

**CORRALES DE PIEDRA, CAMPOS ABIERTOS Y PAMPAS
DE CAMARUCO. MEMORIAS DE RELACIONALIDAD
EN LA MESETA CENTRAL DE CHUBUT**

*STONE YARDS, OPEN FIELDS AND SACRED PLACES. MEMORIES
OF RELATEDNESS IN CHUBUT'S CENTRAL PLATEAU*

Ana Ramos *

Walter Delrio **

* UBA/CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Etnología y Etnografía. E-mail: aramosam@gmail.com

** UBA/CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Etnología y Etnografía. E-mail: wmdelrio@gmail.com

RESUMEN

La “cuestión indígena” como política de estado en Argentina ha estado acompañada por la elaboración académica de mapas étnicos. Las definiciones hegemónicas de estas entidades han presupuesto generalmente algún elemento “esencial” como, por ejemplo, fenotipos, uso de una lengua, o la aglutinación en torno a linajes consanguíneos. A partir de las reformulaciones de las teorías del parentesco desde el modelo heurístico de las sociedades de casas y las teorías sobre la relacionalidad proponemos una aproximación a la memoria social como marco alternativo de interpretación histórica. Esta contempla las prácticas sociales del parentesco y la objetivación de la continuidad de los grupos de pertenencia en las políticas y lugares de la memoria -corrales de piedra, actividades productivas y pampas de camaruco- en la región de la “meseta” de Chubut. Dichas relaciones con el espacio físico cuestionan tanto las definiciones académicas tradicionales de parentesco y de cacicazgo como las clasificaciones étnicas-nacionales.

Palabras clave: memoria social - parentesco - mapuche - tehuelche

ABSTRACT

The “Indigenous issue” as a state policy in Argentina has been accompanied by an academic production of ethnic maps. Hegemonic definitions of these entities used to presume some “essential” elements like the phenotype, the use of language or consanguineous lineage membership. Based on the reformulation of kinship theory, which came from the heuristic model of houses and relatedness theory, we propose an approach to social memory as an alternative framework for historical interpretation. This includes kinship social practices as well as the materialization of group membership’s continuity in policies and places of memory -such as stone yards, productive activities, open fields and sacred places- in the Chubut central plateau. Finally, we argue that regarding a physical space, these relations question not only the ethnic-national classifications but also the traditional academic definitions of kinship and chieftaincy.

Key words: social memory - kinship - mapuche - tehuelche

INTRODUCCIÓN

En debates actuales sobre políticas de reconocimiento de los pueblos originarios en las provincias patagónicas, y especialmente en Chubut, podemos analizar cómo opera una matriz hegemónica o ideología étnica que, alternativa y diferencialmente a lo largo del tiempo, ha construido y definido el espacio del “otro tolerable” y del “intruso”. La “cuestión indígena” como política de estado, y en beneficio de la formación del latifundio, ha devenido en la fijación de un mapa étnico del territorio nacional. La definición hegemónica de estas entidades, ordenadas y distribuidas en el espacio geográfico, presuponen generalmente algún elemento “esencial” como, por ejemplo, fenotipos, uso de una lengua, o la aglutinación en torno a linajes consanguíneos. A partir de estos elementos se ha postulado la ilegitimidad en el territorio provincial y nacional de ciertos grupos, familias o individuos que supuestamente quedarían fuera de una etnia, cacicazgo o linaje determinado.

No obstante, los discursos oficiales han venido anunciando la debacle -como ya producida o inminente- de estas entidades desde el momento de las campañas militares de conquista estatal hacia 1880. Este argumento se ha basado precisamente en la esencialización de estas pertenencias grupales y familiares. La desarticulación de dichas continuidades sociológicas ha sido utilizada como “prueba” de dicha “desaparición”. En otras palabras, la visibilización e invisibilización de dicha población ha sido operativa a los procesos de concentración de capital en los territorios nacionales y luego provincias patagónicas.

A partir de las reformulaciones de las teorías del parentesco desde el modelo heurístico de las sociedades de casas (Carsten y Hugh-Jones 1995, Gillespie 2000a y 2000b) y las teorías sobre la relacionalidad (Latour 2007, Carsten 2000 y Astuti 2000) proponemos una aproximación a la memoria social como marco alternativo de interpretación histórica.

En efecto, en los últimos años las nuevas aproximaciones al concepto de “linaje” han seguido la definición levistrossiana de la “sociedad de casas” (Lévi-Strauss [1979] 1997:150), subrayando más el énfasis heurístico de este autor que sus objetivos clasificatorios. En este sentido, la definición de la casa como entidad de pertenencia, acción y organización política detentadora de un dominio constituido de bienes materiales e inmateriales, que se

perpetúa por la transmisión de su nombre y que legitima su continuidad en el lenguaje del parentesco y la alianza, es el punto de partida. En esta línea, la memoria social, objetivada en bienes materiales e inmateriales y heredada de los antepasados, perpetúa el nombre de un grupo -gente de (un nombre) o *pu/los* (un nombre)- al mismo tiempo que constituye las mismas relaciones de parentesco y de alianza en las que se funda. Y, en este sentido, reemplaza, en primer lugar, las definiciones estáticas por procesos históricos de fusión, fisión y surgimiento de grupos y, en segundo lugar, las historias centradas en un determinado cacique, comunidad o grupo étnico por procesos históricos de relacionalidad regional a lo largo del tiempo ¹. En definitiva, y en relación estrecha con el territorio, el modelo propone analizar los grupos de pertenencia como resultado de los ajustes afectivos y pragmáticos que sus miembros realizan en la vida real ².

Más que registrar ascendencia agnaticia *per se*, la memoria social fue innovadora en sus esfuerzos colectivos para erigir y usar de modo continuo el paisaje, las moradas, las tumbas y altares de los ancestros en orden de mantener continuidad con el pasado (McKinnon 2000, Joyce 2000, y Gillespie 2000c). La incorporación de los ancestros en la definición del linaje provee un significado central para entender la organización grupal basada en las referencias a los orígenes comunes, las experiencias de lucha compartidas, las actividades rituales y productivas colectivas sin recurrir necesariamente a las redes de descendencia estricta.

Contra ello entran en conflicto las clasificaciones étnicas basadas en la esencialización de prácticas culturales de descendencia, preservación de la lengua u onomástica. Estas han intentado, por largo tiempo, una identificación-asignación de identidades discretas y geográficamente localizadas bajo las categorías de grupos tribales, étnicos, lingüísticos o raciales que a menudo ignoran la misma existencia de los grupos sociales (Nacuzzi 1998).

Con el fin de responder cómo los miembros de un grupo conciben y ponen en práctica relaciones con los otros, consideramos que los hechos ancestrales aparecen subordinados a los intereses simbólicos y materiales de un grupo, a sus doctrinas de organización, sus sentidos cognitivos y afectivos de pertenencia y, en el caso de los pueblos indígenas, a experiencias específicas

¹ Para una mayor discusión sobre las aproximaciones al “linaje” desde la perspectiva de la sociedad de casas ver Ana Ramos (2008).

² Como sostiene Lévi Strauss en aquellas sociedades en las cuales las relaciones son expresadas en “el lenguaje del parentesco”, el parentesco mismo puede ser subvertido en el proceso (Lévi Strauss 1997). Afinidad y descendencia son representaciones por las cuales la integridad y la perpetuidad de la casa son expresadas, pero “no definen o construyen la casa como un grupo social, sino que derivan de ella” (Marshall 2000).

y compartidas de subordinación. El parentesco no obedece tanto a reglas y principios definidos *a priori* sino a las prácticas sociales de las personas -agentes del cambio histórico- a lo largo del tiempo.

En esta dirección, la noción de *relacionalidad* nos puede resultar útil en los dos sentidos propuestos por Janet Carsten (2000). Por un lado, la aproximación epistemológica plantea emprender la investigación dejando en suspenso los supuestos modernos acerca de lo que se establece como naturaleza y sociedad. Cuando las personas mapuches inscriben sus experiencias presentes en aquellas heredadas sobre sus trayectorias familiares, el pasado mapuche vuelve como un entramado de vínculos, asociaciones y uniones de sentido entre antepasados, fuerzas de la naturaleza y personas vivas, todos ellos agentes irremplazables en el curso de la historia:

Me aferro a la mapu y digo: seguramente el nehuen [fuerza] de nuestra mapu y de los espíritus de nuestros antepasados, que han sufrido tanto, también están entre nosotros y también nos dan la fuerza y los conocimientos para que nosotros nos pongamos de pie en nombre de todo el pueblo mapuche (Comunidad Santa Rosa, en Radio Alas, 10 de marzo de 2008).

Por otro lado, la aproximación comparativa a la culturas de relacionabilidad parte de la pregunta sobre “qué hace estar relacionado” para la gente particular que vive en localidades específicas. En este sentido, Carsten (2000) se centra en las definiciones de “parentesco” y sostiene que éste no debe ser abordado como algo preestablecido desde las delimitaciones occidentales de lo biológico. Más bien, ella sugiere indagar sobre el peso social, material y afectivo que los vínculos tienen para las personas que los practican.

El modelo de sociedad de casas orienta la investigación hacia los procesos políticos y sociales en los que se sitúan las relaciones sociales de los agentes indígenas. La perspectiva de la relacionalidad subraya la existencia de otros marcos de interpretación del pasado -ya no pre-modernos o post-modernos, sino alternativos- que no reponen la “pretendida” dicotomía moderna entre naturaleza y sociedad. Las agencias y las perspectivas de las personas devienen, entonces, el foco central del marco teórico seleccionado.

De acuerdo con este marco, la continuidad de los grupos de pertenencia se objetiva en las políticas de la memoria y en las prácticas cotidianas en las que éstas se actualizan ³, mientras que la construcción de relaciones sociales de pertenencia tiene como basamento principal los vínculos con los ances-

³ La “continuidad” de un grupo social -más allá del lapso de una vida- es objetivada, a través de las generaciones, en el mantenimiento de un corpus de propiedades valoradas, materiales e inmateriales, vía una transferencia de su custodia (Waterson 1990).

tros y con el territorio. En la región de la “meseta” de Chubut donde hemos centrado este artículo, el “linaje” deviene subjetividad política y afectiva cuando ciertos lugares de memoria -corrales de piedra, actividades productivas y pampas de camaruco (*Ielfún*)- evocan los pliegues internalizados de las experiencias comunes (Ramos 2008), tanto heredadas como vividas.

Con el fin de reconstruir una historia alternativa de los grupos parentales, basada en la memoria social, y considerando que ésta es una investigación en curso, hemos decidido plantear los espacios centrales en los que las memorias se objetivan, sin ahondar específicamente en alguno de ellos.

En un informe de la División de Tierras y Colonias, con fecha del 4 de noviembre de 1902, se afirmaba que en la zona de la meseta central de Chubut había “ciento y tantas familias, indígenas en su mayor parte” y se aconsejaba la conveniencia de destinar 50 leguas para la fundación de una Colonia Pastoril (que nunca se llevó a cabo) ⁴. Es en esta misma zona donde hemos realizado nuestro trabajo de campo.

CORRALES DE PIEDRA

En distintas oportunidades, la conversación con los pobladores de la zona derivó en un paseo por los corrales de piedra que muchos años antes habían construido los abuelos. Recordaban entonces que estos corrales -aun en pie dentro de sus campos-- habían sido utilizados por las distintas generaciones. Nos contaba Victorino cuando llegamos al lugar:

Acá yo tengo un corral ahí... ahorita si lo querés mirar lo vamos a ver [...] el Cerro Mojón le decían. Y ahí están todos los caseríos de mi abuelo, de mi tío... todo el faldeo, ahí casitas de... corralitos de piedra... [...] desde antes de la guerra, y después igual [...] se ve que los abuelos míos han sido una familia muy unido, no se apartaban, todos estaban en el mismo lugar, acá está... caserío viejo... un reparito... un cimiento de piedra ahí... [...] ahí están las casitas, lo que han hecho ellos, ahí están... las piedras tiradas bah... Ahí sabía haber como dos o tres casas. Más cerca de la puerta del corral había una pieza y cocina, más abajo había otra piecita y cocina, más acá había... el que yo tenía el chiquero de chiva, esa era otra casa. Y por ahí donde estaban ellos casi la mayoría, el corral de piedra... un chiquero de chiva tenían, todo de pura piedra. Yo usé el corral de piedra y entraban 600 yeguas. Ese es el trabajo de mis abuelos es. Lo ocupaban la gente antigua

⁴ Exp. 107078 (990). Ministerio de Agricultura, Dirección General de Tierras 4to. Cuerpo, 1ª Sección, Exp. 2658-C 1902.

de antes, los amigos de él. Y se pagaron 40 yeguas por el corral, pagaron 40 yeguas para que lo hagan (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

En las actividades cotidianas de producción familiar, estos corrales recrean las relaciones con los ancestros y objetivan la continuidad del grupo. En estos lugares, mojones de preexistencia y permanencia, las distintas historias familiares se entretajan como experiencias comunes.

El inicio de estas historias remite a tiempos inmemoriales. Los miembros de la “tribu de José Cual” escribían en el año 1934 una carta al Director General de Tierras y Colonias, ante la usurpación de sus tierras por los “extranjeros”:

hellos tienen otra tierra y Nosotros no tenemos otra tierra hemos Nacido en estas tierras que estamos viviendo y en Nacido esta tierra Nuestros Padre y abuelos y vis abuelos y tran abuelos y quien sabe cuanto abuelos en Nacido en estas tierras nos das un dactos quien Tiene mas derecho Nosotros o Turco y estos Trangeros que vienen aquí ⁵.

Los pobladores de meseta siguen sosteniendo que “la tribu de los Cual” ha vivido “siempre” en este lugar. Y allí están los corrales de piedra.

Las experiencias de lucha, heredadas de los ancestros, introducen las relaciones con el estado, el desplazamiento impuesto y la necesidad estratégica de rearticular las relaciones sociales. En este caso, los énfasis de los narradores responden a distintas trayectorias familiares.

Florentino Llanquetruz cree que su abuelo vino del norte. Los hijos de su abuelo, cuando se encontraban a conversar, solían recordar las historias familiares sobre la época del “decreto de matar gente, el wingka a la gente indígena”; cuando la “gente blanca de antes” agarraban y boleaban a sus abuelos:

Contaban la muerte de la gente cuando fue en la guerra esa... dicen que lo degollaban a los paisanos... y las paisanas también..., ellos se enterraban, hacían una cueva para que no los vieran, ahí no podían porque pasaban de largo, algún muchachito que podían salvar, pobre gente, cómo habrán sufrido... Era para quitarle los derechos, sacarles del campo nomás [...] Escuché de zafar de la muerte que hacían los asesinos esos que andaban (entrevista personal con Florentino Llanquetruz, 2008).

⁵ De José María Cual y otros al Director Gral. De Tierras y Colonias, 5/4/1934. IAC, 1931 exp. 107078 (990), f. 11.

Aquellos pobladores cuyos abuelos llegaron “escapando” a fines del siglo pasado a la zona, también recuerdan las historias recibidas sobre “el tiempo en que [los *wingka*] hacían matanza”. Manuela Tomás, hija de Manuela Velásquez (Piñacaf) decía:

La familia de mi papá vivía en Las Pampas, no sé como le dicen a ese paraje... y se disparó mi abuela, mi abuela disparó de allá, mi abuela tenía familia grande, tenía hermanas, tenía hermanos, tenía los padres, tenía la madre, todo... pero llegó ese tiempo que hacían la matanza, que dicen que eran los curas. Esos... dicen que los curas mataban mucho... así que llegó... ellos tenían toldos. Así que llegó al toldo de ellos y mató a toda la familia, mató a todas las hermanas de mi abuela. Y mi abuela era la más grande y disparó con la más chiquitita que tenía, que es la hermana, la alcancé a conocer yo [...] creo que la hermana tenía tres o cuatro años y salió y disparó en la noche con su hermanita, y así se salvó. En cambio la madre, y las hermanas, tenía hermanas solteras, eso es lo que ella decía, lo que sabía contar mi abuela que tenía hermanas solteras, que los curas las violaron, les cortaron todo el pecho, todo eso. Hicieron matanza, entonces ahí le mataron la madre... y entonces ahí disparó mi abuela de allá y se vino al Chubut (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

La abuela de Manuela llega a la zona de Gan Gan y se reúne con la “gente de los Cual”, quienes al menos desde la generación anterior estaban emparentados: “Porque mi abuela ya cuando vino de allá de la Pampa se vino directamente con su familia acá, esa era familia de ella, Cual. Así que ella recuperó su familia, media familia. Y se vino y se quedó acá” (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

Desde otro ángulo, Victorino Cual señala que varias casitas de piedra habían pertenecido a las familias que llegaron a los campos de sus abuelos cuando escapaban de los ejércitos argentinos: “Y después a la persona que se escapaba de donde hay guerra, allá, venían acá, claro, a ver si mis abuelos lo defendía... alguno... a los paisanos lo salvaban...” (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

Los años de confinamiento, cuando el ejército concentró a la población originaria sometida o presentada entre los años 1885 y 1990, transcurren en la localidad de Valcheta. Florentino Llanquetruz menciona que “así se fueron la gente que estaba, amigos” y que los llevaban a trabajar allí “matados de hambre”. Manuela Tomás recuerda que su padre nació en Valcheta ⁶ años

⁶ En actas del Juzgado de Paz de Gan Gan aparecen otros pobladores de la misma generación nacidos también en Valcheta.

después que su abuela Manuela Velásquez llegara a la meseta y recuperara “parte de su familia”: “Entonces cuando fue que lo sacaron a ellos de Gan Gan, le dicen el mallín de los Cual... los sacaron, los habían sacado a los viejitos. Entonces los mandaron todos a Valcheta y... y mi papá fue a nacer a Valcheta” (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

En el año 1940, el linaje de los Cual reconstruye sus memorias genealógicas en un reclamo grupal al estado argentino. En esta nueva coyuntura, y de acuerdo con los procesos hegemónicos de clasificación y territorialización que legitimaban los lugares posibles de negociación, la “tribu de los Cual” -para entonces compuesta de varias familias como los Panitrú, los Pichalao, los Gómez y los Velásquez, entre otros- reorganiza sus memorias genealógicas. Con el fin de probar su preexistencia en el ahora “Territorio Argentino”, ellos escriben:

sumo Yndigina Argentino legitimos y Nuestros sendencia y son Este Nuestros Padre José Cual de Azul y nuestros abuelos Tapalquen y la abuela En Azul y nuestras mama del Territorio Rios Negro y Nuestros abuelo de Danta Cruz y nuestros Abuela Patagone ⁷.

Fundamentaban su preexistencia en la zona reconstruyendo la historia que los vinculaba a la “nación argentina”, la única que podía avalar el reclamo frente a su interlocutor (Delrio 2005). Se destacan entonces las relaciones entre sus antepasados José Cual, Pichalao y Juan Velásquez, quienes habrían cooperado con el explorador Moreno y realizado distintos “servicios” a partir de su “presentación” en Valcheta:

y nuestros Padres José Cual y Nuestros Tíos Pichalau y Velásquez y estos son que an ayudau y los tres hombres a los comicion de recorredores de los Territorios Nacional del Chubut y del Santa Crus y asi que estos dos anciano hera tios Nuestros y Pichalau hermanos de nuestros mamas y Velásquez primos hermano de nuestros padres José cual ⁸.

Este marco de interpretación, en el que las relaciones entre los integrantes del grupo se construyen a partir de determinados lazos parentales, será reemplazado por otras memorias genealógicas a principios del siglo XX, cuando los abuelos reciben del, o reclaman al gobierno las tierras de meseta:

El año... no sé en qué año habrá habido la guerra mundial, ahí ayudó mucho mis abuelos, mis padres... dieron ovejas... como 800 vacas creo que...

⁷ Gan Gan 20/9/1940. Exp. 107078 (990), f. 153.

⁸ Gan Gan 20/9/1940. Exp. 107078 (990), f. 153.

por eso le dieron la reserva a mi abuelo, porque ayudaron muchos ellos, y por eso le dieron el campo de reserva acá. Y así hay muchos que le dieron. Igual que los de acá, los Chiquichanos también, también ayudaron mucho, Llanquetrú, todos esos (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

Así, por ejemplo, algunos mencionan que caminando por los campos del paraje El Toldo -en las cercanías de Gan Gan- ellos encontraron las taperas de quienes formaron parte en aquellos años de la comunidad Pichalao, donde vivía “toda la comunidad junta”: allí iban los yernos, las hijas que se casaban, “así que esos sí que es muy unidos”. También la zona de Blancuntre formaba parte de los campos solicitados por el cacique Llanquetruz para su comunidad.

Valentín Painetrú define a José María Cual como “el que mandaba, el dueño, el que mandaba la tierra, va ocupando de la tierra” y Rosenda Ñanco destaca a José María Llanquetruz como el cacique que donó las 54 leguas para los paisanos. Las familias de la zona se reconocen como miembros de alguno de estos grupos, con quienes trazan sus vínculos parentales. Dada la profundidad histórica y la complejidad de los lazos -matrimoniales, de crianza, territoriales, rituales y religiosos- los cortes en la red de relaciones son más históricos y sociales que de consanguinidad. Familias Cual, Gómez, Llanquetruz, Pichalao, Haiche, entre otras tantas, se encuentran en las distintas “tribus”.

En estos distintos fragmentos sobre el pasado, contextualizados históricamente en los tiempos previos y posteriores a las campañas militares, los sentidos de pertenencia se fueron entretejiendo a partir de las memorias genealógicas y las historias heredadas. Los usos flexibles y estratégicos que, en la práctica, permite el parentesco y las experiencias comunes que fueron heredadas de sus antepasados han conformado la red de relaciones a partir de la cual, en diferentes contextos, se fue reestructurando el sentido de pertenecer a un pueblo.

LOS CAMPOS ABIERTOS

La memoria social construye relacionalidad también a partir de otros modos de objetivar los vínculos de pertenencia. La referencia a los tiempos en que los “campos eran abiertos”, esto es, sin alambrados, enmarca diferentes patrones de acción que, en el pasado, crearon lazos sociales perdurables.

En primer lugar, una vez establecidos con posterioridad a las campañas en la región de meseta llegaron los “extranjeros”, que fueron expropiando

los campos de sus abuelos ⁹. Pero también fueron llegando otras familias mapuches y tehuelches.

Después sí llegaron algunos que no tenían lugar, así... le daban permiso acá. Acá llegaron unos tíos de mi señora... ahí la... Chagallo. Acá hay un montón de casita de piedra que ha habido. Así un tal Padilla también le dieron permiso... (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

Personas que venían de otro lado, a lo mejor estarían unos pocos meses nomás en un lugar y ya después se cambiaban otro lado, allá donde había una aguadita se iban... y cazaban... cazaban guanaco, avestruz... como no tenían capitales (entrevista personal con Rosenda Ñanco, 2008).

Los pobladores recuerdan que por varias décadas fueron llegando familias de distintos lugares (“Si antes cuando se pobló... y todos, la mayoría que empezaron a hacer capital así, a fuerza de tolo nomás”, Octavio Huichulef 2008). Del otro lado de la cordillera llegaron los abuelos de Huichulef y Curiche, por ejemplo, incorporándose al poco tiempo en las redes locales de sociabilidad y pertenencia a través del parentesco y las actividades productivas.

Los campos abiertos no sólo permitían la incorporación de nuevas familias entre las distintas “tribus” de la región sino también la realización de las actividades de caza. La organización social en la que se basaba la caza de guanacos y avestruces también formó parte de los procesos de relacionalidad regional.

Octavio Huichilef, como la mayor parte de los ancianos de la meseta, llegó a participar de estas “corridas” algunos años antes de que llegaran los alambrados de los estancieros. El recordaba:

bolear avestruces, divertirse. Sí eso sí, en esa entramos... Ah, sí! Pero pocos años, después que se alambró el campo no hubo más, boleada. En la pampa de Gan Gan, ahí de treinta, cuarenta se formaba el grupo para bolear avestruces [...] Acá [en Blancuntre] también se hacía. Había como un cabecilla, como jefe, hacía así: un domingo corrida de guanacos, descansaban los caballos y al otro domingo, ponía fecha otro domingo, el tercer domingo, otra corrida de ñandú. Y gustaba porque era como fiesta. Había un cabecilla López por acá. Y salía otro de los Cuales. Yo nunca estuve en la cordillera, de los Cuales no estuve nunca. En todos lados, no sólo acá, en todas las partes se hacía la corrida de avestruces por Blancuntre, Gastre... como era campo abierto... en todos lados... corrida de avestruces (entrevista personal con Octavio Huichulef, 2008).

⁹ Sobre este tema ver Delrio (2005).

Se cazaba a boleadora. Boleadora porque ellos hacían una boleada le decían, hacían un cerco así. Hacían boleada, decían ellos. Cada tanto, cada quince o veinte días. Se juntaban unas treinta personas ahí... para cazar... Yo ahí me entreveré varias veces, uh... una cosa muy linda, muy divertido era [...] Cuando venía el tiempo de la aparición iba la gente, ya se alistaba, por ahí donde había guanacada. Y hacen campamento por donde quieran, están una semana, diez días, quince, agarrando chulengos (entrevista personal con Florentino Llanquetruz, 2008).

La actividad productiva también se basó históricamente en la cría de yeguarizos y lanares. Los campos abiertos también permitieron que la comercialización de estos animales o sus frutos fuera organizada colectivamente desde tiempos tempranos.

En una conversación conjunta, Rosenda Ñanco y Florentino Llanquetruz contaban que las familias iban a comercializar la lana a Makinchao o Trelew en una caravana de carros mula que tardaba aproximadamente un mes en llegar:

Llevaba un mes parece. Hacían paradas, menos mal que se queda todo en campo abierto en cualquier lado, pedían permiso para cargar agua... Llevaban unas cuantas personas... el marucho... el manejante... el marucho es el que arrea los animales y el navegante manejaba el carro. Los Curiche, por ejemplo, iban para Makinchao y los Hueche para Trelew. Los carros iban llenos de bolsones de lana, la lana para vender. Todo esto era campo abierto, en cualquier lado se poblaban ellos. Poblar dicen cuando se desatan las mulas y se alojan ahí en campamento (en conversación con Rosa Ñanco y Florentino Llanquetruz, 2008).

Palmira Hueche y Manuela Tomás recordaban que Fortunado Pichalao lea había contado que las familias iban saliendo en sus carros de mula desde distintos lugares¹⁰ y entre los puntos de encuentro y los recorridos se formaba una “pata de choique”: “El mapa de la pata de avestruz, choique, son los parientes, es el recorrido que hacían los carreros hasta Jacobacci, Makinchao o Trelew para llevar la lana y volver con víveres. Tres meses de verano duraba el viaje” (en conversación con Palmira Hueche y Manuela Tomás, 2006).

La época de los campos abiertos facilitó tanto la incorporación de las familias que fueron arribando a la zona desde principios del siglo XX tanto como

¹⁰ Ellas mencionaron a modo de ejemplo que el carro de Cayupan Cual salía de Taquetrén, el de los Hueche, Moreyra y Crespo salían de Vicente Niyeo y Lefi Niyeo y el de Llanquetruz de Sacanana.

la organización colectiva de las actividades productivas. Pero también fue el contexto social en el que las prácticas económicas cotidianas reconstituyeron los lazos sociales -pertenencias, obligaciones y derechos mutuos- más allá de las relaciones consanguíneas o la membresía al grupo de un determinado cacique.

LAS PAMPAS DEL CAMARUCO

En algunos campos de meseta se puede ver todavía, como nos han mostrado varios pobladores, las huellas circulares en la tierra producida por los caballos utilizados en la ceremonia del camaruco. Estas pampas de camaruco o *lelfun*, conforman otro de los espacios físicos que sirven para representar a los grupos, su historia y su relación afectiva con el territorio.

En estas pampas, la memoria social reconstruye tanto el proceso dinámico de continuidad y formación de distintos grupos parentales como las relaciones entre los mismos. Sin detenernos aquí en este punto específico, adelantamos que, como en otras regiones de Chubut, la historia de los “linajes” o los “cacicazgos” se encuentra estrechamente vinculada a los procesos de creación, fusión y permanencia de los camarucos (Ramos 2008).

Antes del año 1950 se levantaron distintos camarucos en meseta. En Yala Laubat se realizaba, en el campo de los Gómez, el camaruco que levantaba el *lonko* Francisco Tomás, y en el que participaban las “comunidades” Cual y Pichalao, así como gente del *lonko* Melillan de Los Menucos. El camaruco de los Llanquetruz es más antiguo que el primero, pero se superpusieron durante algunos años. Más antiguo aun es el camaruco que realizaban los Cual en Gan Gan, donde se recuerda que carneaban un vacuno y al que, entre otras familias, asistían los Huicha y la gente de Tomás. El camaruco de los Chiquichano se recuerda por la realización del lonkomeo; éste lo hacía Adolfo Nahuelquir Chiquichano en el campo de Yala Laubat. Cerca de éste, en Cerro Bayo, levantaba el camaruco Honorio Díaz. En Laguna Fría el anciano Railef levantaba el camaruco de los Díaz, quienes habían llegado a principios de siglo del otro lado de la cordillera; la gente recuerda que ellos carneaban un cordero negro en la ceremonia. También en Laguna Fría los Painequeo levantaban un camaruco donde se carneaba un cordero blanco. Una de las familias que arribaron en la zona, los Carranza, también realizaban su propio camaruco. Así también se recuerda el camaruco de Maximiliana González, en Lagunita Salada.

Los camarucos más antiguos, como el de los Cual, el de los Llanquetruz o el de Chiquichano, se fueron superponiendo con otros en el transcurso de los años. Por un lado, a través de los sueños o de un mandato familiar algu-

nas personas adquieren “el don” de levantar un camaruco y, en la práctica, constituyen así un grupo parental de pertenencia. Por otro lado, las relaciones entre anfitriones y visitantes también se institucionalizan y, en esta práctica, también “se hacen parientes”. Al respecto, decía Manuela Tomás en relación al camaruco donde participa hace más de treinta años:

Y es así porque se unen la familia, vienen bien, y a lo mejor usted es desconocido, fuiste por su voluntad, y entrás ahí... después ya te quedás como en familia. Yo soy como familia de ellos. Yo para ellos soy familia. No soy nada de ellos pero ellos me tienen como familia (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

En este sentido, las pampas de camaruco son otros de los lugares centrales en que las memorias genealógicas y los vínculos parentales escriben su propia historia. Una historia dinámica y compleja de relaciones sociales, materiales y afectivas.

PALABRAS FINALES

En la década de 1990, en la región de la meseta central de Chubut, fueron obteniendo la personería jurídica y el reconocimiento del estado las siguientes comunidades: Yala Laubat, Blancuntre, Chacay Oeste, Laguna Fría, Mallín de los Cuales, Gorro Frigio, Lagunita, Escorial y la comunidad deu Taquetrén. Si bien cada una de estas comunidades tiene su propio representante conforman entre sí una estructura más amplia en la que uno de ellos representa a la región en su totalidad.

En el año 2007, ante el avance de las empresas mineras y los intereses particulares que ciertos terratenientes tienen en los campos de la meseta, circuló una nota donde se arengaba a los pobladores a firmar una declaración sobre su nacionalidad mapuche y su desvinculación con las comunidades formadas. Hecha circular por un terrateniente de la zona y su abogado, esta nota es la representación de la historia oficial que, en contextos de conflictos por la tierra, suele operar como estrategia política de quienes pretenden desalojar a los pobladores indígenas.

La memoria social, entendida como un modo de relación entre los espacios físicos externos y las experiencias heredadas y vividas, resguarda otros marcos de interpretación del pasado. Los corrales o casitas de piedra -entre otros posibles espacios-, objetivan los vínculos de continuidad y permanencia de la relaciones con los ancestros. Vínculos con el lugar que han perdurado más allá de las distintas generaciones.

Sin embargo, las relaciones con el espacio físico -antiguas construcciones, el recuerdo sobre los campos abiertos o las huellas de los *lelfún* (pampas ceremoniales) de sus abuelos- cuestionan tanto las definiciones académicas tradicionales de parentesco y de cacicazgo como las clasificaciones étnicas-nacionales. En la memoria social, la relacionalidad se construye históricamente yuxtaponiendo y traspasando estos cortes.

En primer lugar, las memorias genealógicas seleccionan estratégicamente inicios y vínculos parentales alternativos en relación con los distintos lugares sociales impuestos por el estado a través del tiempo. Por un lado, estas genealogías, que confirman lazos y pertenencias comunes están sustentadas en las trayectorias compartidas y las alianzas entre familias establecidas en el pasado. Por el otro, los antepasados fundadores del grupo -y de sus relaciones sociales- han ido cambiando y superponiéndose a través del tiempo según la puesta en relación de las luchas heredadas y los modelos de relación con el estado.

En segundo lugar, el recuerdo sobre la utilización de los campos abiertos incorpora formas de relacionalidad en las que “llegar del otro lado de la cordillera” o hablar la lengua mapuche o tehuelche no constituyen límites en la formación de grupos de pertenencia. La memoria social reconstruye un proceso de identificación en el que las actividades productivas comunes y las prácticas del poblamiento indígena de la región comunalizan más allá de las ideologías del estado que pretenden diferenciarlos entre sí.

En tercer y último lugar, si bien las relaciones de parentesco definen los vínculos hacia el interior de los grupos y entre ellos, estas relaciones son más el resultado de la práctica que de las relaciones de procreación y matrimonio. Las pertenencias parentales -y la identificación con “la gente de”- se reconstituyen y entretejen cada vez que, por ejemplo, una persona decide participar en determinado camaruco o recibe el mandato de levantar el camaruco de sus abuelos.

Así, aun en contextos de desplazamientos impuestos y de subordinación estatal, los límites en la construcción de lugares de apego y agencia política responden más a las experiencias de luchas heredadas y a las prácticas compartidas -económicas, políticas o religiosas- que a los mecanismos de diferenciación hegemónicos. Ya sean éstos de índole étnico (mapuches y tehuelches), nacionales (argentinos y chilenos), “naturales” (relaciones de procreación y matrimonio) o, incluso, burocráticos (comunidades reconocidas por el estado).

Fecha de recepción: 8 de abril de 2008.

Fecha de aceptación: 28 de julio de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Astuti, Rita

2000. Kindreds and descent groups: new perspectives from Madagascar. En Carsten, J. (ed.); *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*: 90-103. Cambridge, Cambridge University Press.

Carsten, Janet

2000. Introduction. En Carsten, J. (ed.); *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*: 1-36. Cambridge, Cambridge University Press.

Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones

1995. *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Delrio, Walter

2005. Del cacique a la tribu: el caso de los hermanos Cual. *X Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

Gillespie, Susan D.

2000a. Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House”. *American Anthropologist* 102 (3): 467-484.

2000b. Lévi-Strauss. Maison and Société à Maisons. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 22-52. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

2000c. Maya “Nested Houses”: The Ritual Construction of Place. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 135-160. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Joyce, Rosemary A.

2000. Heirlooms and Houses: Materiality and Social Memory. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 189-212. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Latour, Bruno

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

Lévi-Strauss, Claude

[1979] 1997. La organización social de los kwakiutl. *La vía de las máscaras*: 140-162. México, Siglo XXI.

Marshall, Yvonne

2000. Transformations of Nuu-chah-nulth Houses. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 73-102. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Mckinnon, Susan

2000. The Tanimbarese *Tavu*: The Ideology of Growth and the Material Configurations of Houses and Hierarchy in an Indonesian Society. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 161-176. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Ramos, Ana M.

2008. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba (en prensa).

Waterson, Roxana

1990. *The Living House: An Anthropology of Architecture in Southeast Asia*. Kuala Lumpur y Singapore, Oxford University Press.