

Cita recomendada:

Aguirre, S., Comunidad y territorio a través de testimonios orales de mujeres mapuche. Villa La Angostura, Neuquén, 1980-2018, *Revista TEFROS*, Vol. 18, N° 2, artículos originales, enero-junio 2020: 110-140.

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.
Contacto: tefros_ar@yahoo.com.ar **Página:** <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Comunidad y territorio a través de testimonios orales de mujeres mapuche.

Villa La Angostura, Neuquén, 1980-2018

Comunidade e território através dos testemunhos orais das mulheres do povo mapuche. Villa La Angostura, Neuquén, 1980-2018

Community and territory in the oral testimonies of Mapuche women. Villa La Angostura, Neuquén, 1980-2018

Sabrina Aguirre

Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Nacional del Comahue, Argentina

Fecha de presentación: 21 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 04 de diciembre de 2019

RESUMEN

Los testimonios de las mujeres que constituyen el eje de este trabajo son una referencia constante a una serie de características contextuales e históricas que fueron definiendo el destino de los integrantes del pueblo originario mapuche. A partir de ellos, nos proponemos analizar la forma en que se reconstituyó la comunidad Paicil Antriao (Villa La Angostura, Neuquén) en vinculación a la noción de *territorio* presente en diferentes generaciones, desde la década de 1980 hasta el presente. El problema identidad-territorio y el rol de la memoria en el fortalecimiento del vínculo con la tierra son facetas del proceso que también serán analizadas. Nos basamos en los testimonios de tres mujeres mapuche, haciendo hincapié en cómo cada una

construyó su vínculo identitario con la tierra, significando de esta forma el territorio, dentro del proceso de reconstitución de la comunidad. Esto, entendemos, nos permite pensar qué prácticas políticas eran posibles en cada contexto. Por esta razón, la observación permanente de las características contextuales enriquecerá, en un ejercicio de triangulación con fuentes escritas, el cúmulo de información que cada testimonio aporta.

Palabras clave: pueblo mapuche; territorio; comunidad.

ABSTRACT

Women's testimonies, which constitute the axis of this work, are a constant reference to a series of contextual and historical characteristics that defined the destiny of the members of the native Mapuche people. With their oral testimonies as a starting point, we propose to analyze how the Paicil Antriao community (Villa La Angostura, Neuquén) was reconstituted, in relation to the notion of *territory* that is present in the different generations, from the 1980s until our present. The identity-territory problem and the role of memory in strengthening the bond with the land are aspects of the process that will be also analyzed. We use the testimonies of three Mapuche women as basis and we emphasized on how each one built her identity bond with the land, thus giving meaning to the territory, within the reconstitution process of the community. Consequently, we consider that we are allowed to think which political practices were possible in each context. For this reason, the permanent observation of the contextual characteristics, in an exercise of triangulation with written sources, will enrich the significant amount of information that each testimony contributes with.

Keywords: mapuche people; territory; community.

RESUMO

Os testemunhos das mulheres que constituem o eixo deste trabalho são uma referência constante a uma série de características contextuais e históricas que definem o destino dos membros do povo mapuche. A partir deles, propomos analisar a maneira como a comunidade de Paicil Antriao (Villa La Angostura, Neuquén) foi reconstituída em relação à noção de *território* presente nas diferentes gerações, desde a década de 1980 até o presente. O problema identidade-território e o papel da memória no fortalecimento do vínculo com a terra são facetas do processo que também serão analisadas. Baseamo-nos nos testemunhos orais de três mulheres de povo mapuche, enfatizando como cada uma construiu seu elo identitário com a terra, significando, dessa forma, o território, dentro do processo de reconstituição da comunidade.

Isso, entendemos, permite-nos pensar quais práticas políticas eram possíveis em cada contexto. Por essa razão, a observação permanente das características contextuais enriquecerá, em um exercício de triangulação com fontes escritas, o acúmulo de informações que cada testemunho contribui.

Palavras-chave: povo mapuche; território; comunidade.

INTRODUCCIÓN

El municipio de Villa La Angostura se encuentra ubicado al sur de la provincia de Neuquén. En los alrededores del ejido urbano se encuentran tres comunidades mapuche, nucleadas en el Consejo Zonal Lafkence de la Confederación Mapuche de Neuquén: Paicil Antriao, Quintriqueo y Quintupuray. Hemos desarrollado instancias de trabajo de campo en la primera de ellas, en el marco de la realización de un estudio orientado a analizar los procesos de organización política de los *lof* (comunidad) mapuche en contextos de actividades extractivistas. En el caso de Paicil Antriao, esto implica trabajar pensando en el turismo como una actividad extractivista, teniendo en cuenta los modos de apropiación y uso de los bienes comunes desplegados en el territorio (Rodríguez, 2015, p. 18; Aguirre, 2019, p. 2).

En términos generales, el pueblo mapuche ha pasado por procesos de organización política que lo han llevado de instancias caracterizadas por familias sin autopercepción étnica a la recomposición de las formas comunales y la estructuración de organizaciones supracomunales de tercer grado (Confederación Mapuche de Neuquén). Este proceso es de temporalidad variable según la comunidad analizada. En el caso de Paicil Antriao, la reconstitución tiene un punto de inflexión en 2007, con la obtención de la personería jurídica requerida por las normativas nacionales, a fines de ser registrada y reconocida por el Estado. Los referentes de este proceso de reconstrucción abarcan diferentes generaciones de militantes, entre la década de 1980 hasta el presente.

En la comunidad Paicil Antriao, las mujeres han venido ocupando lugares de referencia política y se han constituido en voces autorizadas para la difusión de los saberes y la historia del pueblo mapuche.

El posicionamiento aguerrido y el espíritu de lucha que han demostrado las mujeres mapuche en Paicil Antriao las convierte en actoras de suma relevancia en los momentos de conflicto. (...) La voz de las mujeres ha ido convirtiéndose poco a poco en una voz activa, presente, dinámica y necesaria en los momentos de toma de

decisiones, es por ello que en los últimos años algunas mapuce han comenzado a ocupar cargos de autoridad dentro del lofce. (García Gualda, 2017, p. 51)

Nos hemos decantado en este trabajo por colocar en el centro del análisis a las mujeres mapuche. Esta decisión se vincula con la posibilidad de llevar a cabo una investigación histórica que desde el testimonio femenino reconstruya la historia de las comunidades indígenas. Silvia Hirsch (2008, p. 16) cita una reflexión tajante de Joanna Overing (1986, p. 135) que nos gustaría retomar: "...que las mujeres hayan sido ignoradas como informantes durante el trabajo de campo es, sin lugar a dudas, un triste comentario sobre ambos, la falta de objetividad etnográfica y el sesgo masculino en el pensamiento antropológico".

El presente trabajo es un ejercicio que busca colocar la voz y la experiencia de las mujeres como fuente histórica viable para acceder a los modos de construcción de lo público y lo político, esferas tradicionalmente analizadas como preferentemente masculinas (Hirsch, 2003, p. 216). Los tres testimonios analizados en las siguientes páginas son de tres referentes mujeres de la comunidad Paicil Antriao¹. La primera de ellas, R.S., nacida en el territorio en la década de 1940. La segunda, A.G., llegada a él en su adultez, en la década de 1980. La tercera, V.B., de la generación más joven, nacida en el mismo en la década de 1980. La diferencia no solo generacional sino en las experiencias de aproximación y reconstrucción de la identidad indígena entre los tres testimonios permitirá asimismo reflexionar en torno al carácter de los procesos de auto-percepción indígenas, cuyas complejidades son un factor central para explicar aquellos vinculados a la organización política de las comunidades.

El objetivo central que nos proponemos es caracterizar al territorio como concepto dinámico y variable a través del tiempo, a partir de las voces de las mujeres entrevistadas. Trabajar desde el "territorio hablado por mujeres" implica la utilización de una metodología cualitativa, basada principalmente en entrevistas bajo diferentes formatos. Las condiciones materiales de realización del trabajo de campo influyen sobre las posibilidades de realización de las entrevistas. En particular, nos fue posible trabajar en formato de historias de vida en el caso de dos mujeres, la segunda y tercera en este artículo, mientras que en el primer caso lo posible fue la realización de una entrevista colectiva. La diferencia de formatos puede verse plasmada en la manera de trabajar los testimonios en cada caso, puesto que la modalidad de historia de vida permite hacer audible para el lector el relato de las entrevistadas de forma directa. En el caso de la entrevista colectiva, al abordarse la historia de un conjunto de familias, dentro de la cual la historia personal de nuestra entrevistada se encuentra subsumida, nuestras intermediaciones

serán frecuentes. Son aportes orales que pudieron ser complementados en su análisis con el trabajo en archivo y sobre documentos, en pos de la reconstrucción del contexto histórico de cada testimonio.

La comprensión acerca del territorio en cada generación ha sido una base de sustento para las prácticas llevadas a cabo en los últimos cuarenta años, al mismo tiempo que éstas la han retroalimentado. Se trata del testimonio de tres generaciones de mapuche que han tejido interpretaciones que vinculan territorio con otros conceptos, al tiempo que ejercieron y ejercen prácticas políticas propias de cada momento. Observar la forma en que “territorio” interactúa con esos otros conceptos también permite ahondar en las definiciones que cada generación porta y es capaz de elaborar en determinado momento histórico.

Cada testimonio habla de un momento dentro del proceso de recomposición de la comunidad. La voz de cada mujer entrevistada funciona como una pieza del rompecabezas que es la historia de este pueblo, al mismo tiempo que coloca a las demás en perspectiva y les otorga coherencia. Se trata de testimonios que colocan en primer plano la relevancia de la política en la vida cotidiana de los mapuche: el impacto de las medidas gubernamentales, de los acuerdos internacionales, de las pautas de judicialización de los conflictos por el territorio, y en general, de los diferentes niveles del racismo que ha teñido a cada uno de ellos. Dentro de esa construcción de lo político, la cuestión de la tierra es fundamental, ya que sintetiza el conjunto de situaciones históricas de opresión que atraviesan a los pueblos indígenas en general, y específicamente a la mujer originaria.

NUESTRO PUNTO DE PARTIDA: ¿POR QUÉ EL TERRITORIO?

...la desigualdad racial, la de clase y la de género son parte de un sistema único, específico e históricamente creado. (...) En la articulación de las formas campesinas de producción al capitalismo se va a generar una situación socioeconómica concreta donde la mujer asumirá un rol específico –como campesina, como indígena, como mujer en sí—, rol que no sólo incidirá en sus condiciones de trabajo sino en su misma valoración y en sus perspectivas de cambio, y rol que sólo es posible en tanto y en cuanto media la tierra, factor fundamental para entender su situación estructural. A partir de la tierra, de la naturaleza, se construye la cultura, en contacto con ella los campesinos forjan su vida cotidiana; la cultura es el contexto en el cual las mujeres interpretan y entienden su mundo; pero la cultura no se puede entender como algo definitivo, cerrado, inmutable: como la misma etnicidad, es un proceso de producción y reproducción en constante creación, transformada y a la vez mantenida por mujeres y hombres de generación en generación. (Vaca Buchelli, 1995, p. 181)

Antes de enfocarnos en las formas de comprender y significar el mundo de estas mujeres mapuche, expondremos brevemente nuestro punto de partida teórico, a partir de ciertas herramientas conceptuales. La cuestión del *territorio* involucra un problema conceptual con profundas implicancias no solo teóricas o gnoseológicas, sino también políticas, ejerciendo una influencia importante sobre la posibilidad de elaboración de políticas públicas. Especialmente la relación que se desarrolla entre territorio y comunidad debe ser tenida en cuenta, ya que el vínculo histórico de los integrantes de familias indígenas con el territorio es radicalmente diferente del propio de las sociedades occidentales; esto, no solo por los factores culturales que caracterizan a un pueblo originario, sino por la injerencia que el Estado Nacional ha tenido sobre aquel vínculo.

Las acciones del Estado en relación a los pueblos originarios han configurado espacios habitados, diferentes a los originalmente habitados, y posibilidades de desarrollo dentro de los mismos –acerca de las cuales debemos preguntarnos. Las características de las actividades económicas de las comunidades se vinculan profundamente con una injerencia estatal orientada a permitir el desarrollo del capital en los espacios patagónicos. Así, “...las economías domésticas de las comunidades mapuches ubicadas en la región norpatagónica no pueden definirse en sí mismas sino que, partiendo de su especificidad histórica, sólo pueden entenderse de acuerdo con las formas que adopta su vinculación con el capital” (Radovich, 2004, p. 3).

El territorio no es entendido por nosotros como un objeto dado naturalmente. Su producción se vincula a las actividades propias de las sociedades que habitan un espacio. Estas actividades, necesarias para la supervivencia y reproducción de un grupo, como las productivas, políticas y culturales, generan ciclos de territorialización y desterritorialización (Mançano Fernandes, 2005) en espacios signados por el conflicto entre diferentes intenciones de uso. De forma que la construcción del territorio es un proceso dialéctico y dinámico (Haesbaert, 2011), en que a la tierra se le asignan significados determinados y en pugna, situados en contextos históricos. El proceso de formación de la identidad y el de territorialización se encuentran íntimamente vinculados en el caso de los pueblos indígenas. El deseo de retorno o de permanencia en la tierra ha permitido elaboraciones identitarias para el pueblo mapuche en individuos en diferentes contextos históricos, siempre como respuesta a las consecuencias de las acciones desplegadas por el Estado para ocupar el espacio.

La conciencia de la pertenencia territorial e identitaria se da sobre la base de procesos de memoria colectiva que permiten dar un sentido a la historia mapuche y volverla un factor explicativo de las reivindicaciones territoriales: el reconocimiento de un pasado en común

permite autoperibirse y autovalorarse (Jelin, 2002, p. 10). Formar parte del pueblo mapuche implica compartir y transmitir una memoria. De la misma forma, los individuos que han pasado por procesos de desadscripción étnica no comparten la memoria de quienes se autorreconocen como originarios. Por ello, la transmisión es un recurso elemental para la ampliación del núcleo autoperibido como indígena. Este factor fundamental es catalizador, también, de la visibilidad del pueblo originario en su forma comunal, siendo su ausencia un factor obturador de la posibilidad de afirmación comunitaria en el espacio, generador de un efecto silenciador de los indígenas efectivamente presentes en el territorio de forma individual. Retomaremos esta proposición al adentrarnos en el análisis de los testimonios.

La memoria permite dar sentido tanto al pasado del pueblo como al pasado y al presente de cada individuo, al mismo tiempo que la experiencia propia, enmarcada socialmente, retroalimenta la memoria: “Nuestra memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida” (Halbwachs, 2005, p. 60). La práctica social de cada sujeto contribuye a fortalecer los marcos sociales de la memoria colectiva. De esta manera, la posibilidad de contar con una memoria transmitida permite ‘hacer más claros’, si se quiere, algunos recuerdos de la historia personal: percibirlos más manifiestamente en consonancia con esa memoria, y vincular la experiencia personal a los recuerdos del grupo (*ibíd.*, p. 73).

La memoria y la identidad se constituyen mutuamente, y tienen existencia solo dentro de las relaciones sociales, políticas e históricas de las sociedades (Jelin, *op cit.*, p. 25). De igual manera, la identidad y el territorio en los pueblos indígenas se construyen en procesos imbricados. Especialmente en las mujeres, la subjetividad que abre la posibilidad de autoperibirse originaria se encuentra tan atravesada por la posibilidad del retorno y la permanencia en el territorio que se percibe uno con el cuerpo.

Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos (...) Queremos rescatar la sabiduría de las ancestras que pensaban que nuestros cuerpos estaban llenos de sensibilidad, pues dan vida y tienen memoria. (...) No cabe duda que sobre el cuerpo queda impreso lo que ocurre en los territorios: la tristeza por la explotación, la angustia por la contaminación, pero también hay alegría en nuestro corazón por estar construyendo otros mundos. (Cruz, Vázquez, Ruales, Bayón, García Torres, 2017, p. 7)

Especialmente en las originarias jóvenes, la maternidad y la crianza de los hijos en un contexto de reconocimiento abierto de la identidad indígena atraviesa la forma de construir el territorio.

Sus cuerpos y los cuerpos de sus hijos son pensados en relación al territorio (Alonso y Trpin, 2018), vínculo que se profundiza a través de prácticas culturales como el entierro de la placenta o los cabellos de los hijos (Alarcón y Nahuelcheo, 2008, p. 197). En una economía extractivista, las identidades de las mujeres originarias se forman al calor de procesos de lucha por retornar al territorio, y de defensa de la integridad del mismo: "...cuando pensamos el cuerpo-territorio, éste nos ayuda a mirar cómo la violencia deja pasos en nuestros cuerpos pero además se conecta con las invasiones más globales a nuestros territorios, y con los intereses económicos de los de arriba" (Cruz, *et al.*, *op cit.*, p. 14).

LOS TESTIMONIOS EN EL CONTEXTO DE HISTORIA DE LA COMUNIDAD

Las mujeres que entrevistamos comparten una adscripción comunitaria, pero representan una parte de la diversidad de generaciones y derroteros identitario-militantes que es posible encontrar en el movimiento mapuche en Neuquén. La comunidad Paicil Antriao se encuentra ubicada en la localidad de Villa La Angostura, al sur de la provincia. Al ser una zona cercana a la Cordillera, se trata actualmente de un lugar de relevancia turística para la región. En la misma zona se encuentra el Parque Nacional Nahuel Huapi, que traspasa la frontera neuquina y ocupa también una porción del oeste rionegrino.

En septiembre de 1902 el Estado Nacional aún en proceso de consolidación otorgó la concesión del Lote Pastoril N°9 de la entonces Colonia Pastoril Nahuel Huapi a Juan Ignacio Antriao y José María Paicil, de una extensión de 625 hectáreas (ver Fig. 1)². Esta concesión merece algo de atención, puesto que constituyó la base de las reivindicaciones sobre el territorio, siendo el punto de partida legal del proceso de reconstitución de la comunidad. Esto se realizó a modo de reconocimiento de la colaboración de ambos jefes de familias mapuche, en calidad de baqueanos durante las exploraciones del territorio. Esta concesión, sin embargo, pasó a la memoria de los actuales habitantes como un primer intento de recorte del área utilizada por las familias.

Aquella fue realizada en 1902 para atenerse a la conocida como Ley del Hogar, N°1501 del año 1884. Dicha Ley permitía la donación de un máximo de 625 hectáreas a pobladores argentinos o naturalizados de bajos recursos, siendo en la práctica utilizada para radicar indígenas en las Colonias Pastoriles (Delrio, 2008). Se establecía que la concesión sería por cinco años, durante los cuales se debía introducir mejoras equivalentes a doscientos cincuenta pesos de la época. Pasado este lapso y cumplidas las condiciones, se debía extender al concesionario la propiedad definitiva del lote. El éxito de esta ley ha sido cuestionado ya en

otros lugares (Briones y Delrio, 2002; Pérez, 2008), en tanto su falta de cumplimiento profundizó la característica latifundista del reparto de la tierra, a pesar de estar inspirada en una ley estadounidense tendiente a impedir su proliferación. Veremos que los intentos de recortar el área habitada por los indígenas se llevaron a cabo con métodos tanto legales como informales, siendo este un caso que ilustra los modos en que dicha ley fracasó en llevar a cabo los principios que, parecía, la inspiraban. Los intentos de remoción del derecho de los indígenas a ocupar el Lote se verifican en los documentos de los años inmediatamente posteriores a la concesión de 1902.

El territorio y sus límites como problema histórico

La administración de la entonces Colonia Nahuel Huapi recibió en 1903 pedidos de otros pobladores para que dicha concesión fuera traspasada a ellos. Los intercambios entre la Dirección General de Tierras y Colonias, los privados y la administración de la Colonia Nahuel Huapi permiten suponer un interés por traspasar el derecho sobre el Lote a otros individuos, con una justificación basada en el no respeto de la mencionada ley de 1884 y la no tramitación por parte de Paicil y Antriao de la ciudadanía argentina. En el primer caso, se presentó, por parte de un privado interesado en ser el nuevo concesionario, el argumento de que los concesionarios no habían introducido mejoras en el Lote. Este parecer fue confirmado por la Administración de la Colonia, quien recomendaba a la Dirección de Tierras el cambio de concesionario. Sin embargo, la División Tierras y Colonias advirtió e informó poco después la existencia de contradicciones en los informes de la Administración, del año 1905, y el resultado de una inspección del Lote realizada en 1904, en que se señalaba que “Los concesionarios, que son dos indios (Ignacio Andreu y Jose Maria Paisil) trabajan bien y en justicia (...) el lote”³.

Los intercambios entre las mencionadas agencias permiten reconstruir la valoración hecha sobre la zona como una “estratégica” en función de ser lindera a un área por donde era posible cruzar el Río Correntoso. La conveniencia de deshacer la concesión hecha a los indígenas para otorgársela a “ciudadanos argentinos” es mencionada explícitamente en las fuentes. En una nota del 31 de mayo de 1905 dirigida al Inspector General de Tierras de parte del Administrador de la Colonia consta, por ejemplo:

Este lote fue concedido a dos Chilenos indígenas Paisil y Andreu y de años lo ocupan pero no aportaron mejoras que valga considerarla. (...) Siendo este un lote de grande importancia estratégica por el vado del Río

Correntoso. Esta Administración encontraría (sic) conveniente si Ud. está conforme concederlo a un verdadero bueno poblador como es el solicitante⁴

A pesar de lo anterior, en 1910 se consideraron cumplidas las condiciones de la Ley del Hogar, puesto que la inspección de 1909 del Lote había arrojado números de la inversión por 4940 pesos de la época. De esta forma se solicitó a la Dirección General de Tierras y Colonias la emisión del título de propiedad definitivo. En junio de 1915 se ordena la escrituración. Sin embargo, dicho título no se extendió, siendo el principal obstáculo esgrimido la falta de carta de ciudadanía de Paicil y Antriao. El segundo de ellos la presentó, y ante el fallecimiento del primero, tal cosa dejaba de constituir un requisito, por lo que el título debía emitirse a nombre de la sucesión. Sin embargo, la acción no se completó a razón de la falta de una mensura sobre el terreno. En 1922 la Comisión Inspectora del Neuquén proponía a la Dirección General de Tierras y Colonias modificar el decreto que instaba a la extensión del título de propiedad, para reducir a cien hectáreas el área total en condominio a Antriao y la sucesión de Paicil, y fraccionar lo restante para traspasar una parte a nuevos propietarios, e instalar en otra el Juzgado de Paz, una escuela, el destacamento de Policía u otros edificios.

Las inspecciones oficiales al Lote N°9 registraron también las maniobras de agentes privados para hacerse de derechos sobre el territorio. Un informe de la Sub-Comisión Primera, dependiente de la Comisión Inspectora del Neuquén, dejó asentado el testimonio de la viuda de Paicil, quien exponía

Que en el año de mil novecientos catorce falleció su esposo. Que después del fallecimiento del nombrado, fueron reunidos dos herederos de su finado esposo por don Miguel José Marimón, quien con el pretexto de una deuda entre el último nombrado y su esposo, cuyo monto ignora, les hizo firmar a los mencionados herederos, la renuncia de los derechos a la sucesión del fallecido, a cuyo efecto le otorgaron un poder para escriturar a su nombre la tierra concedida por el Gobierno⁵

En 1928, el mencionado Morimón hizo por medio de una nota el pedido a la Dirección de Tierras para que las tierras fuesen escrituradas a su nombre. En 1931 se instruyó al agrimensor Rodolfo del Castillo para la realización de la mensura del Lote. Realizada la mensura, Antriao elevó una nota a la Dirección General de Tierras en la que protestó contra el accionar del agrimensor, quien había realizado su labor dentro del Lote N°9. Antriao entendió que este hecho violaba el derecho sobre su tierra, y resaltó que los límites del lote habían sido hasta ese entonces respetados. A raíz de ello se notificó a Antriao que, al año siguiente de la concesión,

una nueva mensura había destinado una zona al sur como Reserva Fiscal para la creación de un pueblo. Esta mensura fue realizada en 1903 por el Agrimensor Lucero, quien estableció el límite norte de dicha reserva de forma tal que abarcara 358 hectáreas. La notificación de la división se había dado por realizada tras haber publicado el Ministerio del Interior edictos durante tres días en dos medios gráficos, uno de Capital Federal y el segundo de la zona, en 1903. Sin embargo, en la nueva mensura de casi tres décadas después, la realizada por Castillo, se trazó el límite norte de la reserva abarcando espacio del sur del Lote N°9, resultando en una ampliación de la misma a 406 hectáreas, para dejar dentro de ella un cementerio y una oficina de correos que Antriao reclamaba habían sido instalados en su territorio.

El sucinto repaso que hemos hecho del episodio anterior apunta a que, según lo que se puede leer en los documentos, a través de esta maniobra se le habrían restado a los concesionarios unas 48 hectáreas. Además de esta táctica existieron otras: se solicitaba la presentación de documentos probatorios de la propiedad, que en numerosos casos no se detentaban, y en otros, les habían sido sustraídos o “intercambiados” a los indígenas a cambio de bienes de consumo inmediato (Valverde y García, 2007, p. 121). Como aclaración del primer punto, el de no detentar títulos de propiedad, los documentos analizados señalan que mientras para la década de 1930 Antriao y la sucesión de Paicil seguían siendo “concesionarios” —es decir, pese a que en 1915 se había decretado la titularización de las tierras como su propiedad, el título no se extendió—, Grace Esther Loomis de Pratt figuraba ya como propietaria del Lote N°11, lindero al N°9. Las fuerzas policiales procedieron en ocasiones a desalojar a las familias que no pudieran presentar dichos documentos, o que contaran con algún miembro con antecedentes policiales. Otra situación común fue el aprovechamiento de la desadscripción identitaria, rasgo típico para la primera mitad del siglo XX debido a la estigmatización de la identidad indígena, en pos de conseguir la titularidad de los terrenos.

Es importante mencionar el rol de Parques Nacionales. Desde la creación de este ente —primero como Dirección y luego como Administración—, se distinguió entre usos permitidos y prohibidos del suelo. Esto implicó también idéntica distinción entre habitantes. Por un lado, se aplicó una política liberal de cesión de terrenos a integrantes de las clases dominantes locales, a quienes se otorgaba títulos de propiedad, y restrictiva hacia individuos de menores recursos, especialmente si eran indígenas o chilenos, para quienes se reservaban los “Permisos Precarios de Ocupación” (Pérez y Trentini, 2015, p. 141). Parques también cobraba impuestos a los indígenas por el uso del suelo para sus actividades económicas tradicionales. Este rol reforzó

los mecanismos de desadscripción étnica, ya que fue funcional al establecimiento de un paisaje natural y social que fuera acorde a imaginarios europeizantes.

Las familias indígenas fueron progresivamente forzadas a moverse dentro del espacio hacia zonas marginales del Lote original. El establecimiento de una parte del mismo como afectable para la construcción del ejido urbano de lo que hoy es Villa La Angostura dejó a la comunidad distribuida en diferentes sectores de la Villa, fragmentada y en diferentes situaciones de ocupación, posesión y conflictividad (ver plano 1, a, b y c). En este marco, las mujeres entrevistadas realizaron procesos de identificación con el territorio que les permitieron articularse en militancias colectivas de defensa del mismo. En resumen, el territorio y sus límites han sido cuestiones en disputa desde el origen mismo de la concesión a Paicil y Antriao. Incluso teniendo las herramientas legales a su favor para la cristalización del derecho a la propiedad del territorio, los actores indígenas se encontraron en contextos históricos en los que el cuestionamiento de la legitimidad de ese derecho fue un hecho común y en múltiples ocasiones propiciado por el accionar oficial. De esta manera, el territorio específicamente indígena se constituyó como problemática, mientras se consolidaba la propiedad privada de otros agentes no indígenas. Observar las formas que ha adquirido el socavamiento de los derechos territoriales indígenas permite comprender los rasgos actuales de los conflictos por el territorio desde una perspectiva histórica.

Permanecer o retornar en contextos de desadscripción identitaria

El análisis de los testimonios permite realizar conexiones permanentes con el contexto histórico en que sucedieron los hechos relatados, y con un presente que resignifica ese pasado. Nuestro primer testimonio transita ese vaivén, relatando en primera persona una historia de despojo y desadscripción étnica. R.S.⁶ nació en la década de 1940, nieta de descendientes directos de José María Paicil. Su madre, de apellido Paicil, fue registrada como nacida en la zona del Correntoso en 1918. R.S. es la quinta de trece hijos registrados en el acta de matrimonio de sus padres. Su historia de vida permite graficar la dificultad de realizar procesos de autoreconocimiento como indígena en un contexto de estigmatización de las identidades que no se correspondieran con la nacional en construcción. Desde la “Conquista” del “desierto” hasta la década de 1970, las comunidades desaparecieron en términos formales –“en los papeles”.

El caso de la familia de R.S. es el de la mayoría de las familias mapuche de la zona, que atravesaron procesos de reubicación en el espacio, lo cual desarticuló el armado familiar y el

funcionamiento económico y político colectivo. Sin embargo, las prácticas culturales se adaptaron a este nuevo contexto, sin desaparecer. Específicamente las familias de Paicil y Antriao, debido al rol que adoptaron como baqueanos, no fueron inmediatamente desplazadas: el reconocimiento del Lote Pastoril N°9 en 1902 era en aquel momento útil al Estado en consolidación para marcar el límite con el país vecino, Chile. Para la década de 1940, otros métodos se habían encontrado para generar soberanía en el territorio patagónico: Gendarmería se asentaba en la frontera cordillerana, cerrando el paso a los intercambios económicos tradicionales que se mantenían entre ambos lares de los Andes (Bandieri, 1996).

Como ya vimos, desde la primera década del siglo XX existieron privados que solicitaban se les concediera el lote ya concesionado a Paicil y Antriao. Durante la segunda, cumplido el periodo que la Ley del Hogar requería para la titulación de las tierras, si bien se autorizó la extensión del título de propiedad, la acción no se llevó a cabo. La década del '30 fue, finalmente, aquella en la que se dejó por escrito el reclamo de Antriao frente a las mensuras que arrojaban como resultado una ampliación de la Reserva Fiscal al sur del Lote N°9. Esto nos sitúa en el contexto en que transcurrió la infancia de R.S.

Para ese entonces, José María Paicil ya había fallecido y se hallaba abierto un conflicto en torno a la sucesión, al que ya hemos hecho referencia. De forma que R.S. relata el desmembramiento familiar a través del abandono del territorio de algunos miembros. Varios factores históricos contextúan esta emigración. Luego de las maniobras para dividir el lote original en dos, en 1945 se creó una Comisión de Fomento, y en 1948 el presidente Perón ratificó esa decisión. Se le otorgó a la Villa la cuarta categoría de municipio “por su condición de villa turística” (Decreto 1848/1945). El crecimiento de la actividad inmobiliaria se sumó como factor de presión hacia los pobladores indígenas. Para ese entonces, Parques Nacionales ya había loteado la zona sur del Lote N°9, mientras que los lotes circundantes ya eran propiedad de privados (el N°11, propiedad de Grace Esther Loomis de Pratt, el N°12 de Exequiel Bustillo -quien luego fuese presidente de Parques Nacionales-).

Cuando se le consulta acerca de su familia directa, R.S. describe la relación de sus familiares con el territorio señalando el derrotero, opuesto al suyo, de los miembros que dejaron de reconocerse mapuche y adoptaron otras formas de vida. Interpretaciones antropológicas señalan, en este sentido, un proceso de genocidio aún abierto hacia las poblaciones originarias (Lenton, 2014), y la continuación de violencias materiales, culturales y simbólicas (Pérez y Trentini, *op cit.*), que se pueden vincular a la negación de la identidad y a la negativa (o

imposibilidad) para realizar un trabajo con la memoria (Jelin, *op cit.*), prefiriendo no reconocerse mapuche.

No existiendo ese trabajo sobre las memorias de la guerra con el Estado argentino y las posteriores prolongaciones del despojo, el vínculo de algunos grupos con el territorio no se desarrolló como en el caso de nuestra entrevistada. Con un contexto adverso a ese proceso, signado por la estigmatización y el ocultamiento de la identidad étnica, se puede suponer la existencia de un trauma⁷ aún no cerrado en la segunda mitad del siglo XX. Sostenemos que la posibilidad de construir una relación con el territorio durante la primera mitad del siglo XX estuvo fuertemente atravesada por los condicionamientos que la actividad del Estado y privados impusieron a las familias indígenas.

Por ejemplo, Parques Nacionales obligó al padre de R.S. a desplazarse en el territorio. La ganadería extensiva de vacunos, caprinos y equinos, junto con la agricultura, constituían en su mayoría su base de sustento. R.S. recuerda: "...cuando éramos chicos, vivíamos entre los animales que andaban sueltos". La posibilidad que las familias solían tener de contar con animales sueltos en buenas cantidades cambió, tiempo después. Sin acceder a la propiedad de la tierra, y en su lugar permitiéndose solo los permisos precarios de ocupación, los grupos nuevos que se asentaban en el territorio eran percibidos y por ende registrados como intrusos, y en numerosos casos desalojados. Parques Nacionales prohibió la existencia de ganado vacuno dentro del Parque Nacional Nahuel Huapi -prohibición de la que resultaban excluidas algunas estancias privadas, incluida la de Bustillo-. Se introdujeron especies como el jabalí y el ciervo colorado, aunque no con fines de caza para consumo, sino de creación de cotos de caza -como actividad arancelada-.

Esto, sumado al rol de Gendarmería Nacional a partir de 1942, conllevó una pérdida de autonomía a nivel económico que en algunos casos solo se pudo compensar mediante la inserción en un mercado informal de trabajo –como peones o trabajadoras de servicio doméstico— o el abandono de las tierras, a veces intercambiadas, como ya dijimos, por productos de consumo inmediato. El método por el cual esto terminaba sucediendo, recuerda R.S., era la posibilidad de “firmar” documentos escritos, inaccesibles a individuos iletrados. “Los hacían firmar...era poner el dedo, no sabían bien qué decían [los papeles]. (...) Después venía gente [diciendo] que era tierra de ellos y la gente se iba. (...) ¿Qué les iban a decir? Venían con papeles. Muchos se fueron. Algunos que quedaron por ahí andaban diciendo que eran cuidadores”. R.S. se refirió de esta manera a miembros de su propia familia, alienados al punto de sostener la versión de que solo trabajaban para el privado a quien se terminó adjudicando la

tierra. Por el otro lado, rescató la historia de un miembro perteneciente otra familia, “...él vendió, hizo la cesión (...) y se fue [diciendo que] él no era...que no era mapuche”.

Durante su juventud, recuerda, no entendía el *mapuzugun* (idioma mapuche), ya que la trasmisión de la cultura mapuche en su familia no podía constituirse en una prioridad. Lo hablaban, sin embargo, sus familiares más ancianos. “A veces hablaban en frente nuestro pero no entendíamos. A mis hijos no les pude enseñar. Ahora las cosas son diferentes hacia adentro”. Sin embargo, hacia afuera, los intentos de despojo prosiguen: señala la falta de redes de agua potable y de tendido eléctrico, entendiendo estas faltas como un intento de disuasión con fines de desgaste para propiciar el abandono de la tierra que, sostiene, es su derecho.

R.S. protagonizó en su adultez episodios de resistencia en los que fue procesada por la justicia bajo la acusación de usurpación, frente a propietarios que no habían ejercido la posesión de las tierras que reclamaban. En algunos casos, se trató de individuos que se habían apropiado de partes de la sucesión de Paicil. La judicialización, y específicamente la acusación de usurpación, surgieron como tácticas de parte de los privados para dirimir frente al Estado la situación de las tierras. “Yo tengo derecho de estar. Tenemos derecho, nunca nos fuimos”. La certeza que tiene R.S. de estar en derecho de habitar ese espacio es nacida de la experiencia de nunca haber salido del territorio, de haber permanecido. Esta posición se reforzó a través de los marcos legales de reconocimiento internacionales y nacionales, que son parte de los argumentos que esgrime para defender su permanencia. Elementos con los que su padre y sus tíos no contaron, relata, ya que durante su niñez y juventud era difícil para su familia cuestionar a individuos que llegaban alegando ser los dueños de las tierras, y pidiendo su traslado.

Formar parte en contextos de criminalización

La historia de vida de A.G. aporta otra especificidad al momento de reconstruir la historia de la comunidad. Ella forma parte de Paicil Antriao, aunque reconoce no ser descendiente de mapuche. En este sentido, su forma de conceptualizar la diada identidad-territorio es sumamente interesante. Su testimonio permite visualizar el cambio en la elaboración de la pertenencia étnica por parte de algunos miembros de la comunidad, contrastando con la realidad de quienes emigraron del territorio. Un contexto signado por la creciente judicialización de indígenas, en este caso, llevó a la elaboración de concepciones del territorio marcadas por dos conceptos: el de lucha y el de defensa.

Antes del 2000, relata, miembros de la comunidad la buscaron para integrarla. En aquellos momentos el *lof* estaba en proceso de rearmado, aunque “...hacía tiempo las tierras ya tenían

otros dueños”. Los jueces, recuerda, se hicieron dueños de tierras, algunos de ellos para venderlas posteriormente. De esa forma se apropiaban de las tierras de la sucesión de Paicil. “Ellos la tierra no la valoraban en plata, no era como la gente que tenía ya posibilidades. Y algunos vivos, (...) se aprovechaban de la ignorancia que tenían los pobres viejos”. Nos cuenta conversaciones con generaciones más jóvenes:

Una de las hijas [de otra mujer] que anda siempre con nosotros, nos dice: la mamá yo la re quiero. Pero lo que pasa es que los viejitos son de una manera y no los podés cambiar, y a ella dice que le da mucha rabia, que por qué se dejan engañar así, que les hayan dicho. Y yo le decía bueno pero es la manera en que se criaron. Ellos encima antes a los jóvenes no les daban lugar los padres para enterarse, ni les contaban las cosas tampoco. (...) No sabían ellos que esa tierra les pertenecía.

Sin embargo, a fines de los noventa, A.G. recuerda que muchos ya habían vuelto a la tierra, “...a tratar de recuperar lo que nunca perdieron, porque nunca se fueron del lugar”. Las tierras en el cerro, de mayor valor, les habían sido cambiadas por pequeños lotes en lo que hoy son los barrios de Villa La Angostura, por lo cual A.G. sostiene que en realidad la gente nunca se fue del lugar. Otros migraron en busca de ingresos, ante la situación de despojo, y sobre ellos, asegura: “...tiene su derecho desde siempre (...) el que se va por necesidad de irse a trabajar y después vuelve”.

Su compañero de vida fue el histórico *lonko* (cabeza) de la comunidad, que para el año 2002, en que finalizó el armado formal de Paicil Antriao, ya vivía hacía tiempo en la Villa, con numerosos primos. Por su nivel de involucramiento, ella ejerció también roles políticos dentro de la comunidad. En este testimonio, la forma de entender el territorio lo liga a las responsabilidades que conlleva pertenecer. “Hay que explicarles muchas cosas, que el tener una casa de repente no es que podés venir un verano porque está lindo y quedarte en tu *rukita* [casita] y después llegó el invierno y volar”.

Por la experiencia de vida de A.G., su forma de entender la identificación con el territorio es claramente una vinculada a la lucha. Entiende la identidad territorial como una pertenencia militante. Por un lado, reconoce la existencia de un derecho vinculado a las raíces familiares, y a la necesidad de volver a la tierra. Por el otro, un derecho nacido del involucramiento en la lucha: “...el derecho ahora te lo tenés que ganar (...) si tenés ganas de defender. Porque acá no es que te instalás y vas a vivir tranquilo”. Recupera desde ese lugar los procesos judiciales en los que estuvo procesada, especialmente aquel en torno al cementerio tradicional mapuche, hoy

ocupado por una plaza, ya que al instalarse el municipio de Villa La Angostura sobre parte del original Lote N°9, no se respetó la importancia que a ese emplazamiento daban los originarios.

No permanecer en el territorio es entendido como un abandono a los miembros de la comunidad en sus reivindicaciones. La pertenencia étnica vía sangre, aunque se relaciona con la posibilidad de integrar el *lof*, en el caso de A.G. es un factor cuya falta fue superada por la amplia participación en los procesos reivindicativos. Entre fines de la primera década de este siglo e inicios de la segunda, nuestra entrevistada da cuenta de un contexto de suba de la complejidad en los conflictos territoriales. En estos años, se solaparon diversas situaciones conflictivas en el Cerro Belvedere, por un lado con diferentes privados y por el otro con la Mutual Policial de Neuquén. El método utilizado por el Estado para resolver las tensiones fue el intento desalojo de las familias de la comunidad, y la judicialización de las mismas bajo la acusación de usurpación. A.G. fue una de las personas procesadas, ante la negativa de abandonar el territorio, táctica que fue acompañada por el hostigamiento de fuerzas parapoliciales soliviantadas por los privados, siendo uno de ellos un ciudadano norteamericano.

El resultado de esos conflictos fue la pérdida de algunos sectores del territorio, quizás el más llamativo haya sido aquel en el que se emplazaba el *rewe*, sitio sagrado, de la comunidad. En este caso, esa porción de terreno quedó dentro de lo que fue ocupado por el ciudadano norteamericano W. Fisher. El fin de la primera década y comienzo de la segunda de este siglo fue así, un momento permeado por la violencia que caracterizó a los intentos de traslado de las familias. La defensa de los territorios por medio de acciones directas, actos de resistencia y protesta tuvo amplias repercusiones mediáticas. La violencia de estos años y la gravedad de las pérdidas de territorio influyeron en el reforzamiento del vínculo ya existente con la organización madre, la Confederación Mapuche de Neuquén. Así, desde el 2011 inició un trabajo hacia dentro y fuera de la comunidad, tendiente a construir vínculos con el resto de la sociedad angostureense que fortalecieran la lucha por la defensa del territorio.

Ser comunidad en el territorio en contextos extractivistas

V.B. es *kona*, referente política, de la comunidad. A pesar de pertenecer a la misma, no reside en el mismo terreno que las otras entrevistadas, debido a la situación de desmembramiento de las tierras del *lof*. Se manifiesta así la lógica que impuso el accionar del Estado desde inicios del siglo XX: la de la división y el fraccionamiento (ver Fig. 2). Esto se dio por el avance del loteo privado y los intentos de convertir parte del lote número 9 en ejido municipal. Nuestras entrevistas con V.B. sucedieron en un resguardo territorial que la comunidad mantenía, en ese

entonces hacía un mes, para conversar acerca de una situación conflictiva con Vialidad Nacional, en las inmediaciones del sector Belvedere, disputa en la que nuestra entrevistada adquirió notable relevancia.

El resguardo territorial, ubicado en el sector *Picunko*, corazón de una zona disputada por agentes particulares, se inició en el 2018. Una veintena de actores privados tomó posesión de más de 60 hectáreas, casi siempre por medio de cuidadores, instalados en modestas residencias, algunas con generadores eléctricos, debido a la falta de tendido eléctrico. En junio, los integrantes del *lof* que permanecían en el resguardo fueron puestos en advertencia, por parte de sujetos con sus rostros cubiertos, armas de fuego y objetos contundentes: se exigió que abandonaran el sitio. Por el contrario, la presencia en la zona se amplió, abarcando la pequeña vivienda en la que se hospedaba el cuidador de las tierras de uno de los privados (E. Ginóbili).

La acción de reivindicación territorial basada en el resguardo de una porción de territorio fue apoyada por actores no mapuches de la zona. La posibilidad de articular la defensa de esta manera nació del trabajo de vinculación con las organizaciones de la sociedad angostureense, propiciado por la comunidad y la Confederación Mapuche de Neuquén. La colocación del eje político en la defensa de un derecho que incluye, pero al mismo tiempo excede las especificidades del derecho indígena, fue el factor que atizó una unidad en la reivindicación antes no existente. El reclamo se socializó, elaborando una consigna por la defensa de los bosques nativos. V.B. comenta episodios en los que entiende se evidencia el daño producido a la tierra por la intervención violenta del hombre. El desmonte implica, en su testimonio, la destrucción de laderas naturales, acto seguido por derrumbes que de alguna forma restituyen la geografía original.

La existencia de la Ley Nacional N° 26.331, conocida como Ley de Bosques, y de la Ley Provincial N° 2780, de ordenamiento de los bosques nativos en la provincia de Neuquén, es la base de legalidad y legitimidad del reclamo socializado. En efecto, la Ley Nacional de Bosques, en su artículo N° 9, establece una jerarquización de áreas, siendo una de ellas la Categoría I, designada con el color rojo, señalada como de alto nivel de conservación, en la cual se prohíbe la transformación. Por su parte, la Ley Provincial de bosques establece que la zona al este del lago Correntoso, donde se emplazó el resguardo territorial, cae dentro de dicha categoría.

El resguardo se instaló en esa zona, la ladera del Cerro Belvedere, como respuesta al loteo y el inicio de desmonte con el fin de iniciar obras privadas. El apoyo de diversas organizaciones al reclamo socializado reforzó la táctica de colocar al Estado como agente en violación de sus propias regulaciones. En efecto, una resolución del Ministerio de Desarrollo Territorial (N°371)

dispuso en 2015 que, bajo ciertas condiciones, lotes menores a 2.5 hectáreas podían ser administrados acorde a la voluntad del Municipio. De esta forma, un marco regulatorio zonal se impuso sobre las leyes nacional y provincial que prohibieron la urbanización del bosque nativo. Esto redundó en la autorización de un loteo de casi noventa hectáreas dividido en veintiún parcelas, vendidas a un fideicomiso de propietarios privados con la finalidad de la explotación turística.

Estas prácticas políticas de ensamblado con la sociedad no mapuche tuvieron un correlato en la adopción de un nuevo matiz en la forma de entender el territorio. En el testimonio de V.B., el espacio habitado ancestralmente es un derecho específico que convive con el derecho de toda la población al acceso a espacios donde desarrollarse de forma plena. La idea de la convivencia como un hecho posible se ha vuelto de un tiempo a esta parte una variable visible en el relato y testimonios de los originarios. “No queremos un Estado aparte”, señala la entrevistada, resumiendo de forma contundente una forma de entender el territorio que reconoce que en el mismo se han desarrollado otros colectivos populares.

Dentro de las tácticas para sostener una permanencia en el resguardo se destaca la rotación de integrantes de la comunidad para ocupar la vivienda. V.B. participaba en esta dinámica con regularidad, a pesar de formar parte de una de las dos familias demandadas por Vialidad Nacional en otro sector del territorio. En este otro caso, el intento de desalojo fue la forma en la cual el ente oficial buscó el desplazamiento de las familias a otras tierras, a fines de terminar de desmontar el bosque nativo y construir una carretera de circunvalación.

El testimonio de V.B. da cuenta de que la irrupción en tierras de la comunidad de proyectos estatales o privados orientados a la explotación económica del espacio fue un factor que tuvo como consecuencia otro cambio en el significado del territorio. Además de necesitar un autoreconocimiento y una predisposición para la lucha, ya no se podía ser plenamente en el territorio *por fuera del tejido comunitario*. La defensa del mismo implicó la necesidad de existencia de la comunidad en solidez para llevar adelante procesos democráticos de discusión, para generar referentes y para vincularse como un todo frente a los intereses estatales o privados. El extractivismo se constituyó en una amenaza de nueva magnitud frente al territorio habitado, con lo cual su defensa se vinculó fuertemente a la posibilidad de reconstitución comunal. Esta reconstrucción pasó en muchos casos por una constitución formal y legal ajena a las familias indígenas, que integró el conjunto de reglas instaladas por el Estado Nacional para el reconocimiento de las mismas como interlocutores válidos.

V.B., la más joven de nuestras entrevistadas, brinda un testimonio que ejemplifica, en lo particular, las constantes en los conflictos con el Estado a nivel general. Relata que la comunidad no fue reconocida por el municipio, y debido a ello no fueron convocados a una audiencia pública donde se presentó el proyecto de la construcción de un corredor de cuatro carriles, presentado como necesario para el desvío de camiones hacia afuera del ejido urbano. Vialidad Nacional avanzó con el desmonte para la realización de la obra, viéndose forzados a detenerse frente a tierras de la comunidad. V.B. señala: “...no correspondería que una comunidad participe en una audiencia pública que no es vinculante (...), cuando la comunidad tiene su derecho a la consulta libre, previa e informada que se tiene que hacer en el marco [del acuerdo] de la OIT”.

La referencia al acuerdo N°169 de la OIT que realiza la entrevistada es un indicio de por lo menos dos grandes cambios en el contexto histórico. Dentro del proceso de reconstitución de la comunidad, la defensa de los derechos, que a principios de siglo se ejercía en modalidad individual, en las generaciones más jóvenes sumó herramientas legales y tratados internacionales que respaldaron la identidad del indígena como colectivo, asignándole una serie de derechos específicos. Ignacio Antriao se presentaba individualmente, en la década de 1930, a exponer el recorte del Lote N°9 a raíz de la mensura del agrimensor del Castillo. De la misma forma, la viuda de José María Paicil denunciaba la operación realizada por un individuo de la zona para traspasar las tierras a su nombre esgrimiendo que le correspondían por una deuda contraída previamente.

El espacio ofrecido por el Estado como ámbito de exposición de los conflictos territoriales, aunque ya era una herramienta para los pobladores en la primera mitad del siglo XX, no ofreció para los indígenas en ese entonces un nivel de respuesta aceptable. Los reclamos tuvieron que transformarse de individuales a comunales, y adquirir también la característica de apoyarse sobre la exigencia de derechos específicos en torno a la etnicidad. Los tratados internacionales como el N°169 de la OIT otorgaron el esqueleto necesario para esta mutación, permeando también los marcos legales nacionales. En función de estos, las características que las comunidades debían adquirir para existir en el plano legal pasaron a convertirse en un factor de peso, que no tardó en ser reglamentado por el Estado Nacional, y el Provincial.

Frente a los procesos de aglutinación en pos de la reconstitución comunal, la táctica de Vialidad Nacional frente a la comunidad Paicil Antriao fue comenzar a abordar a las familias mapuche por separado, individualizando los casos, y realizando ofertas de traslado o de

remuneraciones a cambio de la autorización para la continuación del desmonte. Esto obedeció a una lógica contraria a la comunal.

Cuando vos entrás ya a la comunidad y vas a vivir en un territorio sabés que estás para cuidar el territorio y que todas las decisiones se toman comunitariamente. Y que si bien vos tenés la posibilidad de desarrollarte en el territorio que te pasan, siempre es con consulta también. O sea, ‘yo quiero tener chanchos’ consultás. ‘Quiero un aserradero, quiero poner un negocio’. Consultás. Tiene que estar avalado por la comunidad.

V.B. señala que, ante la negativa en acceder a lo ofrecido, la agencia estatal optó por una táctica complementaria: la judicialización. Se abrió de esta manera un proceso judicial con el fin de desalojar a su familia y otras. En ese proceso se identificó a las familias como intrusos, evitando referirse a ellos como comunidad indígena.

Frente a ello, la posición del *lof* consistió en insistir en la realización de la consulta previa en los términos del acuerdo N°169 de la OIT y de un estudio de impacto ambiental. El artículo N° 6 del llamado “Convenio sobre pueblos indígenas y tribales” establece que los gobiernos deben realizar consultas a los pueblos indígenas en caso que se prevean medidas susceptibles de afectarles, siendo aquellas efectuadas “de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas”. El artículo N° 7, por su parte, instituye la necesidad de participación “en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente”, y que se deben efectuar “estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural, y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos”. Al mismo tiempo, insta a que el resultado de estos estudios sea considerado como factor central en la ejecución de las actividades. Se señala, también, que se debe reconocer la propiedad de la tierra que tradicionalmente estos pueblos ocupan (Artículo 14), que se les debe consultar también en el caso en que el Estado sea legalmente el dueño de recursos disponibles en el territorio que se pretendan explotar (Artículo 15), y que no se debe forzar el traslado de los miembros de estos pueblos sin su consentimiento informado, mediando la compensación correspondiente (Artículo 16).

Construir territorio, en el testimonio de V.B., significa comunidad, pero no implica la creación de unidades separadas del Estado argentino. “Nosotros nos regimos por la Constitución Argentina”, señala V.B. Si bien ha existido una fuerte puja por el uso de la tierra

con los privados, el conflicto central ha sido el mantenido con las diferentes esferas del Estado. La territorialización (en el sentido de Mançano Fernandes, *op.cit.*) mapuche tiene una base en normas y convenios nacionales e internacionales que dan legitimidad a las reivindicaciones de intangibilidad de la tierra y los bienes comunes. Esto colocaría la territorialización del Estado en un lugar de falta respecto a esas mismas normas.

A esto, en nuestros derechos, la consulta no se va a hacer como se debiera. Desde un principio, porque bueno, no es ni previa, porque ya está empezado, lo único que no han desmontado es el espacio donde estamos nosotros. Informada veremos, si es que traen todos los informes que ellos dicen que los tienen, impacto ambiental, los de hidroeléctrica, de cuencas. Ahí veremos.

Además de un respeto a marcos legales, la cosmovisión mapuche implica un respeto particular en relación al territorio. Este respeto se explica por contraposición a la forma de entender el territorio de la civilización occidental, del Estado capitalista.

Cuando ellos dicen que pueden recompensarte en todo, es mentira. (...) Porque vos cuando te vas a vivir a un espacio, vos llegás y te unís a ese espacio. Vos pedís permiso para estar ahí. Y todo lo que vas a hacer ahí, lo que te desarrollás y lo que te imaginás que vas a hacer es con lo que hay ahí. Diferente es cuando ellos dicen ‘No, yo tengo tal proyecto y voy a comprar tal lugar y vuelo todo y hago mi proyecto’. No: nosotros tenemos la obligación de conocer el territorio primero, y de ahí evaluar qué es lo que te podés proyectar para hacer.

Esta responsabilidad de acción frente al territorio es un elemento presente en los tres testimonios, que responde a una lógica del cuidado de la tierra y la biodiversidad, en todo momento contrapuesta a la lógica extractiva del capital: “...la compasión, la empatía, los vínculos, el arraigo local y comunitario, y todas las devociones a formas de lo sagrado capaces de sustentar entramados colectivos sólidos operan *en disfuncionalidad con el proyecto histórico del capital*” (Segato, 2016, p. 99). A este camino de la violencia extractivista, de la *pedagogía de la crueldad*, se opone un proyecto basado en vínculos —y no en cosas— en el que “...elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad” (*ibid.*, p. 105).

Territorio significa comunidad: el proceso de defensa se imbricó con uno de organización política que llevó a la democratización, a la discusión colectiva y que tuvo por finalidad la superación del pensamiento a nivel individual. En el testimonio de V.B., territorio significa comunidad en un tercer sentido: en su dimensión maternal-familiar. Las nuevas generaciones, especialmente de mujeres mapuche, contaron con una mayor posibilidad de criar a su

descendencia en un marco de abierto reconocimiento de la identidad étnica. Los dispositivos socio-culturales disponibles al construirse una comunidad sólida favorecieron una contención frente la estigmatización, que se encontraba fuera de las posibilidades de generaciones anteriores.

Actualmente el maternazgo (Lamas, 1985) mapuche atraviesa y refuerza la pertenencia al territorio. En contextos de autoreconocimiento, la mujer mapuche asume el rol de transmisión de los roles políticos que implican la vida en comunidad. En cuanto a lo primero, se reafirma, y reafirma a su familia, en la pertenencia al territorio, al llevar a cabo prácticas de vinculación de sus hijos con el mismo. El testimonio de V.B. aporta un dato significativo en este sentido. Señala, al pasar, que, a pesar de los intentos de desalojo y de las acciones penales iniciadas en su contra, no desea y no *puede* abandonar el territorio: "...la placenta de ella [con su beba en brazos] está enterrada en nuestra casa". El entierro de la placenta, que fue acompañado de la plantación de un árbol, se ha retomado como práctica con el fin de vincular a los niños al territorio, permitiendo identificarse y fortalecerse en ese espacio.

Esta es una de las tradiciones que más frecuentemente se han ausentado en la vivencia de la maternidad mapuche tras los procesos de reconstrucción comunitaria (Alarcón y Nahuelcheo, *op cit.*, p. 200). Si bien diferentes saberes y creencias populares mapuche en torno al embarazo, parto y puerperio se han recuperado en la práctica, en este caso tal recuperación no es extendida, habiendo estudios que vinculan este hecho con la falta de perspectivas culturales y de acceso a partos humanizados en los sistemas de salud (Drake, 2014, p. 21).

Con respecto a lo segundo, la presencia de la mujer mapuche en el espacio público, su asunción de roles políticos de referencia dentro y fuera de su comunidad, se cruzan con la maternidad. En este sentido, la maternidad mapuche contextualizada por la vida comunal, en contextos de amenaza extractivista, se ha configurado con un costado fuertemente político. Durante nuestra entrevista con V.B., uno de sus hijos, de cinco años al momento, se acercó a participar de nuestros intercambios, para aportar su opinión y relatar su punto de vista de una reunión que habían llevado a cabo con Vialidad⁸. Encontramos clara correlación entre estos hechos y el desarrollo teórico que propone Rita Segato, al referirse a las posibilidades dentro de las sociedades no intervenidas por la colonización occidental: "en la comunidad no intervenida o escasamente intervenida por la intrusión colonial-moderna, *lo doméstico nada tiene de privado o de íntimo*" (Segato, *op cit.*, p. 95).

Los testimonios de tres mujeres de la comunidad Paicil Antriao nos permitieron recorrer la historia de la comunidad e indagar en torno a los significados que la noción de territorio adquirió en diferentes contextos de la misma. La memoria de cada una demostró una fuerte conexión con la memoria colectiva del pueblo mapuche. En este sentido, cada testimonio fue una posibilidad de colocarse en contacto con la historia de la comunidad en particular y del pueblo originario en general. Asimismo, de analizar cómo un concepto central para la identidad originaria, como lo es el de *territorio*, va adquiriendo nuevos matices a través del tiempo. Cada nuevo cariz es aportado por generaciones con prácticas políticas derivadas de contextos históricos específicos, con necesidades e inquietudes diversas.

Al contar sus vivencias, cada mujer expresó, a diferentes niveles, una forma de entender el territorio. Si en el testimonio de R.S. encontramos al territorio atravesado por la experiencia de desadscripción y readscripción identitaria, de un proceso de conciencia acerca de los derechos no compartido por la mayoría de los contemporáneos, el proceso de identificación se vinculó a una instancia personal, a un trabajo de la memoria —como lo entiende Jelin— que se realizó buscando marcos de referencia en los que apoyarse. De esta manera, el caso de R.S. vincula el proceso de identidad con una memoria que empuja al retorno al territorio, vivido como un derecho que se recupera. La identidad se configura como un espacio de resistencia frente a la desadscripción provocada por la estigmatización del originario. Esta resistencia tiene límites, sin embargo, siendo el caso de la maternidad un ejemplo de ello. Se trataba este de un espacio aún no permeado por la posibilidad de transmitir la cultura de forma plena y libre. El ámbito privado fue el de la readaptación de prácticas para asegurar la supervivencia. El concepto del territorio, entonces, para las primeras generaciones que se reconocieron en su identidad originaria, encontraba su lugar en la triada *territorio-permanencia-resistencia*, donde los últimos dos nos hablan de una resistencia identitaria en sus albores y como ejercicio casi individual, poco organizado colectivamente.

Por su parte, la historia de A.G. nos permite abordar un contexto histórico en que madura otra forma de entender el territorio: aquella que conjuga la identidad con la lucha. Ser en el territorio es sostener una identidad militante que permita articular la defensa del mismo. En el testimonio de la nueva generación de referentes es posible encontrar elementos de definición del territorio ligados a lo heredado de los mayores, y otros que se presentan como una novedad. Además de la necesidad de reconocimiento de la identidad étnica, en el testimonio de nuestra entrevistada destacó la importancia de la existencia de la comunidad como marco de construcción del territorio. En este proceso de defensa, se fueron repensando las tácticas

reivindicativas, abriendo espacios de articulación con otros actores movilizados de la sociedad angostureNSE.

Finalmente, a estos fuertes componentes se suma el maternazgo como una práctica política central de fortalecimiento del territorio, a través de una crianza de los hijos que incluye formas de vinculación entre el cuerpo y la tierra. Si la primer tría da que proponíamos *era territorio-permanencia-resistencia*, la segunda vincularía *territorio-lucha-identidad*. Una tercera generación que hereda estas concepciones y las transforma, a su vez, por medio de sus prácticas, parece plantear una relación fundamental entre *territorio-comunidad-cuerpo*.

A MODO DE CIERRE

Este trabajo buscó recuperar las voces de las mujeres mapuche, a fin de reconstruir cómo diferentes generaciones entendieron la noción del territorio. Al analizar procesos de territorialización en casos de conflictos territoriales, es necesario acceder a los diferentes contextos históricos, para explicar qué prácticas e ideas fueron obturadas y cuáles habilitadas. En una situación de fuerte hostilidad hacia la identidad, cosmovisión y forma de vida indígena, el traslado de los rasgos culturales hacia el ámbito privado conllevó el debilitamiento de lazos comunales y de la posibilidad de reivindicación abierta de la etnicidad. En tal contexto, la influencia del modo de entender el territorio de la cultura occidental caló profundo en una serie de miembros de familias mapuche que se decantaron por el abandono de la tierra. De la misma manera, la defensa posible del territorio fue una individual, basada en las herramientas del derecho que el propio Estado ofrecía.

Habiendo cambiado el contexto, existiendo diferentes herramientas internacionales y nacionales que habilitaron una noción de derechos específicos pero también colectivos sobre el territorio, mutó también la posibilidad de reconexión entre lo territorial y lo identitario a nivel comunitario. La reconstitución de las comunidades implicó variados modos de reencuentro con la identidad indígena. Al tiempo que se daba este proceso, se daban cambios económicos que implicaban un avance del capital sobre tierras en otro momento histórico consideradas periféricas e infructíferas. La emergencia del conflicto territorial imprime al proceso de vivencia del territorio matices específicos vinculados a las posibilidades de movilización del colectivo indígena para evitar la prolongación del despojo. En este escenario, analizar las formas en que diferentes generaciones entendieron el territorio permite comprender las formas de territorialización indígena posibles en cada etapa del proceso de reconstitución.

Encontramos, de esta forma, un concepto que demostró ser variable a través del tiempo. Las tres generaciones de entrevistadas asociaron *territorio* con ideas específicas y distintivas. La forma de vivir el territorio parecería, en este sentido, definir las asociaciones con otras nociones. Específicamente, la relación con *identidad* estructura la forma de comprender el territorio. Cuando la identidad se configura como espacio de resistencia, permanecer en el territorio se presenta como práctica de resistencia a la estigmatización identitaria. Cuando la identidad se fortalece en el seno comunal, el territorio se vive desde la comunidad y se piensa desde ella. Lo identitario es procesual, y no un hecho dado, y la vivencia de la defensa territorial abre la posibilidad a una autopercepción indígena y a la construcción de una identidad étnica incluso en casos en que no se pertenezca al colectivo por medio del linaje.

En primer lugar, el concepto de territorio nos permite acceder a ciertas características propias del contexto histórico de cada generación, anunciando no solo su situación general sino las tareas que en cada momento el pueblo mapuche se dio para reconstruirse comunalmente. La variabilidad de la noción es central para comprender la mutación de las tareas políticas que en cada etapa la comunidad asume en pos de su reconstitución. En segundo lugar, se observa el avance del factor comunal o social, desde un origen casi individual. Es decir, la relación entre territorio e identidad progresa desde un momento en que es solo realizable a partir de la individualidad, hasta un momento en que el territorio no se puede plantear escindido de lo comunal: a través de las generaciones, el territorio ha recuperado su carácter socializado.

Para estas mujeres, construir territorio es elaborar la memoria de un pasado que se cuele en el presente, aún pleno de despojos y conflictos. Es también asumir una identidad con dimensiones de militancia y de fortalecimiento de prácticas culturales opacadas por los procesos históricos que forzaron a una adaptación de las mismas a los ámbitos privados. El territorio adquiere contornos corporales, ya que se lo significa desde el cuerpo propio y el de los hijos, trazando líneas de unión entre corporeidad y territorialidad que son propias de una cosmovisión que ha resistido intentos de desgaste e impulsos al olvido y cuya recuperación y difusión es una tarea asumida por las jóvenes generaciones del pueblo mapuche.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, S. (2019). Pueblos indígenas, territorio y acción política. La organización del pueblo mapuche en Neuquén, Argentina. *E-Latina. Revista electrónica de Estudios Latinoamericanos*, 17 (66), 1-24.

- Alarcón, A. M. y Nahuelcheo, Y. (2008). Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 40 (2), 193-202. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/chungara/v40n2/art07.pdf>.
- Alonso, G. y Trpin, V. (2018). Territorios y cuerpos en el norte de la Patagonia: desafíos teóricos y metodológicos en tiempos de extractivismo. *Revista de estudios marítimos y sociales*, 13, 22-32. Recuperado de: <https://estudiosmaritimossociales.org/archivo/remss-13/dossier-alonso-trpin/>
- Bandieri, S. (1996). Entre lo micro y lo macro: la historia regional. Síntesis de una experiencia. *Entrepasados*, 11, 71-100.
- Briones C. y Delrío W. (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En Teruel, A., Lacarrieu, M. y Jerez, O. (comps.), *Fronteras, Ciudades y Estados*, (pp. 45-78). Córdoba: Alción.
- Cruz, D.T., Vázquez, E., Ruales, G., Bayón, M. y García-Torres, M. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Ecuador: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, CLACSO.
- Delrío, W. (2008). Del cacique a la tribu: el caso de los hermanos Cual. *Tefros* 6 (1), 1-15. Recuperado de: <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/168>.
- Drake, E. (2014). El significado cultural del parto: perspectivas de mujeres mapuche. *Independent Study Project (ISP) Collection*. 1844, 5-28. Recuperado de: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1844
- García Gualda, S. (2017) Participación Política de la mujer mapuce. Lof Paicil Antriao. *Identidades* 5 (4), 44-56.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, México: Siglo XXI.
- Halbwachs, M. (2005). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Recuperado de: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Memoria-Colectiva-Halbwachs.-.pdf>
- Hirsch, S. (2003). Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica. *Runa* 24 (1), 213-232.
- Hirsch, S. (2008). *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno. Recuperado de: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Jelin-E.-Los-trabajos-de-la-memoria.-.pdf>
- Lamas, M. (1985). Feminismo y maternidad. *Fem* 9 (43), 26-30.

- Lenton, D. (2014). Nuevas y viejas discusiones en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el genocidio y los pueblos originarios. En Lanata, J. L. (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinaria* (pp. 32-51). Bariloche: CLACSO.
- Mançano Fernandes, B. (2005). Movimientos socio territoriales e movimientos socioespaciais, En *Territorio y movimientos sociales*, OSAL, año VI, N°16. Recuperado de:
<https://web.ua.es/en/giecryal/documentos/documentos839/docs/bmfunesp-5.pdf>
- Nahuel, J.(Coord.) (2013). *Huellas y senderos. Informe final de los resultados del relevamiento territorial, histórico, social y cultural de la comunidad mapuce Lof Paichil Antriao*. Neuquén: ODHPI.
- Pérez, A. (2008). ¿El Parque Nacional Nahuel Huapi como un factor económico? III Jornadas de Historia de la Patagonia. San Carlos de Bariloche, noviembre de 2008.
- Pérez, A. y Trentini, F. (2015). Formas de violencia hacia el pueblo mapuche en Argentina. Reflexiones a partir del caso de la comunidad Roberto Maliqueo. *Argumentos*, 78 (28), 139-159.
- Radovich, J. C. (2004). Procesos migratorios en comunidades mapuches de la Patagonia Argentina. II Congresso Internacional de Investigaçao e Desenvolvimento Socio-cultural. Paredes de Coura, Portugal. Octubre de 2004.
- Rodríguez, D. (2015). Identidad étnica y territorialidades en disputa en una región turística de la Cordillera neuquina en Argentina. *GeoPantanal*, 18, 15-31.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Vaca Buchelli, R. (1995). Mujeres campesino-indígenas: socialización, cambios y conflictos. En Rivera, M. (comp.), *Voces femeninas y construcción de identidad* (pp. 183-220). Buenos Aires: CLACSO.
- Valverde, S. y García, A. (2007). Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 25, 111-132.

Anexos

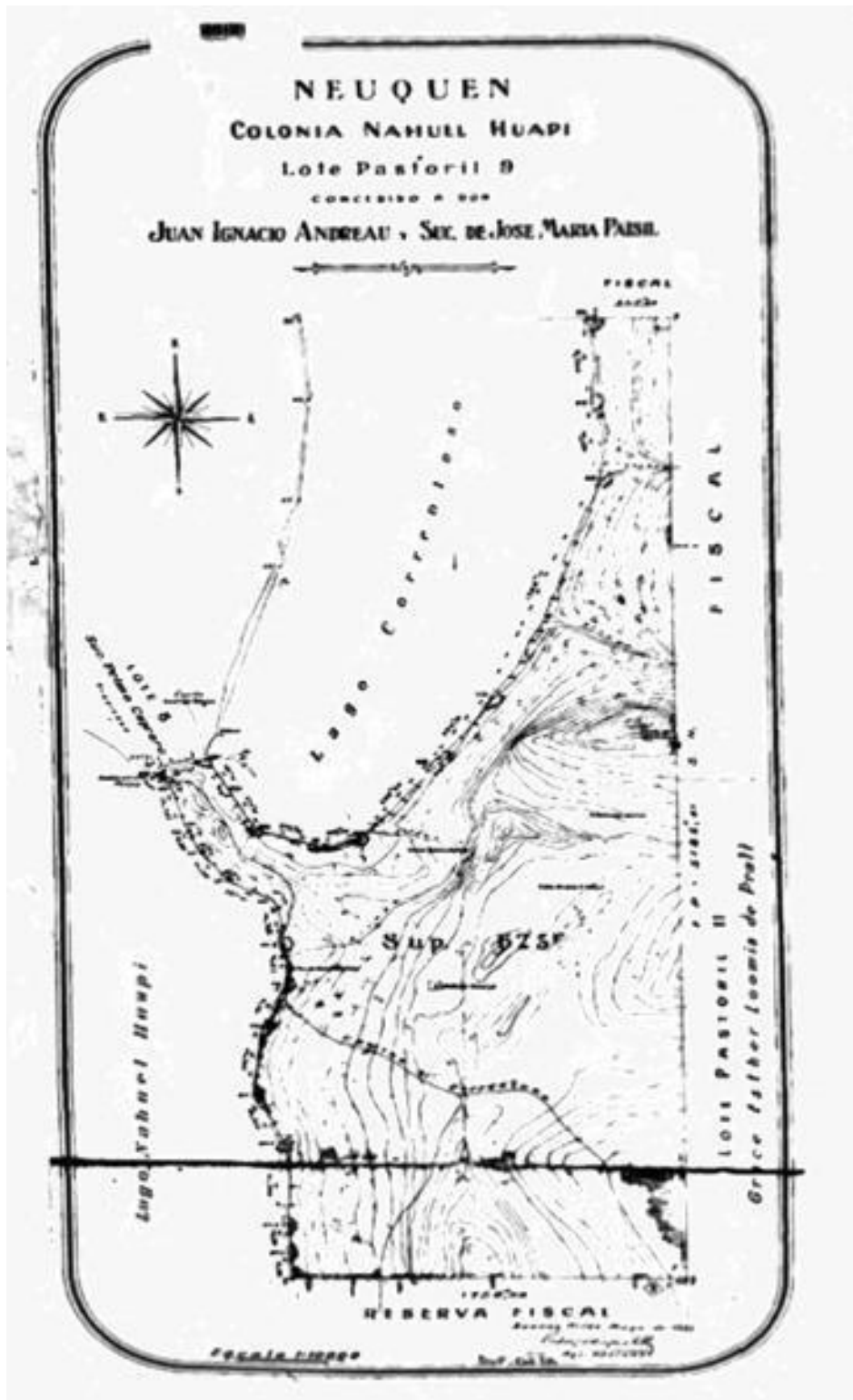


Figura 1: Plano Lote Pastoril N°9 de Colonia Pastoril Nahuel Huapi (1902). Fuente: Nahuel, J. (2013).

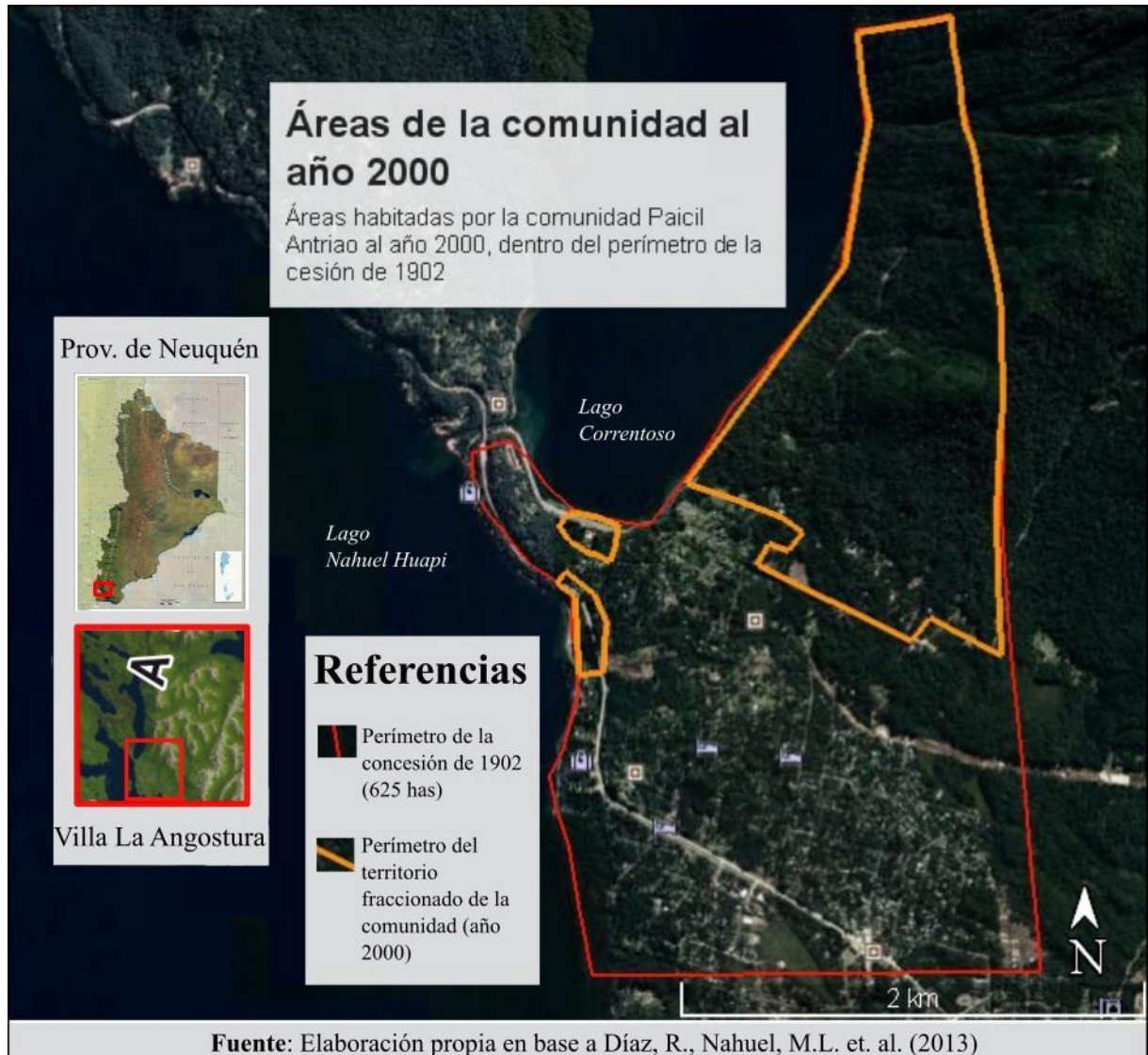


Figura 2: Áreas de la comunidad al año 2000.

NOTAS

¹ Utilizamos en este trabajo iniciales de los nombres de las entrevistadas para nombrarlas.

² Archivo de Parques Nacionales. Expediente 118/36 “S/ Amparo en el Lote Pastoril N°9 de Nahuel Huapi”. Foja 2.

³ La síntesis de los intercambios realizada se puede ampliar consultando el Archivo de Parques Nacionales, Expediente 118/36, fojas 11 y 12.

⁴ Nota del Administrador de la Colonia Nahuel Huapi, Humberto Giovanelli, al Inspector General de Tierras, Augusto Margueirat. Bariloche, 31.05.1905, Archivo de Parques Nacionales, Expediente 118/36. Foja 9.

⁵ Informe N° 218, Comisión Inspector del Neuquén. Buenos Aires, 20.12.1922, Archivo de Parques Nacionales, Expediente 118/36. Foja 56.

⁶ La transcripción del testimonio de esta entrevistada se realiza de forma más fragmentaria que el de las siguientes, por el hecho de haberse realizado una entrevista colectiva con otros interlocutores. Por el contrario, los siguientes testimonios se recabaron en entrevistas personales individuales. Asimismo, el contenido de esta sección fue

elaborado teniendo en cuenta documentos de origen familiar que la entrevistada aportó por fuera del momento de la entrevista grabada.

⁷ Según Jelin, el pasado no es objeto de trabajo allí donde los efectos de ese pasado violento aún invaden el presente, y cita como ejemplo la dominación extranjera sobre un país que ha perdido una guerra (2002, p. 14). La memoria del pasado invade el presente, sin ser objeto de elaboración. Estas proposiciones pueden ser válidas para el pueblo mapuche al sostener la interpretación de un genocidio iniciado en el pasado con prolongaciones en el presente bajo diferentes modos de violencia.

⁸ No se provee transcripción de las palabras del niño, al haber pautado la entrevista con su madre y contar con acuerdo expreso para el uso de su testimonio, no así del testimonio del niño.