



**HAL**  
open science

# Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijezas

Ana Ramos, Sabine Kradolfer

► **To cite this version:**

Ana Ramos, Sabine Kradolfer. Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijezas. Anuario Americanista Europeo, 2011, 9 (Tema central Identidades movedizas), pp.101-118. halshs-00826792

**HAL Id: halshs-00826792**

**<https://shs.hal.science/halshs-00826792>**

Submitted on 28 May 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijeas

Ana Ramos\* y Sabine Kradolfer\*\*

**Resumen:** Este trabajo trata sobre los sentidos históricos y contextuales que adquieren los movimientos y las fijeas de las personas –y sus identidades– en los procesos de formación de alteridades indígenas. Abordamos las relaciones entre los mapuches y los estados nacionales y provinciales en la Patagonia argentina, comparando las maneras en que las provincias de Chubut y de Neuquén han identificado, clasificado y distribuido a las personas mapuches en el espacio. En el primer caso, a través de los usos del pasado y de la historia, y en el segundo, a través de la utilización de cartografías y mapas. Prestando atención a los estilos provinciales de construcción de hegemonías, reflexionamos sobre los marcos provinciales en los que ciertas maneras de fijar/detenerse o de mover/circular establecen los topes permitidos para el reclamo y la demanda indígena.

**Abstract:** Road memories. Rethinking movements and firmness. Our paper deals with the historical and contextual senses that movements and firmness of peoples –and their identities– achieve in processes of indigenous alterities formation. We tackle the relationships between mapuches and national and provincial states in the Argentine Patagonia, comparing the ways of identifying, classifying and distributing the mapuche persons in space in the provinces of Chubut and Neuquén: the first one through the uses of past and history, while cartographies and mapping are central to the second one. We will analyze the provincial frames, and pay attention to the provincial styles of constructing hegemonies, which embed certain manners of fixing/stopping or moving/circulating that establish the permitted limits for indigenous claims and requirements.

**Palabras claves:** indigeneidad, mapuche, Patagonia, etnificación, políticas públicas, comunidad.

**Key-words:** indigeneity, mapuche, Patagonia, etnification, public politics, community.

## 1. INTRODUCCIÓN

Para interrogarnos sobre las identidades y sus líneas definitorias hemos elegido volcar nuestra atención hacia las construcciones de etnicidad mapuche en la Patagonia argentina confrontando dos estudios de caso que dialogan y se completan el uno

---

\* Universidad Nacional de Río Negro (Argentina), Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. aramosam@gmail.com

\*\* Becaria posdoctoral de la Swiss National Science Foundation, Universitat Autònoma de Barcelona (España), Facultat de Psicologia i Lletres, Universidad Nacional de Río Negro (Argentina), IIDyPCA. Kradolfer.Sabine@gmail.com o SabineDaniele.Kradolfer@uab.cat.

al otro. Resulta particularmente interesante observar cómo la expansión nacional hacia fines del siglo XIX y principios del XX, y los posteriores procesos de provincialización, fueron llevando a un primer plano formas específicas de categorizar lo indígena y argumentar legitimidades.

Las campañas militares (1878-1885) –recordadas por los libros de historia como “Conquista del Desierto”– terminaron con el control de los indígenas sobre los territorios de la Patagonia y desarticulaban su organización social, política, económica y militar. Las políticas estatales posteriores, dirigidas directa o indirectamente hacia las poblaciones indígenas de los territorios del sur del continente, tuvieron como objetivo su “integración” a la nación y su transformación en ciudadanos argentinos. A través de diferentes políticas homogeneizadoras, los indígenas fueron forzados a incorporar otros patrones de acción y pertenencia con el fin expreso de “participar de un ideal nacional de progreso sin diferencias étnicas”.

La función ética del Estado –aquella que se suma a la coercitiva desde una perspectiva gramsciana– ha sido una de las principales preocupaciones intelectuales y políticas durante los procesos formativos del Estado argentino. El pensamiento político y social de las elites se avocó desde mediados del siglo XIX a la elaboración de proyectos “para elevar a la gran masa de la población a un nivel (o tipo) cultural y moral en particular, que corresponda a las necesidades de las fuerzas productivas para el desarrollo y, por ende, a los intereses de la clase dominante” (Gramsci, en Hall 1986). Desde entonces, el liderazgo educativo y formativo del estado se ha considerado realizable a partir de una política de poblamiento que operó bajo el lema de “gobernar es poblar”. Este proyecto, sintetizado por la generación del '37 –Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi–, promocionaba la llegada de extranjeros, no sólo para poblar sino también, y principalmente, para generar una nueva ciudadanía. El inmigrante deseado, aquel en quien se deposita el rol formativo del estado, debía ser europeo, preferentemente campesino, “con una ética y una moral de trabajo capaz de generar nuevos ciudadanos argentinos” (Williams 2009). Desde esta etapa formativa del estado nación, la categoría de “inmigrante” ha sido estructuradora de las formaciones de alteridad.

Puesto que a fines del siglo XIX no sólo había una fuerte presencia de poblaciones mapuches sino que además éstas estaban intensamente interconectadas entre sí –tanto en los territorios patagónicos y pampeanos como con los territorios del oeste de la Cordillera de los Andes (actualmente Chile) – resultó necesario dentro del proceso de expansión hegemónica nacional “argentinar” a las poblaciones mapuches radicadas al este para “integrarlas” al proyecto nacional. Sin embargo, y a pesar de la aplicación del *ius solis* en Argentina, sigue vigente la imagen del mapuche como “invasor proveniente de Chile” en ciertos discursos nacionalistas –e incluso académicos. Esta manera de fijar poblaciones en territorios nacionales, sobrepuesta a las (sub)divisiones territoriales indígenas anteriores, también es una forma de negar movimientos y fluidez.

El interés de las elites argentinas en asumirse como occidentales, europeas y modernas, tendió a crear la idea de que en el territorio nacional “no hay indígenas”, así como el presupuesto de una unidad étnica, lingüística y religiosa. A pesar de estos procesos de negación histórica, y de sus efectos en los imaginarios nacionales, tanto las marcaciones hegemónicas de alteridad como las identificaciones de los grupos

sometidos han demostrado ser más complejas. En primer lugar, cabe notar que los pueblos indígenas no sólo nunca “desaparecieron” sino que además los últimos censos han mostrado que no “son pocos”. De acuerdo con la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) del censo del 2001 (INDEC 2004-2005), fueron 113.680 personas las que se reconocieron descendientes y/o pertenecientes al pueblo mapuche entre las provincias de Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz (véase mapa 1). En segundo lugar, y como resultado de las movilizaciones indígenas de las últimas décadas, sus reivindicaciones –expresadas, por ejemplo, en las recuperaciones de territorio, o en las luchas contra los modelos extractivos de empresas mineras y petroleras– también desafiaron los límites a los que solía circunscribirse “la cultura indígena”.

Hemos organizado el trabajo en forma de díptico con el fin de mostrar comparativamente los sentidos particulares que adquieren en una lectura antropológica e histórica de largo plazo, los movimientos y las fijeza s identitarias en las provincias de Chubut y Neuquén, donde los procesos de construcción de lo indígena no siempre han sido similares. Por lo tanto, hablar de identidad étnica, aun cuando se trate de un mismo pueblo, nos lleva a prestar atención a los contextos particulares que fueron emergiendo con los procesos de provincialización de la Patagonia a medio del siglo XX. Éstos fueron delineando las maneras diferentes de “ser” indígena según las formaciones de alteridad provincial con las que tuvieron que dialogar las personas y/o comunidades indígenas allí radicadas (Briones 2008). En correspondencia con estos modos provinciales de construcción de lo indígena, la primera discusión está centrada en los usos del pasado para distribuir fijeza s y movimientos en el espacio, y la segunda, en los usos de las cartografías y distribuciones espaciales para distribuir fijeza s y movimientos en el tiempo.

## 2. LOS DESPLAZAMIENTOS IMPUESTOS COMO MARCO DE LA HISTORIA MAPUCHE: EL CASO DE LA PROVINCIA DE CHUBUT

En relación con la provincia de Neuquén (véase el apartado 3), el reconocimiento oficial de las comunidades mapuches en la provincia de Chubut ha sido tardío. La identidad provincial se construyó en base a dos presupuestos históricos: el poblamiento temprano y pionero de los inmigrantes (principalmente galeses) y la extinción de la población indígena tehuelche –entendida como la única legítimamente preexistente al estado provincial– por obra de las “invasiones mapuches” provenientes del país vecino de Chile<sup>1</sup>. Puesto que para el discurso oficial unos eran “muy pocos” y “casi extintos”, y los otros eran “extranjeros”, la cuestión indígena en la provincia de Chubut nunca había alcanzado a ser, hasta los cambios producidos en los últimos años, un lugar constitutivo de la identidad o un tema de políticas oficiales.

En el año 1994, miembros de la Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches de la provincia de Chubut marchaban montados a caballo por las calles

<sup>1</sup> Para el caso de Chubut, la construcción hegemónica de «los mapuches» se ha realizado en oposición a la de «los tehuelches». En parte, ésta es la razón por la cual los reclamos y demandas indígenas, a diferencia de lo que ocurre en otras provincias patagónicas, reponen un colectivo mapuche-tehuelche que discute los modelos de clasificación etnológicos y repone una historia de interrelaciones más complejas y de larga duración.

de la ciudad de Esquel con el propósito de denunciar las políticas de despojo del Estado argentino. En las retrospectivas actuales de algunos de sus participantes, este acontecimiento –junto con otros ocurridos en esos años– significó un nuevo piso de interlocución entre los indígenas y el estado provincial. A partir de entonces, la visibilidad de los indígenas –incluso de aquellos que vivían en las ciudades– no podía ser ya fácilmente soslayada en los discursos oficiales y en el imaginario provincial. Sin embargo, los discursos de invisibilización aún siguen vigentes de formas diferentes y sofisticadas. En una provincia “sin o con pocos indígenas”, ha sorprendido el dato censal del 2001 a partir del cual se informó que 11.112 de los 114.725 hogares chubutenses tienen personas que se reconocen pertenecientes y/o descendientes de pueblos originarios, siendo éste uno de los porcentajes más altos de las provincias patagónicas (ECPI en INDEC 2004-2005).

## 2.1. LA DISTRIBUCIÓN DEL MOVIMIENTO

En la provincia de Chubut, en particular, la categoría de inmigrante ha organizado, explicado y distribuido los distintos movimientos de las personas a través del tiempo. Los “auténticos” inmigrantes, aquellos que corporizan el proyecto civilizador del estado, son los galeses, quienes, bajo la membresía de “pioneros”, representan la “gesta fundacional de la provincia” –por seleccionar algunas de las frases formuladas por el gobierno. El “grupo étnico tehuelche” es el único que puede definirse en contraposición a la inmigración, como el que “siempre estuvo”, pero que hoy es un pueblo “extinto”. En cambio, el “grupo étnico mapuche” es tan inmigrante como el de los galeses, pero sin su legitimidad –no formaban parte del proyecto educativo y formativo del Estado. Este relato oficial silencia el periodo histórico en el que las campañas militares fueron tomando como prisioneros a los distintos grupos mapuches y tehuelches que habitaban en el territorio que hoy es Chubut, sus traslados a campos de concentración levantados en otras regiones y la inmediata privatización de esas tierras. Si a fines del siglo XIX había pocos indígenas en la provincia de Chubut esto se debió específicamente a las políticas implementadas por el estado durante y después de las campañas militares. Recién a principios del siglo XX, las familias regresaron, se buscaron y los grupos se reestructuraron. Es a partir de estos discursos y silencios, que se han forjado –en ámbitos académicos y políticos– los principales supuestos sobre los movimientos y las fijeza de los grupos en el territorio.

El modelo etnológico preponderante en los estudios académicos de la provincia se ha basado en una definición racializada de grupo étnico, como una “comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.” (Casamiquela 2006, 89), “un conjunto de seres relativamente numeroso, de ambos sexos y sexualmente interactivos”, “concepto del que se deduce que la población puede estar subdividida en grupos menores distribuidos en espacios diferentes; dicho de otro modo, que la Etnia puede subdividirse en Sub-etnias” (op.cit., 90). En este tipo de definiciones se ancla la metáfora del “mapa de colores” con el que se localiza y delimita a los grupos étnicos en el territorio nacional como si “siempre hubieran estado allí”. El grupo étnico, así definido, permitió fijar a los grupos indígenas en determinadas porciones del territorio, al mismo tiempo que clausuraba la posibilidad de profundizar en los procesos históricos. El mayor problema epistemológico ha sido cons-

truir como agente de la historia al “grupo étnico” –ya sea éste identificado como “los mapuches”, “los tehuelches” o sus respectivas “sub-etnias”–, como si fuera éste un colectivo con correlato en la realidad y con voluntad propia de decisión y acción. Actualmente éste es el modelo explícito o presupuesto en el que se basan los principales prejuicios en torno a los grupos indígenas de Chubut y de la Patagonia en general.

Uno de estos supuestos es el que afirma que “los mapuches o araucanos (inmigrantes) vienen de Chile e invadieron a los tehuelches (verdaderos argentinos) culminando con la extinción de estos últimos”. Proceso que además adquiere el valor de un dato de la realidad, a través de su nominación como proceso de “araucanización”. En este caso, los mapuches o araucanos son inmigrantes limítrofes no calificados, y es en ellos en quienes recaen las acciones negativas del relato histórico del poblamiento de la Patagonia. No sólo se niega la preexistencia de los mapuches a la formación del estado-nación, sino que además se afirma la extinción de los tehuelches, quienes casualmente serían, para este argumento, el único grupo étnico legitimado para reclamar sus derechos como pueblo preexistente.

La categoría de inmigrante opera procesos de diferenciación a través de una paradoja constitutiva: por un lado, y como dijimos antes, representa la función ética y formativa del estado creando la imagen de una Argentina blanca y europea (la figura del barco es altamente reivindicada en el imaginario provincial de Chubut); por el otro, al presuponer que el sedentarismo es lo natural a las personas, los movimientos en el espacio son vistos como invasiones o inmigraciones perjudiciales. En pocas palabras, el inmigrante europeo funda el tipo de movimiento legítimo –allende los mares– y el “grupo étnico” funda la fijeza como el principal criterio de legitimidad para los indígenas.

Estos usos del pasado y de las clasificaciones sociales tienen efectos concretos y materiales sobre las prácticas de las personas. A modo de ejemplo, en los juicios donde se pone en discusión la ocupación ancestral o tradicional de una “comunidad aborígena” en determinado segmento del territorio, suele requerirse que sus miembros prueben pertenecer a un grupo local de descendencia con ciertas clases especificadas de relaciones con la tierra que se reclama. En la Patagonia han sido muy pocos los conflictos judiciales que han tenido un camino favorable o exitoso para los indígenas desde la misma reforma de la constitución en 1994. Esto responde, principalmente, y tal como Alan Rumsey (2001) lo señala para Australia, a los grandes intereses que se oponen a los reclamos indígenas –desde los gobiernos estatales hasta las industrias extractivas–; pero también en parte al mal entendimiento de las formas aborígenes de movimiento y territorialidad. La presuposición de un modelo basado en la fijeza y con una distribución de valores diferenciales para los distintos movimientos –de acuerdo con la categoría estructurante de “inmigración”–, niega los procesos históricos de formación de grupo que, en la provincia de Chubut, no pueden pensarse por fuera de los desplazamientos en los que se han ido configurando y reconfigurando las pertenencias indígenas.

## 2.2. MEMORIAS EN CONTEXTOS DE DESPLAZAMIENTO

En los últimos años, académicos y no académicos, indígenas y no indígenas, hemos comenzado a repensar los procesos históricos de formación de grupos en contextos de más larga duración y con mayor amplitud regional. Las memorias indígenas orales, y específicamente aquellas narrativas que, por un lado, fueron creadas en situaciones de desplazamiento y que, por el otro, hacen del desplazamiento su tema, han tenido un papel central para repensar las relaciones de fijeza y movimiento en relación con el territorio.

En sus formas narrativas, estas “memorias de rutas” dan cuenta de los recorridos de sus antepasados. Recorridos que, llegando hasta el aquí y el ahora de sus narradores, es constitutivo de la pertenencias grupales y las subjetividades de las personas. Estas memorias pueden referir a la formas de moverse por el territorio en los tiempos previos a las campañas militares; a los sucesivos traslados del *rewe* –*altar*– en los que un grupo familiar ha ido estableciendo las sucesivas relaciones espirituales con el espacio; a los desplazamientos provocados por las campañas de los ejércitos argentino y chileno (la historias de persecución y de escape); a los itinerarios de regreso desde los campos de concentración hasta las tierras de la relocalización, en los que el grupo familiar se ha ido reestructurando; a los movimientos post-relocalización, producidos por los desalojos de sus tierras, las tierras insuficientes para la subsistencia, la búsqueda de trabajo en lugares distantes, entre otras causas.

Con el fin de mostrar por qué estas memorias indígenas de desplazamiento impugnan los modelos interétnicos dominantes, me centraré aquí en los núcleos centrales de estas disputas. Primero, el lugar de la agencia, es decir, del sujeto-agente de la historia, no es ya el colectivo etnológico denominado como “grupo étnico” –ya sea éste identificado como mapuche, tehuelche o como algunas de sus sub-etnias– puesto que, aun cuando pueda dar cuenta de ciertas afinidades, como por ejemplo lingüísticas, éste es un constructo analítico sin correlato en los procesos históricos.

Las memorias de ruta identifican distintos niveles de agencia en la “parentela”, la familia y las personas. Es el primero de estos términos el que resulta novedoso para repensar el pasado. La parentela es el grupo identificado como “la gente de (un nombre)” –por ejemplo, “la gente de Nahuelquir”– a la cual pertenecen los parientes consanguíneos pero también otros allegados. Unos y otros devienen parientes por los procesos de familiarización, entendidos como aquellos mecanismos que, en contextos de afinidad y de experiencias compartidas, hacen que personas –sin importar criterios de consanguinidad– se “hagan parientes”. Por ejemplo, el dar el nombre creando una relación de compadrazgo (*lacutun*), dar y heredar conocimientos privados de un grupo familiar, la crianza, la adopción, el prohijamiento, la participación activa en determinadas ceremonias, la historia común, las alianzas políticas o espirituales y, desde ya, las alianzas matrimoniales. Las memorias de ruta son narrativas que tienen como protagonistas a distintos grupos parentales de pertenencia.

En segundo lugar, aquellas memorias sobre los tiempos previos a las campañas describen los patrones de territorialidad desde el movimiento y no desde la fijeza. Los territorios son practicados –es decir, vividos– a través de la comunicación y la interacción permanente de mensajes, cuerpos y grupos familiares. Es una historia sobre los recorridos realizados para efectivizar alianzas de guerra, para realizar parlamentos, para intercambiar producciones o botines, y recorridos de distancias menores para la caza y la recolección de distintos frutos. Así como el anciano Tramaleo,

cuando relata la historia heredada de su padre, nos cuenta que en “ese entonces había pueblitos de *tolderías*, donde estaban todos juntos, mapuches, manzaneros y tehuelches, lo mismo” (entrevista personal 2007), los cronistas de aquellos años refieren a las *tolderías* como reunión de familias. Parentelas en las que también se incluyen a los muertos, y en las que pueden estar juntos los jefes de familias aliadas –aun cuando estos vínculos resultan ser sumamente flexibles (Cf. D’Orbigny 1998). No sólo los grupos se fisioan y fusionan de forma dinámica sino que en una misma *toldería* se podían escuchar simultáneamente tres o cuatro lenguas diferentes (Cf. Cox 2005).

A estos cronistas también les llamó la atención la importancia de la historia y de los conocimientos geográficos en la educación y socialización de los hijos. La transmisión oral otorgaba un lugar preponderante al recuerdo de los lugares donde la historia del grupo fue aconteciendo. Las rutas comunes conectaban el territorio desde Magallanes hasta la región de Las Manzanas –actual provincia de Neuquén–, y a ambos lados de la cordillera. Estas rutas eran detalladamente descriptas mencionando las paradas transitorias, los sitios más permanentes de detención, los lugares con agua, con frutos, con madera o propicios para la caza, los puntos en los que se podían cruzar los ríos, los pasos cordilleranos, y los sitios donde, a través de señales de humo era apropiado anunciarse a las *tolderías* que se sabían próximas en el camino. Ciertos momentos del año reunían a los distintos grupos parentales en puntos definidos del territorio –por ejemplo, en *Choele Choel*– para el intercambio de productos y frutos.

En tercer lugar, y de acuerdo con Walter Melion y Susanne Küchler (1991), suelen ser los momentos más críticos de la historia los que devienen contextos sumamente creativos e innovadores en la constitución de memorias significativas. En la historia indígena de la Patagonia, estos momentos son las campañas militares (1878-1885), los campos de concentración después del sometimiento estatal (1880-1990) y el retorno a casa (aproximadamente entre 1886 y 1896). El conocimiento transmitido sobre estas experiencias también ha sido enmarcado en lo que aquí llamamos las memorias de ruta pero es entonces cuando el desplazamiento comienza a ser forzado e impuesto (“y doloroso”). Las historias de las campañas militares adquieren sus propios énfasis en la memoria social de las personas mapuches y tehuelches. Son historias de huida y de dispersión. Es frecuente que parte de estas historias transcurran en la misma Cordillera de los Andes donde los grupos familiares permanecen por largos periodos con el fin de no ser encontrados. A medida que iban siendo sometidos por el estado, los distintos grupos de familias eran llevados a pie –“arreados como animales”– hasta los diferentes lugares de concentración. En estos campos de detención gran parte de las familias eran trasladadas al norte del país como fuerza laboral esclava –separando a los hijos de sus padres en muchos casos– o debían ser enterradas por ellos mismos “con las pilas de muertos”. Sin embargo, es la etapa siguiente en la que se han contextualizado la mayor parte de las historias: el regreso a casa. El énfasis de estas memorias de ruta está puesto en la reestructuración de los vínculos sociales que, en lo concreto, es la búsqueda de los familiares –lo que implicaba enterarse quiénes estaban vivos y quiénes ya no volverían a encontrarse. En estos diferentes momentos de las memorias de ruta, señalados como “las historias tristes”, los ancestros fallecidos adquieren presencias físicas en la naturaleza y en el



paisaje, transmitiendo, orientando, ayudando y acompañando el hacer de las personas vivas.

En cuarto lugar, y al mismo tiempo a modo de cierre, las memorias de ruta redefinen las formas de entender el movimiento y la fijeza desde otros marcos de interpretación diferentes a los que han sido dominantes. Las memorias indígenas producidas en contextos de desplazamiento y sobre estos mismos desplazamientos exigen una revisión de las categorías académicas y jurídicas utilizadas para no seguir reproduciendo sus malentendidos. Las experiencias indígenas de antaño, al ser objetivadas en relatos, albergan imágenes detalladas sobre procesos históricos que hasta hace poco tiempo habían sido impensables. Y, al reponer esta historia negada –con sus agentes y sus orientaciones de sentido–, las memorias de ruta brindan a las personas mapuches y tehuelches respuestas para entender los vínculos sociales y las pertenencias actuales. En este marco se han realizado, por convocatoria y autorías indígenas, obras de teatro, congresos sobre “la verdad histórica”, recuperaciones de territorio o levantado nuevos *rewe* –para la realización de la ceremonia religiosa del *Camaruco*. Las memorias de ruta iluminan –en el sentido de Benjamín (ver McCole 1993) – los sentidos socioculturalmente significativos del pasado para los contextos y conflictos actuales.

Las memorias en contextos históricos y actuales de desplazamiento, permiten repensar las fijezas, ya no como localizaciones naturalizadas y por fuera de la historia, sino como detenciones significativas, lugares de apego, caminos, sitios de sufrimiento, espacios de reestructuración, entre otras y muchas posibilidades. El trabajo de recordar –o de “no olvidar”– que muchos mapuches y tehuelches con los que he conversado identifican como un mandato insoslayable de los ancestros, es, precisamente, nombrado como “seguir los ritmos antiguos” o “seguir por el camino de los antepasados”. Ser parte de la historia sería, de este modo, seguir en marcha.

En Chubut, los conflictos judicializados por la tierra exigen primero probar la autenticidad indígena (siempre dudosa en tanto el imaginario provincial ha negado su preexistencia) para luego limitar la tarea probatoria a la búsqueda de evidencia sobre la permanencia constante de un grupo en las tierras que fueron de sus antepasados, como si no hubieran existido traslados forzados, campos de concentración y despojos. Asimismo, las leyes nacionales y provinciales más recientes de reconocimiento de comunidades indígenas o de relevamiento de tierras ancestrales vuelven a reproducir los presupuestos de una historia que niega la agencia de los grupos concretos, la larga duración de los procesos y las paradojas de exigir permanencia cuando se impuso el movimiento desde el mismo estado. Los usos provinciales del pasado son los que han distribuido las fijezas y movimientos en el espacio, es decir, las visibilidades, las legitimidades y los “reclamos justos” sobre el territorio. Por esta razón, en los reclamos y luchas indígenas que las memorias sociales expresan, la disputa por el territorio y la reivindicación de los derechos es una contienda por el pasado, por las trayectorias sociales, y por los procesos complejos y móviles de formación de los grupos indígenas.

### 3. LA FIJACIÓN DE LOS MAPUCHES EN EL TIEMPO Y EN EL ESPACIO: EL CASO DE LA PROVINCIA DEL NEUQUÉN

En relación con las otras provincias patagónicas, la especificidad de Neuquén en el tratamiento de la población mapuche tiene que ver con el reconocimiento temprano de la existencia de las comunidades mapuches, como consta en el artículo 239, inciso d, de la Constitución Provincial de 1957:

Serán mantenidas y aún ampliadas las reservas y concesiones indígenas. Se prestará ayuda técnica y económica a estas agrupaciones, propendiendo a su capacitación y la utilización racional de las tierras concedidas, mejorando las condiciones de vida de sus habitantes y tendiendo a la eliminación progresiva de esta segregación de hecho.

Mientras las otras provincias patagónicas de asentamiento de poblaciones indígenas mapuches y/o tehuelches empezaron a reconocerlas y tomarlas en cuenta en sus políticas públicas recién en la década del '80 (Río Negro) o del '90 (Chubut y Santa Cruz), Neuquén se posiciona dentro del paisaje político nacional como la provincia enraizada en un pasado indígena y valida la antigüedad de la presencia mapuche remontándose, según ciertos historiadores, hasta el siglo XVII (Nicoletti y Navarro Floria 2000, 49). Después de la Conquista del Desierto, el territorio del Neuquén presenta un tejido de población más denso en comparación con la provincia sureña de Chubut: el censo de 1895 indica una población total de 14.517 personas en Neuquén mientras Chubut solo cuenta con 3.748 habitantes (Bandieri 2005, 215).

Lamentablemente, no disponemos de datos que contemplen la variable étnica para esta misma época, pero cabe notar la presencia mayoritaria de población chilena (61% - 8.861 personas (Manara y Fernández 1993, 279)) en el territorio neuquino. Ésta puede explicarse por la proximidad del país vecino y la facilidad de acceso a través de los numerosos pasos cordilleranos de baja y mediana altura, mientras que franjas desérticas, llamadas travesías separan a Chile de las regiones más céntricas del resto del país. Así es que “[d]urante el período en que Neuquén fue Territorio Nacional –últimos años del siglo XIX y primera mitad del siglo XX– primó el énfasis en la integración nacional y la demarcación de fronteras, concordante con el desarrollo de un discurso que evidenciaba una fuerte preocupación por el “peligro chileno” (Cerutti et al., 1996; Falaschi et al. 2008, 150).

En este estudio de caso, veremos cómo los mapuches han tenido en Neuquén una mayor visibilidad y reconocimiento que en otras provincias, donde no se les cuestiona su identidad, y un imperativo menor, en relación con Chubut, para comprobar la ocupación de las tierras en las que habitan. Pero también veremos que esta valorización dependerá del grado en que la inclusión indígena sea funcional a los propósitos de afirmación de una provincialidad particular como integradora de poblaciones provenientes de diferentes horizontes. Cuando esto no ocurre, los discursos hegemónicos pueden reenviarlos a un pasado ahistórico y apolítico o, incluso, excluirlos por ser “chilenos y peligrosos”.

### 3.1. LA “MÍSTICA NEUQUINA”

La asociación de lo mapuche con la identidad neuquina llevó a su valorización subordinada dentro de ciertos espacios simbólicos como podemos observar en el himno. La canción «Neuquén Trabun Mapu» que significa en mapuche «Pacto o tra-

tado de la tierra» fue consagrada Himno Provincial del Neuquén en 1991. A pesar de su título mapuche, fue escrita por dos personas no pertenecientes a este pueblo: Osvaldo Arabarco y Marcelo Berbel, siendo este último el compositor de la música. Encontramos en esta obra varias referencias al mundo mapuche, afirmando así su presencia en la imagen que la provincia quiere dar de sí misma.

#### NEUQUEN TRABUN MAPU

##### I

Creció en el compromiso de una raza vigente  
con el cielo en los lagos todo el viento en la voz.  
Con una fe de siempre nutriendo primaveras  
y un paisaje de tiempo que lo llenó de amor.

##### II

Se bautizó en la gloria del agua cantarina  
venido de la nieve divino manantial;  
y en la pehuenia madre nació su flor extraña  
que al soñar lejanías echó la vida a andar.

##### Estribillo

Neuquén es compromiso  
que lo diga la Patria  
porque humilde y mestizo  
sigue siendo raíz.  
Del árbol esperanza  
Maná cordillerano  
que madura en Nguilleu  
El fruto más feliz.  
y su taniel mapuche  
Hoy es canto al país  
Neuquén, país, país.

##### III

El porqué de su idea entró a mirar distancias  
y descubrió otra aurora de pie sobre el Lanín;  
y vió por vez primera la piel de hombres distintos  
y sin perder su estirpe fundió una nueva piel.

##### IV

Un presagio de machis le corre por la sangre,  
multiplicando panes igual que Nguenechén.  
Su vocación de pueblo palpita en los torrentes  
y estalla en soles lejos con otro amanecer.

La idea del particularismo identitario neuquino como fusión de intereses de sectores diferentes aglomerados en el proceso de construcción de algo nuevo aparece en la idea del mestizaje que funda “una nueva piel”. El componente mapuche ocupa un importante lugar en términos referenciales: la “*pehuenia madre*” (*pehuen* es el nombre mapuche del árbol *Araucaria araucana* (Mol.) que da un fruto, le “*Nguilleu*”

o piñón en español; los chamanes mapuche son llamados “*machis*” y son depositarios de los cantos sagrados, los “*tahiel*”; finalmente “*Nguenechén*” es el nombre mapuche de Dios. Cabe notar que tanto el *Pehuen* como el volcán Lanín son también presentes en el escudo y la bandera provinciales. Ambos ocupan un lugar central para los Mapuche.

A partir de la creación de la provincia, un actor importante en la construcción de esta “*neuquinidad*” como identidad local fuertemente diferenciada del resto del país, ha sido sin duda el partido político provincial, Movimiento Popular Neuquino (MPN), el cual ha gobernado, a través de una u otra de sus facciones, desde el primer mandato provincial en el año 1962 hasta la fecha de hoy. En una narrativa del progreso, del desarrollo, del bienestar y del federalismo, la “joven” provincia esta presentada –tanto en el momento de su creación como en su posterior consolidación– como invitando a todos los sectores de su población, incluso a los indígenas, a integrarse y forjar una identidad común. Es más, “[...] el conjunto de iniciativas de reconocimiento y radicación de los indígenas aunado a la forma en que el discurso federalista del sapagismo [MPN] rescata [...] el peso histórico de lo mapuche en la conformación de la sociedad e identidad regionales” (Briones y Díaz 1997, s/p) permite la construcción de una provincialidad inclusiva de su componente indígena y opuesta a la nacionalidad negadora.

En la práctica, este trato particular hacia los indígenas (que también tenía como objetivo la captación de votos dentro de la política clientelista del MPN) resultó en diferentes formas de reconocimiento y en la elaboración de políticas públicas. Éstas abordan lo indígena a través de lo comunitario (como se puede ver en la cita de la Constitución provincial), demostrando una visión estereotipada y arcaizante al asociar la población mapuche con un modo de vida ancestral en comunidades. En este contexto, no resulta sorprendente el hecho que, desde entonces, las acciones dirigidas hacia los mapuches estuvieran orientadas exclusivamente hacia las personas que viven “dentro” de las llamadas “comunidades”. Como estas comunidades tienen que ser reconocidas por la provincia antes de poder apelar, con su nombre, a cualquier tipo de ayuda, este reconocimiento refuerza el control del estado provincial sobre ellas y su función como marcadoras de identidad. Este modo de organización social de lo indígena conoció otras denominaciones a lo largo del siglo XX, como “reservas”, “concesiones” o “agrupaciones”, con las cuales el estado provincial creyó estar nombrando a los conjuntos herederos de la organización grupal de parentesco del siglo XIX (*lov* en mapudungun, la lengua mapuche), previa a la dominación blanca. La atención brindada a los indígenas no surge únicamente de consideraciones basadas en el reconocimiento de la diferencia cultural sino también de acciones políticas destinadas a crear una soberanía diferenciada del gobierno nacional. Con este fin se fue creando el marco de un “[...] estilo provincial de construcción de hegemonía, consistente en las operaciones paralelas de confrontación con el nivel nacional (denunciado por su ‘centralismo’) y de ‘construcción de la provincia’ a través de estrategias desarrollistas y políticas de integración sociocultural, acompañadas por un fuerte asistencialismo” (Falaschi et al. 2008, 149).

### 3.2. PROCESOS DE COMUNALIZACIÓN DE LOS MAPUCHES

Muy tempranamente para la Patagonia, la Constitución provincial reconoce en el año 1964 a las 18 primeras comunidades (decreto provincial 737 intitulado "Reserva de tierras a favor de agrupaciones indígenas"). Estas comunidades son vistas como el resultado de procesos de rearticulación de grupos de sobrevivientes a la Conquista del Desierto, en territorios recibidos en recompensa por servicios militares (Curruhuinca, Namuncura, Painemil), provenientes de asentamientos tolerados, o existiendo de facto. Se considera, en el decreto 737, que "es menester asegurar a la totalidad de las agrupaciones indígenas la utilización permanente y definitiva de la tierras que ocupan" pero sólo se les otorgan permisos precarios de ocupación colectiva de la tierra. Para poder conseguir un título de propiedad a mediano plazo, las agrupaciones debían cumplir con unas cuantas obligaciones (escolarizar a los hijos, construir casas, plantar un mínimo de 20 árboles, "observar buena conducta y hábitos de trabajo", etc.) y el estado procedería a la mensura de las tierras. En 1996, el estudio dirigido por Falaschi (1996, 145-146) identificó sólo a 4 comunidades con título de propiedad y 26 mensuras aprobadas sobre un total de 38 comunidades reconocidas, mientras en 2008, un informe del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en Neuquén (Salgado et al. 2008, 50-53) identifica a un total de 57 comunidades, de las cuales más o menos un tercio tienen el título de propiedad sobre todo o parte de sus territorios.

Como resultado del temprano reconocimiento de las comunidades, las autoridades provinciales pudieron delimitar, mapear, contar, localizar, fijar y por ende, controlar a los grupos indígenas radicados sobre su territorio. Pero tal inventario se funda sobre una delimitación tajante entre "lo mapuche" y "lo no mapuche" basada en una definición racializada de los grupos étnicos, como aquella utilizada por autores como Casamiquela (1995 y 2006). La asociación de la identidad mapuche con el modo de vida comunitario se hizo según las pautas consideradas como "tradicionales" por el gobierno provincial, el cual siguió aplicando principios filosóficos heredados de la época territorial como la necesidad de sedentarizar a poblaciones nómadas. Así es como los únicos movimientos autorizados fueron las migraciones estacionales entre las invernadas (en las zonas semi-desérticas del centro de la provincia) y las veranadas (lugares de pastoreo en la Cordillera de los Andes), en un sistema de crianza de ovinos y caprinos compartido con otras poblaciones criollas de la zona. Sin embargo, las comunidades indígenas, según este modelo, se encuentran fijadas y ancladas en uno (en el caso de no disponer de veranada) o dos territorios delimitados. Al tiempo que este tipo de organización iba dando visibilidad a ciertas comunidades en el mapa provincial, paralelamente iba produciendo la invisibilización de otras expresiones identitarias indígenas, en particular cuando éstas tratan de expresarse dentro de otros registros, como por ejemplo lo urbano, o dentro de movimientos sociales de corte clasistas. Como lo afirma Villarreal (2003: 191): "[...] la dicotomía ciudad/campo, donde el primero de los términos remite a la civilización y el segundo a la ausencia de civilización y a lo aborígen", asocia lo mapuche no sólo a un espacio particular (la comunidad) sino también a otra temporalidad: la de un pasado ahistórico. Como resultante de estos procesos, tanto las políticas públicas indigenistas como el accionar de las organizaciones mapuches se orientaron casi exclusivamente hacia las comunidades. Por ejemplo, los entes provinciales de acción social dirigidos hacia los mapuches sólo pueden atender las necesidades y reclamos de aquellos que

pertenecen a comunidades. En el caso de ser pequeños productores rurales mapuches no reagrupados en este tipo de estructuras, deben dirigirse a los servicios administrativos que atienden a toda la población. Lo mismo se observa con los programas de enseñanza del idioma mapuche o con los proyectos de salud intercultural, donde agentes sanitarios mapuches atienden a sus “hermanos y hermanas”, puesto que ambos programas son desarrollados solamente al interior de las comunidades.

Para las autoridades provinciales, el hecho de dejar su comunidad, como lo hizo gran parte de la población mapuche al migrar hacia los centros urbanos en búsqueda de oportunidades laborales, significa una pérdida de identidad y, a veces, hasta puede llevar a sospechas de “inautenticidad”. Tales presupuestos se contradicen con los datos estadísticos brindados por la ECPI en la cual se calculó, para las provincias patagónicas, que el 71% de la población mapuche (total = 76606 personas) se encontraba radicada en zonas urbanas, o sea en localidades de 2000 y más habitantes (INDEC 2004-2005, s/p.). Además, estas encuestas mostraron que, del 29% de población rural mapuche, el 60% vive en comunidades, mientras que el 40% restante tiene un patrón de asentamiento disperso con diferentes títulos de ocupación o de propiedad individual sobre los territorios que ocupan (INDEC 2004-2005, s/p). Sin embargo, como acabamos de verlo, las comunidades siguen funcionando, para las autoridades provinciales, como los referentes de la “verdadera” manera de vivir como mapuche aun cuando otras voces han empezado a surgir desde lo urbano a partir de los años 90 para reivindicar abiertamente su diferencia étnica y valorizarla en el marco de las nuevas organizaciones urbanas (véase Briones 1999, Kropff 2005).

### 3.3. MOVIMIENTOS MAPUCHES EN UN MUNDO CAMBIANTE

Además de reconocer las comunidades y de extenderles programas asistenciales y de servicios públicos, el gobierno provincial alentó la creación de la Confederación Indígena Neuquina (CIN) en 1970 con el objetivo de reunir a todas las comunidades reconocidas dentro de una única organización con un cacique (lonco) principal. De este modo, para la administración pública, la CIN devino un interlocutor indígena unificado con legitimidad para reemplazar las formas anteriores de representación que obligaban a entablar negociaciones con los loncos de cada comunidad. A fines de los años '80, cuando la “cuestión indígena” había surgido en el nivel internacional, una nueva generación de mapuches urbanos empezó a revalorizar su pertenencia étnica y a denunciar los procesos de dominación y control impuestos a los pueblos indígenas. Se unieron para formar grupos y asociaciones de tipo ONG, con el objetivo de apoyar las demandas y reivindicaciones de sus hermanos de las comunidades rurales —aquí también, son las comunidades las que siguen conformando el zócalo identitario y referencial mapuche. Progresivamente, estas nuevas asociaciones empezaron a ocupar un lugar más central en las luchas políticas como mediadores entre los representantes de las comunidades, y los organismos del estado (sean éstos provinciales o nacionales) o las empresas transnacionales. A principio de los '90, estas asociaciones también integraron la CIN, al mismo tiempo que el nombre de esta última era cambiado por el de Confederación Mapuche Neuquina (CMN).

A partir de la experiencia de negociación y disputas adquirida en el transcurso de todos esos años en el contexto político local, la CMN supo encontrar caminos alter-

nativos cuando sus reivindicaciones se encontraron con los topes del gobierno provincial y buscó respuestas por parte de las administraciones nacionales. Por ejemplo, como lo muestran Briones (1999: capítulo 6) y Falaschi (1996: 330-347) a mediados de los '90 los representantes mapuches acudieron al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) para pedir el reconocimiento de la comunidad Calfucura, ante las numerosas complicaciones para hacerlo a nivel provincial. El inter-juego político que permitía el viejo antagonismo entre provincia y nación abrió la puerta al reconocimiento por el INAI de otras veinte comunidades que desde entonces se irían rearticulando en la trama política de la provincia. Cuando las administraciones nacionales tampoco les brindaron toda la atención que consideraban necesaria –como en los casos problemáticos de conflictos territoriales en Pulmari o las negociaciones con las empresas petroleras por daños de contaminación en Loma de la Lata–, buscaron apoyo en las instancias internacionales, como el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas de la ONU, o el Consejo Europeo. Los discursos y las acciones de los líderes mapuches urbanos, en el vaivén entre un tradicionalismo mapuche (re)inventado (en el sentido de Hobsbaum y Ranger 2006) y un discurso mundial elaborado en las organizaciones internacionales sobre la identidad indígena, continuaron la lógica provincial de construir a la “comunidad mapuche” como el agente principal de reclamo, pero la manera en la cual comenzaron a cuestionar la hegemonía provincial y su accionar paternalista y clientelista comenzó a percibirse por las autoridades locales como una postura inaceptable. Para estas últimas, los sujetos de derecho seguían siendo los mapuches como actores pasivos, rurales y receptores de sus “bondades”.

Para las autoridades provinciales, resulta difícil concebir que la *mapuchidad* pueda emerger de espacios urbanos y que, a través de las tecnologías de la información y de la comunicación, sus actores articulen políticas y estrategias con otros movimientos indígenas en el mundo, cuestionando el modelo hegemónico en el cual los estados habían actuado hasta entonces. Esta dificultad de tolerar e integrar otros tipos de discursos y acciones se revela cuando uno se acerca a los entes provinciales en búsqueda de un mapa de las actuales comunidades. Si este tipo de documento fue el símbolo de las visiones progresistas e inclusivas de la provincia desde finales de los años '60 hasta principio de los '90 (cuando otras provincias como Chubut apenas “descubrían” la existencia de poblaciones indígenas en sus territorios), hoy en día las informaciones de los mapas oficiales sólo remiten a una parte de las comunidades o, más específicamente, a los 38 grupos reconocidos por la provincia hace varios años atrás. Un silencio total encubre la existencia de las otras 20 comunidades que ya obtuvieron reconocimiento o están en trámite para obtenerlo ante el INAI. Invocando al federalismo y descartando las decisiones del INAI, la provincia del Neuquén sigue afirmando hoy en día que dentro de su territorio solo existen 38 comunidades indígenas. Esta forma de fijar las identidades en el espacio provincial es el principal dispositivo hegemónico para negar los procesos de lucha que resultan amenazantes: las voces mapuches urbanas y los indígenas que, aun viviendo en el campo, no encuadran en los criterios del “indio permitido” (Hale y Millaman 2006). En breve, la fijación de los mapuches “permitidos” en el espacio es la manera de confirmar una identidad local anclada en un pasado inmemorial y en la cual los mapuches sólo tienen la función folklórica de evocar una historia de integración. Los

usos de las cartografías y los modos en que éstas permiten la visibilidad y los “reclamos justos” distribuyen las fijezas y movimientos en el tiempo del mito de la historia provincial.

#### 4. CONCLUSIONES

Aun cuando nuestras etnografías delimitan espacios relativamente restringidos en relación con el área de expansión del pueblo mapuche, ellas evidencian la flexibilidad que las poblaciones indígenas de la Patagonia han tenido que poner en práctica para reconstruir sus identidades y para reestructurar tanto su organización social como sus patrones territoriales a partir de las campañas militares de fines de siglo XIX. Obligadas a reasentarse en los únicos lugares disponibles en zonas marginales y marginadas (territorios semi-desérticos o zonas cordilleranas) se vieron forzadas también a articular primero con los moldes de un cuadro jurídico nacional y, después del 1955, con los imaginarios provinciales de inclusión, exclusión o inclusión subordinada. Los procesos diferentes de etnificación son el resultado, entonces, de las formas históricas y contextuales en que los mapuches de Chubut o de Neuquén buscaron asegurar la sobrevivencia física y social.

Después de decenios de negación bajo el lema de que “no hay indígenas en Argentina” o de incorporación forzada al modelo del estado republicano –donde la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos parece haber expulsado a los indígenas hacia los márgenes–, los pueblos indígenas aún imponen agendas y reivindicaciones en las esferas públicas de la política provincial y nacional así como también, en ocasiones, cuestionan al estado en los principios mismos de sus estructuras políticas.

Las trayectorias familiares de las personas mapuche que hoy en día viven en Neuquén son similares a las que hemos contado para la provincia de Chubut, así como los procesos de formación de “comunidades” reconocidas por el estado en Chubut tiene actualmente muchas semejanzas con los de Neuquén. Sin embargo, las formas diferentes en que las autoras de este trabajo nos aproximamos a la discusión sobre el interjuego entre movimiento y fijeza en los procesos de etnificación provinciales son el resultado de historias de imposición y de demandas diferentes. En el caso de Chubut –donde la constitución provincial de 1994 reconoce la “existencia” pero no la “preexistencia” de la población indígena en su territorio, y donde el despojo territorial ha estado amparado por muchos años de negación e invisibilidad de las personas indígenas–, las contiendas han tendido a vehiculizarse por la vía judicial. Sin espacio propiamente político para encauzar los reclamos, éstos comenzaron haciéndose en las circunstancias jurídicas en las que los mapuches debían defenderse de sus querellantes (estancieros, organismos de gobierno, empresas nacionales o multinacionales). En este contexto, la larga duración en la historia y los marcos de interpretación de la memoria oral constituyen uno de los principales caminos para volver a pensar los criterios de fijeza y movimiento que subyacen en la mayor parte de las categorías jurídicas que los definen como sujetos de derecho. En el caso de Neuquén, la provincia organizó muy tempranamente un espacio social de “la política” para encauzar agencias, identidades y reclamos colectivos. En este contexto, la figura de la “comunidad indígena” no sólo fue el reconocimiento de un derecho, sino



también uno de los dispositivos de control a partir del cual se organizaron las fijeas y movimientos permitidos. En ambos casos, pero con énfasis diferentes, las nociones de “comunidad”, “territorio” e “identidad”, entre otras, son los símbolos de la disputa real por el territorio, la autodeterminación y el control del curso de la historia.

Si bien actualmente ambos caminos (la judicialización y la politización de los reclamos indígenas) entrecruzan el espacio de la política en todas las provincias de la Patagonia, sus improntas históricas nos exigen pensar movimientos y fijeas de formas contextualizadas en, y socioculturalmente significativas para, los procesos provinciales de construcción de hegemonías.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bandieri, Susana. 2005. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Briones, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Austin: University of Texas.
- Briones, Claudia, ed. 2008. *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. 2ª ed. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, Claudia, y Raúl Díaz. 1997. “La nacionalización/provincialización del ‘desierto’. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén”. Ponencia presentada en el V Congreso de Antropología Social, La Plata, Argentina, julio 1997, s/p (doc. electrónico: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/laplata/LP5/10.htm>).
- Casamiquela, Rodolfo. 1995. *Bosquejo de una etnología de la Provincia del Neuquén*. Buenos Aires: La Guillotina.
- . 2006. *Los pueblos (etnias) indígenas del ámbito pampeano-patagónico (Vademécum étnico para consulta de los estados provinciales y profesionales del derecho)*. Viedma: Fundación Peter Walas.
- Cox, Guillermo E. 2005. *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- D’Orbigny, Alcide. 1998. *Viaje por América meridional I (1826-1830)*. Buenos Aires: Emcecé.
- Falaschi, Carlos, dir. 1996. *Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC-APDH ‘Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas’. Informe final*. Neuquén: Universidad del Comahue.
- Falaschi, Carlos, Fernando Sánchez, y Andrea Szulc. 2008. “Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente”. En *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, editado por Claudia Briones, 149-183. 2ª ed. Buenos Aires: Antropofagia.
- Hale, Charles, y Rosamel Millamán. 2006. “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido”. En *Cultural Agency in the Americas*, editado por Doris Sommer, 281-304. Durham & London: Duke University Press.
- Hall, Stuart. 1986. “Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity”. *Journal of Communication Inquiry* 10 (2):5-27.

Hobsbawn, Eric, y Terence Ranger. 2006. *L'invention de la tradition*. Paris: Editions Amsterdam.

INDEC. 2004-2005. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005- Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos, fuentes electrónicas.

[http://www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index\\_ecpi.asp](http://www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp)

Kropff, Laura. 2005. "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". En *Pueblos indígenas, estado y democracia*, editado por Pablo Dávalos, 103-132. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.

Manara, Carla, y Sonia Fernández. 1993. "La problemática inmigratoria en Neuquén: españoles e italianos (1895-1930)". En *Historia de Neuquén*, editado por Susana Bandieri et al., 263-286. Buenos Aires: Plus Ultra.

McCole, John. 1993. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Melion, Walter y Küchler, Susanne. 1991. "Introduction: Memory, Cognition, and Image Production". En *Images of Memory. On Remembering and Representation*, editado por Susanne Küchler y Walter Melion, 1-46. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Nicoletti María Andrea y Pedro Navarro Floria. 2000. *Confluencias. Una breve historia del Neuquén*. Buenos Aires: Dunken.

Rumsey, Alan. 2001. "Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond". En *Emplaced Mith. Space, narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, editado por Alan Rumsey y James Weiner, 19-42. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Salgado, Juan Manuel, María Micaela Gorniz, y Verónica Huilipan. 2008. *Informe de Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuche en la Provincia del Neuquén*. Neuquén: ODPHI.

Villarreal, Jorgelina. 2003. "Comunidad, fractura e identidad: la construcción y circulación de 'lo mapuche' en la ciudad de Neuquén". En *51° Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, julio 2003*. Santiago: Universidad de Chile: 183-199.

Williams, José. 2009. "El Inmigrante como identidad local en Comodoro Rivadavia: discursos y prácticas de la Federación de Comunidades Extranjeras, 1989-2009". En *Actas del XII Jornadas Interescuelas*, 28-31 de octubre. Bariloche: Departamentos de Historia Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro Regional Universitario Bariloche.



Mapa 1: República Argentina (© Instituto Geográfico Militar)