

*Sacralizando el territorio entre montaña y estepa:
prácticas religiosas y cuidado ambiental en la
Patagonia del sur rionegrino*

Paula Gabriela Nuñez

UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS, UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO NEGRO, IIDYPCA-
CONICET

Letizia Bindi

UNIVERSITA DEGLI STUDI DEL MOLISE – CENTRO DI RICERCA BIOCULT

ABSTRACT

This paper explores the environmental relationality exercised by a Patagonian steppe's population. This case study explores productive practices that move them between the steppe and the mountains through transhumance. This practice brings together the population enacting Camaruco, a Mapuce festival, with greater continuity throughout the region and the recovery of Catholic masses. From the religious rituals, the study examines the spiritual appreciation of human and nonhuman connections and the significance of the environment through identity and belonging processes made explicit in encounters.

Keywords: Camaruco, Mapuce, Catholicism, Environment, Belongingness.

El escrito indaga en la relacionalidad ambiental ejercida por una población de la estepa patagónica argentina. Es un caso con prácticas productivas que los trasladan entre la estepa y la montaña por la trashumancia, que nuclea a la población que celebra el Camaruco, fiesta mapuce, con mayor continuidad en todo el espacio, y que demanda la recuperación de misas católicas. Desde los rituales religiosos, se revisa la valoración espiritual de los vínculos, humanos y no humanos, y la significación del ambiente, procesos identitarios y de pertenencia que se explicitan en las instancias de encuentro.

Palabras clave: Camaruco, Mapuce, Catolicismo, Ambiente, Pertenencia.

Introducción¹

El presente escrito indaga en la relación entre las poblaciones y el ambiente vividas en la Patagonia rionegrina de Argentina, desde un modo de habitar en movimiento entre la estepa y las montañas. A ello se suma otro devenir, el que va desde las ceremonias de pueblos originarios a celebraciones católicas. Se toma como referencia la celebración del Camaruco mapuce, en la población que ha sostenido esta práctica de fe con la mayor continuidad en la región andina de la provincia de Río Negro, que además se suma a la recuperación de la celebración de misas católicas, en diferentes parajes cercanos a la localidad de Río Chico (ver Figura 1).

El objetivo es re-articular la relación entre prácticas de fe, sentido de pertenencia, custodia de bienes comunes, indigenismo y acceso a tierras en una zona rural. Esto se abordará desde experiencias situadas, donde se indagan encuentros puntuales, que se reconocen atravesados por relaciones postcoloniales de dependencias y extractivismos de larga data (Delrio 2005), en un escenario afectado por recurrentes sequías, y con relaciones de subalternidad, establecidas en claves de género muchas veces, que impactan en las relaciones sociales y ambientales que se establecen.

Un abordaje posible atiende a la interpelación ecofeminista espiritual al extractivismo en América Latina (Gebara 2000) y, en este sentido, una etnografía de estas pequeñas comunidades (pequeñas en un sentido demográfico, ya que son grupos de entre cinco y treinta personas), que son mayoritariamente femeninas, pone sobre el tapete aspectos de religiosidad y fe, dado que es una población dedicada a la gestión simbólica del territorio y de lugares de celebración que se constituyen como puntuaciones de recorridos cognitivos y performativos capaces de dar forma a territorios e infraestructuras (Cruz y Mallimaci 2017).

Carballo (2009) demanda el reconocimiento de la complejidad de los territorios religiosos, donde se cruzan pasado y presente, así como lo sagrado y lo profano. En esta región, se suma el ejercicio de pastoreo y el desafío del tránsito por huellas y caminos precarios. Los cuerpos portan el territorio, y sus experiencias inscriben prácticas de fe en lo más profundo y privado de su cotidianeidad (Carballo y Flores 2019).

¹ El texto de este artículo es el resultado de una investigación desarrollada en el marco más amplio del proyecto TraPP+ - Trashumancia y Pastoralismo como Elementos del Patrimonio Inmaterial en colaboración entre la Universidad de Molise y la Universidad Nacional de Río Negro, sede andina. En particular, para una correcta atribución de las distintas partes del texto, los párrafos: *Introducción* y *Reflexiones finales* deben atribuirse a Letizia Bindi y todos los demás a Paula Gabriela Nuñez. Agradecemos el comprometido trabajo de las personas que han participado en la revisión anónima, cuyos comentarios ayudaron a clarificar y enriquecer el manuscrito que se presenta.

La reflexión ecofeminista ha interceptado en las últimas décadas trayectorias espirituales latinoamericanas a lo largo de los años, atendiendo a las particularidades territoriales: por un lado, la teología de la liberación y la crítica al orden patriarcal, tanto en la escala doméstica, como en la subordinación de las sociedades sudamericanas en conjunto, así como en las relaciones postcoloniales entre Occidente y los movimientos indígenas (Comesaña 2010). En el espacio que nos ocupa, el liderazgo de mujeres que, tejiendo alianzas con varones, apelan a la identidad indígena, pone sobre el tapete la atención al ambiente y las vinculaciones afectivas con el entorno, como consolidadora de la identidad (Rovaretti et al. 2024).

Desde finales del siglo XX, en esta región son cada vez más notables los movimientos religiosos y culturales, con gran convocatoria de mujeres, que se ocuparon del destino del paisaje frente a las fragilidades generadas por el cambio climático y las repetidas crisis ambientales y económicas (Rovaretti et al. 2024; Barelli y Azcoitia 2021). Desde una toma de conciencia del camino religioso, aunque marcado por el sincretismo y la fluidez de prácticas, surge un interés en una nueva ética de la responsabilidad hacia la tierra y demás seres vivos, donde el ecofeminismo se destaca por una profunda conciencia del cuerpo como fuente de conocimiento en la pregunta sobre los vínculos ambientales (Gebara 2000; Ress 2010).

Acompañar las prácticas de fe, como relación con el entorno, permite reconocer significaciones en el territorio. Plumwood (1993), en línea con coincidencias con Ingold (2000), apela a una epistemología relacional. Desde aquí se observa que nuestra capacidad de conocimiento y de saber depende de interacciones y relaciones con el entorno que nos rodea, y con el sistema de objetos y fenómenos con los que se relacionan los grupos y los individuos. Es un proceso dinámico en curso, basado en un sistema de experiencia y no en una simple transferencia lineal de información, sino más bien reticular y rizomático. Así, una práctica local como la fundación de un nuevo culto o la reapertura de una capilla, pueden representar un campo relacional, en el que prácticas y sentimientos – religiosos, de pertenencia, de compartir, de intimidad con la naturaleza circundante – pueden ser generados y transformados. Tomando un abordaje en esta clave, se trata de recorrer el cómo avanzar desde la propia intención al tiempo de dejarse llevar por el “estando vivo” (De Munter 2016), en un ejercicio de aprender desde hacer camino e interactuando con dinámicas de vida más amplias, tanto humanas como no humanas.

Tomamos de Valdez (2017) la valoración de una perspectiva mapuce de género, que propone, desde su propia práctica e identidad, y desde una construcción dinámica que atienda el actual de “... las mujeres *mapuce*, que en sus luchas cotidianas proponen volver a educación autónoma y proyectar el conocimiento propio”. Lo cotidiano, por sus características, es una lucha cotidiana

en el relato de pobladoras de la región que nos ocupa (Nuñez y Conti 2012), y la explicación sobre el modo en que practican la fe se enmarca en esta cotidianeidad de lucha.

Las celebraciones que tomamos en este contexto rural, tanto en el Camaruco o Ngillatum mapuce, como en la misa católica celebrada en el paraje de Chenqueniye del Limay y Chacay Huarruca (ver Figura 1), implican un andar donde las relaciones se van tejiendo y aprendiendo en cada paso que se da. Hay un dejarse llevar en ambas celebraciones de una trascendencia omnipresente y contenedora. Veremos cómo estos aspectos de la etnografía en cuestión se entrelazan una vez más con el trabajo de Ingold (2000) quien reflexiona en aspectos relacionales y encarnados de la adquisición de conocimiento, desde la experiencia del sentido de la naturaleza y lo sagrado. En este caso, el aprendizaje de la experiencia religiosa se revela como introspección, elaboración de relaciones de conocimiento y confianza y, al mismo tiempo, como conocimiento aprendido y elaborado a través del movimiento y el compromiso con el entorno circundante en una dinámica que va más allá del dualismo reductivo entre naturaleza y cultura, sujeto y objeto, mente y cuerpo.

Observamos el modo en que las trayectorias individuales y compartidas se entrecruzan y diseñan una relación con el territorio (Montalvo 2024; Ingold 2007), que en este caso se trata del encuentro entre las personas que misionan desde la iglesia católica, con las personas que celebran el Camaruco en el Lof Cañumil, en el citado paraje. El diseño de la relación con el territorio, no es sólo una forma de representar el paisaje, sino también una forma de explorarlo y conocerlo. Esto se vuelve aún más interesante en la intersección de las dimensiones histórico-culturales superpuestas en el complejo marco postcolonial, las relaciones ambientales que se traducen en procesos pedagógicos y negociaciones de significado y valor entre la dimensión nativa, la misionización católica, las fricciones con la difusión de una evangelización protestante más reciente y una nueva lectura secular y racionalista de la relación con la naturaleza y lo posthumano e incluso las fricciones y sospechas hacia la iglesia que se convoca como invitada, a una ritualidad mapuce. El movimiento se convierte entonces en una forma de conocimiento, un ejercicio en el que el cuerpo, así como la mente, se mezclan, recuperando la dimensión holística del conocimiento permite una vinculación afectiva y espiritual que trasciende los cuerpos propios (Gebara 2000).

Desde aquí, las fiestas así como los rituales revelan su naturaleza de prácticas de incorporación simbólica del territorio, aspectos performativos y emocionales de una relación compleja con la naturaleza, entre ontologías nativas de la madre tierra, gestión del territorio de la Patagonia estepario-andina como margen a moldear y regular, zona de expansión del proselitismo católico (Fernández y Baeza 2021).

Las prácticas rituales que analizamos se convierten así en laboratorios de “ambientalismos populares” (Alier 2004), formas de sacralización de nuevas sensibilidades hacia la crisis climática, el cuidado del territorio, la conciencia de la criticidad para personas, animales, vegetación y al mismo tiempo como oportunidades de socialidad y relacionalidad en un territorio enrarecido en el que tejer y mantener relaciones y vínculos (Svampa y Viale 2014).

Metodología

Las prácticas que se registran son las de la experiencia de la misión religiosa católica mensual, organizadas por la Parroquia La Inmaculada Concepción, de San Carlos de Bariloche, que recorre las localidades de Río Chico, Chacay Huarruca y Chenqueniye cuya ubicación está al sur de la provincia de Río Negro, tal como se muestra en la Figura 1, y la práctica anual del Camarucu o Nguilatun, como celebración mapuche, en este mismo espacio.

Cabe mencionar que la misión se inició en septiembre de 2024, está formada por 10 personas adultas que tienen en esta experiencia su primer ejercicio misionero, y su objetivo es acompañar una vez por mes las misas de los parajes. Quienes forman la misión se aproximan por diferentes motivaciones, que van desde el ejercicio de una espiritualidad asociada a la superación de adicciones o tragedias personales, como por recuerdos de misiones en las historias personales de infancia. Estas misiones son registradas desde observaciones participantes.

La población del paraje corresponde a una comunidad mapuche, que ha recibido las tierras como propiedad comunal. Se trata del Lof Cañumil, que es una población dispersa, pero con una alta capacidad de gestión territorial, promotora de la primera escuela intercultural de la provincia de Río Negro (Videla Manzo 2024; Colombo et al. 2024; Maldonado y Medvedev 2024). Las voces citadas corresponden a 30 pobladoras/es del paraje, que son quienes organizan el Camarucu y reclaman la presencia de misas en las capillas del paraje. En todos los casos se ha anonimizado la fuente, indicándose una letra inicial como referencia.

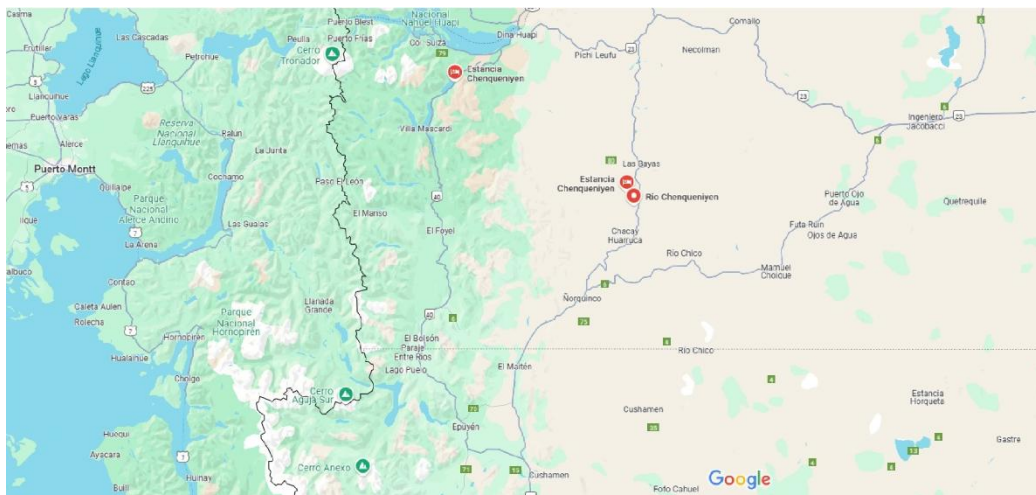


Figura 1: Mapa de locaciones. Fuente: goolge maps

Los datos relevados en celebraciones religiosas, tanto mapuce como católicas, tienen registros diferentes. Están los que se dan en el contexto inmediato de la celebración, los del viaje en auto desde las casas al sitio de celebración y otros dentro de las propias casas, tomando mate, después de la celebración. Son instancias públicas donde se narra un saber que se comparte. Atendiendo a los aspectos metodológicos propuestos por Ingold (2017), se presenta el análisis sobre la información, así como la propia percepción sobre este acontecer. Se trata de relevamientos hechos en siete viajes para encuentros católicos, más un encuentro en el Camarucu.

Antecedentes

El catolicismo en la Patagonia argentina se ancla en la incorporación del territorio al Estado Nacional y tuvo como protagonistas a los salesianos. Esta orden llega a la Patagonia en 1879, pues su fundador Juan Bosco decretó el mandato de evangelizar los territorios del sur (Nicoletti 2020). Esta llegada, en el trágico escenario de las campañas militares entre 1875-1885

ocasionaron el exterminio, y en consecuencia la miseria, la marginalidad y la pobreza del indígena patagónico, fueron el contexto en el que estos misioneros intentaron llevar a cabo su tarea. [...] con la imposición de un “complejo civilizatorio” ajeno a su mundo cultural. (Nicoletti 2004, 46).

Lema y Nuñez (2019) observan que la Patagonia se presenta vacía, ignorando a las poblaciones efectivamente instaladas, aun finalizado el proceso de exterminio, reconociendo la región como mero espacio productor de recursos. Por esto, remite su progreso a una promesa futura, ubicando personas, plantas y

animales como obstáculo a esa promesa. Desde el Estado, el paisaje era tomado como referencia de la limitada capacidad de las poblaciones locales por llevar adelante el desarrollo. Lo argentino, entendido como desarrollo agrícola, se asoció a la capacidad de poblaciones migrantes. Lo criollo y lo originario se asociaron a una inevitable barbarie.

En contra de la mirada estatal que presumía la necesidad de la destrucción total de la población, los salesianos entendieron que con la salvación del alma se resolvía de manera no violenta la incorporación de la población nativa, y para ello propusieron escuelas agrarias que cruzaban formación productiva con religión (Nicoletti 2020). Los espacios educativos salesianos fueron la base para la estructuración productiva posterior de la provincia (Nicoletti y Nuñez 2019). Este modelo se afianzó en la cuenca del río Negro, llegando de manera limitada a la zona de mesetas de la provincia homónima, vinculada a la montaña, ubicada cada vez más como espacio subalterno en el orden provincial (Nuñez 2016).

Es en esta zona donde la práctica religiosa católica repitió la modalidad misional con un fuerte antecedente en la imagen de la “virgen misionera”, creada en 1978. Es una virgen que surgió como una devoción popular y de una consulta por todas las parroquias, porque desde la iglesia católica se entendía que el cambio de fe-desarrollo transitaba por la síntesis que esta imagen conciliaba la negada cultura histórica del territorio, que se buscaba recuperar a partir de la Virgen elaborada con este objetivo, que además de ser morena, está cubierta de un humilde poncho mapuce, caminando descalza con su niño en brazos (Nicoletti y Barelli 2012).

Además, la misión católica hereda la memoria sobre la iniciativa más recordada de la iglesia, la convocatoria “una oveja para mi hermano” diseñada para dar respuesta a las enormes pérdidas por la enorme nevada de 1984, escasamente resueltas por el Estado (Barelli y Azcoitia 2021). Desde la década de 1980, esta iniciativa fue central en la formación de cooperativas ganaderas en la región (Conti 2017).

Las iglesias y parroquias en este espacio fueron erigidas por la orden franciscana. La autoridad religiosa de la zona se modificó a fines del siglo XX, cuando en 1993 se creó la diócesis de Bariloche, que pasó a ocuparse de la región de estudio, pero con la herencia del modelo misional marcado por la historia precedente. Sin embargo, la religiosidad se modificó por el avance de las iglesias evangélicas, percibidas en la región en las primeras décadas del siglo XXI y asociadas a las limitaciones y reducciones de la presencia de la iglesia católica.

Así se trata de revisar estrategias no sólo de conocimiento, sino de conciliación en un territorio atravesado por tensiones, subalternizaciones y desigualdades, además de sistemáticas crisis ambientales y del permanente movimiento trashumante entre estepa y montaña, pues la trashumancia es la

manera de producir en la zona. Es un tránsito de tres días entre el territorio de la veranada, localizado en el paraje de Chenqueniye y Chacay (ver Figura 1), y “el terreno de la montaña” ubicado a 50km hacia el oeste, en las montañas al sur de la localidad de Bariloche. S. una de las pastoras de Chacay, cuya familia trashuma, señala que “es de uno que nos da un lugar y cada familia de acá tiene una parte”. B. y N., otros dos pastores, refieren a que hay un acuerdo en la zona de montaña, que es propiedad comunal, para que quienes trashuman construyan sus casas. S. muestra una foto de su casa en la montaña y comenta que hay cuidadores de la comunidad para los animales de varias familias, y de vez en cuando hijos e hijas que visitan a los padres y a los animales en un ir y venir entre las casas de los parajes de estepa y de montaña, sin el cual el habitar del territorio es incomprensible.

La ritualidad en el territorio también es mapuce, donde la celebración del Camarucu, también conocido como Nguillatún, convoca a buena parte de la población presente desde hace cientos de años. Es una ceremonia espiritual, que B. referente mapuce del Lof, equipara y vincula a las misas católicas, pero también resulta un ámbito donde se recrean y resignifican anclajes identitarios y de pertenencia como afectos, compromisos y alianzas que se asocian a dinámicas de parentesco y vivencia espiritual (Assaneo y Sabatella 2021; Golluscio y Ramos 2020; Ramos 2010; Sabatella 2017; Stella 2018; Fiori 2020; Petit y Álvarez Ávila 2014).

Los Camarucos son ceremonias que duran varios días, “de los cuales el primero y el último son de preparación y ordenamiento de los elementos necesarios para desarrollar la ceremonia. En los demás días, se realizan diversas ofrendas, ruegos a fuerzas espirituales mapuce como Futachao, cantos y bailes; todas prácticas que se van repitiendo de modo tal de completar números pares. Durante las rogativas, las familias se ubican en un espacio abierto en semicírculo, acondicionado para este fin, y en el centro del semicírculo se ubica el rehue, el centro (“puente”, “altar”) construido para comunicar el mundo terrenal y el espiritual (Petit y Álvarez Ávila 2014, 2).

Es una ceremonia apoyada en la más profunda tradición mapuce, pero que tempranamente se reconoce con márgenes de apertura para sumar a visitantes externos, evidenciados en los relatos de los viajeros que atravesaron la Patagonia en el siglo XIX (Cox 1863). Assaneo y Sabatella (2021) recorren la experiencia narrada en las memorias de un maestro presente en el territorio de Chacay Huarruca, Demetrio Fernández, quien en 1925 fue invitado a participar de la celebración. La descripción del maestro resulta fundamental, pues las personas que invitaron a la misión católica a participar del Camarucu de 2025, recordaban que estas celebraciones se hacía “desde siempre”, en la luna llena de febrero, y son herederas de la población que a principios del siglo XX invitó al maestro.

Fernández recuerda:

Verdadero festival de rogativas son estas magnas fiestas del Nguillatún, casi siempre coincidentes con el equinoccio de otoño. Generalmente suele llamárseles Camaruco, y en ellas se cumplen rogativas y rituales que están en la tradición de los araucanos; los que creen que dentro de su cuerpo (calúl, anca) vive el alma (pullú). (Fernández 1960, 66, citado en Assaneo y Sabatella 2021, 8)².

El maestro se entiende como orgulloso representante nacional, que supo construir confianza con la población local a pesar de la justificable desconfianza al “huinca”³. En la valorización a la cultura, el ejercicio del maestro de aprender y reconocer los saberes locales, se fue construyendo una confianza que permitieron la invitación, en este caso con el permiso del registro de imágenes. De hecho, el respeto al maestro se reconoce en que en el Camaruco se tuvo el cuidado de enarbolar la bandera argentina como parte de los símbolos que acompañaron la celebración.

Yo fui invitado de honor como maestro de escuela: ¡grande emoción me produjo! el ver flamear mi bandera [...] Ruegan a Fetá Huentrú⁴ que sea pródigo con ellos; que haya choiques, mucha caza, pasto que engorde el cahuello⁵. Lluvia para que el menuco⁶ no se agote en todo el año; suerte para la familia, que la machi⁷ no eche daño. Que el Elelche⁸ no se acerque al campo donde están las rucas (casas); con la malvada intención, de beber sangre de criatura. Que no les falten los vicios en todo el año corrido; que el bolichero les fíe: caña, ropa, harina y vino. Que se aumenten las haciendas con muy buena parición, dé limpia lana la ufisa⁹ con precio muy superior. (Fernández 1960, 68-71, citado en Assaneo y Sabatella 2021).

² El texto de Fernández contiene fotos, que no se reproducen porque la comunidad de Chenqueniye de 2025 indicó que sacar fotos era un acto de desprecio y desvalorización, pidiendo especialmente que no se registre la ceremonia. Desde aquí, tampoco se reproducen las del texto de Fernández.

³ Hombre blanco.

⁴ De acuerdo con la traducción original de Fernández: Fetá, ftá, butá o futá: grande. Huentru, Señor.

⁵ De acuerdo con la traducción original de Fernández: caballo.

⁶ De acuerdo con la traducción original de Fernández: Ojo de Agua casi oculto aflorando a la superficie del suelo; minú adentro, có, agua.

⁷ De acuerdo con la traducción original de Fernández: curandera. En su omnisciencia, atributo de Ghúneché, usa el hueso del elel-che.

⁸ De acuerdo con la traducción original de Fernández: personaje fabuloso; su alimento principal es la sangre de criatura. En otro pasaje lo define como: “fabuloso mitológico monstruo a cuya genealogía se le atribuye afinidades con el diablo” (Fernández 2012, 165).

⁹ De acuerdo con los diccionarios de mapudungun, oveja.

La vinculación, que además de lo material apela a lo espiritual, se reconoce en la invocación tanto a deidades como a ancestros (Ramos 2010), reviviendo un enlazamiento que emerge y se hace práctica concreta en el momento del encuentro y la ceremonia (De Munter 2016). Pero lo interesante de la cita es como se cruzan elementos múltiples, donde al espíritu peligroso del Elelche se suma el bolichero, igualmente peligroso, evidenciando el peso de una migración compleja en el territorio, donde la figura del bolichero, asociado a la población sirio-libanesa que estructuró la comercialización de la lana y fue parte fundamental de muchas desigualdades que atraviesan en territorio (Conti 2019).

Esto reemite a las reflexiones de Tsing (2015) acerca de las especies que, trasladadas por dinanismos capitalistas, afectan y modifican paisajes y entornos. En un enredo que, a decir de la autora, lleva al riesgo de limitar la posibilidad de habitabilidad humana del espacio. Desde aquí, el drama ambiental no es de la especie en sí, sino a partir de sus vínculos con las estructuras políticas y comerciales más amplias, que entonces, de manera silente, intervienen en el espacio. En el territorio, la lluvia es una demanda permanente, por una desertificación producida por el modelo productivo que sobrecarga de animales el territorio. El agua es una limitante por la enorme demanda establecida por el comercio y los bajos precios que obligaron la citada sobrecarga, en un proceso que se ha tonado crítico en las últimas décadas, y sobre todo en relación al ganado ovino y caprino (Villegas Nigra, 2021), que es el que mayormente se produce en el territorio estudiado.

El texto de Fernández, aún con un análisis dicotómico del evento que presenciaba, ubicó al encuentro como ámbito de fiesta y pedidos que se reconoce en la caracterización de toda la bibliografía ocupada del tema, pero lo interesante es el contexto de despojo que explora en 1925, y que remite a la trama comercial que entonces aparece como horizonte de problemas

¡Pobres indios de mi tierra! parias en su propio suelo; cuyos bienes, cuya hacienda han pasado al bolichero. No recorres tu heredad en ágil y brioso potro; quiso la fatalidad que lo tuyo, fuera de otros. Camaruco: fiesta india, antaño cruel bacanal; hoy sabes sólo a tristeza tu brío todo se va. ¡Indio!: tu esbelta silueta; tu potro, tu lanza en ristre, han pasado a la leyenda hoy te veo pobre y triste. No tienes ruca ni hacienda, el campo extenso no es tuyo, del Gobierno, con la venia, todo absorbe el latifundio. Arrumbado en sucio rancho envidias al extranjero; que con más sabiduría de lo tuyo se hizo dueño. (Fernández 1960, 71, citado en Assaneo y Sabatella 2021).

La presencia del maestro es una alianza, y desde allí se revisa el significado de las celebraciones que se cruzan y entretejen en ese mismo territorio, pero 100 años más tarde. El caso que nos ocupa se ubica, atendiendo a la bibliografía

existente, en un cruce imposible, el de una religión que marca la cultura occidental, la católica apostólica romana, con una celebración religiosa mapuce, donde se entiende que por el sólo hecho de practicar la fe occidental se limita la comprensión de lo no occidental (Assaneo y Sabatella 2021; Delrio 2005). En contra de esta propuesta, desde Ingold hay un “estando vivo” que nos remite a sentidos y significados permanentemente abiertos, desde aquí se interpela la celebración, que no se agota en la búsqueda por reproducir un pasado que parecería operar como ancla, sino sumar a ello la apertura y resignificación permanente, que marcan un futuro abierto, donde la pregunta por la forma en que la espiritualidad media en las vinculaciones entre poblaciones y ambientes tiene sentido, porque el ambiente es en sí cambio y desafío.

Vivencias y celebraciones en el presente

Las misiones que parten de la parroquia barilocheense tienen como motivo del viaje la celebración de misas mensuales, que duran aproximadamente una hora, en donde se abre el rito a la importancia de atender el cuidado y acompañamiento a un modo de vivir el espacio, y no sólo una fe institucionalizada. En Chacay Huarruca (ver Figura 1) se llega a una capilla que recuperó misas mensuales hace poco menos de dos años, después de al menos un lustro de no tener celebraciones. La reunión en la misa, en esas poblaciones, asociadas a territorios afectados por dinanismos de desertificación y sequía, puso en diálogo un sentido ambiental que partió del encuentro espiritual. El encuentro no termina en la misa, sino que el ritual sigue en charlar de cómo se está y tomar mate, yendo a las casas de quienes no pueden ir que, desde sus memorias, y a partir de hablar desde su fe, presentan el territorio. Muchos dicen no compartir la fe, pero piden ser visitados. Desde este ir más allá se gestó rápidamente una invitación al Camaruco por parte de la población del Lof Cañumil que vive en los parajes, que comparte el coordinar y dirigir la celebración mapuce, junto con la participación activa en las misas, pues son las mismas personas que se acercaron al obispado a reclamar la posibilidad de misas en el paraje. Hay otra parte de la familia y del Lof, viviendo en los parajes, que adscribe a una práctica evangélica desde la cual justifican el abandono de la práctica del Camaruco. En el año 2025, el motivo del ritual fue pedir por las lluvias y reforzar la identidad territorial como población mapuce.

Las celebraciones aparecen como instancias de pertenencia, el encuentro con la población del paraje fuera de misa y dentro del Camaruco remite a un tránsito de vínculos, pues el ritual anual mapuce emerge como un pertenecer y estar en el territorio y la historia. En este Camaruco incluso se permitió una bendición cristiana.

E., vive en Chenqueniye, es hija de la Lonko anterior del paraje, Lucerinta Cañumil, quien logró sostener la escuela abierta en el paraje, yendo a interpelar a un presidente de dictadura como Carlos Onganía, en la década de 1960, y a un presidente neoliberal como Carlos Menem en la década de 1990. Su nombre es hoy la denominación de la Escuela del paraje. Lucerinta incluso tramitó el carácter intercultural de la escuela, concretando la enseñanza del idioma mapuce, en una gestión activamente acompañada por el obispado de Bariloche. Lucerinta es tomada como referente de la identidad mapuce en el lugar (Videla Manzo 2024) y E. es su heredera.

La familia de E. tiene animales, que desde Chenqueniye realizan una ruta de trashumancia de tres días hacia la cordillera. En una de las celebraciones de misa, ella nos contaba que su hijo se acababa de ir con los animales. Su hijo venía de Chile, y estuvieron esperando hasta que llegara. Su marido se quejaba que por su edad ya no podría hacer ese trayecto, por la exigencia física, pero que era lo que más le gustaba.

Para ir a misa las personas que participan de la misión van a buscarla a su casa y después vuelven con ella y se quedan tomando mate y charlando, en un encuentro que trasciende las celebraciones religiosas. En el trayecto, E. cuenta sobre sus animales, cuando se le pregunta por los predadores y ella, con voz muy seria, dice que es un honor que los visite el puma, que las ovejas que se come, ellas se las darían porque el puma es su invitado y que hay muy pocos. Le preguntamos por los zorros, nos dice que son una porquería y que luchan contra ellos. El relato familiar hacia con los animales pone en evidencia las relaciones complejas desde las cuales pensar las vinculaciones, donde aun con diferencias, continúan conectados.

E. se acerca a misa como guardiana de tradiciones mapuce, en parte heredadas de su madre que, dirigiendo la ritualidad mapuce del territorio, siempre estuvo muy cerca de la iglesia católica. B. es su hermano, fue, durante muchos años, el maestro de mapudungun de la zona, y hoy sigue acompañando la promoción del idioma. Está enojado por la influencia de las iglesias evangélicas, en principio porque se sienten católicos como parte de una herencia de su madre, pero sobre todo porque los pastores evangélicos prohíben a su feligresía el participar de los festejos mapuces. E. recuerda misioneros que llegaban todos los años desde Buenos Aires, y que levantaron una capilla en terrenos que dio su madre para eso. Practicar la fe es una manera de recordar la presencia de su madre, que se torna casi tangible por la dimensión de las anécdotas sobre todas las personas con quienes habló o lo que logró. Hablar de la madre es una manera de posicionarse en su forma de habitar.

La muerte de la madre se asocia a otra pérdida. E. recuerda que quienes misionaban dejaron de venir, “y eso que los esperábamos con caballos mansitos”

y que durante muchos años la capilla quedó sin el acompañamiento de párrocos o parroquias reconocidas. La pandemia se recuerda como el gran quiebre donde la ausencia comenzó a sentirse aun con mayor profundidad. En esos años, una crecida afectó la construcción de barro, las paredes se debilitaron. Pobladores de la zona, decidieron llevarse los ladrillos para levantar la capilla en una zona más seca. La familia de E. entendió que “las virgencitas se iban a quedar sin techo”. Corrieron y resguardaron las imágenes y los rosarios.

E. se acercó en algún momento al Obispo de San Carlos de Bariloche, preguntando qué iba a hacer con las imágenes. El Obispo le dijo que la virgen quería quedarse en su casa, y desde entonces ella las resguarda. Cuando comenzó la misión en Chacay, la misma acompañó un velatorio evangélico que convocó al Lof Cañumil. Allí E. se acercó a una misionera y le contó esta historia, y pidió, si era posible, que la misión fuera a reconocer las vírgenes. Eso se hizo, y desde allí E. insiste en su deseo de acompañar las misas. Así, mientras se peregrinaba con las imágenes hacia la pequeña capilla de Chacay, la familia de E. comenzaba la trashumancia y en el proceso se rezaba por la lluvia.

E. es especialmente atenta con la misión, se ocupa de cocinar pastafrola para acompañar en las instancias posteriores a la misa y repite a todos que están invitados a su campo cuando quieran. A los pocos meses de encontrar a E. y compartir misas y mates en su casa, ella invita a la misión a acompañar el Camaruco por el pedido de lluvia. E. dirige el Camaruco sin un rol claro. La comunidad presente nos cuenta que con Lucerinta se fue la última Lonko reconocida, que no ha habido una nueva elección de autoridades, pero que E. cumple con las actividades de Lucerinta. No clarifican roles o lugares, con la excepción del Huerquen, A. que explica que hoy en día es la única figura formal de la organización mapuce. Pareciera haber más historia y costumbre que definición de roles, atendiendo al relato de la población del paraje.

En el momento de la celebración del Camaruco, parte de la comunidad convocada -que de hecho vive la mayor parte del tiempo en la ciudad de Bariloche- miraba con recelo la llegada de un cura católico y un grupo ciudadano, mientras que otra parte de la población, la efectivamente habitante del paraje rural, insistió en la necesidad de sumar al grupo católico para reivindicar la fe mapuce. La población rural explicaba en misa que la fe, desde todos los lugares que habiliten encuentros, se entiende central en la relación con el ambiente, denominada “mapu” en el Camaruco o cuando se buscaba narrar este punto asociado a la identidad mapuce. Cada gota de lluvia es un milagro. E. y su familia cuentan que el problema, además de la falta de lluvia, es que en un campo más arriba, con dueños con gran capital, se ha embalsado el río, limitando su cauce posterior. Indica que incluso es un problema judicializado, pero no parece tener solución.

En su casa se dirige al invernadero que se está construyendo y en cada misión se fue viendo cómo, de la primera estructura tirada en el suelo, se ha llegado a un cultivo protegido donde ya está cosechando las primeras verduras. Pobladores del paraje y personas que comparten la misión, comparten en que la fe se vivencia mientras se observa cómo se construye un tanque australiano o se colocan bombas, o simplemente se sale a pescar, pues el pedido de bendiciones y oraciones se comparte en todas las instancias. No pareciera haber límites entre lo cotidiano y lo sacralizado, los rituales no se terminan en el sitio, sino que a partir de allí pareciera iniciar un encuentro, donde quienes se encuentran parecieran apropiarse de las prácticas en una charla y una vinculación donde la informalidad también pasa a formar parte de eso que, en la ciudad, aparece más circunscripto a los espacios de parroquia. Más allá de las celebraciones puntuales de la misa o el Camaruco, las instancias informales de religiosidad trazan una mixtura heterogénea de las prácticas espirituales que se encuentran, donde el origen mapuce o católico deja de ser importante, sino un encuentro con la fe como una trascendencia que se explicita en ese momento de encuentros. Robles Rodríguez (1911) en Camarucos chilenos a principios de siglo XX reconocía una práctica permanente e informal, acompañando todas las actividades de las poblaciones, que ya en ese entonces tomaba elementos católicos en la práctica ritual. Esta mixtura, con instancias de encuentro y diferenciación en las prácticas y rituales, es lo que se observa.

En el registro tomado no se menciona el problema de tenencia de la tierra y de comercialización ubicados en el texto de Fernández. En este punto, los problemas parecen haber cambiado hacia situaciones ambientales, asociadas al cambio climático y a los embalses ilegales.

El ritual transita lo cotidiano y transita el territorio, porque la experiencia termina en la veranada en donde está parte de la familia, que va y viene de los terrenos de montaña, en donde hoy están los animales. Es interesante que cuando se les pregunta cuántos animales tienen, la respuesta que se repite es “deben ser 200”. Los animales vuelven al territorio de Chacay y Chenqueniye a fines de mayo, pero la presencia de la población que está en cordillera es otra referencia permanente, y lo que pasa en cordillera forma parte de la propia cotidianeidad.

La celebración del Camaruco, como ritual mapuce, se ligó a la misión católica. “El padre dijo que iba a venir y vino, eso fue muy importante para nosotros”, señala B. pastor de Chacay y referente de la enseñanza de mapudungun. La presencia de las personas católicas, percibida como respetuosa, en un rincón, sin sacar fotos, participando sólo en donde se permitía, con la comunidad de Chacay y Chenqueniye, que se acerca a misa explicando el sentido y los modos del Camaruco se presenta como ejemplar. L., participante del Camaruco y una de las mujeres que tiene la llave de la capilla, durante años caminó

desde su casa para rezar y sostener limpio el lugar. Su hija, S., también con llave de la capilla, en algún momento debió vivir en la pequeña pieza detrás del espacio de culto. Ellas utilizan el edificio para hacer ferias, reinsertando en lo cotidiano la ritualidad. L. nos dice que el Camaruco es un espacio de fiesta, “de joda”, además de pedir y tratar de contactar con lo espiritual, lo dice mientras ríe, entendiendo que la misa es igual. N. otra pastora, ríe y dice que cuando sale a la misa no quiere volver rápido a la casa, quiere quedarse charlando y compartiendo con las “vecinas”, que viven muy lejos, pero dentro del paraje. L. y N. dan otra pista sobre el sentido de lo ritual, en este escenario, esta ritualidad se conecta con la vivencia y el ambiente desde la alegría mucho más que desde la solemnidad.

Fiori (2020) en un paraje patagónico diferente, el boquete de Nahuelpan, en la provincia de Chubut, recorre cómo el Camaruco opera en un reencuentro con el pasado y las tradiciones. En Chenqueniye y Chacay, en la invitación abierta al futuro, la dimensión de las alianzas se refuerza en quienes se reconocen católicos desde una identidad mapuce, que no se desdibuja en los cruces ceremoniales. Ambas prácticas reconocen una convivencia necesaria donde la relacionalidad ambiental se descubre y rearma en ese diálogo.

Esta idea de fiesta remite a las memorias más profundas y a encuentros más abiertos, que ponen los eventos frente a la necesidad de repensar los vínculos, donde la alegría es un aspecto que se reitera como objetivo en las celebraciones, sea en las misas o en el Camaruco, que aún con la solemnidad del ritual suma elementos de vínculos desde el afecto, tanto interpersonal como ambiental. Cabe mencionar en el Camaruco, las instancias de diálogo informal que acompañan y se tejen con las celebraciones, o en el culto católico, las prácticas en la pequeña capilla que introducen instancias de participación en la homilía, para que la celebración de fe se teja y ligue con lo cotidiano, además de la instancia posterior de charla y encuentros que muchas veces sigue en las casas de la zona.

El cristianismo no se agota en la práctica católica. La presencia evangélica es una referencia que se repite cada vez más. En los parajes de Chacay y Chenqueniye la Pastora evangélica, sobrina de E., dirige las celebraciones en sepelios, que es donde E. se encontró con la misión católica y donde participó la comunidad católica-mapuce, además de la misión. El evangelismo es una tensión dentro de la organización cultural y familiar. Pues, a partir de los dichos de quienes participan en la iglesia católica, rechazan todo lo asociado a lo mapuce. “Antes éramos muchos más, ahora la mitad de la familia ya no participa del Camaruco”, señalan.

La misión católica saluda a la camioneta de la Pastora, que pasa por la capilla cuando se está por celebrar la misa, porque en los encuentros informales en las casas la fe ecuménica se presenta como anclaje de encuentro, en un sitio donde el tránsito es un desafío enorme por la precariedad de los caminos. De hecho, una

de las reuniones más significativas fue en el contexto de inmensos incendios en la cordillera aledaña a la localidad de El Bolsón, que llevaron a oraciones comunes, donde desde cada tradición cristiana se elevaron plegarias.

Estos encuentros evangélicos o católicos y mapuces se han dado de manera esporádica, pero ubican lo religioso en un sitio ecuménico al momento de transitar las dificultades ambientales. Las oraciones por la lluvia se reiteran y los deseos de mejora en lo cotidiano se descubren abriendo, desde lo espiritual, a los vínculos afectivos con el ambiente donde el ir y venir es tanto lo cotidiano como el peligro.

El encuentro, en estas prácticas, se transita más desde las tecnologías de comunicación que desde los caminos. Cabe mencionar que para ir a casa de L. se ponen en riesgo los vehículos. Pero una vez allí, L. señala la antena de starlink y dice “Si quieren hablar o mandar un whatsapp, ahora lo hacen desde mi casa”. Lo dice con orgullo, sabiendo que la conectividad es inexistente en el resto del espacio. Los celulares se conectan a una red que, en este lugar, está abierta. La conectividad no es menor, las celebraciones se acuerdan y articulan por whatsapp. B. También tiene conectividad, pero dice que desde que llegaron los celulares se encuentran cada vez menos, porque como se llaman por teléfono hacen menos esfuerzo por ir a verse, y en esto se están perdiendo redes de solidaridad y ayuda, pide que se rece por esto.

La celebración, vista desde estas experiencias, es un momento de remanso para pensar lo cotidiano, vinculado a las actividades profundamente pastoriles. El ambiente, en la misa, se presenta por el silencio tanto como por el relato, las palabras aparecen más vinculadas a la excepción que a lo cotidiano, las ovejas, la trashumancia aparecen en las fotos, donde después de las celebraciones, se organiza una “compartida” de comida. El celular pasa a ser parte de su modo de comunicar cada vez más sistemático y la tecnología se suma a los lazos que ligan los significados de las palabras y silencios.

El celular suma movilidad, pues mientras se comparten y transitan ceremonias, los animales están en otro territorio, en cordillera, en la veranada. El celular trae las imágenes de quienes están haciendo repositorios de agua o bañados para curar la sarna. La familia aparece en las imágenes y en los audios que se envían, la distancia se diluye.

Hay sitios menos rurales, pequeñas localidades que reúnen un mayor número de casas, que en esta misión es Río Chico. En Río Chico, la parroquia es mayor, y es cuidada por cinco mujeres, la principal referente es S., hermana de E., quien también participa del Caramuco. Los párrocos han ido más seguido a Río Chico, y hay una comunidad de cerca de una docena de personas que se convoca cuando se llama a misa. Hay una comunidad católica más amplia, que reconocen esta pertenencia como parte de una construcción de lazos familiares pero no como

práctica activa cotidiana. También hay quienes participaron del Camaruco, no se reconocen católicos, pero insisten en la visita en sus casas.

La práctica religiosa se redescubre en las prácticas casi imperceptibles, que no necesariamente se ejercen en la parroquia. En los pórticos de las casas, algunas personas que se reconocen como católicas reciben a la misión, pero señalan que se sienten solas y no convocadas por la iglesia, porque sienten que faltan actividades y convocatorias. Hay una expectativa para que desde la iglesia se convoquen, sobre todo, a los niños. Hay una memoria de las misiones similares a las de Chenqueniye, que se instalaban cerca de un mes y participaban día y noche con la comunidad. La fe es convivencia más que ritual, y esos cortos momentos de charla en las esquinas de las calles o los frentes de la casa parecen comenzar a rememorar esa práctica. La fe en la ruralidad, o la casi ruralidad, toma rituales no necesariamente concentrados en lo construido por las instituciones, sea la misa, sea el Camaruco. “Los evangélicos hacen rifas” indican como ejemplo de una fe vivida, en los modos en que lo ritual deviene en práctica.

En las fiestas que se comparten, donde la comida es un centro ineludible, como las tardes de leche chocolatada o los asados, la fe toma la profundidad social. Las mujeres que cuidan la parroquia indican lo cansadas que están de tener limpio todo el edificio. Pero una de ellas, B., comenta que no solo está por fe y afecto, sino porque se lo prometió a su suegra en el lecho de muerte, y cuando intentó dejarlo, la suegra no la dejaba dormir. “O vengo o no duermo”, dice con una sonrisa.

Cuando las personas de la misión católica visitan en Río Chico a quienes participaron y compartieron en el Camaruco, se consolida la fe como vinculación con el territorio. Estas reconocen en la misión una legitimación al propio Camaruco y cuando no aceptan bendiciones, si se comparte el saludo en la paz y la apelación a sentidos de transcendencia que desde todas las partes se vivencian en la decisión de orar de manera compartida.

Las tramas de relaciones entre personas y hacia el ambiente transitan por estos intangibles para ubicar y resignificar lo tangible. La tecnología parece diluir las distancias que se viven, en lo cotidiano, con mucho esfuerzo. La tecnología forma parte de esa significación permanente, y no puede soslayarse en esta reflexión. El espacio, en términos de cercanía o lejanía, se ha modificado. La montaña y la estepa se cruzan como experiencia en lo inmediato, antes se hacía desde la memoria, en el encuentro en la estepa se narraba lo vivido en cordillera, y viceversa. Hoy es inmediato, y ese tránsito aparece con una actualidad y fuerza que remite a los anclajes espirituales que se apelan en cada ceremonia.

La espiritualidad transita y se hace presente en un ejercicio donde lo intangible cobra presencia desde las múltiples aperturas: este hacer y ser estando viviendo y por lo que está, además, transcurriendo y cambiando. Desde aquí, la experiencia nos ubica en un nudo asociado al cuidado, que es también el aspecto

que emerge con mayor claridad de los testimonios recogidos informalmente durante los traslados y visitas para la celebración de cultos.

La centralidad del sentimiento de cuidado emerge en los relatos de toda la población, feminizada en el sentido de Femenías (2023), en una noción que no se limita al cuidado de la familia o de los pequeños animales que les son confiados o, en algunos casos, de las imágenes sagradas afectadas por el abandono y precariedad territorial (Trentini y Pérez 2021). La forma como se sacraliza el territorio se relaciona con una manera y posibilidad de cuidar y entender la naturaleza, el entorno, la biodiversidad, con enormes anclajes culturales, tanto en la apelación a la cultura y costumbres mapuce, como en la repetida referencia a católica a Laudato Si, la encíclica papal para pensar en el rol del catolicismo frente a los desafíos ambientales.

El cuidado territorial se transforma así en participación política, en acto de resistencia y al mismo tiempo, al menos en este caso, en re-modulación y regeneración de una práctica devocional y de culto, en negociación simbólica de imágenes y actos ceremoniales que contextualmente tienen un valor social y político en el espacio territorial y a la vez en red con otras experiencias de cuidado y custodia, donde el cruce de prácticas de fe y rituales se presenta fortaleciendo este cuidado, o donde la apelación a lo espiritual permite reconocer al ambiente igualmente sacralizado, y ampliar el valor de los lazos afectivos por sobre los estrictamente económicos, en línea con la propuesta de abordaje del ecofeminismo espiritual (Gebara 2000).

Reflexiones finales

Las dificultades ambientales, profundamente ancladas en las lógicas de dominio que Tsing (2015) convoca a reconocer, reiteran la llamada de atención a los intangibles y sus dinanismos y a las lógicas de poder.

La interacción entre iniciativas de la misión y celebración del Camarucu se encuentra en la movilidad y en el común interés hacia el ambiente, el cuidado de la naturaleza y la atención para los cambios climáticos, las transformaciones del territorio junto con elementos intangibles y nuevos significados abiertos, aun cuando se retomen en ceremonias centenarias.

El primer elemento clave de estas prácticas misioneras está seguramente ligado a las actividades de visita y de conexión/movilidad entre los diferentes participantes que permiten reconstruir una red de participación y comunidad inaugural en un territorio durante mucho tiempo enrarecido y privado de un significado simbólico a través de las expresiones de fe. La elección de un culto itinerante (Nicoletti 2012), de una Virgen misionera, representa una mediación eficaz para la aspiración de la misión de retomar la ocupación de un territorio

durante mucho tiempo olvidado y privado de figuras de referencia y de la riqueza de todas las prácticas tradicionales para implorar la lluvia y más generalmente para proteger simbólicamente la tierra de la creciente fragilidad ambiental.

La dimensión itinerante, estructuralmente conectada con la práctica trashumante y pastoril, implica una ida y una vuelta, un cuidado minucioso y un seguimiento detallado de las condiciones de acceso a las tierras, del estado de los pastos, de la presencia o ausencia de agua para los animales. Así la misa católica y el Camaruco acogen la socialidad comunitaria en un territorio, donde el encuentro y el viaje con poblaciones de Bariloche es tanto para el encuentro con las personas de la misión, como con familiares y amigos que desde la ciudad andina promueven las demandas y prácticas culturales mapuce. La articulación entre celebraciones mapuce y católicas se mezclan en estos encuentros, evidenciando la relevancia de compartir una experiencia de trascendencia que ubica al ambiente, la “mapu”, con una presencia activa en cada una de las experiencias de espiritualidad.

La diferencia respecto a la misionalidad evangélica marca un aspecto significativo precisamente a partir de la atención común que los cultos indígenas muestran hacia el cuidado del territorio, la esperanza y la espera de la lluvia, la bendición de los animales en una circularidad holística entre lo sagrado y la tierra, entre lo humano y lo animal que es por un lado el principio inspirador de las creencias indígenas y de la incorporación de lo sagrado que es lo que más se acoge en el cristianismo popular registrado.

Al mismo tiempo, como sucede a menudo, estos procesos se superponen con las aspiraciones de algunas familias y personajes a desempeñar roles de preeminencia y orientación para las comunidades, precisamente a través de un papel en la custodia y mantenimiento de la celebración y de la capilla, pero también ofreciendo, por ejemplo, la propia conexión a Internet para las comunicaciones en línea o incluso las relaciones con la ciudad más cercana como elemento de apoyo y utilidad. Además, no falta interés en abarcar y consolidar roles más políticos e identitarios, en primer lugar, el de Lonko, lo que supone también poder ejercer aquellas funciones de intermediación sociocultural que confieren poder y visibilidad individual y familiar a nivel local, pero también más allá.

La relación con el tema ambiental proyecta este conjunto de vivencias de fe y rituales al nivel ambivalente de las creencias relativas a la naturaleza y a las subjetividades más que humanas, y al del cuidado de las tradiciones pastorales y de los caminos compartidos de conocimiento íntimo de los territorios y de las líneas de cruce como forma de sacralización de la tierra. Al mismo tiempo, esta forma de socialidad reteje un vínculo y rearticula las relaciones de influencia entre el indigenismo y la misionalización, entre el cuidado ambiental endógeno y la sacralización de la tierra del cristianismo popular, a menudo en claro contraste con

modelos exógenos de desarrollo rural caracterizados por prácticas extractivas que están en el origen de los riesgos y criticidades ambientales contemporáneos.

En la práctica sincrética de estos cultos en movimiento, el territorio pasa a ser re-conocido y re-sacralizado y parece tener lugar una suerte de reconexión comunitaria a través de la fe y el caminar, que es ante todo una forma de autoconocimiento en relación con el entorno, el redescubrimiento de trayectorias y líneas de referencia a la tierra y a las genealogías que permiten encontrar sentido al abandono y a la desestructuración simbólica de los territorios.

La temática ambiental y la crisis climática, la falta de lluvia, de agua para los animales o de pastoreo se proyectan en una lógica de reconexión religiosa y política de tipo ecológico, de cuidado de la tierra y respeto a la Virgen misionera que es en todo caso una mujer en movimiento, descalza, con un niño en brazos que interpela las contradicciones de la explotación indebida de la tierra, las jerarquías geopolíticas y coloniales, las intrafamiliares en un marco más amplio e implícito de práctica resiliente de ocupación y custodia territorial frente a los elementos más destructivos del desarrollo tardocapitalista no sólo en términos económicos y territoriales, sino también respecto de las aspiraciones y la temporalidad propias de lo femenino o feminizado, de redes relacionales no inmediatamente productivas pero que sin embargo permiten habitar y rehabilitar ciertas zonas y volver a surcar y cruzar ciertas líneas (Ingold 2007) reconstruyendo a través del ser las redes que las han producido y mantenido en el pasado.

El ecofeminismo propuesto por Gebara (2000), además de los activismos, atiende a procesos introspectivos donde el encuentro ecuménico aparece como estrategia y resiliencia, en un actuar que no parece quitar empoderamiento, dado que remite a mujeres que han interpelado hasta a presidentes de dictadura, pero que atiende a la construcción de lazos antes que a la denuncia. Las ceremonias lejos, de instancias de disciplinamiento, se convirtieran en una forma de socialidad generalizada dirigida a frenar aspectos de despoblación y confianza y en una estrategia de reforzar lazos y reconocer vínculos, en una práctica con escasa institucionalidad, y por ello con suficiente plasticidad para articular con la sacralidad mapuce y la consolidación de autonomías.

Debería explorarse más a fondo cómo y en qué medida la presencia de la iglesia católica y la iglesia evangélica representan en estos territorios una forma de mediación e interconexión con los nodos de poder regional, que se profundizó en la medida que la institucionalidad se fue consolidando en los espacios más urbanos (Nicoletti 2020), y cómo y en qué medida estar en los marcos del culto y la expresión de la fe implica apoyo, información y redes de apoyo o si es solo una forma de recodificar el culto hacia la machi, la madre nutricia y motora, muchas veces asimilada al territorio en sentido amplio (Nuñez 2015).

Bibliografía

- Assaneo, Agustín y María Sabatella. 2021. "Marcos para repensar el camaruco desde el relato educativo: la experiencia de Demetrio Fernández (1923-1930)". *Sociedad y religión* 31(58): 1-22.
- Barelli, Ana y Alfredo Azcoitia. 2021. "De los pobres a todos: El proyecto pastoral de Hesayne en la Línea Sur, durante la primavera democrática (1984-1985)". *Pilquen* 24(3): 46-63
- Carballo, Cristina. 2009. "Repensar el territorio de la expresión religiosa". En *Cultura, territorio y prácticas religiosas*, coordinado por Cristina Teresa Carballo, 151-172. Buenos Aires: Prometeo.
- Carballo, Cristina y Fabián Flores (Comps.). 2019. *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Colombo, Mariano; Pupio, María y Cecilia Simón, ed. 2024. *Universos originarios: aporte didáctico para un reconocimiento integral de las sociedades indígenas en la educación primaria*. Bahía Blanca: Ediciones en cruce.
- Comesaña, Gloria. 2010. "Ivone Gebara: Una Religiosa y Teóloga Ecofeminista". *Clepsydra* 9: 41-68.
- Conti, Santiago. 2019. "Mercachifle (Región Patagonia, Argentina, 1900-2019)". En *Diccionario del Agro Iberoamericano*, 385-395. Argentina: Teseo Press.
- — —. 2017. Procesos psicosociales de subjetivación en experiencias asociativas y autogestivas rurales. Casos recientes en la zona andina y en la línea sur rionegrinas. *Tesis Doctoral en Psicología*. UBA
- Cox, Guillermo. 2012 [1863]. *Viaje a las regiones septentrionales de la Patagonia*. Chile: DIBAM.
- Cruz, Juan y Fortunato Mallimaci. 2017. "Religión, medioambiente y desarrollo sustentable". *Revista de Estudios Sociales* 60: 72-86.
- de Munter, Koen. 2016. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 629-644.
- Delrio, Walter. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943*. Bernal: UNQui.
- Escobar, Arturo. 2011. "Sustainability: Design for the pluriverse". *Development* 54: 137-140.
- Femenías, María. 2023. *Claves sobre la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires: Ediciones Lea.

- Fernández, Guillermo y Brígida Baeza. 2021. "La incorporación simbólica de la Patagonia: acercar el territorio a la nación (1930-1941)". En *Auracanía-Norpatagonia III: Tensiones y reflexiones en un territorio en construcción permanente*, coordinado por Alfredo Azcoitia, Maria Andrea Nicoletti y Mariano Lanza, 47-73. Bariloche: Editorial UNRN.
- Fiori, Ayelén. 2020. "Del camaruco ya no se vuelve igual. Memorias de relacionalidad y pertenencia que confluyen en el camaruco de Nahuelpan". En *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*, coordinado por Ana Ramos y Mariela Eva Rodríguez, 149-172. Buenos Aires: Teseo.
- Gebara, Ivone. 2000. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Golluscio, Lucia y Ana Ramos. 2020. "El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social". En *Antropologías Hechas en la Argentina*, coordinado por Rosana Guber y Lía Ferrero, 605-630. Montevideo: Asoc. Lat. de Antropología.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York: Routledge.
- . 2007. *Lines: A brief History*, London: Routledge.
- . 2017. "¡Suficiente con la etnografía!". *Revista colombiana de antropología* 53(2): 143-159.
- Lema, Carolina y Paula Nuñez. 2019. "Destruir para desarrollar: ciencia natural y desigualdad en el ordenamiento territorial patagónico." *Cuadernos de Geografía* 28(2): 255-270. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v28n2.73527>
- Maldonado, Miriam y Luna Medvedev. 2024. "La cuestión indígena en Río Negro. Tensiones y disputas acerca del abordaje integral de la problemática. Política". *Revista De Ciencia Política* 62(2): 253-273. <https://doi.org/10.5354/0719-5338.2024.74577>
- Montalvo, María Camila. 2024. "Reseña Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra". *Revista Colombiana De Antropología* 60(3). <https://doi.org/10.22380/2539472x.2767>
- Nicoletti, María. 2004. "Don Bosco 'sueña' la Patagonia". *Todo es Historia* 449: 46-52.
- . 2020. *Patagonia: Misiones, poder y territorio (1879-1930)*. Bernal: UNQui.
- Nicoletti, María y Ana Barelli. 2012. "La Virgen Auxiliadora, patrona de la Patagonia y la Virgen Misionera, patrona de la provincia de Río Negro: construcción identitaria y territorial en el espacio rionegrino". *Sociedad y Religión* 38 (XXII): 109-141.
- Nicoletti, María y Paula Nuñez. 2019. Desarrollo y sentidos de los espacios en la norpatagonia. Un análisis en clave de larga duración. *Bitácora urbano territorial* 29 (2): 169-178. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v29n2.62217>

- Nuñez, Paula. 2015. "The 'She-Land,' social consequences of the sexualized construction of landscape in North Patagonia". *Gender, Place & Culture* 22: 1-18. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2014.991695>
- — —. 2016. *Sombras del desarrollo. La Patagonia de la energía y la formación de la provincia de Río Negro*. Río Negro: UNRN - IIDYPCA.
- Petit, Lucrecia y Carolina Álvarez Ávila. 2014. "'Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase". Tensiones y (meta)reflexiones sobre las rogativas mapuche", *Corpus* 4(2). 1226. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1226>
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.
- Ramos, Ana. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ress, Mary. 2010. "Espiritualidad ecofeminista en América Latina". *Investigaciones Feministas* 1: 111-124.
- Robles Rodríguez, Eulogio. 1911. *Guillatunes, costumbres i creencias araucanas*. Santiago: Cervantes.
- Rovaretti, Georgina, Nuñez, Paula; Conterno, Cecilia; Michel, Carolina y Paula Leal. 2024. "Mujeres rurales patagónicas, repensar la historia para enfrentar el patriarcado". *Revista Arenal* 31(1): 277-300. <http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v31i1.25155>
- Sabatella, María. 2017. "Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre conflicto, memoria y política Mapuche en el Cerro León, provincia de Chubut". *Tesis doctoral en Antropología*. Universidad de Buenos Aires.
- Stella, Valentina. 2018. "Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut". *Tesis doctoral en Antropología*. Universidad de Buenos Aires.
- Svampa, Maristella y Enrique Viale. 2014. *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Trentini, Florencia y Alejandra Pérez. 2021. "Territorios de cuidado. Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio". *Argumentos* 97: 79-99.
- Tsing, Ann. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibilities of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Valdez, María. 2012. "Aportes mapuce para pensar el género". *Corpus* [En línea], 7(1). 1825. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1825>
- Videla Manzo, Mariana. 2024. Parentesco y militancia a través de las trayectorias de Lucerinta Cañumil y Cristina Marin, en la provincia de Río Negro (Argentina) en los últimos cuarenta años. *III Congreso Internacional de Ciencias Humanas*. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín.

Villegas Nigra, Héctor. 2021. "Transformaciones territoriales en la provincia de río negro una aproximación desde las actividades productivas – periodo 2000-2021". *52° Reunión Anual de la Asociación Argentina de Economía Agraria*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba.

Paula Gabriela Nuñez, Doctora en Filosofía es miembro del Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), docente en la Universidad de los Lagos (Chile) y la Universidad Nacional de Río Negro (Argentina). Investigadora Independiente de CONICET. Investiga desde una perspectiva ecofeminista y de estudios regionales, tomando un foco en áreas rurales y urbanos en regiones de frontera.

Contacto: paula.nunez@ulagos.cl

Letizia Bindi, Premio Fundación Tantarri en 2009 y Premio Italiano de Antropología «Costantino Nigra» en 2022. Desde 2016 dirige el Centro Universitario de Investigación «BIOCULT» sobre patrimonio biocultural y desarrollo local de la Universidad de Molise donde dirige la carrera de Letras y Bienes Culturales. Coordinadora de diversos proyectos internacionales y nacionales (Erasmus+ CBHE, PNRR, PRIN, etc.).

Contacto: letizia.bindi@unimol.it

Recibido: 24/04/2025

Aceptado: 21/10/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.