

Discursos y prácticas hegemónicas acerca de la política mapuche y las políticas indigenistas estatales

GUALMES NAMUNCURÁ, Angélica / UBA-UNA - magualmes@hotmail.com

VIDELA MANZO, Mariana / UBA - marianavidelamanzo@gmail.com

CABEDA, Paula / UBA - paucabeda@gmail.com

LENTON, Diana / UBA – CONICET - dianalenton@gmail.com

Bloque I: Agencias e Interculturalidad en Ngulumapu y Puelmapu

» *Palabras claves: Kallfucurá - agencia - memoria*

» **Introducción**

El artículo que presentamos a continuación fue expuesto en las III Jornadas de Antropología Histórica de Araucanía, Pampas y Patagonia. Aportes, preguntas y desafíos para pensar la articulación indígena, siglos XIX-XX. Las autoras formamos parte del Proyecto UBACYT Memorias, resistencias y agencias políticas de comunidades y colectivos indígenas: trayectorias en contextos post genocidas, con sede en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Uno de los objetivos de nuestro proyecto colectivo consiste en identificar las distintas formas agentivas en que los sujetos indígenas recuperan su pasado y lo transforman en acción política, con el fin de producir cambios históricos concretos. Parte de esa tarea se realiza en el marco de las investigaciones que las y los tesistas desarrollan con el fin de producir sus tesis de grado o posgrado.

Organizamos la exposición de este artículo en función de tres ejes de análisis que forman parte de la elaboración de algunas de esas tesis. En todos ellos analizamos, junto con la diversidad de manifestaciones de la agencia mapuche, la construcción hegemónica de una ideología sobre lo indígena y en particular sobre lo mapuche, que acompaña el ejercicio de las políticas indigenistas estatales mientras procura naturalizar y despolitizar en el discurso la relación que establece entre agencias estatales y agencias indígenas.

Presentaremos las conclusiones preliminares de un estudio de larga duración sobre la dimensión del liderazgo de Kallfucurá a través del siglo XIX, las manipulaciones del relato histórico y los pormenores de su reactualización en el contexto de la política de restitución de restos humanos encarada por el Estado en los últimos años. Expondremos un trabajo aún en fase de elaboración, que aborda las modalidades que adquiere el rol político y filosófico-religioso de las mujeres machi y kimvn kuse del pueblo mapuche entre

1900 y 1970 en Neuquén y Buenos Aires, incluyendo una perspectiva interseccional. Por último, presentaremos un análisis de las reelaboraciones y resignificaciones que atraviesa el Nor Feleal o sistema tradicional de administración de justicia mapuche, en cuanto al conjunto de saberes, principios y prácticas que supone, a partir del proceso, aún incipiente, de reconocimiento y regulación del mismo por parte del estado provincial neuquino.

› ***Fütcha Longkoche.¹ Kallfucurá en el imaginario de “su gente”, los mapuche de la Comunidad Namuncurá del paraje San Ignacio, provincia de Neuquén²***

Sin dudas, la figura y el accionar de Kallfucurá señala no solo trayectorias y relaciones establecidas a nivel regional durante el siglo XIX (Bechis 2010, Ratto 2011, De Jong 2014), sino también otros procesos que se continúan gestando en torno a su memoria, algunos de forma tangencial, durante el siglo XX y lo que va del siglo XXI.

El longko Kallfucurá es un personaje central en la historia argentina del siglo XIX y una figura paradigmática para el mundo mapuche tanto del Puel como del Ngullu Mapu, ya que su trayectoria vital es la síntesis de un largo proceso acontecido en el extenso territorio del WallMapu (Hernández, 2003). Al oriente de la cordillera, fue el último longko que emprendió su viaje definitivo siendo libre y liderando la lucha por la defensa de los territorios y el derecho a la existencia del pueblo mapuche, a través de un complejo entramado de guerra y diplomacia (Ratto, 2011, De Jong 2009).

Este cacique, nacido en la región del Llaima, incursionó varias veces en las pampas argentinas antes de establecerse definitivamente hacia 1841 en Salinas Grandes, luego de desplazar a los grupos boroganos de los caciques Rondeau y Melín. A partir de entonces construyó su liderazgo sobre la base de una extensa red de parientes, aliados estratégicos y una lúcida mirada acerca de la potencialidad económica y política del nuevo contexto. Esto último le permitió, a través de negociaciones y tratados de paz firmados con el gobierno local, acceder a importantes partidas de racionamiento sobre todo durante 1840 y 1850 (Ratto 2011); situación que fue cambiando con la caída de Rosas y se fue deteriorando en la década siguiente.

Su enorme prestigio se consolidó en la etapa de la Confederación Indígena de Salinas Grandes, creada hacia 1855, y se sostuvo hasta su muerte en 1873. A partir de entonces, uno de sus hijos, el ya experimentado cacique Namuncurá, continuó su lucha hasta 1878 cuando las campañas militares ya fueron incontenibles y debieron replegarse hacia la precordillera patagónica.

¹ Las palabras en *mapuzugun* aparecen en este texto con diferentes ortografías, dado que forman parte del trabajo de las diferentes autoras, que adoptan distintos grafemarios hoy vigentes en la escritura del idioma.

² Esta sección sintetiza el trabajo de investigación de la prof. María Angélica Gualmes Namuncurá, y es parte de su Tesis de Licenciatura en elaboración, bajo la dirección de las dras. Ingrid De Jong y Diana Lenton.

En ese contexto general de diáspora y dispersión que siguió al genocidio inicial (Delrio et al. 2018), el núcleo más cercano y directo de Kallfucurá, su “tribu”, bajo el mando de su hijo Manuel Namuncurá, inició un duro y triste peregrinaje. Luego de su rendición en 1884, la “tribu” ya diezmada se reagrupó en el paraje de Tripay Hue cercano a la actual localidad de Chimpay en la zona de influencia de Choele Choel, provincia de Río Negro. Lugar que finalmente resultó de paso, ya que en 1891 fue relocalizada en el Paraje San Ignacio en Neuquén, donde se conformó la comunidad Namuncurá y donde permanece hasta la actualidad (Clifton Goldney 1964).

El nombre de Kallfucurá ha vuelto a resonar en el espacio público en las últimas décadas ya que su cráneo, que aún se encuentra en el Museo de La Plata bajo la rúbrica de “cranium N° 241” (GUIAS 2009), ha sido reclamado en el marco de la Ley 25.517 de restitución de restos humanos por varias organizaciones mapuche, entre ellas la Comunidad Namuncurá. Dicho cráneo ingresó al Museo a fines del siglo XIX (Farro, 2009), como donación de quien fuera intelectual orgánico de la campaña roquista y coleccionista de restos humanos, el Dr. Estanislao Severo Zeballos. Éste, en un doble ejercicio de apropiación, no solo se apoderaba de una parte del cuerpo tras la profanación de su tumba, sino también de la historia del Longko y su gente, al escribir el primer relato pretendidamente biográfico, bajo el título de Callvucurá y la dinastía de los Piedra (1884).

Ante la nueva situación abierta por la política estatal actual que contempla la restitución de los restos humanos que forman parte de las colecciones antropológicas en diferentes instituciones, nos propusimos, en primer lugar, recuperar la figura del longkoche Kallfucurá a través de la revisión crítica de los discursos hegemónicos contenidos fundamentalmente en los relatos de la historia oficial y las biografías escritas sobre él; en segundo lugar, reconstruir la continuidad histórica, biológica y cultural que lo vincula a la comunidad Namuncurá, y por último, rastrear las memorias que pudieran persistir entre “su gente” acerca de su figura y su trayectoria como líder paradigmático del pueblo mapuche.³

Las conclusiones preliminares de la misma, en apretada síntesis, permiten afirmar:

-Que ante el impacto del genocidio inicial la figura del cacique Kallfucurá quedó escindida, suspendida e incorporada en el trauma de "la guerra".

³ Dice María Angélica Gualmes Namuncura: “Cabe mencionar que la elección del tema de investigación y su posterior trabajo de campo está signado por mi pertenencia al linaje de los Curá y a la comunidad Namuncurá, lugar donde nació mi madre en el año 1918 y al que por primera vez pude llegar como visita en 2011 para comunicar el proyecto de este trabajo investigativo. Esta implicancia singulariza la elección de tiempos y modalidades de abordaje a las diferentes instancias del proceso de investigación, como así también la construcción de lógicas apropiadas para comprender y operar sobre las dimensiones que fueron surgiendo de lo que inevitablemente sería un doble proceso de indagación. Por un lado, la puesta en marcha de una investigación académica. Por el otro, y a la par, el inicio de una experiencia vital muy profunda, la llegada a un espacio desconocido desde lo vivencial, pero del que tenía múltiples indicios y prácticas materiales y simbólicas incorporadas desde muy temprana edad. Todos estos aspectos resultaron en un estudio de larga duración en torno a la figura de Kallfucurá y su dimensión histórica, política y espiritual que no ha cesado aún; por lo que ya he cerrado una etapa a los fines de iniciar la elaboración de mi tesis”.

-Que como resultado del posterior sometimiento, su memoria se fue difuminando, a la par de la reestructuración de la comunidad Namuncurá, primero en dispersión, y luego ya asentada en San Ignacio en un contexto de dominación política, económica, educativa y religiosa.

-Que el estado argentino desplegó todas las estrategias posibles con el objetivo de anular la historia de esa comunidad y en particular la de ese linaje paradigmático; a la que no solo sustrajo el cráneo de Kallfucurá, sino también los restos de su nieto Ceferino Namuncurá; y en cierta forma, los de su hijo Manuel Namuncurá.

-Que, en la actualidad, la ausencia o confusión acerca de la memoria del longkoche Kallfucurá que se observa en la vida cotidiana de los miembros de la comunidad, contrasta con los testimonios acerca de su presencia extraordinaria en los espacios sagrados, particularmente el de la Rogativa o Nguellipún.

Respecto del proceso actual, es importante señalar que la restitución de los restos del longkoche Kallfucurá se complejiza a medida que avanza. Por ello, en la actualidad seguimos la dinámica de este avance en un doble movimiento de observación y registro del mismo, por un lado, y de participación ocasional, por el otro, toda vez que la comunidad Namuncurá, a través de su representante para esta gestión, Gustavo Namuncurá, lo requiere.

Este seguimiento permite observar una nueva problemática en torno a la figura de Kallfucurá, que expresa continuidades y paralelismos tanto en las relaciones entre agencias estatales y agencias indígenas, como entre los diversos actores en el interior de ambos espacios (Lenton 2005). Incorporando, además, la intervención de la academia, que, aunque forma parte del ámbito estatal, opera como una suerte de bisagra reguladora entre el Estado y las organizaciones indígenas, así como legitimadora de los diversos discursos en pugna.

En este punto es importante señalar algunas cuestiones, a saber:

- La política estatal de restitución de restos humanos se ha venido afianzando a través de la promulgación de leyes y reglamentos (Ley 25.517, Decreto PEN 701/2010, Resoluciones INAI N° 328/2010 y 360/2012), y de su aplicación en casos concretos de restituciones, cada vez más numerosas.

- La urgencia del Estado a través del INAI por llevar adelante las restituciones, sin contemplar el tiempo que las comunidades necesitan para asimilar estos procesos, opera en contra del sentido de reparación de aquéllas, generando a su vez conflictos entre comunidades y/o al interior de las mismas.

- El reconocimiento de la relevancia de la figura de Kallfucurá y, por lo tanto, la de esta restitución en particular, tanto por parte de las organizaciones y comunidades reclamantes -agencia indígena- como por parte del INAI -agencia estatal- ha abierto una prolongada disputa en torno al destino final de los restos del cacique. Por ello, en la actualidad, las organizaciones y comunidades indígenas reclamantes están buscando un acuerdo en el que también intervienen de forma más o menos interesada, más o menos velada, otros actores provenientes del ámbito académico, del sector artístico cultural y del campo de la política.

Esta última cuestión es la más importante y decisiva ya que una vez acordado el lugar de destino del cráneo del longkoche, se procederá a su restitución. Los dos espacios en discusión son la zona de Chilihué, actual provincia de La Pampa, donde supuestamente fue profanada su tumba, aunque no se conoce con exactitud el lugar, y el paraje San Ignacio donde está radicada su otrora “tribu”, la comunidad Namuncurá, en la que residen la mayoría de sus familiares directos.

La discusión acerca del destino final de los restos de Kallfucurá ha generado en los últimos años la formación de una mesa de diálogo, coordinada por el INAI, con todos los reclamantes, a saber, Confederación Mapuche de Neuquén, Lof Mapuche Namuncurá (San Ignacio, Neuquén), Comunidad Indígena Cacique Pincén (Trenque Lauquen, Buenos Aires), Comunidad Mapuche Juan Calfucurá (La Plata, Buenos Aires), Lof Newen Lelfun Mapu (Sta Rosa, La Pampa) y Comunidad Pillan Pullum We Eglentina Machado (Sta Rosa, La Pampa). También se crearon dos comisiones de apoyo a la restitución de los restos de Kallfucurá: la Comisión Piedra Azul⁴ y la Comisión Kallfükura.⁵ De la capacidad reflexiva y persuasiva de esta mesa, así como en otro momento lo fue la de los parlamentos, surgirá el destino final donde descansarán los restos de quien, en su vida fuera un líder indiscutido tanto de su parcialidad como de la Confederación indígena más importante del área pampeana a mediados del siglo XIX.

› ***La participación política y los liderazgos político-religiosos de mujeres mapuche en las provincias de Neuquén y Buenos Aires a mediados del siglo XX⁶***

En esta sección se presentan algunos fragmentos de una investigación en curso referida a la participación política y a los liderazgos político-religiosos de mujeres mapuche en las provincias de Neuquén y Buenos Aires durante el siglo XX. Buscamos caracterizar el rol que estas mujeres han desplegado hacia adentro y hacia afuera de su pueblo, considerando las distintas esferas que configuran su poder, así como su accionar dentro del proceso de demandas (sociales, políticas, culturales, etc.) generadas hacia los estados nacional argentino y provinciales neuquino y bonaerense, en los distintos contextos históricos en que se desenvuelven. La tesis en curso pretende aportar a la reconstrucción de la memoria social sobre estas

⁴ Impulsada en 2019 por Jorge Nahuel (Confederación Mapuche de Neuquén) y Maristella Svampa según sus testimonios en el Primer Conversatorio “La Ruta del Toki Juan Calfucurá” (11 de noviembre de 2020. virtual), y luego ampliada.

⁵ Constituida “a solicitud de la comunidad mapuche Newen Lelfun Mapu de La Pampa (...) e integrada por militantes, artistas e investigadoras/es de la región pampeana, bonaerense y Capital Federal” según se anuncia en su primer Comunicado de Prensa del 07/09/2020.

⁶ Esta sección se nutre de la investigación llevada a cabo por la lic. Mariana Videla Manzo para la confección de su Tesis de grado, y de su actual investigación doctoral, en etapa inicial y bajo la dirección del dr. Mariano Nagy. La tesista es becaria doctoral del FONCYT (2020-2022), con lugar de trabajo en el ICA - UBA.

autoridades, así como a la comprensión de los cruces entre género, clase y etnia y de la articulación entre participación política y liderazgos político- religiosos mapuche.

La propuesta es evidenciar los aportes de mujeres machi y kimvn kuse a la política mapuche desde principios del siglo XX y hasta la década de 1970, con centralidad en el liderazgo filosófico-político de algunas de ellas. Comenzamos por revisar a través de trabajo de archivo y entrevistas las trayectorias de Doña Tránsito Collipal de Coliqueo, de la Tribu Coliqueo de Los Toldos, provincia de Buenos Aires, Doña Carmen Antihual de Moyano de la comunidad Paineo en Caichihue, provincia de Neuquén, y Aimé Painé, conocida artista que desarrolló un proceso interno de búsqueda identitaria, en paralelo a cierta militancia política. Todas ellas confluyeron en un momento fundacional de la historia de las organizaciones de activismo indígena en nuestro país, el Primer Gran Parlamento Nacional Indígena Futa Traun, realizado en la ciudad de Neuquén en 1972.

La década de 1970 ha sido de gran importancia en cuanto a los procesos de militancia social y política indígena dado que se crearon numerosos centros indígenas, agrupaciones y organizaciones en todo el territorio argentino. Posicionándonos en la línea de investigación que prioriza la agencia indígena, propusimos revisar en nuestro trabajo algunos planteos que asumían que las agrupaciones de militancia mapuche del período se habían creado antes de la existencia de las organizaciones de base por comunidad o bien cuando su estructura y ordenamiento interno era débil (Falaschi 1994). En producciones recientes (Videla Manzo 2013; 2016 a; 2016 b) nos propusimos poner a prueba dicha hipótesis e indagar sobre la existencia y las características de otras estrategias de organización colectiva interna, previas al surgimiento de la Confederación Indígena Neuquina (1970). Así, abordamos la pregunta por las formas de participación política mapuche previas a la conformación de las primeras organizaciones de militancia.

Por un lado, en la literatura referida a la participación política de las mujeres mapuche y mapuche-tehuelche hallamos algunos trabajos que analizan recorridos y liderazgos personales entre los siglos XVI y XIX, como por ejemplo los de Bibiana García, María Grande, María Epul, etc. Algunos de estos trabajos enfocan su rol político como cacicas y otros señalan la existencia de dos caras del poder femenino como “hechiceras” y “embajadoras” que -a diferencia de los varones, encargados de la guerra- se ocupaban de “obrar la paz” y de establecer contactos diplomáticos. Estos trabajos muestran cómo dichas mujeres se ocupaban de mediar con el mundo sobrenatural, de manejar el poder sacerdotal, de curar a los enfermos y de predecir el futuro estableciendo conexiones entre las esferas simbólico-ritual-filosóficas y también políticas (Roulet 2008; Castillo Bernal y Videla 2009; Videla 2007; Quiroga 2013; Nagy 2014; Pérez 2016).

Otras reflexiones recuperan la praxis política y las luchas de mujeres y lideresas mapuche actuales fuera del espacio doméstico y en relación con conflictos territoriales en distintas provincias de la Patagonia argentina (García Gualda 2013; Crespo 2014; Alonso y Díaz 2018). En algunos casos se presenta una “mirada cosmologicista del género” (Gómez 2017), en otros se avanza evidenciando cómo dicha mirada se

instrumenta en un marco de estrategias de lucha / esencialismo estratégico (Gómez y Trentini 2021) y en otros, se verifican cruces, uniones, superposiciones, etc., entre los mundos político, religioso, filosófico y espiritual en el caso del rol de mujeres tanto mapuche (a ambos lados de la cordillera: Gigena y De Cea 2018) como de otros pueblos indígenas en una perspectiva histórica que demuestra cambios y complejiza dichos esencialismos (Marèchal 2018; Videla Manzo 2016; Bacigalupo 2010).

Para períodos recientes, algunas autoras cuestionan la mirada del feminismo clásico respecto de la subordinación universal de las mujeres, proponiendo especificidades para cada contexto particular (Reyna Rapp 1979; Sciortino 2017; Segato 2011). También discuten la dicotomía tradicional entre los campos público / político / masculino, por un lado, y doméstico / apolítico / femenino por el otro (Rosaldo [1980] 1995; Ortner [1996] 2006; Lamphere 1993; Gómez y Sciortino 2018). Estos trabajos muestran que en el mundo mapuche los límites entre lo público y lo privado se delinean de modo diferente al occidental, pudiendo ocurrir que “lo privado” constituya “lo comunitario” antes que “lo doméstico” (Bacigalupo 1994; Gigena 2017). A la vez, observan una politización del espacio doméstico donde las mujeres indígenas ejercen un poder “informal” (Collier 1974) e incorporan el reconocimiento como parte de la vida política de otras prácticas, elementos y aspectos tales como las emociones, la maternidad, los chismes, los poemas y las canciones, etc. (Lutz y Abu-Lughod 1990; Martin 1990; Gómez y Sciortino 2018).

Carmen Antihual fue una Kimvn Kuse (“anciana sabia”) o Genpin Kuse (anciana “dueña” de la palabra), guía espiritual / filosófica con gran conocimiento en el campo curativo, como yuyera yerbatera, bawehtucefe o machi, y también en el campo religioso, filosófico y político mapuche. Sobrina-nieta de Calfucurá y de Painequor, participó en los parlamentos de los cuales surgió la Confederación Indígena Neuquina a fines de la década de 1960 y principios de 1970 así como en sus parlamentos anuales –al menos hasta 1975- y también en el Primer Gran Parlamento Indígena Nacional de 1972 realizado en la ciudad de Neuquén. El contexto de esta participación es muy importante ya que según algunos autores como Lenton (2010a), este Primer Futa Traun representa la recuperación de la posibilidad de enunciación de un discurso autónomo. En base a distintas entrevistas y conversaciones con personas mapuche, podemos decir que su participación en dichas reuniones ocurría en calidad de “guía espiritual”, que asistía “para darnos fuerza”, “para dar una bendición” y “que nos vaya bien”, para que [el encuentro] “tenga toda la fuerza”⁷. Según Lenton (2015), las presencias de las pillancushe como Carmen Antihual y Tránsita Collipal⁸ en los parlamentos garantizaban la continuidad ideológica de la política mapuche.

Estas presencias eran valoradas por su gran sabiduría con respecto a temas de la cultura y problemáticas sociales mapuche, aunque también como protección y guía, “hechiceras” y “embajadoras” como dice

⁷ Estas expresiones surgen de las entrevistas realizadas a Nicasio Antinao, Antonio Salazar y Eulogio Frites en las provincias de Neuquén y Buenos Aires, entre los años 2010 y 2012.

⁸ Las biografías de Tránsita Collipal y Aime Painé y su actividad política deben aun ser reconstruidas, dado que las restricciones impuestas por la pandemia no permitieron la realización de las entrevistas planificadas.

Roulet (2008), en continuidad con el rol político de aquellas de siglos pasados. Estimadas también por su conocimiento de la historia del despojo material sufrido con las campañas militares y de las reivindicaciones pendientes. Si bien, con la excepción de Carmen Antihual que fue lonko de su lof luego del fallecimiento de su marido Daniel Moyano en 1958, estas mujeres no solían encabezar bajo esta figura a sus comunidades, tenían mucha influencia en la vida política de la comunidad. En particular, las pillancushe “dictaban los conceptos mapuche” (Elías Maripan, com. pers, 2011), influenciando, agregamos, a toda una generación en la forma mapuche de hacer política.

Ellas son quienes ejercen parte de la representación en estas instancias organizativas, dictan los conceptos de la política mapuche, legitiman el proceso organizativo, alientan los procesos de lucha y validan la forma de parlamentar y la toma de decisiones en clave de los valores propiamente mapuche, en tanto “guías espirituales”.

En el contexto del primer peronismo (1946-1955), los werkenes de las comunidades de la zona tuvieron gran injerencia en la política redistributiva encarada por el gobierno ya que, por ejemplo, José Cañumir conseguía víveres (calzado, alimentos, juguetes, vestimenta, herramientas de trabajo, semillas etc.) que eran repartidos, según la memoria social, en la ruka de Doña Carmen. Gracias al accionar de Celestino Gallardo, que incluyó algunos viajes a Buenos Aires en 1944 y 1945 y hasta 1948 para visitar la Dirección de Protección al Aborigen (DPA) y la “Dirección de Tierras”, es que se formó la Agrupación Atreuco. A la vez, se recuerda la negociación mantenida con uno de los dirigentes de la DPA, Edmundo Uñares, para tratar los diversos problemas que los maltraían: la cuestión de los desalojos, la creación de una escuela y formación de la comunidad, la entrega definitiva de la tierra, las prohibiciones que recaían sobre la recolección de piñones, y el corte de leña que vigilaban los inspectores de tierras. Este testimonio ratifica que esas comitivas de viaje fueron compartidas con Ramón Huala de Chiuquilihuín, José Cañumil del paraje El Sauce, Gerónimo Maliqueo (Director de Protección al Aborigen) y Segundo Huenquir de Malleo. Según el testimonio editado de Miguel Gallardo, en este contexto de “injusticia”, la gente comienza a ir caminando hacia Caichihue a ver a Carmen Antihual en busca de medicamentos (citado en Kalinsky y Cañete, 2000: 187).

Esto ¿significa que había una articulación con comunidades de otras regiones en pos de representar los intereses mapuche frente al estado nacional? O más bien, ¿era una práctica estratégica, como recibir el acompañamiento de alguien que luego ocuparía un cargo público en la administración estatal, dentro de la Dirección de Protección al Aborigen? Según D’Addario (2016) la DPA bajo la gestión de Maliqueo fue un organismo con un rol importante como canalizador de las demandas indígenas, habilitando formas de agencia y absorbiendo liderazgos y trayectorias indígenas precedentes.

Según la memoria de algunas familias mapuce, a las rogativas dirigidas por Antihual a fines de la década del 60 y principios de la del 70 en el paraje Caichihue asistían lonkos de zonas aledañas y autoridades de

lo que luego sería la Confederación Indígena Neuquina. Como hipótesis incipiente entendemos que dichos lonko –más allá de la proximidad geográfica– se vinculaban conformando una red en torno a la figura de Antihual. No podemos afirmar que de ellos surgiera la iniciativa de la creación de la Confederación Indígena Neuquina, pero sí que una vez creada, ésta fue compuesta por los lonko y werken que se encontraban nucleados en torno a doña Carmen. Por ejemplo, entre ellos se puede mencionar a José Cañumir, comunidad Zuñiga-Paraje El Sauce; Hilario Huenuquir, comunidad Paineñilv-Costa del Malleo; Celestino Gallardo de la comunidad Atreuco, José Feliciano Moyano, comunidad Paineo- Caichihue y Nicacio C. Antinao de la comunidad Marifil en Limay Centro.

Las organizaciones locales de militancia de la década de 1970 son tributarias de lógicas y “estilos” de praxis política que las anteceden: la lógica del consenso, la articulación intercomunitaria y basada en los lazos de parentesco extendido, así como el fundamento filosófico-cosmológico- religioso del poder y la política indígena.

Las kimvn kuse no fueron ajenas a los procesos de persecución y violencia estatal en los territorios aún con posterioridad a la Campaña al Desierto (Pérez 2016). Dña. Carmen Antihual fue presa por “Ejercicio ilegal de la medicina”⁹ en 1945 (Nicasio Antinao, 2014, com. pers.) Según el recuerdo de sus familiares, Dña. Carmen fue detenida cerca de un mes debido a la denuncia de un hombre de residencia cercana a Santo Tomás, provincia de Neuquén, a causa del suministro de lawen a un familiar suyo, con un efecto supuestamente letal.¹⁰

La detención y posterior excarcelación de la Kimvn kuse por “ejercicio ilegal de la medicina” expresa una de las formas que adquiere la persecución y el control a las líderes indígenas, entre ellas a las autoridades filosófico- políticas mapuche en la Patagonia argentina... y también el poder que éstas tenían.

La existencia de un vínculo cercano entre Antihual y el presidente Perón se afirma al recordar que “ella envió medicina (lawen)” a Eva Duarte de Perón con motivo de su enfermedad.¹¹ El remedio no alcanzó a llegar dada la gran distancia y las dificultades para el transporte, así como lo avanzado del padecimiento de Eva. Este envío puede interpretarse como un reconocimiento de la “jefa espiritual” (de los mapuce como es recordada Antihual) a la “jefa espiritual de la nación” (de los argentinos) como se llamó a Eva Perón, o como una manifestación de relaciones políticas y de afecto previas.

⁹ Otras causas de este tipo, desarrolladas en el Territorio Nacional de Neuquén, fueron estudiadas por Carolina Destéffaniz (2000) sobre las décadas de 1920 y 1930. Sobre construcción de la biomedicina como saber hegemónico en detrimento de otros sistemas médicos, medicalización y formación del estado en Argentina, ejercicio ilegal de la medicina, etc., puede consultarse Di Liscia (2005), Macagno (2011), Dahhur (2020).

¹⁰ Los prontuarios n° 4891 del 5 de marzo de 1945 y n° 4624 del 21 de marzo de 1945, asociados a esta causa fueron hallados recientemente en el Archivo de la Justicia Letrada del Territorio de Neuquén que se encuentra bajo la guarda de la Secretaría de Patrimonio del Ministerio de las Culturas de la provincia de Neuquén- Argentina, pero no brindan más información sobre el contenido de la denuncia, tampoco sobre el denunciante.

¹¹ Nicacio Antinao, com. pers., 2011.

› **Reelaboraciones y resignificaciones del Nor Feleal¹²**

¿Pueden los pueblos indígenas ejercer su autonomía en lo que respecta la gestión y resolución de sus conflictos en el marco del sistema estatal? ¿Es posible construir autonomía política en el marco del estado? Estos son algunos de los interrogantes que recorren esta investigación sobre la Declaración de Pulmarí en la provincia de Neuquén.

Desde el año 2014, las prácticas de resolución de conflictos enmarcadas en el *Nor Feleal*, entendido como la institución tradicional de administración de justicia mapuche, fueron reconocidas por el Ministerio Público Fiscal de la provincia. Esta política de reconocimiento conocida con el nombre de “Declaración de Pulmarí” implicó inicialmente a siete comunidades mapuche que habitan en el territorio de Pulmarí, ubicado en el departamento de Aluminé. Dicha política tiene como objetivo “reconocer y respetar la identidad cultural de los pueblos indígenas neuquinos en la forma de resolver sus conflictos, dentro del marco de los Derechos Humanos y el ordenamiento jurídico vigente (...)”, así como “rescatar y poner en valor las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas; promover los métodos de resolución de los conflictos basados en el diálogo y en el respeto mutuo; coordinar acciones en conjunto para articular el abordaje de los conflictos” (MPFN, Instrucción n° 6, 2014).

Entiendo esta política de reconocimiento en los términos de una política indigenista, es decir, como una política de estado vinculada a los pueblos originarios (Lenton, 2010b) que apunta al reconocimiento de derechos como resultado de interpelaciones y demandas desde los movimientos y organizaciones indígenas hacia el estado para obtener reconocimiento y ser incluidos en él. Autoras como María Teresa Sierra (1997, 2013) señalan que el reconocimiento de estas instituciones “jurídicas” constituye uno de los ejes centrales vinculados a la demanda de autonomía indígena respecto del estado, puesto que implicaría el ejercicio del derecho a la autodeterminación y el autogobierno de los pueblos originarios. Hasta la Declaración de Pulmarí, no se conocían en el país antecedentes de políticas estatales orientadas hacia el reconocimiento de formas alternativas de ejercicio de la justicia de los pueblos indígenas. En el caso que abordamos, esta reivindicación se inscribe en el devenir comunitario de estos grupos, que tiene como punto de inflexión en cuanto a sus experiencias organizativas y de lucha, el proceso de recuperaciones territoriales iniciado en la década de 1990 en Pulmarí. La inexistencia de una política de reconocimiento que legitimara su ejercicio no ha impedido que se apelara, ya sea de forma no sistemática o continua, a ciertas normas y prácticas legitimadas por las propias comunidades que posibilitaron la resolución de ciertos conflictos sin tener que acudir a la justicia estatal en determinados contextos. Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento de la

¹² Esta sección es parte de la investigación llevada a cabo por la prof. Paula Cabeda para su Tesis de Licenciatura, en proceso de culminación, bajo la dirección del dr. Alexis Papazian.

justicia indígena no es una lucha para que estas prácticas sean posibles sino más bien una lucha por inscribirlas en la narrativa jurídica del estado (Segato, 2016)

En este plano, si bien puede considerarse que este reconocimiento supone, en una primera instancia, una apertura en lo que respecta al monopolio jurídico ejercido por los estados-nación, nos interesa preguntarnos por las implicancias que se derivan del hecho de que el estado conceptualice el ejercicio de la justicia indígena en términos de derechos. Más precisamente ahondar en las contradicciones, los límites y las resignificaciones que se operan cuando el otorgamiento de derechos aparece como el dispositivo de inclusión de estos grupos al estado. Al mismo tiempo que el reconocimiento puede ser conceptualizado, siguiendo a Deleuze y Guattari (2002), en los términos de una captura y codificación estatal de ciertas prácticas y concepciones propias de la cosmovisión mapuche, es necesario considerar también cómo la justicia indígena es “recuperada” desde espacios y coyunturas particulares como parte de un trabajo político comunitario.

Nos centraremos en algunas cuestiones que se derivan del análisis de la normativa para observar algunas de las características del proceso a través del cual la justicia mapuche es reconocida estatalmente.

Uno de los primeros elementos para destacar, de acuerdo con la normativa¹³, es el hecho de que son las autoridades ajenas a la comunidad quienes tienen la facultad para determinar la aplicación o no de la justicia mapuche ante un conflicto. En ella, no se especifica lo que se denomina como “prescendencia parcial”, es decir, bajo qué condiciones o con qué criterios se puede prescindir parcialmente de la ejecución de una acción penal, de modo que dicha determinación está sujeta a la interpretación de las autoridades estatales intervinientes. En el texto de la Instrucción encontramos que la distinción entre derecho civil –orientado hacia la reparación del daño- y derecho penal –orientado hacia el castigo o la sanción- que obedece a la lógica del derecho occidental, constituye una de las oposiciones sobre las que se asienta esta normativa y en la que se busca encuadrar las prácticas de resolución de conflictos indígenas. Sin embargo, es recuperada produciendo un desplazamiento de los modos de resolución asociados al derecho civil hacia el derecho penal para el caso de las comunidades mapuche. En el documento se expresa que ciertos conflictos que “interesen al derecho penal” podrían ser gestionados por las comunidades mapuche mientras que otros permanecerían bajo la jurisdicción de la justicia ordinaria.

Para que un conflicto pueda ser abordado en función de las lógicas de resolución mapuche tienen que darse una serie de requisitos, como involucrar solamente miembros de comunidades reconocidas por el estado, que haya ocurrido en territorio reconocido de las comunidades, que el hecho no afecte el interés público, que las sanciones que puedan aplicarse no vulneren los derechos humanos y que el conflicto sea resuelto o avalado por una autoridad legitimada por las comunidades indígenas. Como resultado, los tipos de

¹³ Nos referimos a la Instrucción n° 6 del año 2014 “Instructivo para el reconocimiento y el respeto de las Costumbres y Métodos de los Pueblos Indígenas para resolver sus conflictos” emitida por el Ministerio Público Fiscal de Neuquén.

conflictos que pueden ser abordados son el robo simple, casos de lesiones leves, hurtos, amenazas, entre otros conflictos de índole similar. La circunscripción de las prácticas de justicia indígena a estos casos puede ser considerada como una preponderancia del sistema de justicia estatal por sobre las prácticas de resolución de conflictos al definir unilateralmente cuáles son sus competencias. Ello, junto a la relevancia que adquieren las autoridades judiciales en relación con la decisión de qué conflictos pueden tratarse y el hecho de que ciertos “delitos” sean de exclusivo tratamiento por parte del Estado, constituyen algunos ejemplos específicos del modo en que la normativa busca limitar el ejercicio de la justicia mapuche.

A su vez, la normativa expresa no sólo las pautas y requisitos para el ejercicio de la justicia mapuche sino que el discurso jurídico se presenta también como el vehículo de una semántica particular, en la que se expresa una trama de sentidos en relación a la justicia indígena y “lo mapuche” que da cuenta de la manera estatal de concebir y vincularse con la alteridad. El modo en que el derecho opera abstrayendo, simplificando y presentando a los sujetos destinatarios de la política como víctimas que requieren de la mediación estatal para “rescatar y poner en valor” las prácticas de justicia indígena encuentra su límite cuando se confronta con el modo en que las comunidades mapuche entienden *Nor Feleal*. En la cosmovisión mapuche *Nor Feleal* es un concepto más amplio que la idea de “justicia” e involucra un determinando modo de estar en el mundo y de devenir en él. Cuando se habla de “justicia” mapuche, esta no puede ser escindida de otros aspectos de la vida social como pueden ser fenómenos políticos, religiosos, económicos, familiares, entre otros. Para comprender su lógica es necesario poner estas prácticas de resolución de conflictos en el marco de una cosmovisión que les otorga un sentido más allá de su carácter estrictamente jurídico. Es en este sentido que *Nor Feleal* es entendido como “el conjunto de normas que regulan la vida social, política y religiosa y organiza los derechos, facultades y las responsabilidades naturales que cada *mapuce* posee y la rectitud con la que debe llevar su vida” (Confederación Mapuche de Neuquén, 2010, p. 67). En los relatos de mis interlocutores la justicia mapuche nace en la educación y se funda en lo que algunas personas definieron como “los principios mapuche”, valores que funcionan como pautas culturales que se deben respetar en todos los ámbitos de la vida social, política y espiritual para vivir bien. Los conflictos serían el resultado de haber quebrantado esa armonía porque no se respetaron esas reglas o no se actualizaron esos principios. Por lo tanto, resolver un conflicto no implica solamente centrarse en un determinado hecho, sino poder inscribir esa situación conflictiva dentro de un contexto más amplio que permita comprenderlo. Por ello, esta idea de justicia no busca castigar ante una determinada situación, sino más bien encontrar los medios que permitan la reparación, y también abordar el problema en sus causas.

De este modo, aquello que hoy definimos como justicia mapuche presenta una yuxtaposición de sentidos: son los modos de resolver los conflictos que practicaban los antiguos, y la resignificación de esos modos a través de la memoria. En este caso, las experiencias en torno al ejercicio de *Nor Feleal* son disímiles, fragmentadas, rememoradas y resignificadas en función de los contextos y los desarrollos comunitarios

específicos. Por otro lado, la justicia mapuche es también un espacio institucional, un locus que (re)definido por el estado se inscribe en el campo discursivo del derecho. Sobre la base de esta trama de sentidos, el estado y el sentido occidental de justicia intervienen generando dispositivos jurídicos que se imbrican con las formas locales de conceptualizar y hacer la justicia mapuche. Lejos de pensar la justicia indígena como una práctica anclada en el tiempo, el análisis de este proceso de reconocimiento y del modo en que es recuperado un aspecto tan importante para la cosmovisión mapuche y sus formas de organización, nos permitirá dimensionar cómo ciertas pautas mapuche son resignificadas y puestas en práctica como una forma de agenciamiento ante las instituciones del Estado.

Por último, nos parece importante señalar que en la experiencia de investigación encontramos que muchos elementos y prácticas que constituyen *Nor Feleal* parten de supuestos que entran en conflicto con las lógicas del sistema jurídico estatal. En este punto, podemos decir que la política de reconocimiento se construye sobre una tensión que no parece resolverse, a menos que el reconocimiento de las prácticas de justicia mapuche se realice de un modo subordinado al sistema jurídico estatal. ¿El reconocimiento implicará siempre subordinación? ¿Constituye una instancia más para disputar los espacios hegemónicos de la legalidad instituyendo otro modelo, otras prácticas jurídicas? ¿Podrá *Nor Feleal* operar dentro y contra los principios del derecho estatal?

› ***Para seguir pensando***

Los estudios de caso presentados nos permiten analizar comparativamente procesos que son parte de la historia reciente del pueblo mapuche con otros de larga duración; identificar modos de agencia política más allá de los espacios que la estructura estatal asigna; reconocer los nudos de tensión entre la política (tolerada) *en tanto* indígenas y los generalmente denostados indígenas *en* la política (Lenton y Lazzari 2019).

La morosidad en las respuestas institucionales al reclamo de restitución llevado a cabo por variados colectivos al interior del pueblo mapuche, así como la presión por definir y limitar las posibilidades de ejecución de la justicia tradicional, son algunos modos en los que el Estado manifiesta su poder frente a la agencia indígena, tan contundentes como la persecución judicial a una *pillan kuse* en paralelo a su acreditación como interlocutora política.

Las estructuras estatales no sólo operan sobre esos espacios más obvios de la expresión política, limitando su ejercicio o, en la cúspide de su acción violenta, apropiando y reciclando cuerpos, restos, narrativas. También redefinen los roles (*machi*, *Longko*) y los colectivos (familias, tribus, comunidades) desde los que la interlocución es posible. Estos roles, colectivos y espacios quedan en el centro de la puja hegemónica y

son resignificados permanentemente por los actores. El resultado de estas contiendas es lo que se visibiliza como política indígena / indigenista.

Bibliografía

- Alonso G. y R. Díaz. (2018). Cuerpo y territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo. En Gómez M. y S. Sciortino, *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*, pp. 27-58. Temperley, Tren en Movimiento.
- Bacigalupo, A. M. (1994). El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía. En Kuramochi, Yosuke (coord.). *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, Quito, Abya-Yala, pp. 11-55.
- Bacigalupo, A. M. (2010). Las prácticas espirituales de poder de los machi y su relación con la resistencia mapuche y el Estado chileno. En *Revista Chilena de Antropología*, núm. 21, pp. 9-38.
- Bechis, M. (2010). *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Castillo Bernal, F. y Videla, L. (2009). Estudio comparativo de tres jefaturas femeninas en Patagonia. *VI Congreso De Historia Social y Política de la Patagonia Argentino-chilena*. Trevelin.
- Collier, J. (1974). Women in Politics. En Rosaldo, M., and Lamphere, L. (eds.), *En Women, Culture & Society*, pp. 89-96. California, Standford University Press.
- Clifton Goldney, A. (1964). *El Cacique Namuncurá*, Buenos Aires, Huemul.
- Confederación Mapuche Neuquina. (2010). *Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE*. En UNTER sitio web: <http://www.unter.org.ar/imagenes/kvme-felen-Plan-de-vida.pdf> (consulta: 23/05/2022).
- Crespo, C. (2014). La territorialidad de los recuerdos. Memorias emplazadas de experiencias y luchas de mujeres mapuches en El Hoyo. *Seminario de intercambio entre proyectos de investigación: La memoria en la historia y la historia desde la memoria*. FFyL- UBA, Buenos Aires.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos.
- Dahhur A. (2020). Religión, medicina popular y curanderos en la provincia de Buenos Aires (Argentina, 1880-1941). En *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, año 11, núm. 17, pp. 36-56.
- D'addario, L. (2016). El primer peronismo y la incorporación "protegida" de los pueblos indígenas: Un análisis de La Dirección de Protección del Aborigen. En *Red de estudios sobre el peronismo. Actas del Quinto Congreso de Estudios sobre el Peronismo*. En línea: <http://redesperonismo.org/articulo/el-primer-peronismo-y-la-incorporacion-protegida-de-los-pueblos-indigenas-un-analisis-de-la-direccion-de-proteccion-del-aborigen/> (consulta: 24/10/2021).
- De Jong, I. (2009). Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional. En *Quinto Sol*, vol. 13, pp. 11-45.
- De Jong, I. (2014). El negocio de la paz: la política diplomática de Calfucurá durante la organización nacional (1862-1873), En: Trincherro, H. Campos Muñoz, L y Valverde, S. (comps.), *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, pp. 155-197. Buenos Aires, UAHC y Fac. de Filosofía y Letras de la UBA.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio W., Escolar, D., Lenton, D. y Malvestitti, M. (comps.). (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del estado argentino sobre los pueblos originarios (1870-1950)*. Viedma, Universidad Nacional de Río Negro. En línea: <https://books.openedition.org/eunrn/1254?lang=es> (consulta: 23/05/2022).
- Destéffaniz, C. (2000). Curadores tras las rejas. Historias de Hechiceros y doctores. En Gentile, M. B.; Rafart, G. y Bohoslavsky, E. (comps.), *Historias de amor, locura y muerte. Neuquén 1900-1950*. General Roca, Publifadecs.

- Di Liscia, M. S. (2005). Dentro y fuera del hogar. Mujeres, familias y medicalización en Argentina, 1870-1940. En *Signos Históricos*, vol. 7, núm. 13, pp. 94-119.
- Falaschi, C. (1994). *La Confederación Indígena Neuquina*. Serie La tierra indígena americana núm. 4. Neuquén, IREPS-APDH.
- Farro, M. (2009). *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Rosario, Protohistoria.
- García Gualda, S. (2016). Mujeres mapuce, extractivismo y kvme felen (buen vivir): la lucha por los bienes comunes en Neuquén. En *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. 3, núm. 4, pp. 15-40.
- Gigena, A. (2017). ¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres-indígenas. En *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. II, pp. 43 – 57.
- Gigena, A. y De Cea, M. (2018). Institucionalidad indígena / de género y políticas públicas dirigidas a mujeres indígenas en Chile: los casos de CONADI y SERNAM. En *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, vol. 7, pp. 323 – 343.
- Gómez, M. (2017). La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica. En *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 7, núm 1. En línea: <<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1765>> (consulta: 29-5- 2022).
- Gómez, M. y Sciortino, S. (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley, Tren en Movimiento.
- Gómez, M. y Trentini, F. (2021). Mujeres Mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico. En Ulloa, A. (ed.), *Mujeres indígenas y participación política en américa latina*, pp. 105-155. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- GUIAS-Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social. (2009). *Identificación y restitución: "colecciones" de restos humanos en el museo de La Plata*, Imprenta Huellas, La Plata.
- Hernández, I. (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile, Pehuén.
- Kalinsky, B. y Cañete, O. (2000). *Hechos escritos con fuego. Las formas violentas de las relaciones sociales en la zona de frontera en el sur del Neuquén*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- Lamphere, L. (1993). The domestic sphere of women and the public world of Men: The strengths and limitations of an Anthropological dichotomy. En Brettell, C. y Sargent, C. (eds.), *Gender in cross-cultural perspective*, pp. 67-77. New York, Prentice Hall.
- Lenton D. (2005) De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970). Tesis Doctoral en Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Publicada en *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*. CAICYT/CONICET, Vol. 4 N° 2, julio-diciembre 2014. <https://corpusarchivos.revues.org/1290>
- Lenton D. (2010a). Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. En *Sociedades de Paisajes áridos y semi-áridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas*, vol. II, pp. 85-108. Río Cuarto. Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Lenton D. (2010b). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. En: *Anuario Antropológico*, vol.35, núm.1. En línea: <<http://journals.openedition.org/aa/781>> (consulta: 17/4/ 2022).
- Lenton D. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. En *Identidades*, núm. 8, pp. 117-154.

- Lenton, D. y Lazzari, L. (2019). The Indians and Politics. Transgressive Indigeneities in Political Activism before and after State terrorism in Argentina. En *Journal of Intercultural Studies*, Taylor & Francis Online, vol. 41. London and Canberra.
- Lutz, C. y Abu-Lughod, L. (comps). (1990). *Language and politics of emotion*, New York, Cambridge University Press.
- Macagno, M. (2011). Salus populi, suprema lex: control de la medicina y el arte de curar en Argentina y el monopolio de la corporación médica. Un ensayo acerca de los antecedentes y motivos del delito de ejercicio ilegal de la medicina, art. 208, Cód. Penal. En *Revista pensamiento penal*, 22, pp. 1-47.
- Maréchal, C. (2018). El Chamanismo Kaingang subvirtiendo la colonialidad del poder. El viaje de una mujer en lucha. En Gómez, M. y Sciortino, S., *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*, pp. 135-160. Temperley, Tren en Movimiento.
- Martin, J. (1990). Motherhood and Power: The Production of a Women's Culture of Politics in a Mexican Community. En *American Ethnologist*, vol. 17, núm.3, pp. 470-490.
- Ministerio Público Fiscal de la Provincia de Neuquén. (2014). *Instrucción n°6. Instructivo para el reconocimiento y el respeto de las costumbres y métodos de los pueblos indígenas para resolver sus conflictos*. En línea: <<https://www.mpfneuquen.gob.ar/mpf/images/resoluciones/instructivos/INST%20GRAL%20006.pdf>> (consulta: 23/05/2022).
- Nagy, M. (2014). Los Catriel, de amigos a apresados. ¿El fin o la continuidad de una estrategia? En *Runa*, vol. 35, núm. 1, pp. 93-112.
- Ortner, S. (2006). Entonces, ¿Es la naturaleza al hombre lo que la naturaleza a la cultura? En *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1, pp. 12-21. En línea: <www.aibr.org/antropologia/01v01/articulos/010101.pdf> (consulta: 23/5/2022).
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*. Buenos Aires, Prometeo.
- Quiroga, C. (2013). Análisis del rol de las mujeres indígenas en los ámbitos de consenso, durante la segunda mitad del siglo XIX en Patagonia. Sugerencias para una nueva interpretación de caso. En *Actas de las V Jornadas de Historia Social de la Patagonia: 7 y 8 de noviembre de 2013*. San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina.
- Ratto, S. (2011). Tiempos de abundancia para Calfucura: raciones, obsequios y malones en las décadas de 1840 y 1850. En Villar, D. y Jimenez, J. (eds.), *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las sociedades indígenas de la pampa oriental (Siglo XIX)*. Bahía Blanca, Centro de Documentación Patagónica-Departamento de Humanidades-Universidad Nacional del Sur.
- Rapp, R. (1979). Anthropology. En *Signs*, vol. 4, núm. 3, pp. 497-513.
- Rosaldo, M. (1995). O uso e o abuso da antropologia: reflexões e o entendimento intercultural, En *Horizontes Antropológicos*, núm. 1, pp. 11- 36.
- Roulet, F. (2008). Embajadoras y Hechiceras: las dos caras del poder femenino en las sociedades indígenas del sur. En *Todo es Historia*, vol. 489, pp. 6-24.
- Segato, R. (2016). Femigenocidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos. En *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Sierra, M. T. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas, En *Alteridades*, vol. 7, núm. 14, pp. 131-143.
- Sierra, M. T. (2013). Desafíos al Estado desde los márgenes Justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria en Guerrero. En Sierra, M.T.; Hernández, R.; Siedel, R. (eds.), *Justicia indígena y Estado. Violencias contemporáneas*, pp. 159-194. México, Flacso.

- Sciortino, S. (2017). Introducción a la Antropología feminista: una mirada sobre las mujeres y la política en estudios etnográficos. En Tello, C. (comp.), *Antropología e intervención social. Aproximaciones desde la formación de trabajadores/as sociales*. La Plata, Edulp.
- Videla, L. (2007). María, la cacica de los tehuelche. En *Todo es Historia*, núm. 477, pp. 28-35.
- Videla Manzo, M. (2013). Políticas indigenistas y política indígena: el rol de los líderes religiosos mapuche en la provincia de Neuquén a través de un caso (1955-1972). En *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social*. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- Videla Manzo, M. (2016a). *La política indígena y el rol de los líderes filosóficos mapuce en la provincia de Neuquén. La memoria social sobre la Kimvn Kuse: Dña. Carmen Antihual de Moyano*. Tesis de Licenciatura inédita. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Videla Manzo, M. (2016b). El rol de la Kimvn Kuse Carmen Antihual de Moyano: política y trayectoria indígena 'mapuce' en la provincia de Neuquén a mediados del siglo XX. En *MILLCAYAC. Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. III, núm. 5, pp. 15-38. Mendoza, Centro de Publicaciones FCPyS, UNCu.
- Zeballos, E. (1981). *Callvucurá y la dinastía de los Piedra*, vol.1 y 2. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.