

Parentesco y política Topologías indígenas en la Patagonia

Claudia Briones y Ana Ramos
Compiladoras

Aperturas
Sociales



PARENTESCO Y POLÍTICA
TOPOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA PATAGONIA

APERTURAS
SERIE SOCIALES

PARENTESCO Y POLÍTICA
TOPOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA PATAGONIA

CLAUDIA BRIONES Y ANA RAMOS
COMPILADORAS

Claudia Briones / Ana Ramos / Fabiana Nahuelquir
Alma Tozzini / Carolina Álvarez Ávila / Valentina Stella
María Emilia Sabatella / Mariela Eva Rodríguez



Parentesco y política : topologías indígenas en la Patagonia / Claudia Briones ... [et.al.]; edición literaria a cargo de Claudia Briones y Ana Margarita Ramos. -1a ed.- Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016.
322 p. ; 15 x 23 cm. - (Aperturas) (Sociales)

ISBN 978-987-3667-15-2

1. Etnografía. 2. Pueblos Originarios. I. Briones, Claudia II. Briones, Claudia, ed. lit.
III. Ramos, Ana Margarita, ed. lit.
CDD 305.8



Este libro tuvo el aporte de la ANPCYT, Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCYT) en el marco general del CONTRATO DE PRÉSTAMO BID N.º 2437/OC-AR con el que se financia el Programa de Innovación Tecnológica II.

© Universidad Nacional de Río Negro, 2016.

www.editorial.unrn.edu.ar

© Claudia Briones, Ana Ramos, 2016.

Coordinación editorial: Ignacio Artola

Edición del texto: Natalia Barrio y Analía Pinto

Diagramación y diseño: Gastón Ferreyra

Foto de tapa: Lucía Puertas Murga. Sin título, 2008.

<https://www.flickr.com/photos/notallpotatoescanswim/4582001595/>

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723



Usted es libre de: Compartir-copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*, bajo las condiciones siguientes:

Atribución — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Argentina License.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Argentina.

ÍNDICE

Prólogo	9
Agenciando formas de <i>ser juntos</i> en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política.....	11
CLAUDIA BRIONES Y ANA RAMOS	
Caminos de enraizamiento en la <i>mapu</i> : procesos de formación de <i>comunidad</i> en la Norpatagonia argentina.....	53
CLAUDIA BRIONES	
Entre desplazamientos y expropiaciones: estrategias y memorias de familias radicadas en la Colonia San Martín (Chubut) para permanecer juntos	71
FABIANA NAHUELQUIR	
«No es fácil volver a nacer»: topologías de parentesco entre los Antieco de Costa del Lepá, noroeste de Chubut	113
MARÍA ALMA TOZZINI	
A través del mito de <i>chreng chreng</i> y <i>cay cay filu</i> : pozos y puentes sobre el ser mapuche	137
CAROLINA ÁLVAREZ ÁVILA	
«Andábamos por todos lados como maleta de loco»: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, noroeste de Chubut.....	167
CLAUDIA BRIONES Y ANA RAMOS	
«Arranqué con esto, de transitar, de caminar por este camino...»: contextos sociales de movilidad en una comunidad urbana	215
VALENTINA STELLA	
Repensar la construcción de cartografías sociales: el conflicto como contexto en los procesos de subjetivación política.....	237
MARÍA EMILIA SABATELLA	

Caminatas, viajes y papeles: trayectorias mapuches al
sur del paralelo 46265
MARIELA EVA RODRÍGUEZ

Lista de referencias bibliográficas.....307

«Andábamos por todos lados como maleta de loco»: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, noroeste de Chubut

Claudia Briones y Ana Ramos
IIDYPCa (UNRN/CONICET)

La comunidad del Boquete Nahuelpan emerge como uno de los colectivos más reconocidos en el noroeste de Chubut. A tan sólo dieciséis kilómetros de la ciudad de Esquel, su visibilidad no sólo resulta de la importancia de Francisco Nahuelpan como uno de los *caciques bravos* que retornan o se instalan en la región después de los peregrinajes posteriores a la Conquista del Desierto, sino también de haber devenido ícono de lo indígena a través de una oferta turística que ofrece a los visitantes una excursión de medio día para acercarse a una comunidad mapuche a comprar artesanías, viajando en la llamada Trochita.¹ Además, como colectivo, el Boquete Nahuelpan queda asociado a un desalojo masivo producido en 1937 que se destacó tanto por ser una expulsión sistemática –y no en cuentagotas, como en otros casos– de todas las familias allí radicadas desde fines del siglo XIX, como por tomar estado público para debatir en las cámaras parlamentarias federales la funcionalidad y racionalidad de los latifundios y derivar en la interpelación del Ministro del Interior que lo ordenara (Briones y Lenton, 1997). En círculos más vinculados a los entretelones de las políticas indigenistas, esa visibilidad también ha quedado vinculada a los distintos caminos de lucha implementados para lograr primero retornar y, luego, un reconocimiento del derecho a la tierra que, en épocas recientes, conllevó una conflictividad hecha pública tanto al momento de la tramitación de personería jurídica para ser reconocidos por el Estado como «comunidad indígena», como al de solicitar el relevamiento de tierras previsto por la ley nacional 26 160 (2006) y sus dos prórrogas.

En todo caso, estas circunstancias aparejan no poca complejidad al momento de identificar los contornos y devenir del colectivo. Por un lado, porque no es sencillo ni posible estabilizar sus bordes, ni definir de una

1 La Trochita es un tren de alcance local que conecta la línea sur rionegrina con Esquel y que por su factura e historia constituye un atractivo peculiar (Manosalva, 2011).

vez y para siempre qué familias lo han ido integrando, ya que lo que ha primado históricamente en su composición son constantes re-dibujamientos y tensiones. Por el otro, porque las lecturas retrospectivas confrontadas de los sentidos de pertenencia y devenir que nuestros interlocutores nos comparten en la actualidad nos dan acceso menos a las formas en que esos procesos se fueron interpretando en distintos momentos, que al modo en que la dispar re-lectura de experiencias sucesivas está hoy sobredeterminada por esos sucesivos redibujamientos y tensiones.

No obstante, la manera en que nuestros interlocutores seleccionan y significan determinados hechos para fundamentar sus distintas visiones de comunidad sí son índices de sus distintas formas de evaluar márgenes de maniobra disponibles y hacer jugar la capacidad de agencia propia. En este sentido, nos interesa pensar los procesos y sus efectos en y a través de esas memorias específicas que brindan perspectivas evaluativas de conjunto sobre los caminos en cada momento disponibles, sobre los costos de transitarlos o de imaginar otros. En definitiva, no evadir la coexistencia de memorias y lecturas discordantes y descentradas da acceso a los diversos factores que, en los procesos de comunalización (Brow, 1990), van creando puntos de convergencia pero también de divergencia.

En particular, los puntos de divergencia se fueron plasmando en narrativas estructuradas por los detalles sobre las prácticas de los otros que cada cual evalúa como engaños o traiciones. Así se han ido no sólo dirimiendo las disputas al interior de las familias de la región sino que, en los últimos años, los desacuerdos han ido también adquiriendo estado público. Ha devenido usual que los distintos medios de la zona enmarquen cualquier noticia sobre el Boquete haciendo mención al «histórico conflicto» entre las comunidades Prane y Nahuelpan.² En vez de soslayar estas disputas en torno a los caminos elegidos en el pasado y las decisiones sobre el devenir de estas familias en comunidades, optamos por comprender los sentidos sociales de estas divergencias en los contextos históricos en los que se fueron anclando.

Por tanto, nuestro desafío pasará por analizar cómo relaciones políticas y parentales forzadas a continuos desmembramientos logran

2 Esto puede verse, por ejemplo, en el modo en que se tituló la noticia del 19 de diciembre del 2014, cuando una denuncia de usurpación iniciada por la comunidad Prane fue archivada por el Juzgado Federal de Esquel. Los titulares subrayaron, como en otras oportunidades, la enemistad entre las comunidades. Por ejemplo, Radio Nacional de Esquel escribía el siguiente titular en su página web: «La Justicia Federal exhortó a las comunidades Prane y Nahuelpan a dialogar y cooperar para resolver su histórico conflicto de tierras» (2011).

reestructurar grupos para sostener pertenencias y trayectorias. Argumentaremos que la puesta en contexto de esos procesos y las distintas visiones sobre sus implicancias y efectos al momento de circunscribir el colectivo no se pueden explicar solamente como mero efecto de imposiciones o de pura agencia; tampoco desde la incidencia excluyente de categorías hegemónicas o de sentidos propios de memoria, parentesco y política. Apuntamos a mapear, desde un camino topológico, sucesivas conexiones y desconexiones para ver, por un lado, cómo *se permanece juntos* a pesar de desalojos y relocalizaciones parciales y, por el otro, cómo las experiencias de *haber andado juntos* no neutralizan sino que alientan lecturas antagónicas del proceso y distintas visiones de comunidad que no obstante se anclan y disputan un mismo evento fundacional.

Tres momentos de un proceso

Hay una manera muy sencilla de contar la historia del Boquete Nahuelpan: familias vinculadas a un mismo líder encuentran/logran del Estado un lugar donde radicarse, pero luego son desalojadas hasta lograr finalmente retornar.³ Es, sin embargo, sobre estos tres eventos fundamentales—devenidos umbrales dominantes para relatar el proceso—que se van entramando lecturas discordantes entre quienes lo padecieron directa o indirectamente. A partir de esas lecturas, nos interesa presentarlo en este acápite, para reconstruir topológicamente, en el siguiente, las formas en que quienes lo padecieron maniobraron ante diversos condicionamientos, desde prácticas tanto sedimentadas como innovadoras. Retomamos esas lecturas siguiendo mayormente la forma en que nos la transmitieron don Sergio Nahuelpan y don Cipriano Prane en vida, cuando ambos aún oficiaban de las dos últimas cabezas de parentelas extensas cuya convivencia fue entramando el Boquete como *lugar* para varias familias allí radicadas.

a. La llegada: «Nos dieron nueve leguas de campo»

La página oficial de la feria de artesanías y productos regionales del Lof Nahuelpan, llamada *Tokom Topayíñ*, relata la historia del colectivo de un modo diferente al de los relatos compartidos en situaciones de mayor intimidad. Se menciona que, si bien Francisco Nahuelpan y su gente se radicaron en el Boquete entre los años 1889-1892, fue su participación favorable a la soberanía argentina en la zona, frente a un conflicto

3 Para una reconstrucción de ese derrotero que incorpora distinto tipo de fuentes oficiales, ver por ejemplo Delrio (2005b) o Díaz (2003).

límitrofe con Chile en 1902, lo que daría legitimidad a esa ocupación ante el Estado nacional. Así,

el decreto 5047 del 3 de julio de 1908 firmado por el presidente Figueroa Alcorta reconoció el gesto del cacique Nahuelpan y dispuso para la tribu del mismo una superficie de 19088 hectáreas ampliada en 1922 con 2500 más, lo que hacía unas 9 leguas de campo aproximadamente. Se producía así el primer reconocimiento a nivel nacional del cacique Francisco Nahuelpan y su tribu. («Historia de la comunidad de Nahuelpan», 2011)

Ahora, según nos contara uno de sus nietos –que en ese momento oficiaba de *logko* y cabecilla del camaruco de la comunidad–, Francisco fue tomado prisionero a los diecisiete años cuando, viniendo en viaje desde Río Negro, se encontró con una tropa del Ejército. En ese enfrentamiento, un hermano de Francisco murió y otro, Cañumilla Nahuelpan, sobrevivió y lo seguiría acompañando hasta la conformación de la comunidad. En todo caso, este episodio ya sirve para demostrar la excepcionalidad de este líder a pesar de su juventud:

él peleó contra diecisiete soldados. Fue un hombre que se hizo respetar, era un muchacho joven y, al último, no le podían hacer el entre ni nada, ¿vío? Por eso cuando él se sintió cansado y no podía, y no había caso, lo atropellaban uno con otro y así, de cansado, de tanto defenderse, se tiró al suelo y les dijo: Mátenme. El capitán que venía con ellos, al verlo al hombre tan poderoso y joven, le dijo a ellos: no lo maten que para algo nos va a servir. Y ahí lo agarraron de prisionero, ¿vío? Pero no (lo) dejó matar. Entonces, él avanzó con la tropa, pero él se hacía presente, era como un guía del lugar. Entonces donde estaban los grandes caciques, él llegaba primero y le explicaba que era mejor entregarse y que no haya matanza [...]. Y entonces tocó la última encuentro [...] que fue la matanza más grande que hubo. [...] mi abuelo que sabía defenderse, habla a uno, hablaba a otro hasta que llegó un momento que a dos capitanes [no indígenas] lo iban a matar y [mi abuelo] pegó el salto al medio y dijo: ¡No! Los arrojó y por él se salvaron. Y por eso fue esta devolución de tierras que se las dieron por honor y por respeto. Entonces se ganó este lugar. Por eso mi apellido es Nahuelpan, porque él se lo ganó de esa manera, que se jugó la vida. Y al defender los capitanes, el Gobierno le donó las tierras, que fueran de él. Eso me contaron ellos, pero yo creo que debe ser así, porque de no haber sido así no hubiera habido mapuches en estos lugares que le correspondía todo acá y la 16 de Octubre donde están los Galenzo. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

Según Javier Valdez (s/f), habría habido dos caciques, padre e hijo, llamados Francisco Nahuelpan, que aparecen colapsados en este relato. El primero de ellos, capitanejo de los toldos de Sayhueque y relacionado con los líderes Orkeke y Biguá de más al sur, habría empezado a recorrer las tierras de otros referentes desde mediados de siglo XIX, propiciando una vía más negociadora. Su hijo, puesto al servicio del Perito Moreno, sería quien habría participado en el conflicto de límites y recibido las tierras en recompensa. En todo caso, sobre la imagen de quien recibe las tierras, se depositan también otros atributos, como los vinculados a la generosidad con que fue dando permiso a otras familias indígenas e incluso a los galeses para que se establecieran en tierras originariamente concedidas a él «y su gente»:

Y como acá habían, en ese lugar había... no había mucha gente, [a] los que venían, le decían: «Bueno, ¿me da permiso para un día dos?». Y después no tenían a donde irse, bueno, él los dejaba. Y después, cuando él falleció, que todos eran dueños, todos se andaban haciendo el dueño [...] el primero que le llegó parece que fue Prane, acá. Y le pidió permiso por una semana para descansar animales y qué sé yo [...] y ahí se quedaron y después dijeron si se podían quedar, «sí», dijo el otro, «total campo hay de sobra, quédense tranquilos», pero el dueño era él. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

Según se recuerda, la primera esposa de Francisco Nahuelpan, Mercedes Inacayal, era hermana del famoso Inacayal, y la segunda, Josefina Canash, era cuñada de Eduardo Prane. Desde esta lectura, ese matrimonio habría sido propiciado a instancias de los Prane para hacer más duradero un vínculo que inicialmente sólo comprometía un permiso para acampar en el lugar por una semana. En todo caso, Canash sería la madre de los dos caciques siguientes, Francisco hijo y Simón Nahuelpan. De esta etapa fundacional lo que Sergio Nahuelpan enfatiza es que, en la región, los caciques famosos, «bravos», fueron Nahuelpan, Nahuelquir y Mariano Antieco Epulef, definidos como «los que fueron los primeros habitantes del lugar patagónico». Aún así, varias cabezas de familia levantaban su propio camaruco y se visitaban entre sí. Particularmente, respecto de los Prane resalta que:

vino, llegó, se acampó ahí, averiguó los que estaban ahí, medio cerca y dijeron «tienen que hablar con Nahuelpan, si le da permiso». Y le sacó permiso para una semana y después se quedó, y se quedó ahí. Y después lo invitaba para cuando hacía camaruco. Entonces, para los camaruco que hacía acá

mi finado abuelo, [los] dos abuelos, ellos [los Prane] venían acompañar en el camaruco, y cuando ellos levantaban camaruco, al otro día se quedó, se fue quedando. Lo invitaba a las señaladas y así se hacían amigos, ¿vivo? Se hicieron buenos amigos. Y como él [Prane] no lo molestó nunca, se quedaron tanto. Si acá había muchísima gente. Si acá ustedes supieran que todo esto es campo, en ese tiempo como era todo abierto, llegaban, se acampaban, sacaban permiso que no tenían dónde estar y él [Francisco Nahuelpan] les daba permiso. Si está todo lleno de tapera esos campos, acá el lote cinco, el diecinueve. Todos esos campos ha habido; hay taperas viejas ahí [...] después vino el desalojo y quedó un desparramo. (Octubre de 2007)

Esta generosidad con los permisos deja como rastro material numerosas taperas pero, en la memoria vivida, también la realización de diferentes camarucos, costumbre que se mantendría en períodos posteriores. En todo caso, esta reciprocidad de visitas y la fuerza con que las relaciones sociales, políticas, parentales así como rituales, fueron perdurando en el tiempo a pesar del *desparramo*, contrastan con la forma en que, desde esta lectura, se destaca la dimensión conflictiva de la convivencia, al insistirse en que, con la muerte de Francisco, quienes sólo tenían permisos temporarios «se hicieron los dueños de todo».

Subsisten entonces dos imágenes contrastadas de la etapa fundacional. Por un lado, la de que nunca tuvo problemas Nahuelpan con el Ejército y la de que antes del desalojo las familias tenían mucho capital así como que –señaladas, visitas y camarucos mediante– se llevaba muy bien la gente. Por otro lado, la de una enemistad creciente que, basada en trampas desleales, genera el clima que posibilita el desalojo, porque llevaría al encarcelamiento de Simón y Francisco hijo:

pero cuando ya empezaron, hubo disturbios. Empezaron a discutir y a querer que mandaran ellos. Ahí fue donde... Yo le conversaba de que mi papá y mi tío Francisco cuando eran joven los invitaban así a unas farras, cumpleaños, cualquier cosa. Iban [los dos hermanos a esas reuniones] y después los provocaban para poderlos pelear y así. Y, bueno, ellos [los dos hermanos] no tenían paciencia. Pelearon y lastimaron a... No lo mataron, pero se hacharon sí, a cuchillo no más. (Sergio Nahuelpan, octubre 2007)

Los Prane por su parte recuerdan que, a fines del siglo XIX, algunos de los abuelos y abuelas de los ancianos que hoy se encuentran en el Boquete residían en la zona sur de la actual Neuquén, donde las parentelas de distintos *logko* o caciques estaban relacionadas entre sí por alianzas

y parentesco. Concretamente, Prane y Nahuelpan eran lanceros o capitanejos de Sayhueque:

Eduardo Prane, cuando se lo llevan cautivo, él había sido lancero de Sayhueque como... junto con... como fue Purrán. Y lo agarraron en un enfrentamiento por Río Colorado. Pierden y se lo llevan cautivo. Y después, cinco años estuvo en el cautiverio, después se viene de la provincia de Buenos Aires, según lo que me comentaban a mí, que se viene en un rosillo moro. Que yo no recuerdo... porque siempre me dijeron mis tíos, mis viejos, el caballo que lo trajo a la Patagonia es un [rosillo] moro. Y él había hecho un... un romance a su caballo, un romanceo que... romanceo en mapudungun es como hacerle un verso a tu caballo. (José Prane, hijo de Cipriano, octubre de 2006)

Cuando el Ejército nacional somete a la población indígena de esa región, algunas de estas familias fueron llevadas a Chichinales (los Prane, los Llankaqueo, los Sayhueque, los Nahuelquir, los Huilcao, los Piscolié, los Cano), sitio que funcionó como campo de concentración varios años

que dice que se morían de hambre, le daban algo que comer, y si morían se lo llevaban, dicen que la gente era arisca como animal y dice que... que le daban a veces y no lo comían, y se morían de hambre... y había un cerrito, no sé qué, decía que ahí era donde ponían, los tiraban, los muertos... (Cora, esposa de Cipriano Prane, octubre de 2006)

Allí murieron muchos de sus parientes y se gestaron nuevas relaciones. Fue allí también que, de acuerdo con la memoria oral, los Prane y los Nahuelpan realizaron un convenio con el Estado para hacer de baqueanos durante la expedición de la Comisión de Límites, a cambio del otorgamiento de tierras para vivir tranquilos con sus familias. Realizadas estas tareas de baqueanía, se organizó un colectivo conformado por nueve líderes indígenas, es decir, una alianza entre nueve grupos parentales. A saber, Eduardo Prane, Francisco Nahuelpan, Choimán, Aipan, Tacuman, Huitraqueo, Herrera, Basilio y Macías, mientras Mariano Santú oficiaba como secretario. Este grupo resolvió que Prane y Nahuelpan los representarían en las tratativas por las tierras con el Gobierno, con Macías como lengua. Al respecto, subrayaba Ana, hija de Cipriano, que «cuando habitan toda esta zona... habitan nueve, habían nueve líderes indígenas, podríamos decir así, que eran *logkos*» (febrero de 2006).

Recién en 1905 se reconocen las 19 000 ha –más otras 3000 que conforman inicialmente las 22 000 ha– otorgadas por el Gobierno a las

comunidades que las gestionaron, las que se dan a nombre de Francisco Nahuelpan. Pero, en el transcurso de estas tratativas, las familias fueron campeando a sus parientes, en recorridos diferentes. Por ejemplo, cuando salieron de Chinchinales, Prane y Huilcao llegaron primero a la zona de Arroyo Pescado, cercana a Tecka, mientras otros cruzarían la cordillera y retornarían. No obstante, una vez instalados en el Boquete, algunos de los que formaron parte del colectivo inicial de las nueve comunidades se fueron finalmente ubicando en otros sitios, mientras que, una vez en el lugar, fueron llegando otras personas y familias.

Esos primeros años en el Boquete están signados por relaciones parentales regionales entre familias mapuches y tehuelches. Se recuerda así que una hija de Eduardo Prane se casa con un hermano del cacique Nahuelquir, mientras una hermana de Teresa Huilcao se casa con Francisco Nahuelpan. La mujer de Eduardo Prane es a su vez pariente de los Llankaqueo de Cushamen. También se recuerda la heterogeneidad de actividades productivas y formas de habitar el territorio. Así, además de contar que algunos vivían en casas de piedra, de las que han quedado restos en algunos lugares, mencionan que, mientras unos se dedicaban a la caza (pues «había guanacos, muchos guanacos, y esos boleaban los argentinos», recuerda Cipriano), otros se abocaban a la agricultura, y tenían alambrados, árboles frutales, de guindas, plantas de ciruela, de grosella y de manzanas silvestres traídas del norte.

La importancia de esos distintos cabeza de familia se pone de manifiesto en el hecho de que llegaban al lugar junto con otras parentelas que estaban bajo su protección. Así, junto con Eduardo Prane, venían familias tehuelches como los Napaiman. En un momento de cambios bruscos en las actividades de subsistencia, Eduardo

¡tenía que velar por ellos! Porque ellos más allá de que tenían su artesanía, nada más, no podían este... o sea no evolucionaban... pero seguían con su cultura, y eso que para ellos fue una fuente económica de sustento en un momento, en ese momento, no, no... tenían que cambiar la economía así al toque, porque si no se morían de hambre. Al hecho de no podían salir a cazar, de no ir a recolectar... eso ya no les servía, porque ellos tejían la lana de guanaco, o usaban los cueros... y lo que recolectaban... Y eso ya no lo podían hacer más. (Ana Prane, febrero de 2006)

A su vez, Cipriano enfatiza que «cuando nos donaron todas las tierras, las nueve leguas, a estos, todos tenían... o sea cada cual tuvo camarucero» (octubre de 2006), esto es, levantaba su camaruco y se

invitaban recíprocamente. Como en otros casos, una vez instalados en el Boquete deben realizar distintas negociaciones con los Gobiernos para obtener seguridad jurídica sobre las tierras ocupadas, lo que en la memoria de esta etapa se recuerda a través de la realización de parlamentos intra-étnicos y viajes a Buenos Aires. «Hacían los parlamentos, porque hay escritos donde figuran varios, eh... varios *logkos*, y que le dan un aval al abuelo Emilio, con otra persona más, me parece, para que hagan trámites en... de tierras», recuerda Ana.

En efecto, en 1924 Truquel Sayhueque le entrega a Emilio Prane una autorización firmada en un parlamento por distintos *logkos* donde lo declaran lenguaraz. Según José Prane,

firmaron todos para que haga tramitaciones y solucione problemas particulares, dice el poder, un poder que le han dado, firmantes... Todos los que no firmaron... de la comunidad de Sayhueque, los que no sabían firmar ponían el dedo, y le dieron un poder a mi abuelo para que le lleve todas las tramitaciones. En el año 24 tiene fecha el poder ese. (Octubre de 2006)

Hacia 1931 o 1932, Cipriano Prane tenía unos diez años y es enviado por su padre, en un caballo de su abuelo, como *werken* o mensajero a Cushamen, para entregar una carta a su pariente, Rafael Nahuelquir. Es que estaba por llevarse a cabo un viaje a Buenos Aires donde irían Mellao (de la zona cercana a Tecka), Sayhueque (Colonia San Martín) y Nahuelquir (Colonia Cushamen). En ese período también Emilio Prane viaja con Truquel Sayhueque y otros dos (Ramírez era el nombre de uno de ellos) a Buenos Aires. Truquel muere en este viaje y regresa Emilio sin ninguna respuesta. Pero antes de concertar este viaje, se realiza un acuerdo entre los Prane y los Sayhueque. Según Cipriano, «le dijo el finado Troquel a mi padre: “cuando te salgas de acá yo te voy a dar una legua allá, ¿me acompaña?”». Es decir, si a Truquel le salían bien las negociaciones y si a Emilio Prane lo desalojaban del Boquete, podía ir a vivir en unas tierras que Sayhueque le ofrecía.

Posiblemente muchos de estos viajes se hayan hecho con el conocimiento previo de que podrían ser desalojados pues, según Ana Prane, ese rumor ya se corría, dicen que se corría. Pero fundamentalmente, este conocimiento previo se adjudica a una mujer llamada María Llankapi, quien cumplía funciones de machi en la zona, y lo había predicho. Según José Prane,

dicen que ella había tenido *pewma* [sueño] que iba a caer la reserva indígena. Entonces ella se fue dos años antes... dijo que no, que iba a caer, y se van dos años antes... se van de la reserva... bueh, se corrieron muchos, porque prácticamente los indígenas tenían su creencia en la naturaleza... supersticiones, incluso, había tenido... Ella se va, y bueno, medio que en todo... en la ceremonia... en todo, siempre [se supo] como que iba a ver una tragedia entre el pueblo indígena de hoy. (Febrero de 2006)

Así, Emilio Prane hizo un último viaje para parar el desalojo, cuando éste ya era inminente, en el año 1937. Su hijo Cipriano lo alcanza con los caballos hasta Ñorquinco, desde donde tomó la combinación por Jacobacci hasta Buenos Aires. Recién alojado en el Hotel de Inmigrantes, le llega un telegrama diciendo que su familia ya había sido desalojada. En ese viaje, no pudo hablar con nadie pues «dicen que le cerraron la puerta», nos relata su nieto José.

b. El desparramo: «Andando por todos lados como maleta de loco», con y sin parientes

Los relatos sobre la acción del desalojo de 1937 presentan en sí dos características constantes y coincidentes. Primero, particularmente para los ancianos que entonces eran niños, transmiten emociones de mucho dolor, impotencia y sufrimiento por haber perdido todo, por ver a los mayores desesperados cuando les quemaban sus casas, tratando de rescatar lo más posible. Segundo, la idea de desparramo remite a que cada cual fue hacia donde pudo, porque tenía parientes o porque comenzó a buscar un lugar para establecerse. Algunos, más afortunados, fueron acogidos o prohijados más prontamente. Otros, iniciaron un prolongado deambular hasta encontrar un lugar. En todo caso, el área de dispersión fue muy amplia, por lo que el evento resuena fuertemente en las memorias de muchos habitantes del noroeste de Chubut, desde diversos parajes de la Colonia Cushamen, hasta Gualjaina, y Lepá hacia el norte del Boquete, y desde Arroyo Pescado y Lago Rosario, hasta Mallín Grande y Cerro Cucho, por el sur. También en los actuales barrios periféricos de Esquel, que por entonces aún tenían características rurales.

Sin embargo, las lecturas difieren cuando se trata de explicar no tanto quiénes fueron los no indígenas de Esquel que motorizaron o se beneficiaron del desalojo, sino sobre todo qué factores vinculados a las propias acciones crearon el campo propicio para que esa desgracia aconteciera. Es aquí donde se entran dos lecturas antagónicas.

Desde la visión de Sergio Nahuelpan, hijo del cacique de entonces, Simón, el desalojo se asocia con

los malos criterios, las malas invocaciones que hubieron entre las familias, entre los habitantes del lugar. Querían ser más que ellos [que Simón y Francisco hijo, los caciques de entonces], ¿vivo? Y ellos quedaron huérfanos de muchachos joven, también. Por eso lo llamaban a un lado y a otro para poderlo exasperar: señaladas, marcaciones, bueno, hacían bailes, le buscaban, lo buscaron, le buscaron la roña, hasta que lo hicieron cansar y ellos se defendieron, ¿vivo? Por eso es que muchas veces está la palabra dicen «Nahuel». Nahuel es tigre y Pan es la bondad de todo el mundo, ¿vivo? Por eso es que llevamos ese criterio [los Nahuelpan]. Pero Nahuel, cuándo se enoja, guarda el hilo. Y ahí fue que fue preso Simón con un hermano [...] fue con Francisco, el hermano de él. Los llevaron a Rawson. Mientras estaban presos ellos, aprovecharon a hacer las cosas que ellos querían hacernos. Y de ahí produjo el desalojo [...] los Prane aprovecharon que [los hermanos Simón y Francisco hijo] estaban presos y ahí vino el desalojo, porque estaba todo desorganizado. La jurisdicción vino de esa manera. Cuando ellos vinieron ya estaba todo el plan hecho y entonces ellos buscaron firmas de los vecinos para poder quedarse, que aunque sea le dejen el lugar tranquilo [...] mientras que ellos [los hermanos Simón y Francisco hijo] estaban detenidos, hicieron las cosas que quisieron [...] Esa fue la mala traición que hicieron con los hermanos [Nahuelpan]. Y cuando se perdió, cuando desalojaron, le echaron la culpa que ellos habían vendido, [a] mi papá y mi tío. Que ellos habían vendido el campo. Por eso los sacaban, lloraron, lo maldiciaron, qué sé yo. Por eso el papá te va a decir, vino a decirme «nunca hay que tener confianza ni con la propia sombra. Hoy estamos acá hijo –me decía– por las huellas». Fue un reparto. Cada cual tomó el rumbo que podía. Es triste eso. Agarraban el rumbo a ver a donde le daba pena, se quedaban y así algunos fueron a Corralito, la familia, otro a Gualjaina. Todos se separaron. Le pasan para todos lados, Cañadón Grande, Fofó Cahuel, Cushamen... Hasta Cushamen fueron a parar [...] [los mayores] no tenían idea [de que los iban a desalojar]. Eso fue de improviso, de improviso. Cuando cayeron presos mi padre y mi tío, ya empezaron con eso. En ese tiempo estaba todo abierto acá, no era alambrado como hay ahora. Esto se alambró cuando aprovecharon los ricos, cuando desalojaron a la gente. Entonces ellos empezaron a cerrar los campos y a alambra [...] los que hicieron todo su empeño en sacar la gente fueron los Amaya [...]. Ellos eran doctores, ¿vivo? De leyes. Y ¿qué van a hacer los pobres paisanos si no tenían escuela? [...] Pero ese desalojo vino por eso, por la mala, la mala, mala pelea y cuánto que se querían quitar los campos; se hacían los dueños. Ya se echó a perder cuando falleció

el abuelo [el primer Francisco]. Mientras él estaba en vida, no pasaba nada. Todos estaban a la orden de él [...] [los vecinos linderos no indígenas que juntaron firmas para forzar la orden de desalojo] les mintieron a la, a las dos hermanas [de Simón y Francisco], la finada tía Catalina y la finada tía Isabel que mi papá y mi tío habían vendido el campo. Sacaron a todos [...] algunos [como mi papá] fueron para Esquel. [Mi papá] primero se fue a trabajar acá a una estancia de Elvira que le dicen. Bueno, ahí nació yo [...], después se vinieron para el lado del Corinto. Y cuando se empezaron a establecer en ese pueblito, Esquel, entonces ya ellos se arrimaron, como ser mi tío Francisco, mi tío Julio, todos se arrimaron. Ahí hicieron su casita y mi finado papá hizo la casita ahí donde está la capilla de Don Bosco, el barrio La Lata le decían en esos años [...] ahí me vine a criar. Hasta los diez años estuve ahí. (Octubre de 2007)

El hijo de quien hizo el relato anterior, incorpora un matiz que exculpa aún más la responsabilidad de sus abuelos, Simón y Francisco hijo, en el desalojo:

mi abuelo con mi otro abuelo [los hermanos Simón y Francisco hijo] iban a Rawson, pasaron a Rawson. Pero, claro, empezó las peleas ésas por Quilaqueo, Prane y después Payllalef. Entre ellos se peleaban. En realidad ellos se peleaban, ¿vivo? [...] por los animales, por quién quería quedarse con el campo, así, ¿vivo? En realidad, mi bisabuelo le daba permiso a ellos. Eso es lo que me contaban mi papá y mi bisabuelo. O sea, mi abuelo con mi otro abuelo fueron a Rawson a denunciar y allá los metieron presos, en Rawson los metieron presos y después los metieron en la cárcel. Y ahí fue donde levantaron [desalojaron] la comunidad, ¿vivo? Estaban presos, porque fueron, fueron a denunciar y quedaron presos. Claro, entre Amaya y esos le hicieron la cama a ellos [...]. Claro fueron a decir que ellos no eran los Nahuelpan que andaban haciendo eso, que era la otra gente, pero ligaron todos. (Hijo de Sergio Nahuelpan, septiembre de 2013)

En contrapunto a estos relatos, los hijos de Cipriano anclan el proceso que lleva al desalojo en eventos previos. Según Ana, ya había participado un Amaya en la expedición del árbitro británico para saldar el litigio con Chile, evento que, por los servicios prestados y por haberse declarado argentinos, resulta en el permiso de radicación:

un señor Amaya que también vino con la expedición le echó el ojo a estas tierras. Se compra un pedazo de tierra ahí, que hoy actualmente lo tiene Yagüe, que es el Refugio. Y ese señor empieza a manipular que los indígenas

no eran dignos de tener estas tierras fértiles, manda proyectos a la nación, que estas tierras podían ser destinadas a la ganadería, ampliar la tierra de... de crianza ganadera. Crea la Sociedad Rural, y desaloja a todos esos. Donde mueren un montón de indígenas... En eso está la comunidad Prane. Que la comunidad Prane es una de las comunidades que nunca se calló la boca. (Ana Prane, octubre de 2007)

A su vez, este Lorenzo Amaya, quien tenía entonces un cargo como funcionario del Gobierno, es uno de los que participa de la reunión realizada en el lote 5 del Boquete (junto con miembros del Ejército y de la Iglesia), donde obligan a Francisco Nahuelpan a firmar el desalojo. Frente a la expulsión de sus hogares, Juana Vera, mujer de Emilio Prane, se va con sus hijos cerca del arroyo La Cancha, donde tenían familia Llankaqueo. Cuando regresa Emilio Prane de su viaje a Buenos Aires, se van a Arroyo Pescado, cerca de Tecka, donde tenían familia Paiñir, y luego a Kaquel, también cerca de Tecka, donde están un año porque también tenían familia. Aproximadamente en el año 1941 el Gobierno les concede un lugar para tener sus animales en Mallín Grande, en Cerro Cucho, a unos cinco kilómetros de Corcovado, en la pre-cordillera, pero en 1944 hay una gran nevada y se quedan sin animales. Si bien todos los recorridos de las familias desparramadas fueron dolorosos, Ana enfatiza que no todos acabaron en lugares tan inhóspitos como los Prane. Así, algunas familias se fueron a Lago Rosario, que

mal que mal, son tierras más aptas, no hace tanto frío, tienen comunicación, habían escuelas, hay un hospital medianamente. Los que fueron a Gualjaina también; los que fueron a Cushamen también... O sea que mal que mal se radicaron, pudieron seguir adelante. A los Prane se les da un lugar inhabitable, donde nevaba casi un metro y medio. Ahí llega casi el exterminio de la comunidad. Mi papá vuelve... El único lugar que se les da para habitar es ese. Ahí pierde la comunidad, se pierde la comunidad, la gente se murió a muy corta edad. La mamá de él murió a los 44 años, las mujeres morían de parto, de la pulmonía, del resfrío y de frío morían, porque se les murió todos los animales... Porque esas tierras que... en aquel entonces se nevaba un metro y medio, donde no podía recolectar ni un... ni siquiera hierbas medicinales [...] Se morían ahí arriba. Es más, tenían el cementerio ahí al ladito de la casa porque no los podían sacar. Es un lugar muy... muy... en invierno que no entra. Así que te imaginás que tenían que buscar un lugar donde... y papá por eso no se quedó ahí. El tenía su idea fija, bueno, que sus hijos estudien... (Ana Prane, octubre de 2007)

Segundo Basilio nace el año del desalojo y vive con su familia en Mallín Grande hasta los 26 años de edad. Como sobrino nieto del cacique Emilio Prane, recuerda que «éste era nuestro cacique que teníamos nosotros», y que:

Bueno, nosotros antiguamente, según mi... yo tuve conocimiento por parte de mis abuelos, mis abuelas, mi mamá, que nosotros fuimos despojados en 1937 del Boquete Nahuelpan. Y, bueno, y así, ahí fue, fuimos, este, despojados todos y nos echaron allá en un lugar que es, este Mallín Grande, que venía a ser la colonia 16 de Octubre, en el Cerro Cucho, que allá en el invierno ni los pájaros habitan. Bueno, todo lo que... todos teníamos animales, habían animales, allá quedaron las osamentas nomás. Se murieron todos los animales, así que nos hemos quedado sin nada, en el lugar donde nos echaron. [...] Entonces cuando yo tuve conocimiento, estaba en Mallín Grande. Ahora sí, después de allá me comentaban de que cuando nosotros fuimos despojados, bueno, ahí quedaron los campos y los campos después los abarcaron todos. Es, como ejemplo, mi mamá es familia Napaiman, mi papá Basilio. Como ejemplo, Juan Basilio era de la legua 1 que, hoy por hoy, está acaparado por la estancia de La Maciega. Ese, ese era el campo de mi abuelo, de Juan Basilio. Y, bueno, la parte de que era Napaiman, también lo agarraron todo, está todo cerrado ahora. Así que, bueno, y que ahí hay que seguir. Como nos quedamos allá y allá no teníamos ningún medio, en esa cordillera, se nos terminaron los animales. [...] [En Mallín] toda la comunidad que había era, habíamos 17 familias. Estaba la familia Ainqueo, la familia Castro, la familia Chospi, la familia Napaiman, eh... este, Napal, Emilia Napal, eh, bueno, y nosotros los Basilio éramos tres, componíamos tres familias que había, que eran tres hermanos y entonces, bueno... Pero de allá, en aquellos entonces, a nosotros lo que nos valía mucho es que éramos muy unidos en todo, le hacíamos mucho, le hacíamos caso a nuestro cacique cuando él nos hablaba, que él hacía viajes a Buenos Aires. Bueno, la hermana se llamaba Rosaria Prane, esa era mi abuela, esa es la mamá de mi mamá. Y la otra se llamaba María Prane, que era hermana del cacique. (Febrero de 2008)

Aún en circunstancias tan adversas, Basilio recuerda que las relaciones con las personas dispersas entre Lago Rosario y Boquete Nahuelpan siguieron manteniéndose:

En Mallín Grande hacían camaruco el 20 de septiembre, cuando la nieve está altísima. Entonces la gente no, no, no iba. Por ejemplo, de Lago Rosario, Boquete Nahuelpan no, no podían cruzar derecho por la cordillera. Así

que, bueno, no iban. Cuando Cipriano era soltero, en esa época, bajaban de Mallín Grande para ir al camaruco de los Nahuelpan y Lago Rosario, porque ellos hacían el camaruco en el verano, en marzo, entonces estaba la pasada libre. Y sí, cuando había camaruco en Lago Rosario, veníamos todos de allá de a caballo, con mujeres y hombres, todos de a caballo. Y cuando había en Boquete Nahuelpan, lo mismo. Claro. Así que cuando había un camaruco en el Boquete Nahuelpan, nos juntábamos la comunidad nuestra de Mallín Grande, de Prane, y la comunidad de Lago Rosario. (Febrero 2008)

Ana y José Prane comparten recuerdos similares sobre la participación de su familia en otros camarucos. Según Ana, su papá Cipriano «era activo en su ceremonia. Mi papá siempre colaboró con ellos en la ceremonia. Cuando lo hacía doña Isabel Nahuelpan, hacía ceremonia, a nosotros venía el *werken* (a invitar)». ⁴ José refuerza, enfatizando que

doña Isabel Nahuelpan mandaba un chasqui, un *werken* como dicen, a invitarnos personalmente, no nos invitaba con un comunicado, nada [...] venían personalmente a invitarlo, personalmente. Un *werkén*, llegaba un *werkén* a invitarlo un mes antes, antes de empezar el camaruco. Un mes antes. (Febrero de 2006)

c. El retorno desde los Nahuelpan, los Prane y los que nunca regresaron Según se consigna en la página oficial del Lof Nahuelpan ya mencionada,

el 15 de noviembre de 1943 mediante Decreto 13806 dictado en el Expediente 79806/35, el gobierno intenta reparar parcialmente el error cometido con la tribu de Francisco Nahuelpan y ordena la restitución de los lotes 2, 3 y 6 a los descendientes directos del mismo. («Historia de la comunidad de Nahuelpan», 2011)

En esencia, el decreto 13 806 determina la caducidad de los arrendamientos dados a los particulares que se beneficiaron con el desalojo y, en el artículo 2, establece la reserva del lote n° 4 para las necesidades del Departamento de Guerra, y la de los lotes n° 2, 3 y 6, para ser ocupados por componentes de la tribu de Francisco Nahuelpan. Ese mismo año, el diputado Herrera presenta un proyecto de ley para devolver a la tribu de Emilio Prane parte de las tierras de lo que antes era la reserva fiscal

4 Isabel Nahuelpan, nieta del primer Francisco, es quien levanta o realiza el camaruco, cuando los Nahuelpan son los primeros que pueden regresar al Boquete, a mediados de los años 40.

donde estaba la tribu del cacique Francisco Nahuelpan; específicamente, 2450 ha ocupadas por la Secretaría de Guerra para la crianza de ganado. Sin embargo, este proyecto no alcanza estado parlamentario. Lo mismo ocurre en 1991, con otro proyecto presentado por el diputado Solari Irigoyen, que iba en similar dirección (ver Dirección de Información Parlamentaria, 1991). En todo caso, ambos intentos muestran que la lucha de los Prane por ser reconocidos en el Boquete es de larga data; y que contaba con el reconocimiento de algunos legisladores al menos, pues los consideraban víctimas del desalojo de 1937.

De todas formas, los Nahuelpan recién regresan en 1948, mientras uno de los Prane, hijo de Emilio, regresará mucho después. Las espacializaciones y temporalizaciones que dan cuenta de los distintos recorridos de retorno parecen ser la clave de la bifurcación de las dos visiones sobre qué y quiénes conformaban la comunidad original y mantienen derechos en el Boquete al regresar. También son la llave para enfatizar desde las memorias qué otros desafíos y negociaciones con distintos representantes estatales se tuvieron que ir enfrentando para lograr una mínima estabilidad con los vecinos linderos no indígenas que no se retiraron de todos los campos considerados propios. Por último, constituyen el pivote para hilar, a través de la realización o no realización de camarucos por parte de sucesivos cabecillas, la forma en que se recompusieron las relaciones parentales, vecinales y políticas.

En cuanto a cómo se repiensen los bordes de la comunidad desde la visión de los Nahuelpan, la manera en que se obtuvo un nuevo permiso deviene medular:

Cuando tenía diez años, entregaron el campo de vuelta. Pero fue una suerte ¿no? Si no, [nos] hubieran mandado no sé a qué parte ¿no? Fue una suerte. Por eso digo que fue reconocido dos hijos de Nahuelpan. Nada más. Andaba gente también que había vivido acá, como que habían dejado unas viviendas y qué sé yo. La entrega se hizo en la escuela 20, lo mandaba Ángel Taboada. Fue el abogado ése que vino a entregar los campos. Y ése le dijo había muchos que andaban a la siga y que también pedían, ¿vío? Que por qué le iban a entregar a los Nahuelpan nada más y ellos quedaban afuera. Y él le preguntaba de qué nacionalidad eran, ¿vío? Pero él le dijo que él tenía la orden de entregarle a los hijos de Nahuelpan, porque ellos eran los dueños. No eran los [otros] hermanos, [pues] esos todos vivían de, con permisos. Así que por eso se le devolvieron las tierras a los hijos legítimos de Francisco Nahuelpan. Y ahí, claro, muchos no quedaron bien porque no pudieron volver más. Los que vivimos acá somos todos, nosotros llevamos el apellido

directo Nahuelpan, somos hijos del hijo de Nahuelpan. Por eso nos reconocieron y pusieron Nahuelpan. Claro, acá hay Castro, están los Castro, están Antieco, Neipán, pero ellos no llevan Nahuelpan por la razón de que llevan el apellido del padre de ellos. Sí pertenecen a la familia [por matrimonio]. O sea, son sangre de la comunidad. Más Quilaqueo, ¡uh! Si es muchísima gente. Pero esos suelen estar en la estación, ahí. Ahí están los hijos no más de los primos que están todos fallecidos. Ahí estaba la finada tía Isabel. Tenían hijas, hijos. El único que no dejó ni un hijo fue el finado Aniceto Antieco. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

Para esta lectura, es claro que la comunidad pasa a quedar circunscrita a la descendencia directa de los ocho hijos del primer Francisco, todos Nahuelpan por padre o por madre: Catalina, Avelino, Rosa, Julia, Avelina, Simón, Isabel y Francisco hijo. En todo caso, habría luego otros intentos de expropiaciones y de desalojo, que los Nahuelpan nuevamente lograrán afrontar y frenar, tratando de ampliar sus alianzas y contactos para refrenar a vecinos indígenas y no indígenas que reclamaban espacios considerados propios. Respecto de una nueva amenaza de desalojo, Francisco hijo, con su sobrino Sergio, reiteraron un viaje a Buenos Aires. Como cuenta Sergio:

Nosotros viajamos cuando yo tenía dieciocho años. Fuimos porque el diputado nacional que había en Esquel, De Benarde, [...] le avisó a mi tío, ¿vio?, que hiciera el viaje. Le dio una carta cerrada para que le entreguemos al presidente, ¿vio?, a la casa de presidencia. En ese tiempo estaba el doctor Frondizi y Gómez el vicepresidente, cuando nosotros viajamos estuvimos ocho días allá en Buenos Aires. Y nos atendieron en la casa presidencial, y todo por la nota que le mandó el diputado, porque él le avisó. Se enteró en un viaje que hizo a Rawson y se enteró de que tenía noventa días de plazo, no más faltaba para levantar la colonia de vuelta. Entonces le avisó, le hizo una carta a mi tío que trate de viajar. Le dio una carta cerrada para que se la entregue. Pero a nadie más, solamente directamente al vicepresidente o al presidente directo. Y como mi tío no tenía ni un hijo, bah, tenía pero eran chicos todavía, y el hijo mayor estaba trabajando en Buenos Aires, en ferrocarriles, que era Demecio Nahuelpan, y la Amelia Nahuelpan también estaba allá, así, trabajando, también estaba en el ferrocarril, en Guillermo Enrique Hudson estaban ellos, así que él me buscó a mí. Como sabía que yo más o menos [escribía], porque le hice una carta yo una vez por una orden que teníamos, y ahí le gustó claro con la letra clara y todo me mandó a buscar con mi mamá [...] yo agarré el caballo acá y me fui, fui a verlo, y

me dijo que le hiciera el favor de acompañarlo, que sé yo, para que le sirva como secretario a él. Y, bueno, no había otro así que me tocó de ir al viaje, le acepté [...]. Salimos de Nahuelpan a las seis de la mañana. Pasó el tren y nos fuimos directo a tomar el tren que viajaba directo de Bariloche a Jaccobacci, ¿vio? y en Jaccobacci agarramos el tren grande. Pero se solucionó de ahí, de inmediato, porque cuando nosotros fuimos a la casa presidencial vinieron los asistentes ahí a preguntarnos qué necesitábamos. Entonces mi tío le dijo que venía para entregarle una carta cerrada, dijo, al presidente, ¿vio? En ese tiempo, había entrado en poco tiempito, habían entrado Frondizi, estaba el doctor Gómez también. Así que ahí ellos los recibieron, bah, había el asistente y dijo que si le podía pasar la carta para entregar, para hacerle entrega al presidente o al vicepresidente, que sé yo. Y como mi tío le dijo «el diputado me aconsejó bien que no la entregue a nadie, en mano tenía que entregarle», cuando vino un ministro a preguntarle otra vez de nuevo por qué no le podía dejar la carta a ellos, y le dijo que no, que tenía esa orden él de entregarla en mano al presidente, entonces ese ministro le... el presidente Frondizi no estaba, andaba en otros lugares, y el que estaba era el vicepresidente no más. Entonces, cuándo el ministro se enteró de eso, que esa carta tienen que entregársela a ellos no más directamente, entonces le habló por teléfono que «vino un señor Nahuelpan», en fin, que quería entrevistarle a él, hablarle, entregarle una carta, que era cerrada y vino el vicepresidente. Ahí lo conocimos al doctor Gómez, vino un momento nomás, vino y cuando nos llevó a la oficina le dimos todo, y nos hicieron pasar para adentro. Y ahí nos atendió muy bien, muy atento era, muy rápido fue. Él comunicó enseguida por radio, bah, por teléfono al presidente y el presidente mandó una orden de que tenían que solucionarle, que hable por teléfono a la ciudad de Rawson de por qué motivo iban a levantar la colonia, cuál es la causa [...] ya el vicepresidente y el presidente le hablaron al gobernador de acá que por qué motivo, cuál era la orden, y por qué le iban a levantar la colonia [...]. Mucha molestia hacían también en reclamos [otros que habían viajado antes]. Todos quería ser el más grande y el cacique era mi tío, que era el hijo directo de mi finado abuelo. Y así por ese motivo le hicieron caso y ahí le dieron la contesta, le dieron una nota como que presentara acá para el doctor De Bernardi, porque él era el diputado, ¿vio? [...] y hasta ahora estamos tranquilos por eso. (Octubre de 2007)

Sin embargo, esta tranquilidad obtenida con esfuerzos propios del Gobierno para la parentela extensa de los Nahuelpan se vería tensada por los intentos de retorno de otras familias desalojadas, lo que a su vez generaría algunos malentendidos entre integrantes de esa parentela.

Respecto del modo en que los Prane regresan al Boquete, la perspectiva de Sergio explicita que:

fue en el 70 [...] vino el gobernador a visitar a la colonia para poder solucionar los problemas y por las andanzas de la gente que estaba ocupando ese campo que hasta ahora está Prane. Y, bueno, tocó la consecuencia que se hizo la reunión en la casa de mi tía Isabel, ahí, porque en esos tiempos las reuniones se comunicaban, se hacía un aviso. Iban todos, llegaban como podían, pero llegaban. Así que había mucha seriedad entre las viejitas; aunque ellas no sabían nada de lapiceras, ni una cosa, ¿vivo?, eran ignorantes directo, pero obedecían las ordenes que decía un cacique, en fin, una llamada y se reunían todos. El que estaba, el verdadero cacique, era mi finado tío Francisco y porque se enteró de que venía el gobernador a visitarlo, se hizo la reunión y fuimos todos. Y ahí entonces le preguntó, estaba Prane, y entonces le preguntó cuando lo vio le dijo «y este hombre qué anda haciendo acá, por qué está» y le dice «usted qué necesita», le dice el señor gobernador. Y dice «yo vengo porque estoy aquí con el permiso de mi tío—decía él— Francisco Nahuelpan» [...]. Y bueno ahí hicieron un arreglo, de que esa parte que tenemos nosotros acá de este lado [...] toda esa parte por ahí, tenían que ocupar los otros [los Prane]. Y mi papá no era un tipo avariento, nada, ¿vivo? [...] Así que se solucionó, se hizo el cambio ese por orden del gobernador y Prane se quedó [...]. Así que le dio permiso que pase el invierno ahí [...] le pasó el puesto y todo y se arrimó ahí. Y ahí se hicieron vecinos con mi tío y tocó a lo siguiente que se hicieron tanta amistad, como había boliche viajaban juntos al boliche, [que] cuando el regimiento lo sacó del campo, le dijo que tenía que retirarse, entonces [mi tío] le dio lugar él para que se venga a vivir ahí cerca de él, y de hacer un puesto para que esté él, para que cuide a los animales y eso. Tenía la familia en la calle y así con ese permiso entró Prane. Y después, cuando vinieron a entregar los títulos, ya hicieron las planillas para entregarle los títulos a cada lugar. Entonces le dijeron, vinieron los jefes de la oficina de tierras a visitar acá la colonia, y estaba mi mamá acá [...] y ahí le preguntaron que con Prane qué iban hacer [...]. Y bueno, como la pobre vieja no sabía no tenía nada de escuela, ni una cosa, entonces mandó a buscar a mi hermana [...]. La mamá le preguntó, le dice «¿qué haremos, hija, ocuparemos ese lugar?» y entonces le dijo «pero con esto sería demasiado» [...] entonces, para eso, para andar así, como somos nosotros, ella le firmó conforme que ocupara, nomás, Prane. Pero no me avisó a mí que yo estaba ahí cerca, ni a mi hermana tampoco. Cuando nosotros leímos el legajo fue cuando entregaron el título. Recién [nos enteramos] que habían firmado conforme. Pero mi mamá no sabía, ella no sabía ni firmar. Cuando

yo me enteré, me avisó el capataz de ahí [...] y ahí me vine a enterar de que había firmado ella de que ocupara nomás Prane ese lugar. Pero quedó así nomás, ¿eh?, y cuando ya a lo último, cuando andábamos haciendo pleito, viajé yo con un nieto que es sobrino de Segundo Antieco a la gobernación, y allá nos enteramos que había seis firmantes: Isabel, este Argentino, Aurelio, que es finado y mi tía Ceferina y en una de esas estaba la firma del finado tío también. Claro, ha habido un pacto ahí. Entonces ¿qué íbamos a hacer? Yo le dije que «si es la veranada, tendríamos que ocuparlo nosotros». Por eso es que nosotros nos enteramos cuando fuimos a la gobernación. Bajamos en el IAC [Instituto Autárquico de Colonización] en Trelew, en Rawson, y ahí le dieron, le dictaron como que ese hombre [Prane] ya estaba, tenía apoyo porque había seis firmantes. (Octubre de 2007)

No obstante estos malentendidos, la historia del retorno también se cuenta desde otro lugar, el que tiene que ver con la realización de distintos camarucos, particularmente de quiénes fueron heredando el de Francisco Nahuelpan, pues eso permitió identificar quiénes podían ser caciques además de cabecillas de las rogativas, hasta llegar a la figura de Sergio Nahuelpan, quien volvió a reunir las dos funciones:

Sí, bueno, yo empecé a soñar [...]. Yo soñaba noche, noche por medio, que yo venía, que yo iba a ser [cabecilla], que acá, que lo otro. Qué locura, como era un hombre joven, ¿vivo?, no le importa. Hasta que un día que mi señora se levantó y una mañana, me dice yo me voy a levantar, eran como la cinco de la mañana, voy a entrar los chivitos. Bueno –le digo– yo me quedo un rato más. Me quedé en la cama y me apretó el sueño, y ahí soñé, soñé eso, que llegó mi abuelo y me entregó la bandera, acá, en esta misma puerta que tengo ahí de la cocina, ¿viste? Venía [mi abuelo]. Aparte venía otro viejito, a la par de él, y dos muchachos jóvenes, y esos traían la caña y la bandera. Y él me llamó salí a la puerta y yo le decía que no. No –me dijo– hay que dárselo. Me pide que yo agarre eso. Me arrodillé y lo miraba y decía yo ¿qué voy a hacer, si yo soy un loco? Así le dije, en serio. No –me dice– agárrelo. Usted va a ser el dueño. Bueno, está bien. ¡Guárdelo! Cuando lo dijo así, bueno, ¿no va a pasar a tomar un mate? le decía yo a mi abuelo. Y me dice: ¡No! Nosotros estamos apurados en volver. Y agarraron, montaron a caballo, y se fueron por este camino, así. Y, claro, después de eso me recordé [desperté] justo. Me recordé pero a lo otro lo estaba viendo, ¿eh? Me sorprendí, sí. Me levanté, le dije a mi señora, mirá –le digo– qué cosa –le digo–. Si yo soy un loco, ¿para qué me voy a enojar? Ahí me quedó mirando. Me dice: no. ¿Sabés –le digo– lo que yo pienso? Le voy a pedir a mi prima que me haga una rogativa si quieren ellos para que me

perdonen si yo no soy el capacitado para esto. Pero a esta hora no me voy a ir. Está el sol alto. No me voy andar. Mañana temprano sí, voy a atar al caballo conmigo. Bueno, así lo hice. Cuando vino soltando los rayos el sol, ya estaba allá y ahí tenía a mi prima Catalina [...]. Le digo: yo te paso a ver ¿sabés por qué? ¿Por qué?, me dice. Claro, se le cayó la cara. Soñé esto y esto –le digo– y no sé qué experiencia me pueden dar y yo venía a ver a tu hermana, porque ustedes que saben –le digo– me entregó la bandera el abuelo. Yo lo soñé de tal manera [...] Te vengo avisar nomás que, como mayores, quiero que ustedes, venía a pedirte por favor –le digo– a ver qué pueden hacer ustedes para dejar de soñar estas cosas, porque yo no soy capacitado, le digo. Aparte –le digo– [...] ¿qué voy hacer yo? Por más que la quiera tener, yo no puedo. Ya sé –me dice– ¿sabés lo que vamos hacer? ¿estás apurado? Sí, le digo. Bueno, vamos a ir a ver a Teresa –me dijo–. Con ella vamos a hablar. Yo dije: bueno [...]. Yo digo pero ¿qué voy a hacer yo! ¡Si yo soy un loco! Aparte no sé contestar, no sé sacar la lengua –le digo–. [...] Te vamos a ayudar, no se aflija. Pero hacer lo posible hay que hacerlo. Si usted recibió eso, es porque algún poder va a tener –me dijo–. Así que hacéle nomás. Te vamos a ayudar. Y no tiene por qué ponerse pero yo no tengo esto, no tengo esto otro. [...] Ya quedaban pocos días para que sea el camaruco, pero nadie me ayudó ¿eh? De acá salí con ella, fuimos a Lago Rosario y ahí alcancé por eso [a] la hermana Mercedes que un poco lo conocía, pero fui y le dije [...] que había soñado bien. [Mercedes] me dice [que] también me había soñado. Y así salió para afuera: el tío llevó en el cuerpo –dice–, vamos a pedir. Y ahí no más me habilitó con eso [...] yo le dije gracias nomás, porque yo no [hablaba] en lengua ¿vivo? [...] Me dijo que no llore, viejo [...]. Después, llegamos acá y me quedé pensando. Pero me costó ¿eh? Hasta lloré, lloré. Porque a veces hay gente que cumple y gente que no cumple. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

La esposa de Sergio, Francisca, amplía el contexto de ese sueño. Ella recuerda que en el último camaruco que levantó Teresa Antieco, la anciana, cuando todavía estaban todos reunidos, explicó que:

cualquiera de ellos, sea varón sea mujer tenía que recibir la bandera. Y le dijo que en sueños lo van a saber. Ahí estaban todos, que en sueño lo iban a saber. Y, bueno, pasó la casualidad que falleció la viejita ésta, la anciana. Al año siguió, [Sergio] empezó a soñar. Qué, las veces que habrá soñado, qué sé yo, que llevaba la bandera... Al último se levantó como sollozando con lagrimón en toda la vista. Y ahí le pregunté yo qué le pasaba. Y ahí dijo «pero yo no sé –dice– qué voy a hacer ahora. Yo soy loco. No sé lo que es hablar en mapuche. ¿Por qué me van a poner a mí?» [...] Y entonces le digo yo «[...] vaya

a ver a tu hermana mayor que tenés, la Teresa o la Mercedes, Catalina». «Bueno –dijo– voy a ir mañana». (Octubre de 2007)

El camaruco de Sergio ha sido el último que estuvo vigente para la familia después del retorno. El primero en retomarlo al regresar al Boquete fue Francisco hijo, que lo hacía en el mismo *lelfyn* o pampa sagrada donde lo hará Sergio. En esas rogativas, Sergio fue *piwichen* o niño santo por ocho años. A ese camaruco le siguió el de su hija Isabel Nahuelpan, esposa de Antieco, quien lo hacía en la laguna. Teresa Antieco, hija de Isabel, retomaría el de su mamá. Todavía en los dos primeros camarucos se extraía el corazón en vida de los animales grandes. Además de estas prácticas, y de la importancia que tenían, Sergio también recuerda la prodigalidad y cooperación que caracterizaba esas rogativas y que la suya volvió a emular:

Por ejemplo, hemos llevado nosotros de aquí seis u ocho animales vnales y yeguarizas. Y toda la familia entraba. Lo que se juntaba para la gente que entraba, sobraba. Y cada vez que han venido la gente de Lago Rosario, que se iban de viaje, a cada jefe de familia se le entregaba capones carneados y todo para lleve. Llevan carne de yeguarizo. Y para la gente que venía de Esquel, a ayudar, bah, porque todo es una colaboración, ¿vivo?, entonces, cuando se van, se llevan siempre. El local, lo mismo. Se carnea animales grande y chico y, bueno, para prepararle la comida cuando se termina la fiesta. Al otro día se hace la despedida, ¿vivo? Entonces se hacen los asados y todas cosas con y todas cosas con hierro. Y la gente se va contenta. [...] Así que hay que esperarlos con la carne. Cuando se van, termina de comer uno, bueno, se despidieron. Entonces, bueno, ¿qué es lo que quiere llevar usted? Un asado o lo que quiere nomás. La gente de Lago Rosario, que van de acá, se entregan capones carneados. Capones o chivos igual. Llevan enteros [...] uno o dos y así. Y para la gente que viene a colaborar de Esquel, viene mucha gente de los barrios, también se les da cuando se termina el camaruco [...] sean parientes o no sean. Basta que sean morochos, nomás. Igual gente blanca, igual viene [...]. Así que cuando yo hice el camaruco [...] yo pedí colaboración ahí en el regimiento y el regimiento colaboró con camiones y todo para traer a la gente. (Octubre de 2007)

Cuando las remembranzas de Sergio operan en esta línea, no sólo contrastan con el dolido recuerdo del desalojo, sino que también suele enfatizarse el hecho de que se seguían visitando para los camarucos entre las familias que quedaron en el Boquete y aquellas que siguieron desalojadas y recalaron en Mallín Grande o en Lago Rosario:

ellos solían venir. Se venían todos, ¿eh? Si daba gusto en esos años. Y venían todos de a caballo [...] llegaban ellos y primero se hablaban los cabecillas, sí, porque ellos mandaban chasquis a avisar que ya estaban acá [...] y ellos venían cada grupo venía con su cabecilla [...] y ahí venían todos los ancianos, todos de a caballo, y entraban en el lugar donde, cuando hacen la ronda. Y entraban las mujeres jóvenes, todos de a caballo [...] se trataban como parientes [...] ésa era la usanza de la forma de tratarse en aquellos años. Tenían otro sistema al nuestro antiguo. Ellos querían, avisaban y hacían de cuenta que eran todos una sola familia. Acompañaban muy bien, no como ahora. Ahora los únicos que vienen acá son la gente del Lago Rosario [...] ahora la gente de Lago Rosario si [...] esos venía todos de a caballos no más. Traían su pilchero, sí, y su tropilla. Parecía un regimiento eso. Y las comunidades de acá se preparaban para recibirlos. (Octubre de 2007)

Lo interesante es que este hacer *de cuenta* que eran todos una sola familia simultáneamente implicaba diferenciar las formas de participar en los camarucos de acuerdo con sus respectivas pertenencias a cada una de las parentelas y lugares reconocidos, pues

los mayores iban a hablar de cómo iban a entrar, si iban a entrar en conjunto o iban a entrar aparte. Entonces, por ahí se juntaban los caciques y decían «bueno, nosotros vamos a entrar junto», se conversaban, «vamos a entrar juntos» [...] pero después de eso para hacer la rogativa entraba un grupo primero, sea los de Mallín Grande, y terminaban ellos de hacer la rogativa, y entraba la comunidad del Lago Rosario. Así se hacía, terminaban ellos y después se agarraban los animales para carnear, se hacía el rodeo para carnear. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

De parte de la parentela Prane, el regreso al Boquete se recuerda como más accidentado y, por tanto, tardío. Se lo enmarca en tres circunstancias diferentes. Primero y, como vimos, en la crudeza del lugar donde recalaron los mayores y sus allegados luego del desalojo. Segundo, en los esfuerzos de Cipriano por obtener desde allí autorización para retornar al Boquete mediante sucesivas gestiones y viajes a Buenos Aires. Tercero, y como explica Ana Prane, un subterfugio estatal para ocultar la injusticia:

La comunidad se llamaba Nahuelpan, pero dentro de la comunidad Nahuelpan habían mil comunidades... Y se lo devuelven exclusivamente a Nahuelpan las tierras, pero una parcela, un pedacito. Tres leguas creo que son

las que se le devuelve a Nahuelpan. Como para decirle al mundo acá está reparado el desastre de este desalojo del 37. (Febrero de 2006)

Sin embargo, Cora, esposa de Cipriano, agrega que, en este permiso selectivo de regreso, también interfirió la mala fe de terceros:

Pero... ¿sabe lo que pasó acá? Cuando entregaron ese campo a los Nahuelpanes, le entregaron para entregarle a Prane y Nahuelpan. Los hijos de Nahuelpan tenían que mantenerse en la legua de Nahuelpan... Y le dieron a cada uno una legua. Dijo el finado Nahuelpan, Francisco, conversaba, dice que ellos estaban conforme que le entregaran a Prane. Y dice que hubo un doctor Lezama... dice que le dijo «no, no le den nada a Prane, quédense usted todo con el campo». Porque Catalina Nahuelpan, Julio Nahuelpan, Rosa Nahuelpan, Simón... Francisco... todos tenían que mantenerse en la legua Nahuelpan que les habían dado antes. Y... entonces ellos se repartieron las tres leguas que les entregaron. Se repartió la familia Nahuelpan nomás, y la familia Prane no le dieron nada. Después de eso, el año 51 venimos nosotros acá. (febrero de 2006)

Brevemente, entonces, Cipriano Prane regresa desde Cerro Cucho al Boquete recién en los años 50. En 1951 viaja con su papá Emilio a Buenos Aires y les prometen que les van a devolver las leguas 4 y 5. Después de uno o dos años de haberse instalado nuevamente en el Boquete, a Cipriano lo vuelven a desalojar «y lo tiran aquí al ladito, en la legua 3» (Cora). Como este lote es de veranada, en el invierno hacían entrar sus animales «de prepo» en los campos vecinos, entregados al Ejército para su uso luego del desalojo. Por ello, los Prane todavía están en litigio con las Fuerzas Armadas por una parcela de 300 ha en la legua 4, que se encuentran dentro de las 22 000 ha originales. Inician así años después un juicio contra el ejército, que sigue en proceso hasta hoy, pues el juez federal aún tiene que dictar sentencia.

Como recuerda Cipriano, en ese primer viaje, cuando los recibe «un hermano de Perón, los militares los engañan dos veces». Primero, para hacerlos regresar, uno de los oficiales les asegura que «no, Prane –dicen– no, no precisa [papeles]. Nosotros necesitamos tenerlo unos poquitos días los caballos nomás ahí en la legua 4. Vamos, vamos, vamos ahí... yo le voy a dar los títulos». Luego, porque, como relata su esposa Cora, no sólo los desalojan sino que, para hacerlo, llevan a Cipriano a Esquel y mientras tanto le queman uno de sus puestos:

Mientras [Cipriano] se fue para allá, una noche de lluvia, seguramente que lo mandaron a quemar la casa. Nosotros allá abajo estábamos en la casita y de repente vimos luz... No podíamos hacer fuego de la humedad que había adentro... Estaba ardiendo arriba, se ardió todo, la quemaron todo... y menos mal que estaba Francisco Prane y no sé quién que trabajaba allá había llegado, los Carranza... y varios habían, esos alcanzaron a sacar las cosas para afuera y tirar... ¿Y usted sabe cómo llovía? Y cómo se ardió y toreaban los perros... Yo le decía «¿qué torear tanto los perros en el arroyo?» Pero pasaban en los montes, así. Seguramente que fueron y largaron nafta arriba, para arder de esa manera... y la quemaron [...] Nosotros estábamos sentados afuera y yo la hija mayor era chiquita, tenía un año... Estaba sentada con las pilchas todas tiradas... Me prendieron fuego la casa ahí. Y ahí yo estaba sola, yo ni cuenta [me di]. Y cuando llegó Cipriano, estaba todo quemado. (Febrero de 2006)

Por ello, respecto de este primer viaje de padre e hijo a Buenos Aires para lograr el retorno, José Prane interpreta que:

en la Secretaría de Desarrollo Social lo chamullaron. Es como yo te digo que es Buenos Aires. Y... se metió por delante el coronel Moreno. Y Moreno los trajo [de vuelta] engañados. Les dice: «no, yo tengo la orden para entregarle el campo a ustedes, vamos allá que yo lo voy a entregar». Y lo trajo acá y acá no le entregó nada. Jorge Raúl Cueto y el coronel Moreno le pusieron el fusil en la espalda a mi padre y lo hicieron obligar al desalojo acá en el Ejército acá. Con un grupo de 30 soldados lo vinieron a tomar acá; lo citaron al Ejército, le pusieron un fusil en la espalda y lo hicieron firmar el desalojo. El coronel Moreno y el mayor Jorge Raúl Cueto. Y lo obligaron a firmar el desalojo cuando lo sacaron de ahí. (Febrero de 2006)

No sería ése el único viaje a Buenos Aires para intentar legalizar la situación, ni el último engaño. Después de 1959, ya fallecido su padre, Cipriano vuelve a viajar a Buenos Aires con otros que estaban aún en peor situación económica para pagarse los costos del viaje. Cipriano regresa incluso durante la presidencia de Alejandro Lanusse, a inicios de los años setenta, y durante la de Raúl Alfonsín, a inicios de los años ochenta.

Más allá de la falsedad de sucesivas administraciones estatales, Ana Prane considera que el conflicto con los Nahuelpán no empieza antes de mediados de los años noventa, y por influencia de terceros no indígenas que siembran intrigas:

Yo, mirá, me enteré un día que había conflicto con los Nahuelpan, un día que salía la comunidad Nahuelpan hablando por los diarios que nosotros no éramos de acá en el 95, cuando nosotros empezamos a reclamar [al Ejército]... Porque Fernández Fúnez le pide al hijo, a Sergio Nahuelpan, le pide de ahijado el hijo. Entonces lo llama a Sergio Nahuelpan, que es el que como que figura él como cacique de ahí, entonces le dice, lo endulza, pidiéndole el hijo y palmeándole la espalda. Y le dice «no, compadre –qué sé yo– hacé esto y esto. Como los Prane hacen así, vos tenés que fijarte esto, esto, defender al Ejército». Entonces, le dio vuelta la cabeza, su pensamiento, y lo endulzó y lo usó, y tiró en baranda en contra de nosotros [...]. En las declaraciones que hizo la comunidad Nahuelpan en los medios de comunicación, [es] cuando nosotros nos enteramos que ellos estaban en contra de nosotros, dejaban de ver que había un conflicto que nosotros ignorábamos. [Sergio] decía que el Ejército le daba alimentos, le ayudaba con la leña en la ceremonia, que su hijo era del Ejército, que ellos no tenían problema para que... [...] [que] ellos no tenían problema de que el Ejército siga usando la tierra para hacer maniobra... (Ana Prane, febrero de 2006)

Claro que este desencuentro empieza a quedar anudado para Ana con otros desacuerdos anteriores donde no faltan las confabulaciones de los no indígenas y los errores propios, pues los Nahuelpan:

cuando a ellos le reconocen las 7000 ha (en los años cuarenta), se basan en que la comunidad se llama comunidad Nahuelpan, que las 22 000 ha eran para la comunidad Nahuelpan. Y no es así. Porque si vamos a hacer historia, y retrocedemos un poquito más atrás, este conflicto comienza a principios de siglo, cuando se reconocen estas tierras y se hace el trazado de límites... y que los que fundaron este... y [a los que] el Gobierno le reconoce este territorio, son las nueve comunidades. No es a Nahuelpan solo. Que se llamó comunidad Nahuelpan es otra cosa, pero dentro de la comunidad Nahuelpan estaban los Prane. Y que los Prane habitaban el lote 4 no lo pueden negar, y que dentro del lote 4 existe el cementerio donde está sepultado Eduardo Prané, no lo pueden negar [...]. Porque los Nahuelpanes, ¿sabes qué? Eso lo dijo Sergio Nahuelpan en un discurso, lo reconoce, sí, lo reconoce en un discurso en la Dirección de Cultura, que Amaya le hizo una cena y los hizo firmar para que entreguen la comunidad Nahuelpan, eso. O sea que, más allá de que Amaya consideró a los indígenas, tanto a los Prane como a los Nahuelpan, porque para él todos eran iguales, eran indígenas y punto, era un racista, no servían, él quería la tierra. No era que los Nahuelpan eran más bonitos ni que los Nahuelpanes eran... Para él los Nahuelpanes le servían

para que firmaran y le entregaran... Entonces, más allá de que él [...] Amaya decía que los indígenas que habitaban acá no tenían hábitos de trabajar y todo eso, que estas eran tierras fértiles para el desarrollo humano, para ampliar eso... No le servía a Amaya para desalojar a los pobres indígenas, no era bastante, no le alcanzaba. Necesitaba la firma, al menos, del que era Nahuelpan. Entonces ¿quién firma? Les hace un banquete y les hacer firmar, son los Nahuelpan. Son los viejos Nahuelpanes que firmaron y entregaron la... Más allá de eso de que los Prane... por supuesto las otras comunidades se enojaron, porque ellos veían más allá de eso. Y Amaya les dijo que los iba a tener siempre en el campo. Lo dijo tal cual como lo estoy diciendo yo Sergio Nahuelpan en un discurso en la Dirección de Cultura. Lo decían... los pueblos indígenas siempre lo dijeron [...] Nahuelpan siempre fue un traidor con nuestro pueblo, se dejó manejar, se dejó manejar por lo que el *wigka* [el no indígena] le dijo. Y no un *wigka* bueno, sino un *wigka* que quería sus tierras. Y ellos firmaron, entregaron ese reconocimiento que había hecho el Gobierno, cuando los reconocen, y ahí sí los desalojan. Pero... tampoco eso es válido. Ellos por empezar no tenían... no se podían valer de una persona o dos, si eran nueve comunidades. Pero... como los políticos lo hacen valer quién sabe cómo lo hicieron pasar... (Ana Prane, febrero de 2006)

Las visiones desde las que se recentran las memorias de los procesos de formación de colectivo/s marcan –con énfasis y selectividades– las circunstancias desde las que se fueron entramando formas de *ser juntos* (Massey, 2005a). Por un lado, un evento como el desalojo, tan constitutivo y doloroso para las distintas experiencias y subjetivaciones sociales, otorga el carácter igualmente dominante a los otros dos umbrales. En otras palabras, *el desparramo* marca tanto hacia atrás *la llegada*, como hacia adelante *los regresos*. Pero por otro lado, parece officar también de punto de inflexión de desacuerdos, tanto ante el dramatismo, la arbitrariedad y los arreglos para afrontar las injusticias fundacionales, como ante la legitimidad, la inexcusabilidad y los alcances de la reparación. Esos énfasis y las responsabilidades que a cada cual se atribuyen ante penurias colectivas no alcanzan, sin embargo, a invisibilizar diversos esfuerzos para reconectar lo que en diferentes momentos tensionaba hacia el desmembramiento. En el acápite siguiente, exploramos topológicamente esos dispares esfuerzos de ensamblaje, las tensiones que los provocaron y las que a su vez resultaron de las lecturas que de ellos se hicieron. Sobre esta base, sopesaremos después no sólo qué márgenes de maniobra han ido dejando los distintos condicionamientos, sino también cómo se los usó, por qué se lo hizo de diferentes maneras y con qué efectos.

Puentes, pozos y vadeos

Si nos quedásemos con la forma en que hoy se tematizan las relaciones presentes e históricas entre los Nahuelpan y los Prane, concluiríamos precipitadamente que los desacuerdos y conflictos entre ambas parentelas preceden incluso al desalojo de 1937. Pero si llevamos en paralelo el análisis de ambas visiones, veríamos que esa historia tendría que contarse a la luz de innumerables y persistentes intentos y estrategias por ensamblar cada parentela y varias parentelas entre sí, ante los igualmente diversos y persistentes constreñimientos que en distintos momentos fueron poniendo en jaque la posibilidad de andar y vivir juntos como comunidad.

Esos esfuerzos por conectarse para ensamblar grupo responden sólo parcialmente a la Teoría del Actor-Red (TAR) de Bruno Latour (2008) por dos razones. Primero, tales esfuerzos ciertamente se despliegan a través de diversos dispositivos –algunos preexistentes y otros novedosos– que atañen a lo que desde criterios clasificatorios ajenos al grupo segregáramos en términos de parentesco, política, memorias, ritualidad. No obstante, vistos pragmáticamente, esos dispositivos responden menos a la conformación de redes, que a lo que Timothy Ingold (2011) definiría como *meshwork*, esto es, el entramado de líneas que se van anudando de maneras dispares, según los recorridos que la van atravesando y constituyendo. Segundo, porque lo que motiva esos esfuerzos y la manera de canalizarlos a veces excede los caminos previstos por los actores, sea porque agencias externas transforman sustantivamente las condiciones de existencia creando desconcierto, sea porque ciertos eventos ajenos a la agencia humana –como las señas y los sueños para los mapuche– comienzan a indicar la necesidad de tomar otros caminos o, en palabras de Ingold, de hacer otros anudamientos.

En este contexto, las ideas de *punteo* y *pozo* de Michel Serres (1981) nos permitirán desentrañar ese abigarrado *meshwork*, haciendo el seguimiento de los distintos y variados esfuerzos de conexión que parecen operar para concretar anudados puntuales, pero que precipitan en un denso entramado común sobre el cual es más fácil entender trayectorias o caminos de recorrido realizados por diversos agentes, que comparten condicionamientos así como ciertos marcos de acción e interpretación, pero que se diferencian en su forma de transitarlos y anudarlos. Al modo de los caminantes de Ingold, nos interesa leer las trayectorias personales y colectivas de los Nahuelpan y los Prane sobre ese entramado, pues tales trayectorias explican no sólo distintas formas de desplegar agencia, sino también sus visiones diferenciadas.

En esto, los tres umbrales temporales que organizan procesos con múltiples vericuetos nos servirán nuevamente para identificar anudamientos que logran o no formar trama, pues remiten a las coyunturas críticas, que plantearon más desafíos en términos de poder sostener prácticas recurrentes o verse forzados a innovar para permanecer juntos o separarse. Dicho de otro modo, coyunturas donde se requiere decidir cursos de acción cuando ciertos puentes fueron dinamitados o clausurados, así como recurrir a otros puentes ya habilitados para sobrellevar las discontinuidades que la inhabilitación de otros puentes produce, o iniciar incluso vadeos a campo traviesa hasta construir nuevos puentes para los que se puede o no tener planos disponibles. Del mismo modo, coyunturas a veces sobredeterminadas por el hecho de que un sueño o una señal, que no siempre se pueden interpretar inmediatamente, dan a los involucrados la sensación de toparse con pozos, esto es, situaciones que asocian la doble contingencia de quedar por un lado desconcertados ante lo que eso comporta –lo que Serres consideraría una especie de caída al vacío–, pero por el otro la de saber que se deben emprender una serie de acciones con otros interpretantes para poder leer la clave y obrar en consecuencia. No menos importante, coyunturas que también exigen sopesar qué anudamientos desconectar para fortalecer el basamento de los nuevos puentes o reconectar las distintas dimensiones que los pozos hacen visibles.

En realidad, en los procesos que analizamos, cada uno de esos umbrales puede verse vinculado a la destrucción de puentes laboriosamente contruidos, y testifica la complejidad de las tensiones entre los condicionamientos y posibilidades de agencia. Concretamente, los caminos de llegada al Boquete muestran diversas prácticas para sobrellevar los efectos dinamitadores de lo social ligados a las campañas militares, al selectivo confinamiento en campos de detención, o a la posibilidad de haber escapado a estas circunstancias cruzando la cordillera. El prolongado proceso en busca de un lugar donde permanecer juntos que se resume en la idea de *la llegada* debe entenderse como un trabajo sostenido de reconstrucción de vínculos cercenados y trastocados. A su vez, el desalojo de 1937 constituye una nueva destrucción de los diversos puentes contruidos y reconstruidos en ese período de llegada, e inaugura un nuevo deambular para encontrar otros lugares. Esto requiere nuevos esfuerzos para sobrellevar *el desparramo* de las maneras menos azarosas posibles. Por último, las condiciones impuestas para *el retorno* volvieron a estallar los vínculos que se venían sosteniendo para *ser juntos* a pesar del desparramo, lo cual requirió reformular estrategias para

reacomodarse en espacios mucho más acotados que los disponibles antes del desalojo. En todo caso, esta temporalización oscurece el hecho de que la construcción o activación de puentes y la posibilidad de transformar caídas al pozo en reconexiones tienen temporalidades propias. Así iremos encontrando prácticas que prefiguran anudamientos que se expresan en etapas posteriores.

La llegada sin duda condensa un período muy prolongado donde la necesidad de hacer sentido de *la derrota* (Beckett, 1993) conlleva explicar cómo se vivía antes y lo que se fue haciendo antes, durante y después de quedar sometidos, para preservar la vida y también la pertenencia. La valentía del primer Francisco frente al Ejército, la participación del antiguo Prane como lancero de Sayhueque y de Francisco como capitanejo también en el País de las Manzanas, el *ulkantún* de Eduardo Prane al caballo con el que escapó del campo de detención de Chinchinales, el encuentro con otros con quienes también se compartió la experiencia de los campos de detención y el posterior *campeo* de parientes para volver a *ser juntos*, son todos elementos que explican la no arbitrariedad de ciertos puentes previamente habilitados que permitieron emparentarse de ciertas maneras para sellar acuerdos y buscar en conjunto un lugar donde establecerse a quienes antes ya habían luchado y sufrido juntos.

La búsqueda de un lugar, a menudo asociada con la de seguir *campeando parientes* aún dispersos, condensa lo que entendemos como vadeos a campo traviesa por su poca predictibilidad, fuese que comportase regresar a lugares conocidos, o explorar espacios menos transitados. Ello queda por ejemplo ilustrado cuando se recuerda que, al salir de Chinchinales, Prane y Huilcao llegaron primero a la zona de Arroyo Pescado (cercana a Tecka), mientras otros cruzaron la cordillera para retornar luego.

En este peregrinaje, también el hecho de convertirse en baqueanos emerge para los Nahuelpán y los Prane como un nuevo puente a través del cual amortiguar lo más posible las consecuencias de los enfrentamientos con el ejército, para la parentela propia y otras aún en resistencia. De allí la importancia de resaltar que Francisco «avanzó con la tropa [...] donde estaban los grandes caciques, él llegaba primero y le explicaba que era mejor entregarse y que no haya matanza» (comunicación personal).

Que las memorias sociales destaquen estos hechos resulta en parte de la capacidad de los mismos para prefigurar sucesos posteriores. Así, el actuar de Francisco como intermediario para evitar más matanzas, o el haber salvado a dos capitanes del Ejército confluyen en la convicción de que él se ganó este lugar y de que por eso fue estadevolución de tierras que se

las dieron por honor y por respeto. En similar dirección, destacar que los Prane y los Nahuelpan realizaron un convenio para hacer de baqueanos de la comisión de límites, hace sentido por verse como lo que posibilita el otorgamiento de tierras para vivir tranquilos con sus familias.

En este marco, el matrimonio de Francisco –que obtuvo el permiso de radicación con la hermana del gran cacique Inacayal, y luego con una abuela de los Prane–, ilumina dos formas de relacionamiento (Carsten, 2000b), en apariencia, contradictorias. Por un lado, crea grupo y región, lo que se tematiza a través no sólo de los emparentamientos, sino también a través de las visitas recíprocas durante los camarucos que se hacían tanto en el Boquete, como el de los Prane y los Quilaqueo, como entre parentelas más alejadas, como el de los Llancaqueo. Por otro lado, da también nueva direccionalidad a una familiarización (Ramos, 2010a) que ahora destaca emparentamientos con los Antieco, o los Prane, entre otros, desconectando con los Namuncura o los Curruhuinca, quienes quedan para los Nahuelpan como ancestros lejanos.

Desde la perspectiva de los Prane, esos primeros años en el Boquete también están signados por relaciones parentales regionales que entran familias mapuche y tehuelche, sea porque una hija de Eduardo Prane se casa con un hermano del cacique Nahuelquir, o porque la misma mujer de Eduardo es pariente de los Llancaqueo. También articulan el colectivo en términos de relaciones políticas, por las cuales Emilio queda nombrado como *lenguaraz* en sucesivos viajes a Buenos Aires para lograr seguridad jurídica de los Sayhueque en las tierras que se les asignaran en la Colonia San Martín (ver Nahuelquir en este volumen). A cambio, y en caso de no poder permanecer en el Boquete, los Prane serían prohijados por los Sayhueque asentados más al sur.

Ahora bien, en el proceso no sólo ya de encontrar lugar sino de aprender a vivir en él, el hecho de que fuese desconocido para algunos de los que llegaron primero y otros que fueron llegando después, requirió la activa construcción de puentes nuevos, algunos con y otros sin planos previos. Entre los primeros, destacamos el *lakutun* de un Epulef que toma el apellido Antieco para quedar emparentado en Lepá, aun cuando luego se casa con una hija del primer Francisco Nahuelpan y queda residiendo en Boquete.⁵ Entre los últimos, se destacan los permisos de radicación que fue dando Francisco a familias con las cuales aún no había

5 El *lakutun*, como acto de dar o tomar el nombre de una persona con quien se queda emparentado, ha sido una práctica recurrente para entamar comunidad en distintas partes de la Patagonia.

necesariamente parentesco, así como la búsqueda de ciertas parentelas del lugar donde levantar su propio *rewé* para hacer camaruco.

Más allá de los trabajos para activar o construir puentes que canalizaran las posibilidades de vivir y permanecer juntos, al menos algunas familias ya empiezan a actuar transitando ciertas experiencias a modo de pozos que anticipan eventos por venir. El *pewma* de María Llankapi, quien cumplía funciones de machi en la zona, preanunciaba que iba a caer la reserva indígena. Ello llevó a María a abandonar el Boquete hacia 1935, pero a los Prane a iniciar una serie de reuniones y viajes para evitar el desalojo y ver cómo proceder. A pesar de que ese sueño fue hecho público en una ceremonia, no todos debieron asignarle igual importancia. Encontramos aquí un primer punto de divergencia en las lecturas, ya que mientras los Prane conservan memoria detallada de sus esfuerzos para evitar el desalojo, y de cómo realizaron incluso nuevos anudamientos con los Sayhueque para protegerse en caso de que se concretara, la versión disponible desde la perspectiva de los Nahuelpan sostiene que ese desalojo los tomó de sorpresa.

A partir de aquí, de los caminos transitados y de los recordados, comienzan a estabilizarse otras divergencias sustantivas entre sus visiones. Brevemente, si para unos fue la desidia y recurrentes borracheras de los hermanos Simón y Francisco Nahuelpan lo que posibilitó que los engañaran y les hicieran firmar un papel que conduce al desalojo, para otros será el engaño y las trampas de los Prane entre otras familias los que conducirán a la detención de los hermanos, que se ven imposibilitados así de evitar *el desparramo* a pesar de los intentos de conseguir firmas para detenerlo. Si bien los viajes a Buenos Aires para conseguir o ratificar permisos de radicación así como la recolección de firmas para dar entidad a lo demandado eran prácticas ya en uso, en ambas visiones adquieren la entidad de vadeos desesperados para evitar la destrucción de los puentes que con tanto esfuerzo se venían construyendo y que, finalmente, serán dinamitados en forma masiva en 1937.

En todo caso, el desalojo inaugura una etapa de vadeos a mayor escala para ver dónde recalar, más allá de los planes estatales de alojar a los habitantes del Boquete en Lepá y Gualjaina. Algunos individuos o familias tratarán de transitar por puentes habilitados a través del parentesco, yendo donde suponían serían recibidos, fuese Cushamen o Tecka. Otros deambularán por distintas zonas hasta encontrar dónde ubicar toda la parentela, como aconteció con el asentamiento de los Prane en Mallín Grande.

Según Rosaria Cayecul, hija de Rosaria Neipan y Raimundo Cayecul, todos viviendo en el lote 4 como los Prane, el camino fue tan triste

como para otros pero tal vez más azaroso. Según recuerda Rosaria sobre su mamá respecto del derrotero que los lleva hasta Lago Rosario desde donde habla:

ella no quería ir pa' allá a... por ejemplo, ir en otro lugar, Gualjaina, Lepá. No quería porque dice que el lugar es muy seco, no valía, que conversaba así mi mamá. Y ella tenía una familia pa'allá en... ¿Cómo se llama? Centinela, más allá, en Corcovado, y ella quería ir a allá, pero fue hasta cerca, pero no, no alcanzó a llegar a allá tampoco. Después se vino para acá, se quería venir por acá a ver si le daban permiso y uno de Sierra Colorada lo fue a buscar y nos trajo a Sierra Colorada y de ahí le dijeron que venga pa'acá [Lago Rosario], porque nosotros éramos chicos y en la escuela precisaban chicos. Y ahí la llamaron a ella que venga a acá a pedir permiso ahí, con Millahuala. Y ahí vino a pedir permiso y le dieron permiso y tenía chicos para poner en la escuela. Por eso llegamos a acá. (2008)

En todo caso, enraizarse en Mallín Grande como los Prane, o en el barrio esquelense de La Lata como los Nahuelpan, no sólo llevó tiempo de circulación por la región, sino también para la construcción de nuevos puentes, con o sin plano, para reunirse como familias y garantizar durante el trayecto los medios de subsistencia. Así, antes de ir a La Lata, los Nahuelpan se conchabaron en distintas estancias de la región, lo que les permitió recuperar, con el tiempo, parte de las antes extensas majadas y tropillas que tenían. Ya en La Lata, ensayaron vínculos políticos diversos, algunos de los cuales los ayudaron a prefigurar el retorno. Las memorias de los Prane abundan también en las circunstancias que hicieron penoso su deambular y dificultoso su enraizamiento en un lugar como Mallín Grande «donde nevaba casi un metro y medio, por lo que ahí llega casi el exterminio de la comunidad». Además de tener que adaptarse a cambios en las actividades de subsistencia, retomando prácticas de caza que paradójicamente les había costado abandonar en el Boquete y les costaba retomar ahora.

A pesar de estos sufrimientos, parte de quienes se radicaron con los Prane en Mallín Grande recuerdan esa etapa desde otras facetas. Como vimos, Basilio –cuya abuela materna era hermana de Emilio Prane– en Mallín Grande dice que «habíamos 17 familias [...] éramos muy unidos en todo, le hacíamos mucho, le hacíamos caso a nuestro cacique cuando él nos hablaba». Según Carolina Castro, hija de Sofía Ainqueo y nieta de María Prane (una de las hermanas de Emilio, con quien Carolina se crió) la rigurosidad del lugar demandó extremar el tránsito por puentes

y pozos habilitados para influir sobre agencias no humanas y pedirles un tipo de permiso de radicación diferente al que podían dar los caciques. Como recuerda de Mallín Grande, «nevador era, pero lo amansamos por rogativa. Todo, lo amansamos». En todo caso, todos estos sufrimientos prefiguran la constancia con la que Cipriano (hijo de Emilio que también padeció de niño el desalojo) decide regresar solo con su familia de procreación al Boquete.

Los caminos del retorno ya muestran trayectorias –y, por ende, anudamientos– cada vez más divergentes. Desde la perspectiva de los Nahuelpan, los énfasis recaen en haber obtenido un permiso de regreso exclusivo para los descendientes Nahuelpan del cacique fundador. Es para reforzar esta lectura de la comunidad como formada sólo por los Nahuelpan que las memorias destacan las maneras en que Cipriano maniobró para hacer permanente un permiso de residencia nuevamente temporario dado por Francisco hijo, como el que había obtenido su abuelo Eduardo del cacique fundador, Francisco padre. A partir de esta lectura que acota quiénes tienen derechos en el Boquete, los avatares de la comunidad pasan por historiar los sucesivos cacicazgos y camarucos de los Nahuelpan, tratando de volver a reunir las figuras de cacique y cabecilla en la persona de Sergio, como ocurría antes con el primer Francisco.

Dos son los recursos principales que despliega y pondera Sergio para dar cuenta de cómo logró recomponer la comunidad. Por un lado, transita puentes conocidos al decidir viajar a Buenos Aires a entrevistarse con el presidente Frondizi ante el mero rumor de que otro desalojo sería posible. Por el otro, acepta, a un gran costo personal, el desafío que le plantea el *pewma* donde se le aparece el abuelo para pasarle la responsabilidad de levantar camaruco y asumir, por lo tanto, su liderazgo. Cuando Sergio abunda en el vacío emocional que los sueños recurrentes le producían, cuando ahonda en la angustia y el llanto que sumergirse en ese pozo le aparejaban, pone de relieve simultáneamente las vías de conexión que los mayores consultados ponen a disposición en lo que hace a ayudarlo a superar su sensación de no estar capacitado para tamaña responsabilidad. Y será su posibilidad de desplegar desde entonces diversas relacionalidades con propios y funcionarios lo que le permitirá re-editar camarucos prósperos como los de otrora.

Sin embargo, Sergio también nos hace evidente que no todas las situaciones vivenciadas como pozos por plantear desconciertos y desgarrs pueden encauzarse ni de modo personal ni de modo colectivo, particularmente cuando tensan convicciones encontradas. Por ello Sergio

expresaba una sostenida incertidumbre respecto de la legitimidad de ciertos cambios en la práctica ritual. Por un lado, valoraba positivamente los camarucos de los mayores por su efectividad para producir lo que se solicitaba en las rogativas. Él mismo, de niño y como joven, respetó y actuó esas formas. Y es esto precisamente lo que le generaba dudas respecto del consejo de su tía, quien habiendo heredado el camaruco del Francisco fundador, aconsejó a sus hijos suspender la práctica ritual de extraer el corazón en vida de un toro moro. Por otro lado, el hecho de que esa tía diera el consejo antes de morir es lo que Sergio ve otorgando fuerza de mandato a sus palabras que, al provenir de un mayor conocedor cercano a la muerte, adquieren una fuerza performativa comparable a la de ciertos sueños. Por ello, Sergio respetó esa interdicción al retomar el camaruco como cabecilla. Sin embargo, y tal como lo expresara al comunicarnos sus dudas, subsistía en él la imposibilidad de dirimir cuáles de estas prácticas eran legítimas y cuáles eran resultantes de un «error», o incluso de una «traición». Al hablar del asunto, Sergio reflexionaba:

[el camaruco de los mayores] vino de descendencia [...] o sea el abuelo vio y por eso él hacía esas cosas [sacar el corazón a un animal vivo, un toro moro]. Pero ahora eso de sacar el corazón se prohibió [...]. Cuando ella falleció, al final la tía [Isabel Nahuelpan] le dejó dicho a los hijos que no lo hagan ellos, porque era otra cosa, que era muy raro. Entonces a mí me quedó esa sensación, hasta ahora. Porque si hubiera sido legal, legal, directamente, ¿viste? se hubiese seguido haciendo [...] ¿Por qué le negó a los hijos que lo sigan haciendo? Por eso muchas veces me da que pensar eso. Porque yo la verdad es que hasta ahora tengo desconfianza en esto. ¿Habría otro poder ajeno? ¿Cómo fue el asunto?, ¿eh? Lo sigo pensando y voy a pensar dentro mío. Hasta que me muera lo voy a pensar. Porque si hubiera sido así, legal, como corresponde, entonces estaban jugando con la gente ¿qué pasa? Cuando ella iba a morir, le avisó a los hijos que no, que no lo hagan porque era una cosa muy grande, muy peligrosa. Y vos decías pero ¿cómo? [...] No sé, hasta ahora no pude llegar al acuerdo por qué lo hizo, por qué negó esas cosas [...] yo hasta ahora no tengo ninguna respuesta [...] Yo veo que hay una cosa como una traición para dominar. Yo lo tomo así, que es una traición. Porque ella que sabía tanto, ¿por qué le prohibió a los hijos? ¿Y por qué tuvimos que seguir de otra manera? Entonces, no era así la tradición que entregaba mi abuelo, y eso ha sido un invento de afuera [...] ¿por qué cuando ella sabiendo que esas cosas se hacían, o hacía ella, por qué le va a prohibir a la hija y los hijos? (Octubre de 2007)

Varias son las cuestiones que las incertidumbres compartidas por Sergio nos muestran. Expresan primero la seriedad que ciertos mandatos poseen en sí mismos, lo que lleva a que se los cumpla aún cuando no se termine de comprender su significación, o generen dudas respecto de su razón de ser. Devienen, luego, experiencias de esos tipos de pozo que pueden llevar a refrendar compromisos ontológicos incluso con lo que aún permanece inconexo, o no puede ser reconectado en direcciones plenamente comprensibles. En este sentido es que consideramos esas experiencias como la expresión de un *exceso*, no sólo porque escapan a instrumentaciones racionales por parte de la capacidad de agencia considerada propia, sino porque desbordan incluso la posibilidad de realizar anudamientos de sentido que den cuenta de los caminos transitados. Igualmente relevante para lo que nos interesa reconstruir es que estas experiencias de pozo, que enfatizan un desgarrero de sentido, pueden aún así producir cambios en las prácticas y, por ende, en los procesos.

Ahora bien, vistos esos procesos que dan cuenta del retorno desde los Prane que regresan al Boquete luego del desalojo (Cipriano y sus descendientes), los énfasis quedarán puestos en otras circunstancias. Se sostiene, por cierto, la importancia de participar en los camarucos que solían visitar, y sobre todo la trascendencia de la ceremonia realizada para volver a trasladar su *rewe* desde Mallín Grande al Boquete. Pero quizás lo que más se destaca en la mediana duración es el agotamiento de ciertos puentes transitados desde antaño a fin de lograr seguridad jurídica para su radicación. Así, el detalle de cómo fracasaron los viajes para que distintos presidentes (Perón, Frondizi, Alfonsín) reconociesen la legitimidad de su asentamiento en el lugar antes del desalojo de 1937 de modo de habilitar su regreso será el pivote desde el cual explicar por qué se vieron llevados a realizar y transitar otros anudamientos. Podríamos decir que van construyendo un nuevo entramado que pasa tanto por la decisión de oponerse al Ejército y de recuperar tierras, como por la de realizar alianzas y militancia en organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche que exceden el ámbito rural y la pertenencia comunitaria. No menos relevante, por la de iniciar juicios contra el brazo militar del Estado que ocupaba tierras reclamadas como propias.

De alguna manera, esta búsqueda de nuevos puentes para los que no se tenía planos disponibles parece ser una alternativa a la clausura de los puentes que antes probaron tener alguna eficacia. En todo caso, lo que interesa destacar es que todas estas emergencias –es decir, nuevos caminos– van logrando transformar las movilidades estructuradas

disponibles creando eventualmente otras nuevas para los Prane y otros colectivos.⁶

Sin embargo, no todos los desalojados intentaron o pudieron concretar el retorno. Según Rosario Cayecul, cuando su madre quiso volver, no la dejaron:

Y sí. No le dieron más lugar. Mi mamá se quería ir pa' allá [Boquete], pero no le dieron lugar. Que tenía que haber ido cuando vinieron a entregar la tierra a los Nahuelpan. Si se hubiera presentado ese rato, sí que le daban lugar ahí. Pero después no, los que entraron ahí no le daban lugar a otros.

Lo que de todos modos resulta destacable es que se mantuvieron las visitas recíprocas entre camarucos distantes, levantados por quienes lograron retornar primero, sólo pudieron regresar más tarde o no pudieron volver nunca. Según la misma Rosario, ella regresaba periódicamente al Boquete para participar del camaruco:

Cuando le entregaron el lugar, hizo camaruco la Doña Isabel Nahuelpan. Ésa hizo camaruco cuando entraron ellos a allá. Y yo tenía 16 años, 17 pa' cuando le entregaron el campo a Nahuelpan ahí. Fuimos al camaruco nosotros a caballo, con la finada mi mamá todavía estaba, existía todavía bien ella. Fuimos con ella. Fue el primer año. Fuimos, en junio hicieron el camaruco, junio dentaron ellos a allá e hicieron el camaruco. Y siempre lo hacían ellos. Bah, y uno de los Nahuelpan lo hace siempre, hasta ahora. El año pasao hizo camaruco ese Sergio Nahuelpan. (2008)

A su vez, en Lago Rosario, la gente que había llegado desalojada del Boquete también levantó camaruco y recibía las visitas de Mallín Grande y Boquete. Como cuenta Rosaria: «Sí, antes hacían esos... Hacía Cheuquehuala y después, este, este... Calfu y Aillapan hacían camaruco, primero hizo camaruco Aillapan dos años me parece, y después ha hecho camaruco este... Calfu».

El realizar visitas recíprocas entre camarucos distantes muestra que, luego del retorno y a pesar del desparramo que nunca pudo recomponerse por completo, se pudo sostener la mutualidad del ser (Sahlins, 2011a y b), propia del parentesco, y la mutualidad de la palabra, propia

6 Finalmente y luego de muchos otros tránsitos por los nuevos caminos habilitados a nivel federal, la comunidad Prane logra en 1996 ser reconocida como persona jurídica (resolución 5565-SDSPN-96 E. 6689-97), y considerada luego para el relevamiento de tierras prescripto por la ley 26 160 y sus prórrogas.

de la política. Otros indicadores, como el documento con seis firmas de la comunidad Nahuelpan –la de Francisco hijo incluida– que avala la permanencia de Cipriano y su familia en el lugar, mostrarían que esa mutualidad estaba también operativa en contextos no rituales.

Deducimos por ende que el entramado de dos memorias de conexión divergentes que llevan a resignificar los eventos pasados es posterior, aun cuando desde ellas se resignifique todo el proceso desde las preliminares de la llegada. Lo cierto es que lo que parece precipitar esas progresivas divergencias es el hecho de tener que retornar a espacios que nunca recuperaron la magnitud que tenían antes del desalojo, lo que lleva a tratar de construir distintos puentes para reubicarse, y a generar desacuerdos sobre la licitud de las estrategias desplegadas por cada cual, esto es, sobre la legitimidad de los modos en que cada uno intentó desplegar su capacidad de agencia. De alguna manera, cuando los Nahuelpan sostienen «que nunca tuvo problemas Nahuelpan con el Ejército» –razonamiento que proyectan a toda su parentela– están censurando el camino más recientemente tomado por Cipriano y sus descendientes. Del mismo modo, cuando los Prane entienden que Nahuelpan siempre «se dejó manejar por lo que el winka le dijo», lo que destacan como contracara para su propia parentela es que «nosotros fuimos una piedra en el zapato del Estado, porque siempre le reclamamos».

En todo caso, desde los Nahuelpan, esto lleva a enfatizar desde las primeras épocas la existencia de sólo tres caciques bravos en la región, cada uno presidiendo su propio colectivo: Nahuelpan, Nahuelquir y Epulef. Se invisibiliza así la posible existencia de otros caciques y sus comunidades, como tiende a destacar la visión de los Prane, para quienes la llegada al Boquete fue resultado de un acuerdo previo entre nueve comunidades, algunas de las cuales se asentaron allí y otras se fueron ubicando en otros sitios. A su vez, lo que desde los Nahuelpan se significa como permisos de residir en el Boquete puntuales –y transitorios en el caso de los Prane– dados por el cacique fundador, desde otras parentelas se subrayan como fruto de acuerdos previos de búsqueda conjunta de un lugar donde residir. No obstante, la figura legal del decreto que da permiso de radicación a Francisco Nahuelpan y su tribu también da –como veremos– otra entidad a la figura de solicitar y obtener permiso del cacique para radicarse.

Con los retornos, los Prane siguen sosteniendo esa idea de varias comunidades reunidas en el Boquete, pero la visión de los Nahuelpan insiste en sostener que el nuevo permiso sólo fue dado a los ocho hijos de Francisco, lo que lleva a subsumir a quienes, siendo procedentes de otras parentelas y/o lugares, quedaron viviendo en el Boquete por

matrimonio. Surge así una idea de comunidad integrada por una parentela única. A partir de esta divergencia central, se minimizan o reinterpretan ciertas prácticas del pasado. Se minimiza, por ejemplo, la amistad entablada entre Cipriano Prane y Francisco hijo, la cual llevó a éste a darle un puesto en su propio lugar para radicarse con su familia una vez que el Ejército le reclamase las tierras donde le dejaron pasar dos inviernos (1950-1952). Se reinterpreta a su vez el matrimonio del Francisco fundador con Josefina Canash, abuela de los Prane actuales, de dos modos. Primero, cuando Sergio reconoce que «por eso es que ellos son familia, pero nosotros no tenemos nada que ver». Luego cuando explica que Eduardo Prane se hizo amigo de Francisco, «lo llevaba a la casa y así lo hizo acomodar con esa mujer», que era su cuñada, y sería madre de Julia, Simón y Francisco (hijo) Nahuelpan. En este caso, el segundo matrimonio de Francisco se lee más como fruto de una estrategia que de una alianza, a pesar de que los dos hijos que heredarían su liderazgo son fruto de esa unión. Queda testimoniada así la fuerza performativa de cada versión en términos de operar familiarizaciones selectivas ancladas tanto en conexiones como en desconexiones.

Re-entramando divergencias y sopesando la capacidad de agencia

Entre otras cosas, el *caso* del Boquete Nahuelpan muestra lo difícil que se hace unificar la historia indígena por la forma en que testimonia heterogeneidades de prácticas, caminos recorridos y visiones que, aun disputando territorializaciones y formas de comunalizar colectivas, reivindican un lugar de radicación en común con posterioridad a las campañas militares. A partir del reconocimiento etnográfico de esas heterogeneidades, nos propusimos leer el proceso de modo de dar otra espesura a nuestras teorías de agencia social. En el camino advertimos que también para nosotras parecían presentarse dos planos desde los cuales entramar una lectura que desborda otras polaridades recurrentemente planteadas en la reconstrucción de esa historia, sea la que separa lo mapuche de lo tehuelche, sea la que distingue lo intra de lo inter-étnico.

Uno de esos planos resultaba más familiar por ser mucho más transitado desde la teoría sociológica en términos de la tensión estructurado/estructurante (Bourdieu, 1991), entre condicionamientos y márgenes de maniobra (Chambers, 1991), o la idea de movilidades estructuradas (Grossberg, 1992). El otro empezó a aparecer como un desborde o un exceso para nosotras, en la medida en que también parecía serlo

para nuestros interlocutores. Hablamos de situaciones donde intervienen también otras agencias no siempre humanas, que crean finales inciertos. Y lo que aprendimos en este recorrido es que ambos planos son necesarios para dar cuenta de las convergencias y divergencias de prácticas y visiones que permiten hacer sentido del *caso* analizado. Por ello retomamos lo reconstruido hasta ahora desde la incidencia diferenciada pero también desde la imbricación pragmática de estos dos planos. Retomaremos los conceptos topológicos de puente y pozo como encarnando respectivamente uno y otro plano, y los usaremos como mapas para recorrer el *meshwork* o entramado de trayectorias y anudamientos que fuimos identificando.

La historia del Boquete Nahuelpan muestra tensiones en términos de condicionamientos y márgenes de maniobra muy comparables a los afrontados por otras comunidades indígenas de la Patagonia. No obstante, el desalojo masivo de 1937 constituye una excepcionalidad que hace particularmente visibles no sólo los desafíos en torno al ensamblaje de colectivos, sino también el activo trabajo social desplegado para reconstruir puentes sucesivamente dinamitados. Tensiones recurrentes en lo que hace a tratar de recrear sentidos de devenir y continuidad en el marco no ya de reiterados desplazamientos y por tanto relocalizaciones, sino fundamentalmente de políticas estatales que van produciendo fisuras, sea por forzar desarraigos o por dar *soluciones* parciales que fueron quebrantando distintos acuerdos previos para (volver a) *ser juntos*.

En lo que hace a condicionamientos, entonces, la historia del Boquete se destaca no sólo por la dureza de una expulsión violenta y compulsiva que ha marcado la memoria de los mayores y sus descendientes a nivel regional, sino también por la arbitrariedad de un permiso de retorno selectivo y a muchas menos tierras que las originariamente acordadas. Ambas imposiciones fueron acotando los márgenes de maniobra de maneras tan contundentes como dolorosas, tan desestabilizantes de los dispositivos habilitados para el trabajo de (re)ensamblaje social, como generadoras de incertidumbre. Tal vez por ello, esa historia nos ha llevado a dimensionar los costos sociales y emocionales de deambular para encontrar un lugar donde permanecer o a donde retornar—lo que llamamos el vadeo a campo traviesa— y, por ende, el enorme esfuerzo invertido en ubicar puentes habilitados o en construir otros no disponibles hasta el momento.

Algunos de esos puentes fueron movilizando y resignificando convenciones y prácticas habituales de articulación en términos de parentesco, memoria y política, para recrear territorios vividos y locaciones

como fijeas en el movimiento. Hablamos de consolidar vínculos a través de matrimonios que entramaron nuevas relacionalidades entre las personas radicadas juntas, así como de la reactivación de lazos parentales para ser prohijados en otras comunidades durante los distintos momentos de vadeo. Pero hablamos también de *tomar acuerdos* sobre cómo proceder ante diversas eventualidades, fuese para fortalecer alianzas en el lugar y en la región, fuese realizando viajes en representación del colectivo para evitar su desalojo o autorizar su retorno.

En todo caso, es también en la puesta en acto de estos puentes que los mismos dispositivos –permisos, ideas de comunidad o de liderazgo– se van viendo transformados por sucesivas imposiciones. Aun cuando se los invoque como medio para recrear fijeas en el movimiento, las formas de enmarcarlos desde visiones cada vez más divergentes fueron performativamente operando su resignificación y diferenciación.

Por ejemplo, la lógica del permiso comportaba que quien llegase a un lugar donde había otros asentados debía solicitar la conformidad de quien oficiase como referente del lugar para poder quedarse, de manera tanto temporaria como definitiva. Operaba inicialmente en contextos altamente protocolares, para acordar prácticas de convivencia y reforzar ritualmente vínculos y legitimidades. Desde la perspectiva de los Prane, el acuerdo de co-residencia logrado para radicarse en el Boquete a principios del siglo *xx*, comportó reactivar vínculos preexistentes entre parentelas extensas, así como generar otras mutualidades en términos de parentesco, visitas recíprocas a los camarucos de cada cual, y participación en parlamentos donde se puso de manifiesto la co-responsabilidad para intentar evitar el desalojo.

Aunada a la práctica estatal de otorgar reconocimiento a un individuo –identificado como cacique– y «su tribu» o «su gente», al estrechamiento de las tierras a las que se autorizaba retornar, esa idea de dar permiso para vivir juntos va quedando acotada a la decisión unidireccional de quien oficiaba de *logko* en lo que hace a asignar un puesto donde ubicar la familia de Cipriano y sus animales. Desde la perspectiva de los Nahuelpán actuales, y a diferencia de los acuerdos iniciales, ese segundo permiso ni siquiera era conocido por todos. Incluso habría sido un permiso no sólo acotado sino transitorio, como para ellos también lo habría sido el primero. En todo caso, las transformaciones en estas formas de dar permiso se van entramando progresivamente con dos visiones divergentes de comunidad.

Como vimos, desde los Prane, su derecho a regresar estaba amparado en el primer acuerdo de co-residencia realizado –acuerdo que reunía a

nueve parentelas diferentes pero equivalentes en prestigio, algunas de ellas con sus propios camarucos y lenguas—. A su vez ese acuerdo se vería reforzado en el ámbito común de residencia, donde esas parentelas irían creando nuevas relacionalidades y vínculos, así como compartiendo responsabilidades y sufrimientos, a la par de mantener y crear vínculos propios a nivel regional, como el que trabajaron los Prane con los Sayhueque de la Colonia San Martín de más al sur. Para los Nahuelpan, en cambio, el valor performativo del permiso estatal para radicarse y para retornar va a operar como marco de una idea de comunidad que cada vez más se irá pensando como parentela única y territorializada, que incluye y absorbe a los afinales, independientemente del prestigio que tuviesen las parentelas de éstos en sus respectivos lugares de radicación.

En el transcurso de estos esfuerzos grupales de reacomodamiento, también los liderazgos se irán redefiniendo. No será en lo inmediato tan sencillo que se dé entre los Nahuelpan una sucesión ininterrumpida de *logkos* que, además, oficien de cabecilla del camaruco principal de comunidad. En las memorias cobran relevancia intermediarios no indígenas que *avisan* que se podría retornar, que median en la reubicación de Cipriano Prane y su familia en Boquete, o que anticipan sobre otro eventual desalojo que motiva un nuevo viaje a Buenos Aires. Este *vadeo* de un liderazgo con atributos cada vez más acotados se irá resolviendo de distintos modos según el punto de vista desde el cual se relate. Sergio Nahuelpan recuerda que «todos querían ser el más grande, pero el cacique era mi tío». Alude con ello a gestiones para el retorno o la permanencia realizadas desde distintos lugares que no estaban necesariamente encabezadas —como hubiese correspondido— por Francisco hijo. A la muerte de éste, su reemplazo no es inmediato. Habrá camaruco sin jefatura política, primero el encabezado por Isabel Nahuelpan y luego por su hija Teresa Antieco. Deberá mediar una experiencia de pozo para que el propio Sergio decida actualizar en 1990 el mandato recibido por un sueño de oficiar de cabecilla de la rogativa y *logko* —oficio condensado que vuelve a quedar en suspenso con su muerte en 2009.

Desde la perspectiva de Cipriano Prane, a la par de obtener permiso del tío para estar/regresar al Boquete, fue necesario realizar diferentes viajes a Buenos Aires para legalizar la situación de la ocupación de la familia en tierras que luego del desalojo quedaron asignadas al Ejército. Sintiendo progresivamente excluidos de la comunidad del Boquete, deciden obtener personería jurídica, conformarse como comunidad distinta e iniciar un juicio contra el Ejército a mediados de los años 90. De algún modo, varias de estas acciones muestran tanto vadeos

en búsqueda de soluciones ante el agotamiento de puentes habilitados –concretamente, el sentir que se cerraron todas las puertas al ser recurrentemente engañados por promesas presidenciales incumplidas, y que eran excluidos por los Nahuelpan– como la creación de nuevos puentes para los cuales no tenían planos previos.

Como anticipáramos, el juicio al Ejército luego de un resistido intento de desalojo en 1995, así como el conformarse como *comunidad Prane* de la legua 4, inician caminos de visibilización y confrontación que van modificando las movilidades estructuradas disponibles hasta entonces, desafiando las políticas indigenistas normalizantes de la época características del nivel provincial y del nacional (Ramos, 2006). Ello se da en el marco de un creciente proceso de asociación de distintas comunidades de la región nucleadas en sucesivos *trawvnes* convocados por la organización 11 de Octubre –parlamentos a los cuales mayormente asisten comunidades en conflicto o en lucha para ser reconocidas como tales–. Este tratar de ampliar los márgenes de maniobra disponibles no tiene necesariamente efectos inmediatos, pero va desplazando los pisos de interlocución para éstas y otras comunidades (Briones y Ramos, 2010). Variados en su devenir, los distintos caminos de militancia que, a partir de la lucha de los Prane, se inauguran o se usan son uno de los factores gravitantes en el cambio de los escenarios donde pelear en Chubut por reconocimiento de derechos para ellos y para otros.

Ciertos condicionamientos pueden o no ser reconocidos como tales en toda su dimensión de imposición que restringe los márgenes de maniobra disponibles. Así, las visiones diferenciadas de comunidad van entramando distintas perspectivas acerca de qué cuota de responsabilidad le cupo a cada uno al momento de tratar de evitar el desalojo, por ejemplo. Sin duda, esto responde a lo que se vayan identificando como caminos más apropiados de ser transitados, o como las posibilidades de reconocer y hacer uso de alternativas disponibles en situaciones de clara desventaja. Es también desde estas lecturas y ensayos que se definen en bajorrelieve elecciones o decisiones inapropiadas de los otros, que pueden eventualmente ser significadas como *traición*. No obstante, también nuestros interlocutores identificaron circunstancias que, si bien han ido entramando la historia tal como ellos la articulan, en su momento emergieron como desborde respecto de su propia capacidad de hacer y decidir o incluso la contradijeron. Estas circunstancias que fuimos vinculando a la noción topológica de pozo son las que, al menos en principio, parecen no admitir ningún margen de maniobra o manipulación.

Desarrollamos, a partir del *pewma* de Sergio, uno de los tipos de tales circunstancias. No es el hecho de que su abuelo se le apareciera en sueños para indicarle el camino a seguir, sino el de que Sergio se sintiera incapacitado lo que le provoca un conflicto ontológico (Blaser, 2013), en este caso interno, que sólo podrá resolver en la medida en que se articule con señas y sueños de otros y que éstos le reconozcan capacidad personal para asumir tal responsabilidad y confirmen su obligación de aceptar el mandato. La incertidumbre no sólo se prolongó en el tiempo, sino que también produjo en Sergio una angustia que es lo que identificamos como sensación de vacío y desconexión propia de la experiencia de pozo. Ese vacío deviene un exceso para lo que se interpreta como capacidad de agencia propia. Lo es por lo que demanda de uno, pero a veces también porque comporta tomar responsabilidades por otros – como las de sostener un camaruco o un liderazgo– sin saber con certeza cuán comprometidamente esos otros accionarán. Esta prolongación de la angustia y la incertidumbre es lo que Sergio resumía diciendo: «Pero me costó ¿eh? Hasta lloré, lloré. Porque a veces hay gente que cumple y gente que no cumple». En términos del proceso, esas experiencias de pozo dan *tempo* y provocan acciones que no quedan acotadas a explicaciones basadas en la idea de cálculos racionales sobre lo que es más conveniente o posible hacer.

Hay a su vez otro tipo de experiencias que también producen sensación de desborde, aun cuando parecieran deberse menos a irrupciones de otras agencias, que a anudamientos tan constitutivos de la propia persona o familia que devienen no negociables o no desanudables. Algunas de las ancianas que padecieron de niñas el desalojo del Boquete y quedaron formando familia en otras comunidades de la región solían reconocer que su vida estaba hecha en otra parte y no pensaban ya en retornar. Sin embargo, las conexiones con el Boquete distaban de estar cercenadas. Por ello, así como resultaba inevitable la angustia y el llanto al recordar ese evento pasado –evento que por tanto construía un presente de tristeza continua en su rememoración– también lo era la convicción de que lo que siguiese aconteciendo en ese lugar podía eventualmente ponerlas en riesgo en caso de ser impropio, a pesar de estar viviendo ellas en otra parte.

Así, por ejemplo, cuando Rosario retorna al lugar donde había vivido de niña para participar del *gillatun* en el que Cipriano entronizaba a su hijo José como *logko* de la comunidad Prane, ella se mostró visiblemente incómoda y preocupada ante ciertas prácticas que evaluó como inadecuadas. Fuese tanto por el abandono del fuego como por ciertas

innovaciones en el hacer ritual, Rosario se sintió incluso movida a hacer pública esa incomodidad de un modo que no necesariamente involucraba a otros invitados. Sugestivamente, la conexión con los parientes a los que fue a apoyar empezó a quedar mediada por su apego constitutivo con el lugar y con lo que consideraba modos apropiados de obrar en él. Esa incomodidad, en definitiva, resultaba también de la tensión de tener que elegir entre sostener la etiqueta de la visita, tan medular para la sociabilidad y la comunalización, o responder a otro tipo de compromiso con el lugar donde se nació y que vive con uno y en uno, a pesar de residir en otra parte. Y esto nunca es una elección sencilla.

Por ejemplo, aun cuando uno evalúe negativamente las formas en que ciertas personas ensamblan lo social, esa desconexión no autoriza por sí misma a dejar de ir a sus camarucos cuando forman parte de un anudamiento tan medular que *fallar*, renunciando al compromiso de asistir, implica un desgarró personal. Por ello, no puede dejar de destacarse que las familias radicadas en distintos lugares siguieron visitando luego del desalojo los respectivos camarucos por mucho tiempo, y algunas incluso hasta el día de hoy. Entramaron así región de un modo diferente al que lo hacían antes, y este modo se solapa, pero no de manera idéntica, con una región que en términos políticos se viene desconectando por presiones mayormente externas.

En todo caso, estos compromisos y anudamientos se expresan en muy distinto tipo de prácticas. Entre ellas, las que involucran otras formas de *permiso* donde no es una agencia política la que lo concede, sino que son las agencias no humanas del lugar las que indican lo que debe o puede hacerse, y habilitan las acciones a realizar. Ciertas iniciativas no pueden acontecer en cualquier parte, ni en cualquier momento, ni de cualquier modo. Son las personas quienes pueden decidir o no regresar al lugar, pero la forma y el sitio al que tienen que hacer retornar el *rewe* de su camaruco escapan a su mera elección. Es algo que lo comunican las fuerzas o *newenes* del lugar a través de señas, o que es indicado a cierta persona en sueños. Lo que sí hace a la agencia humana es asumir la responsabilidad de respetar esas indicaciones y obrar en consecuencia. Tampoco es decisión puramente personal la de oficiar de *logko*, sino que uno es *dejado* para cumplir esa función. Lo que en todo caso es humanamente argumentable o debatible es la lectura de las señas que harían evidente cómo proceder. Así, todas estas situaciones generan tensiones entre modos de ponderar circunstancias de diverso orden y producen conflictos de agencia en el sentido de lo que quiero/no quiero, debo/no debo hacer.

En suma, al historizar desacuerdos actuales y la creciente virulencia que vienen adquiriendo los conflictos entre los Prane y los Nahuelpan, no cabe duda de que la divergencia de sus visiones se remonta hasta las formas de anudar *la llegada*, y va escalando en los modos de diferenciar las causas, responsabilidades y efectos del desalojo y los derechos para retornar. Pero esa divergencia tiene una génesis mucho más reciente. Incluso pareciera que una de las fisuras más estructurantes respecto de qué eventos realzar y en cuáles direcciones recién se consolida cuando el Ejército argentino se erige como principal antagonista para una de las partes, pero no para la otra, esto es, a mediados de los años noventa.

Independientemente de su temporalidad, la conformación de dos visiones que llevan a articular y significar de modos distintos memorias sobre los mismos eventos ha sido el resultado del juego de muy diversos factores. Decididamente, los condicionamientos impuestos en las formas de radicar o de autorizar retornos a muchos menos lotes que los que se tenía antes restringen dramática y diferencialmente las posibilidades de sostener acuerdos y modos de *ser juntos* previos. La misma experiencia de un desalojo masivo, y sobre todo los vadeos a los que esa imposición fuerza, muestran que, en la práctica, se procuró activar las diversas conexiones intra e inter-étnicas disponibles, de modo de encontrar otro lugar hasta eventualmente ver quiénes, a dónde y bajo qué condiciones podían regresar.

Desde un enfoque pragmático, este recurrir en simultáneo a las diversas alternativas disponibles torna inoperante explicar la capacidad de agencia según su recurso a factores que desde otra perspectiva serían discriminados como *propios* o *ajenos*. En lo procesual, la posibilidad o imposibilidad de maniobrar apelando a relaciones y vínculos de diversa índole es lo que ha ido creando distintos recorridos, y por tanto entramados. Parte de esos entramados fue respondiendo a decisiones estratégicas, a la activación o construcción de distinto tipo de puentes para reconectar con propios y ajenos bajo otras condiciones. Parte de esos entramados han respondido más bien a consideraciones que, por operar desde anudamientos constitutivos, privilegiaron lo afectivo a lo inmediatamente ventajoso. Otros anudamientos que construyeron entramado fueron resultado también de eventos vivenciados, al menos inicialmente, como ocurrencias que excedieron la propia capacidad estratégica y afectiva de agencia, como caídas a un vacío. En esta dirección también parecen operar las muertes de Sergio Nahuelpan (2009) y de Cipriano Prane (2013), quienes oficiaban de pares al momento de

ordenar los comportamientos, como puentes reconocidos por muchos, para canalizar conflictos a pesar de sus desacuerdos.

La sensación de pérdida y orfandad es quizás demasiado reciente como para que estos mayores oficien por sí mismos de anudamiento constitutivo para remontar conflictos, tal como para ellos lo habían sido sus propios padres y abuelos. No obstante, lo relevante en términos procesuales es que ciertas iniciativas novedosas fueron surgiendo tanto de puentes dinamitados por otros, como de esfuerzos por transitar experiencias personales y colectivas de pozo. En todo caso, ha sido desde diversas maneras de caminar y de crear entramados que surgieron diversas formas de subjetivación. Ancladas a su vez en distintos puentes, propios y hegemónicos, esas subjetivaciones han ido creando distintas condiciones de posibilidad para recrear ensamblajes. Así pasó y quizás así puede volver a pasar.

