

EL *NAWEL* Y EL *PILLAN*. LA RELACIONALIDAD, EL CONOCIMIENTO HISTÓRICO Y LA POLÍTICA MAPUCHE

Ana Ramos¹

En el año 1995 realicé mi primer trabajo etnográfico en las comunidades mapuches y tehuelches de la provincia de Chubut (Argentina); desde entonces ha sido éste el lugar de encuentro entre mis compromisos antropológicos y los distintos “trabajos” conjuntos que en estos años hemos emprendido. En aquellos primeros años, la movilización política mapuche y tehuelche de la provincia comenzaba a adquirir mayor visibilidad entre distintos sectores de la sociedad civil y política al crearse organizaciones indígenas regionales que buscaban articular las luchas que las personas y las comunidades venían realizando (Ramos y Delrio 2005, Briones y Ramos 2005). La evaluación hegemónica sobre estas prácticas, percibidas como una emergencia coyuntural, implicó la sospecha de su autenticidad, ya sea por no ser “indígenas” o por no ser “políticas”.

Para algunos sectores más conservadores, la “nueva” política mapuche es entendida como una invención, resultado de las prácticas impuestas desde el exterior por dirigentes formados en centros urbanos y, en consecuencia, sin conexión con lo que se comprende como la “verdadera” aboriginalidad².

Para los sectores más progresistas, estas mismas prácticas son, en ocasiones, sospechadas de no ser políticas. Contaminadas con escenificaciones “folklóricas” ellas se alejarían de los fundamentos modernos de la política.

1 Dra. en Antropología Social y Magíster en Análisis del Discurso. Docente de la Universidad de Buenos Aires e Investigadora del CONICET.

2 La “aboriginalidad” como categoría analítica tiene en cuenta las definiciones metaculturales de “política” y “cultura” que los procesos hegemónicos de territorialización y diferenciación establecen como criterios de autenticidad indígena (Briones 1998).

Asimismo, para las miradas dominantes, mientras los parlamentos que la Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre comenzó a convocar en el año 2003 son catalogados como una estrategia política de corte moderno, los camarucos (rituales mapuches) son evaluados como reservorios de las tradiciones religiosas sin efectos en la política real.

Con el fin de discutir éstos y otros supuestos, propongo dos caminos yuxtapuestos. Por un lado, reconocer la posibilidad de otros modos de “relacionalidad” (Carsten 2000) en la construcción de colectivos, para lo cual resulta necesario dejar en suspenso un conjunto particular de supuestos acerca de lo que es establecido en las definiciones modernas como sociedad y naturaleza. Por otro, identificar las bases epistemológicas en las que se enmarca la política mapuche teniendo en cuenta tanto los vínculos establecidos entre el pasado y el presente como la forma particular de su historicidad.

Para estos propósitos, describo primero algunas de las premisas centrales —en algunos casos gestadas desde el campo académico— que produjeron el desplazamiento de ciertos fenómenos como impensables. En segundo lugar, refiero brevemente a la noción de “pliegues del linaje” (Ramos, en prensa) que entiendo aquí como una forma particular de construir relacionalidad —relaciones con uno mismo, con otros humanos y no humanos. Esta relacionalidad, como veremos luego, se construye desde mediaciones diferentes a las establecidas por la epistemología “moderna” —en el sentido en que la define Latour (2007)— pero, al mismo tiempo, al poner en relieve las definiciones que subyacen en ambas, se reestablece la posibilidad de confrontación. Es decir, la fuerza política que reside en las formas mapuches de pensar la sociedad.

En este ensayo intento bosquejar algunas de las reflexiones que fueron surgiendo tanto de mi investigación personal como de las discusiones grupales que seguimos manteniendo con colegas mapuches y no mapuches en el marco de una investigación grupal³.

3 En este momento participé como investigadora del Pict 2005: “Memorias, trayectorias y espacializaciones de grupos parentales mapuche en Patagonia”, dirigido por la Dra. Claudia Briones y el Dr. Walter Delrio; proyecto enmarcado en el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.

Las premisas de lo impensable

La imposibilidad de aceptar en sus propios términos una “política mapuche” responde, en gran medida, a una concepción moderna sobre el tiempo en la que todo lo que pasa es eliminado para siempre. Esta “sensación de una flecha irreversible del tiempo” implica capitalizar el pasado como un escalonamiento hacia el progreso (Latour 2007: 104). En el pasaje de la pre-modernidad a la modernidad, en el cual el estado nación ha inscripto su propio devenir, los mapuches se han quedado sin historia y, lo que es aun más importante, se asentaron las bases espistemológicas para que estos pasados no puedan emerger.

En primer lugar, el tiempo del calendario de la historia hegemónica sitúa los acontecimientos del sometimiento indígena respecto de una serie regulada y sucesiva de fechas. La selección y acumulación de fechas, desde una perspectiva épica y nacional, ha permitido la construcción de un marco narrativo e interpretativo “moderno” sobre el pasado, un marco en el cual otras formas de historicidad pasaron al ámbito de lo impensable. Desde esta perspectiva, la llamada “conquista del desierto”⁴ —en imágenes de hombres uniformados y a caballo— produce su propia historicidad al definirse como una mera línea vacía que cruza el devenir del tiempo marcando el pasaje hacia la modernidad y el progreso. La “conquista del desierto” es la divisoria de aguas donde los indígenas permanecen atrás o la traspasan con la nueva etiqueta de arcaísmos. Después de la conquista los pueblos mapuches y tehuelches ya no tienen historia propia, por lo tanto, tampoco política propia.

Es esta historicidad de la conquista del desierto la que ha operado como “fórmula de borramiento” (Trouillot 1995) produciendo los silencios que, hoy en día, forman parte de las distintas fases de la elaboración histórica —desde la misma creación de los hechos y archivos autorizados hasta la formación de narrativas y significaciones retrospectivas. La conquista inaugura en el conocimiento sobre el pasado lo que Trouillot ha denominado los no-eventos.

En relación con este mecanismo más evidente y trabajado, aparecen otras formas de negación. Si la historia ha sido borrada —o se ha pretendido borrar— en la confección de los archivos

4 La “conquista del desierto” es el modo en el que se denominan oficialmente las campañas militares (1878 y 1885) para la incorporación de la población indígena y la anexión de su territorio al estado nación.

oficiales, el pasado perdura en, o vuelve desde, los lugares de memoria que las personas mapuches han ido construyendo a través del tiempo. Pero ahora, como “versiones del pasado”, éstas ocupan el medio vacío del discurso —alejado tanto de la objetividad del referente como de la propia subjetividad mapuche. Es siempre el presente —y las relaciones interétnicas— el marco situado desde el cual se construyen las versiones del pasado sin la posibilidad de restaurar la veracidad sobre lo que “realmente sucedió”. En la distribución moderna de autoridad, un pasado que ha sido desplazado al ámbito de la oralidad, la transmisión y la enunciación ya no puede ser recuperado más que a partir de sus usos situados en el presente.

En segundo lugar, las mezclas entre géneros híbridos de naturaleza y cultura, aun cuando proliferan en el mundo moderno, quedan del otro lado de la línea, como la representación de las “creencias” de quienes son identificados como pre-modernos⁵. ¿Cómo pasan los archivos de la memoria social mapuche al tiempo del progreso y la modernidad? Clasificados, separados y organizados en diferentes compilaciones, colecciones y museos. Así, el volcán (*pillan*) sagrado que puede enojarse o el tigre (*nawel*) que se seca las lágrimas con su brazo ante un canto sagrado (*tayil*), formarán parte de las leyendas o historias folklóricas que “cuentan los mapuches” o, en tanto mitos, serán clasificados como “creencias religiosas”. Entre ambos campos suelen distribuirse también las explicaciones y descripciones del ritual (específicamente del camaruco). En los compartimientos de la política suelen incluirse los acontecimientos que han quedado registrados en formatos escritos por diferentes cronistas, pero sólo refieren a los tiempos de los “grandes caciques” y las confederaciones, una época que, tras el límite de la conquista, ha quedado atrás. Más cerca del polo objetivo de la naturaleza se han organizado las genealogías del parentesco que clasifican a los mapuches como grupos patrilinajes y los estudios sobre los huesos y cráneos que a fines del siglo XIX fueron formando parte de las colecciones de los museos.

Estas divisiones epistemológicas son las que, siguiendo a Trouillot (1995), limitan los términos bajo los cuales se pueden

5 Remito aquí a la tesis de Latour (2007) en la cual sostiene que occidente nunca fue moderno en los términos en que se definió la modernidad. La relación entre dos conjuntos de prácticas modernas, el trabajo de purificación y el trabajo de traducción, tiene aun que hacerse explícito. Estas prácticas esconden lo que él llama la Constitución moderna donde política (Sociedad) y ciencia (Naturaleza) fueron ficticia pero efectivamente separadas una de otra (Bouquet 2000).

plantear las preguntas. Entendemos “lo impensable”, entonces, como aquello para lo cual no se dispone de instrumentos adecuados para conceptualizarlo, aquello que no se puede pensar por falta de inclinaciones éticas y políticas pero, principalmente, por no poseer los instrumentos de pensamiento.

Los pliegues del linaje

Las empresas de reponer datos “traspapelados” en los archivos oficiales, de incluir relatos orales o de reunir lo discontinuo no parecen ser tareas sencillas de llevar a cabo desde los mismos marcos epistemológicos que ocultaron, negaron y dividieron.

La búsqueda de epistemologías alternativas tampoco resulta una vía fácil en un mundo donde las redes de conocimiento y formas de pensar se han extendido asimétricamente. Los mapuches también sostienen, como sugiere un anciano de la comunidad Cushamen (provincia de Chubut), que “ahora ya estamos todos modernos”. Para él no es sencillo aceptar en cualquier contexto de comunicación que un volcán se puede enojar. Las trayectorias sociales en las que se han constituido las subjetividades —modos de sentir, pensar y actuar— también incluyen la experiencia de transitar lugares estratégicos y de apego como “civilizados”, “argentinos”, “humildes” o “campesinos”. Las redes se cruzan e intersectan, sin embargo, y en esto acuerdo con el planteo de Latour (op.cit.), nunca se globalizan totalmente. Es en esta dirección que considero que la noción de “pliegues del linaje” nos permite encontrar los nodos en que otras redes de conocimiento también se fueron expandiendo para resguardar lugares de memoria alternativos y marcos de interpretación del pasado, el presente, la naturaleza y la sociedad donde sus mediaciones vuelven a ser el foco.

La metáfora del *pliegue* o *doblez*, tomada de la lectura que Nikolas Rose (2003) hace del trabajo de Gilles Deleuze (1989), constituye un marco adecuado para pensar modos alternativos de relacionalidad. En éste, la subjetividad es entendida como un interior sin esencias, un plegamiento del afuera que incluye el mundo de las relaciones sociales, el mundo de los objetos y el mundo natural. El proceso de subjetivación implica, entonces, sucesivos plegamientos que reúnen de forma discontinua y sin totalizar las experiencias de circular el espacio social. En otras palabras, el sujeto afectivo es el producto de aquellos eventos del acontecer histórico que lo han troquelado de múltiples maneras. Las personas son representadas por mandatos, consejos, técnicas,

hábitos, emociones, rutinas y normas que se extienden más allá de sus cuerpos, en el mundo físico y material.

Pero el pliegue también impone un reordenamiento permanente de la subjetividad en tanto permite la modificación de sus bordes y la reconstrucción reflexiva de las experiencias históricas, en otras palabras, las relaciones con uno mismo no cesan de traducirse y renacer en otros sitios y con otras formas. Los pliegues se asocian a una experiencia y ésta no es repetible más que con otra experiencia, es decir, cuando por el ejercicio de la traducción misma se establece una relación evocadora y creadora entre el adentro y el afuera (Benjamín 1991). El afuera se transforma en el adentro al mismo tiempo que el interior es localizable más allá de los límites del propio cuerpo.

Si la noción de pliegues hace referencia al proceso de mediación entre los mundos subjetivo y objetivo, la idea de “linaje” es el plegamiento de un tipo de relacionalidad particular entre sujetos, objetos y discursos. La noción de linaje utilizada aquí da cuenta de una forma particular de definirse como parte de un grupo parental. Por un lado, implica criterios de familiarización mucho más amplios que las genealogías construidas por relaciones de matrimonio y procreación, puesto que la práctica de dar nombres, la adopción (crianza), la herencia de los conocimientos u objetos familiares y las experiencias compartidas *crean* las relaciones de parentesco y de consanguinidad. De este modo, escuchar un *tayil*, participar de un ritual o soñar con el *pillañ* pueden ser los nodos de una red que se entreteje con las trayectorias y experiencias de ser parte de un linaje.

En torno a estas experiencias, las personas mapuches renacen, desde el reordenamiento de sus pliegues, como miembros de un linaje. Es entonces cuando una red particular de conocimientos y afectos, real como la naturaleza, narrada como el discurso y colectiva como la sociedad (Latour 2007:22) comienza a vislumbrarse como alternativa en la producción de conocimientos. En esta epistemología, el pasado mapuche vuelve como una madeja de vínculos, asociaciones y uniones de sentido con fuerza política para pensar y fijar sentidos sobre la sociedad.

Las prácticas aparentemente inconexas como las historias del *navel* y del *pillañ*, las genealogías, los rituales y la política se encuentran para transformar los impensables de las epistemologías modernas en objetos de reflexión.

La relacionalidad en el *navel* y el *pillañ*

En relación con la definición de pliegues del linaje, entendemos que la misma práctica de familiarización plantea la necesidad de dejar en suspenso las divisiones modernas entre los polos biológicos y sociales. Por otro lado, los antepasados, aún cuando ya no formen parte del mundo humano y no humano del mismo modo que los vivos, siguen siendo parte del linaje y, por consiguiente, de ese mundo. Ellos son los que portan la historia, los conocimientos, las fuerzas y las experiencias para orientar las acciones en el presente. Es esta segunda característica de la relacionalidad mapuche la que será el centro de este apartado.

Los ancestros, y con ellos el pasado mismo, permanecen o vuelven de múltiples maneras. Las personas mapuches se relacionan con sus antepasados a través de los sueños cuando, por ejemplo, heredan los conocimientos para “hablar bien”, para tocar un instrumento de viento como la *trutruka* o reciben el *tayil* (cantos sagrados) de su familia. En sueños también se heredan los cargos rituales, los mandatos políticos y los conocimientos necesarios para emprenderlos. Por otra parte, esta relación se construye recíprocamente cuando las personas mapuches promueven distintas tareas para “no olvidar” a quienes estuvieron antes. De lo contrario, se desconocería de dónde vino y quién es uno y, en consecuencia, la misma subjetividad mapuche. En las tumbas y en los altares de cañas (*rewe*) estos ancestros son recordados confirmando el flujo de intercambios entre unos y otros. El linaje, como un tipo de relacionalidad entre personas vivas y antepasados, evoca esta misma conjunción entre historia y subjetividad en animales, objetos, conocimientos, volcanes, ríos u otros lugares geográficos. De estas relaciones complejas y diversas, retomo aquí sólo dos de las formas en que se exteriorizan: el tigre (*navel*) y el volcán (*pillañ*).

Mauricio Fermín, un anciano mapuche de la comunidad de Cushamen, hablando precisamente de la historia que no se contaba en los libros, decide “sacar”⁶ de sus pliegues del linaje el siguiente *ngütram* (“historia verdadera”):

Su abuela venía escapando, en la “época de la guerra”, para encontrarse con sus parientes. En su huida se encuentra con el

6 Expresión que suele utilizarse precisamente para señalar que ésta es una historia que, recibida alguna vez, es albergada y atesorada entre los objetos constitutivos del ser mapuche. Se “saca” un *tayil*, un ritmo de la *trutruka* o una historia verdadera (*ngütram*) del linaje.

navel quien la acompaña, la protege, la alimenta y la guía hasta el lugar de sus familiares:

“Y ese, dijo ella, es bueno. Entonces le empezó a hacer rogativa y se la quedó mirando así, el tigre, lloraba así con la manito, como ser humano. Después entonces siguió el viaje... Dice que le dijo ‘yo estoy de viaje’. Dice que el tigre le hacía señas que vaya yendo nomás, y ella lo acompañó, de que eso debe ser así, y se fue con el tigre a la par, no cerca pero iba al par. Y después que llegaron a un lugar, ya habían salido lejos, como diez leguas o veinte leguas de donde se encontraron, oyeron un bramido y encontraron el animal ese [un toro salvaje o *chipey* toro⁷]. Bajaron un valle y había uno de esos animales salvajes, entonces de ahí se subió a un palo blanco. El toro que empezó a escarbar el árbol, con las manos así, daba vuelta en el árbol y de repente dice que se empezó a mover el árbol ‘bueno, ahora estoy lista’, pensó ella. Y el tigre estaba muy echadito... y de repente estiró los brazos, estiró bien, y pasó el rasguño entre la piedra, para afilar las uñas, y se vino despacito, atrás del animal, y se vino despacito, despacito, dice que se vino, cuando se acercó un poco dice que pegó el salto y le rajó la panza al animal. Y dice que lo miraba desde arriba la compañera. Como lo estaba mirando le dijo que bajara y que comiera algo, y ella bajó a comer. Dice que no pudo... como era todo grasa, pura grasa era el animal. Y se fue, comió un poco y se fue... ahí estaba el compadre. Llegaron donde están los parientes de ella, dice que desapareció el compañero, no lo vio más. Ahí llegó” (Mauricio Femín 2004).

Las almas o espíritus de los grandes guerreros o grandes hombres no pueden morir. Ellas entran en ciertos animales, como el *navel* (Alonso Kintul, en Koessler-Ilg 2006), por ello, el tigre es tanto una objetivación de los ancestros como el lugar donde se resguardan las imágenes de fortaleza y resistencia. En Cushamen, el tigre que se seca las lágrimas con su mano también es evocado en otras historias relacionadas con el liderazgo o cuando se “saca” el *tayil* (canto familiar) del *navel*. Las veces que he escuchado el

7 Este animal, que aparece en muchas narrativas mapuches, es definido por Adolfo Meli de Colonia Cushamen (em comunicación personal con Lucía Golluscio) como “*animal peligroso que viene del norte y ataca y mata a la gente*” (Golluscio 2006:247).

*navel ngütram*⁸ éste ha estado asociado con la “historia verdadera” de lo que sucedió en el pasado.

Hace unos años atrás, en la comunidad Cushamen, estábamos hablando con Martiniano Nahuelquir sobre “los tiempos de la guerra” (las campañas militares) y él sostenía que las historias no habían sido aún contadas de la primera hasta la última. Fue entonces cuando decidió compartir con nosotros el *pillañ ngütram*:

“las historias no están contadas de la primera hasta la última (...) El pillañ. Ese me contaron mis viejos, viste, lo que te acabo de conversar, mi papá, mi mamá y todo eso. Mi padre no sé cuántos años tenía, tendría once o trece años. Dice que cuando llegaron ahí [hablábamos del pillañ], cuando iban disparando (...) Ahí se quedaron varios meses. Entonces, bien arriba, dice... a la tarde ya empezaba el movimiento de la gente (los ancestros), que hacía ronda de a caballo... ya empezaba el movimiento... se sentía clarito allá arriba. Y bueno, entonces el abuelo... así como decir que ya sabía ¿viste? ya había soñado, que él tenía que tomar ese camaruco y llevar a los hijos hasta el pillañ para hacerlos conocer. Llevó todos los hijos allá... subió bueyes... después pasaron para aquí. Entonces allí fue mi abuelo a hacer primero el camaruco. Y allá es donde le dijeron las cosas que tenían que hacer, todo. Tenían pura plata y tenían... abanderado... caballo... todo (menciona los elementos utilizados en el camaruco). Plata, pura plata. Así dicen que veían ellos, clarito ¿viste? Y el abuelo, que le habían comentado que tenía que ser él (el dueño del camaruco), y entonces tenía que hacer él y hacer entender a su gente. Y todo lo que llevaba él, su trabajo con el camaruco, dicen que a todos les caía bien, todos le tenían ese cariño, ese aprecio... por *ese* camaruco. Y así fue que tuvieron toda la suerte. Cuando estaba seco y pedían agua, así se juntaron unos pocos, llovía. Pedían agua serenito... sereno” (Martiniano Nahuelquir 1996).

8 El *navel ngram* ha circulado entre las personas mapuches desde hace mucho tiempo y por distintas regiones, con variaciones y estilos diferentes. Para un análisis detallado del mismo ver Lucía Golluscio (2006).

Después de esta primera vez en que escuché la historia del *pillan*, conversé muchas veces con Martiniano sobre ella. En aquel volcán, en la cordillera “peligrosa”, se constituye el linaje de los Nahuelquir; en ese entonces conformado por familias dispersas que escapaban de los ejércitos estatales chilenos y argentinos. La ronda que ellos veían a lo lejos era el camaruco que hacían sus antepasados y que, en adelante, ellos siguieron levantando todos los años, aun cuando ya fueron relocalizados en las actuales tierras de Cushamen.

En el interior del *pillan* habitan los antepasados que, en ocasiones, pueden tomar parte en la vida de los seres queridos (Koessler-Ilg 2006). A fines del siglo XIX, cuando los Nahuelquir recientemente arribaban en las tierras de Cushamen, fallece una persona de la familia e interpretan aquella desgracia como resultado del enojo del *pillan* por haber sido olvidado. Deciden, entonces, regresar y hacer allí el último camaruco que se realizaría fuera de la zona de Cushamen. Aquel *pillan* específico, hoy distante de la zona en la que viven, es el lugar donde siguen estando los ancestros y hacia donde se dirigen las palabras que se pronuncian en cada camaruco que se “levanta” en Cushamen. Allí también viajaron, incluso después de la radicación en comunidades, algunos ancianos para recibir los conocimientos para officiar como cabecillas o ayudantes del camaruco, esto es, para formarse en los conocimientos sobre el linaje.

Presentadas ambas historias me centraré ahora en mostrar las formas en que, al construir la relacionalidad de este modo específico, también resultan diferentes los nexos que se pueden establecer entre pasado y presente. Pertenecer a un linaje es una forma específica de internalizar las relaciones exteriores, heredadas y vividas, entre humanos y no humanos. Un colectivo donde las personas vivas, los ancestros, los volcanes, los tigres, las tumbas y los espíritus que se sueñan co-existen entramando sus fuerzas en la definición del ser mapuche.

Ahora bien, cuestionar las dicotomías dominantes entre naturaleza y sociedad, implica, al mismo tiempo, repensar las divisiones establecidas entre objetividad y subjetividad. El ser mapuche implica también un modo específico de percibir el mundo existente —pasado o presente— en el que las experiencias que han sido heredadas, escuchadas, soñadas, cantadas y vividas forman parte de los eventos. En esta conjunción entre lo que “realmente sucedió” y las experiencias personales y sociales que forman parte de esa misma realidad se inscribe el sentido de ser parte de la trayectoria de un linaje.

El evento

Las relaciones con el pasado, con aquello que “realmente sucedió”, emergen en los *ngütram*. Los mapuches consideran estas historias como verdaderas y consideran que la memoria social no puede reducirse a los sentidos que la gente hace de ellas en sus interpretaciones presentes. En estos archivos, los “documentos” perduran como obras de arte con un gran potencial trascendente y poético (Benjamín 1967) y, en este sentido, transmiten imágenes precisas sobre el pasado, independientemente de los sentidos que adquieren en determinado momento (Kohn 2002). El poder político de la tradición consiste en su capacidad para referir “a lo que realmente sucedió” en términos que son culturalmente significativos para las experiencias del pueblo mapuche.

El *navel* y el *pillañ* pueden estar relacionados con trayectorias familiares y de grupo diferentes, dependiendo de cuál es el linaje que en cada caso protagonice la historia. Pero, al mismo tiempo, y precisamente porque estas historias han circulado por diferentes regiones mapuches, construyen una epistemología propia sobre los tiempos pasados de la llamada “conquista”. Cuando estas historias no son aisladas de sus propias redes, el *navel* y el *pillañ* reponen su valor autónomo —aun cuando siempre enigmático (Kohn 2002)—sobre el pasado.

Como ya hemos dicho, estas redes de conocimiento se entretienen con los *ngütram* o historias verdaderas, con distintas prácticas cotidianas y rituales, con los consejos, con el espacio físico, con los sueños y con los cantos familiares o *tayil*. Haciendo referencia a un tipo de *tayil* particular, uno que suele asociarse con la historia más profunda del linaje al que llaman *kempeñ*, Celinda Leviú, de la comunidad de Costa de Lepá, afirmaba:

“proviene muchas cosas del kempeñ, muchas cosas buenas y tiene que tener mucha historia para poder saber (...) es mucho más que un canto para sacar, es algo muy grande y doloroso también, le dan ganas de llorar” (2005).

De igual forma, el *navel* y el *pillañ* refieren a un pasado “doloroso”. En la comunidad de Futa Huao, Catalina Antilef comenzaba su *ngütram* diciendo: “sabía llorar mi abuelita cuando contaba” (2005). Antes de comenzar la historia del *navel*, Mauricio Fermín decía: “estas son las historias tristes” (op.cit.).

Estas significaciones subjetivas sobre el pasado no se encuentran tanto en el sentido literal de las historias, cantos y rituales,

sino en los silencios que, en su conjunto, todas estas prácticas construyen. Pero el silencio no se crea aquí para negar, sino para no olvidar. Las imágenes precisas del pasado no residen sólo en lo dicho sino también en lo que no hace falta decir.

En los circuitos mapuches donde estas historias son retransmitidas a través de las generaciones, los silencios no están vacíos y crean su propia historicidad sobre la “conquista del desierto”. Ésta deviene un evento, con sus intensidades y densidades, un marco insoslayable para pensar el pasado mapuche de las relaciones interétnicas. La abuela de Fermín escapaba de un campo de concentración antes de encontrarse con el tigre que la guiaría en el camino de regreso y el abuelo de Martiniano huía con su gente de las torturas y deportaciones de familias cuando recibe el camaruco en el volcán que se puede enojar.

“Triste, sí (...) Mi abuela sufrió mucho. Cuando ella vino. Se entregaron los viejos de ella y la llevaron a Buenos Aires, se entregaron porque dicen que los mataban ahí nomás. Entonces ella después vino, no sé si vino al año o al año y medio. Creo que estuvo ahí un año y medio parece que estuvo ahí. Prisionero de Roca⁹ (...) Entonces por eso mi abuela disparó de allá de la guerra, se escapó... donde estaban todos los compañeros muriendo, y ella se salvó, dejaron heridas pero salvó. Dice que como vio que se retiraban un poco los que andaban matando gente, dice que se rodó para allá para el lado de un zanjoncito, hecho un canalcito, y se metió ahí. Fue rodando, fue rodando... y después... al rato... aparecieron de vuelta, porque la iban a matar. Entonces dice que venían recorriendo, encontrando otros muertos, como diez muertos ¿vivo? Y ella calladita nomás, calladita, dice. Pero ese que venía pasó al ladito de ella y no lo vieron nada. Y cuando se fueron otra vez, vio que se alejaron... dice que rodó para abajo. Quería ir para el pueblo de los otros parientes que tenía, entonces dice que había salido como tres leguas de donde la habían atropellado... de repente cuando apareció el tigre” (Mauricio Fermín 2004).

9 El general Julio Argentino Roca estuvo a cargo de las campañas militares que se denominaron como “conquista del desierto”, entre los años 1878 y 1885.

Fermín también recordaba que su abuela contaba que los hacían cavar zanjas en la tierra para enterrar a la gente que allí moría. Ella había estado prisionera en los cuarteles de Buenos Aires donde la “*pusieron a hacer harina*”. Allí, donde estaban encerrados, pasaban mucha miseria y, para sobrevivir, robaban harina atando bolsitas en el cuerpo de los niños con el fin de pasar las pesquisas de los militares que hacían guardias. Sólo en algunas ocasiones los “*sacaban a caminar fuera de los cuarteles*”.

Martiniano, por su parte, recuerda cómo los ejércitos de las campañas mataban a los niños o torturaban a las mujeres. Su familia estuvo prisionera en otro campo de concentración (Chinchinales), donde también las personas morían de hambre. Catalina Antilef nos ha contado cómo una mujer de su familia escondió a una de sus hijas menores bajo su vestido cuando estaban prisioneros para que no sea deportada hacia el norte. Y así los silencios pueden devenir en múltiples historias, detalladas, repetidas e igualmente dolorosas.

La “conquista del desierto” deja de ser un límite sin tiempo entre el antes y el progreso. En los silencios significativos de las redes mapuches de conocimiento, ésta deviene un evento, una experiencia real, que, hasta hoy en día, es constitutivo de los pliegues de la subjetividad. El pasado no queda atrás sino que permanece.

Ninguno de estos acontecimientos “tristes” han tenido imágenes en la historia oficial, y hasta hace muy poco, tampoco las habían tenido en el campo académico¹⁰. El valor de los silencios no podía comprenderse desde la escucha atenta pero compartimentada de los relatos de la memoria social. En tanto éstos siguieran siendo creencias pre-modernas sobre un navel que llora y un volcán que se enoja iban a seguir siendo clasificados como leyendas folklóricas y la red de conocimientos en la que se fundan sus nexos con el pasado continuaría siendo negada.

La agencia

En sus reflexiones sobre el *kempeñ*, Celinda Leviú explicaba que en estos cantos familiares residían historias dolorosas, pero también “algo muy grande”. En una dirección similar, un dirigente mapuche decía que “comprenderse a sí mismo desde las creencias originarias” era “saber el linaje”, esto es, “conocer de *dónde viene uno*”; un conocimiento que se hereda a través de “historias tristes”

10 Al respecto ver los trabajos de Walter Delrio (2005) y Diana Lenton (2005).

pero también de “historias de lucha” (C. Lliempe 2005). Este segundo énfasis, uno en el que la agencia política de los mapuches es puesta en primer plano, también encuentra sus imágenes en el *ngitram nawel* y en el *ngrtram pillañ*.

Aquello que “realmente sucedió” no sólo se encuentra en los silencios significativos, sino también en lo que la memoria recorta como piezas del arte verbal y la tradición política. En éstas, las relaciones con los *kwifike che* (los ancestros o los antiguos) han sido la principal alianza en la reconstitución del pueblo mapuche. El *nawel* es quien acompaña a las cautivas de regreso al poblado de sus parientes, a su “casa” y al reencuentro. El *pillañ* reúne a las familias dispersas que escapaban por la Cordillera de los Andes y las define como un nuevo linaje, con su propia historia.

Las historias del *nawel* —o sus versiones equivalentes donde pueden ser un ave o un pie de piedra quienes acompañan a la personas de regreso— continúan siendo transmitidas hasta hoy en día y, en su circulación, el pasado vuelve con su propia historicidad del retorno. De este modo, los jóvenes mapuches que viven en los centros urbanos pueden asociar sus experiencias de “estar en lucha” con el reencuentro de las memorias familiares y con el conocimiento de sus orígenes. Recibir un *ngitram* puede ser, entonces, una forma de enmarcar los propios desplazamientos impuestos en un nuevo reencuentro, donde los itinerarios de los ancestros se continúan en los recorridos actuales de un pueblo que todavía sigue luchando por su reconstitución (Cañuqueo 2005).

Las historias del *pillañ* también se renuevan en otras experiencias y de múltiples formas. La relación creada entre los ancestros y los vivos en el volcán no sólo es la base sobre la que se han mantenido los sentidos afectivos y cognitivos de pertenencia de los grupos en contextos de traslados sino que, también, habilita nuevas formas de solidaridad y agrupamiento. En el presente, y a partir de sus historias compartidas, familias aparentemente sin relaciones consanguíneas, vuelven a encontrarse en un mismo lugar de apego (“familiarización”) y de compromiso político (“estar en lucha”). A través de los sueños y de las conversaciones sobre los tiempos antiguos, los ancestros siguen reuniendo, orientando y habilitando las formas de estar juntos.

Los miembros de la sociedad mapuche consideran las experiencias buenas y malas de sus antepasados como una parte constitutiva de su cultura. Es decir, experiencias y luchas que no han sido elegidas operan como orientaciones, señalan sentidos e indican direcciones (Sider 1997). Por lo tanto, el poder de los antepasados no proviene sólo de su función mediadora, sino

también de que ellos representan “la historia total de su cultura”, constituyendo de este modo las fuentes de conocimiento para todo pensamiento y acción humanos (Foerster 1993: 75). La historia no se construye con acontecimientos cronológicos sino con los pensamientos y reflexiones que producen conocimiento del pasado¹¹ a partir de imágenes precisas como las del *nawel* y el *pillañ*.

En territorio recuperado por el pueblo mapuche, un *werken* (mensajero) de la nueva comunidad afirmaba para los medios de comunicación que, con el paso del tiempo, valoraba más las palabras de su abuela, puesto que en ellas encontraba la historia negada de la agencia mapuche, una historia sobre las formas en que “ante la adversidad hicieron lo que nadie podía creer que iban a hacer, que era sobrevivir y después reconstruirse como pueblo, eso es maravilloso...” (Mauro Millán, Indymedia 16/02/07).

El valor político del *nawel* y del *pillañ* se encuentra, entonces, en la constitución de un tipo de relacionalidad particular. Las definiciones de una sociedad-naturaleza, donde los que ya no están vivos siguen estando presentes y son parte del mundo objetivo, crean el marco epistemológico en el que se piensan las relaciones con uno mismo, con otros humanos y no humanos. Los lugares de memoria, permanentemente relocalizados en prácticas innovadoras, resguardan los nexos con el pasado como vínculos de retorno y de reestructuración.

La política y el ritual

De acuerdo con el modo en que hemos descripto la relacionalidad mapuche y sus nexos con el pasado, la distinción usual entre los campos del ritual y de la política también se revelan arbitrarios. El *longko* (cacique) de la comunidad de Tramaleo terminaba su *ngïtram nawel* del siguiente modo:

Quando la mujer llegó al poblado de sus parientes, “enseguida ahí, ahí lo *tayilquearon* (le sacaron *tayil*) al *nawel*, lo *tayilquearon* las paisanas, al tigre, dice (...) Ahí se terminó la política” (Prudencio Tramaleo 2006).

Según Prudencio Tramaleo, “se terminó la política” entre unos y otros porque, después de realizar el *ngïllatun* (rogativa) y sacar

11 Moira Millán (comunidad Pillañ Mahuiza), comunicación personal.

los *tayil*, su gente logró establecer un nuevo acuerdo con el *navel*. En el *pillañ* donde los Nahuelquir heredan su camaruco y se constituyen como un linaje con historia propia, una *machi* del grupo media entre los espíritus de los ancestros y los vivos para traducir los mandatos de los primeros, quienes nombran a Miguel Ñancuche Nahuelquir como el cacique de este nuevo grupo de pertenencia.

En esta misma dirección, el protocolo de los saludos entre anfitriones y visitantes, la ejecución de *tayil* y la participación conjunta en algún *ngillatun* se encuentran superpuestos en las descripciones que los cronistas realizan de los parlamentos mapuches y tehuelches de fines del siglo XIX, al punto que, en algunos casos sería muy difícil catalogarlos —desde las definiciones usuales de creencias religiosas y acciones políticas— como camarucos o como parlamentos.

Sin detenernos en éstas u otras demostraciones sobre la existencia de yuxtaposiciones entre formas consideradas rituales o políticas, entiendo, de un modo más general, que la política no puede entenderse por fuera de la relacionalidad mapuche y sus vínculos entre humanos, no humanos, pasado y presente.

Comienza un parlamento (*fiñ trawin*) mapuche y tehuelche cuando sus participantes van llegando de puntos distantes para encontrarse y discutir sobre el rumbo que orientarán sus acciones conjuntas. La primera madrugada, de un encuentro que puede durar tres días, las personas se encuentran en el *reve* (altar) de los anfitriones para participar del camaruco o *ngillatun*. Los ancestros, la historia y el conocimiento mapuche guiarán entonces las “buenas palabras” de quienes, luego, disertarán en el *fiñ trawin*.

“Este gran encuentro no sólo será un paso más hacia la recuperación de nuestro conocimiento ancestral sino que será una clara manifestación del compromiso con la lucha de nuestro Pueblo” (OCMT 4/04/03).

“En el rescate y desarrollo de nuestra espiritualidad encontramos el fundamento de nuestra lucha y garantizamos el cumplimiento de nuestros objetivos” (Pronunciamento del Parlamento Mapuche 28/04/03).

El parlamento es el ámbito en el que se discuten los conflictos de las comunidades o personas presentes con el estado, el sector privado o las empresas internacionales. Allí se resuelven estra-

teguas conjuntas de lucha que pueden abarcar desde ocupar una oficina gubernamental, cortar una ruta, recuperar tierras, participar en algún camaruco, establecer alianzas con otros sectores de la sociedad civil o producir un documento público con respecto a algún tema en particular.

Estas medidas colectivas --generalmente puestas bajo sospecha de inautenticidad aborigen, de invención moderna o de resultar de influencias foráneas-- para los participantes del parlamento se enmarcan en la historia de lucha de sus antepasados. En estos espacios, donde participan jóvenes, adultos y ancianos de los centros urbanos y de las zonas rurales, las personas se encuentran consigo mismas y con otros a partir de una historia compartida de trayectorias familiares de desplazamiento --persecuciones, deportaciones, expropiaciones y desalojos. Los vínculos con el pasado producen solidaridad y los antepasados orientan la acción. En este sentido, las subjetividades políticas resultan de los afectos más entrañables, de los lugares de memoria --internos y externos-- que conforman la subjetividad afectiva: sueños, consejos antiguos, *ngütram*, *tayil*...

La segunda luna llena del año, los pobladores mapuches y tehuelches de Cushamen se reúnen para “levantar el camaruco” de sus abuelos. Desde distintos parajes, van llegando los carros tirados por bueyes --y los autos-- de las familias que participarán, desde la madrugada, en la ceremonia que durará dos días más. Una vez colocadas las cañas que representan a las distintas familias en el *reme*, y ubicados los carros en la distribución por parajes, comienzan los distintos actos del ritual. Este ritual es vivido como la principal vía colectiva para actualizar los lazos con los ancestros de los linajes y las historias familiares compartidas. Allí se evocarán los *ngütram* del *navel* y del *pillañ* a través de los cantos (*tayil*), en las conversaciones espontáneas a la hora del almuerzo cuando las familias se visitan en sus carros y, en ocasiones, en los discursos finales donde los principales ancianos recuerdan las historias de desplazamiento y de arribo al lugar. En el *kushito*, uno de los actos centrales del camaruco de Cushamen, las personas más prestigiosas de la comunidad preparan los animales que serán usados como señales sobre el devenir de la comunidad¹² con cantos y palabras privadas que el viento o las aves más grandes de la zona llevarán hasta el *pillañ* donde se inició el grupo de pertenencia.

12 Esos perrillos y corderos serán soltados para “leer” la forma en que se dispersan como una señal.

El tercer día de camaruco, en el momento al que llaman “la terminación”, los participantes más antiguos agradecen al resto su presencia y colaboración en los trabajos, pero también aconsejan, recuerdan e intercambian puntos de vista sobre el rumbo de la comunidad.

En ese momento, el espacio y el tiempo vuelven a ser aquellos de la cotidianeidad, pero el ánimo de sus participantes se ha fortalecido. Así se dirigía uno de los ancianos a los presentes durante “la terminación”:

“Wiñolantvletuayin, pu ce.

Estaremos volviendo el día, gente (estaremos volviendo a la vida normal)

Kvmey tamvn yafvluvvn tati, pu lamgen, pu ñaña, pu maje, cokvm.

Es muy bueno que se hayan dado ánimo, hermanas, hermanos, sobrinos.

Pewmagen kvmeyawaymn rakiꝑuam mew, fey mew ga xipakey txfaci ꝑugu.

Ojalá anden bien en su pensamiento, pues de este pensamiento se realiza esta ceremonia (si uno tiene bien el pensamiento se puede hacer esta ceremonia)

Tvfa mew ga ñi mogepan tayin fvta maje,

Aquí es donde vivió nuestro viejo tío

famueci ga elgepayin txfaci mapu mew.

Así es como nos dejaron en esta tierra (se refiere a la ceremonia que se está haciendo en ese momento)

Pewmagen ga kꝑme wiñotuayin. Kꝑme amulniefiliyini txfaci ꝑugu kꝑme ga feleñmuayin,

Ojalá estemos volviendo bien (cada uno a sus hogares). Si continuamos llevando bien esta ceremonia estaremos bien, pues”¹³ (Discurso final, 1996).

Después que este anciano terminara de pronunciar sus palabras, las señoras del coro de mujeres se acercan y, con lágrimas en

13 Traducción e interpretación en colaboración Fresia Mellico.

los ojos, lo saludan afectuosamente. La reacción de la audiencia también emociona al orador quien contesta los agradecimientos con breves comentarios en lengua mapuche a cada una de las personas que se le acercan: “*rume mañumeyu, ñañã*” [te agradezco, hermana], “*kumey mi pifiel*” [bueno por decirme]. El próximo turno es tomado por una anciana muy reconocida en el lugar, quien comienza su discurso diciendo en castellano:

“yo le agradezco por acordarse (de nuestros abuelos), y a usted que tiene contada como hermano legítimo, le agradezco mucho y todos los de mi gente, y le mando abrazo como hermano que volvió a resucitar estas cosas. Ojalá que lo siga siempre. Gracias. Eso. Nada más.” (Gregoria Nahuelquir 1996).

Este intercambio de palabras, entendido como una reflexión sobre lo que el camaruco significa en la vida de las personas mapuches, destaca la importancia que el ritual posee en la socialización del conocimiento sobre la sociedad-naturaleza. Pero también es el espacio-tiempo en el que las experiencias compartidas, heredadas o vividas redefinen los bordes, el interior y el exterior de las subjetividades. El camaruco continúa en la vida cotidiana de cada participante —en el ánimo y los buenos pensamientos— como un nuevo plegamiento en los procesos de subjetivación.

Cuando alguien en Cushamen califica una práctica social como estando “en forma con la política mapuche”, está haciendo referencia, tal como lo expresaba el pronunciamiento del parlamento mapuche y tehuelche citado más arriba, a estos conocimientos y experiencias ancestrales que conforman la subjetividad. En este sentido, “sacar un *tayil*” en la intimidad del hogar o heredar en la cocina de la casa el *ngütram* de la familia, son también prácticas constitutivas de la política. “Seguir los ritmos (o los caminos) antiguos” consiste en actualizar, en prácticas más o menos cotidianas, y más o menos formales, los principios de la relationalidad mapuche.

Las visitas o el envío de *werken* (mensajeros) entre familias y comunidades diferentes, las rogativas en las tumbas de los antepasados, el encuentro colectivo en el *rewe*, la circulación de historias, los sueños donde se heredan conocimientos o se reciben mandatos, o la posibilidad de reencontrarse con su propio *tayil* son algunas de las tantas prácticas en las que se han sostenido, a través del tiempo, las relaciones de familiarización entre humanos y no humanos. En cada una de estas prácticas sociales, las experiencias se reorganizan en la subjetividad de ser miembro de un linaje y, en consecuencia, de una historia común.

Aun en épocas de mayor sometimiento, en los años de los campos de concentración estatales y de las deportaciones, las personas se reunían, hacían camarucos, sacaban *tayil*, hacían parlamentos y decidían estrategias conjuntas (Delrio y Ramos 2006). A pesar de los mecanismos de poder estatal basados históricamente en la dispersión y la imposición de desplazamientos, las familias se reencontraban y los procesos de familiarización recomenzaban. En los pliegues del linaje, en el sentido aquí descrito, residió la fuerza política de un pueblo que hoy en día sigue anunciándose “en lucha”.

Los nexos con el pasado no implican ni invención, ni mimesis, ni esencialismos estratégicos, en cuanto nos despojamos de la idea de un tiempo que transcurre (progres) dejando atrás el pasado. Las imágenes de “lo que realmente sucedió” son parte de las subjetividades políticas que renacen en diferentes objetos y prácticas de la vida exterior y, en consecuencia, no han dejado de ser vehículos de pensamiento y de acción.

Esta subjetividad también es política en la medida que incorpora como silencios significantes los no-eventos de las historias dominantes y, cuando ya no era posible pensar una historia política indígena desde las epistemologías “modernas”, repone la continuidad —con cambios e innovaciones— de la agencia mapuche y tehuelche.

La confrontación entre estos dos modos de conocer es en sí misma política, puesto que la crítica comienza en la misma redefinición de los conceptos, las preguntas, las clasificaciones e imágenes del pasado. El intento de restituir las diferencias epistemológicas que orientan la política mapuche—empresa que, desde hace un tiempo, han comenzado varios intelectuales mapuches y tehuelches— también implica revisar el modo en que se han construido —e invisibilizado— las mediaciones entre naturaleza y cultura en las historias del estado moderno argentino. La comparación —y no la mera traducción— permiten establecer el diálogo y restaurar el potencial impugnador de las epistemologías alternativas. Por un lado, en términos de relacionalidad, los procesos de familiarización definen otras relaciones entre naturaleza y cultura. Esto se puede ver, por ejemplo, en los criterios mapuches y tehuelches que establecen la afinidad parental incorporando en el mundo existente del linaje a los antepasados y a las fuerzas no humanas del entorno. Por otro, en términos de historia, no sólo emergen eventos impensables en la historicidad del tiempo lineal, sino que también resultan “pensables” la agencia indígena y los

fundamentos políticos de las prácticas compiladas en colecciones de creencias, cuentos, leyendas, rituales y mitos.

Por un lado, la convicción de formar parte de un proyecto político se va anclando, en el trascurso de la vida, en un retorno a las imágenes precisas del pasado en las que se sustenta la reflexión permanente del pensamiento mapuche. Por el otro, el pasado vuelve en los silencios y las expresiones del arte verbal y en las prácticas cotidianas y rituales, estableciendo las metas, los criterios y las solidaridades de los distintos proyectos políticos de lucha o impugnación. El *navel* y el *pillañ* no son meras estrategias retóricas de dirigentes formados en centros urbanos e influenciados por redes globales, tampoco son creencias con tinte folklórico que contaminan la política real. En este artículo hemos querido mostrar algunos de los nodos de una extensa red en la que el *navel* y el *pillañ* son formas de conocer desde las experiencias, más o menos compartidas, de historias tristes e historias de lucha.

Referencias citadas

- Benjamín, W. 1967. *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Ed. Sur.
- Benjamin, W. 1991 [1936]. "El narrador". *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus Ed.
- Bouquet, M. 2000. "Figures of relations: reconnecting kinship studies and museum collections". En: *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167-190.
- Briones, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. y A. Ramos 2005. "Audiencias y Contextos: la historia de 'Benetton contra los Mapuche' ". *E-misférica*, Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, Issue 2(1), spring.
- Cañuqueo, L. 2005. "Los ngutram: relatos de trayectorias y pertenencias mapuches". *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, noviembre.
- Carsten, J. 2000. "Introduction". Carsten, J. (ed.) *Cultures of*

- Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-36.
- Deleuze, G. 1989. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- Delrio, W. 2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Delrio, W. y A. Ramos 2006. "Reunidos en Fñta Trawün. Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuches". *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, septiembre.
- Foerster, R. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Golluscio, L. 2006. *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Koessler-Ilg, B. 2006 (Foerster, R. ed.). *Cuenta el pueblo mapuche. Crónicas del tiempo*. Santiago: Mare Nostrum Editores, Vol. 1
- Kohn, E. 2002. "Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region". *Ethnohistory* 49:3, 545-582.
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lenton, D. 2005. "La cuestión de los indios y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política". *Historia de Nosotros. Políticas genocidas del estado argentino: campaña del desierto y guerra de la triple alianza*. Buenos Aires: Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2: 10-16.
- Ramos, A. (en prensa). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. y W. Delrio. 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires:

Antropofagia, pp. 79-118

Rose, N. 2003 "Identidad, genealogía, historia". *Cuestiones de Identidad*. S. Hall y P. Du Gay (eds.) Buenos Aires: Amorrortu. pp.: 214-250.

Sider, G. 1997. "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People". G. Sider y G. Smith, *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*, Toronto: University of Toronto Press, 62-79.

Trouillot, M. R. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.