



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT54: Estudios y modos de abordar “lo político” en la vida social en el marco de procesos de organización y estatalización de los sectores subalternos

Desalambrar en las ciudades: la recuperación de las formas de ser, estar y habitar el territorio como mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut

Valentina Stella. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos del Cambio/Universidad Nacional de Río Negro/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. vstella84@unrn.edu.ar

Resumen

Muchas de las luchas de las comunidades mapuche-tehuelche urbanas y semiurbanas de la costa y valle de la provincia Chubut se centran en impugnar los criterios hegemónicos que descalifican y deslegitiman sus reclamos y acciones políticas. En este camino, la conjunción colectiva y las formas de ser, entender y habitar el mundo como mapuche-tehuelche produjeron un sentimiento local de “estar en lucha” en una región particular conformada por ciudades turísticas, administrativas e industriales en donde— para el discurso estatal oficial— las personas indígenas son consideradas, principalmente, como objetos estéticos del folklore provincial.

Enmarcado en este contexto, el presente trabajo se propone reflexionar sobre la forma en que algunas *lof* (comunidades) experimentaron y reconstruyeron políticamente la idea de una recuperación ancestral en sitios donde esto no parecía posible. Y, sobre todo, cómo estos procesos de recuperación de los conocimientos y

memorias como mapuche-tehuelche implicaron, también, la acción de “desalambrar” los espacios sociales y territoriales de las ciudades de la costa y valle de Chubut. El presente trabajo, por lo tanto, analiza las diferentes re-significaciones que se plasmaron en algunos procesos de recuperación territorial en contextos urbanos y semi-urbanos, para mostrar el desarrollo de la tensión existente entre las políticas y concepciones estatales desde las que un espacio es concebido como “cedido”, y aquellas concepciones del movimiento indígena por las que ese mismo lugar es redefinido como “desalambrado”.

Palabras clave: *Ciudades; Mapuche – Tehuelche; Recuperaciones; Territorio*

Introducción

El proceso de consolidación del Estado-nación moderno argentino trajo aparejado el desarrollo y conformación de una diversidad de ciudades o urbanidades en lo que actualmente se conoce como el territorio patagónico. Estas ciudades o localidades produjeron, a su vez, la estructuración y racionalización de los espacios y, por ende, la mercantilización de las vidas urbanas (Lefebvre 1975), generando y reproduciendo un proceso de segregación social. Así, y por un lado, nos encontramos en la actualidad con ciudades en las que predomina el espacio mercantilizado y, por el otro, con la desigualdad en los accesos de ciertas personas o grupos a participar sobre esos espacios. En general, vivir en las ciudades es vivir en contextos donde lo que predomina es una vida urbana enajenada por el consumo, la fragmentación de la cotidianidad y la exclusión espacial y social.

Las ciudades de la Patagonia no solo están atravesadas por estas idiosincrasias urbanas, sino que además a ellas se suma el hecho histórico de haber sido creadas en un contexto de dominación y de avasallamiento estatal hacia los pueblos originarios (las campañas militares de fines del SXIX). En estos contextos de violencia las personas y las familias mapuche fueron asesinadas, torturadas, corridas de sus lugares de origen, despojadas de sus territorios, forzadas a practicar el olvido de sus formas de entender, ser y habitar el mundo y obligadas a migrar desde las zonas rurales, transformándose muchas veces en mano de obra

precarizada. Paradójicamente, en estos movimientos en búsqueda de sitios donde poder “vivir tranquilos”, las ciudades fueron lugares de acogida y de promesas laborales.

Así, y a lo largo de los años, estas localidades fueron los centros a partir de los cuales se fueron cruzando trayectos comenzados en puntos muy diferentes de la Patagonia. Estas trayectorias de personas y familias mapuche buscando vivir en mejores condiciones dieron lugar a historias disímiles pero, a la vez, similares. Las vidas de estos grupos en las ciudades estuvieron atravesadas por historias de exclusión y marginalización que implicaron varios estigmas: la pobreza, la invisibilización, el racismo, el ideal del “blanqueamiento” que definía sus vidas como menos dignas que otras y el silenciamiento por vergüenza, con el consecuente olvido de sus memorias de Pueblo. Desde la perspectiva de las elites dominantes—aquellas que siempre operaron en estos contextos-- estas condiciones desiguales a las que se relegaron a las familias mapuche en contextos urbanos fueron explicadas como procesos impersonales e inevitables del progreso o a partir de la responsabilidad de los mismos sujetos indígenas que, en diferentes oportunidades, no eligieron el camino de su cultura. Con este desprendimiento de responsabilidades, las elites locales no tardaron en reproducir los discursos hegemónicos circulantes que afirmaban que migrar a las ciudades—y más aún nacer en ellas—implicaba un proceso indefectible de “aculturación” y de “mestizaje”; es decir un proceso a partir del cual las personas mapuche y tehuelche fueron “adquiriendo” los diacríticos urbanos de forma gradual hasta despojarse de su “cultura original”. Bajo esta lógica hegemónica, la “aculturación” permitía el paso de una “cultura” a otra dando como resultado final la asimilación, o en otras palabras, la supuesta “desaparición” de sus identidades dentro de la formación cultural dominante (De la Cadena 2004). A su vez, las matrices de alteridad provinciales (Briones 2005) acompañaron estos procesos invisibilizando, en algunos casos, y estigmatizando, en otros, las presencias indígenas en estos territorios.

Empero, y contra todo tipo de pronóstico oficial, este panorama hegemónico empezó a ser cada vez más disputado y modificado. Aquellos mismos mecanismos dominantes que en su momento predicaron la desaparición y la estigmatización de los indígenas, fueron los que con el tiempo—y gracias a las luchas y movilizaciones

de los pueblos originarios—debieron configurar aquellos mapas de circulación, habilitando ciertos lugares de reconocimiento para los indígenas de la Patagonia. En este camino, y por un lado, pusieron en disponibilidad ciertos lugares de apego y de reclamo, y por el otro, limitaron o circunscribieron las agencias que, desde esos lugares establecidos, comenzaron a circular de modos no esperables.

Fueron estos los escenarios en los que se produjeron una diversidad de movilizaciones políticas encaradas por diferentes comunidades, organizaciones, familias y personas mapuche que habitan las diferentes ciudades de la Patagonia. A su manera, y enmarcadas cada una en sus diferentes contextos hegemónicos, estas luchas discutieron, movilizaron, cambiaron y/o re-significaron aquellos sentidos, historias y estereotipos impuestos. La urbanidad, por lo tanto, se tornó en el espacio político de la lucha del pueblo mapuche, logrando visibilizar sus presencias en aquellos sitios que históricamente los habían negado. Sin embargo, los sentidos y defensas más relacionadas a los territorios no fueron las luchas que predominaron en los espacios urbanos, más bien fueron luchas que se construyeron en los ámbitos rurales. No obstante, y sobre todo en los últimos años, muchas comunidades mapuche comenzaron a resinificar los sentidos en torno al territorio en los contextos urbanos y/o periurbanos modificando los pisos de discusión. Es decir, primero, lucharon por sus derecho como indígenas urbanos a existir—a ser visibles o a ser contados y nombrados como partes (Rancière 1996)--, y luego, a construir, decidir, crear y habitar la ciudad desde sus propios marcos mapuche de interpretación.

La presente ponencia, por lo tanto, trata acerca de este último proceso: las formas en que la recuperación, resguardo o defensa del territorio en contextos urbanos devino novedosa como espacio político. A través del análisis del caso de la *Lof Ruka Peñi* de la localidad de Dolavon (Chubut) el trabajo se propone reflexionar la forma en que se experimentó y reconstruyó políticamente la idea de una recuperación territorial y ancestral como pueblo mapuche en una región urbana y periurbana—la región de la costa y valle de Chubut-- donde esto no parecía posible. La particularidad de este caso reside en ver el modo en que las integrantes de la *Lof* lograron realizar una inversión hegemónica (Briones 2015); esto es, lograron resinificar un espacio entendido como “cedido” desde la mirada folclórica estatal en un territorio ancestral desde la propia concepción mapuche de la comunidad.

Los sentidos en torno a la recuperación o resguardo territorial

La noción de territorio suele ser trabajada desde perspectivas académicas más amplias centradas en el espacio/lugar social. Con sus diferencias, estas aproximaciones se complementan a la hora de analizar en conjunto los procesos hegemónicos de configuración territorial, los efectos sociales de sus representaciones y los sentidos que adquieren al ser producidos por sus habitantes —con sus pertenencias y sus disputas específicas. El territorio, entonces, es la representación/producción de las relaciones sociales y la arena en la cual determinadas relaciones se reproducen. Por un lado, es el resultado histórico de diferentes compresiones espacio-temporales generadas por las presiones de la producción capitalista (Lefebvre 1974, Harvey 1998, entre otros). Por el otro, es definido como el lugar de entrecruzamiento de trayectorias, de prácticas y de intervenciones por parte de quienes lo transitan, ocupan, aprehenden, viven y suceden (De Certeau 1996, Basso 1996, Casey 1996). En el territorio practicado se entraman como topografías vividas (Grossberg 2010) los actos, discursos, experiencias y afectos de quienes inscriben allí sus pertenencias. Entender el territorio desde estas perspectivas permite comprender en su complejidad los sentidos de territorialidad con los cuales operan cotidianamente las personas. Estos son siempre el resultado histórico de las estructuras de poder que producen espacios sociales y lugares disponibles (Grossberg 1992) como de las trayectorias y experiencias de las personas que habilitan ciertos sitios como lugares de apego y/o instalaciones estratégicas (Grossberg 1992, Ramos 2005). Me pregunto, por lo tanto, ¿Cuáles son los sentidos que se disputan cuando se recupera un territorio configurado por posiciones desiguales—límites, accesos, salidas o permanencias? Y ¿Cuáles son los sentidos que se producen cuando al recuperar un territorio se ponen en juego también las relaciones cotidianas, los afectos y sentimientos?

Ahora bien, desde la propia concepción mapuche habría otra perspectiva sobre el territorio que es necesario introducir aquí. Las personas mapuche suelen referir a su territorio como *wallmapu* y entiendo que esta forma de renombrar es mucho más que una mera traducción. En una conversación personal con el *kimeltuchefe* (profesor) Pablo Cañumil—una en la que me ensañaba y transmitía el *mapuzungun*—me

contaba que, traducido al español, *wall* refiere al todo y *mapu* al espacio y/o lugar. El territorio, entonces:

Es lo que me rodea, incluye arriba y abajo (...) El *wallmapu* engloba o abarca el *wallontumapu* (todo/alrededor del mapu). En las rogativas, cuando uno empieza hacer el *gellipun* (la rogativa), va nombrando el *wallmapu* por partes. Por ejemplo, *wenumapu*, *kallfümapu* *ragiñmapu*, *agkamapu* y así. Los nombré así nomás, pero cada una tiene su orden particular.... (Conversación personal con Pablo Cañumil 2021).

En la idea de *wallmapu*, entonces, el territorio es, sobre todo, una forma de ser, entender y habitar en el mundo. Aun cuando en sus usos esta noción se destaca por su potencial político para impugnar los sentidos hegemónicos de territorio, esta relación no es suficiente para explicarla. Del mismo modo, aun cuando las personas mapuche empiezan a performar el *wallmapu* en sus vidas cotidianas, este acontecer no llega a abarcar la totalidad de sus prácticas y experiencias. Por eso el *wallmapu* es otra perspectiva para la aproximación al entendimiento del territorio. Desde el marco de interpretación mapuche, el territorio es comprendido como el resultado de una experiencia particular de habitar de acuerdo con el modo en que se organiza la percepción del mundo. El *wallmapu* es el lugar donde se relacionan, en diferentes direcciones, humanos, ancestros y no humanos que intervienen en la vida cotidiana de las personas y que son centrales en la conformación de sus vínculos y sus relaciones. Como veremos en el caso de la *Lof Ruka Peñi*, “recuperar”, “resguardar” o “volver habitar” un territorio es también restaurar un modo ancestral, para ser y habitar en él, en un contexto urbano atravesado por la desigualdad y por una larga historia de dominación y discriminación. En la trayectoria de esta comunidad se despliegan todas estas nociones de territorialidad puesto que es esta polifonía en relación al territorio la arena en la que se llevó a cabo su lucha. Esta última estuvo, principalmente, centrada en la recuperación de la cultura, pero en ella se significó la acción de “volver” como el proyecto más amplio de “desalambrar” y habitar como mapuche el espacio territorial y social de las ciudades. Aquí, la práctica de desalambrar presupone metafóricamente otras formas de encierro o despojo. Se trata de un alambre que los encierra en estigmas, estereotipos e invisibilizaciones.

“Desalambrar” para “volver” a ciertos territorios significó para la *Lof Ruka Peñi* recuperar determinadas formas de vivir, pensar, ser y habitar en el mundo como mapuche.

Como veremos a continuación, a simple vista la dinámica de “volver al territorio” puede parecer sencilla y sin mucho conflicto o confrontación. Unas mujeres que se reconocen como mapuche solicitan un lugar para realizar sus ceremonias y el Estado —encarnado en instituciones provinciales, municipales o secretarías específicas—se los otorga o habilita con sus normativas oficiales y en sus propios términos. Sin embargo, esos mismos términos estatales con los que usualmente se legitimaron sus reclamos fueron—y continúan siendo— parte de los lenguajes hegemónicos con los que se llevó a cabo la dominación: la imposición de estereotipos y de formas oficiales de in/visibilizar a las comunidades indígenas urbanas. Estos vocabularios estatales con los que se define quién y cómo puede ser parte del “nosotros” conformado por ciertos criterios de ciudadanía son los que deben ser permanentemente cuestionados y rebatidos por los mapuche. Es así que un proceso que parece no ser conflictivo, o que en apariencia no estaría disputando nada, al ser comprendido en mayor profundidad y complejidad, resulta ser una recuperación afectiva y política con efectos muy profundos sobre la realidad de las personas.

En el marco político de la “recuperación”, ese predio urbano o periurbano devino en territorio sagrado y/o ancestral, así como también el lugar donde se materializan otros procesos que sí son disruptivos para el orden imperante: la reorganización política en torno a nuevos entramados de pertenencias comunitarias, la restauración de memorias ancestrales y conocimientos, y la habilitación de una forma de hacer política en diferentes planos de agencia —humanos y no humanos.

La *Lof Ruka Peñi* y el “campito”

Mi madre vino a hacer el primer camaruco cerca de Gaiman, Doña Paula Arias viuda de Antieco. Dos camaruco hizo mi pobre madre ahí, y yo me tuve que afrontar con lo que ella dejó. No puedo hacer camaruco, porque si ustedes supieran lo que necesito para poder hacerlo... Pero hago los rogativos (...) igual estoy trabajando mucho, porque mis raíces no se tienen que perder. Yo soy una mapuche y no me da vergüenza decirlo. Porque no me da vergüenza que digan

“esa vieja que está allá arriba en el monte”. No, soy feliz donde estoy. Yo tengo la *ruka* acá cerquita nomás, *ruka peñi tañi ruka*’, quiere decir casa del hermano. Donde se hace nuestra ceremonia, nuestras raíces mapuche. Hace 20 años que estoy ahí, mi madre ya no está, papá ya no está, pero los espíritus de ellos sí están. Y hasta ahora estoy ahí, cumpliendo con lo que me dejaron. Aguantando lo que viene, invierno, verano... estoy ahí (Elisa Rupallan en Miradas del Sur¹, septiembre 2019)

Aun cuando todavía no se encontraban conformadas de manera colectiva, las personas que habitaban las distintas localidades de la región de la costa y valle de Chubut —Trelew, Rawson, Puerto Madryn, Gaiman y Dolavon—, y que se auto-reconocían como pertenecientes al pueblo mapuche y tehuelche, habían empezado a circular aquel espacio social ocupando los diferentes y novedosos lugares que se fueron habilitando para “la lucha” indígena en los años 90. En la mayoría de las conversaciones que mantuve con mis interlocutorxs² aparecieron referencias a diversas instancias de participación en encuentros, asambleas y reuniones que se daban en la localidad de Trelew. Si bien las personas que participaron residían en diferentes localidades de la costa y valle, estos momentos fueron lugares de encuentro que, con el tiempo, se volvieron los impulsores de futuros vínculos y alianzas —dando lugar a la conformación de las actuales *Lof* y organizaciones indígenas en aquella región (Stella 2018)

La mayoría de estas experiencias de encuentro fueron promovidas por el Estado a través de sus ministerios, mayormente el de Cultura. Fue así que, durante aquella década, las ancianas y referentes mapuche y tehuelche de la zona empezaron a enseñar la lengua y el telar en algunos talleres convocados por la provincia o a participar en actos como la semana del aborigen u otros eventos conmemorativos oficiales. Con el tiempo estos lugares, que funcionaban como espacios de reunión para la enseñanza de algún conocimiento heredado o para la conmemoración de algún acontecimiento histórico, se transformaron en los evento-lugar (Massey 2005)

¹ Disponible en https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=244071363998793&id=112088787197052

² Estas entrevistas y conversaciones se llevaron a cabo en el marco de mis trabajos de campo etnográficos a partir de los cuales realicé mi tesis de doctorado en Antropología.

de un “nosotros” particular, donde diversas trayectorias mapuche y tehuelche comenzaron a anudarse en redes más amplias de participación colectiva.

Fue así que las personas mapuche empezaron a reconstruir y retomar determinadas prácticas de sus memorias (como tejer a telar, hablar la lengua, la aparición e interpretación de *pewma*, volver a realizar ceremonias, entre otras) no solo en ámbitos privados, sino también en espacios más públicos. Al tiempo que las personas se “encontraban” en asambleas, talleres y juntas convocados por el gobierno provincial, empezaban a entramar pertenencias y afectividades dando inicio a diversos procesos de relacionalidad como mapuche. Uno de estos lugares de apego y de memoria fueron los camarucos (ceremonias comunitarias) que realizaba la abuela y referente Doña Paula Arias de Antieco.

Como muchas de las trayectorias familiares indígenas, doña Paula Arias y su hija, Elisa Rupallan, migraron del campo —en Costa del Lepá, Chubut— a los centros urbanos en búsqueda de una mejor calidad de vida. Fue así que Elisa y su mamá se instalaron primero en la localidad de Esquel —a unos 65 km de Costa del Lepá— y luego, a los pocos años, se trasladaron a Trelew. Allí consiguieron un trabajo y una casa a donde vivir. Luego, como parte de su lucha³, lograron recuperar tierras a pocos kilómetros del pueblo de Dolavon. Desde entonces—y como lo señala Elisa en la cita al inicio del apartado—ese territorio fue nombrado como la comunidad *Ruka Peñi* de Dolavon o, más habitualmente, como el “campito”: “Yo tengo la *ruka* acá cerquita nomás, *Ruka Peñi tañi ruka*, quiere decir casa del hermano”.

Un día Doña Paula recibe un *pewma* (sueño) donde “los antiguos” se le presentaron para señalarle que debía hacer camaruco. Para los y las mapuche, los *pewma* suelen ser entendidos como mandatos o consejos que los ancestros hacen a los vivos. El o la que sueña no solo tiene la obligación de comprender los mensajes recibidos --para lo cual muchas veces se pide la colaboración de personas competentes en el conocimiento mapuche— sino que también debe actuar en

³ Tanto Doña Paula como su hija Elisa fueron dos mujeres que se volvieron referentes en la lucha y de “sabiduría” mapuche en la región; no solo para las comunidades, sino también para los funcionarios políticos de la provincia. Por ejemplo, Elisa fue una de las *kimche* o sabias que enseñaban la lengua en las escuelas con modalidad EIB, fue invitada a la mayoría de las ferias o muestras de telar que se hacían en diferentes localidades de la provincia, fue la encargada de dar las becas que el gobierno entregaba a los “estudiantes indígenas” y fue—entre otras abuelas— convocada a la mayoría de las charlas o encuentros organizados tanto por el Estado como por organizaciones. Muchas veces sucedió que fue ella misma la que se encargó de organizar determinados eventos de gran importancia como fue, por ejemplo, la visita de la actriz y cantante mapuche Luisa Calcumil a Trelew en la celebración de la semana de los pueblos originarios en el año 2012.

consecuencia. En estos marcos de interpretación sobre las formas apropiada de conducirse, las personas mapuche experimentan el apremio de prestar atención y hacer caso a los *pewma* recibidos, convirtiendo sus señales en decisiones acerca de cómo continuar la historia. Son los ancestros quienes, a través de estos portales, están guiando a las personas con respecto a cómo reorientar sus caminos.

Fue así que luego de recibir aquel sueño, en el año 1992, Doña Paula solicitó a la provincia un lugar apropiado para realizar el *camaruco*, además de pedir la colaboración de los vecinos para conseguir los animales y demás recursos necesarios para llevar a cabo una ceremonia de gran magnitud. Ese mismo año consiguieron “en préstamo” un predio en las afueras de Gaiman (entre Gaiman y Dolavon) y allí levantaron—junto con otros ancianos y ancianas mapuche que migraron de las comunidades rurales a aquella región— la primera de una larga serie de ceremonias. Luego de dos años de realizar *camaruco* en aquel predio prestado, lograron que la provincia de Chubut y el municipio de Dolavon les otorguen —a partir de solicitudes y reclamos— un territorio en las afueras del pueblo.

Dolavon es un pequeño pueblo que se encuentra a 36 kilómetros de la localidad de Trelew. Se caracteriza por tener una historia oficial muy arraigada en la llegada de los galeses a la zona y por el diseño paisajístico que estos inmigrantes le dieron con la construcción de un canal de riego y del primer molino harinero. Fue en este escenario hegemónico, cuya alteridad oficialmente reconocida era la galesa, que irrumpió de manera novedosa la conformación de una de las primeras comunidades mapuche de la zona, la *Ruka peñi*.

La comunidad *Ruka Peñi* fue conformada, principalmente, por Elisa y su familia (sus hijas e hijos, sus nietxs y bisnietxs). Al fallecer doña Paula, Elisa tomó el mandato de continuar con el legado de su madre de levantar ceremonia (“yo me tuve que afrontar con lo que ella dejó”). Elisa no pudo realizar más los *camaruco* (“No puedo hacer *camaruco*, porque si ustedes supieran lo que necesito para poder hacerlo...”), pero, en reemplazo, levantaba anualmente una rogativa (ceremonia más pequeña) en el mes de abril. Estas ceremonias fueron muy conocidas no solo en la región —ya que invitaban a otras personas y comunidades de la zona—, sino también en la provincia. Todos los años, por ejemplo, los y las integrantes de la comunidad Nahuelpan (ubicada en las cercanías de la localidad de Esquel) concurrían a la

rogativa que realizaba esta abuela. Por eso aquella ceremonia devino un símbolo fundamental en la configuración del ser indígena de la costa y valle de Chubut, a tal punto que algunxs militantes la señalan como el diacrítico central de su “identidad territorial”. Si bien Elisa falleció en el año 2018, las ceremonias en el “campito” de *Ruka Peñi* continúan realizándose con el esfuerzo de sus hijas y nietxs que siguen levantando rogativa y habitando aquel territorio ancestral.

El otorgamiento de aquel territorio por parte del municipio estuvo fundamentado, en su momento, por una ideología estatal particular: una a partir de la cual se “destinaba” una parcela de tierra a un grupo de personas cuyo fin era el del “esparcimiento cultural”. Esta ideología tenía como sustento la promulgación de la “tolerancia” y el supuesto “reconocimiento” a las comunidades indígenas que realizaban las ceremonias como “rescate” de su “tradición cultural”. Enmarcado en esta lógica, tanto para el municipio de Dolavon como para la provincia en general, el camaruco era una práctica folclórica llevada a cabo por un grupo de personas que se reconocían como “descendientes de” aquellos indígenas que habían habitado la región y, por lo tanto, el otorgamiento de aquel espacio cumplía la función de reproducir esta celebración folclórica de un pasado remoto a través de sus “actividades” y “prácticas”. Este otorgamiento desde la lógica estatal apuntó a una “valorización” de la diferencia cultural, pero reproduciendo la invisibilización de los procesos históricos de dominación y de subordinación de estos grupos al Estado-nación y afianzando los mecanismos de exclusión imperantes. La folklorización no solo limitó, en aquellos años, a ciertos diacríticos fijos las expresiones legítimas o “tolerables” de los indígenas, sino que además también limitó las obligaciones que como Estado debía—y debe-- cumplir para con los pueblos originarios. Por ejemplo, para el caso del territorio del campito, el otorgamiento de un predio sin servicios únicamente cumplía la función de poder realizar una ceremonia, pero dificultaba la posibilidad de poder llevar a cabo una vida y desarrollo cotidiano en aquel lugar. A pesar de estar a muy pocos kilómetros de la localidad de Dolavon, el campito de la comunidad *Ruka Peñi* no contaba con ningún servicio y fue, muchas veces, blanco de vandalismo, robos y otras situaciones que me fueron narradas por Elisa como de “maldad” y/o discriminación. A la abuela, por ejemplo, le han destruido la bandera

mapuche-tehuelche ubicada en la entrada del territorio, le han robado sus animales y otras pertenencias.

No obstante estas experiencias de desigualdad y “abandono” estatal, la comunidad redefinió el proceso de “ocupación del predio otorgado” como un proceso más complejo de recuperación territorial, centrado en hacer valer sus derechos, disputar las interpelaciones hegemónicas y visibilizar sus presencias como *Lof* en una región predominantemente urbana—y cuya alteridad hegemónica y reconocida es la galesa. Las redefiniciones que Doña Elisa encaró en torno a la territorialidad plantearon, principalmente, la posibilidad de restaurar las memorias de su Pueblo, transmitir sus conocimientos y los sentidos de pertenencia como mapuche para ser “juntos” en un lugar, y recuperar las propias formas de ser y habitar el mundo en contextos donde esto no parecía posible:

(...) estoy trabajando mucho, porque mis raíces no se tienen que perder Yo soy una mapuche y no me da vergüenza decirlo. Porque no me da vergüenza que digan ‘esa vieja que está allá arriba en el monte’. No, soy feliz donde estoy. Yo tengo la *ruka* acá cerquita nomás, *ruka peñi tañi ruka*, quiere decir casa del hermano. Donde se hace nuestra ceremonia, nuestras raíces mapuche

Para Elisa y su madre, así como hoy en día para sus hijas, el territorio de la comunidad es un lugar fundamental para detenerse y encontrarse, para profundizar el trabajo colectivo de narrar sus historias de vida y de lucha. El campito de la *Ruka Peñi* es un sitio especial y sagrado puesto que allí se levantó el *rewe* (lugar donde se hace la ceremonia) desde el cual, en las ceremonias, invocan e interactúan con los *nwen*, *ngen*⁴ y ancestros que habitan el territorio (“Hace 20 años que estoy ahí, mi madre ya no está, papá ya no está, pero los espíritus de ellos sí están. Y hasta ahora estoy ahí, cumpliendo con lo que me dejaron”).

Hoy en día, en aquel territorio, no solo sigue en pie la *ruka* que levantaron, los animales, las plantas y todo lo construido por Elisa y su familia con mucho esfuerzo, sino que además allí descansa ella en su *eltun* (cementerio/enterratorio). La

⁴ Según Pablo Cañumil, el *ngen* es una "entidad" que habita en los elementos que componen el *wallmapu* — como el che (persona), *lafken* (mar o lago), *antü* (sol), entre muchos otros-- y que cohabita con otros seres. El *ngen* se puede materializar en animales u otros seres que cuidan cada espacio (conversación personal con Pablo Cañumil, 2017)

posibilidad de darle sepultura y la correspondiente ceremonia a esta abuela en su territorio—ubicado en un ejido municipal--también devino en un evento novedoso y político, puesto que el municipio se transformó en ser la primera localidad de Chubut en “inhumar los restos de una Longko Mapuche - Tehuelche en territorio sagrado” (Diario Jornada, 31/01/2018)⁵. Así, aquel paisaje urbano o semiurbano de la localidad de Dolavon—aqueel que se caracteriza por tener una impronta galesa-- se re-significó con textos e imágenes sobre “el campo”, “lo rural”, “la *ruka*”, “el *eltun*” y “el *rewe*”. Los sentidos particulares de este encadenamiento semántico resultaron del modo en que las y los integrantes de *Ruka Peñi* constelaron sus pasados y sus presentes en una memoria compartida en aquel territorio.

El campito, entonces es parte de la vida de esta abuela mapuche. Al estar enterrada allí, Elisa continúa teniendo agencia e injerencia en aquel espacio territorial. Los *eltun* son portales hacia aquellos abuelos y abuelas que, una vez fallecidos, devienen en ancestros; portales en los que personas de tiempos diferentes pueden comunicarse y relacionarse. El *eltun* de la *ñaña* Elisa se torna así en una huella de una ocupación territorial que se profundiza en el tiempo, en una marca con las que se legitiman las demandas indígenas de ser y estar en sus territorios ancestrales e índice de un mundo en el que los ancestros siguen siendo agentes de la historia en curso.

Pudiendo elegir vivir en Trelew —con casa, con servicios, acompañada por parte de su familia y con las comodidades que ofrece la ciudad— Doña Elisa eligió vivir su vida en aquel territorio porque entendió a este lugar como morada de sus afectos y relacionales más constitutivos de su ser mapuche. El “campito” le permitió actualizar los recuerdos de su infancia en el campo de Costa del Lepá, rememorar las experiencias vividas con su madre y las memorias que hacen de aquel lugar su *tuwun* (lugar de nacimiento y de origen). Su subjetividad como mapuche se extendió espacialmente en “el campito”, así como “el campito” la produjo a ella misma como una “mujer antigua”. En él, y con él, se desplegaron y se entramaron pertenencias y

5

https://www.diariojornada.com.ar/205350/sociedad/por_primera_vez_en_chubut_se_inhumaron_los_restos_de_una_longko_mapuche_tehuelche_en_territorio_sagrado/#:~:text=Este%20martes%20fueron%20inhumados%2C%20por,de%20la%20municipalidad%20de%20Dolavon.

relaciones entre ellas, sus hijas y demás personas, los ancestros y las fuerzas del lugar.

Entiendo, para finalizar, que la trayectoria de lucha de Elisa y su comunidad devino en una recuperación territorial particular y en sentidos muy específicos. Porque al convertir un “predio estatal” en un territorio ancestral, esta abuela—junto con su madre y sus hijas—recuperaron modos “antiguos” de conocer el mundo y de relacionarse con él. No solo se trató de recuperar o volver habitar las tierras como mapuche sino también de habilitar nuevos posicionamientos políticos para ir acercando los lenguajes de discusión en las arenas públicas hacia sus propios marcos de interpretación. Al conectar con sus pertenencias y con sus memorias --e ir performando el mundo desde ellas—esta *Lof* fue disputando las territorializaciones hegemónicas que han operado en la construcción del espacio social y territorial de urbanidad de aquella región.

Breves reflexiones finales sobre los procesos de recuperación territorial en contextos urbanos

Las luchas por la recuperación del territorio están atravesadas por una concepción amplia de lo que las comunidades mapuche-tehuelche entienden por “recuperar”. Como lo señalan muchxs militantes indígenas, todo proceso de resistencia y defensa del territorio implica necesariamente emprender “una lucha” como mapuche para recuperar lo que el Estado colonizador les quitó, destruyó y avasalló. Esta concepción de recuperación refiere principalmente al territorio, pero atañe también a todos los elementos que hacen al Pueblo y que en su conjunto son fundamentales para poder refundar el pasado, restaurar las memorias y reconstruir sus relacionalidades y pertenencias como mapuche en el presente.

Los sentidos que adquieren los proyectos ideológicos de recuperación van a variar según los acontecimientos que atraviesan y enmarcan los procesos de disputa indígena en sus distintos contextos sociohistóricos y regiones. Sin embargo – y como sostiene Joanne Rapaport (2005)— la ideología de la recuperación da cuenta de una forma particular y específica de militancia indígena. Recuperar, entonces, no solo significa reclamar y re-poseer una tierra que fue usurpada por el *wingka*, sino

además volverla habitar en relación a sus propios marcos de interpretación sobre los conocimientos pasados.

En contextos urbanos, recuperar el territorio arrebatado implica necesariamente recuperar las memorias de un Pueblo, pero también las memorias de expropiación y de desplazamientos forzados para dar sentido a las ausencias de recuerdos, los estigmas, las negaciones, las marginalizaciones a las que fueron relegadas las familias indígenas, y para entender el porqué de muchas situaciones de desigualdad en el presente. Por eso entiendo que la “recuperación” se significa desde los diferentes contextos hegemónicos y según las experiencias de las vidas de las personas mapuche que encaran cada uno de los procesos de recuperación y de defensa del territorio.

Referencias bibliográficas

- Basso, K. H. (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. UNM Press.
- Benjamin, W (1999) Teoría del conocimiento, teoría del progreso. En *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 459-490. 10
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia. 9-36.
- Briones, C (2015) Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional y popular’ de la última década. *Antípoda* 21:21 - 48
- Casey, E (1996) *How to get from space to place in a fairly short stretch of Time: Phenomenological Prolegomena*, Senses of Place, School of American Research Press, Santa Fe, Nuevo México, USA.
- De Certeau, M. (1996). Relatos de Espacio. En *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. pp. 127-142. México DF: Universidad Iberoamericana
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco* (Vol. 19). Instituto de Estudios peruanos.

- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: revista de sociología*, (3), 219-229
- Lefebvre, H. (1975). *El derecho a la ciudad*. 3.a ed. Barcelona: Península. [1967].
- Grossberg, L (1992) *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Grossberg, L. (2010). Teorización del contexto. La Torre del Virrey En *Revista de Estudios culturales*, 9: 17-23.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires
- Massey, D (2005) *Throwntogetherness: The Politics of the Event of Place, For Space*, London, Sage Publications, Pp. 149-162.
- Rapaport, J. (2005). *Cumbe Renaciente. Una Historia Etnográfica Andina*. Universidad del Cauca, Bogotá, Colombia.
- Ramos, A (2005) *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. (Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras)
- Rancière, J (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Stella, v. (2018) *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras).