

## **GEOGRAFÍA DEL DESARROLLO Y GEOGRAFÍA DE LA FE, EN LA ESTEPA NORPATAGÓNICA (ARGENTINA)\*<sup>1</sup>**

### **DEVELOPMENT GEOGRAPHY AND FAITH GEOGRAPHY AT THE NORTH PATAGONIAN STEPPE (ARGENTINA)**

 DOI 10.32735/S2735-61752024000213995

**Paula Gabriela Núñez<sup>2</sup>**

pnunez@unrn.edu.ar

<http://orcid.org/0000-0002-2008-2643>

Universidad Nacional de Río Negro / Instituto de  
Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos  
de Cambio

San Carlos de Bariloche, Argentina

#### **RESUMEN**

Este artículo explora la relevancia de los aspectos espirituales en el desarrollo productivo de la estepa patagónica (Argentina). A través de una investigación participativa, se registran los significados históricos y actuales de la economía de la región, centrándose en las interacciones y relaciones de las personas con su entorno y el sistema de objetos y fenómenos presentes. El principal resultado de esta exploración es el reconocimiento de elementos intangibles, asociados con las emociones y la espiritualidad, como clave para comprender la resiliencia de la zona. La religión vivida, basada en estos elementos, se revela como un ancla para fomentar la autonomía y la autoestima, siempre que se comprenda desde una perspectiva ecuménica en lugar de institucional.

**Palabras claves:** Historia; economía; religión; Estepa patagónica; resiliencia.

#### **ABSTRACT**

This article explores the relevance of spiritual aspects in the productive development of Patagonian steppe (Argentina). Through participatory research, historical and present meanings of the region's economy are recorded, focusing on people's interactions and relationships with their environment and the system of objects and phenomena present. The main outcome of this exploration is the recognition of intangible elements, associated with emotions and spirituality, as key to understanding the area's resilience. Experienced religion, based on these elements, is revealed as an anchor for fostering autonomy and self-worth, as long as it is understood from an ecumenical rather than institutional perspective.

**Keywords:** History; economy; religion; Patagonian steppe; resilience.

---

\* Artículo recibido el 9 de septiembre de 2024; aceptado el 30 de octubre de 2024.

<sup>1</sup> El presente artículo es parte del proyecto titulado 'Análisis socio-culturales en problemáticas ambientales y productivas', PI UNRN 40-B-1038.

<sup>2</sup> Magíster en filosofía e historia de las ciencias, por la Universidad Nacional del Comahue; Doctora en filosofía, por la Universidad Nacional de La Plata).



## Introducción

Este artículo busca analizar elementos intangibles del desarrollo en territorios marginales y de integración tardía, como el de la Patagonia argentina. Específicamente, explora aspectos espirituales para caracterizar redes que hilvanan sentidos de desarrollo económico y productivo. Recorre antecedentes en la vinculación entre religión y desarrollo en el territorio patagónico, para, desde allí, revisar aspectos que permitan problematizar el vínculo atendiendo a dinámicas del presente.

En esta propuesta se sigue la propuesta de Ingold (2000; 2017), quien ancla la capacidad de conocimiento y de saber al reconocimiento de interacciones y relaciones con el entorno y con el sistema de objetos y fenómenos con los que se relacionan los grupos y los individuos. Desde el autor, se trata de un proceso dinámico en curso, basado en un sistema de experiencia y no en una simple transferencia lineal de información, donde las creencias toman un carácter tan activo como la materialidad en donde se inscribe la experiencia.

El vínculo entre religión y producción ha sido reconocido en los períodos más tempranos de las civilizaciones humanas, donde se ha asociado la relevancia de organizar la producción para satisfacer el enorme apetito de los dioses de la antigüedad (Alvar, 1999). Desde una perspectiva mayormente marxista, en el proceso de la ofrenda se reconoce la aplicación del excedente para lograr una interacción divina. Domínguez Uribe (2024), indaga cómo Marx ubica a la noción de sacrificio como fundamento de la producción como intercambio, discutiendo la posibilidad de erradicar este anclaje de los órdenes económicos, y trayendo al presente la relevancia del vínculo que nos ocupa.

Desde una perspectiva ética, *La ascesis protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber, publicado en 1905, toma el quiebre del protestantismo como eje de la concentración del capital y la reinversión, que el autor liga a prácticas religiosas antes que a objetivos comerciales o financieros. Siguiendo esta perspectiva, diferentes análisis han marcado como los procesos de independencia latinoamericanos se apoyaron, entre otros procesos, en la convocatoria a la migración de poblaciones protestantes para que, desde sus prácticas culturales, promuevan el desarrollo capitalista en los territorios (Cantón, 1995; Escobar, 2020; Muñoz Sougarret, 2018). Incluso las relaciones internacionales apelan a repensar este vínculo, reconociendo una forzada negación de los aspectos religiosos que en la actualidad llevan a repensar este campo de estudios (Iranzo Doadad, 2006; Chávez Segura, 2015), y con ello a interpelar el modo de conocer de las ciencias sociales en general.

Segato (2008) llama la atención sobre la debilidad de los estudios del cruce que nos ocupa por el peso que han tenido los factores extra-religiosos en el estudio de los fenómenos religiosos. Desde aquí, la autora se pregunta por el cercenamiento de los sentidos de trascendencia, que quienes llevan adelante las prácticas de fe enuncian, a partir de marcos de interpretación que niegan esta propia trascendencia. Aún más, en contra de los marcos que cercenan la experiencia religiosa como consolidadora de dependencias, observa en el ejercicio de esta práctica, la consolidación de prácticas grupales de autonomía asociadas a la consolidación de identidades y encuentros, que tensionan el citado vínculo entre desarrollo y religión.

En lo que sigue, se reconoce que la relevancia de atender a los aspectos espirituales se profundiza más en regiones de frontera, donde las limitaciones en el ejercicio de ciudadanía llevan a la búsqueda de formas alternativas de generar vínculos, y la religión comienza a emerger como uno de los sitios de resignificación. Esto permite repensar anclajes entre la religión y lo productivo.

Desde lo metodológico, el trabajo se aborda desde un registro cualitativo a partir de 25 instancias de observaciones participantes -en adelante OP- (Costa Abós y Arroyos Calvera,

2021), tomadas en el marco de los proyectos de extensión, esto es, acompañando el hacer concreto de producciones domésticas, mineras y agropecuarias, de línea sur, específicamente, del paraje Chaiful durante los años 2019 a 2023 y de los parajes de Chenqueniye del Limay y Chacay Hurruca, además de la localidad Ñorquinco entre 2024 y 2025.

Las producciones que se tomaran en consideración se desarrollan a escala familiar. Se trata, por una parte, de la producción de rumiantes menores en los parajes de Chaiful, Chenqueniye y Chacay Hurruca, asociados a la localidad de Río Chico, con iniciativas hortícolas. A ello se suma la minería, asociada al entorno de Ñorquinco, ligada a una formación en cantería como parte de la educación de adultos. El importante porcentaje de la población desarrollando trabajos estatales introducen una complejidad específica en el cruce que se busca abordar. La sistematización de las percepciones de estos encuentros, realizadas de manera grupal, son la base de las reflexiones asociadas a la vivencia del cruce entre lo productivo y la vivencia de fe. Se trata del registro de 10 reuniones en Chaiful y 15 entre Chenqueniye y Chacay Hurruca.

La región del estudio se ubica al sudeste de la región de Nahuel Huapi. Corresponde al área sur de la provincia de Río Negro, llegando al límite con la provincia de Chubut. Es una zona relegada en términos de desarrollo, tanto por la falta de inversiones, como por una consideración estatal de entender que el centro de la economía pasaba por otras regiones, de manera de resultar ineficiente alguna iniciativa de desarrollo que tome en consideración a la población local (Caballero et al, 2011; Núñez, 2016). Desde aquí, los debates sobre el desarrollo, así como las políticas específicas, resultan en el marco fundamental para comprender el cruce entre desarrollo y religión en Patagonia, presentes en los casos específicos de la minería y de la producción agropecuaria registrados.

### **Antecedentes de la indagación del vínculo entre religión y desarrollo en Patagonia**

La Patagonia argentina se reconoce como territorio de integración tardía (Navarro Floria, 2004), pues se suma al Estado nacional a finales del siglo XIX, cuando el país ya estaba organizado. El avance del Estado se concretó a partir del asesinato y remoción de manera forzada de grandes contingentes de población nativa, así como desde el desmantelamiento de su organización (Nicoletti, 2020). La población originaria del norte de la Patagonia suma a esto el impacto del proceso de incorporación del sur chileno, que generó la persecución y expulsión de población en la ladera oeste de la cordillera, generando que numerosos grupos transitaran la cordillera de un lado a otro, generando vínculos e introduciendo argumentaciones de lógica nacionalista en el reconocimiento étnico (Tozzini, 2014).

Las prácticas de fe, por otra parte, acotadas a la idea de prácticas rituales, han sido evidenciadas como elementos de pertenencia y reivindicación de identidades diferenciadas, así como la legitimación de modos productivos vinculados a modos culturales de vivir en los paisajes cordilleranos (Del Valle Rojas, 2003), reconociendo la impronta de las instituciones religiosas en la jerarquización de las sociedades locales y la legitimación de diferencias y concentración de riquezas (Nicoletti, 2020). Pero más allá de las prácticas de diferenciación, Nuñez y Freddi (2024) exploran cómo son las vinculaciones afectivas, inscriptas en esas mismas ritualidades, las que afianzan las dinámicas de pertenencia. Esta pertenencia se torna compleja cuando las narrativas y los rituales transitan de las personas a los paisajes, y de la materialidad de los paisajes a la espiritualidad reconocida en el mismo.

Esta vinculación y sensibilidad no se agota en pertenencias y experiencias religiosas de culturas circunscriptas a pueblos originarios. Nicoletti y Núñez (2019) reconocen cómo, los mapas del desarrollo de la Patagonia norte, en Argentina, se vinculan a la misión salesiana que llega a esta región a finales de siglo XIX. Nicoletti (2004) revisa cómo los salesianos llegaron a la Patagonia en 1879, bajo la orden de Juan Bosco, quien dio a su orden el mandato de evangelizar los territorios del sur a partir de sus sueños. Esta llegada se concretó en el trágico escenario de las campañas militares argentinas sobre la Patagonia, acontecidas entre 1875 y

1885, que ocasionaron exterminio, marginalidad y pobreza en las poblaciones indígenas de este sur. Fue en este contexto cuando los misioneros idearon como llevar a cabo su tarea. Las dificultades para lograr este propósito tuvieron relación directa con el desmembramiento del mundo cultural indígena, con la reafirmación de sus tradiciones como único capital disponible. Esta misión buscó la manera de acompañar la imposición de un “complejo civilizatorio” ajeno a su mundo cultural, pero asociado al modelo de producción agropecuaria que se estaba instalando como motor económico central del país.

Puede pensarse que los salesianos entendieron que la ruptura de la sociedad local a su destino de barbarie donde los encerraba la mirada del país que estaba avanzando en su control territorial, era la salvación del alma, que entonces se transitaría en escuelas agraria. Los salesianos imprimieron un modelo de evangelización, donde la posibilidad de salvación se ligó a intervenir activamente en el desarrollo y el trabajo sobre el territorio, desde espacios educativos que, de hecho, fueron la base para la estructuración productiva posterior de la provincia. La misión emerge como la base donde el cambio aparecía como posible.

Este modelo se afianzó en la cuenca del río Negro, y llegó de manera limitada a la zona de mesetas de la provincia de Río Negro (Witte, 2017), vinculada a la montaña, donde el desarrollo estatal reitera, aun en el presente, el supuesto de una población con menos capacidades, más o menos explícitamente. Desde aquí se fue configurando una geografía del desarrollo que excluyó a la estepa, pues concentró la inversión estatal en los sitios de producción en una red de instituciones educativas que llevaron, en años posteriores, a la consolidación de élites regionales (Nicoletti, 2020).

En este vínculo, la relación con la producción y el entorno se expone especialmente intrincada, en tanto la fe parece emerger como elemento central para llevar adelante del desarrollo deseado. A diferencia de los modelos de desarrollo que planteaban que la única posibilidad de cambio sería partir de la remoción de todo lo considerado nativo, sean animales, plantas o personas (Lema y Núñez, 2019), la aproximación de la religión aparece conciliando la incorporación de la diferencia, trabajando desde la fe para la incorporación de la modernidad ideada estatalmente.

El impacto de este vínculo vuelve a actualizarse a finales del siglo XX, cuando se plantea la necesidad de una devoción específica para dar identidad y forma a una propuesta pastoral que llegara a las zonas con menor infraestructura de la provincia de Río Negro, la Línea Sur (Núñez, 2016). Se buscaba atender a la población más afectada por necesidades básicas insatisfechas, e incluso por dinámicas de violencia doméstica especialmente críticas (Heim y Picone, 2018; Rovaretti et al, 2024), y donde la emergencia y la catástrofe aparecían como escenarios permanentes (Núñez, 2017).

En este lugar diferenciado, el sínodo propuesto en 1978 desde el Obispado de Río Negro, buscó una convocatoria que llegara en forma equitativa a todas las parroquias instalando una figura de la Virgen María que explícitamente introducía un cambio de fe-desarrollo a partir de la síntesis lograda en la imagen: “La virgen misionera además de ser morena, está cubierta de un humilde poncho mapuche, y se presenta caminando descalza con su niño en brazos” (Nicoletti y Barelli, 2012), y desde allí conciliaba la fe con una cultura opacada en el territorio.

Esta práctica pastoral se profundizó en el acompañamiento de diferentes párrocos a iniciativas productivas, pero fue especialmente notoria en la convocatoria “una oveja para mi hermano”, que como rescatan Barelli y Azcoitia (2021) fue diseñada como una de las respuestas posibles frente a las enormes pérdidas que había producido la nevada de 1984, que no solo fue muy copiosa, sino que cayó en una superficie mayor que la habitual, afectando a una enorme región de la estepa.

La práctica pastoral, y el propio ejercicio de la fe aparecen en estos antecedentes como base de una solidaridad, para dar respuesta a desafíos ambientales escasamente resueltos por el Estado (Barelli y Azcoitia, 2021), y que resultó en la base del apoyo a la formación de cooperativas ganaderas que se crearon en la región desde la década de 1980 (Conti, 2017).

Este vínculo entre fe y desarrollo se encuentra presente en otras misiones cristianas no católicas, como la llevada adelante por la Alianza Cristiana y Misionera en el sur chileno, donde la ética del trabajo y producción, con un foco especial en la promoción del abandono de la bebida, resultaban el marco ideal que se buscaba promover para la propagación de la fe (Escobar, 2020; Escobar, 2022). De este modo, lejos del antagonismo entre cristianismos protestantes, evangélicos o catolicismos, las sucesivas misiones patagónicas, de un lado al otro de la cordillera, buscaron conciliar las geografías de la fe con las del desarrollo, entendiendo a la fe como base de integración de las poblaciones que la propia modernidad fue excluyendo.

De modo que atender a procesos de fe, en una región entendida como fija, en el sentido de haber sido vista como menos afectada por la modernización en términos de instituciones, servicios y urbanizaciones (Núñez, 2016; Bandieri, 2014), no es menor, pues aparece como una posibilidad de cambio en escenarios donde los discursos estatales remiten a la limitación en los cambios posibles (Núñez y Casalderrey, 2017).

### **Producción y subalternización: espiritualidad del ganado y la piedra**

La Patagonia estuvo impedida de elegir autoridades propias, porque el Estado entendía que la escasa cantidad de pobladores hacía que necesitara el tutelaje del gobierno central, equiparando a la población a menores de edad (Favaro y Arias, 1996; Luorno y Crespo, 2008; Arias, 2010). Este ejercicio diferenciado de derechos políticos, se replicó en la forma en que la provincia de Río Negro incorporó parajes rurales y pequeños pueblos de la región de la estepa (Núñez, 2016). Esto llevó a proponer iniciativas que debían depender del Estado, aun siendo extractivas.

La atención a las propuestas de minería pone sobre el tapete algunas de las contradicciones que atraviesan la producción de la zona. El objetivo de la extracción minera en Patagonia, tuvo sentidos más geopolíticos que propiamente comerciales, y se apoyaron en un financiamiento estatal permanente, asociado parcialmente a financiamientos privados (Schweitzer, 2020; Galafasi y Composto, 2013; Narváez, 2018; Bak, 2013).

Esto lleva a reconocer la necesidad de trascender lo comercial y financiero para pensar lo económico. Holland Cunz (1996) remite a la necesidad de reinvertir de espiritualidad el entorno para sortear la planificación de vínculos meramente instrumentales y financieros, como modo de repensar una vía a un desarrollo sustentable. Se trata de reconocer la relevancia de ligazones afectivas en relación con el entorno como base activa de los vínculos, donde la dimensión espiritual se erige.

En estudios sobre la producción en la estepa, los antecedentes académicos ya han reconocido elementos de espiritualidad explícita asociados a seres vivos, sobre todo al ganado menor (Rovaretti et al, 2024; Capretti, 2016), con una clara vinculación a pertenencias étnicas (Capretti, 2016). A las referencias sobre este punto se suman otras, asociadas a la minería, como vínculo a un elemento no vivo: la piedra.

En la región de Ñorquinco, la minería no se asoció a la piedra, sino inicialmente al carbón. La historia de la principal mina de carbón regional, la de Pico Quemado es llamativa por la falta de memoria respecto del caso. Si bien el reconocimiento de la capacidad carbonífera data de fines del siglo XIX (CAMIR, S/D), la efectiva explotación se dio entre las décadas de 1940 y 1950 por Yacimientos Carboníferos Fiscales (Camir, s/d; Trendix Mining. s/d.).

La explotación se detuvo, en parte por el cambio tecnológico del sistema ferroviario que dejó de consumir carbón, en parte por el costo de su explotación en una distancia enorme de otras explotaciones (Camir, s/d). La minería no se ligó de manera marcada a otros dinamismos regionales, como para anclar una mayor sustentabilidad económica, sino que se vinculó a una comercialización de larga distancia que, en muchos casos, se ha subsidiado para dar viabilidad a las explotaciones patagónicas, afectadas por la precariedad de caminos y la rigurosidad del clima. Gómez Lende (2017), en relación a otro proyecto minero de la provincia de Río Negro, el de Sierra Grande, incorpora elementos a atender, básicamente el financiamiento estatal y la presunción de que la explotación generaría polos de desarrollo, que no terminaron de consolidarse (López, 2014).

El aprovechamiento minero se fue proponiendo como iniciativas de movilización en poblaciones que se entendían con limitada capacidad de gestión propia (Núñez 2016), ubicando al Estado no sólo como fuente de financiamiento, sino como regente de la posibilidad misma del trabajo, que desde esta perspectiva omitió la atención a la capacidades efectivamente instaladas en el territorio, y que tuvo como resultado que la provincia de Río Negro sea una de las de mayor tasa de empleo público (Camino Vela, 2014).

Las iniciativas ganaderas son diferentes. Nacieron de la mano de la promoción de la concentración de tierras en pocas manos entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que se suponía sería la base del desarrollo patagónico (Bandieri, 2014). En la promoción de estas iniciativas, el Estado aparece buscando fomentar un cambio a partir de forzar el desarrollo en una tierra de promesas, sin considerar a las personas y sus capacidades e historias específicas. Se plantea, desde aquí, un futuro que borra el pasado.

### **Religión y producción en la estepa**

La pregunta por las geografías de la fe y del desarrollo, antes que, en el análisis citado, tiene que ver con una frase, registrada en un trabajo de campo.

C. era la lonka del paraje, ella lideraba una organización que se reivindica mapuche y que está recuperando la lengua y los rituales. Nos guiaba hasta unos corrales de piedra. En el camino nos contaba del enorme desafío que es organizar la comunidad mapuche, y en un momento se detiene, nos mira y dice “¿saben cómo puedo con esto? Porque soy evangélica.” (OP, marzo de 2023). C. nos cuenta que antes había un cura que los acompañaba y los ayudaba a organizarse, pero que se fue, y que cuando vinieron los evangélicos volvió a sentirse acompañada y a tener fuerza para hacer cosas; “Cuando me dicen que no me quieren, y me critican feo, yo pienso, que importa, a mí me quiere Dios”, nos dice con una sonrisa (OP, marzo de 2023).

En la región, la práctica de fe aparece con una dimensión propia, que demanda cotidianeidad, que se reclama con una cercanía mayor y que reitera en esta historia el registro de las prácticas misioneras de la historia de la Patagonia. Desde aquí, la manera en que la iglesia católica acompañó la conformación de cooperativas, no podría reducirse al hecho de contar con camionetas, sino que las camionetas se articularon con lo que C. refiere como una necesidad espiritual en el acompañamiento del vivir en la lejanía de los parajes.

C.C. repite esta referencia. Él es criancero, dice que siente que el objetivo de su vida es cuidar animales. CC. No participa de ceremonias religiosas, pero pide a las misiones religiosas a que pasen por su casa, en una acción que se repite en muchos pobladores de la región (OP, noviembre, 2024). Los afectos, como forma de vinculación con el entorno, también ponen sobre el tapete de la relevancia de estos intangibles. Cabe mencionar la situación de D., quien en su campo cuida todos los caballos de la familia durante el invierno. D. cuenta que al atender a

estos caballos sigue vinculado afectivamente a sus dueños, que son familia, y a la posibilidad de asegurar la actividad en el futuro (OP, abril, 2025).

Las actividades productivas se descubren como parte de las relaciones sociales y no solo como parte de un interés productivo monetario. En esta trama de relaciones lo económico trasciende lo humano. En el cuidado a los animales se proyecta el afecto y respeto hacia las otras personas y familias, se genera identidad y pertenencia. Estos elementos no aparecen en el cálculo económico. La producción, como modo de vincularse con el ambiente y con el resto de las personas, aparecen, con una claridad notable, cuando se permite introducir explícitamente elementos de fe como parte de los intangibles afectivos que permiten visibilizar que las vinculaciones se establecen cuando se trasciende lo estrictamente corpóreo.

Holland Cunz (1996) señalaba que la posibilidad de construir vínculos que no se agoten en lo instrumental descansaba en la capacidad de reconocer la espiritualidad de los seres y espacios en donde se establecen las relaciones. La religión aparece en este lugar de conectividad, cuando se acompaña el caminar y la reflexión serena en el hacer diario, y la espiritualidad aparece como factor de resiliencia explícita en este espacio, pues enfrentando a la narrativa estatal que sólo repara en los problemas y falencias, da argumentos de esperanza y sentidos activos al permanecer. La afectividad se teje en esta vinculación espiritual, que se repite en las reflexiones pero que se omite en los estudios técnico (Rovaretti et al, 2024).

En Ñorquinco, en el proceso de aprendizaje del tallado en piedra, estos elementos vuelven a emerger. La pequeña localidad del sur rionegrino tiene una herencia de edificios y puentes que evidencian un pasado de uso de la piedra. También tiene un pasado y un presente ganadero, pero sobre todo una amplia trama de empleo gestionado desde el Estado.

La formación en cantería está gestionada como parte de la educación de adultos de la Provincia, y se encuentra apoyada por el municipio asegurando la inscripción de un número mínimo de participantes y acompañada con materiales y gestiones por la Parroquia La Inmaculada Concepción, de Bariloche. En este caso, no hay menciones explícitas a la espiritualidad, la iglesia se suma a la facilitación material que también están presentes en la escuela o el municipio.

En el taller participan tanto mujeres como varones, se supone que es un oficio para hacer futuros emprendimientos, pero el sentido para quienes lo hacen no pasa por un objetivo comercial. A. señala que es “para aprender algo nuevo”. Él ya es artesano, se presenta como empleado municipal y artesano del cuero. N. dice que es para hacerse un muro, ella quiere aprender a construir porque dice que si no es muy caro y cuesta encontrar personas que lo hagan bien. “Acá las mujeres hacemos lo de las mujeres y lo de los hombres” reflexiona mientras parte piedras. En uno de los encuentros hubo un desentendimiento, el galpón donde se iba a comenzar el taller no estuvo disponible, y tuvieron que trabajar afuera, en días muy fríos. En el encuentro siguiente solo vinieron las mujeres del grupo, se reían y decían que como ya se había resuelto el tema del espacio, los varones iban a volver (OP mayo 2025).

Hay una naturalización de la capacidad de sacrificio de las mujeres, que ellas mismas vinculan a lograr sostener a sus familias. Hablan de sus hijas e hijos estudiando afuera, de estar haciendo siempre algo nuevo, de maximizar sus capacidades como cocineras, artesanas y, sobre todo, vendedoras, y en ello establecen un sentido práctico en el trabajar la piedra. Quieren construir sus paredes.

Pero en el trabajo de piedra, la piedra habla desde la manera en que las personas las eligen. Hacen un trabajo donde desde la construcción de mosaicos, con formas geométricas ideadas a partir de los colores. La piedra conecta con la estética, y la estética descubre el sentido espiritual que se torna opaco desde el relato práctico. Las figuras de la Imagen 1 recorren la

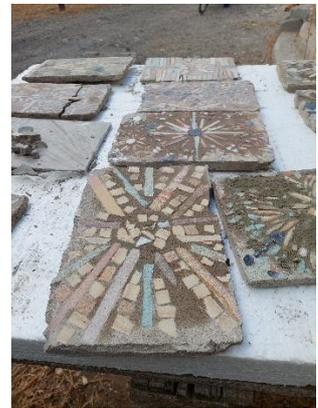
transformación de la piedra que se lleva adelante, como contexto de las ideas que se plantearon cuando comenzaron a visualizar el resultado.



Romper y armar



Cubrir con mezcla



Sacar y pulir

**Imagen 1: proceso de construcción con piedra.** Fuente: imágenes propias del Taller de cantería, Norquínco.

Las personas que dieron vuelta por primera vez las piedras trabajadas y transformadas en mosaicos dicen que volvieron, a pesar del frío pasado “por curiosidad,” pero porque esos mosaicos van a ser parte de las mesas y bancos de una plaza, que van a quedar y que les van a poder mostrar a sus nietos lo que pueden hacer. Hay una sensación de trascendencia en estas referencias (OP, mayo 2025).

Cuando se planteó por primera vez la idea, una de las personas participantes dijo “si a mí no me pagan, yo no trabajo para el municipio”, porque hacer elementos para una plaza era parte de la concreción de obra pública. Pero esto pareció diluirse al dar vuelta. Una de las mujeres comentaba que iría con el nieto a mostrarle lo que había hecho en piedra, diciendo lo lindo que quedaría para siempre. Las piedras llevan al recuerdo de donde las juntaron, y a pensar en todo lo que hacen y que igual no parece terminar de dales una actividad segura. Las piedras son parte del esfuerzo que todos los días deben reinventar, pero al tener un carácter de permanencia, llevan a repensar en lo que puede permanecer.

La permanencia es un desafío en el territorio atravesado por la emergencia (Núñez, 2017). Frente al galpón de trabajo, está la antigua casa de acopio de lana, levantada por una familia sirio libanesa, en torno a la cual se organizó la economía durante décadas desde la lógica de mercachifles (Conti 2019). Este grupo organizaba el comercio en general de la región de estepa. Hoy vive en ese lugar una frágil anciana. Las mujeres que participan del curso de cantería, miran el lugar y reflexionan “Mira, tenían todo, hasta se quedaron con campos y ahora no tiene ni quien la visite”. Es una reflexión que resalta la importancia de los afectos sobre la ganancia económica y lo difícil de la permanencia, aun habiendo vivido situaciones de bonanza e incluso de concentración de capital. Como contraste están las piedras “Con esto puedo hacer una pared re linda” señala una de ellas, mientras se les comenta que pueden llevarse piedras y herramientas a sus casas para continuar (OP, mayo 2025).

Las piedras no son solo su materia. Son una manera de presentarse, de permanecer y de pertenecer. “No vamos a llegar lejos con las piedras” se ríe una de ellas, porque la idea es cambiar el estar en el lugar (OP febrero, 2025).

Desde aquí, cuando se repiensa el desarrollo potencial de la actividad, se parte de un aprender que, a partir de llevarse a un espacio público, ancle en el orgullo por pertenecer al diseño de una autonomía que aún no termina de consolidarse. La piedra es tomada como parte de lo que son, como anclaje de su pertenencia, y entonces lo económico se descubre dependiente de la consolidación de estas redes de identidad.

A partir de lo visto, puede pensarse que lejos de agotarse en una vinculación instrumental, las menciones reconocidas exponen que, al atender a lo espiritual como elemento de vinculación, y como vía de un reconocimiento de afectos que agrega trascendencia a los vínculos, las reflexiones ya no solo plantean las relaciones “hacia” un determinado entorno, sino que comienzan a plantearse “con” dicho lugar.

En este punto se alinean a la larga crítica existente a una mirada económica que se limita a instancias de producción monetaria que homogenizan los procesos presentes en los tiempos de la compra y venta. La relevancia de atender a otras temporalidades y características posiblemente dialogue con las tempranas reflexiones de O'Connor (1989), quien advierte que «los seres humanos transforman la naturaleza: mientras tanto, la naturaleza se transforma a sí misma y transforma el terreno sobre el que se desarrolla la historia humana» (O'Connor, 1989, 8).

El tema del tiempo no es menor. En la región analizada no solo hay historicidades divergentes entre los ambientes y las sociedades, sino que la percepción y sentido del tiempo configura diferencias en la particular ruralidad de la estepa (Núñez y Casalderrey, 2017). El tiempo del ganado aparece con referencias cíclicas en las voces de las personas que acompañan, donde las idas y venidas entre internadas y veranadas son las marcas de las actividades y organizaciones. Incluso lo familiar se resignifica. E. cuenta como esperan al hijo que viene de Chile para llevar los animales a la cordillera, a la veranada, y como cada uno de estos movimientos es un encuentro de una familia que vive en espacios muy distanciados (OP, noviembre 2024). S. repite la misma historia, y muestra en sus fotos a sus hijos en la cordillera, mientras cuenta como están haciendo un baño para las ovejas.

S. suma un elemento central para repensar el espacio y el tiempo, la construcción del baño se sigue por las imágenes que sus hijos envían por celular (OP marzo 2025). La inmediatez de la tecnología interrumpe un tiempo cíclico, y modifica el lento ritmo que impone la precariedad de los caminos. La inmediatez llega en forma esporádica, cuando algún grupo electrógeno se enciende dando energía a la conectividad, en una región donde no llega ni la señal telefónica. La luz se enciende en las casas de campo a determinados horarios “Ilámeme entre las 6 y las 9 de la noche” dice L., mientras ceba mate en la cocina de su casa “que es cuando encendemos el grupo y tenemos internet” (OP noviembre 2024). Y también es un recurso limitado a los edificios estatales, como cuando se encendió el equipo un sábado en la escuela, y rápidamente dos pobladores se acercaron con sus teléfonos para enviar mensajes (Ver Imagen 2) (OP, mayo 2025).



**Imagen 2: Escuela de Chacay Huarruca.** Fuente: imagen propia.

El intangible de la señal de celular, percibida por los teléfonos, marca una metáfora hacia el resto de las vinculaciones. El celular acerca el afecto, y todo parece más sencillo a partir de esta cercanía. La espiritualidad también tiene hitos donde se refuerza, como las celebraciones, y también es una instancia para resignificar el sentido de las producciones, que terminan refiriéndose sistemáticamente en estos encuentros.

En la región de estepa, atender a lo espiritual se vincula hasta a un reclamo político de ser una población reconocida. Previamente se refería que la religión opera en el espacio conciliando la incorporación y valoración de un grupo poblacional reducido a una diferencia que, desde algunos discursos estatales, se plantea antagónica al desarrollo. Ello no quita una visión crítica que registra alianzas desde la institución religiosa en la concentración del control en ciertos sectores, que operaron actualizando desigualdades (Nicoletti, 2020), sino en la relevancia personal en la población que, de hecho, permanece en el territorio.

Federico Daus, el influyente geógrafo argentino del siglo XX, escribía en 1948 sobre la trashumancia del norte neuquino, una práctica que aún se mantiene y que es similar a la que se practica en la estepa rionegrina. Decía, respecto a la misma, que era una manera de entender la producción en una región donde los seres humanos apenas podían vivir (Daus, 1948). Personas que viven sobre los márgenes de las actividades humanas, descritas desde sus necesidades antes que desde sus capacidades, actividades consideradas entre menores y desestimables en términos económicos, con una valoración anclada en valores culturales (Capretti, 2016; Dreidemie y Gallardo, 2021), donde la ocupación histórica se caracteriza como precaria y las mejoras en las posibilidades económicas se reconocen como explicación de las migraciones rurales hacia los espacios urbanos (Streimbeger *et al*, 2012). La espiritualidad pone dudas al determinismo del territorio convertido en tragedia. El valor de la humanidad reconocido en la trascendencia y los afectos disputa el menosprecio que la economía estatal realizó sobre esa misma población.

Vale, en este sentido, una revisión sobre la celebración mapuche del Camarucu, también conocido como Nguillatún, celebrado hace cientos de años en el área de Chacay Huarruca, donde la población se reconoce con el Camarucu más antiguo de la estepa rionegrina, donde en el Camarucu se solicita la bendición de un cura católico, como parte de rogativas para asegurar una buena producción (OP febrero 2025). Esta ceremonia es religiosa, pero con otros anclajes, donde se recrean y resignifican aspectos identitarios y de pertenencia, como compromisos y alianzas que se asocian a dinámicas de parentesco y vivencia espiritual, que interpelan la estructura productiva (Assaneo y Sabatella 2021; Golluscio y Ramos 2020; Ramos 2010; Sabatella 2017; Stella 2018; Fiori 2020; Petit y Ferrari 2010; 2014).

En Chacay, tempranamente se invitó a extranjeros a participar en los largos días de la ceremonia, donde se permitía que se observen preparaciones, ordenamientos y la particularidad de los instrumentos musicales mapuche como las trutukas y kultrun (Petit y Álvarez 2014, 2). En 1925 el maestro Demetrio Fernández, escribió sobre su participación en un camarucu

Verdadero festival de rogativas son estas magnas fiestas del Nguillatún, casi siempre coincidentes con el equinoccio de otoño. Generalmente suele llamárseles Camarucu, 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 citado en Assaneo y Sabatella 2021, 8).

El maestro fue invitado por el respeto demostrado a la cultura mapuche.

Yo fui invitado de honor como maestro de escuela: ¡grande emoción me produjo! el ver flamear mi bandera [...] Ruegan a Fetá Huentrú<sup>3</sup> que sea pródigo con ellos; que haya choiques, mucha caza, pasto que engorde el cahuello<sup>4</sup>. Lluvia para que el menuco<sup>5</sup> no se agote en todo el año; suerte para la familia, que la machi<sup>6</sup> no eche daño. Que el Elelche<sup>7</sup> 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

---

<sup>3</sup> De acuerdo con la traducción original de Fernández: Fetá, ftá, butá o futá: grande. Huentru, Señor.

<sup>4</sup> De acuerdo con la traducción original de Fernández: caballo.

<sup>5</sup> De acuerdo con la traducción original de Fernández: Ojo de Agua casi oculto aflorando a la superficie del suelo; minú adentro, có, agua.

<sup>6</sup> De acuerdo con la traducción original de Fernández: curandera. En su omnisciencia, atributo de Ghúneché, usa el hueso del elel-che.

<sup>7</sup> 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).

haciendas con muy buena parición, dé limpia lana la ufisa<sup>8</sup> con precio muy superior.

(Fernández 1960, 68-71; citado en Assaneo y Sabatella 2021).

La fe y la producción se cruzan en esta reflexión, donde al espíritu peligroso del Elelche se suma al bolichero, igualmente peligroso, 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 remite al relato acerca de la familia sirio libanesa de Ñorquinco, la dueña de la antigua casa de acopio de lana que parece suspendida en el tiempo (Imagen 3).



Imagen 3: OP de abril 2025. Fuente: imágenes propias.

Los anaqueles aun con ropa, con polvo porque después de la pandemia nunca se abrió, es la imagen del desarrollo ovino que no termina de llegar a un crecimiento en la localidad, afectada por una mirada estatal que aun asume a las poblaciones locales como necesitadas y refractarias al crecimiento económico (Núñez, 2016). Frente a ello, la espiritualidad vuelve a ser la reposición de las poblaciones locales como flexibles y abiertas a cambios en nombre de un bien común. En la esperanza de un futuro diferente y promisorio que explica el por qué se permanece y desde donde, con mayor o menor claridad, el cambio aparece como un horizonte posible.

### Reflexiones finales

Puede pensarse que la religión, en estas sociedades marginales en particular, aparece como el elemento de cambio desde el cual repensar hasta la pertenencia ciudadana (Segato 2008). La naturaleza del espacio, políticamente narrada como opuesta al desarrollo en caso de ser gestionada por la población local, es resignificada desde las emociones y las prácticas de fe, donde el paso de lo natural a lo sobrenatural es continuo en las explicaciones que presentan la producción, incluso para comprender como la tecnología está permitiendo reconocer cada vez más los intangibles asociados a la afectividad que se describe en las prácticas.

La espiritualidad, en relación con el desarrollo, aparece como un sitio privilegiado para realizar críticas a las visiones del desarrollo circunscriptas a procesos monetarios. En los procesos

<sup>8</sup> De acuerdo con los diccionarios de mapudungun, oveja.

vistos, la fe, vivida personalmente, opera como elemento de resiliencia ubicando al territorio de la fe como un territorio de un desarrollo posible, en una población que enfrenta sistemáticas valoraciones de capacidad negada.

Retomando la mención a atender a los aspectos relacionales (Ingold, 2000; 2017; 2015), donde se cruzan los sentidos de naturaleza y de lo sagrado, el desarrollo visto desde las personas y no desde las políticas, se descubre activamente vinculado a entramados identitarios, donde las prácticas de fe aparecen como instancias activas porque la esperanza emerge como base estructural de la resiliencia.

La estepa, como un territorio de desarrollos acotados o imposibles, de deudas eternas por parte del Estado, de emergencia permanente, donde paradójicamente el Estado asume la quietud, se resignifica en ese estar que, silenciosamente, se apoya en ejercicios de fe y asociaciones basadas en el afecto que demandan interpelar el desarrollo desde matrices más complejas, atendiendo a los sentidos personales de quienes, de hecho, llevan adelante las acciones que hacen posible pensar en un incremento de la autonomía.

### Bibliografía

- Alvar, J. (1999). Actividad económica y actitud religiosa. Perspectivas para el análisis de la interacción de la religión y la economía. *ARYS* 2. Pp 3 – 14. <https://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/2677>
- Arias, M. (2010). Tensiones en los debates parlamentarios en torno a la provincialización de los Territorios Nacionales durante el primer peronismo. *Quinto Sol*, (14), 103-124.
- Assaneo, A. y Sabatella, M. 2021. "Marcos para repensar el camaruco desde el relato educativo: la experiencia de Demetrio Fernández (1923-1930)". *Sociedad y religión*, 31(58): 1-22.
- Bak, D. (2013) "La privatización de industrias para la defensa". *Cuadernos de Polipub.org* 12 (13). <https://panel.inkuba.com/sites/2/archivos/cuadernos%20de%20polipub%20numero%20125.pdf>
- Bandieri, S. (2014) *Historia de la Patagonia*. Ed. Sudamericana: Argentina.
- Barelli, A. y Azcoitia, A. (2021) "De los pobres a todos": El proyecto pastoral de Hesayne en la Línea Sur, durante la primavera democrática (1984-1985). *Pilquen*; 24; 3; pp. 46-63
- Caballero, L., Dumrauf, S., González, E., Mainella, F., y Moricz, M. (2011). Los procesos organizativos de la agricultura familiar y la creación de ferias y mercados de economía social. *Otra Economía*, 4(7), 26-41. Recuperado a partir de <https://revistas.unqs.edu.ar/index.php/otraeconomia/article/view/526>
- Camino Vela, F. (2014). La provincia de Río Negro entre 1983 y 2003: predominio radical bajo diferentes modelos. *Postdata*, 19(2) [https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-96012014000200013&lng=es&tlng=es](https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96012014000200013&lng=es&tlng=es).
- CAMIR. (s/d.) Proyecto Ñirihuahu. Cámara de Minería de Río Negro. <https://camir.net/proyecto/47/Proyecto-Nirihuau#:~:text=La presencia de carbón en esta área,bajo el nombre de Mina Pico Quemado>.
- Cantón, M. (1995). Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización. *Anuario de Estudios Americanos* 52, N°1, 145-159.
- Capretti, R. (2016) Programas de desarrollo rural y saberes locales en los márgenes del Estado: el caso de la oveja Linca en la estepa rionegrina. *Tesis Lic. en Antropología*. UNRN.
- Chávez Segura, A. (2015). Religión y relaciones internacionales: Del exilio a la construcción de un modelo internacionalista teológico. *Revista de El Colegio de San Luis*, 5(9), 180-199.

- [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-899X2015000100180&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-899X2015000100180&lng=es&tlng=es).
- Conti, S. (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.
- Conti, S. (2019). "Mercachifle (Región Patagonia, Argentina, 1900-2019)". En *Diccionario del Agro Iberoamericano*, 385-395. Argentina: Teseo Press.
- Costa Abós, S. y Arroyos Calvera, E. (2021). La Observación Participante (OP) en escenarios abiertos como técnica de aprendizaje de contenidos interculturales. *Paraninfo Digital*, (33), e33015o. Recuperado a partir de <https://ciberindex.com/c/pd/e33015o>
- Daus, F. (1948). Trashumación de montaña en Neuquén. *Anales GAEA. Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*. Tomo 8, segunda parte. Pp. 383 – 426
- Del Valle Rojas, C. (2003). Desarrollo local y Patrimonio Cultural. El rito como construcción simbólica del sujeto y la comunidad frente a la producción económica de la cultura. *Lider* 12. Pp. 63-81.
- Domínguez Uribe, A. (2024). El intercambio en la producción como base del concepto de religión de Karl Marx. *Espacios Públicos* año 25, núm. 62, pp. 30-51. <https://doi.org/10.36677/espaciospublicos.v25i62.22761>
- Dreidemie, P. y Gallardo, J. (2021). Políticas Públicas y Ruralidad. La sinergia institucional en la puesta en marcha de procesos de Agregado de Valor en Fibras en Patagonia Norte Argentina. XII Congreso Argentino Antropología Social (XII CAAS), Grupo de Trabajo n. 21 "Ruralidades en Transformación en el marco del capitalismo global: Trabajo, Políticas Públicas, Medio Ambiente, Mercados y Alimentación".
- Escobar, D. (2020). El proceso de secularización de la sociedad chilena. El caso de Osorno y la instalación de la Misión The Christian and Missionary Alliance (1897 – 1922). *Tesis de magíster*, Universidad de Los Lagos.
- Escobar, D. (2022). 'No mires el vino cuando rojea'. Temperancia y protestantismo en el Sur de Chile (1900 – 1925). *Espacio Regional. Revista De Estudios Sociales*, 2(19), 87-102. <https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193139>
- Favaro, O. y Arias, M. (1995). El lento y contradictorio proceso de inclusión de los habitantes de los Territorios Nacionales a la ciudadanía política: Un clivaje en los años 30. *Entrepasados. Revista de Historia*, (9), 7-26.
- Fiori, A. (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*, compilado por Ramos y Rodríguez, 149-172. Buenos Aires: Teseo.
- Golluscio, L. y Ramos, A. (2020). "El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social". En *Antropologías Hechas en la Argentina*, editado por Guber y Ferrero, 605-630. Montevideo: Asoc. Lat. de Antropología.
- Heim, D. y Picone, V. (2018). "La legislación de la Provincia de Río Negro sobre violencia contra las mujeres en el ámbito familiar y sus mecanismos de acceso a la justicia". *Redea. Derechos en Acción* 3(7): 209-232.
- Holland Cunz, B. (1996). *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra
- Ingold, T. (2000). *The perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York: Routledge.
- Ingold, T. (2015). "Soñando con dragones: sobre la imaginación de la vida real". *Nómadas* 42: 13-31.
- Ingold, T. (2017). "¡Suficiente con la etnografía!". *Revista colombiana de antropología* 53(2): 143-159.
- Iranzo Dosdad, Á. (2006) Religión y Relaciones Internacionales. Genealogías. Foro Interno 6, 39-65. <https://core.ac.uk/download/pdf/38815252.pdf>
- Iuorno, G. y Crespo, E. (Coord.) (2008). *Nuevos espacios. Nuevos problemas. Los Territorios Nacionales*. Argentina: Universidad Nacional de la Patagonia, Universidad Nacimiento del Comahue, CEHEPYC.

- Lema, C. y Núñez, P. (2019). Destruir para desarrollar. El rol de ciencia en la desigualdad del ordenamiento patagónico. *Cuadernos de Geografía* Vol. 28, n.º 2, número monográfico "(In)justicias espaciales y realidades latinoamericanas". 255-270. DOI: 10.15446/rcdg.v28n2.73527
- López, S. (2014) Establecimiento de la Estación Experimental Regional Agropecuaria INTA Bariloche en la formación de la provincia de Río Negro (1958-1976). *Tesis Licenciatura en Historia*. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Comahue.
- Muñoz Sougarret, J. (2018). Empresa y empresarios en la historia de Chile: 1810-1930. *Historia* (Santiago), 51(1), 276-279. <https://dx.doi.org/10.4067/s0717-71942018000100276>
- Narváez, N. (2018). Pensar desde el presente las huelgas de HIPASAM y la disputa por la interpretación del pasado. Resignificaciones y Rupturas. *Historia Regional*, vol. 1, núm. 38, enero-junio, 2018, pp. 1-9
- Navarro Floria, P. (2004). *Patagonia: ciencia y conquista; la mirada de la primera comunidad científica argentina*. Neuquén, Argentina: Centro de Estudios Patagónicos, Universidad Nacional del Comahue.
- Nicoletti, M. y Núñez, P. (2019) Desarrollo y sentidos de los espacios en la norpatagonia. Un análisis en clave de larga duración. *Revista Bitácora urbano territorial* Vol 29 N° 2. 169-178. doi: 10.15446/bitacora.v29n2.62217
- Nicoletti, M. y Barelli, A. (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, M. (2004). "Don Bosco 'sueña' la Patagonia". *Todo es Historia* 449: 46-52
- Nicoletti, M. (2020). *Patagonia: Misiones, poder y territorio (1879-1930)*. Bernal: UNQui.
- Núñez, P. (2017) Las políticas territoriales y la construcción de la emergencia. *Espacio Regional* vol. 1- n.º.14. 13-28
- Núñez, P. y Casalderey, C. (2017) Formas del tiempo y construcción territorial en la región patagónica. *Revista Lider*. Vol 19-num 30. 38-70.
- Núñez, P. y Freddi, A. (2024). Comunidades de frontera en la Patagonia binacional. *Revista Runa*. 45(1). 10.34096/runa.v45i1.12828
- Núñez, P. (comp). (2016) *Sombras del desarrollo. La Patagonia de la energía y la formación de la provincia de Río Negro*. UNRN - IIDYPCA. Río Negro
- O'Connor, J. (1989). «Introduction. Socialism and ecology». *Capitalism nature socialism*, (2), 5-11.
- Petit, L. y Ferrari, L. (2010). "Tensiones y tradiciones entre aborígenes, gauchos, comunas y campesinos: etnografía de la Fiesta de la Marcación y Camarucu en la comunidad mapuche Mariano Epulef". *Investigar. Psicol*. 15(3): 101-119.
- Ramos, A. (2010). Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento. Buenos Aires: Eudeba.
- Rovaretti, G., Núñez, P.; Conterno, C.; Michel, C. y Leal, P. (2024). Mujeres rurales patagónicas, repensar la historia para enfrentar el patriarcado. *Revista Arenal* 31:1; enero-junio 2024, 277-300. <http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v31i1.25155>
- Sabatella, M. (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.
- Schweitzer, A. (2020) Fronteras de la minería en la Patagonia sur Argentina; *Revista Pós Ciências Sociais*; 16; 32; pp. 145-166
- Segato, R. (2008). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En Aurelio Alonso (compilador). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO, Buenos Aires. 41-81.
- Stella, V. (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.
- Trendix Mining. (s.d.) Proyecto Energético Cuenca Ñirihuau. Carbón. <https://www.trendixmining.com.ar/proyectos/cuenca-carbonifera-de-nirihuau-proyecto->

energetico.html#:~:text=Los trabajos de exploración realizados,)%2C Sudamérica y otros países.

Tozzini, M. (2014). *Pudiendo ser mapuche: Reclamos territoriales, procesos identitarios y estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*; Universidad Nacional de Río Negro. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.

Witte, L. (2017). Consideraciones económicas sobre la Patagonia austral. Especialmente sobre la zona andina. En *Patagonia: resultado de las expediciones en 1910 a 1916*, tomo II, editado por Sociedad Científica Alemana, 379-412. Buenos Aires: Sociedad Científica Alemana (SCA).

