

Comunidad aborigen sigue resistiendo

Los hechos que se produjeron el sábado anterior al sector de la finca El Fermín, integran a la comunidad aborigen de la Vuelta del Río y que a un sector de la Compañía Cushman, quien sucediendo nueve días que se suman a la matanza que este día se desarrolló en los sucesos de Rosendo, personal policial Cushman con el acantonamiento de agentes de la Policía de El Maitén para concretar un orden de desalojo el sábado anterior. El operativo se cumplió a medianoche ante cierta resistencia ofrecida por los aborígenes del lugar, cuando por razones todavía no aclaradas, los Fermín vieron como era semidestruida la vivienda, huerta y otros efectos personales. A partir de ahí el hecho fue



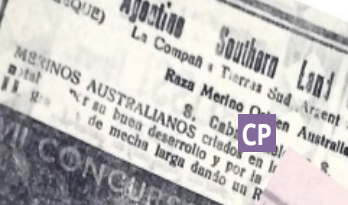
dar firme resistencia a otro posible accionar policial.

VIOLENCIA PSICOLÓGICA

Mauro Millán, de la Organización Mapuche-Tehuelche "11 de Octubre", quien acompaña la resistencia aborigen, ha

Pasado el m...

Cerrado y la comunidad étnica frente retiraron subrogando la presión por



Homenaje a la Conquista del desierto

Interesante discurso

del ambiente estival. Desde la salida de su caballo de guerra, se la vanguardia de la generalización en 1870, el general Roca y su ejército, pudo convertir esta zona en una buena estancia. Bajo la regada presidencia del general Roca se inauguró la línea del ferrocarril sud de la isla Blanca al Noqueh. En el cargo se le otorgó la aprobación del ferrocarril para la explotación del desierto. El general Roca, el 11 de Octubre de 1870, se dio a la tarea de construir el ferrocarril de Rosendo a la Mansión. El general Roca, el 11 de Octubre de 1870, se dio a la tarea de construir el ferrocarril de Rosendo a la Mansión.

Testigos de la...

Desiderio Tramamil, un miembro de la comunidad de la Vuelta del Río, ocurrió el sábado en la Ca...

Martes 8 de octubre de 19...

Día de...

El Bolsón.- A través de la municipalidad de la Vuelta del Río, se celebró el día del idioma a...

El nudo comunal

Territorio, confrontación y comunidad mapuche en el noroeste del Chubut

Hernán Schiaffini



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

El nudo comunal

El nudo comunal

Territorio, confrontación y comunidad mapuche
en el noroeste del Chubut

Hernán Schiaffini



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófalo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni Fernando Rodríguez
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matias Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattaioni
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Ayelén Suárez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matias Cordo	

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Puentes



ISBN 978-987-8927-01-5
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2021
Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

El nudo comunal : territorio, confrontación y comunidad mapuche en el
noroeste del Chubut / Hernán Schiaffini ; Prefacio de Ricardo Abduca ;
Prólogo de Cecilia Picciotto. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires,
2021.

260 p. ; 20 x 14 cm. - (Puentes)

ISBN 978-987-8927-01-5

1. Antropología. 2. Mapuches. I. Abduca, Ricardo, pref. II. Picciotto, Cecilia,
prolog. III. Título.
CDD 301

Índice

Agradecimientos	9
Prólogo	11
<i>Cecilia Picciotto</i>	
El nudo indígena en la sociedad argentina	15
<i>Ricardo Abduca</i>	
Introducción	21
Primera Parte	29
El significante comunidad	
Capítulo 1	
En presencia de la <i>comunidad</i> . Sierra Blanca en tres tiempos	31
Una mirada desde el <i>menuko</i>	40
<i>Wiñoy Tripantü</i> en Sierra Blanca	60
Capítulo 2	
La "comunidad" y sus dimensiones. El concepto de <i>sobredeterminación</i> aplicado al análisis de la "comunidad" mapuche	69

Cosas que pasan en el campo (y la ciudad)	85
De paraje a <i>lof</i> . Los nombres de las relaciones de fuerza en Río Negro y Chubut	95
Capítulo 3	
Condiciones históricas que permiten el surgimiento del significante <i>comunidad</i> mapuche. Memorias de <i>Leleke</i>	107
La <i>comunidad</i> como objeto de discurso en el noroeste del Chubut	140
El territorio patagónico en historia y perspectiva	162
Segunda Parte	173
Actualidad y evolución de la "comunidad" mapuche en Puelmapu	
Capítulo 4	
Las recuperaciones territoriales mapuche. Condiciones y actualidad de las recuperaciones territoriales mapuche	175
Los piojos de la historia (y la justicia)	184
Capítulo 5	
<i>Pos-comunidad</i> . Espionaje y "terrorismo" en territorio mapuche. Espiando el horizonte	193
Desde afuera. Crónica de una extradición fallida	209
Una cronología de algunos hechos en torno de <i>Pu Lof en Resistencia</i> y la desaparición de Santiago Maldonado	217
Casas quemadas	226
Epílogo	
Recuperación territorial, interpelación social y sujetos políticos	247
Bibliografía	252
El autor	259

Agradecimientos

Desde hace muchos años comparto un ámbito de trabajo fecundo y comprometido con mis compañeros y compañeras del Programa Permanente de Extensión en Comunidades Indígenas de la Argentina. El Programa, que forma parte de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil (SEUBE) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, ha sido un lugar vital de mi formación tanto en lo teórico como en lo práctico. Lo que aquí se expresa es en enorme medida fruto de esos años de trabajo y de las experiencias y el compromiso que despliega esta área de la Facultad. Por ello quiero dejar plasmado mi agradecimiento.

También quisiera agradecer al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y a la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (ANPCyT) por el financiamiento y el apoyo para llevar adelante parte importante de la investigación en que se basa este libro. Y a Lidia Nacuzzi, quien me acompañó a lo largo del proceso.

Agradezco al Centro de Investigaciones Esquel de Meseta y Estepa Patagónicas (CIEMEP), espacio donde estaba radicado cuando presenté las primeras ideas para este trabajo, y a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (en especial a la sede Esquel) de la Universidad Nacional de Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), mi lugar de trabajo actual.

Este escrito recupera experiencias y registros que a veces tienen más de quince años. Algunos de sus protagonistas ya no están entre nosotros, pero todos han tenido un impacto muy grande en mis propias experiencias. A todos y todas quiero hacer explícito mi agradecimiento.

Especialmente a Mauro Millán, al *lof Pillán Marwiza*, la comunidad Vuelta del Río y el colectivo radial *Petü Mogeleñ* (El Maitén).

También al personal de la Biblioteca Municipal “Nicolás Avellaneda” de Esquel, que no sólo cuenta con un excelente acervo hemerográfico sino que ha funcionado como una suerte oficina para mí durante 2019.

Valeria Iñigo Carrera y Ricardo Abduca leyeron versiones preliminares de este libro e hicieron comentarios y observaciones muy valiosas, que recuperé. Fernando Radziwilowski y Gustavo Macayo revisaron algunos apartados vinculados a causas judiciales y los comentaron. Por supuesto, no son responsables de los errores que pudieran aparecer.

Prólogo

Cecilia Picciotto

Conocí a Hernán Schiaffini a finales de los años noventa, principios del nuevo milenio, mientras ambos cursábamos la carrera de Antropología en la Universidad de Buenos Aires. Yo participaba desde hacía unos años en un espacio de extensión universitaria que venía trabajando con pueblos originarios del país y Hernán se sumó y comenzó a realizar trabajos de campo que han sido decisivos en sus elecciones profesionales posteriores.

El espacio al que hago referencia y del cual aún ambos formamos parte es el Programa Permanente de Extensión, Investigación y Desarrollo en comunidades indígenas de Argentina, dependiente de la Secretaria de Extensión Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es un proyecto con más de veinte años de trayectoria que se concibe a partir de una profunda reflexión sobre la práctica antropológica y del rol que tienen los tres pilares de la universidad: la investigación, la docencia y la extensión. Tendiendo siempre a jerarquizar la actividad de extensión universitaria, ha apuntado a generar actividades de vinculación entre la universidad y organizaciones

sociales conformadas por pueblos originarios, promoviendo el compromiso profesional y la producción conjunta y colectiva de conocimiento, junto con el trabajo interdisciplinario. Se cimenta en la noción de la *extensión* como una herramienta que permite articular la universidad con el medio social que la sostiene, como una instancia de participación para la construcción social y política.

Al interior del equipo hemos discutido muchísimo (y lo seguimos haciendo) sobre la concepción del trabajo con comunidades y organizaciones de pueblos originarios, sobre el rol del antropólogo y cómo se interviene desde una práctica científica que es, a nuestro criterio, indefectiblemente una práctica política, ya que la construcción conjunta de saberes se propone transformar la realidad que se está estudiando.

En síntesis, sostener el vínculo entre el espacio universitario y las organizaciones con el objetivo de complementar saberes y producir un nuevo conocimiento elaborado en forma conjunta es nuestra forma de concebir el trabajo antropológico. En este contexto y en esta trayectoria se inscribe *El nudo comunal*, trabajo que da cuenta —apenas se comienza con la lectura— del nivel de compromiso del autor con las comunidades con las que ha trabajado, compromiso que se refleja en los días y noches sobrellevando las inclemencias del clima patagónico así como en el acompañamiento en las luchas, tanto en las victorias como en las resistencias. Aquí poner el cuerpo no es un eufemismo: es estar construyendo con el otro, en las circunstancias que surjan.

Si hacemos un breve recorrido por el libro, vemos reflejada permanentemente esta forma de práctica antropológica. Desde el estudio de la espiritualidad del pueblo mapuche en la zona en la que ha trabajado el autor (quienes hemos realizado trabajo de campo alguna vez sabemos que poder

construir conocimiento sobre ese tema en particular implica llegar a tener un vínculo basado en la confianza, logrado en años de trabajo y compromiso) hasta el interesante análisis que elabora acerca de la relación entre el campo y la ciudad —vínculo fundamental para las comunidades indígenas del lugar— así como la permanente relación con los diferentes contextos socio-políticos atravesados por el país.

Es un trabajo de lectura amena, dirigido tanto a especialistas en la temática como a toda persona que alguna vez se haya preguntado qué es una comunidad o de qué se trata la recuperación territorial de un pueblo. La forma en que está escrito atrapa inmediatamente la atención del lector y lo inmersa en los pies mojados por la nieve; los interminables fuegos para calentarse; los abrazos apretados por los derechos recuperados y las disputas por los sentidos de determinadas palabras que, tal como plantea el autor, se encuentran en permanente transformación. Asimismo, resulta muy interesante el planteo sobre la idea de territorio y sus significancias, todo lo que podemos hallar incluido allí, así como los agentes intervinientes en el concepto de *comunidad*. Aquí los relatos cronológicos no son meras anécdotas de trabajo de campo sino posicionamientos políticos, denuncias y muestras de un compromiso humano y profesional.

Es un libro muy personal que, como dije anteriormente, está estrechamente vinculado a su trayectoria en la extensión universitaria; a su vida; a su manera de concebir la práctica profesional y política; a su compromiso con la problemática indígena.

Solo me resta invitarlos a disfrutar de estas páginas en las que considero que Hernán logra hacernos pensar en cómo desentrañar los nudos, inclusive aquellos que esconden sus extremos.

El nudo indígena en la sociedad argentina

Ricardo Abduca

El trabajo de Hernán Schiaffini me ha sorprendido por lograr tener a la vez alcance teórico y una lectura accesible.

La sugerente anécdota de historia clásica con que arranca este trabajo remite a la posibilidad de ver el nudo como metáfora de las relaciones sociales. Las metáforas de la vida social no son muchas. Algunas son muy comunes: el árbol, el organismo, el teatro, la estructura. Otras, menos: el texto, el ritmo, el tejido. Aquí se nos llama la atención sobre la sociedad como nudo.

El trabajo muestra la vitalidad de un paradigma decididamente moderno, de una modernidad enriquecida, es decir post-posmoderna. “El nudo es el significante de una relación hegemónica”. Lo “comunal”, como significante flotante, es el nombre de esa relación.

Considerar a la comunidad como nudo significa entender que el nudo se fortalece en su misma contradicción: se trata de un espacio de neutralización: fuerzas contrapuestas en una coexistencia no paradójal. El nudo eficaz no se deshace en el tironeo: más se tira, más se azoca.

La distancia clásica entre comunidad y sociedad (en los textos alemanes: *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*) no es pasada por alto por el autor. Se entiende así al lazo comunal *mapuche* no como un espacio idílico sino como un entramado de relaciones sociales, atravesado por las tensiones de las sociedades nacionales, la argentina ante todo, sin que resulte ajena las vicisitudes de la sociedad chilena ni los vaivenes del mundo global, ante todo en sus vetas británicas. Aunque pueda parecer que los remotos parajes patagónicos requieran conocerse apelando a condiciones situadas o locales, la Patagonia y la vida mapuche con ella se han constituido en la tensión global. La región que recibió su nombre gracias a las lecturas de caballería de Pigafetta es, de hecho, uno de los lugares en donde comenzó la globalización.

El texto propone la existencia de un nudo comunal con cinco elementos en tensión, anudados en las formas realmente existentes de “comunidad” mapuche: formas de parentesco, de trabajo, de ritualidad, de ejercicio territorial y de toma de decisiones colectivas (autogobierno). Estos cinco ejes se sitúan en un complejo campo de lo que el autor llama *sobredeterminación*. Se encuentran “solapados” o superpuestos. Todos los estudios antropológicos sobre campesinado han hecho presente que la vida campesina es el trabajo familiar de la tierra: esto es lo que el autor analiza en los ejes de parentesco, trabajo y “territorio”. Territorio, y no sólo tierra, pues se trata no sólo de una cuestión de terrenos de pastura. La tierra es una superficie productiva, sí, pero de productividad política y no sólo de lana y carne. Asimismo, el trabajo no es sólo una actividad de producción de mercancías o de sustento: es una producción ritual. Todo esto trae consigo la posibilidad —siempre vigente, siempre discutida— de autogobierno. Vigente en tanto muestra que hay estas prácticas resistentes, aun en formas tenues y menoscabadas. Discutidas, en

tanto casi siempre son contestadas, objetadas, deslegitimadas en las formas variadas en que la *república* prolonga al hecho colonial.

La ambigüedad de la situación “comunal” tiene varias aristas. Puede llevar a que un hambriento terrateniente obtenga beneficios: aprovechando oportunidades en ciertas situaciones de debilidad personal de algunos individuos. El caso precisamente narrado muestra que la comunidad puede aparecer como agente y frustrar esas amenazas de desposesión. No siempre las cosas son así. Por eso los casos analizados en este libro son especialmente importantes, pues muestran las condiciones en que la llamada “comunidad” puede ser algo más que un significante vacío.

La religión es el *camaruco*, contestó Nahuelquir a la patrona escocesa de la estancia. Este ritual puede tener banderas argentinas, puede tener la foto de Perón. Pudo haber tenido elementos significantes católicos que un sacerdote quiso interpretar como “el altar”. Esta incorporación de nuevos elementos no es síntoma de “aculturación”, sino de vitalidad, flexibilidad, creatividad.

Los datos aquí presentados tienen diverso origen. Se percibe el extenso recurso a trabajos de campo etnográfico, así como la lectura de la nueva etnografía contemporánea que ha contribuido a renovar a la antropología social argentina; pero se recurre a la prensa escrita, como por ejemplo al relevar un extenso período de la prensa patagónica.

El estudio de las formas *significantes* se lleva a cabo en varios planos, como en la verificación de las transformaciones en los términos usados y en el sentido de algunas palabras. Así se constata el cambio de lenguaje en la prensa escrita, el paso de paraje a *lof*, la presencia del término *mapuche* cuando antes encontrábamos “araucanos” o “raza aborigen”. El trabajo destaca ante todo la polisemia del término comunidad.

Es de destacar el hallazgo de que el término “comunidad”, que empezaría a aplicarse al mundo mapuche patagónico recién en los tiempos del pasaje de “territorios nacionales” a provincias, a fines de los años cincuenta, se consolida recién con la democracia y con la sanción de la 23.302 (1985). En dicha ley, estableciendo las formas específicas de *interpelación* entre las relaciones de raíz indígena y las agencias estatales, se verificaría el ámbito de consolidación del lazo comunal.

El ideograma contemporáneo más reciente de los medios conservadores es la oposición, implícita pero reiterada, entre el mapuche agresivo, usurpador (nunca necesitado) y el indígena chaqueño (siempre pasivo y siempre dentro de un orden político-electoral, nunca de un sistema de propiedad de la tierra). Desde Zeballos hasta Mariano Grondona, la falta de legitimidad del mundo mapuche en la vida política argentina ha sido una constante del pensamiento conservador argentino.

En ocasión de la aparición de un libro de historia indígena en el 2011, el columnista Luis Alberto Romero, luego académico de número en materias morales y políticas, celebró que la obra constatará la historicidad de las sociedades indígenas y deploró la existencia de reclamos basados en derechos originarios; quien proteste debe hacerlo como ciudadano. Al “mito de los pueblos originarios” le tocaba la desmitificación profesoral. Como si nunca se hubiera considerado hasta entonces el examen histórico de las sociedades indígenas; como si los estudios antropológicos de enfoque histórico o etnohistórico fueran inexistentes; como si todo el mundo creyera que las sociedades indígenas carecían de conflicto hasta que un par de historiadores viniera a despertarnos de nuestro sueño dogmático. La falacia es doble: se supone que los grupos de raigambre indígena ya son ciudadanos como cualquier otro. Se

supone también que la cuestión se reduce a la valoración moral de ciertos hechos constitutivos del siglo XVI o del XIX. Cuando, de hecho, la mayoría de las investigaciones muestran distintos mecanismos de menoscabo de ciudadanía, no en los remotos 1833 o 1879, sino en las sucesivas relocalizaciones, la acción decisiva de las policías de frontera y de territorios, el endeudamiento crónico, los jueces amañosos. Últimamente, también la fractura urbana, flagrante en las ciudades turísticas.

Quizás las mayores continuidades con el mundo de la Generación del Ochenta del siglo XIX sean dos. Una es la del latifundio patagónico, efecto perverso de la ley Avellaneda, mantenido en el siglo XX y renovado, desde 1991 a esta parte, en mecanismos transnacionales de acaparamiento de tierras. La otra es el racismo de la sociedad argentina, que es crónico, pero que en ciertos tiempos cobra más intensidad. En los últimos tiempos es explícito e insultante en los micrófonos de ciertos programas de radio (y no programas marginales) y en los teclados de lectores en línea de los principales matutinos porteños. Aunque empleen muy distinto lenguaje, académicos de número y lectores racistas son parte de la misma formación discursiva.

El contrapunto entre estudios y prácticas políticas indígenas ha sido y es tenso, pleno de superposiciones, entredichos, pero también encuentros y paralelismos. El texto refleja la madurez y la sedimentación de las experiencias intelectuales y políticas de los últimos cuarenta años. Esta cifra no es sólo la de la edad del autor, sino la de un conjunto de estudios que han renovado la mirada sobre la vida indígena patagónica. Dos textos fundamentales de esa transición, sentando las condiciones de posibilidad del balance crítico actual, son *Indios, ejército y frontera* de David Viñas (1982) y la tesis de Martha Bechis sobre relaciones interétnicas en tiempos de formación de

las naciones argentina y chilena (de 1984). Las fechas de esos textos no son las de su recepción, que fue posterior y paulatina, pero justamente perdurable.

Este es un trabajo que ha sido pensado en la reflexión universitaria, pero no sólo universitaria, sino también en la política y al fragor de acontecimientos recientes. En ello se expresa la experiencia de una participación prolongada en el marco del Programa Permanente de Extensión en Comunidades Indígenas de la Argentina.

Este programa de extensión, iniciativa de Hugo Trincherro originada hace más de veinte años, siguió su curso, hasta la fecha, gracias al esfuerzo continuado de graduados y estudiantes, que dieron continuidad, en condiciones no siempre cómodas, a espacios de reunión, discusión, comunicación y encuentros de gente indígena de base en variados puntos del país, del Chaco a la Patagonia. Este prolongado esfuerzo de una extensión universitaria que ha ido mucho más lejos que las aulas de las facultades y que al mismo tiempo nunca quiso estar reñido con el rigor del método, del dato y del concepto, es una de las condiciones de posibilidad de este importante libro.

Introducción

I

Una pregunta guía todo este libro: ¿qué es una “comunidad” mapuche?

Sostendremos la siguiente respuesta, desplegada en dos dimensiones: a) la “comunidad” mapuche es un *significante flotante*; b) lo que denominamos “*comunidad mapuche*” actualmente, al menos en Chubut y Río Negro, es la cristalización de un estado —transitorio, dinámico, desigual— de la confrontación entre fuerzas sociales locales en su articulación con el sistema mundial.

II

Lo ilustramos con la analogía de un *nudo*. Un *nudo* enlaza, a veces sobre sí mismos y otras veces uniéndolos con otros, los pliegues, extremos y vueltas de una soga. Sustenta una inmovilidad temporaria, un punto de anclaje, una

cristalización que se produce por la presión que la sogla ejerce sobre sí misma.

Hay nudos sencillos y nudos difíciles, nudos que se cierran sobre sí mismos y nudos corredizos cuya eficacia radica en permitir el fluir de otras correderas. Algunos nudos permiten amarrar dos o más cabos en un mismo punto. Y otros nudos *esconden sus extremos hacia adentro*.

III

El famoso *nudo gordiano*, dicen, era poco menos que imposible de desatar porque escondía *sus extremos hacia adentro*.

Recordemos brevemente la leyenda, según la narra Robert Graves en *Los mitos griegos* (1985). El campesino Gordias se dirigía a Telmiso, en Frigia, lo que hoy sería territorio turco, cuando un águila real se posó sobre la vara de su carro y se quedó allí parada. En las puertas de la ciudad una joven profetisa observó la peculiar llegada de Gordias y se comprometió a casarse con él. Se dirigieron juntos al mercado.

En tanto, el rey de Frigia había muerto sin sucesión y el oráculo local acababa de declarar que: “Frigios, vuestro nuevo rey se acerca con su novia, sentado en un carro de bueyes”. Así con novia, profecía y águila real, Gordias se hizo con el trono por aclamación popular, de acuerdo al mito.

Ahora bien, Gordias había atado el yugo a la vara donde se posó el águila de una manera muy peculiar, con el nudo que mencionamos, que supuestamente escondía sus extremos hacia dentro de sí. Era extremadamente difícil de desatar. Como nuevo rey, su carro fue consagrado a Zeus y el oráculo de Telmiso declaró que quien descubriera cómo desatar el nudo se convertiría en señor de toda Asia. Llevaron el yugo y la vara a la Acrópolis de Gordión —ciudad fundada

en honor al nuevo rey— y allí fue guardado por los siglos hasta la llegada de Alejandro Magno, quien ni siquiera tentó desatar el nudo, sino que lo cortó con su espada.

Analizando el mito, Graves sugiere que el nudo de Gordias revelaba la conexión —la alianza política, podríamos decir— entre el campesinado frigio y el poder religioso expresado por el oráculo. El águila real revelaba la presencia de Zeus, en cuyo honor se consagró el carro campesino. Los bueyes, el carro y la vara son elementos propios del mundo campesino. El nudo unía todos estos emblemas. Constituía así el signo, el soporte, la expresión material de dicha alianza social.

Siglos después, agotada o superada esa relación de fuerzas, Alejandro cortó con la espada el nudo, demostrando la supremacía de la casta militar sobre los otros actores.

En tal caso, el nudo aparece como el *significante* de una relación hegemónica, y el brutal tajo de Alejandro como el de su desarticulación.

De manera análoga nosotros vamos a sostener que la *comunidad*, o más propiamente deberíamos llamarla la “forma comunidad” mapuche es también un *nudo*, un pliegue de lo social, que expresa un momento de relativa cristalización en un balance dinámico de fuerzas sociales en conflicto. Como tal, no siempre existió. Y posiblemente estemos ya presenciando su transformación hacia otras entidades de cuyas características apenas tenemos algunos indicios.

IV

¿Qué se *anuda* en la *comunidad*? Muchas cosas diferentes, de distinto origen y jerarquía. En primer plano, la propia articulación social campesina de base familiar: unidades

domésticas que se reproducen en territorios colectivos. En segundo lugar, los condicionantes jurídico-legales, políticos-instrumentales y retóricos que participan de distintas confrontaciones.

Se anudan también los sedimentos de los procesos históricos atravesados. Las violencias, los despojos, la reconstrucción de ciertas relaciones sociales, el trabajo común. Las entidades extra-humanas que cohabitan con las personas en ciertos planos de la *mapu*. Las formas de establecer liderazgos, los marcos normativos impuestos y negociados por y con el Estado y una multiplicidad de fenómenos de todo orden. Territorio, trabajo, gobierno, ritualidad y parentesco, *por lo menos*, son cabos que se enlazan en la “comunidad”.

Una manera, precaria y conflictiva, de mantener transitoriamente dichos elementos articulados —o al menos de proveer la ilusión de que logran articularse— toma el nombre del nudo que intentamos desenredar: *comunidad mapuche*.

De seguro no es una sola la cuerda que este nudo sujeta. Son muchas, que se cruzan, se adhieren y se tuercen las unas sobre las otras. Además están en tensión, tironeadas desde otros extremos y latitudes, atrapadas en otros puntos, todo el tiempo sufriendo y haciendo presión. Y en esa presión manteniendo los nudos apretados.

V

La “forma comunidad” mapuche no es eterna. Los mapuche no siempre vivieron en “comunidades” e incluso hoy, que muchas personas se adscriben y auto-reconocen como miembros de unas u otras “comunidades”, podríamos señalar diferencias y divergencias en cuando a sus características, contenidos, historias y objetivos; es decir, posiblemente

no exista una categoría de “comunidad” homogénea y estable aún en un mismo y sincrónico período contemporáneo.

Pero ello no quiere decir que tal categoría, aún cuando histórica y heterogénea, no exista; ni que no haya tenido una eficacia política y social desde sus orígenes, que en nuestra zona situamos alrededor de la década de 1980. Surgida de un entrecruzamiento de procesos de distintos niveles, la figura de la “comunidad” mapuche ha sido crucial para el logro del reconocimiento de derechos formales y para alimentar distintas confrontaciones en los planos jurídico y burocrático.

Como sugeriremos más adelante, la figura de la “comunidad” mapuche se corresponde, en nuestra opinión, con un período histórico determinado: el que corre desde la recuperación de la institucionalidad democrática argentina a partir de 1983 hasta la crisis social que estalla en los albores del siglo XXI. Antes de eso la “comunidad” no estaba consolidada como “nudo”. Después de eso comenzará su desplazamiento (sin desaparecer) hacia nuevas formas: el *lof*, el *pueblo mapuche*.

Pero la “comunidad” ha sido, también, la continuidad y la base organizativa de luchas de largo plazo del *pueblo* mapuche en torno del territorio del que fuera despojado. La experiencia de los mapuche en torno de la “forma comunidad” no sólo sintetiza experiencias anteriores —como el *rezwe*, el *lof*, la “reserva” o la “colonia pastoril”— sino que pasa a formar parte de un repertorio histórico de cuyos usos será, seguramente, parte.

VI

Finalmente, y para no adelantar conclusiones ni hacer ejercicios de especulación, necesitamos reflexionar en torno de los contenidos contingentes, autonómicos y heteronómicos de la “comunidad”.

¿Cuánto de *estatal* hay en la “comunidad”? ¿Y cuánto de experiencia histórica no estatal? Porque si bajo ningún concepto podría pensarse que la “comunidad” es una invención eminentemente estatal, sería igualmente cierto que la “comunidad” no habría de existir sin el Estado.

Y ¿cuánto de *capitalista* hay en la “comunidad”? ¿Qué relaciones y racionalidades económicas se imbrican en las prácticas productivas y la apropiación de los territorios esteparios y cordilleranos?

Como veremos en el texto, la “comunidad” no existe “en el vacío”, sin interacción social, sino que en su propia génesis está el intercambio, el vínculo con aquél que supuestamente es su “externo”: los administradores del gobierno, los latifundistas, los intermediarios y bolicheros, los vecinos. Los miembros de las “comunidades” lo saben, así como saben que sus hijos deben estudiar en las escuelas públicas, que necesitan salas de atención primaria y médicos, leña o maquinarias para afianzar caminos. Y que también necesitan empleos —a veces en las estancias vecinas que décadas atrás los despojaron— o fardos de pasto cuyos proveedores son intendencias locales y poderes estatales centralizados o difusos. Todos estos actores participan activamente de la “comunidad”, sin por ello ser reconocidos como parte integrante de la misma.

La cuestión es qué margen de autonomía puede construirse en la intersección de estos procesos heteronómicos. Si es que puede hacerse.

¿De qué manera se controlan socialmente los procesos de producción de la vida, el territorio y la toma de decisiones? ¿De qué manera (auto)producirse y (auto)reproducirse puede ser una tarea autónoma?

¿Y de qué maneras la interpelación que los mapuche en particular, pero que los pueblos originarios en general, le dirigen al conjunto de la sociedad, se articula con los procesos de una coyuntura social y política mucho más amplia?

Esto, obviamente, no depende sólo de ellos. Pero necesitamos pensar cómo la incomodidad que le generan a una ciudadanía atrapada puede ser una herramienta para las luchas democráticas y revolucionarias. Porque tal aprendizaje no está dado por sentado.

VII

Si bien en su mayor parte este libro se basa en escritos originales, también se han compilado algunos trabajos que ya estaban publicados. En algunos casos se reescribieron parcialmente, en otros se redistribuyeron fragmentos en diferentes capítulos de acuerdo a la lógica que exigía el sentido global del texto. Esto fue posible porque todos los trabajos forman parte de un proyecto mayor, de una totalidad que los abarca y de la que son segmentos, fracciones o pequeños pasos.

Se utilizaron pseudónimos para todas las personas y lugares mencionados, salvo en aquellos casos donde las situaciones se hicieron tan públicas que la medida no tendría sentido.

El libro está dividido en dos partes. La primera parte contiene tres secciones. La primera sección recupera experiencias tempranas en virtud de expresar las perplejidades de enfrentarse a la *comunidad* mapuche. También recupera reconstrucciones y aprendizajes —bibliográficos y etnográficos— en torno de elementos que muchos mapuche denominan su “espiritualidad”. Y la descripción y análisis preliminar de tensiones y contradicciones propias de la estructura “comunitaria” de producción y reproducción social.

La segunda sección comienza expresando la estructura teórica que guía nuestra interpretación: la comunidad es

un *significante flotante*, una entidad *sobredeterminada* que es expresión de las confrontaciones y relaciones de fuerza en que se ha constituido. Los *nombres* con que se designa a esta entidad (y su propia forma y existencia) surgen del fragor de esas luchas y eso demostramos sobre la base de experiencias concretas de interacción entre colectivos mapuche y no mapuche.

La tercera sección apunta a reconstruir los procesos históricos que conformaron las condiciones para la emergencia del término “comunidad” para referirse a (una parte de) lo mapuche. Allí recuperamos tanto la historia del territorio en el siglo XX (que es, en buena parte, la historia del latifundio) como algunas de las maneras de referirse a lo indígena. Incluso el nombre “mapuche” tiene, en el noroeste de Chubut, una aparición tardía.

La segunda parte del libro incluye la cuarta y quinta sección. Allí abordamos lo que es, desde nuestra perspectiva, el “futuro” de la *comunidad* o, en todo caso, líneas de fuga o posibles trayectorias de una moneda que aún está en el aire. Comenzamos por mencionar algunas características de las *recuperaciones territoriales mapuche*, tanto en su contexto general como en sus dinámicas más superficiales.

Finalmente documentamos procesos recientes que han atravesado los colectivos locales en nuestra zona, pero que no permiten (o de los que no somos aún capaces de dar) una interpretación integral. Son hechos de violencia, de espionaje, de compromiso y de furia. Son documentos de barbarie, pero de barbarie estatal y ciudadana.

Primera Parte

El significante *comunidad*

Capítulo 1

En presencia de la *comunidad*

Sierra Blanca en tres tiempos

La llegada y el *par*

1. La llegada

Es 2003. Tengo 22 años. Todavía soy estudiante de Antropología. Estamos en la plaza central de Esquel, prontos para partir hacia Sierra Blanca.

El pueblo está alborotado, inquieto. Pasa de todo en poco tiempo. Son las épocas del No a la Mina.¹ Hay manifestaciones masivas como nunca se vieron y una pléyade de grupitos pintando paredes, organizando charlas, imprimiendo panfletos y haciendo asambleas. Pero en medio de todo esto intentaron desalojar a una familia mapuche, pobladora de Sierra Blanca.

Y les tiraron la casa abajo. Llegaron policías en camioneta, por huellas y caminos internos, con una orden judicial

1 Movimiento social que en Esquel se opuso a la instalación de una mina de oro a cielo abierto muy cerca de la localidad. Constituye uno de los conflictos sociales más importantes que atravesó el pueblo en sus más de cien años de historia e incluyó en un plebiscito en que el 81% de los votantes se opuso a la minería.

a favor de un “turco” histórico de la zona. Sacaron a la familia afuera y luego ataron sus propios bueyes a las columnas de la casa y la tiraron abajo. Y abrieron la huerta y metieron adentro a unas cuantas cabras, para que pisotearan bien todo.

En mi inocencia o mi estupidez tardé años en entender la lógica de incendiar una casa o tirarla abajo. Más adelante, conociendo otros casos en lugares para nada alejados de allí, aprendí que simplemente se trata de hacer que los desalojados no tengan adónde volver.

Han pasado algunos días desde estos hechos. Vamos a la casa derribada a acompañar, a hacer ceremonia, a mostrarle al mundo que no están solos en esa sierra alejada en la que viven. Yo no conozco el lugar, es la primera vez que voy a pisar el suelo de una comunidad mapuche. Es Francisco H., referente de la Organización de Comunidades quien está organizando.

No somos muchos pero los vehículos no alcanzan. Intentamos organizarnos, pero no hay caso. Cuatro, cinco, seis personas suben a los autos que hay y parten. Dos o tres más que quieren venir se van a hacer dedo a la avenida. Yo quedo con Andrés, el cuñado de Francisco, en irnos a tomar el colectivo que sale de la terminal.

Tres horas después, noventa o cien kilómetros mas adelante, bajamos frente a la entrada de Sierra Blanca, en un camino de ripio sobre la ruta. Se ve un gran campo, una enorme extensión abierta y lejos, muy lejos, como puntitos en las laderas, algunas casitas (dos, tres a lo sumo) rodeadas de álamos.

Ingresamos y cruzamos el río por una pasarela. Cuarenta minutos después, caminando, llegamos a un viejo galpón de esquila, que ahora es un salón comunal porque la comunidad lo recuperó del turco. Del otro lado del alambre, que está a pocos pasos nuestros, está el otro gran terrateniente.

Ni Andrés ni yo habíamos ido jamás hasta la casa de los desalojados. Preguntamos qué hacer. Para arriba, nos dicen. Vamos a tener que rastrear, dice Andrés.

Después de una hora de caminar llegamos a un mallín donde no ya había pisadas, pero un leve surco hecho de pasto doblado nos indicó que íbamos por el camino correcto.

Salvo en un tramo en que leímos mal y nos perdimos y nos fuimos hasta una tapera² situada en una alta ladera, el rastreo fue efectivo. Arribamos al predio en cuestión unas tres horas después de haber bajado del colectivo allá en la ruta. Llego y miro. Hay cascotes en el terreno, la huerta no está a la vista, sino más abajo, cerca de un arroyo o una vertiente que descarga un delgado hilo de agua, pero hay una casa en pie, parece que es una casa más vieja, que han repoblado después del daño hecho a la otra. O quizá la que derribaron los policías no era la casa donde dormían, sino otra, a veces en el campo hay varias construcciones contiguas. Pregunto y me dicen que sí a esto último, pero tampoco están muy seguros... para muchos es la primera vez acá arriba.

Quienes trajimos, armamos las carpas detrás de la casa, para cortar un poco el viento. Son los principios de marzo, pero ya está frío y allá arriba se siente el doble.

Se hizo un fuego afuera, nos calentamos y conversamos. Francisco habla del cuerpo, del esfuerzo, de lo que significa llegar hasta el lugar donde estamos. Martínez, un mapuche del pueblo cercano, tiene un amplio sombrero con una cinta argentina prendida de la copa. Uno que llegó antes que nosotros, un mochilero español, lo mira.

Al otro día se madruga. Mucho, porque se hace ceremonia. Antes de las siete ya hay que estar arriba. Y no se puede

2 Una tapera es, en estos casos, las ruinas o restos de una casa abandonada hace tiempo, donde a veces solamente sobreviven los álamos plantados alrededor del predio.

comer ni tomar nada, hay que estar en ayunas hasta que termine. Se ha definido previamente cuál será la pampa que albergue al *rewe*, lo han conversado Francisco y Fernando L., el anciano padre de la familia. Debe ser un predio limpio, llano, donde el sol no tarde demasiado en llegar.

Se deciden por un lugar a pocos metros de la casa, en una loma algo más baja que donde estamos, pero bastante abierta.

Clavan las cañas mirando al Este. Nos situamos en forma de medialuna frente a las cañas, mirando al Este también. Los varones. Las mujeres esperan atrás. Si no recuerdo mal el propio Juan Carlos L., el hijo de Fernando, hizo de *piwichén* y Laura L., su hermana menor, de *Calfu-Malén*. Repartió *muday* en cuencos y vasitos que pusimos a nuestros pies.

No tengo idea de lo que está pasando. No entiendo ninguna de las acciones que llevamos adelante, pero estoy en la medialuna y trato de copiar a quienes están a mi lado. Nos acercamos a las cañas y les echamos *muday* en la base con unas ramitas. Escucho murmullos y palabras en *mapuzungun*. Vacío mi cuenco y espero.

Cuando todos terminan retrocedemos, volvemos a poner los cuencos a los pies y damos cuatro vueltas en torno de las cañas, sonando algunas *piwilcas* y el *kultrun*. Al final de la cuarta vuelta nos detenemos frente al cuenco y gritamos extendiendo los brazos y las palmas hacia el Este “¡Weee!, ¡Weee!, ¡Weee!, ¡Weee!” cuatro veces también. La *Calfu-Malén* vuelve a llenar los vasitos y repetimos la ofrenda.

En total giramos y ofrendamos cuatro veces, las dos primeras de pie, la tercera y la cuarta, de rodillas. Al final saludamos al sol de nuevo y salimos, por la derecha y les toca a las mujeres. Tienen las cabezas cubiertas con pañuelos y todas usan polleras, aunque debajo lleven puestos pantalones, igual se ponen una pollera encima. Nosotros, en cambio, debemos llevar la mollera descubierta.

Hay silencio total mientras ofrendan, sólo se oyen los murmullos de las palabras que dedican frente a las cañas. Pero cuando giran suena la música y acompañamos sus exclamaciones con otros “¡Weee!”, siempre, iré aprendiendo, en tandas de cuatro.

Después de casi dos horas de desarrollo de la rogativa aparece el sol. En realidad el día ya está claro, el cielo celeste y limpio, pero como las sierras son altas todavía no habían llegado los rayos. Es extremadamente agradable sentir la tibieza del sol sobre nuestros cuerpos entumidos, sobre las manos heladas y los pies que tratamos de sostener calientes a fuerza de saltitos. Es el momento cúlmine de la ceremonia. Saludamos al sol con sonoros “¡Weee!” extendiendo los brazos y las palmas abiertas en su dirección. Sigo sin comprender nada. Sólo repito actos exteriores sin sentido.

Un rato después todo ha concluido. Se desviste en orden al *Piwichen* y a la *Calfu-Malén*. Un rato más tarde se bajan las banderas de las puntas de las cañas y se desclavarán las mismas, que quedan a resguardo del padre de familia para que las custodie hasta la próxima rogativa. Hay que hacer al menos una más (lo ideal sería, por supuesto, llegar a cuatro) para que las energías interpeladas queden en un relativo balance. Pero todo eso lo aprenderé de a poco, mucho más adelante.

Ahora podemos tomar mate y calentarnos al fuego. Comemos pan y tortas fritas. Han echado carne a la parrilla. Mientras se asa charlamos. Dentro de la casa Francisco intenta organizar la llegada de la familia a Esquel —tienen que ir a los Tribunales con su abogado— para planear algún tipo de acto allá. Juan Carlos tiene que ir: habla bien, tiene inteligencia y carisma sin par. Pero tengo que ir a la escuela, dice. Se trata de combinar las fechas.

Afuera el español me pregunta por qué Martínez tiene una bandera argentina en el sombrero. No tengo ni idea, ni

lo conocía a Martínez. Cuando la carne está lista nos acercamos al fogón. Trajiste la económica, dice Francisco al ver mi navaja. Había llevado una Victorinox que me había regalado mi padrino cuando cumplí quince años.

De pronto observo que todos los presentes sacan de entre sus ropas enormes cuchillos para aproximarse a la carne. Súbitamente se han convertido en carniceros o miembros de una secta de asesinos. En cada puño brilla una larga hoja metálica.

Cada quien se acerca al asador, elige el trozo que quiere comer, lo corta, lo atrapa con un pan o una torta, o lo toma por el extremo de un hueso, se aleja unos pasos y come.

Pero es casi imposible cortar sobre el asador con la Victorinox. Al hundir el pequeño filo mis dedos llegan a la carne asada y me quemo. Cuando hago fuerza para cortar, el cortaplumas se cierra y me lastima las falanges. Me quemo los dedos con la carne, me corto los dedos con la navaja. Los huesos, las articulaciones, la inestabilidad del asador, las propias fibras de la carne ofrecen una resistencia increíble. Para peor estoy rodeado de gente que observa el desastre que estoy haciendo y obviamente se mata de risa, aunque son corteses y no me lo hacen ver. Observo a Martínez que extrae una cuchilla que se me hace del tamaño de una espada medieval, da un par de tajos desde lejos y se retira con una costilla completa, que muy bien se podría servir en un restaurante en un plato decorado con finas hierbas.

Finalmente logro separar de la res un trozo de carne. Representa un logro antológico. Es un pedazo informe, destrozado, con las fibras entremezcladas y rotas que mezclan sus jugos con algunas gotas de sangre que salen de mis dedos. Me retiro un par de pasos aferrándolo dentro de un pan abierto y lo devoro con fruición.

Después terminamos de comer. Aparece un cartón de vino, la primera gota de alcohol que veo en dos días. No es

que la gente no beba, es que no bebe en este contexto, tan delicado, con tantos visitantes de afuera. Repartimos los tragos entre muchos, apenas basta para bajar un poco la carne.

Un rato después comienzan los preparativos para la partida. Desarmamos las carpas, levantamos las cosas, llenamos las mochilas. Veo cómo Celestina, la compañera de Fernando, la mamá de Juan Carlos, troza con velocidad unos pedazos crudos de carne de chivo y los reparte entre algunas personas. Deben ser las dos de la tarde, saludamos y nos vamos caminando.

Volver es un poco más rápido, porque la pendiente nos juega ligeramente a favor. Ahora vamos todos juntos. Al llegar a los autos le pregunto a Francisco por qué no había tanta gente del lugar. Al final éramos más quienes habíamos llegado de afuera, del pueblo y aunque había dos o tres muchachos de la generación de Juan Carlos, una comunidad de veinticinco familias debería haber aportado más gente.

—No sé, es así —responde Francisco.

Le pregunto si entonces están solos, enfrentado el desalojo, la policía y los Tribunales. Francisco me mira. Cuando estaban desalojando se juntó la gente, me explica. Se juntó gente y empezaron a tirarle piedras a los policías. Por eso se fueron los policías, por eso no se terminó el desalojo y aún hay casas de pie.

La comunidad había evitado el desalojo, pero no había ido a la rogativa. Al menos en pleno. Era un ser invisible, que a veces estaba y otras veces no.

Me quedo pensando, antes de subir a la caja de una camioneta que me arrimará hasta Esquel. Acaso, pienso hoy, si fue la primera vez que me vi enfrentado tan directamente a ese ente tan fantasmal como efectivo que es la comunidad.

II. El par

Si bien volví un par de veces, recién hice el par del *ngi-llipun* en la casa de Juan Carlos un año y medio después. Ahora era verano. Otra vez la Organización había logrado reunir a personas de varios parajes y comunidades, a veces muy distantes entre sí.

Iba a comenzar el juicio político al juez que había ordenado el desalojo de la familia. Las rogativas, los encuentros, las ceremonias siempre tenían, además de su propio objetivo espiritual, el fin de comunicar, organizar o consolidar acciones políticas u organizativas. Muchas veces venían a sellar charlas y convenios realizados en los días previos.

Esta segunda vez estaba allí Guillermo C., que poco tiempo después se convertiría en cuñado de Juan Carlos. Y mucha gente de Bariloche. Valeria, mi compañera, no había estado allá arriba todavía. Fuimos en la camioneta que teníamos a cargo, que de a poco se convertiría en un medio de movilidad crucial para nosotros, viajando siempre llena de gente y de cosas. Previamente habíamos ido a invitar y a recoger gente a distintos parajes.

Porque todas estas actividades implicaban no sólo la planificación, coordinación y logística del evento, sino un largo preámbulo de visitas, saluciones, pedidos de permiso y consultas, que generalmente encaraba Francisco. Antes de realizar la ceremonia, semanas antes a veces, se visitaba a las personas cuya presencia era importante. Había que viajar muchos kilómetros en direcciones dispares para lograr esos consensos. Se les preguntaba qué les parecía la idea, si era correcto, si podían venir. Tal protocolo no sólo reconocía la posición de prestigio o jerarquía de la persona visitada —eran, por lo general, *lonkos*, *lawentuchefes*, ancianos y ancianas con conocimientos y reflexiones complejas sobre la cultura mapuche y con manejo del *mapuzungun*—,

sino que también dejaba en claro el interés de conjuntar voluntades y de no entablar una competencia con ellos. Los viejos terminaban por lo general asintiendo frente a Francisco, diciendo “sí, hay que hacerlo. ¡Y tenemos que ser muchos mapuche!”.

Ahora en el par del *ngillipun* en casa de Juan Carlos y familia, en Sierra Blanca, habían venido dos *lonkos* y al menos cuatro mujeres que manejaban el idioma. Primero discutieron los ancianos, porque tenían formas distintas de llevar adelante algunas de las instancias del ritual. Pero eventualmente se llegó a un consenso. La ceremonia se desarrolló en calma y al volver la gente caminaba contenta.

La semana siguiente Francisco y los L. partían hacia Rawson para participar del jury de enjuiciamiento contra el juez desalojador. Se llevaron toda la fuerza, todo el *newen* de la ceremonia y de las personas que llegaron hasta allá para acompañarlos. El juez fue destituido.³

3 Años después, debido a vicios de procedimiento, este proceso fue anulado y fue repuesto en su cargo.

Una mirada desde el *menuko*

Ko, el agua

Vamos a hacer un ejercicio de descripción muy general de una “perspectiva” mapuche, basado en partir de un elemento arbitrariamente escogido para pasar de allí a una totalidad mayor. No agotaremos nada, sino que apenas rascaremos la superficie de una compleja manera de mirar.

Cuando decimos “una perspectiva mapuche” no tenemos intención alguna de reducir ese complejo universo a un simple esquema. Somos conscientes de la diversidad y la multiplicidad de lo mapuche en el enorme territorio en que se desarrolla. Anclamos lo que diremos aquí en la región a la que hacemos mayor referencia, el noroeste de Chubut, alimentándolo con algunos elementos que recogimos de distintas bibliografías y que a veces, como las piezas de un rompecabezas, se encajan con los datos que uno puede construir a partir de las observaciones en terreno.

Partiremos desde un *menuko*, un ojo de agua de los que hay en el campo y desde allí intentaremos desglosar, a través de relaciones de continuidad y analogía que se despliegan en varias direcciones y niveles, cómo este simple objeto es capaz de condensar gruesas capas de sentido.

Un *menuko* es un humedal, un afloramiento de agua subterránea a la superficie que puede aparecer en distintos lugares. A veces, en los pliegues de las sierras o en pequeñas quebradas que aparecen entre cerros, pueden ubicarse *menukos*. Los hay de distintos tamaños y pueden bien mantenerse llenos de líquido durante todo el año como secarse en verano y volver a llenarse en los meses más fríos.

Los *menukos*, que por lo general constituyen espacios muy verdes rodeados de pastos en medio de laderas amarillas,

escarpadas y secas, como si fueran pequeños oasis, son además portadores de distintas características asociadas a seres y energías propios del universo mapuche. Lo central aquí es el papel que juega el agua.



Algunos elementos del mundo mapuche, los cerros, los animales, las piedras, las personas o los arroyos son portadores de *newen*, palabra que podemos traducir como “energía” o “fuerza”. Ya que hablamos de *menukos*, *ko*, el agua, también tiene su *newen*. Existen también, aunque estos personajes ya son más escasos, *Ngen*, que vienen a ser lo que algunos mapuche llaman los “dueños” de las cosas (del cerro, de los animales, o del agua), o el “controlador” de las cosas: una fuerza que coordina y organiza el movimiento del agua, por ejemplo, y en este caso se llama *Ngen-ko*.

Ngen-ko está en todas las aguas, es como el agua misma. De modo que si se quiere sostener una interacción armónica con este ser, se le debe, por ejemplo, pedir permiso antes de beber de un arroyo. Esto se hace no tanto porque *Ngen-ko* vaya a ser vengativo, o deba ser temible, sino porque *es la forma correcta de hacer las cosas*, la que sostiene una interacción equilibrada entre la gente (*che*) y las demás entidades no humanas que habitan el mundo.

En el agua de los *menukos* (o de los ríos, o de lagunas) pueden habitar, además, distintos seres, como el *Trilkewekufü* (a quien se conoce ampliamente como el *Cuero*), una entidad que flota en las aguas como un gran cuero de animal extendido, atrapa a los desprevenidos envolviéndolos y se los lleva a otro plano de la existencia. O el *Ngurrú-filú*, literalmente el “zorro-víbora”, otro animal acuático al que, medio en broma, le asignan a veces ser el famoso “Nahuelito” del lago Nahuel-Huapi.

Además hay *gente del agua*. Gente que emerge del agua, y me la han descrito como gente blanca, que a veces aparece con sus familias, y juegan y ríen en el agua. Pero mucho más común que esto es la aparición de *animales del agua*.

Es bastante habitual que estos seres, que en realidad pertenecen a un plano de existencia distinto a la *mapu* (la tierra), broten de los cursos de agua, tomen la forma de una vaca, una oveja, o una cabra y se crucen con el ganado de alguna familia. Estas aventuras de los *Ngen* pueden dar por resultado terneros, corderos o cabritos que son mitad hijos de *animales del agua*.

Estos animales adquieren así un *newen* “mestizo”, puesto que el *newen* de un *Ngen* es muy distinto al de una animal común y corriente. Sin embargo y como por lo general sus cuerpos no están preparados para tolerar dentro de sí una fuerza o una energía que corresponde a otro plano de lo existente, suelen desarrollar deformidades o anomalías. Viven menos tiempo que sus coetarios, o “se pierden” y desaparecen, o tienen destinos extraños. Me tocó ver una oveja que era producto de la cruce de una oveja común y un *animal del agua*. Era un ejemplar perfectamente normal, sólo que una de sus patas delanteras era completamente deforme y se doblaba hacia adentro de modo tal que la pezuña casi le tocaba el esternón. Cuando se lo indiqué a su dueño, me explicó que era una *oveja del agua*. En el lugar donde

estábamos, un campo de veranada bastante alejado, él oía bramar un toro (que no era suyo, pues los suyos estaban varias horas de camino más abajo) desde un *menuko* cercano, que lo despertaba por las noches. La ecuación era sencilla: el *animal del agua* había brotado del *menuko* y se había cruzado con las ovejas.

¿Por qué ocurren estas cosas en torno a los *menukos*? Básicamente porque el agua constituye un canal de comunicación entre distintos planos del mundo mapuche. Aquí, entonces, el *menuko* nos requiere que reseñemos brevemente la forma del cosmos.

Tomemos los trabajos de Grebe, Pacheco y Segura (1972) y de Foerster y Gundermann (1996), elaborados sobre materiales de *Ngulumapu* (la tierra del oeste, en este caso Chile), sin tomarlos como única interpretación posible:

Los mapuche conciben el cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio. Dichas plataformas son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta, recinto de los dioses creadores. Consecuentemente, el mundo natural es una réplica del sobrenatural. El modelo básico, entregado por catorce testimonios, contiene seis o siete plataformas estratificadas. (Grebe *et al.*, 1972: 3)

Con lo que el universo se estructura verticalmente en una serie de plataformas, una de las cuales es la *mapu*. Luego, cada una de las demás es objeto de valoraciones distintas.

La agrupación de estas plataformas cuadradas define la ubicación de las tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno. Las cuatro plataformas del bien, *wenu mapu*

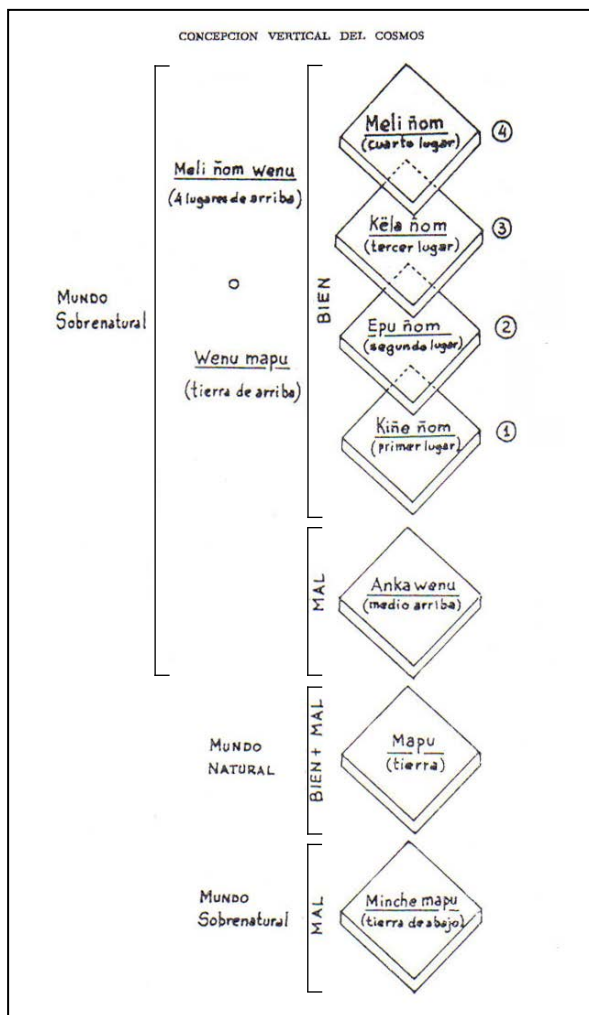
o *meli ñom wenu*, son el aposento ordenado y simétrico de los dioses, espíritus benéficos y antepasados. Ellas se oponen a las dos plataformas del mal, *anka wenu* y *miñche mapu*, zonas oscuras, extrañas y caóticas en las cuales residen, respectivamente, los espíritus maléficcos (*wekufü*) y los hombres enanos o pigmeos (*lafirache*). La contradicción derivada de la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto se proyecta dinámicamente en la tierra, mundo natural en el cual este dualismo esencial se sintetiza. (Grebe *et al.*, 1972: 3)

Lo que, además, nuestras observaciones sustentan es que se puede —incluso pueden los humanos, a través de *pewmas* (sueños) y *perimontun* (visiones)— viajar u obtener información de entre estas plataformas y uno de los vehículos para hacerlo es el agua. De ahí que seres como el *Trilkewekufü*, el *Ngurrú-filu* o los *animales del agua*, que en realidad corresponden a planos del cosmos distintos a la *mapu*, puedan hacerse presentes en ésta, a través de lugares específicos como lagos, ríos o *menukos*.

Tomemos otro ejemplo: la aparición del que Faron (1997) llama el *Chompalwe*, caso que nos han narrado. Un niño pequeño, que vivía con su abuelo, despertó de la siesta a mediodía y se vio solo en la casa. A pesar de las advertencias que había recibido, partió a buscar al mayor por el campo, y al atravesar un *mallín*⁴ cercano a su casa vio una hermosa mujer, muy blanca y de cabellos negros, que, desnuda, se peinaba sentada en el pasto. El niño se quedó mirando la aparición, que de pronto se desvaneció. ¿De dónde vino? ¿Adónde fue? Y ¿por dónde? No lo sabemos con exactitud, pero creemos que se trasladaba a través del agua.

4 Un mallín también es un humedal. Son tierras bajas que, sin llegar a acumular agua suficiente como para adquirir profundidad, sí tienen capacidades “sobrenaturales” semejantes a las de un *menuko*.

El esquema vertical queda organizado de la siguiente manera:



Esquema del cosmos mapuche (Grebe *et al.*, 1972).

Notablemente, existen también maneras de interactuar con las energías, o mejor sería llamarles *pu newen*, que circulan a través del agua. En un encuentro realizado en una comunidad chubutense, un sabio mapuche, *ngen-pin* (dueño o controlador de la palabra) que había llegado desde Temuco a participar, contaba que siendo él niño, cuando su madre lo enviaba a buscar agua fuera de la casa por la noche, le entregaba también un tizón encendido, que llevaba en sus manos y arrojaba al estanque antes de meter el balde y sacar líquido. ¿A qué se debía esto? Sólo como adulto había empezado a comprender que por las noches, el agua puede estar cargada de *pu newen* que, aprovechando la ausencia del sol, se colaban en la *mapu*. El tizón encendido, entonces, replicaba en pequeña escala la luz de *antü* (el sol) y alejaba a los *pu newen* que podían llegar a ser nocivos y se encontraban en el estanque. Así podía sacar agua “limpia” de estas presencias.

Esto nos revela la importancia central del sol y su ciclo en la vida mapuche. Las noches, en ausencia de *antü*, se convierten en momentos peligrosos puesto que las energías que no guardan una buena relación con los humanos (cuyo contacto, por ejemplo, puede producir males y enfermedades de la misma manera que los *animales del agua* tienen descendientes deformes) encuentran tiempo y espacio propicio para desarrollarse y manifestarse. Es por eso que los niños no deben jugar fuera de las casas por la noche, ni tampoco se debe hablar de temáticas vinculadas a seres potencialmente peligrosos en ese momento. Asimismo, a pesar de estar solos en el campo, a kilómetros a veces de sus vecinos más cercanos, los hogares a menudo se cierran casi herméticamente, como si pudieran ser asaltados por alguna fuerza que los acecha desde fuera.

Partir por el *menuko*, entonces, también nos lleva a la necesidad de entender que los distintos *pu newen* se ordenan

de acuerdo a un ciclo diario, que también está duplicado en el ciclo anual.

Y es que el ciclo solar acompaña y organiza el desarrollo creciente y decreciente de los *pu newen*. Ya dijimos que algunas cosas, ya sea que desde nuestra perspectiva sean vivientes o inanimadas, tienen su *newen*.⁵ Pero los seres están a la vez influenciados por dos fuerzas contradictorias que predominan la una sobre la otra cíclicamente.

Una de estas fuerzas se asocia a lo frío, lo oscuro y a lo negativo y se expresa en la noche por excelencia. La otra a lo caliente, lo luminoso y lo positivo, y se manifiesta por excelencia en el sol. El ciclo expresado en el tránsito entre la noche y el día pone en evidencia así la alternancia entre estos estados. El predominio de lo frío sobre lo caliente en las noches (y viceversa durante el día) manifiesta una continuidad de equilibrio y desequilibrio, que debe y puede ser mantenida si el *che* colabora y sigue las normas de la *mapu*. De lo contrario, se encontrará quizás frente a energías que no puede manejar, o frente a las que no sabe actuar, y correrá el riesgo de enfermarse e incluso morir.

La trayectoria solar puede, entonces, entenderse como un ordenador de este proceso. El ciclo del día se manifiesta ampliado en el ciclo anual (o al revés, el ciclo anual se encuentra sintetizado en el ciclo diario). Desde el amanecer hasta el mediodía, el predominio de la fuerza solar es evidente. Comienza su crecimiento y alcanza su pico máximo a esa hora. A partir de allí y aunque no pierde su predominio, comienza la etapa en que decrece hasta que se ausenta directamente con el anochecer. A partir de este momento todos los *pu newen* asociados a lo frío y lo oscuro comienzan

5 Puede que una piedra tenga *newen* y otra piedra semejante, no. Si bien la posesión de *newen* indica algún grado de voluntad, constituye un problema que no hemos descifrado cómo puede saberse qué o quién tiene *newen* y qué o quién, no.

su desarrollo, que alcanza su punto máximo a la medianoche, momento en que el sol comienza su camino de retorno (y por ende comienza a crecer) y lo oscuro comienza su decrecimiento.

El ciclo anual puede entenderse igualmente. Una parte del año, la que va desde diciembre hasta junio, acarrea el progresivo crecimiento de la parte fría y oscura de las energías, que llega a su máximo con el solsticio de invierno, alrededor del 23 de junio. Los mapuche marcan este momento con una celebración ritual, el *Wiñoy Tripantü* o *We Tripantü* (“retorno de la salida del sol”, “viaje del sol joven”, serían traducciones posibles. También se dice que en esta fecha “el sol alarga su tranco” o que “el gallo canta más temprano”).

El solsticio invernal indica que el ciclo temporal se reinicia. La parte fría y oscura de las energías comienza a reducirse y su contraparte caliente, luminosa y solar empieza el crecimiento, que culminará hacia fines de diciembre. De esta manera, el solsticio de verano implica la inversión simétrica del *We Tripantü*.

La celebración del *kamarikun* o *Camaruco*, la mayor fiesta ritual de la cultura mapuche en esta región, se realiza en estos meses, entre noviembre y marzo. Además se realizan también aquí las *señaladas* y *marcaciones*, que se han constituido en esta zona como una instancia importante de encuentro ritual.

Encontramos entonces un tiempo cíclico, basado en un equilibrio dinámico de fuerzas e integrado en el ciclo ritual. El ciclo ritual de los mapuche del noroeste de Chubut incluye de esta manera el *kamarikun* y el *Wiñoy Tripantü*, que se realizan en determinados momentos del año, pautados. Además se realiza el *Ngellipún*, *Llellipun* o *Nguillipún*, (la “rogativa”), una ceremonia más pequeña que las anteriores y que puede realizarse en cualquier momento del año. Por lo general acompaña también otros eventos, por ejemplo se

hace *Ngellipún* cuando se realizan *Trawün* (reuniones, asambleas, parlamentos), o cuando algún hecho puntual hace que gente de distintas comunidades se reúna, por ejemplo una movilización o un acto político, y se hace también en el *Wiñoy Tripantü*. Todas se realizan en torno al *rewe* (lugar puro o sagrado), espacio de comunicación entre la *mapu* y las plataformas “positivas” del cosmos, aquellos en que se encuentran los antepasados y los espíritus benévolos.

Como vemos, podemos partir desde el *menuko* y desde allí comenzarán a desplegarse diferentes conjuntos de situaciones, relaciones y conocimientos que son necesarios conectar para tener una idea más o menos integral de las formas en que los mapuche conciben las relaciones sociales en que están insertos. Podríamos haber tomado otro objeto, un *toki* (hacha de piedra), el *muday* (una bebida fermentada de trigo) o las *cañas* del *rewe*, y llegaríamos a desarrollos similares. Esto revela, por un lado, el carácter sistemático (aunque no necesariamente coherente en un cien por ciento) de estos objetos y prácticas, pero además, la necesidad de que se vinculen con un esquema de totalidad a fin de que se tornen inteligibles. Si tomáramos por separado la presencia de *animales del agua* en los *menukos*, sin remitirla a los distintos planos del cosmos mapuche, difícilmente entenderíamos la lógica de sus apariciones. Si narráramos la anécdota del niño que arroja un tizón al estanque antes de sacar agua, sin hacer referencia al sol y al ciclo de los *pu newen* en la noche y el día, no podríamos comprender por qué el fuego lo protege.

El *ad mapu* como eje de la interacción de *che* con el resto del mundo

Si uno no sabe cómo tratar a los *pu newen*, si no sabe cuidarse, o no sabe cómo portarse frente a un *Añchümalien* o a

un *Witranalwe*, corre serio riesgo de vida. Si un oficiante ritual desconoce el protocolo adecuado para *levantar* una ceremonia puede estar corriendo el peligro de invocar *pu newen* que no debería invocar, o perderse de invocar a los correctos.

Las formas correctas de hacer las cosas derivan, por un lado, de un profundo conocimiento del cosmos y su dinámica. Pero también de los factores locales a los que esto se aplica. Por ejemplo, no en todos lados el mismo *newen* es el predominante, sino que esto puede variar regionalmente. Los *pu newen* están vinculados al territorio, entonces un *lof* que está a orillas de un lago no invocará a los mismos *ngen* y *newen* que uno situado al pie de un cerro. Entonces se debe saber, al momento de establecer interacciones, con quién se debe “hablar” primero, o “hablar” mejor, con mayor propiedad. Igualmente es necesario ser capaz de diagnosticar cuáles pueden ser los elementos o las situaciones fuente de desequilibrios o desajustes, y saber repararlos para que la vida de las personas y la naturaleza reduzcan los niveles de conflicto.

Este conjunto de conocimientos, que incluye a las entidades no humanas y a los protocolos para tratarlas, al manejo de lo ritual, al “cuidado de sí” en tanto blanco de hechicerías (la acción del *kalku* —brujo— es muchas veces el origen de las enfermedades que sufren las personas) y otras muchas cosas, se encuentran sintetizadas en el *ad mapu*.⁶

El *ad mapu* es un conjunto no escrito de normativas, modos de hacer y prescripciones de comportamiento que expresan el “cómo se deberían hacer las cosas” en el mundo

6 Obviamente, debemos decir, estas formaciones simbólicas se hallan, como todo, en pleno proceso de transformación. Los mapuche que aún tienen campo y animales trabajan también en la esquila, o en la construcción, o son empleados estatales. La del campesino autónomo no es la única identidad social que sostienen. La importancia que adquiere el propio concepto de *ad mapu* sea tal vez ella misma un emergente de estas transformaciones, es decir, podría ser una conceptualización más o menos reciente en términos históricos.

mapuche, para que las cosas estén bien hechas. El *ad mapu* constituye, también, un sistema de interpretación de las señales que emite la naturaleza, que permite actuar frente a ellas de la manera correcta.

El *ad mapu* no es monolítico. No es un código tipificado, sino que está abierto a interpretaciones y disputas. Algunas personas pueden creer correctas cosas que otras no, aunque, por lo general, estas discrepancias se explican en términos de que “en cada lugar pueden ser correctas distintas cosas”. Por ejemplo cuando dos *lonkos* provenientes de diferentes *lof* se encuentran en un tercer lugar para *levantar* una ceremonia, puede bien darse la situación en que no se pongan de acuerdo sobre quién y cómo se va a *levantar* dicha ceremonia. Siendo su responsabilidad desempeñarse como oficiantes rituales, en primer lugar no estarán de acuerdo en que alguien más le indique qué hacer (por cuestiones obvias de liderazgo frente a su propia gente). En segundo término, si la ceremonia no se realiza de acuerdo a las pautas que se tienen probadas por experiencias anteriores (o la adaptación de estas al nuevo medio), correrán grave riesgo de enfermarse, puesto que deben lidiar con energías y fuerzas de gran magnitud, que si no manejan correctamente los dañarán. Si su manera de hacer las cosas era correcta ¿por qué habrían de cambiarla?

Así, quizás ambos *lonkos* tengan formas distintas de *levantar* la ceremonia en los lugares de donde provienen, y ambas se han mostrado correctas a través de los años, pero son incompatibles al intentar desarrollarlas juntas.

Las veces que he presenciado situaciones como esta, se resuelven (en parte, gracias a la intervención de organizaciones políticas mapuche) cuando los líderes se deciden a levantar la ceremonia juntos, admitiendo que cada manera de hacerlo es válida, y discutiendo y consensuando en el momento los puntos álgidos.

Con esto no queremos decir sino que el *ad mapu*, a la vez que predica una notable rigidez en torno a cuál es la manera mapuche de comportarse, habilita también espacios de acción y maniobra que, como a todo producto cultural, permite a los sujetos adaptarse, hasta cierto punto, a contextos cambiantes.

El *ad mapu* representa, así, el conjunto sistematizado de creencias y formas de acción correctas, valoradas positivamente, vinculadas a estas creencias. Es un artefacto inmaterial y dinámico, que condensa cómo los mapuche conciben la forma correcta de *ser*.

Por esto mismo, el *ad mapu* es de todos los mapuche, aunque como vimos, podríamos concebir *ad mapu* “locales” o “comunitarios”, expresiones territoriales locales de la instancia general más abstracta. Esto no es menor, como veremos, porque pone en evidencia el peso de la unidad política y de parentesco local (la “comunidad”, el “lof”) en torno a la interpretación del *ad mapu*, elemento que aporta a nuestra hipótesis general en torno a la importancia central de la *comunidad* en el desarrollo de las relaciones sociales mapuche.

Lo que sí existen son distintos grados de conocimiento del *ad mapu*. Aún cuando algunos conocimientos son generalizados (de hecho, la mayoría de los que aquí hemos narrado son conocimientos “básicos” de la cultura mapuche, que son a los que nosotros hemos podido acceder), otros requieren de mayor especialización, y no cualquiera puede alcanzarlos.

Hay personificaciones de estas especialidades. En nuestra zona los principales mediadores entre lo humano y lo no humano son los *lonkos*,⁷ que dirigen la esfera ritual y cere-

7 En esto, entendemos, habría una gruesa diferencia con las comunidades de *Ngulumapu*, en las distintas regiones de Chile. Allí la o el *machi*, acompañados por el *ngenpin*, sigue siendo el principal mediador con lo extrahumano. Hay hipótesis diversas acerca de por qué no nacen machis en Argentina, o por qué el *lonko* ha asumido tareas que no le correspondían originalmente, pues se supone que sólo debería estar abocado a la administración política del *lof*.

monial, y por lo tanto las interacciones colectivas con los otros planos del cosmos.

En segundo lugar, hay *pillán-kushe* (“ancianas sagradas”, se podría traducir), mujeres que sin ser *machi* se le asemejan en algunas funciones, y tocan el *kultrún* en las ceremonias.

Hay también *lawentufe*, concededores y concededoras del *lawén*, las medicinas de la *mapu*: hierbas y plantas con distintos efectos.⁸

Todos estos roles implican un conocimiento específico del *ad mapu*, que no todas las personas poseen. Proponemos entonces que en el ámbito específico del ceremonial y el manejo del *ad mapu*, estos sujetos se convierten en *mediadores* del acceso a estos conocimientos. La gente que está enferma o que requiere vincularse a su comunidad y a su entorno debe recurrir a ellos, por cuanto son quienes administran su acceso a espacios del *ad mapu* a los que no pueden llegar sin ayuda.

Por supuesto, el grado de expropiación del saber ceremonial que sufren los mapuche no especializados en el *ad mapu*, de parte de aquellos sí especializados, es relativamente muy bajo si lo comparamos con otras prácticas espirituales, en especial aquellas que han desarrollado instituciones especializadas que regulan el vínculo entre los fieles y el dios. Es, si se quiere, un conjunto imaginario muy horizontal y autónomo (seguramente, en distintos grados según el caso). Pero, aún cuando el grado de separación entre los poseedores de los medios de producción de lo imaginario y el resto de la gente sea muy pequeño, existe. Y esta existencia coloca a los intermediarios rituales como personajes importantes para la reproducción de las familias mapuche.

8 La medicina mapuche por cierto no se reduce a la administración de plantas, sino que abarca distintas dimensiones psicológicas, sociales y sobre todo, “espirituales”, del enfermo.

Aventura con *witranalwe*

Vamos a narrar, para cerrar este capítulo, una situación cuyo relato registramos en una de las comunidades a las que aquí nos referimos. Otra vez, creemos que es una situación que condensa una enorme cantidad de sentidos, inaccesibles a menos de remitirlos a la totalidad cultural. Y no sólo en términos de los conocimientos del *ad mapu* y su administración por parte de determinados agentes, sino también por poner en evidencia cómo tensiones familiares y problemas cotidianos se expresan a través de la dimensión ritual y ceremonial.

El joven Alberto y un compañero se aprestaron a salir con sus caballos cargados. Iban a transportar harina, yerba y otros alimentos a algunos ancianos que vivían muy alejados de la ruta. Era un recorrido que hacían habitualmente: recogían los *vicios* del camión y se los llevaban a quienes no podían ir a buscarlos.

Hicieron un camino largo y fueron descargando la mercadería, pero habían partido tarde y se percataron que no terminarían el trabajo con luz de día. Ya era de noche cuando llegaron a la casa de Carmen, pariente de Alberto y la última anciana que tenían que visitar, en el punto más distante del recorrido.

Carmen no se encontraba y su casa estaba a oscuras. Después de golpear y aplaudir un rato, entraron e hicieron fuego. Se sentaron a comer, cansados.

En el sopor de estar sentados, calentarse al fuego y haber comido y bebido, oyeron los pasos de un caballo que se acercaba. Asumieron que se trataba de la dueña de casa y se quedaron allí. Los pasos del animal rodearon la casa y se detuvieron detrás. Sin embargo, pasó un rato y nadie apareció. No se oyeron, tampoco, los pasos del jinete, ni otro ruido alguno.

Sólo al rato cayeron en la cuenta de esto, y se alarmaron. Comenzaron a preguntar quién andaba, desde dentro de la casa. Nadie contestaba. Inquietos, alimentaron el fuego y comenzaron a llamar. Ninguna respuesta. El paso siguiente fue gritar e insultar al visitante. Tampoco hubo contestación. Ya francamente asustados, tomaron sus cuchillos de sobre la mesa y salieron fuera, agitándolos, amenazando y gritando.

No había caballo alguno atado alrededor de la casa, ni visitante, ni huellas de que nadie se hubiera acercado. Esto no hacía más que confirmar sus temores. Continuaron gritando y amenazando al diablo, que era quien seguramente los había rondado, y luego tomaron carbones encendidos de la estufa y los arrojaron con una pala por todo el camino de entrada de la casa.

Se encerraron dentro, alimentaron el fuego y se mantuvieron despiertos hasta que los doblégó el cansancio. La anciana Carmen y su familia llegaron al día siguiente, despuntando el alba, y los encontraron recostados sobre la mesa, con sus cuchillos al alcance de la mano.

Su compañero se marchó al día siguiente, pero Alberto se quedó a solas con Carmen un tiempo más. Carmen lo indagó en torno a qué había ocurrido y dio su diagnóstico: alguien le estaba haciendo daño. Podían llegar a matarlo a través de esas artes. Le pidió que se quedara y buscarían la forma de resolver la situación. Iba a *sortearlo*.

A la mañana siguiente Carmen lo despertó antes de que saliera el sol. Le había pedido un vaso lleno de orina, con “las primeras aguas” de la mañana. Echó un huevo crudo dentro del vaso, lo tapó con un paño blanco y lo dejó en el marco de una ventana, donde los rayos de sol comenzaron a atravesarlo de a poco. Cuenta Alberto que la luz del sol, a través del huevo, trazó un dibujo en el líquido, y en ese dibujo Carmen pudo ver la cara de quien estaba buscando

dañarlo. Era otra persona de la comunidad, rival de Alberto en algunas cuestiones de liderazgo interno. Este primer paso, saber de dónde proviene el influjo malvado, es crucial para poder luego contrarrestar, mediante otro trabajo de manipulación de *lawén* y *pu newen*, la brujería infligida.

No sé cómo continuó a partir de aquí; si Carmen sabía contrarrestar el daño y así lo hizo, si Alberto recurrió a alguien más, o si el *kalku* (brujo) que había enviado el maleficio no era lo suficientemente ducho y no bastaron sus malas artes. Alberto sigue bien al día de hoy y, que yo sepa, no lo ha vuelto a rondar el diablo.

Si seguimos a Faron (1995: 67), el diablo del que hablaba Alberto no es otro que el *witranalwe* (espíritu extraño), un ser cuyo encuentro puede causar graves perjuicios, hasta la muerte. Los *witranalwes* son fabricados por los *kalkus*, quienes los tienen bajo su control. Si una persona quiere dañar a una tercera, puede alquilar los servicios de un/a *kalku*, y este/a posiblemente envíe un *witranalwe* contra la víctima. Faron describe a este ser como un jinete vestido de negro, que monta un caballo también negro, y que suele cruzar a sus víctimas a todo galope por las noches. También ronda las casas, haciéndose cada vez más grande, al punto que puede llegar a saltar por encima de los techos de las viviendas. La víctima solamente percibe la presencia de este ser, en tanto que los demás no pueden notarlo.

En nuestra zona, si bien hay relatos en torno a jinetes de negro (a la manera del “Charro Negro” mexicano), el *witranalwe* se me ha descrito como un ser muy alto, que aparece por las noches como una sombra. Siempre aparece a las espaldas de uno, de modo que lo que se ve es su larga silueta proyectada contra el suelo. Su presencia es igualmente peligrosa.

Al menos en Chubut, se dice que se lo puede contrarrestar mediante dos métodos complementarios: lo primero,

como con toda manifestación peligrosa extrahumana del mundo mapuche, es no dejarse invadir ni demostrar miedo. Entregarse al pánico y actuar aterrorizado es lo que permite que el desequilibrio penetre el espíritu y se encarne en el cuerpo, y uno se enferme. De ninguna manera hay que subordinarse a las presencias extrañas. Por el contrario, en necesario enfrentarlas, combatir las y derrotarlas.

El segundo método es contar con algunos recursos para defenderse. Esto se puede hacer a través de determinados *conocimientos*. Invertirse la ropa, por ejemplo, es efectivo contra el *witranalwe*. Hay que sacarse el pulóver, y ponérselo de fuera para dentro. Hay que darse vuelta el sombrero. Usando estos *secretos*, el efecto del *witranalwe* puede neutralizarse.

Pero analicemos brevemente el relato que hemos incorporado.

En primer lugar, vemos que Alberto y su compañero parten para cumplir una función específica e importante: le llevan víveres a personas que no pueden ir a buscarlos. Corporizan una función importante de protección y cuidado que la *comunidad* se brinda a sí misma.

En segundo término, ya adentrado el problema, ambos identifican ciertamente algunos de los elementos que les indican que pueden estar en peligro. Es de noche, aparecen señales equívocas de la presencia de alguien extraño, ocurren cosas fuera de lugar, como los pasos que se oyen pero no se asocian a nadie. Y toman frente al riesgo una actitud que puede parecer extraña a quien no conozca las reglas mapuche de interacción con lo no humano: salen gritando y amenazando al diablo con sus cuchillos. Esto se hace para no dejarse tomar por el miedo, para confrontar y demostrarle a la entidad que los ronda, que su *newen* es fuerte. Luego toman tizones encendidos y los desparan por el camino donde había venido el *witranalwe*. Esta

actitud es análoga a la del niño que arrojaba el tizón al estanque antes de cargar agua: el *newen* de *antú* dispersa las energías frías y oscuras a través de las que se mueven el *witranalwe* y el *kalku*. Se protegen a través del sol. Luego se encierran cerca del fuego. No se invierten las ropas, quizás porque no lo supieran, o porque conocieran otro tipo de antidotos ante la presencia de este tipo de seres. Pero sus acciones son perfectamente coherentes con el modo de actuar prescrito frente a estos eventos. Estamos frente a una puesta en práctica del *ad mapu*.

Sin embargo, luego de esta primera confrontación, hacen falta conocimientos más profundos en torno a lo que ocurre y cómo lidiar con ello. Quien los posee es Carmen, que sabe cómo identificar el origen del daño. El procedimiento que lleva adelante nos es oscuro. No lo entendemos bien en su lógica, aunque comprendemos su objetivo: reconocer al agresor para, a partir de allí, actuar para contrarrestar efectivamente el daño. Ello, a su vez, también requiere conocimientos más y más avanzados. Hace falta una *machi*, u otro *kalku*, para contrarrestar un *kalku*. O sea que hace falta alguien que tenga cada vez mayores conocimientos sobre el *ad mapu*, y a la vez un *newen* lo suficientemente específico y poderoso (las *machis* poseen un *newen* especial, que las capacita para tales) para lidiar con esas fuerzas.

De tal modo, podemos sintetizar, en esta dimensión de lo ceremonial y lo ritual, y en la interacción con fuerzas extrahumanas que constantemente se hacen presentes en el mundo mapuche, quizás podamos distinguir tres elementos importantes. Primero, el soporte central que regula estas interacciones, desde la perspectiva del *che*, es el *ad mapu*. Segundo, el *ad mapu* es un conocimiento colectivo, y todas las personas tienen derecho a él. Todos tienen algún conocimiento sobre cómo actuar frente a distintos tipos de situaciones, desde el comportamiento en el ritual hasta el

encuentro con algún ser peligroso. Sin embargo, y tercero, algunas situaciones específicas desbordan el conocimiento del común de la gente, y hacen necesario el recurso a especialistas. Éstos son *mediadores* entre el *ad mapu* y la gente. En los ejemplos que dimos, son ancianas *con conocimientos*, *machis* o *kalkus*. Pero también son principalmente los *lonkos*, quienes dirigen los rituales colectivos como el *kamarikun*, y llevan adelante las rogativas y el trato con los antepasados.

¿Cómo se regula el acceso de las personas al conjunto del *ad mapu*? Pues siendo el *ad mapu* una propiedad colectiva, todos tienen acceso al mismo sin necesidad de mediadores. Sin embargo, en los casos en que se requiere un conocimiento más especializado, los *lonkos*, *machis*, *ngenpín*, *lawentufe* y otros agentes actúan regulando los vínculos entre las personas y las zonas más complejas de este conocimiento.

Wiñoy Tripantü en Sierra Blanca

I. De vuelta

Es junio de 2010. La última vez que visité Sierra Blanca fue en junio de 2007, antes de partir rumbo a México por dos años. Fue en ocasión de *Wiñoy Tripantü*, el mal llamado “año nuevo mapuche”, que se realizó en el mismo predio en que íbamos a llevarlo adelante ahora.

Aquella vez éramos pocos y también había hielo en el suelo y nevadas esporádicas. La ocasión me había resultado muy emotiva porque yo sabía que me iba y así lo comenté al final de la ceremonia, en la ronda donde se abre la palabra para quien quiera tomarla. Alberto Ñ., el hijo mayor del dueño de casa me dio un abrazo y me deseó suerte.

Viajamos a México y volvimos a los dos años, pero no a Esquel sino que nos quedamos a vivir en Buenos Aires. Allí continué mi participación en el Programa Permanente de Extensión en Comunidades Indígenas (FFyL-UBA): el “Programa”.

Desde mis épocas de estudiante había participado de ese espacio, que me permitió no sólo conocer las realidades de los pueblos indígenas del Chaco Salteño, zona prioritaria de su trabajo por aquellos tiempos, sino también entender formas de practicar la extensión universitaria de manera descartonada y comprometida.

A pesar de una situación siempre ajustada, el Programa contaba con algunos financiamientos vía UBANEX, de la Secretaría de Extensión del Rectorado de la Universidad. Hacia 2010 estábamos en proceso de reformulación: se planeaba un observatorio universitario y lanzamos la iniciativa del Observatorio Colectivo para Pueblos Originarios (OCOPO).

Había contactos territoriales con varios puntos del país, teníamos mucho trabajo y mucho territorio. En Salta, Tucumán, Formosa, Río Negro y Chubut teníamos gente de comunidades y organizaciones que contaba con nosotros. A mí me tocó sostener los lazos con Chubut.

Y así vuelvo en 2010 a Sierra Blanca. Desde 2008 una radio mapuche instalada en un pueblo cercano emitía en la FM, con una programación ordenada en torno del programa matinal de Francisco, *Fei Ta Liwen* (Buen amanecer) y otros espacios dedicados a la música criolla, los informativos y la reproducción de enlatados de FARCO, la Federación Argentina de Radios Comunitarias, de la que la radio formaba parte. Yo quería que Francisco y la radio fueran parte del Observatorio y además quería escribir mi tesis doctoral sobre los entramados políticos en las zonas rurales mapuche del noroeste de Chubut.

En junio de 2010 la radio comunitaria iba a acompañar el *Wiñoy Tripantü* que *levantaba* Domingo Ñ., padre de mi amigo Alberto y antiguo presidente de la comunidad de Sierra Blanca.

Los preparativos se realizaban desde días antes. Francisco pasó la tarde anterior cosiendo cascabeles de bronce (*kaskawilla*) a unas tiras de cuero y tela para la vestimenta de quienes participarían en el ritual. Se había gestionado leña y alimentos y se había garantizado el predio donde se realizaría la ceremonia.

Como Sierra Blanca dista unos treinta kilómetros del pueblo, la Secretaría de Acción Social del municipio puso un colectivo para facilitar el viaje a la gente que quisiera llegar desde el pueblo a la comunidad. El pedido fue de Domingo Ñ., que tenía buen diálogo con la municipalidad.

El colectivo salió de la municipalidad, pasó por la radio —donde Emilio, otro miembro del colectivo radial, esperaba junto a otros invitados— y vino para Sierra Blanca,

donde nosotros lo estamos esperando. Pero llegan sólo cuatro personas, en un transporte que permite más de cuarenta pasajeros.

Al final, termina el día de la *junta* y somos muy pocos. La familia extendida de Domingo y Alberto Ñ., los invitados que llegaron en el colectivo y algunas personas más que se enteraron un poco de casualidad. No vinieron Juan Carlos L. ni Guillermo C., ni nadie de sus familias. Algo no estaba bien.

La ceremonia se inició ya anocheciendo. Si bien Domingo oficiaba de anfitrión y tenía algunos conocimientos de la lengua y el ritual, sin dudas el más conocedor era Francisco y se podía percibir eso en las consultas que le hacían todo el tiempo, o en los aportes que realizaba.

Se levantó el *rewe* con la plantada de las cañas y las banderas. Había dos *ñorquines* y un *kultrun*, pero no había *pifilcas*. Sonaron los *kaskawilla*.

La idea original era hacer dos secuencias de dieciséis vueltas cada una —para antes de la una de la mañana— y volver a arrancar a las seis de la madrugada, para realizar la rogativa y que coincidiera el *ngillipun* con el amanecer.

Pero se abrevió este plan debido a las malas condiciones climáticas. Hacía un frío atroz, con un fuerte viento que traía volando pequeños trozos de hielo que nos mojaban la ropa y nos golpeaban la cara. Las mujeres mayores se fueron a la casa de material de los Ñ. y los niños también fueron resguardados. Cuando era el momento de hacer la segunda tanda de *purrun* y rogativa, Domingo conferenció con Francisco y se convino en cortar allí y hacer el par a la mañana siguiente, lo que en mi opinión era más que razonable. Por un lado no se sometía a los participantes a exponerse al horrible clima; por otro, se resguardaba el balance de la rogativa reduciéndola a la mitad. Hacer una vuelta a la noche y tres a la mañana siguiente no sólo demoraría mucho, sino

que tampoco sería adecuado respecto de las proporciones, balances y tiempos del ritual. En cambio, haciendo una secuencia a la noche y otra a la mañana se llega a un número par aceptable, dadas las condiciones.

Los que nos quedamos en la ramada, frente al fuego, sufrimos el frío y el viento. Para traer leña había que caminar unos cien metros hasta una pila que estaba congelada y cubierta de nieve. Se mojaba uno los pies, las manos y los brazos. Se organizó una solución sobrenatural: para parar el viento fuimos a ofrendar yerba al *Pillan Kutral*, el fuego sagrado que ardía en el extremo del *rewe*. Hicimos fila y echamos un puñado de yerba al fuego, tratando de apaciguar al *kurruf*. Los que sabían le hablaban en *mapuzungun*.

Funciona, el viento calma. Apenas unos minutos antes Francisco había hecho sonar un *ñorquín* ante el *rewe* y había comenzado a caer un poco de nieve. Cuando el viento calma completamente, gruesos copos comienzan a cubrir el suelo. Pasamos la noche conversando, luchando contra el humo y alimentando el fuego, medio tapados y tratando de evitar que el agua se cuele en la ramada.

Al otro día se completa la ceremonia. Mientras las mujeres terminan, Alberto Ñ. planta un grueso costillar vacuno frente al fuego. Después de desayunar aparecen dos guitarras, que trajo Domingo. Tiene ganas de pagar, de competir con algunas coplas a ritmo de milonga campera, pero nadie lo sigue. No hay ánimo. Sin embargo el que agarra una guitarra es un tal Carlos, que revela ser un guitarrista eximio. No sabe pagar, pero toca realmente muy bien. Domingo trata de seguirlo, pero no puede. Al final Carlos canta un par de canciones y deja la guitarra a un lado. Domingo se va.

Comemos. Después camino y saco unas fotos a la vera del Chubut. Una crecida del río se ha llevado puesta la pasarela hace unos meses y el esqueleto del viejo puente está ahí, medio agarrado de las orillas. Un valiente puede cruzarlo,

pero los vehículos ya no se aventuran. Todo está cubierto de nieve. Las plantas sostienen cristales de hielo entre las hojas.

Ñ. anda en malas relaciones con parte de la comunidad de Sierra Blanca. Por eso no han venido al *Wiñoy Tripantü* Guillermo, Juan Carlos ni ninguno de los L. Me da pena, porque Juan Carlos, Guillermo y Alberto son más o menos de la misma edad, participaban de los encuentros de la Organización liderada por Francisco, se formaban al calor de las defensas de sus territorios, viajaban juntos... no entiendo qué ha pasado.

II. La comunidad que cruje

Cuatro meses después vuelvo a la zona. Charlo con Vicente R. en la puerta de la radio. Me reencuentro con él después de mucho tiempo.

Los R. son hoy quienes conducen Sierra Blanca. Cuatro hermanos varones. Todos ellos, salvo uno que vive con su madre en el campo, consiguieron empleos estatales estables, lo que les garantiza ingresos por encima de la media de sus vecinos de la comunidad. Uno es portero de escuela, el otro tiene algún tipo de empleo en la Secretaría de Bosques. Vicente es agente sanitario.

Hace dieciséis años que Vicente es agente sanitario. Atiende el puesto que depende del hospital local, pero está situado dentro de Sierra Blanca, cerca de la entrada donde está la pasarela, no lejos de la casa de los Ñ.

Entre 2004 y 2005 lograron el consenso para desplazar a Domingo en la Presidencia de la comunidad. Domingo había avalado, en ese momento, un permiso para hacer exploraciones y cateos mineros dentro del territorio de la comunidad, lo que inquietó a los vecinos. Los hermanos R. estaban en posición de ser el recambio. Los demás

jóvenes activos de la comunidad, los que seguían vinculados al territorio, como Juan Carlos y Guillermo, se plegaron al proyecto.

Vicente no hace mención específica a la ritualidad mapuche ni a la defensa de la “cultura”, pero me habla de medicinas tradicionales y de entender la identidad como parte de la salud. Lo menciona con base en el alcoholismo, que define como el mayor problema de salud en la comunidad. Muchos accidentes, problemas familiares u otros problemas indirectos se derivan del alcohol.

Me comenta la necesidad de controlar a quienes llegan a la comunidad a vender alcohol. Hay comerciantes que llegan en vehículos y venden. Pero no está pensando en mecanismos de control territorial, en autonomía defensiva, sino en la policía, en el juez de paz y el municipio. Deberían controlar mejor, dice.

Después se me revela otro conflicto entre Ñ. y las demás familias de Sierra Blanca, o al menos una parte, como luego confirmo preguntando a otras personas.

Utilizando un intermediario, el “turco” A. le propone a Domingo Ñ. introducir algunos animales en su tierra, que en realidad es tierra de la comunidad Sierra Blanca. Es un arreglo muy habitual: a veces quienes tienen muchos animales requieren de alquilar campos para la *invernada* o la *veranada*. A cambio pagan *talaje*, dinero en efectivo, o dejan algún animal a modo de pago. Ñ. acepta.

El problema es que este es el mismo A. que en 2003 pidió y obtuvo el desalojo de la familia L., y les tiraron la casa abajo.

Así, otras familias de la comunidad, que sospechaban que se estaba gestando este acuerdo, le hablaron a Ñ. y le pidieron que deshiciera el trato. Tal cosa finalmente sucedió, pero el proceso duró unos diez o doce días, que todos pasaron en gran tensión. Intentamos no confrontar con Ñ.,

dice Vicente, y cuidarlo porque es parte de la comunidad. En esa mala decisión intervinieron, dice otra vez, el alcohol y su pertenencia evangélica.

Para junio pasado, para el *Wiñoy Tripantü* en que yo había estado, esta situación ya había tenido lugar. Estaba enrarecido el clima, de allí las ausencias de muchas familias importantes en la celebración ritual realizada. De allí las ausencias de Juan Carlos y Guillermo, de los hermanos R.

El arreglo casi sellado entre Ñ. y A. ponía en evidencia varias tensiones. De algunas, casi por casualidad, nos fuimos enterando más adelante. Pero otra, muy evidente, radicaba en la contradicción entre los tipos de posesión y uso del espacio territorial.

Todos en Sierra Blanca, aún cuando las tierras sean “comunes” y nadie pueda arrogarse la propiedad individual del espacio colectivo, tienen sus parcelas, que utilizan y utilizaron sus padres antes que ellos para la producción criancera. Aunque no haya alambrados ni a veces deslindes, se sabe qué porción del territorio corresponde a qué familia. En esa porción esa familia lleva adelante su trabajo y, eventualmente, sus arreglos de mediería o talaje.

De la misma manera, los ingresos que se pudieran obtener de la explotación de esos predios (aún cuando son, por lo general, inferiores a las necesidades de subsistencia y deban ser complementados con los llamados “ingresos extra-prediales”) no son “colectivos” ni “comunales”, sino propiedad de la familia que ha trabajado por ellos, aún cuando existan, en determinadas circunstancias, mecanismos posteriores de redistribución que alimenten una entidad comunal.

Es decir, un esquema muy común en el mundo indígena y campesino de posesión, trabajo y apropiación familiar de un espacio de propiedad comunal (en los casos en que existe tal figura jurídica). Por ejemplo, dice Álvaro García Linera para el caso boliviano:

Todos sabemos que en el mundo agrario [...] aún en las zonas de mayor parcelización de la tierra y de títulos individuales, existen áreas de usufructo colectivo (tierras de pastoreo, tierras de comunidad) y recursos igualmente comunes (las vertientes, ríos, lagunas, etcétera) sobre los que no se ejerce ningún tipo de propiedad privada. [...]

Si bien la tierra es propiedad jurídica común de todos los que viven en la comunidad o las comunidades, el sistema de trabajo es similar al de cualquier comunidad de propietarios individuales: la producción es estrictamente familiar-individual. La agricultura, caza, pesca y recolección que proveen los medios de vida cotidianos, se realizan de manera familiar y no de manera comunitaria. [...]

En general, ya sea en *tierras de propiedad familiar* o de *propiedad comunitaria*, no existen permanentes *procesos de producción* comunitarios. La mayoría de las actividades laborales requeridas para la satisfacción de las necesidades básicas de los comunarios se las realiza de manera familiar-individual. (2013: 81-82)

Esta práctica de posesión y uso familiar de un espacio territorial que es, a la vez, comunal y colectivo, es el origen de un sinfín de conflictos, tensiones y disputas que se expresan de las más diversas maneras. Desde rencillas parentales hasta conflictos comerciales, pasando por causas judiciales, trámites burocrático-administrativos e incluso confrontaciones materiales directas suelen estar vinculadas a tensiones originadas en esta contradicción, que luego se retroalimenta, circulando a través de las intrincadas redes del parentesco y la filiación,

las alianzas políticas y/o económicas, la vecindad y el compadrazgo.

Así, lo que puede vivirse como los resabios de una crisis familiar, una separación o la formación de una nueva familia, la pertenencia a una u otra congregación religiosa, la participación o no en un espacio político u organizativo, el apoyo a una u otra facción política o la presencia/ausencia en el marco de una ceremonia ritual, una *marcación* o una *señalada*, etcétera, se vincula a disputas como las que aquí reseñamos y se atraviesa de contradicciones como las que tratamos de describir.

Creemos estar en presencia de una *estructura* de conflictos que se presenta *sobredeterminada* en cada una de sus expresiones. Un conflicto anuda una multitud de conflictos. Sin que a veces podamos distinguir una “contradicción fundamental” de otras variables presentes, siempre podríamos tener en cuenta que cada situación se enlaza con una multitud de otras situaciones. Cada hecho es un mundo y la contradicción entre la propiedad comunal y la posesión particular es, quizás, una de las claves para su interpretación.

Pero por otro lado, lo que podíamos verificar en este proceso era la eficacia de la entidad comunitaria. Desde la propiedad del territorio hasta las decisiones colectivas, la *comunidad* —expresada o corporizada, en este caso, en quienes le hablaron a Ñ. sobre la necesidad de “deshacer ese trato”— confrontó y primó sobre el interés de una familia particular.

Esta potencia no siempre está presente en todos los casos: muchas veces la entidad comunal no tiene la capacidad de imponerse sobre las decisiones individuales, más aún cuando quien las toma es una persona de relevancia en determinado paraje, como podría considerarse a Domingo Ñ. Sierra Blanca fue, en este sentido, paradigmática: la entidad comunal accionó con eficacia.

Capítulo 2

La “comunidad” y sus dimensiones

El concepto de *sobredeterminación* aplicado al análisis de la “comunidad” mapuche¹

Vamos a presentar una propuesta teórica de interpretación de la “comunidad” mapuche a través del concepto de *sobredeterminación* elaborado por Louis Althusser. Para ello vamos a: a) repasar la definición y alcance de dicho concepto; b) comentar algunas características de la noción de “comunidad”; y c) proponer que la “comunidad” mapuche actual puede ser interpretada como el emergente de una proceso de *sobredeterminación* de las distintas dimensiones que la componen.

a) El concepto de *sobredeterminación*

El concepto de *sobredeterminación* fue elaborado por Louis Althusser quien, según Ernesto Laclau (2013), lo tomó del conjunto conceptual del psicoanálisis freudiano para aplicarlo a un nuevo objeto.

1 Publicado originalmente en *Ideología, Estado, Universidad. Pensamiento crítico desde el Sur*. Universidad Nacional de Río Negro. 2020.

En 1962 Althusser publicó en *La Pensée* un breve artículo, “Contradicción y sobredeterminación”, que luego fue compilado en *Pour Marx* en 1965. Dicho libro fue traducido al español en 1967 como *La revolución teórica de Marx* por Marta Harnecker. Inicialmente, la *sobredeterminación* se aplica sobre el problema de la *contradicción*.²

De acuerdo con Althusser, la dialéctica y la contradicción formuladas en la obra de Marx marcarían una *ruptura* respecto de la visión hegeliana, ruptura que se expresaría fundamentalmente en el carácter *sobredeterminado* de la primera contra la “determinación simple” de la segunda.

La versión hegeliana del marxismo, según Althusser, identificaría una contradicción principal (por ejemplo, medios de producción vs. fuerzas productivas) de la que se derivarían todas las demás contradicciones secundarias (las relativas a los niveles de la superestructura: contradicciones políticas, jurídicas, ideológicas, etcétera).

La propuesta de Althusser (que propondría una “verdadera” lectura marxista del marxismo)³ se basa, en cambio, en cuestionar esta determinación simple de la contradicción principal sobre las secundarias:

... de ello se desprende la idea fundamental de que la contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce. Especificada por las formas de la superestructura (estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos organizados, etcétera) especificada por la situación histórica interna y externa que la determina

2 El escrito entabla un diálogo constante con la diferenciación hecha por Mao en torno de las contradicciones “principales” y “secundarias”.

3 Al punto de señalar incluso el carácter “no marxista” de joven Marx.

en función del pasado nacional mismo, por una parte (revolución burguesa realizada o “reprimida”, explotación feudal eliminada, totalmente, parcialmente o no, “costumbres locales”, tradiciones nacionales específicas, aún más, “estilo propio” de las luchas y de los comportamientos políticos, etcétera), y del contexto mundial existente por la otra (lo que allí domina: competencia de naciones capitalistas o “internacionalismo imperialista” o competencia en el seno del imperialismo, etcétera); pudiendo provenir numerosos de estos fenómenos de la “ley de desarrollo desigual” en el sentido leninista. (Althusser, 1983: 86)

Es decir: para Althusser no se puede reducir una situación concreta al simple despliegue de *una* sola contradicción principal (pese a seguir sosteniendo la prioridad de la economía en última instancia). La propuesta implica que existe una

acumulación de determinaciones eficaces salidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales sobre la determinación en última instancia de la economía. (1983:75)

Como *totalidad estructurada* en niveles cada nivel, organizado de manera compleja, es capaz de volver sobre los otros y sobre sí mismo con eficacia.

... la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero en el que ella actúa, es inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; (...) ella misma [es] afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada

en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima, podríamos decir: *sobre-determinada en su principio*. (Althusser, 1983 [1965]: 81)

Dicho de otro modo, el concepto de *sobredeterminación* propone que todo hecho o proceso social contiene en realidad una multiplicidad de determinaciones eficaces que emanan desde distintos niveles de la totalidad y actúan simultáneamente, constituyéndolo sin que pueda necesariamente identificarse a una de esas determinaciones como su causa suficiente.

El concepto de *sobredeterminación* se integró posteriormente a un conjunto de conceptos que se fueron elaborando a partir de la segunda mitad del siglo XX en distintos campos disciplinares de las ciencias humanas y sociales. Las influencias del estructuralismo, la lingüística, el psicoanálisis (en sus versiones freudiana y lacaniana) y los desarrollos filosóficos vinculados al llamado “giro lingüístico” y el “posmarxismo” lo integraron como una de sus herramientas teóricas.

Aplicado al nivel de análisis de lo social, la *sobredeterminación* forma hoy parte de un esquema teórico más amplio, que se encuentra en elaboración y reformulación y que incluye también, al menos, a los conceptos de *estructura*, *serie*, *significación flotante* y *vacía*, *sutura* y *causalidad estructural*. A la vez, implica considerar que los sujetos involucrados en estos procesos *no son pre-existentes*, ni están *pre-constituidos* respecto de dichas determinaciones, sino que son su *producto*, su *efecto*, el *momento* a través del cual se constituyen mutua y simultáneamente.

El papel de los *significantes flotantes* como instrumentos de la *sutura* de los distintos niveles de lo social se hace aquí fundamental. La articulación de los distintos niveles de un

orden social requiere de su *sutura* (Miller, 1973; Laclau y Mouffe, 2004). Los distintos niveles de lo social (económico, político, ideológico, jurídico, etcétera) se encajan entre sí mediante estos peculiares elementos: los *significantes flotantes*. Se trata de significantes que, por sufrir una saturación de sentido, son capaces de soportar varios significados.

Los *significantes flotantes*, cuya primera formulación fue elaborada originalmente por Lévi-Strauss (1979 [1950]), son significantes que se vacían de su sentido original y pasan a funcionar expresando significados variables. Según Laclau y Mouffe (2004 [1984]), cuando al interior de un mismo *significante vacío* se disputan posiciones antagónicas, que se polarizan, los *significantes vacíos* adquieren un carácter *flotante*.

b) La noción de *comunidad*

El llamado “problema de la comunidad” ha sido fundante en las reflexiones de la sociología clásica. Desde las obras de Weber, Durkheim, Marx y especialmente Tönnies y el modelo *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, el debate en torno de esta figura se trasladó a distintos ámbitos de pensamiento (de Marinis, 2005; Álvaro, 2013) donde la antropología fue, en nuestra opinión, especialmente receptiva (Delgado, 2005).

La *Gemeinschaft* es esa sociedad imaginada como natural, que se caracteriza por el papel central que en ella juega el parentesco y la vecindad, sus miembros se conocen y confían mutuamente entre sí, comparten vida cotidiana y trabajo y desarrollan su actividad teniendo como fondo un paisaje al que aman. La existencia de la *Gemeinschaft* se asocia íntimamente con un territorio con delimitaciones claras, cuyos habitantes “naturales” ordenan sus experiencias a partir de va-

lores divinamente inspirados y/o legitimados por la tradición y la historia. Todo en la noción de *Gemeinschaft* parece responder a la evocación nostálgica de un tipo de vinculación social basada en la verdad, una manera de convivencia anterior, que tendría como presupuesto la voluntad esencial de sus componentes (*Wesenswille*), cohesionados por una experiencia común del pasado y organizando unitariamente su conciencia. (Delgado, 2005: 41)

En cambio la *Gesellschaft*

se funda en la voluntad arbitraria de sus miembros (*Kürwille*). Estos comparten más el futuro que el pasado, subordinan los sentimientos a la razón, calculan medios y fines y actúan en función de ellos. En Tönnies el modelo de la primera es la solidaridad que se da entre un organismo vivo y sus funciones. El de la segunda es la máquina, el agregado mecánico, el artificio construido. (2005: 42)

Ya Giddens (1977) señalaba que la problemática del *cambio* social se encontraba en los fundamentos de estas investigaciones: la sociedad europea, profundamente sacudida por los movimientos generados por el surgimiento de nuevas instituciones políticas, guerras nacionales, crecimiento de las masas proletarizadas, expansión colonial y demás procesos asociados al desarrollo de las relaciones capitalistas, se daba la necesidad de reflexionar en torno de aquellas formas políticas y sociales que aparentemente desaparecían o se transformaban. Al respecto también Wolf (1999) señalaba el peso de estas tensiones en el surgimiento de las ciencias sociales y la división del trabajo intelectual. Abordamos algunas de sus posiciones en otros trabajos (Schiaffini, 2016 y 2017).

Hemos visto cómo la sociología brotó de un esfuerzo por contrarrestar el desorden social creando para ello una teoría del orden social, situando el orden y el desorden en la cantidad y calidad de las relaciones sociales.

Consecuencia importante de este enfoque es que nace en una polaridad entre dos tipos de sociedad: una en que el orden social es maximizado porque las relaciones sociales están apretadamente entretejidas y cubiertas con el consenso del valor; y otro en que el desorden social predomina sobre el orden porque las relaciones sociales están atomizadas y trastornadas porque hay disenso en cuanto a los valores. Hay tan solo un paso entre inferir esta polaridad y considerar el proceso social como un cambio de un tipo de sociedad a otro. Esto pareció muy congruente con la opinión general de que la vida moderna lleva en sí una desintegración progresiva de los modos de vida que fueron la marca distintiva de los “buenos y viejos tiempos” de nuestros mayores. (Wolf, 1999: 24)

No interesa acá reseñar los caminos de esta noción en la disciplina antropológica.⁴ Baste decir que en Argentina las influencias del culturalismo boasiano o el estructural-funcionalismo al estilo de Parsons o Radcliffe-Brown tuvieron escasa y nula influencia en el momento de profesionalización e inserción académica de la antropología. Como señalaban Neufeld y Wallace refiriéndose a la Universidad de Buenos Aires:

4 Tarea por lo demás monumental. Solo diremos que parece existir un tránsito entre la sociología clásica y la antropología latinoamericana mediatizado especialmente por los trabajos de Robert Redfield y Sol Tax, quienes intervinieron en la formación de los primeros antropólogos profesionales de México desde la perspectiva de los “estudios de comunidad”.

Esa antropología oficial no estuvo vinculada, ni a la antropología social inglesa, ni a los durkheimianos franceses, ni al culturalismo norteamericano. Sí, en cambio, a posiciones teórico-políticas propias de la Argentina posterior a 1930. Sus principales representantes —Imbelloni, Vivante, Martínez Soler, Bórmida, Menghin— se consideraban adherentes de la “escuela histórico-cultural” o Escuela de Viena. Su propósito fundamental era reconstruir los “patrimonios” en estado puro, no contaminado, de los pueblos americanos. No los conmovió el etnocidio: no se trataba más que de pueblo objeto, pueblos etnográficos. (Neufeld y Wallace, 1999: 53)

Desde la perspectiva histórica hay que decir que la “comunidad” no es la “forma natural” de organización del pueblo mapuche ni de ningún otro pueblo originario, sino el resultado de procesos a la vez específicos y diversos, fundamentalmente atravesados por la experiencia colonial. Al respecto, Díaz-Polanco sintetizaba:

En efecto, uno de los resultados más notables del proceso colonial fue la recreación de la comunidad como núcleo cultural en el que encontraron abrigo las nuevas y múltiples identidades conformadas a lo largo de tres siglos. [...]

Así, pues, la organización socioétnica se simplificó: las entidades étnicas, antes organizadas en complejas y jerárquicas estructuras supracomunales en Mesoamérica, en los Andes y entre los mayas de las tierras bajas, se transformaron en un archipiélago de comunidades, aisladas entre sí o con relaciones muy discretas, y cada una de ellas fue colocada frente al poder del Estado.

En suma, la territorialidad e identidad de las etnias indígenas, al menos las reconocidas, se redujeron a la comunidad, bajo la forma de pueblos-cabeceras y sus sujetos. (2007: 21-21)

En el caso del pueblo mapuche podríamos señalar que, con posterioridad al genocidio y la reorganización social sufrida a manos de los Estados de Argentina y Chile, las unidades mapuche se reconfiguraron grandemente. De la organización autónoma basada en criterios soberanos y procesos de intercambio e interacción, se transitó hacia el reasentamiento forzoso y la expropiación territorial, lo que tuvo graves consecuencias en la organización política y residencial de los grupos mapuche.

Si a fines del siglo XIX y principios del XX, luego de la ocupación militar, las fuentes ya señalaban las referencias a la “tribu”, el “cacique y su tribu” o el “cacique y su gente” (Delrio, 2005), en los años posteriores aparecen las figuras de las “reservas” y las “colonias” creadas mediante decretos del Estado nacional. Luego las referencias a “pobladores dispersos” (imagen que prácticamente niega toda posibilidad de asociación), “parajes rurales” e incluso “juntas vecinales”. Hay que esperar, tal vez, hasta mediados de la década de 1980 para que comience a generalizarse el término “comunidad” utilizado por los propios mapuche para designar a una unidad político-parental-ritual-laboral-residencial relativamente sedentarizada. Y en la actualidad ya observamos transformaciones de este término que quizás apuntan a su superposición y solapamiento con la categoría de *lof*.⁵

Pero ¿qué es, entonces, una *comunidad* mapuche en la actualidad? ¿Qué tipo de organización constituye y qué

5 Que por cierto no son lo mismo, aunque tienen vinculaciones estrechas.

dimensiones la componen? ¿Es una construcción predominantemente autónoma o predominantemente impuesta?

c) “Comunidad”, sobredeterminación y sutura

De acuerdo, entonces, a lo que propone el concepto de *sobredeterminación*, una “comunidad” no puede ser el producto de una sola variable que se desarrolla. Ello nos llevaría a pensar en términos de “determinación simple” y a creer que podemos explicar el fenómeno por medio de una sola contradicción central de la que se derivan otras.

Queremos, por el contrario, verificar si se puede interpretar a la *comunidad* en términos de “causalidad estructural”. Justamente si la “comunidad” no es una esencia (y el análisis histórico así lo ratifica) y tampoco está producida por el desenvolvimiento de una sola variable, lo que se hace necesario es identificar sus componentes y, fundamentalmente, las relaciones que se establecen entre dichos componentes.

Por tanto, vamos a proponer que una “comunidad” mapuche, al menos en la forma en que se presenta en las zonas rurales de Chubut y Río Negro, se constituye a través de la articulación de por menos cinco dimensiones fundamentales que se intersectan: el parentesco, el trabajo, la ritualidad, el territorio y la toma de decisiones colectivas (autogobierno).

La observación de indicadores empíricos sencillos revela la materialidad de tales dimensiones, aún cuando sean construcciones que funcionan como parte de un objeto de investigación. La gente establece relaciones de alianza y filiación (forma pareja, tiene hijos y establece relaciones de herencia), trabaja (en la cría de ganado, principal pero no exclusivamente), desarrolla su “espiritualidad” (ya sea desde una mirada predominantemente mapuche o bien atravesada por el

cristianismo católico o protestante), reside en el territorio (y desarrolla una apropiación del mismo y ejercita su defensa) y se gobierna (decide de maneras más o menos colectiva cuestiones vinculadas a los espacios comunes).

Estas cinco dimensiones del espacio *comunitario* seguramente no bastan para describirlo. Muchas otras dimensiones deberían ser definidas y relevadas. Sin embargo, las mencionadas parecen no poder obviarse en ningún caso y su explicación plantea desde ya un desafío considerable.

Cada una de estas dimensiones constituye, desde nuestra perspectiva, una *serie*, un *encadenamiento* de acciones y representaciones ordenadas en miras de un objetivo o una finalidad distinta en cada caso. Si en uno es la perduración de la familia, en otro es incrementar la cantidad de cabezas de ganado y en otro sostener una relación de intercambio equilibrado con los *Ngen* y los *pu newen*. La “*serie*” del trabajo y la “*serie*” del autogobierno, o la del ritual, tienen lógicas específicas y finalidades distintas.

Sin embargo, cada una de estas *series* requiere de las otras para poder completarse. Ninguna de ellas se basta a sí misma. Para poder desarrollarse plenamente requiere que las otras *series* la intervengan.

Para trabajar, se hace necesario que la familia participe en el cuidado de los animales, o en la *marcación* y la *señalada* (o viceversa, “ser familia” compromete a participar en las tareas o en el cuidado del territorio). El espectro ritual mapuche, en otro ejemplo, implica a los parientes y al territorio en que se desarrolla la vida. Tomar decisiones sobre las tareas y actividades que conciernen a todos interpela a quienes viven y trabajan en el territorio, a quienes *levantan* (conducen y organizan) ceremonias como el *kamarikun* y al conjunto de los vecinos que participan.

Pues bien, sostendremos que el momento de intersección de estos encadenamientos produce la emergencia de la

“comunidad” en tanto entidad *sobredeterminada* que *sutura* el solapamiento de las *series*.

No basta con la aparición de sólo una de los *encadenamientos* para crear “comunidad”. El linaje por sí mismo no crea “comunidad”. El ejercicio ritual por sí mismo no crea “comunidad”. Es necesaria la articulación de estas dimensiones, su cruce, su solapamiento, para que tal significante emerja.

Y tal solapamiento se da en aquellos lugares que hacen evidente la interdependencia de las *series*. Donde el “trabajo” no sólo se encuentra con el “ritual”, sino donde *necesita* y *requiere* que el “ritual” se haga presente para terminar de realizarse como “trabajo”. Donde lo “familiar” se entronca *necesariamente* con el “territorio”, pues de no hacerlo correría el riesgo de dejar de existir como tal. Donde el “territorio” y el “parentesco” se hacen interdependientes de manera tal que la producción familiar (el “trabajo”) se sostenga en tierras comunes y en la colaboración de los parientes. Allí, entonces, se generan las condiciones para la emergencia de la “comunidad” en tanto “nudo” que permite corporizar dichos procesos.

d) Estado, autonomía y heteronomía

La acción de factores que en principio aparecen como si fueran “externos” a la “comunidad” constituye una cuestión fundamental en esta propuesta. Es el caso de, por ejemplo, las intervenciones y políticas públicas emanadas del Estado, o el accionar de vecinos particulares, estancias, productores, mercachifles o compradores de lana o carne cuyas prácticas repercuten e influyen los procesos “internos” de las “comunidades” mapuche.

Todas estas interacciones —y muchas otras seguramente— tienen serios efectos sobre los procesos que se desarrollan

desde y hacia las “comunidades”. Ninguna “comunidad”, lo sabemos, existe aislada o en estado de desconexión con el resto de los procesos generales de la sociedad.

Sin embargo, es necesario reflexionar y analizar los modos en que estas interacciones o intervenciones que parecen “externas” entran en articulación con la “comunidad”. ¿Acaso interpelan a las “comunidades” como si fueran un bloque? ¿Acaso actúan sobre las “comunidades” como una totalidad, interpellando simultáneamente a todos sus niveles, o respetando sus distintas instancias de organización y respuesta? ¿Acaso se planean abiertamente como “interferencias externas”? ¿O más bien funcionan de maneras particulares, actuando sobre la totalidad (sobre el *significante* “comunidad”) una vez que se han insertado de manera específica en alguna de sus *series* constitutivas? El comercio de lana, la obtención de rollos de alambre o de personerías comunitarias ¿no se presentan, acaso, como procesos *propios* de las “comunidades”? ¿No se legitiman como cuestiones “internas” que la “comunidad” debe resolver?

Pongamos ejemplos a manera de ilustrar algún caso.⁶ Reflexionemos un instante en torno de la *serie* del *trabajo* en una “comunidad”. Cabría decir en este caso que, por ejemplo, el Estado está presente *dentro* de la serie del *trabajo* bajo la forma de distintos proyectos, subsidios, ayudas económicas, planes de inversión, etcétera que reciben los “pequeños crianceros” rurales. Muchas veces tales iniciativas se corporizan bajo las figuras de la Secretaría de Agricultura Familiar; del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, etcétera. No puede pensarse el *trabajo* en una “comunidad” mapuche sin pensar la participación del

6 No lo haremos aquí por cuestiones de espacio y claridad de la exposición, pero el análisis detallado de cada una de las *series* que se articulan a través del significante “comunidad” revela de qué maneras la distinción entre factores que habitualmente se entienden como “internos” y “externos” al mundo mapuche es sencillamente falaz.

Estado. Ello no quiere decir que el Estado controle, ni sea la pieza principal en dicha esfera, pero sí que no puede considerársele un mero actor “externo”: está dentro de la “comunidad”, por tanto también juega algún papel eficiente en constitución de tal entelequia.

Consideremos la esfera del *territorio*. Si bien el pueblo mapuche —y esto es innegable— construye al territorio en relación con conceptos vinculados al mundo espiritual⁷ (y aquí verificamos el solapamiento entre las dimensiones del *territorio* y la de la *ritualidad*, como señalábamos más arriba), también es apropiado decir que en las “comunidades” actuales tienen mucho peso las mensuras de los terrenos, los alambrados y los referenciamientos geoposicionales a la hora de demarcar lo propio de lo ajeno.⁸ Y aquí aparecen, otra vez, actores que se transforman en “internos” de un golpe: Direcciones de Tierras o de Catastro, Registro de la Propiedad Inmueble, abogados y escribanos que ostentan títulos o escrituras.

Pero no es lo único. Si algo caracteriza al territorio mapuche es la incesante defensa que del mismo realizan sus pobladores. Las “comunidades” están desde hace décadas en una defensa constante de su espacio territorial y sus intereses. En estos procesos, que a veces adquieren características administrativas o judiciales y otras veces abiertamente se convierten en luchas políticas y sociales, participan una enorme cantidad de actores. Abogados, universidades, organizaciones sociales o partidos políticos colaboran, asesoran e incluso coordinan acciones relacionadas a las defensas del territorio mapuche. O sea que el *territorio* de las

7 Por ejemplo los conceptos de *mapu* y todo el ordenamiento espacio-cosmológico que implica, pero también la importancia de los *Ngen* como fuerzas organizadoras de una región, o del *rewe* como espacio en torno del cual se ordenan las alianzas políticas y espirituales.

8 El inconcluso Relevamiento Territorial ordenado por la ley 26.160, por ejemplo, apuntaba a registrar el “territorio tradicional” y la “ocupación actual” utilizando estas herramientas.

“comunidades” también está sostenido por estos otros sujetos que, aún cuando sean secundarios o marginales en sus aportes, no pueden ser considerados meramente “externos”.

Podemos proveer un sinnúmero de ejemplos en estas direcciones, pero no nos detendremos en este punto. Lo que cabe proponer en este momento es que existe una frontera difusa entre lo “externo” y lo “interno” a la hora de hablar de la “comunidad”; y que en todo caso las interacciones no se dan, en primera instancia, entre este supuesto “afuera” y la “comunidad”, sino entre el “afuera” y alguna de las dimensiones o *series* que en su articulación construyen a la “comunidad”. Y recién a partir de esa vinculación la interacción alcanza el estatus “comunitario”.

La “comunidad” como significante de los procesos hegemónicos locales

¿Cómo se llamaría, pues, el momento en que la *serie* del trabajo y la *serie* del parentesco se intersectan? Se llamaría “comunidad”. ¿Cómo se llamaría el espacio en que el territorio, el autogobierno y el ritual se encuentran? Se llamaría “comunidad”.

La “comunidad” se presentaría *sobredeterminada* porque ninguna de estas *series* se presenta jamás sola, o en estado de pureza, sino como un plexo en que intervienen al mismo tiempo todos los *encadenamientos*. Hablar de trabajo sería simultáneamente hablar de territorio, de familia, de autogobierno y de ritual.⁹ Y en cada caso todas las permutaciones entre estos elementos serían posibles.

9 Y, como acabamos de señalar, implica simultáneamente hablar de los actores que participan y actúan dentro de cada encadenamiento. Por ejemplo el Estado, los comerciantes locales, los terratenientes vecinos, etcétera.

La “comunidad” aparecería *sobredeterminada*, entonces, porque sería la entidad mediante la cual se *nombra* a esa intersección, quien prestaría su cuerpo para ser llenado por las interacciones que se mueven dentro de las distintas *series* que la componen. De allí que podamos conceptualizarla como un *significante flotante*.

Y la “comunidad” funcionaría como *sutura* por eso mismo, porque permitiría el enlace entre las *series* de modo que permanecieran vinculadas y articuladas en una forma político-social relativamente estable. Sería el *significante* que permite esa articulación.

Pero no es todo. Una vez que ampliamos la mirada hacia los procesos generales, la forma “comunidad” puede ser comprendida como la posibilidad actual de expresión de un balance de fuerzas sociales. Visto desde esta perspectiva, la “comunidad” vendría a ser la forma que adopta el proceso de la hegemonía para los pobladores rurales mapuche en su puja con otros sectores de la sociedad: una construcción emergida de las interacciones que sus miembros sostienen entre sí y con el resto de la sociedad.

Siempre transitoria y sujeta a transformaciones, la forma “comunidad” mapuche constituiría de este modo, acaso, la forma política del poder en la actual situación de las fuerzas sociales en las zonas que tomamos como referencia. Frente a procesos de concentración territorial, despojo, despoblamiento y migración rural-urbano, la “comunidad” se presentaría como la forma política de la resistencia mapuche en el actual contexto. A la vez podría ser comprendida como una forma que el Estado o los adversarios sociales de la “comunidad” estarían dispuestos a aceptar, o no tendrían fuerzas para disolver... De un modo u otro, la “comunidad” se revelaría como un objeto que representa dicho balance de fuerzas, forma cristalizada de los procesos históricos de la hegemonía. En este caso, uno de los índices del estado del poder en los campo de Río Negro y Chubut.

Cosas que pasan en el campo (y la ciudad)

23 de febrero de 2010

Acabamos de bajar de la veranada de Alfredo T. Él sabe muchas cosas de la “cultura” y las practica con mucho sentido. Por ejemplo, no quería encender fuego mientras *tormenteaba*, porque decía que el fuego atrae a los rayos. “Ni loco prendo fuego” —dijo.

Antes Celedonio había dicho que los rayos siguen al *Pillan Kawil*, el caballo que se utiliza en las ceremonias. Francisco preguntó repetidas veces si no se veían cosas allá arriba. Específicamente preguntó por ovnis. Alfredo negó todas las veces, diciendo que él estaba muy tranquilo allá arriba. Pero al final admitió que sí, que varias veces había visto pasar volando luces anaranjadas y rojas con dirección al norte desde el risco cercano a la casa, un risco de piedras rojas donde se obtiene señal de celular.

Al poco ratito aflojó más y contó muchas cosas. Empezó por su compañero, Sergio, que lo había acompañado varias semanas en la casa de veranada: Sergio había sufrido un daño y había estado loco un año.

Después se había mejorado, pero hablaba solo y no podía estarse tranquilo sentado. Siempre tenía que estar haciendo algo. No podía ni matear tranquilo. Se levantaba muy temprano, 5 o 6 de la mañana y hacía mate. Hablaba solo y hacía tareas de la casa.

Un día Sergio soñó que estaba en la cocina de la casa y frente a él se encontraba una anciana que le decía “qué está haciendo usted acá, ¿quién le dio permiso para estar acá, quién es usted?”. Sergio despertó gritando y, enfurecido, empezó a insultar a la vieja diciendo “*kalku* de mierda, no vas a andar jodiendo conmigo”. Tomó un cuchillo y lo clavó

en una de las paredes de adobe. Luego salió afuera gritando y agitando el cuchillo para espantar al espíritu.

Según Alfredo interpretó que alguien estaba tratando de dañarlo y reaccionó así para no mostrar debilidad ante el fenómeno.

Junio de 2010

Wiñoy Tripantü registrado en El Maitén

Dependiendo, por supuesto, de la magnitud y número de participantes del evento, el organizador —por lo general el anfitrión, el *lonko*, y a la vez el encargado de desarrollar ordenadamente los distintos pasos de la ceremonia de acuerdo con el *ad mapu*— debe asegurar a sus invitados, entre otras cosas, los alimentos y el cobijo necesarios; sobre todo pensando que éste es un ritual que se desarrolla en la época más fría del año, con temperaturas bajo cero, e implica pasar la noche a descubierto.

Muchos de los que llegan colaboran con el anfitrión trayendo carne o harina para compartir, especialmente cuando son parientes, así como también en la preparación y limpieza del lugar. Hay que preparar una *ramada*, una estructura de postes y varillas de madera techada con nylon, que permite al menos cobijarse del viento y la lluvia o la nieve.

La leña vuelve a ser un problema, puesto que se hacen necesarios al menos dos fogones, uno de características sagradas, el *pillán kutral*,¹⁰ que se ubica delante del *rewe*¹¹ y debe

10 "Fuego del pillán" es una fogata que se ubica en el frente del espacio ceremonial y arde toda la noche ininterrumpidamente. Cuenta con guardianes que la mantienen y alimentan. Allí no se cocina ni se quema basura. Tenemos elementos para creer que una de sus funciones es mantener a raya, a través de la luz que emite, a entidades como *wekufüs*, que intentarán desorganizar el *rewe* y la ceremonia.

11 El *rewe* (lugar sagrado) es un espacio circular en torno al que se realizan las ceremonias mapuche. Entre otras cosas, permite la comunicación entre los distintos planos del cosmos mapuche.

mantener durante la noche la llama suficiente para que las banderas del *rewwe* se mantengan iluminadas. O sea, debe arder con fuerza durante toda la noche.

El segundo fogón se suele ubicar delante de la *ramada*, apenas fuera de la misma para que no se queme el techo y el humo no moleste a los asistentes. En ese fogón se cocina la comida para todos y se calienta constantemente el agua para el mate, de modo que suele también estar ardiendo toda la noche. El mismo fogón sirve para cocinar al día siguiente, de modo que pasa encendido unas veinticuatro horas ininterrumpidas.

Mantener funcionando estos dos o más fogones requiere una cantidad de leña bastante grande. En ocasiones el anfitrión del ritual echa mano de su provisión particular para abastecerlos. Pero lo que suele suceder es que el anfitrión consiga de una u otra manera un plus de leña para ser consumida durante el ritual. Este plus se consigue con pedidos a la municipalidad, que, según la buena o mala vinculación que tenga con el anfitrión, lo otorga o no. Otro recurso es pedir la leña a cuenta, para pagarla más adelante.

Cuando no son viables estas opciones, por escasez de dinero o por diferencias políticas con el municipio, los organizadores apelan a otras relaciones con instituciones u organismos aliados. Universidades, ONG, partidos políticos opositores al municipio, etcétera pueden transformarse en fuentes de recursos para las organizaciones mapuche.

Pasa algo semejante con los alimentos, con la diferencia de que al ser su transporte mucho más sencillo que el de la leña, el anfitrión de la ceremonia puede apelar a parientes y amigos que colaboran con su desempeño ritual aportando carne de animales criados y faenados por ellos mismos. Se espera que el anfitrión provea la mayor parte de la alimentación de los participantes, así que esta cuestión recae sobre él y sus aliados más directos.

Por esto mismo, apelar a instancias como la municipalidad, los partidos u organizaciones diversas se mantiene como una opción a utilizar. Cada uno de los que organiza, por ejemplo la celebración del *Wiñoy Tripantü*, cuenta así con un abanico de posibilidades y redes que puede activar en determinado momento y a cambio de determinados favores. En una comunidad de la meseta chubutense vi cómo algunos bienes que el *lonko* recibía de la municipalidad cercana eran llevados hasta su casa, que era muy distante del poblado y de rutas asfaltadas, en una camioneta de la policía del Chubut. En ocasiones, incluso superando las barreras que los enfrentamientos pasados con terceros presentan, las relaciones personales pueden garantizar la provisión de determinados objetos que son consumidos en el ritual.

Así, si bien el anfitrión del ritual es quien debe garantizar el alimento, el calor y el cobijo para los participantes, no siempre estos objetos han sido producidos por su persona. No necesariamente se come a sus animales, ni se quema su leña, ni se duerme bajo su techo, sino que estos objetos son aportados por un colectivo de familiares y aliados; pero también incluso por una red que en ocasiones supera los límites mismos del pueblo mapuche. Valores de uso de origen diverso y heterogéneo son así integrados al ciclo ritual, puestos bajo control mapuche y consumidos de acuerdo a un orden y una lógica propia. En estos casos se evidencia una transposición de *cosas*. Los cuerpos de estos objetos son trasladados de una lógica de sentido a otra. ¿Cuáles son, aquí, las fronteras de “lo mapuche”?

El anfitrión aparece como el proveedor particular de estos valores de uso, representante visible de una trama social, aún cuando no sea directamente su productor. Una de las cosas que se logra a través de estas prácticas es transmutar el sentido de ciertos objetos, ejercitar una *traducción*, como mencionábamos más arriba.

Octubre de 2010

a) Una vez aparecen unos “técnicos” por Sierra Blanca. Con la palabra “técnicos” los pobladores designan al personal de campo de agencias estatales específicas, por lo general, de desarrollo rural. Los “técnicos” son agrónomos, geólogos, ingenieros... en algunas comunidades trabajan desde hace años. Por lo general son bienvenidos porque posibilitan el acceso a recursos monetarios y de infraestructura, traen “proyectos”. A veces, sin embargo, algunas posiciones más radicalizadas dentro del discurso político mapuche los sindicán como brazos ejecutores de políticas estatales que apuntan a sembrar la división e incentivan las disputas internas en cada territorio.

La cuestión es que se convoca a los pobladores a una reunión con “técnicos” del INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) y CORFO (Corporación de Fomento del Chubut). Los “técnicos” proponen a los pobladores aumentar la cantidad de animales que tienen, organizar huertas y apuntar a la subsistencia. Pero en concreto lo que se ofrece es hacer entrega de fardos de pasto para alimentar chivas en invierno.

Gustavo dice: eso no sirve. La entrega de pastos solamente hace depender al productor del municipio o de la institución (INTA o CORFO, por el caso) en cuestión. Un buen día te sacan el pasto y uno ¿qué hace? Tiene que abandonar el campo.

El campo no da, dice Gustavo. Nosotros somos cinco hermanos y uno sólo está en el campo. No da para todos. Entonces estas iniciativas son vistas como una estrategia para despoblar.

La solución, en todo caso, pasa desde su perspectiva por hacer perforaciones para sacar agua y de allí alimentar las huertas y los animales.

b) Después que la crecida del Río Chubut se llevara el puente (la pasarela) aparecieron iniciativas de Vialidad Provincial para construir una más grande y mejor, por donde pudieran incluso pasar camiones.

Algunas personas de la comunidad se manifestaron a favor, pero otras en contra. Su argumento: “si nadie en la comunidad tiene camiones ¿para qué un puente tan grande?; en la comunidad nadie tiene camiones ni tantos animales, ni se necesita un puente tan grande”. Lo que se dice es que la necesidad de un puente con esas características estaba en intereses externos, como sospechaba Gustavo; mineros, comerciantes, etcétera.

“No había tanto entusiasmo para hacer las casas de la gente, pero para construir el puente ése si...”. “Si hubiera estado el puente al turco A. no lo sacábamos más”.

Mayo de 2015

El “Pipa” Rodríguez metió vacas en un cuadro de la comunidad *P*. Dijo que la policía le había dicho que se podía.

Francisco sacó las vacas recién paridas a la calle.

Rodríguez fue a hablar a *P*. Pidió disculpas, dijo que “lo hicieron meter la pata”. Decía Francisco que se agarraba la cabeza y traía la boina en la mano desde la tranquera, a más de doscientos metros de la casa.

Llegaron a un acuerdo. Le permitirían dejar las vacas un mes a cambio del pago de talaje.

A los días llega Ariel F. a *P*. Se muestra preocupado porque tiene prometido el campo para sus vacas en el invierno. Claro, el acuerdo implica que no haya animales previamente en el cuadro que ocupará durante el resto del año, así las pasturas crecen y el campo se recupera. Dice “porque sino, se mete cualquiera acá” y el campo que tiene prometido estará devastado cuando llegue el momento.

Él venía vigilando. Fue el primero en ver las vacas y dar el aviso. Las reconoció por la señal: una punta de lanza, un martillo y no recordaba si muesca. Son del “Pipa” Rodríguez.

Parece que Rodríguez venía haciendo lío con las vacas. Las tenía sin permiso en otro campo ajeno y vecino, el de la viuda de al lado. Cuando se enteraron las sacaron de allí y entonces las metió en *P*.

Ariel F. no está contento con que hayan acordado, con dejar que las vacas se queden un mes más, aún cuando el “Pipa” se comprometió a traerles comida. Van a desgastar la tierra.

Francisco lo ataja. “¿Se acuerda cuando usted tenía que retirar las vacas en enero y las dejó unos meses más? Se quedaron acá las vacas. Nosotros entendemos que es necesaria esa flexibilidad y por eso no dijimos nada. Ahora necesitamos cuatro o cinco mil pesos para materiales para un invernáculo, y necesitamos ese dinero y es lo que arreglamos con Rodríguez”.

Parece que todo queda en calma. Le aseguran a Ariel F. que su cuadro está reservado y estará libre de animales. Las vacas del “Pipa” Rodríguez se quedarán otro rato en el cuadro del puente.

Sin embargo, el fantasma de la incertidumbre sobre la tierra sobrevuela la charla. Que alguien se haya metido, incitado al parecer por la policía, parece generar resquemores. Ariel F. cuida sus vacas, Francisco cuida *P*, Rodríguez también cuida sus vacas, aunque tratando de sacar ventas ilegítimas de sus vecinos. La policía, aunque por su sola mención, crispa los ánimos.

Luis, el padre de Francisco, lo sintetiza: “Acá todo el mundo tiene vacas pero nadie tiene tierra, ¿qué pasa?”.

Diciembre 2019

Marcela viaja desde el campo hasta Maquinchao. Son muchas horas, pero tiene una camioneta buena, bastante nueva y sale montada con orgullo. Crió hijos sola, se peleó con parte de su familia, le dijeron que no iba a poder quedarse en el campo. El vehículo es una forma de mostrar su victoria, de mostrar que le ha ido bien.

En el campo queda el hijo, cuidando. Varios años el muchacho ha vivido en el pueblo, mientras estudiaba y trabajaba, pero ahora está de vuelta, aunque no se sabe hasta cuándo.

Marcela pasa a visitar a su vecino antes de salir. El vecino, que en realidad vive en Maquinchao, estaba en el campo organizando cosas y llevando víveres para el *encargado*. Ya están las ovejas esquiladas y paridas, se espera vender corderos para las fiestas.

Se han constituido como *comunidad* hace poco más de un año. El vecino fue el iniciador: recorrió buscando a los demás y les propuso constituirse como *comunidad*. Recupera sus experiencias participando en una organización mapuche, pero también recupera la vecindad, la ayuda mutua, los parentescos distantes que se remontan a generaciones atrás. Cada quien mantiene su campo, sus animales, pero ahora no son productores solos, aislados, librados a su suerte. En realidad no lo eran antes tampoco, siempre se ayudaron, siempre entendieron que sus destinos estaban ligados. Pero ahora tienen nombre propio: *comunidad*.

Marcela sale para Maquinchao. Su compañero trabaja allí. Están ampliando una casa en el pueblo, se quedará unas semanas, venderá la carne que lleva en la camioneta, pasará por el banco y cobrará los subsidios que le corresponden. El pueblo y el campo se fusionan en una sola entidad: una parte de la plata que ganan ella y su compañero en el pueblo

se va para el campo en alimentos, *vicios*, herramientas, vacunas y remedios para los animales... y después la lana y la carne que una vez al año se obtienen se convierten en dinero y se gastan en el pueblo, en arreglos para la casa, en repuestos para la camioneta. El pueblo subsidia al campo y viceversa.

¿Dónde termina y dónde empieza la *comunidad*?

El fluir de las relaciones sociales da lugar a entramados continuos cuyas fronteras se difuminan. Es un proceso análogo a la *semiosis infinita*, de la que hablan los lingüistas. Aquí un hecho social remite a otro de manera constante.

Sobre un continuo que no tiene límites, las identificaciones recortan objetos y sujetos, otros y nosotros. Se “ponen fuera” elementos disímiles, construyendo un borde, dejando adentro del conjunto elaborado al “nosotros” y afuera al “otro”.

Para ello se utilizan acciones, interpelaciones, discursos, cuerpos y objetos que a veces cristalizan en palabras. “Comunidad” es una de esas palabras.

“Comunidad” se refiere a un tiempo y a un territorio de los que se han extraído ciertos elementos. Los terratenientes no forman parte de la “comunidad”, a pesar de que a veces los sueldos que pagan a los puesteros que sí pertenecen sean su medio de subsistencia. La municipalidad o el INTA no forman parte de la “comunidad”, pese a que el forraje, el alambre o las vacunas para el ganado permitan el desarrollo del trabajo agropecuario en el territorio. El Ministerio de Desarrollo Social de la Nación no forma parte de la “comunidad” pese a que muchos de sus miembros se alimenten a través de planes de asistencia social. Las escuelas no son parte de la “comunidad” pese a que los niños allí nacidos aprendan a leer y eventualmente puedan formarse en una secundaria agro-técnica o se conviertan en abogados o profesores que quizá lleguen, en un futuro,

a volcar sus conocimientos a la defensa y consolidación de sus lugares de origen.

Estas entidades se colocan “fuera” de lo comunitario y en dicho proceso se constituye a la “comunidad” misma.

“Comunidad” es, entonces, una palabra que expresa la articulación entre el territorio, el trabajo, el parentesco, el auto-gobierno y la dimensión ceremonial, *dejando afuera otros procesos específicos*.

Personas y familias que interactúan con entidades supranaturales, pero también con animales, con patrones, con instituciones estatales, con propietarios de tierras. Algunos de estos elementos están *dentro* de la *comunidad*, otros están *afuera*. Ambos son necesarios en el proceso de identificación: desde la mujer que recorre cientos de kilómetros en su camioneta para comprar y vender cosas que luego llevará al campo hasta el hombre que combate espíritus peligrosos mediante el fuego y la adivinación, pasando por los vecinos que meten vacas donde no corresponde o los que hacen tratos que no debieran hacer.

La ciudad y el pueblo muchas veces son pensados como algo diferente, externo, ajeno a la “comunidad” cuando es rural y se dedica a la cría de ganado. Sin embargo no habría “comunidad” rural sin la interacción con el “pueblo”.

Igualmente la “comunidad” no sería la misma en abstracción del latifundio, o de la *tierra fiscal*. La “comunidad” aparece así como un trozo inteligible recortado por sobre el continuo ininteligible de lo social. Ahora ¿por qué se recortan esos contornos y no otros? ¿Por qué se llama así, “comunidad”, y no de otro modo? ¿Qué relaciones sociales subyacen a la determinación de la forma “comunidad”?

De paraje a *lof*

Los nombres de las relaciones de fuerza en Río Negro y Chubut

Viajes

Llegan los hombres y las mujeres a los nuevos parajes. No son lugares desconocidos; han sido transitados por padres y abuelos que iban y venían, se sabe de ciertos lugares, dónde hay agua, dónde pastos, dónde se iba a buscar piedras para elaborar puntas de flecha y raspadores.

Pero ahora todo ha cambiado. Lo que eran lugares de paso se transforman en zonas de refugio. Se ha escapado de los ejércitos, pero se han cortado los caminos. Ya no se podrá ir de un lado a otro: hay que buscar dónde asentarse.

Los líderes tratan de llevar a sus familias a la relativa seguridad de un territorio nuevo. Ya Briones y Delrío (2002 y 2005) han mostrado algunos de los medios utilizados. Para eso los líderes deben dialogar con los agentes del Estado que los ha vulnerado. En algunos casos han colaborado con los ejércitos y piden retribución. En otros han sido prisioneros, se han convertido al catolicismo (al menos han sido mecánicamente bautizados) y acuden a los sacerdotes o los pocos “amigos” que se han podido ganar. En otros casos no hay nada, ni diálogo con nadie y se reubican donde pueden.

Es la época de “los caciques y su gente” (Delrío, 2005). Así hablan de ellos las cartas, notas y partes que circulan por oficinas públicas: “un lugar donde puedan asentarse el cacique tal y su gente”. O “la tribu del cacique tal...”.

Antes y durante la derrota militar, Buenos Aires distinguía a las unidades políticas indígenas como “indios amigos”, “aliados” o “salvajes”, según el grado de afinidad que

podían establecer con los objetivos porteños y sus estrategias de reclutamiento o control poblacional (Delrío, 2015). Asimismo las “tribus” fueron delineadas como sujetos por los agentes estatales a la hora de hablar de los pueblos originarios de Norpatagonia.

Tales denominaciones se transformaron en las décadas siguientes. Como veremos en un capítulo próximo, las formas de hablar de aquello que subyace a la constitución del territorio patagónico actual (sus pobladores originarios y las formas en que son expropiados) irán cambiando según los contextos históricos a lo largo del siglo XX.

¿Qué había de común en estas denominaciones? ¿Se trata de las mismas unidades humanas “etiquetadas” de distinta manera? Es evidente que están sufriendo gruesas transformaciones. ¿Cómo se dirían a sí mismas? ¿De qué otros modos fueron denominados?

Censos y ministerios: el derrotero institucional de los “asuntos indígenas”

En el censo nacional de 1869, el primero de la Argentina, la población indígena fue calculada sobre la base de informes de los jefes militares de fortines en la frontera. Se los consignó fuera de la categoría de “argentinos” (INDEC, 2015). En esta época y hasta entradas las primeras décadas del siglo XX, la temática indígena estuvo bajo la órbita del Ministerio de Guerra (Radovitch, 2014).

El objetivo era calcular la población de manera que permitiera estimar la capacidad bélica de los grupos indígenas. De allí el cálculo sobre la base del *número de lanzas*: los informes militares contabilizaban cuántos hombres jóvenes estaban en condiciones de armarse y a partir de ello se estimaba la población total del grupo. Claramente formaba

parte de un objetivo estratégico en la previa de las “campañas al desierto” (Otero, 1998).

En 1895, ya realizadas las campañas militares, la población indígena tampoco fue censada, sino que se la estimó igualmente. A pesar haber ampliado las zonas y dispositivos de influencia sobre el territorio al que aspiraba la nación, se censaba solamente aquella población que habitaba territorio bajo control efectivo del Estado (Otero, 1998).

En 1914, ahora con la cuestión indígena puesta bajo la órbita del Ministerio del Interior, se censó un número de indígenas de 18.425 y se estimaron unos 20.000 más sobre una población total de casi ocho millones de personas. Este censo fue, otra vez de acuerdo a Otero (1998), una especie de híbrido entre estimaciones y censo en lo que refiere a la población indígena.

En 1943 la “cuestión indígena” pasó a estar administrada por la Secretaría de Trabajo y Previsión a cargo del entonces coronel Juan Perón, que llegó a la presidencia en 1946. La reforma constitucional de 1949 dictaminó en su artículo 68, inciso 15, que “no se pueden establecer distinciones raciales, ni de ninguna clase, entre los habitantes del país” (INDEC, 2015: 10). En este contexto los asuntos indígenas fueron puestos bajo la órbita del Ministerio de Relaciones Exteriores. El golpe de Estado de 1955 los devolvió al Ministerio del Interior.

En 1958 se los incorporó al Ministerio de Trabajo y Bienestar Social, donde permanecieron hasta 1967, cuando el gobierno de facto de Onganía los quitó de allí y los envió al Ministerio de Bienestar Social, en el marco de la Secretaría de Asistencia y Promoción a la Comunidad.

En este contexto, entre 1966 y 1968 se realizó el Censo Indígena Nacional (CIN). Sin concluirse, relevó 165.381 personas adscriptas a pueblos indígenas, habiendo censado 75.675 casos y estimado 89.706. Algunos años después hubo

censos “aborígenes” (como se llamaron efectivamente) en Salta y Formosa.

En 1985 la ley 23.302 ordenó la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), que fue creado en 1992 y funcionaba dentro de la estructura de la Secretaría de Desarrollo Social, posteriormente promovida a ministerio. El censo nacional de población de 2001, por su parte, fue el primero que incorporó de manera sistemática preguntas acerca de la auto-adscripción étnica y la Encuesta Complementaria sobre Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 sintetizó los datos allí obtenidos. En 2010, finalmente, el “Censo del Bicentenario” abordó la cuestión indígena a través de una metodología muestral.

En tanto, en 2016 el INAI fue trasladado a la estructura institucional de la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural, dentro del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.

De cómo uno puede ir quedándose sin tierra

A principios del siglo XX, cuando la “cuestión indígena” dependía del Ministerio del Interior y el control efectivo estatal de zonas como el paraje M. era al menos dudoso, se transformó la modalidad de poblamiento de ese lugar.

Hasta allí M. era un lugar de paso, surcado de ríos y arroyos y con pasturas de altura que se podían usar varios meses del año. Ahora, en cambio, estará habitado continuamente, todo el año, soportando la presión de la gente y de los animales.

La gente llegó desde distintos lugares: del norte, del oeste. Habían estado recorriendo el territorio, buscando donde asentarse. Algunos han escapado, otros llegan con promesas de papeles. Un grupo grande se acerca a las “tierras

otorgadas al cacique y su gente” por los servicios prestados al Ejército en la provincia de Buenos Aires. Otras familias llegan utilizando únicamente sus propias redes sociales. Hacen sus casas y habitan los arroyos río arriba, piden la instalación de escuelas y donan terrenos para que se asienten esas escuelas.

Las primeras décadas del siglo XX son, en muchos casos, prósperas. La cantidad de animales aumenta, las huertas abastecen a los pobladores, en algunos casos se puede producir trigo y lo llevan para procesarlo a los molinos en los pueblos cordilleranos. Se envían animales a través de la cordillera a los mercados chilenos. Aparecen comerciantes itinerantes que venden en cuotas u otorgan crédito. Muchos son de origen sirio-libanés. Les llaman “turcos”.

El Estado nacional envía comisiones que informan sobre lo que ocurre en el campo. Preocupados por la tierra pública, porque todos estos territorios, a partir de la hegemonía lograda tras las campañas militares, se han convertido en *tierras fiscales* y sus ocupantes en *fiscaleros*, los inspectores recorren los campos evaluando el desempeño y la actualidad de los habitantes.

La Comisión Inspectoral de Río Negro 1919-1920 señala que algunos pobladores indígenas son prósperos y reúnen más de mil cabezas de ganado lanar y centenares de caprinos. Sin embargo, en 1943, los informes para el Ministerio de Agricultura hablan del paraje M. y señalan que la “tribu” está en proceso de desintegración, sugiriendo incluso recortar el territorio que oportunamente se le había prometido.

Ha ocurrido la crisis mundial de 1930. Los precios de la lana y los frutos del campo no son los mismos. Las familias se han ampliado, pero la tierra no, e incluso en ocasiones “se achica”. Los pobladores se endeudan, los boqueros se enriquecen.

En el paraje M. el que empezó como comerciante, un “turco” que vendía alcohol e insumos de campo y acopiaba lanas, les fiaba a los pobladores. De a poco, muchos vecinos fueron incapaces de pagar y el comerciante se cobró con pedazos de tierra, con la producción del año siguiente, con los animales que quedaban.

El comerciante, en este caso, se hizo estanciero. Los pobladores descendientes del líder que, con su gente, llegara a instalarse en las riberas de los arroyos de montaña en los primeros años del siglo XX y que le diera al bolichero el permiso inicial para instalarse en territorio familiar, pasaron a ser sus empleados. Cuidaron los animales del estanciero en *puestos*, arrearon sierra arriba y sierra abajo ovejas, caballos y vacas ajenas en tierras enajenadas.

A través de ambiguos acuerdos estas situaciones se perpetuaron: los acuerdos laborales son grises y muchas veces mixturán las relaciones personales, el parentesco y los negocios. Cuidar ganado ajeno con permiso para introducir algunas cabezas propias es una posibilidad. Usar campo del “turco” como pastura para el ganado propio es otra. Meter animales del “turco” en territorio propio es otra posibilidad más. Trabajar a cambio de cabezas de ganado (que luego permitan engrosar las majadas propias) o trabajar a cambio de materiales de construcción... las combinaciones posibles son muy amplias.

Mi padre le trabajó al turco ¿cuántos años? Hasta que lo estropeó un caballo. Lo sacamos para llevarlo al hospital pero murió. Y el turco no quería pagar ni el cajón. ¿Quién le hizo la riqueza al turco? Nosotros.

El padre de este entrevistado se accidentó amansando un potro para el estanciero en un campo de veranada, muy alejado de la atención médica. Se le trabó un pie en el estribo

y golpeó la cabeza contra las rocas del suelo en una carrera del animal, que lo arrastró algunos metros.

La viuda de este hombre, descendiente directa del líder mapuche que fuera el primer poblador del paraje M.,¹² se vio obligada a pasar todo el año en el campo de veranda, porque su invernada se hallaba ocupada por el estanciero.

Recordemos que los campos de veranada se usan solamente en verano porque son altos y nevadores, sacrificados y crueles para vivir. Los de invernada, que son más bajos y tienen mayor resguardo y vegetación, son donde personas y animales pasan los meses más crudos del invierno. En este caso, la invernada, el campo bajo, estaba en disputa y ocupada en los hechos por el estanciero, que tenía cerrado el acceso a la misma.

De paraje a lof

A mediados de la década de 1980 una gran nevada inundó los campos de la Patagonia norte y centro. Se la recuerda aún porque en algunas zonas cayó más de un metro de nieve, que cerró los caminos, aisló a los pobladores y generó una gran mortandad de ganado, que quedó tapado y/o atrapado en el hielo.

En la memoria popular, la nevada de 1984 aparece muchas veces como causa o disparador de profundos cambios que se produjeron en las zonas rurales. La mortandad de animales, la quiebra de productores, el abandono de los campos y la migración hacia los pueblos se narra en ocasiones como producto de dicho evento climático. Observando

12 "Mi abuelo tenía un aro guacho", decía la señora haciendo alusión al uso de un aro, *chawai*, que su antepasado tenía colgando de una de sus orejas. El uso de tales ornamentos estaba destinado a personas de poder, prestigio y en ocasiones vinculados a poderes sobrenaturales.

las tendencias históricas y económicas de la producción rural, sin embargo, se vislumbra que la crisis del sector lanero venía siendo crónica al menos desde la década de 1960, como veremos más adelante.

Para la fecha de la nevada en el paraje M., el estanciero “turco” que se había adueñado de tantos campos a través de deudas y acuerdos —justos e injustos— estaba abandonando los predios desde una década atrás.

Lugares que quedaban “vacíos” eran así reocupados por los pobladores del paraje o por otras personas que venían buscando tierras sin dueños. El estanciero incluso vendió algunos predios sobre los que los pobladores del paraje M. reclamaban propiedad, generando nuevos conflictos que se desarrollaron por décadas, llevando a instancias judiciales y a inestabilidades y conflictos locales.

La nevada, sin embargo, también motorizó planes de ayuda solidaria para los pobladores rurales desde variadas agencias. La Iglesia¹³ y variados organismos no gubernamentales, además de los Estados provinciales, desarrollaron iniciativas cooperativistas y desplegaron agentes y “técnicos” sobre el terreno. Desde el nivel nacional, en el marco de la “primavera democrática” del alfonsinismo, se impulsaron tanto la ley 23.302 (ya la mencionamos arriba, que creará el INAI) como diferentes leyes de “protección integral” del “aborigen”.

Es en este marco, como veremos más adelante, que comenzaron a gestarse procesos de organización política y social territoriales en las zonas rurales. De la mano de “promotores” y militantes de línea campesina e indígena,

13 Se recuerda aquí, por ejemplo, la campaña “Una oveja para mi hermano”, organizada por el Obispo de Viedma a cargo de Miguel Hesayne, que buscaba reconstituir las majadas de los crianceros mediante la donación de cabezas laneras. Como parte del mismo proceso, la Iglesia encaró también proyectos de cooperativas y organización territorial del que se nutrieron las organizaciones políticas mapuche.

muchos “parajes” habitados por “población dispersa” empezaron a darse características formales de colectivo.

En el paraje M., a mediados de la década de 1980, después de la nevada, se constituyó la “Junta Vecinal” del paraje M. Tal identificación grupal, que incluía listas de miembros y cargos que ocupaban, así como actas de las reuniones, permitía entre otras cuestiones dialogar colectivamente con el municipio que administraba el paraje, sorteando las gestiones meramente individuales.

Es claro que la “Junta Vecinal” de M. no era la primera forma de organización que se daban los pobladores en su historia. Más bien recuperaba las experiencias y las tramas y urdimbres preexistentes a su constitución: las redes familiares, la vecindad, los mecanismos de ayuda mutua que funcionaban concretamente en el campo y que resultaban integrados formalmente a través del nuevo signifiante, la “Junta Vecinal”.

El paraje M., integrado en la estrategia política de orden provincial de una organización mapuche, recién se constituyó como *comunidad* M. en 1997. Se agregó además un nombre en *mapuzungun*, pasando a llamarse “comunidad mapuche —nombre en *mapuzungun*— del paraje M. ”.

El desarrollo del derecho indígena y el compromiso militante de profesionales de las leyes reforzaron un flanco en que habían sido históricamente débiles: los procesos judiciales. La comunidad mapuche M. litigó judicialmente porciones del territorio que el terrateniente “turco” había vendido o cedido, logrando victorias después de varios años de procesos y tribunales.

En el oeste de Chubut y Río Negro, a partir de los años 2000, las *recuperaciones territoriales mapuche* y las prácticas asociadas a una suerte de “reconstrucción cultural” mapuche comenzaron a tener una presencia cada vez más fuerte en los procesos cotidianos. Tales “novedades”

estaban constituidas, entre otras dimensiones, por la reformulación de las celebraciones rituales, la reutilización de *mapuzungun*, la renovación de las autoridades y conceptos organizativos/políticos “mapuche” y la paulatina construcción de un contra-relato histórico que disputaba y disputa los discursos hegemónicos en torno de la historia y la presencia indígena.

Tales procesos, que tienen velocidades y características diferentes según la historia y condiciones de cada región, impactaron también en el paraje M., que actualmente ha sustituido su propio nombre de “comunidad” por el de “lof”. Además, han recuperado la realización de ceremonias rituales como el *wiñoy tripantü* y el *ngillipun* o *llellipun*, recurriendo a miembros del *lof* —por lo general ancianos— que tienen conocimientos o recuerdos acerca de cómo desarrollarlas. El recurso a la “diferencia cultural” y la inscripción de los procesos propios en el devenir histórico de un sujeto político específico (el *pueblo mapuche*) parece ser uno de los caminos en que se desarrollan y desarrollarán las futuras confrontaciones.

Las palabras y las voces

Es nuestra opinión que los nombres y denominaciones que asumen las cosas, organizaciones y colectivos —para el caso que aquí tratamos, “comunidad”, “paraje”, “junta vecinal”, “tribu” o “poblador disperso”— no determinan por sí mismos la forma concreta de sus realidades. Los nombres a veces son impuestos y otras veces se construyen desde la autonomía. También pueden ser imposiciones que luego se asumen como propias, o palabras que se usan para disputar y diferenciarse en el marco de variadas confrontaciones. Y se articulan con los procesos históricos dando lugar

a creaciones mutuas, sin que las denominaciones antiguas desaparezcan ni sean totalmente reemplazadas.

Los nombres adquieren su sentido en las confrontaciones en que se constituyen. Si “tribu” o “indios” reflejan los nombres impuestos por una hegemonía que ha desarticulado mediante la violencia a los colectivos indígenas, “comunidad” o “lof” revelan los trabajosos esfuerzos de la población avasallada para recuperar la iniciativa y salir de una posición subordinada o pasiva echando mano de los recursos jurídicos, discursivos y políticos a su alcance.

En el proceso han cambiado, porque sería un riesgo y un error pensar que sólo se transforman los nombres o las denominaciones sobre la base de un colectivo inmutable cuyo centro permanece sin tocar, mientras la superficie de sus etiquetas va variando. Como podemos ver en la vida cotidiana de cualquier paraje rural, como hemos intentado demostrar en varios pasajes de estos mismos textos, la “comunidad” y la sociedad están en una estrecha interacción. Han mutado ambas y cambiado mucho. La propia “comunidad” actual es un producto de los devenires de la sociedad en general, no sencillamente de una suerte de voluntad de resistencia, vocación de supervivencia o espíritu indomable indígena.

Esos devenires son confrontaciones y en esas confrontaciones se forjan los nombres. Los nombres, cuando *cuajan*, cuando aciertan a consolidarse y establecerse como socialmente válidos, son el resultado de estos avatares, de estas confrontaciones.

Por supuesto, ello no quiere decir que las figuras y denominaciones no coexistan: *lof*, “comunidad”, “paraje” o “pobladores dispersos” son contemporáneos en tiempo y espacio, incluso instrumentalmente simultáneos, de ser necesario. Son identificaciones de las que se puede echar mano a la manera de un repertorio o caja de herramientas.

El surgimiento de un nuevo significante no implica ni la inmediata ni la necesaria desaparición de otros. Pero podemos señalar que unos preceden a otros.

Hay momentos de la historia en que ciertas cuestiones son pensables y otras no. Es difícil asumir que una entidad grupal supra-familiar mapuche en la región patagónica pudiera llamarse “comunidad” en la década de 1950 o 1960, por ejemplo.

Los pobladores del paraje M. sufrieron procesos bélicos, migraciones, exilios, reasentamientos, expropiaciones, duras condiciones de vida, empobrecimiento y el despojo progresivo de las tierras que habitaban y habitan. Presentaron a su vez resistencias, iniciativas y luchas que dieron como resultados confrontaciones varias. Se los llamó “tribu”, “pobladores dispersos”, “pobladores aborígenes”, etcétera. Se llamaron a sí mismos “junta vecinal”, “comunidad” y “*lof*”. Se llaman hoy mismo *mapuche* en su propia lengua. Tales denominaciones, tales nombres, forman parte de entramados de confrontaciones que dan lugar a lo *pensable* y en ello expanden nuevos horizontes.

Capítulo 3

Condiciones históricas que permiten el surgimiento del significante *comunidad mapuche*

Memorias de *Leleke*¹

Una piedra pintada

En 2011 me enteré que en los campos de Vuelta del Río había una “piedra pintada”.

A un buen tramo de camino llegamos a verla. Era una piedra sola, redondeada, ubicada al lado de la picada que recorríamos. Tenía una única inscripción vieja, desgastada, casi borrada, en pintura blanca. Decía: “¡Viva Perón!”²

Que mis amigos, habitantes de ese paraje, hubieran mencionado a la roca con aquella inscripción política como una “piedra pintada” habla claramente de un humor corrosivo y de su intención de gastar una broma.

1 Una versión de este texto fue presentada en el XII Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino-Chilena, “Subalternidades en Patagonia. Conflictos, resistencias y memorias”, Trevelin, Chubut, Argentina (5, 6 y 7 de Octubre de 2017).

2 Juan Domingo Perón fue presidente de la Argentina en tres oportunidades, entre 1946-1952, 1952-1955 (derrocado por un golpe de estado) y 1973-1974. Falleció en ejercicio de la presidencia. Fue fundador y eje de uno de los movimientos políticos y sociales más trascendentes de la historia del país.



Algunos años antes en otra comunidad, cercana a las ciudades de José de San Martín y Gobernador Costa (también en Chubut), tuvimos otro encuentro. Visitábamos al *lonko*, y en las paredes de su casa de adobe tenía colgadas algunas fotografías de familiares (relativamente nuevas, pero tomadas al estilo antiguo, con tonalidades sepia y formato ovalado), un calendario de la ONG internacional *Save the Children* (que había recorrido la zona pocos meses antes, entrevistando a algunas familias víctimas de una inundación) y un retrato de Perón. “¿Sabe quién es? —me preguntó el *lonko*. —Sí, claro: Perón —respondí. Asintió con la cabeza. —Sí —dijo. Hizo mucho por los indígenas”.

Y como éstas podríamos narrar muchas más anécdotas o irrupciones de Perón o el peronismo en las realidades cotidianas de estas personas y familias.

Mucho tiempo me pregunté acerca del porqué de estas apariciones de Perón, sobre qué significado tenían. ¿De qué maneras se habían construido las condiciones para que un presidente muerto hacía más de cuarenta años continuara teniendo tal presencia en parajes rurales alejados de la Patagonia?

Eran preguntas cuyas respuestas posibles nos desbordaban. Sin embargo, creemos hoy, la figura del ex presidente puede servir como disparador para analizar conjuntos de procesos sociales que expresan complejos entramados del poder y la economía. En esta ocasión nos interesan las referencias al trabajo agrario y las representaciones de patrones y trabajadores en torno a la vida en el campo y la *Compañía de Tierras del Sud Argentino*.

No planteamos una explicación global y definitiva. No podríamos darla en el estado actual de las investigaciones. Pero sí queremos traer al debate algunas referencias empíricas respecto de las primeras cinco o seis o décadas del siglo XX y contextualizar algunos discursos que circularon en ese momento y continúan resonando en algunos posicionamientos actuales.

La hipótesis que proponemos es la siguiente, en cuatro partes: a) la sanción del “Estatuto del peón rural”, en 1949, significó para los trabajadores rurales indígenas un proceso de acceso/ampliación al goce de derechos ciudadanos y laborales —aunque desde su identidad como “trabajadores”, no como *mapuche* ni como pueblos preexistentes—; b) tal innovación propició transformaciones en las relaciones laborales y mejoras en las condiciones de trabajo que, asociadas a experiencias recientes de pauperización y empobrecimiento nacidas de la crisis mundial de 1929, permitieron situar a los dos primeros gobiernos de Perón en un lugar privilegiado de la memoria colectiva de los trabajadores rurales indígenas; c) el alcance de esas mejoras laborales y sociales, obtenidas en Chubut sin haber desarrollado procesos organizativos, sindicales ni grandes conflictos agrarios, contribuyó al desarrollo de una figura sacralizada y “generosa” respecto de Perón; d) tal experiencia, dialéctica e inextricablemente ligada a los posicionamientos patronales, configuró las bases de un conjunto de estrategias sociales cuyas estribaciones perduraron en las décadas siguientes.

Marco histórico: “asimilando” población y territorio

El territorio del noroeste de la actual provincia del Chubut fue incorporado al control del Estado nacional argentino a fines del siglo XIX, como parte de un amplio proceso de expansión militar impulsado, entre otros factores, por la consolidación de la élite positivista ilustrada —la llamada “Generación del 80”— en la gestión del aparato de gobierno, la modernización y disponibilidad del ejército tras la Guerra del Paraguay y el incentivo económico para la exportación representado por la demanda de materias primas de los países europeos (Viñas, 2008 y Bechis, 2010).

Antes del avance militar, el territorio que aquí nos ocupa era habitado y organizado de manera autónoma por distintas unidades sociales pertenecientes a los pueblos originarios de la zona.³ Y fuera como zona residencial o como parte de un circuito de comercio, el lugar se hallaba integrado a encadenamientos sociales, políticos y económicos que en ocasiones abarcaban miles de kilómetros. Hacia 1870, Masters ponía esto en evidencia cuando escribía:

Luego de un llano menos quebrado termino de pronto en una cuesta abajo de trescientos a cuatrocientos pies, pared de una torrentera cubierta de hierba y arbustos, y salpicada de piedras diseminadas, por la que seguimos nuestro camino, acampando cerca de la base, donde brotaba del costado un hermoso manantial. En el fondo del cañón, que tenía cerca de media milla de ancho, había una corriente cuyo lecho estaba

3 Cabe decir aquí que ni mapuche ni “tehuelche” deben ser entendidos como unidades políticas con jefaturas centralizadas, sino como grupos familiares de diferentes tamaños que podían, según las circunstancias, unirse o separarse según lo juzgaran adecuado (lo que se llama, en la literatura antropológica, “procesos de fisión-fusión”).

seco en esa época, salvo uno que otro charco de agua estancada no potable.

Se había resuelto mandar mensajeros desde ese lugar, al que se denominó Cushamon, para prevenir nuestra aproximación a Foyel y también a Cheoeqne, el cacique de Las Manzanas; por consiguiente, después de nuestra llegada al campamento, escribí a dicho cacique una carta dictada por Casimiro, en la que, en frases bien redondeadas y con mucha ceremoniosa palabrería, explicaba el hecho y las razones de que hubiéramos unido a todos los indios, invitándolo a cooperar a ese fin. (Musters, 1911: 299)

En la breve anécdota se verifica no sólo la existencia de Cushamen como espacio territorial preexistente a la presencia estatal (de hecho, Musters es uno de los primeros “blancos” en atravesar el lugar) sino también su integración en redes comerciales y políticas indígenas: es necesario detenerse, enviar mensajeros para avisar que se está allí, pedir permiso amablemente para cruzar, invitar a participar, etcétera.

Tal situación autónoma de las sociedades indígenas fue radicalmente transformada por la intervención militar y la posterior reorganización del territorio. No vamos a desarrollar aquí, por cuestiones de espacio, las complejidades de estos procesos. Baste enumerar a la muerte, la prisión, la deportación forzosa, el agrupamiento en campos de prisioneros y los trabajos forzados como destino de grandes contingentes de población indígena, como enseñan los trabajos de Viñas (2008), Mases (2002), Delrío (2005) ó Nagy y Papazian (2011). El resultado fue una profunda desarticulación de las sociedades originarias, la pérdida de su autonomía política y su alienación respecto del territorio que ocupaban.

La reapropiación del territorio por parte de la sociedad criolla tuvo como una de sus formas al latifundio. Junto a las colonias y reservas pastoriles destinadas a inmigrantes e indígenas⁴ y los “pequeños” lotes de 625 hectáreas con que se pagó a los soldados participantes de la campaña militar, emergieron enormes propiedades unificadas bajo el control —muchas veces fraudulento o logrado *testaferros* mediante— de un sólo o de pocos propietarios (Minieri, 2006).⁵

Formalmente nacida en 1889, la fundación Compañía de Tierras del Sud Argentino (CTSA) se inserta en estos procesos, como una iniciativa de capitales británicos.

Asentada en una amplia región que abarcaba desde Pilcaniyeu (Río Negro) hasta las cosas del arroyo Lepá cerca de Esquel (Chubut), la Compañía se dedicó desde su inicio a las actividades ganaderas. Las largas distancias con los puertos y mercados le forzaron a llevar adelante largos arreos, utilizando rutas indígenas preexistentes (de hecho, muchos de los caminos hoy consolidados como rutas nacionales o provinciales tienen ese origen).

Una de las opciones utilizadas era trasladar vacunos hacia la bahía de Cochamó, en Chile, mediante el paso hoy conocido como “El Manso”, donde otra compañía inglesa, la Cochamó Company, estaba asentada sobre la costa del Pacífico. Si, en cambio, Buenos Aires era el destino, era necesario llevar el arreo hasta Neuquén para abordar el ferrocarril. Recién en la década de 1940, con la llegada

4 Si bien existieron intentos de repoblamiento mediante colonias de inmigrantes, la experiencia no se desarrolló demasiado. Igualmente con las “reservas indígenas”: sólo se establecieron aquellas cuyos líderes lograron gestionar con éxito los títulos sobre la tierra. Al respecto *cfr.* Briones y Delrío (2002).

5 Ramón Minieri, profesor de Historia y escritor de la ciudad de Viedma, realizó en *Ese ajeno sur* (2006) un pormenorizado análisis de la correspondencia interna de los administradores y gerentes de la Compañía, material al que tuvo acceso privilegiado por motivos casi azarosos. Aquí abundaremos en referencias a ese trabajo.

del ferrocarril Viedma-Bariloche y el tendido del Trochita (Ing. Jacobacci - Esquel) la Compañía quedaría integrada a través de los rieles.

Como veremos, la nueva situación territorial trajo aparejadas nuevas relaciones sociales y nuevos actores: contingentes indígenas que se transformaron en productores sedentarizados y en asalariados rurales, mercachifles y comerciantes en proceso de expansión, pequeñas y medianas casas comerciales en avance sobre el territorio y administradores que empleaban mano de obra mapuche y negociaban con las agencias estatales las condiciones de sus inversiones.

1929: antes y después de la crisis

La de 1920 es una década de prosperidad para la *Compañía de Tierras del Sud Argentino*. Son años de altos precios internacionales para las materias primas, impulsados por la guerra mundial y las políticas económicas argentinas orientadas al perfil de “granero del mundo”.

Las exportaciones avanzan y las ganancias crecen. Se realizan mejoras de infraestructura tales como obras de riego, cabañas y se preparan campos para la producción autónoma de pasturas. Simultáneamente se pagan utilidades a los accionistas en Londres (Minieri, 2006).

En esta época incluso algunos productores mapuche, asentados de manera más o menos consolidada en territorios de la meseta de Chubut y Río Negro, se convertirán en ganaderos que rebasan la mera actividad de subsistencia. Como señalaba la Comisión Inspectorada de Río Negro 1919-1920, había parajes donde algunos *lof* reunían más de mil cabezas lanares y centenares de caprinos. Igualmente aparecen en los relatos orales sobre este tiempo referencias

a producciones agrícolas de relativa importancia en la zona de Cushamen, que integraban el territorio hacia la cordillera a través de caminos y rastrilladas antiguas:

Acá había un camino vecinal hacia Costa del Lepá. Por acá pasaba la gente para moler trigo a los molinos. Venía gente de Ranquil-Huao y pasaba por esta zona para ir rumbo al Pedregoso...

Los parajes de Blancura, Río Chico, Cushamen llevan trigo y esto era zona de paso. (Entrevista en terreno, Cushamen, marzo de 2017)

La referencia apunta a la época de las primeras décadas del siglo XX, cuando la región era productora de trigo y había varios molinos instalados en Esquel, Trevelin y El Bolsón (Mendes, 2013).

La crisis económica mundial detonada por el crack financiero de *Wall Street* tuvo un efecto devastador sobre estas producciones.

La consiguiente caída de los precios de las materias primas fue verdaderamente espectacular. Ni un solo país latinoamericano quedó a salvo. Entre 1928 y 1932 [...] el valor unitario de las exportaciones cayó en más del 50 por 100 en diez de los países de los que disponemos de datos. (Bulmer-Thomas, 2002: 252)

Lo cual, en el caso concreto, se expresa en los siguientes guarismos:

Las cuentas de la ASLCo [la CTSA] no quedaron inmunes ante estas vicisitudes [*de la crisis*]. El descenso en el precio de la lana, según los informes de la em-

presa, fue de un valor de 100 en 1928, a un valor 13,12 en 1932. Este último fue el peor año para la compañía: la venta de la esquila, que en 1927, año normal, había aportado un ingreso de 103.000 libras, sólo rindió en 1932 un total de 38.000 libras. En cuanto a las ventas para frigorífico, en ese mismo año sólo se colocaron 82 novillos en la provincia de Buenos Aires. (Minieri, 2006: 267-268; la aclaración es nuestra)

Y también:

Como consecuencia de esta crisis, entre 1930 y 1932 no se pagaron dividendos a los accionistas. Además, entre 1929 y 1932 se extrajeron casi 20.000 libras de reservas y remanentes para enjugar las pérdidas. Los porcentajes de los resultados negativos quedaban formalmente disimulados mediante esta afectación de los recursos que restaban de ejercicios anteriores. (Minieri, 2006: 268)

Como en toda crisis capitalista, los que más afectados resultan son los productores pequeños. Los capitalistas grandes tienen acceso al crédito, reservas o capacidad de ahorro, e incluso pueden apelar a balances anteriores para amortiguar los efectos de la baja de los precios. Los productores pequeños no cuentan con estas herramientas y una caída de los precios internacionales puede significar su bancarrota.

Efectivamente, si algunas agrupaciones mapuche, pese a haber sufrido avanzadas militares, desmembramientos familiares, destrucción de su autonomía política y procesos de relocalización forzosa, hubieran logrado restablecerse medianamente a través de la producción ganadera, la crisis de 1929 les asestó otro fuerte golpe. Al proceso de

expropiación a gran escala y largo plazo que estaban sufriendo debía añadirse ahora la crisis y, ligado a ello, el accionar de comerciantes, mercachifles y compañías comerciales que, aprovechando la caída de los ingresos domésticos, capturaron mediante el crédito y la deuda los futuros de las familias y en muchas ocasiones terminaron cobrándose con el territorio mismo, como señala Delrío:

Luego de las primeras cesiones de tierra a los grandes capitales, inmediatamente concluida la anexión de dicho territorio por parte del estado argentino, durante las décadas de 1920 y 1930, se acentúa la acumulación de dicho recurso por parte de medianas y pequeñas compañías comerciales. Esto fue llevado a cabo a partir de distintos mecanismos de expropiación de pobladores de tierras fiscales y de comunidades indígenas. (2005: 219)

En los años que siguen a la crisis, los relatos de los pobladores mapuche de la meseta hablan de una profunda situación de pobreza:

Mis viejos andaban en patas y se vestían con sacos de harina. Cazaban pajaritos y liebres para comer. Hacían falta veinte pajaritos para hacer una comida. (Entrevista en terreno, Cushamen, marzo de 2017)

Venden incluso su fuerza de trabajo, despertando suspiros respecto de cómo la CTSA habría logrado sortear los tiempos de crisis: “A veces trabajaban para la estancia [la CTSA] y les pagaban con bolsas de manzana, o bolsas de papas pequeñas”. Y también “viajaban mucho. Trabajaban mucho para volver con muy poco. No conocían fruta ni verdura”. Y si acaso recibían bolsas de manzanas como salario,

había que racionar: “un gajo de manzana para cada uno” (entrevista en terreno, Cushamen, marzo de 2017).

A nivel internacional los precios de las materias primas recién irán recuperando terreno a finales de las década de 1930, pero para muchos productores de pequeña escala el daño ya estaba hecho: no lograrían atravesar el proceso. Deberán liquidar su hacienda, abandonar el campo y asalariarse donde el mercado lo permitiese. La CTSA, en cambio, ya volvía a hacer buenas ventas hacia 1934-1935 (Minieri, 2006: 269) y en 1937 ya había restablecido sus niveles de recaudación a los que alcanzaba en 1927. Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial sus ventas aumentarían aún más, alcanzando niveles récord para 1942, a pocos años del surgimiento del movimiento peronista y la sanción del “Estatuto del peón rural”.

El “Estatuto del peón rural” en los campos chubutenses

En 1949 la sanción del Estatuto, acompañada por el reforzamiento de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social en tanto institución de referencia para las cuestiones laborales y la Gendarmería como organismo de control forzó modificaciones en las disposiciones de la Compañía para con sus trabajadores.

Primero había sido el aumento de los salarios lo que había motivado cierta inquietud en los administradores de la CTSA:

No sé si han visto la escala salarial que habrá que pagar a todos los peones en Chubut; por cierto es muy pesada. Estaré el lunes en El Maitén, donde trataré de saber por el Comandante de Gendarmería, cuándo entrarán en vigencia estas cifras [...] Tendremos que

revisar drásticamente la cantidad de empleados para ver cuántos pueden suprimirse. Si ganan el doble, tendrán que trabajar mucho más por ello.⁶

Y luego, revelando algunos canales de comunicación y negociación con las autoridades, se hacían las gestiones para desembolsar lo menos posible en dinero y “compensar” mediante otras opciones, como la de permitir que los caballos de los peones pastasen en terrenos de la Compañía. De tal manera la empresa reducía sus erogaciones a la vez que habilitaba que los peones trabajasen con sus propias herramientas:

... al recibir su carta lo vi al Dr. Gerosa pidiéndole que haga lo posible para posponer el tema hasta que yo vaya personalmente a Esquel a fin de mes. Vio a las autoridades locales de Previsión Social, que estuvieron de acuerdo. [...] En una carta de que recibí del Dr. Gerosa al llegar aquí ayer, después de explicar la posición de la Compañía como ud. la plantea, apuntando que se considera como costumbre reconocida para esta gente el uso de sus propios caballos, dándoseles libre pastoreo para sus tropillas, él cree que no habrá problemas con las autoridades para llegar a un arreglo satisfactorio.⁷

A partir de mediados de la década de 1940 las “mejoras” para los puestos y las condiciones de trabajo de los empleados requirieron de inversiones por parte de la CTSA. Forzados por la presión política e institucional, se vieron

6 Carta de W. C. G. Mackinnon en 1944, citada por Minieri (2006: 287).

7 Carta de W. C. G. Mackinnon al gerente de la seccional Leleque en 1945, citada por Minieri (2006: 288).

obligados a incluir en cada puesto una mesa, dos sillas, dos tenedores y dos cucharas, un balde para limpieza, una escoba y un asador. También a garantizar que los alojamientos tuvieran cielorrasos y baños (Minieri, 2006: 288).

Los aumentos de salarios bajo el gobierno peronista también tenían sus efectos sobre el trabajo administrativo, que se multiplicó, cosa que irritaba a los administradores. Un comentario interesante está dado por el “Informe anual de la gerencia general” de 1951:

El Sr. Fernando Braun Menéndez pasó por aquí hace dos días y me informó que en todas sus estancias pedirán a todos sus peones una carta mensual afirmando que no aceptan abrir una caja de ahorros, adelantándose al párrafo 3 del artículo en cuestión. [...] Así evitaríamos aumentar la tarea de teneduría de libros en estancia. Por este último decreto absurdo y ridículo, cada peón debe aportar obligatoriamente el 10% de su salario; o bien la suma de \$3 a \$1 por mes. (Citado por Minieri, 2006: 293)

En 1951 aumentan los salarios. En 1954 vuelve a haber en la correspondencia referencias a aumentos. En 1955 se promulga la ley de jubilaciones y con ellos vuelven a aumentar las erogaciones de la Compañía.

Igualmente en esos años hay mejoras para el personal temporario que trabaja en la esquila. No sólo aumentan sus salarios sino que mejoran las condiciones de trabajo y descanso, regulándose un mínimo de 16 m² por persona para las habitaciones o barracas donde dormían los trabajadores.

El período abarcado por los años del primer peronismo refleja entonces un proceso general de mejora tanto de las utilidades de la Compañía como de las condiciones de sus trabajadores, sin que haya una vinculación necesaria entre

estos fenómenos: la inversión en mejoras de las condiciones de trabajo son producto de una presión política e institucional y no una especie de “derrame” de las ganancias.

Como la propia Compañía reconoce (Minieri, 2006) son años de relativa calma y paz social, sin conflictos laborales.

Si, como señalan algunos autores (Lattuada, 2002; James, 2010) el discurso más “agrarista” del peronismo alcanzó su clímax hacia 1949-1950 para luego retraerse y tomar un cauce mucho más conservador, algunos de sus logros marcaron fuertemente la memoria de quienes se vieron inmersos en tal coyuntura.

Perón en la memoria mapuche

En efecto, ¿qué consecuencias tuvieron estas transformaciones para los trabajadores? Si nos hemos asomado a la perspectiva de la Compañía, ¿cuál es, entonces, la mirada desde el contingente laboral?

Habíamos visto que los coletazos de la crisis mundial de 1929 significaron para los pobladores originarios de la región un profundo proceso de empobrecimiento. A más de una década de sufrir condiciones de vida muy difíciles, ¿que significaron estos años de suba de salarios y reconocimientos de algunos derechos?

Vamos a transcribir, entonces, algunos testimonios que nos permitan sondear el alcance de estos procesos sobre las experiencias de los trabajadores, mayormente pobladores mapuche de la zona. Para empezar, como señala Delrío, debemos considerar que “el estatuto del peón rural es recordado en la memoria oral como el fin de una etapa en las relaciones de explotación laboral, constituyendo una medida que beneficiaba tanto a peones indígenas como no-indígenas” (2005: 228).

En efecto, al interpelar a los peones desde su identidad como trabajadores (y no como “pueblos indígenas” o alguna categoría semejante) nos acerca a la idea de “ciudadanización” con que algunos autores —por ejemplo Iñigo Carrera (2000) y James (2010)— caracterizan al proceso peronista.



Afiche de conmemoración del Día de la Raza de 1947. Un fuerte discurso hispanista acompañaba estas imágenes.

Esto se evidencia también en medidas como la entrega de documentos de identidad, la ampliación de derechos civiles y también en las ayudas económicas que recibían los pobladores, con entrega de distintos objetos en las escuelas o a través de la Gendarmería (calzado, vestimenta, libros y alimentos):

El gobierno de Perón, sí hizo, que dejó documentadas, eso que trajo la Eva cuando le hizo documentar a las mujeres... que todos tenían que tener documentos para tener derecho [...]. Después por el asunto de los sueldos, también dictó una ley que tenía que pagarse, trabajar ocho horas en el día y pagar bien, lo mejor que se pueda, con comida libre por lo menos, esa es la ley que dictó él.

... eso ayudó mucho... finadito Perón, mandaban eso alimento para comer, los que tenían muchos chicos mandaban seis, siete bolsas de esos de maíz. (Entrevista en Delrío, 2005: 229)

En tanto, los años previos al Estatuto se recuerdan no sólo como años de pobreza en el lugar propio, sino como época de explotación en las estancias, situación que se transforma gracias a Perón:

A mí me aprovecharon mucho [...] los patrones me joderían en aquellos años. Nos cobraban hasta la cama, nos cobraban la pieza... le cobraban la luz, aunque tendía en un cuero uno, igual le cobraban el cuero que tendía, le cobraban la luz, le cobraban la pieza, le cobraban la... la cama, aunque tienda puro cuero uno, le cobraban todo el cuero que tendía, cuando vino Perón, ahí mejoró, cuando ya fue entrado Perón, ahí era... finado Perón ayudó mucho, no me cobraba ni una cosa. (Entrevista en Delrío, 2005: 228)

Es una transformación evidente que si al personal temporario de esquila, por ejemplo, se le cobraba el alojamiento en las barracas mientras duraba el tiempo de su trabajo, el que dicho cobro desapareciera y además se mejoraran

las condiciones edilicias, significaba un panorama de renovación. Así la imagen de Perón como benefactor se instala y desarrolla, anclándose en el voto pero también en el afecto popular.

[la gente] contenta, contenta, alojar al campo, todo. Contenta de dar su voto a Perón, contenta, contenta. Ya habían valido los frutos, imagínese usted, ya los rurales le habían aumentado el precio, le habían hecho buenas comodidades, entonces, quién no iba a votar a Perón. ¿No es así? Claro, ya usted tenía sus derechos, si el patrón lo maltrataba, usted tenía sus derechos donde irse a quejar. Porque estaba enfermo y... ¡Tomá la puerta y andá a curarte! No, usted si iba, le hacía trabajo de previsión, y no, tenía que curarlo el patrón y no quitarle el trabajo. Así qué no iba a estar contento así, imagínese. (Entrevista en Delrío, 2005: 229)

A la vez, el sentido de las instituciones también se transforma. La “previsión” aparece en el lugar de un aliado y hasta la Gendarmería, brazo ejecutor de las políticas del Estado nacional (recordemos que los administradores de la estancia se dirigían a los comandantes para saber cuándo entraría en vigencia tal o cual medida) parece estar del lado de los mapuche, distribuyendo libretas de enrolamiento.

Me acuerdo bien que llegaron la gendarmería, vinieron la gendarmería y dice: “bueno, este... don José, bueno, tiene que ir y votar, van a votar por este presidente, por el general Perón, Juan Perón”. No sé cómo era que dijo: “bueno, tiene que votar por ese, dice”. Y bue, “tienen que votar” pero la gente esos años todavía no tenían la libreta ¿viste? la libreta que se usa ahora, la cívica, de enrolamiento. Tenían que primero

enrolarse, sacar la libreta de enrolamiento y después votaban. Claro, con la gendarmería corrió a todos los pobladores y fueron toda la gente. A enrolarse, ya algunos tenían 20 años, o más de 20 años la gente [...]. Y bueno, fueron hombre, mujer ipero, cantidad a votar! (Entrevista en Delrío, 2005: 229)

Todas estas mejoras y avances fueron conseguidos sin que, en Chubut, se produjeran huelgas agrarias ni conflictos rurales de envergadura.⁸ Hemos tratado de reseñar el contexto de los pobladores y trabajadores del campo en estos momentos. En un punto, los beneficios obtenidos por las luchas agrarias llevadas adelante en otras coordenadas del país tuvieron efectos concretos en territorios chubutenses.

En nuestra opinión, esta condición posibilitó tanto un rápido repliegue de las mejoras obtenidas así como un posicionamiento de la figura de Perón como una suerte de benefactor externo.

Perón y después: la restauración conservadora

Mencionamos que una buena recaudación por parte de una empresa no necesariamente se traduce en un derrame económico generalizado. El fin del gobierno peronista (que ya había desacelerado mucho, por cierto, las presiones hacia el capital) puso esto muy en evidencia.

8 Al menos movimientos organizados, análogos a los acontecidos en Santa Cruz en la década de 1920, por ejemplo, no existieron en Chubut, o no encontramos referencias al respecto. Sí sabemos de acciones mucho más embrionarias de conflicto (al decir de Engels, el delito es la primera manifestación embrionaria y brutal de la lucha de clases) vinculada al bandolerismo, el cuatreroismo y el abigeato, cuestión que fue abordada salvajemente por las "Policías fronterizas" (Pérez, 2018).

El 24 de enero de 1959 Osvaldo Bayer publicaba en *La Chispa*⁹ una breve nota que relata una reunión acontecida en el marco de la Sociedad Rural de Esquel. Se titula: “Leleque no pagar”:

En la asamblea de socios de la Sociedad Rural de Esquel de principios de noviembre [sería de 1958] se puso en descubierto una vez más la falta de respeto por la ley y la forma en que se actúa contra los intereses de los trabajadores argentinos.

Entre los “sacrificados ganaderos” se discutía el pago del aumento a los peones de campo. Muchas eran las tesis, se gastaban muchas palabras. [...]

Una figura larga y flaca, como un fideo en salsa inglesa, había emergido de las sombras para expresar solamente estas tres palabras:

— Leleque no pagar.

Un atronador coro de voces aprobatorias se levantó. La tesis de don Luis Paine era la justa, lo que le convenía a todos los “sacrificados” ganaderos. [...]

Luego de esto el “productor” volvió a aburrir al auditorio hasta que el inglés quebró al del monólogo para decir:

— Leleque no tener plata.

9 *La Chispa* fue un periódico que se publicó en Esquel entre 1958 y 1959. Sólo se editaron ocho números porque Bayer, su director, fue presionado por las fuerzas de seguridad para abandonar la localidad. Agradezco a Jorge Oriola por la referencia de esta noticia y a Tomás Natiello por el acceso a la edición facsimilar del periódico.

Así es. Los latifundistas ingleses dicen no tener plata para pagar el pan de los trabajadores criollos, que con el sudor de sus frentes mantienen a todos estos “mís-ters” y “ladies” de Londres, que se hallan prendidos como garrapatas de nuestra sangre.

“Leleque no pagar”, esta frase pasará a la historia de la expoliación inglesa de la tierra argentina. (*La Chispa*, núm. 3, enero de 1959, la aclaración es nuestra)

Y también hay una carta de Paine al Estudio Gerosa en Esquel, en 1958 (en Minieri, 2006: 219), que abona la idea que la Compañía estaba escasa de efectivo:

Era el empleado más viejo de la estancia, con casi 50 años de servicios. Le tocarían 25 meses de indemnización. ¿No se le podría haber dado de baja por exceso de edad? Entendemos que la indemnización no debe pagarse.

Y es que este viejo empleado, llamado Ángel Toma, acababa de morir dejando como efectos personales “una valija de cartón usada, una bombacha de género de lana muy vieja, una camisa de algodón de trabajo muy vieja y demás artículos de ropería y uso personal en estado de deterioro por uso y vejez” (Minieri, 2006: 2019).¹⁰

10 Minieri (2006) también transcribe algunos pasajes de la correspondencia de los administradores en que intentan eludir los pagos de indemnización en casos de accidentes laborales. En 1939 falleció el peón Segundo Ibáñez y Mackinnon instruyó al subgerente Weaver para que pidiera al comisario Luna alguna prueba de que Ibáñez estaba bajo la influencia del alcohol, y por tanto “la Compañía no es responsable”. En 1964 falleció Cristóbal Correa, de 19 años, mientras sacrificaban una potranca y Mackinnon decía “pagaremos el cajón, el funeral y el permiso para el entierro pero la cosa es ¿quién es responsable? Jara no tenía orden de trabajar el domingo. La indemnización es bastante pesada, creo” (Minieri, 2006: 218).

“Una estancia en Patagonia”¹¹

Otra mirada, distinta aunque igualmente cargada del universo de sentidos y significados asociados a las distancias entre patrones y peones, encontramos en el libro de Nora Traill de Mackinnon: *Leleque, una estancia en Patagonia* (2005).

Nora Traill se había criado en Santa Fe y había sido educada por gobernantas inglesas hasta los doce años. Estudió luego en un internado inglés en Hurlingham. Descendiente de irlandeses, perdió a su primer marido, un argentino voluntario de la Fuerza Aérea Canadiense, en la Segunda Guerra Mundial.

En 1954 se casó con Charlie Mackinnon¹² y se mudó a la Patagonia. Vivieron en varias estancias, a medida que Mackinnon ascendía en la Compañía, de la que llegó a ser gerente general. Veinte años pasó en Leleque, al pie del Santa Rosa. Algunos menos en la estancia El Maitén y otros recorriendo las diferentes propiedades de la Compañía en Chubut, Río Negro, Neuquén y Buenos Aires.

Su libro autobiográfico se inspira, dice ella, en las colaboraciones que hacía para el *Buenos Aires Herald* a instancias de Robert Cox primero y de James Nielsen después. Andrew Graham-Yooll también es mencionado como posibilitador de la edición.

Está eminentemente pensado para un público inglés y su traducción al español se dio años después de las primeras publicaciones. Incluye en uno de sus capítulos la descripción de un *camaruco* en Cushamen; y refleja la vida de la estancia desde su personal perspectiva, la de la esposa del

11 Utilizamos algunos de estos comentarios en una ponencia presentada en el VI Congreso Latinoamericano de Antropología Rural (CALAAR) realizado en Salta en 2016.

12 Que no es W. C. G. Mackinnon, a quien conocemos por su correspondencia, sino un pariente más joven.

director, preocupada por los quehaceres de la casa, el jardín, la huerta, la crianza de las hijas y la organización de la vida social de los empleados de la Compañía (esto es, de los empleados jerárquicos). Incluye también sugerentes descripciones del trabajo en la estancia antes de su compra por parte del Grupo Benetton, actual propietario.

El “otro” indígena y trabajador se le presenta eminentemente a Nora Traill a través de las empleadas domésticas y los jardineros, por lo que ya no hablamos solamente de peones rurales:

Casi todas las chicas que venían a cocinar y limpiar eran indias, puras o mestizas. Usábamos la palabra “paisano” cuando nos referíamos a los descendientes de las tribus indígenas, por lo general araucanos o tehuelches en esa zona de la Argentina. La mayoría tenía algo de sangre europea. La palabra “paisano” puede significar tanto compatriota como campesino. Para los que creen que la sangre europea es en algún modo superior, la palabra tiene una connotación despectiva. Pero **no** como **yo** la uso.

La mayoría de las muchachas que venían a trabajar a casa eran del pueblo de El Maitén; muchas provenían de la zona más pobre, donde las chozas de madera se levantaban sobre calles que desembocan en el río Chubut, y que apenas dejan pasar un automóvil. Algunas provenían de los niveles más bajos de pobreza. Llegaban vestidas con ropas sucias pero, de la noche a la mañana, se transformaban y se preocupaban por su aseo personal. [...]

Mantienen impecable el pelo, los uniformes y su propia persona. Por las noches, solían prender fuego bajo

el barril de nafta que servía de tanque en el lavadero, y en la caja de hierro que se usaba para calentar las planchas. Allí, lavaban la ropa, planchaban y tomaban mate a sus anchas.

El placer de tener mucha comida, agua caliente y dinero para gastar pronto desaparecía. Las chicas se cansaban de los horarios de trabajo fijos y después de algunos meses, tal vez un año, desaparecían, habitualmente sin avisar, y volvían a la pobreza sin obligaciones de la que habían venido.

Maitén fue la peor propiedad en la que viví por el cambio constante de personal doméstico, principalmente debido al atractivo del pueblo cercano, pero también porque yo no las comprendía. Durante miles de años sus ancestros habían deambulado por la Patagonia sin calendarios ni relojes, viviendo al día, midiendo el tiempo según la salida y la puesta del sol y el cambio de estaciones, hartándose cuando había comida y arreglándoselas cuando escaseaba. No se adaptaban a nuestra forma de vida europea, en la que el tiempo se mide en horas y minutos. (2005: 25-26, negritas del original)

Los tiempos del trabajo, las visitas de los jefes, las tareas domésticas, el orden de la casa y la etiqueta, las celebraciones sociales, eran las cuestiones que debían cuidarse y respetarse y a las que se subordinarían las necesidades, urgencias y problemas de los demás. Por eso, ante un accidente doméstico, las prioridades eran bien claras.

La única vez que un Director y su esposa vinieron a pasar la Navidad con nosotros en Leleque, la chica que

trabajaba en casa se cayó mientras ayudaba a su esposo a domar un caballo, dos días antes que llegaran las visitas. Debió permanecer en cama porque estaba embarazada. Como se trataba de un Director, se mandó un auto a buscar una muchacha muy habilidosa, la hija de un puestero, que ya había trabajado para mí, y resolvimos el problema rápidamente. Una típica crisis de verano. (2005: 124)

Sin embargo, no todo eran malas noticias. Aldina, una de las “chicas” empleadas en el servicio doméstico, trabajó varios años de corrido en Leleque. Se educó hasta ser el orgullo de Nora Traill, y sólo se fue cuando se casó.

Su padre había muerto cuando era una niña, dejando a su madre en la más abyecta pobreza. Cuando la conocí, Aldina vivía en un puesto, detrás de la cadena montañosa que se elevaba frente al casco de Maitén. Tenía dieciocho años cuando vino a trabajar con nosotros. [...] Nunca había ido a la escuela, no sabía limpiar ni cocinar.

[...] Se fue ocho años más tarde para casarse con un hombre de la cuadrilla de alambrado. [...] Ya para entonces, había aprendido a leer sola y a coser, por correspondencia; había ahorrado dinero suficiente para comprarse una máquina de coser y además se había transformado en una cocinera excelente. (2005: 46)

Los hijos de la empleada fueron a la secundaria, luego a la universidad. Nora Traill cierra ese capítulo reconociendo: “Aldina no sólo es mi mayor logro, sino también el triunfo de su propio esfuerzo” (p. 47).

La percepción de lo mapuche, desde esta mirada, aparece delineada a través de múltiples figuras. La pobreza, el aislamiento, la incapacidad de autocontrol (de la que Aldina representa una excepción), la candidez, la herencia nómada que impide seguir horarios de trabajo, la mezcla de sangres, son elementos que se combinan, a veces de maneras contradictorias.

El hogar y su gobierno es el espacio donde Nora Traill se ve obligada a lidiar con la “otredad”. Ella es la esposa del administrador. Pero fuera de la casa, el espacio está bien separado. La presencia indígena dentro de la estancia responde a las necesidades estrictas del proceso productivo y el territorio mapuche está detrás del alambrado.

A lo largo de la cadena Santa Rosa, una franja de árboles bordeaba la línea de nieve. [...] Un arroyo, el Leleque, corría por la estancia, hasta desembocar en el Río Chubut, que hacía una curva al pie de los cerros macizos que cerraban el valle, al norte. Un poco más allá del río, un alambrado que separaba la estancia Leleque del territorio de la reserva de Cushamen, de donde provenía la mayor parte de los trabajadores. (2005: 49-50)

Y una vez dentro de la estancia, los peones provenientes de Cushamen se ubicaban lejos del casco de la estancia y cerca del control policial:

En Leleque la casa del gerente, a diferencia de lo que sucedía con la de Maitén, estaba separada del resto del casco por varios potreros. [...] La casa de los peones se ubicaba frente al destacamento de policía, cruzando la ruta, cerca del puente. (2005: 50)

El otro lugar donde se mezclan las personas es la escuela. A cinco kilómetros del casco de la estancia estaba (y sigue estando) la escuela rural de Leleque. Las hijas de Nora Traill acudieron allí algunos años, antes de pasar a un internado en Bariloche.

El nivel de inteligencia y de asistencia de los alumnos de la escuela de Leleque era elevado en comparación con otras escuelas rurales porque, en su gran mayoría, eran hijos de personas que tenían un trabajo estable en la Compañía y, por lo tanto, estaban bien alimentados e iban a la escuela todos los días en una pick up. Unos pocos eran muy pobres, los hijos de ciertos ocupantes ilegales que vivían en unas tierras fiscales cerca de la escuela. (2005: 71)

Este párrafo es interesante por, al menos, dos motivos: uno es que se hace mención a la escuela sin referencia al ferrocarril y la población de la Estación Leleque, que se encuentra pegada al establecimiento. Posiblemente los terrenos fiscales que habitaban “ciertos ocupantes ilegales” fueran terrenos del ferrocarril.¹³

En segundo lugar, pone en evidencia la asimetría de posibilidades de quienes eran empleados de la Compañía, y quienes no lo eran. Al menos desde la perspectiva de Nora Traill, trabajar en la estancia era un medio de acceder a oportunidades cerradas para quienes no contaban con establecer ese vínculo laboral.

Con todo esto, entre los maestros y los administradores de la estancia cunde la desesperanza, o al menos se agudizan las dudas acerca de si los esfuerzos por educar a esos pobres niños serán o no vanos.

13 Si esto es así, encontramos aquí una mención a familias que todavía habitan ese espacio.

Enseñar a estos niños —me dijo ella— [una maestra muy activa de la escuela] es como escribir sobre una pizarra en blanco. Los niños que vienen a la escuela nunca han dormido en una cama, ni han comido con cubiertos, ni se han aseado regularmente, ni siquiera conocen el papel higiénico. Cuando se van, vuelven a su antigua forma de vida. A veces me pregunto si nuestro trabajo vale la pena. (2005: 78)

De entre esta desesperanzadora falta de perspectivas y mejores futuros posibles para los locales, aparecen, desde la perspectiva de la dama, algunas excepciones. Tal es la presencia de Floriano Nahuelquir.

Tuve varios jardineros, algunos más trabajadores que otros, pero todos sufrían del síndrome “el lunes, descanso”, hasta que apareció Floriano Nahuelquir. La mayoría de los hombres que trabajan en Leleque venía de Cushamen, un viaje a caballo de hasta seis horas, según la zona de la reserva en la que viviera. Floriano estaba emparentado con el cacique. Era inteligente y razonaba bien. Tenía algunos conocimientos sobre el cultivo de hortalizas, cuidaba las herramientas y era bueno con los números, tanto que siempre resolvía antes que yo los problemas que requerían un cálculo matemático mental, tales como cuántos plántines de cebolla se necesitaban, aunque era demasiado cortés como para hacérmelo notar.

Era un jardinero excelente y se enorgullecía de su trabajo. No había necesidad de recordarle que debía pasar la azada o irrigar la huerta. [...] Después de un año, dejé la huerta enteramente en sus manos y sólo me ocupaba de ella cuando no estaba. (2005: 107-108)

Además de Floriano estaba Ester.

Ester, que trabajó en la casa durante nuestros últimos años en Leleque, estaba emparentada con Floriano. Era bajita, muy bajita y simpática, y recibía a los invitados que venían a casa como si fuera la suya propia. Su padre era hermano del cacique. Le teníamos afecto y ella a nosotros, pero extrañaba a su familia, y pasaba la mayor parte de su tiempo libre escribiéndoles. Cuando llegaba la época del camaruco en Cushamen, se volvía inquieta y angustiada. Por desgracia el otoño era un período de mucho trabajo en la casa; no podía darme el lujo de que se fuera una semana o diez días, el tiempo que tardaría en llegar al camaruco y regresar. La ceremonia en sí podía llevar de dos a tres días. (2005: 108)

A Floriano ya le había indagado sobre “qué religión profesaba su pueblo” (“el camaruco”, había contestado). Y vemos que, a pesar de estimar mucho a Ester, no podía cederle unos días para que visitara a su familia en tan importante instancia ritual. ¿Cómo llega entonces a presenciar la ceremonia de Cushamen? No lo sabemos bien; fue un arreglo de Charlie Mackinnon.

Cierta vez, cuando se estaba celebrando el camaruco, y la pobre Ester estaba muy deprimida, Charlie nos sorprendió al anunciar que la llevaría al ritual. Joan, que estaba con nosotros, y yo nos sentimos casi tan encantadas como Ester. [...]

Sobre el fondo de la hondonada, rueda alta contra rueda alta, las varas bajas, apuntando hacia afuera, entre veinte y treinta carros de bueyes se había colocado en un semicírculo abierto hacia el este. [...]

Frente a los carros tirados por bueyes, en el centro de toda la escena, se había clavado una doble hilera de cañas. Entre ellas, había latas y envases de plástico blanco que contenían el modai [sic], trigo hervido y fermentado. Las banderas azules y blancas flameaban en las dos cañas centrales y los colores argentinos se repetían en las cintas atadas a las otras cañas. Detrás, dos a cada lado de la hilera, había instrumentos fabricados con cañas de dos metros, cortados en uno de los extremos para insertar a punta de un cuerno y luego unidos con tiras de cuero crudo. Las boquillas de estas trutruacas se apoyaban a la altura de la cintura sobre horquillas hechas con ramas verdes clavadas en la tierra. (2005: 109-110)

La descripción continúa algunas páginas más. Confunde a los *piwichén* con los “pehuenches”, menciona a los caballos pintados, la distribución de muday, el purrún y el sonido de los distintos instrumentos mapuche. Un detalle a resaltar de su narración es la conversación que sostuvo con un sacerdote católico que también estaba presente.

Se permitía pero no se alentaba la presencia de extraños en este camaruco. En esa ocasión había una o dos personas ajenas a la tribu, además de nosotros. Uno de ellos era un sacerdote católico que nos explicó el significado de los distintos rituales. Hizo mucho hincapié en el sentido religioso subyacente, la invocación de un espíritu superior. Se enojó mucho cuando nos contó que durante el gobierno de Perón, se había colocado una fotografía del presidente en las cañas que, a juicio del sacerdote, correspondían al altar. (2005: 110)

La mención de Perón en las cañas es una introducción abrupta de lo político en la descripción del ritual. También lo es, si le creemos a Nora Traill, la actitud del sacerdote. La esposa del administrador nos pinta aquí, sin saberlo, un detalle de la manera en que se vivieron en esta zona algunas de las grandes convulsiones que sacudieron a la Argentina durante toda la segunda mitad del siglo XX. Nos habla de una forma de la disputa entre peronismo y antiperonismo reducida a un detalle nimio, costumbrista: la ubicación de un retrato en las cañas del *rewe*. Como encontraremos repetidamente, muchas confrontaciones aparecen expresadas en las dimensiones de lo sagrado.

La presencia de Perón en el *rewe* es muy significativa y revela la importancia que se le atribuía al presidente: el espacio de las cañas es un ámbito sagrado sobre el que se ruega, se ofrenda y se establece comunicación con los ancestros, los *ngen* y los *pu newen*. Colocar allí el retrato, cosa que si le creemos al sacerdote y a Nora Traill, se hizo, *ponerlo en un lugar donde sólo lo bueno puede estar*, habla del tipo de valoraciones que se asocian a su figura.

Justicialismo, trabajadores y presencia de la política

Otro ejemplo de interpenetración entre el peronismo y lo mapuche podemos encontrar más cerca en el tiempo, en el año 1996. Aquí no está dirigido hacia Perón mismo, sino hacia otro personaje notable del Justicialismo, el entonces presidente de la nación, Carlos Saúl Menem.¹⁴

Menem y parte de su gabinete visitaron Cushamen y fueron recibidos por los líderes mapuches locales, que

14 Menem fue Presidente entre 1990-1996 y 1996-2000. Representante de la rama derecha del *Justicialismo*, fue el introductor de algunas de las principales reformas neoliberales en Argentina.

realizaron una rogativa que se televisó.¹⁵ Los debates fueron varios, no todas las organizaciones mapuche de la región acompañaron esta iniciativa, dando muestra de su diversidad interna. Las interpretaciones hechas por la prensa porteña estuvieron cargadas de prejuicios y lugares comunes estigmatizantes, como podemos verificar en algunas notas del momento:

Montado sobre un caballo criollo tordillo llamado Pe-huén, el jefe de Estado ingresó a Cushamen escoltado por un centenar de jinetes mapuches portadores de la Bandera Nacional y la de ese pueblo aborigen que lleva los colores azul, blanco y amarillo con una reproducción de una flecha negra en el centro. [...]

El presidente compartió el palco con el anciano mapuche Demetrio Miranda, quien pronunció un breve discurso en su lengua.

Menem dijo estar contento de volver al país real que me vio nacer [sic] y expresó: En 1989, cuando llegamos al gobierno, la Argentina estaba en el puesto número cien en el concierto de las naciones del Mundo y en 1996 ya está en el puesto diecisiete. Este presidente quiere prometer que cuando termine su mandato el país estará, como en 1995, entre las diez mejores naciones de la Tierra.

Durante el acto, se firmaron varios convenios. Entre ellos el que pondrá en marcha la verificación de ocu-

15 Yo llegué a vivir a la Patagonia apenas dos meses después de este evento, y aún se lo comentaba en la ciudad de Esquel. Gente que conocí había viajado en colectivos que habían partido desde allí, para hacer una excursión de dos días y participar del acto. La organización de comunidades "11 de Octubre" viajó para realizar una protesta *in situ*.

pación de tierras en las colonias aborígenes para proceder a la mensura de los lotes fiscales y entregar los títulos de propiedad. (*La Nación*, 26-10-1996)

Y también:

BARILOCHE (Enviado especial).- Carlos Menem llegó ayer al galope al pueblo mapuche de Cushamen, montando un caballo blanco y envuelto en un poncho tehuelche. Marchaba al frente de un centenar de jinetes indios que habían ido a buscarlo al pie del helicóptero. En Cushamen, Menem fue recibido con el rango de “**cacique mayor**” y los ancianos de la tribu rezaron al Padre Grande, Futa Chao, para que el Presidente “**se llene de sabiduría y reciba la fuerza mapuche**”. Menem y los mapuches estaban locos de contentos. El Presidente, porque tantos halagos le hacían **olvidar**, al menos por un rato, la **pelea con el ex ministro Domingo Cavallo** y otras noticias que lo tienen preocupado y con pocas ganas de hablar con los periodistas. Y los indios, porque a partir del mediodía de ayer se convirtieron en **dueños legales** de las tierras que ocupan desde siempre. (*Clarín*, 26-10-1996, negritas del original)

Vale aclarar que los planes de regularización territorial a los que se alude no llegaron a desarrollarse mas allá de este evento.

Pero ¿acaso puede leerse, por ejemplo, esta escenificación de 1996 quitando del marco del análisis las expectativas y los intereses? ¿Y las pujas por el reconocimiento territorial que desarrollaban no sólo las comunidades de Cushamen sino las de todo Chubut y la Patagonia? ¿Acaso puede leerse esta coyuntural alianza por fuera de los reclamos e intereses de las comunidades de Cushamen?

¿Puede la “piedra pintada”, con que abríamos estas notas, ser interpretada en abstracción del “Estatuto del peón rural” de 1949 o dejando de lado la concentración de tierras que representa la Compañía? ¿Puede la foto en la pared del *lonko* entenderse sin entender las condiciones de vida y de trabajo en el campo después de la década de 1930, o después de que en los puestos y barracas aparecieran sillas, cuchara, tenedores y baldes?

Creemos que la respuesta es negativa y creemos, para futuros trabajos, que vale la pena examinar los apoyos y alianzas coyunturales y/o espontáneas que se tejen como trama y urdimbre en las distancias rurales de la provincia. Creemos que el colectivo de trabajadores rurales e indígenas de la región está incorporado al devenir histórico, forma parte activa de los procesos sociales y políticos de la zona y ha acumulado y continúa acumulando un conjunto de experiencias históricas que le predispone a determinadas alianzas y posicionamientos. Quizá no sean las que muchos esperan o quisieran, pero el único error, error fundamental y pionero de una serie de errores posteriores, sería exiliarlos de la capacidad de decisión y definición, aún cuando espontánea o difusa, de sus propias estrategias políticas.

La *comunidad* como objeto de discurso en el noroeste del Chubut¹⁶

¿Cuándo aparece la “comunidad”?

La “comunidad” no es la “forma natural” de organización política del pueblo mapuche, sino una construcción compleja en la que interactúan factores históricos, tendencias de largo plazo, políticas públicas, alianzas político-sociales, confrontaciones y disposiciones endógenas.

La referencia a “comunidades” mapuche en la prensa gráfica y el discurso cotidiano es habitual en la actualidad y ello marca ciertas transformaciones en torno de formas de denominación previas. Pero en tensión con categorías que tienden a la *naturalización* de determinadas dimensiones, pretendemos historizar el surgimiento de la “comunidad” en tanto *objeto discursivo*.

¿Cuándo comienza a utilizarse el término “comunidad” para referirse a alguna porción de las realidades del pueblo mapuche? ¿Qué otras palabras se utilizaron para referirse a los mapuche? ¿Quién las utilizó y utiliza? ¿Hubo palabras que dejaron de usarse? ¿Surgieron otras nuevas?

Estas preguntas guiaron una exploración hemerográfica cuyos resultados presentamos aquí. Trabajamos un período de ochenta años, desde 1937 hasta 2017 y analizamos los periódicos depositados en el archivo hemerográfico de la Biblioteca Municipal “Nicolás Avellaneda” de la ciudad de Esquel, en Chubut.

16 Una versión de este texto se publicó en la revista neuquina *Pilquén*, vol. 23, núm. 1 (2020). Universidad Nacional del Comahue.

Nuestra hipótesis de trabajo inicial sostenía que el término “comunidad” podía rastrearse en el discurso periodístico unos treinta o cuarenta años hacia el pasado, específicamente hacia la década de 1980. Y que antes no aparecía en este registro del discurso como categoría para referirse al mundo mapuche.

¿Qué se anuda en la *comunidad*?

En otros trabajos (Schiaffini, 2017a y 2017b) hemos abordado el problema de la “comunidad” mapuche desde una perspectiva que intentó conjugar el trabajo etnográfico con las reflexiones en torno de este concepto elaboradas desde la sociología (de Marinis, 2005; Álvaro, 2013), la historia (Anderson, 1983), la antropología (Lisbona, 2000; Díaz-Polanco, 2006) y el pensamiento social crítico de autores como Laclau y Mouffe (1984) o García Linera (2010).

Como dijimos en el capítulo II de este mismo libro, proponemos que la “comunidad” mapuche, al menos para el sudoeste de Río Negro y noroeste de Chubut, es un *significante flotante*. Y es un *significante flotante* que expresa un entramado de relaciones sociales que articulan las interacciones entre unidades domésticas en cuanto a —por lo menos— las prácticas laborales, el ciclo ceremonial, el parentesco, el territorio y el autogobierno. Y que cada una de estas dimensiones implicaba un nudo de relaciones que no se agotaba en el interior de cada paraje rural, sino que los desbordaban hacia las esferas del mercado, el Estado y las relaciones informales. Dicho sintéticamente, la “forma comunidad” sería la expresión de un determinado estado de las fuerzas sociales (en tanto alianzas y confrontaciones) en las relaciones entre el mundo mapuche y la sociedad mayor.

Historizar esta hipótesis, llevarla más allá de los análisis sincrónicos que hasta aquí habíamos intentado, implicaba suponer que diferentes tipos de relaciones entre estas esferas habían tenido lugar en décadas pasadas y que estas correlaciones de fuerzas habrían asumido diferentes nombres, o portado distintas denominaciones. Es decir, habrían estado articuladas mediando otros significantes distintos.

Ello nos llevó a preguntarnos de qué modos se referiría la sociedad en general a una “cuestión indígena” en las décadas pasadas. Por “cuestión indígena” nos referimos a situaciones, casos o procesos donde participan personas o entidades que son categorizadas —por sí mismas o por terceros— como “no blancos”,¹⁷ o bien marcadas como “otros” diferentes de la pertenencia que se atribuye la voz que se expresa, en este caso, en los periódicos (al menos hasta que comienza a hacerse visible una *otra palabra*).

Si la articulación entre unidades domésticas mapuche en términos de las dimensiones laborales, rituales, políticas y territoriales comenzó a llamarse predominantemente “comunidad” a partir de la década de 1980, ¿cómo se llamó antes? ¿Qué otras denominaciones tuvo?

Para un análisis de las formaciones discursivas y la ideología local

Siguiendo a Elvira Narvaja de Arnoux (2009), el análisis de discurso es necesariamente interdisciplinario. El sólo recurso a los textos, el análisis de los dichos o el relevamiento de los enunciados, si bien objetos específicos del análisis de discurso, no puede por sí mismo dar cuenta de una realidad compleja.

17 Como veremos más adelante, no hallamos el vocablo “mapuche” en los diarios hasta 1985.

El discurso, siendo una dimensión del movimiento de lo social, debe ser comprendido en su contexto. Es necesario el recurso a la historia, a la sociología, la antropología o el análisis político para lograr situar de manera cabal las enunciaciones y los lugares de enunciación que constituyen el corpus del análisis.

Aquí adoptaremos la perspectiva de las *formaciones discursivas*, escuela de tradición francesa, para abordar nuestro corpus periodístico. En palabras de Narvaja de Arnoux (2009: 67):

desde la perspectiva foucaultiana, los objetos [de discurso] son uno de los elementos, junto con las modalidades de enunciación, conceptos y elecciones temáticas, de esas regularidades que se pueden reconocer en los discursos, entendidos como prácticas localizadas históricamente, y que se designan como formaciones discursivas. Las condiciones de aparición de un objeto (“para que se pueda ‘decir de él algo’ y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes”) son, entonces, históricas. Esto implica, además, que su existencia está sostenida por un “haz complejo de relaciones”. Estas se hallan establecidas “entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización”.

Aquí intentaremos centrarnos en ese momento de emergencia de un *objeto de discurso*, la *comunidad*, sin profundizar en el carácter de sus *modalidades* más allá de tratar de identificar los lugares desde los que se enuncia. Lo que nos interesa primordialmente es dimensionar ese “haz complejo de relaciones” que hacen posible el surgimiento de eso de lo cual *puede comenzar a hablarse*. No pensamos que podamos

resolver tal problema aquí, pero sí dar algunos pasos en esa dirección desde el análisis de discurso.

Pensando en tal clave, explorar las formas en que la “cuestión indígena” fue construida en la prensa esquelense nos permitiría, al menos en algún aspecto, intentar echar luz sobre los procesos ideológicos locales, sus tensiones y pujas, sus arenas de debate.

Igualmente debemos considerar lo que ocurre con los *silencios*. Foucault mismo señalaba que la distinción de aquello que no se puede (o no se debe) decir conforma una de las reglas constitutivas del *orden del discurso* (Foucault, 2008). Somos conscientes de que los silencios también “hablan”, por lo que la ausencia de nominaciones respecto de situaciones o procesos sociales puntuales también es expresión de una formación ideológica-discursiva.

Revisando diarios viejos

La ciudad de Esquel, en tanto cabecera de la zona noroeste del Chubut, tiene una profusa historia de periodismo gráfico, con la edición de sus primeros periódicos a partir del año 1925.

El periódico *Esquel*, que en la década de 1980 cambió su nombre hacia *El Oeste*, fue el diario de mayor continuidad y el que más hemos consultado para estas notas. Igualmente apelamos también a los ocho números de *La Chispa*, el periódico editado por Osvaldo Bayer en Esquel entre 1958 y 1959. Para los últimos años y debido a un vacío de prensa local por el cierre de *El Oeste*, utilizamos la sección cordillerana del diario *Jornada* de Trelew.¹⁸

18 Todos estos documentos se encuentran en el archivo hemerográfico de la Biblioteca Municipal “Nicolás Avellaneda” de Esquel, a cuyo personal agradecemos por su disposición y acompañamiento.

Revisamos los periódicos de acuerdo al criterio de ubicar temporalmente “hechos relevantes” y relevar los periódicos una semana hacia atrás y otra hacia adelante de la fecha definida, construyendo así conjuntos de noticias.

Para poner un ejemplo del criterio seguido para definir los “hechos relevantes”, digamos que tomamos como uno de ellos a la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a América, el 12 de octubre de 1992 (conjunto de notas n.º 8). Para ese caso se relevaron los ejemplares del diario *El Oeste* que circularon desde el 4 de octubre de 1992 hasta el 18 de octubre del mismo año.

Sobre el quinto centenario

EL OESTE continúa con las publicaciones de distintas opiniones sobre los "500 años del Descubrimiento de América". Hoy la de la Ing. Caria Rossi de Colabelli-Agente Consular de Italia.

Toda actitud humana puede analizarse desde dos puntos de vista, uno positivo, otro negativo, depende de que pretendemos transmitir a las próximas generaciones; y esto es muy importante pensarlo ante de juzgar en uno u otro sentido los acontecimientos que se quieren recordar.

Si queremos un pueblo que se desarrolle y progrese en unidad, debemos ubicarnos hacia el punto de vista positivo, si en cambio queremos división de clases, de color, resentimiento y subdesarrollo orientémonos hacia una postura negativa, porque es la única consecuencia.

Existen diversas posturas por estos 500 años que se encuadran en lo antes mencionado; así sucede y sucedió en toda la historia del mundo, comparando por ejemplo Europa con todas las conquistas, las dominaciones, los imperios, los bárbaros, los saqueos, las guerras... en todo ello existieron esclavos, pobres, ricos, injusticias...

Sin embargo, actualmente, existe una postura positiva de ver la historia, pues se pretende desterrar el sentimiento de resentimiento, principal traba para el buen desarrollo mental de la persona (conclusiones de diversas publicaciones).

Entiendo que estos 500 años representan una parte más de la historia humana que muchos no quieren aceptar pero que está y nos queda mirarla positivamente, además creo que ninguna raza en el mundo puede aislarse ya que desaparecería al igual que la cultura, es necesaria la integración y el intercambio.

Siempre existió destrucción por el egoísmo material de los hombres y también existieron las buenas obras, los principios éticos y morales, como se dice vulgarmente, existen personas buenas y malas, y en la postura positiva de la vida recordemos a aquellos que han dejado a su paso los buenos actos y sepamos aceptar las equivocaciones de la imperfección humana, que olvida buscar el verdadero camino de perfección hacia Dios.

Con este pensamiento considero los 500 años como un proceso histórico del hombre, que podía haber sucedido antes o después del 12 de octubre de hace 500 años.

**Caria Rossi de Colabelli
Agente Consular de Italia**

Se identificaron en ese lapso 21 noticias que hacían referencia de alguna manera a una “cuestión indígena”. Y se contaron 34 menciones en esas 21 noticias, entre las que podemos señalar “india mapuche”, “descendientes de aborígenes” o “caciques”. A la vez, se identificó que esas menciones fueron tanto auto-adscripciones como adscripciones hechas por personas particulares, por agencias estatales y por el propio periódico que publicaba la noticia.



Un ejemplo: diario *El Oeste* del 15 de octubre de 1992.

Siguiendo el procedimiento comentado, se construyeron el total de 16 conjuntos de noticias que abarcan desde enero de 1937 hasta agosto de 2017. Son, en total, 127 noticias analizadas, que suman 482 referencias a una “cuestión indígena”. El detalle se presenta en la siguiente tabla:

Número de conjunto de noticias	Conjunto de notas	Fecha	Fuente	Cantidad de notas que mencionan una "cuestión indígena"	Cantidad de menciones a una "cuestión indígena"
1	Meses previos al desalojo de Nahuelpan 1937	Enero a mayo de 1937	Semanario <i>Esquel</i>	6	16
2	Posterioridad al desalojo de Nahuelpan 1937	Septiembre-noviembre de 1939	Semanario <i>Esquel</i>	1	3
3	Malón de la Paz 1946	24/07/1946 al 10/08/1946	Diario <i>Esquel</i>	2	2
4	Despojos de Cushamen 1958	20/12/1958 al 04/04/1959	Quincenario <i>La Chispa</i>	5	17
5	Terremoto de Valdivia 1960	22/05/1960 al 10/06/1960	Diario <i>Esquel</i>	1	1
6	Retorno de Perón 1973	12/06/1973 al 27/06/1973	Diario <i>Esquel</i>	1	5
7	Ley 23.302 1985	23/09/1985 al 8/11/1985	Diario <i>El Oeste</i>	4	13
8	V Centenario 1992	4/11/1992 al 18/11/1992	Diario <i>El Oeste</i>	21	34
9	Constitución de 1994	15/08/1994 al 29/08/1994	Diario <i>El Oeste</i>	4	16
10	Visita presidencial Menen 1996	16/10/1996 al 30/10/1996	Diario <i>El Oeste</i>	28	145
11	Recuperación de Sta Rosa 2002	15/08/2002 al 29/08/2002	Diario <i>El Oeste</i>	-	-
12	Desalojo Flia. Fermín 2003	07/03/2003 al 22/03/2003	Diario <i>El Oeste</i>	10	27
13	2ª Recuperación de Sta. Rosa 2007	07/02/2007 al 21/02/2007	Diario <i>El Oeste</i>	8	29
14	Bicentenario de Mayo 2010	18/05/2010 al 31/05/2010	Diario <i>El Oeste</i>	2	8
15	Recuperación Pu Lof 2015	08/03/2015 al 22/03/2015	Diario <i>El Oeste</i>	7	39
16	Desaparición de Maldonado 2017	01/08/2017 al 15/08/2017	Diario <i>Jornada</i>	27	127
	Totales			127	482

Tabla 1. Detalle de la construcción del corpus hemerográfico analizado.

La sola vista de la tabla permite arriesgar ya algunas preguntas e hipótesis. Como puede verse, la cantidad de menciones dentro de noticias que remiten a una “cuestión indígena” marca evidentes picos en los conjuntos 10 y 16, momentos en que la zona se hace eje de eventos de alcance nacional. Cuando las noticias son locales, las menciones se mantienen en rangos de magnitud muy inferiores.

Aquí debajo, la tapa de *El Oeste* en octubre de 1996, informando la visita de Carlos Menem a Chubut, noticia incorporada dentro del grupo 10 y mencionada en el capítulo precedente.



Tapa de *El Oeste* del 26 de octubre de 1996. Visita de Carlos Menem a Cushamen. En el centro de la foto, el presidente. Conjunto de noticias 10.

Una vez conocida la cantidad de noticias y sus polos de agrupamiento, presentar la frecuencia de aparición de noticias y menciones (aún con las salvedades metodológicas hechas recién arriba) permite elaborar un buen número de nuevas hipótesis y preguntas:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	Total
Noticias	6	1	2	5	1	1	4	21	4	28	-	10	8	2	7	27	127
Menciones	16	3	2	17	1	5	13	34	16	146	-	27	29	8	39	127	482

Tabla 2. Frecuencia de cantidad de noticias y menciones según conjunto de notas registrado.

Por ejemplo, podríamos volver a señalar que los picos de apariciones en cuanto al número de noticias y menciones se dan en momentos de “nacionalización” de las noticias locales. El conjunto 10, que agrupa 28 noticias que incluyen 146 menciones, remite a la visita del presidente Carlos Menem a la localidad de Cushmanen en 1996. En tanto, el conjunto 16 (27 noticias con 127 menciones en 2017) refiere a 15 días en el marco de la búsqueda de Santiago Maldonado en Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushmanen, momento en que la región se convirtió en epicentro de las noticias nacionales, así como los conflictos territoriales vinculados al pueblo mapuche.

También el número de noticias con mención a una “cuestión indígena” se incrementa visiblemente a partir del conjunto 8, que indaga las publicaciones relativas a la conmemoración del quinto centenario del arribo de Colón a América. Tal momento dio lugar en el diario *El Oeste* a un espacio bastante nutrido de noticias y notas de opinión en torno de la “Conquista de América”. Además encontramos allí (lo veremos más abajo) la aparición de algunos mecanismos de auto-adscripción pública y la presencia de organizaciones mapuche. De 1937 a 1992 contamos 20 noticias (en 8 conjuntos) con mención a una “cuestión indígena”. En cambio, entre 1992 y 2017 registramos 107 noticias (en un lapso de sólo 25 años). Podríamos sugerir que a partir de esos años comienza a hablarse de cosas que antes no circulaban.

Tipos y frecuencia de menciones a una “cuestión indígena”: del “erial patagónico” al “terrorismo mapuche”

La cantidad y variedad en que las 482 menciones a la “cuestión indígena” aparecen en el corpus hacen imposible su inclusión completa. Agrupamos aquellas que presentaban semejanzas importantes pero, finalmente, optamos por restringir nuestro análisis a las categorías que presentan una mayor frecuencia y a las que específicamente nos interesaban de acuerdo a nuestras hipótesis de trabajo: “comunidad”, “aborígenes”, “mapuche”, vocablos en mapuzungun, “colonia”, “indígenas”, “indios”, “lof”, “originarios”.

El libro de Celedonio “Chele” Díaz *1937: El desalojo de la tribu Nahuelpan* (2003) nos proporcionó tres referencias que no hallamos en la hemeroteca municipal. Una es una noticia del semanario *Esquel* de febrero de 1935 que reproduce una nota de la Comisión de Reducciones de Indios (organismo radicado en la órbita del Poder Ejecutivo). Allí se utilizan las expresiones “aborígenes” y “raza india” (2003: 103).

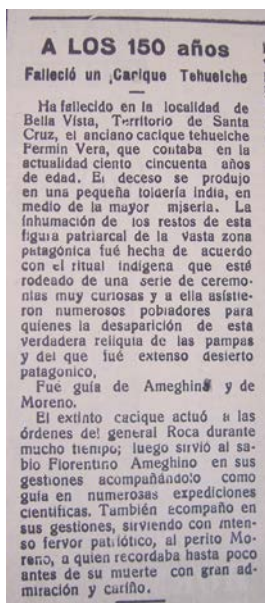
La segunda es otra nota en el *Esquel*, de marzo del mismo año, cuyo fragmento transcribimos:

La creación de “Colonias indígenas” como medio más eficaz y acertado para resolver la afligente situación del indio, es otro de los puntos que el gobierno debe contemplar con preferente atención, ya que él tiende a solucionar el triste problema que agobia a la raza primitiva, sumergida en la esterilidad más absoluta. El estado entonces debe ser quien haga las veces de conductor de esa raza hacia un bienestar más próspero, a base del trabajo que dignifica. (en Díaz, 2003: 141)

Como vemos, aparecen referencias al “indio”, las “colonias indígenas”, la “raza india” y la “raza primitiva”.

Finalmente en 1948 se hacía mención, también en el *Esquel*, a la “colonización de ocho familias indígenas descendientes de Nahuelpan” como parte de una devolución parcial de los territorios desalojados que se llevó a cabo durante el primer gobierno de Perón.

Antes, en 1937, el quincenario *Esquel* se refería al fallecimiento a los 150 años de edad de un “cacique tehuelche” en Santa Cruz, señalando que esta “reliquia de las pampas”, que había sido guía de Moreno y Ameghino, había muerto en su “toldería india”. Otras caracterizaciones que acompañan esta nota son las de “erial patagónico” y “desierto”. Son, junto a un conjunto de notas editoriales en torno de la “colonización” de los “territorios nacionales”, algunas de las menciones iniciales que hallamos respecto de un “otro” indígena patagónico. Se encuentran en el conjunto I de nuestro rastreo.



Semanario *Esquel*, enero de 1937.

En el otro extremo de la tabla, al final del relevamiento (conjunto 16), en 2017, las noticias hablan de “militantes mapuches”, “encapuchados”, “extremistas”, “asociación criminal” e incluso de “mapuches falsos”. Tal fue fundamentalmente en ese período la línea discursiva seguida por el gobierno del Chubut, desde el gobernador hasta otros funcionarios subalternos. ¿Cómo se llega del “erial patagónico” al “extremismo mapuche”? ¿De las “reliquias de las pampas” al “peligro” para el resto de la población?



El gobernador Mario Das Neves sobre la RAM, en *Jornada* en agosto de 2017.

Una de las características es que las menciones del último período se encuadran fundamentalmente dentro de la búsqueda de Santiago Maldonado. El objeto discursivo que así se delinea se vincula con el “terrorismo” y la “peligrosidad” en el marco de la desaparición de una persona.



Parte de una tapa del diario *Jornada* (Trelew) en agosto de 2017. Aparece el término “Lof”.

Sin embargo, en medio de estos extremos, entre 1937 y 2017, lo que parece caracterizar las menciones periodísticas en cuanto a la “cuestión indígena” son los términos “comunidad” (122 menciones), “aborigen” (94 menciones) y “mapuche” (84 menciones). Y todos estos términos —con la excepción de “aborígenes” en *La Chispa* en 1958 y la mención de 1935 registrada por Díaz (2003)— comienzan a ser identificados con mayor regularidad a partir del conjunto de noticias 7, la sanción de la ley 23.302¹⁹ en 1985.

Número de conjunto	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	Total
<i>Comunidad</i>	-	-	-	-	-	-	9	1	1	48	-	9	11	6	12	25	122
<i>Aborígenes</i>	-	-	-	7	-	-	10	2	2	54	-	12	-	5	-	2	94
<i>Mapuche</i>	-	-	-	-	-	1	1	2	1	19	-	1	9	2	10	35	81
<i>Colonia</i>	2	-	-	2	-	-	1	-	-	15	-	4	-	-	-	-	22
<i>Indígenas</i>	-	-	-	-	1	-	-	-	1	12	-	-	-	-	-	2	16
<i>Indios</i>	1	-	1	-	-	1	-	1	-	2	-	-	-	-	-	-	6
<i>Lof</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	17	17
<i>Originarios</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	-	-	2	6	11
<i>Vocablos en mapuzungun</i>	-	-	-	-	-	1	-	-	2	-	-	1	3	1	7	2	17

Tabla 3. Frecuencia de algunas menciones a la “cuestión indígena”.

19 Entre otras cosas, la ley 23.302 ordena la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

La palabra “comunidad” aparece por primera vez en nuestra exploración en 1985, en el conjunto 9, como “comunidad aborígen”. Antes de eso, ni siquiera en un medio de izquierda libertaria como *La Chispa*²⁰ se hablaba en esos términos. Los números editados por Bayer hablan de los “despojos de Cushamen”, de su “drama negro”, relatan una apropiación de tierras llevada adelante por un grupo de abogados y comerciantes de Esquel mediante el engaño a una familia mapuche en desgracia. Sin embargo, en el seguimiento de la investigación, que es nota de tapa y abarca varios números, jamás se conceptualiza a Cushamen ni a ninguna región de la localidad como “comunidad”, ni a los estafados como sus integrantes. Tampoco se emplea el término “mapuche”. Se habla de “familia aborígen”, de “tribu”, de “colonia”.

El término “aborígen”, que se utiliza desde 1935, alcanza su pico de menciones en la visita presidencial de 1996 (como la mayoría de las palabras relevadas) y luego desciende en su frecuencia de uso. El término “mapuche”, por su parte, aparece tímidamente en 1973,²¹ pero luego se incrementa su presencia, apareciendo de manera abundante en los últimos conjuntos de la muestra (56 menciones en 4 conjuntos). ¿Hay un reemplazo? ¿Se empieza a hablar de “mapuches” a medida que se deja de hablar de “aborígenes”?

20 *La Chispa* declara en sus títulos que es una publicación “Contra el latifundio - Contra el hambre - Contra la injusticia”. Fue el periódico dirigido por Osvaldo Bayer entre 1958 y 1959 en Esquel, que pudo sacar ocho números antes de desaparecer.

21 La palabra “mapuche” aparece por primera vez en el conjunto 6, que reseña la vuelta de Perón en 1973 y la masacre de Ezeiza. Esperábamos encontrar alguna solicitada o nota de organizaciones o pobladores mapuche saludando el retorno de Perón, pero no hallamos absolutamente nada. La mención que aparece en este conjunto es una nota de color sobre historia patagónica y refiere específicamente a mitología araucana... de Chile.

LOS DRAMAS NEGROS DE CUSHAMEN

Comenzamos en nuestro primer número con el estudio del drama de la tierra de Cushamen, verdadero centro de expoliación e injusticias. Declamamos que hace cuarenta años el gobierno nacional había otorgado a la tribu Nanduchí Nahuelquir una reserva de 125 hectáreas.

Con posterioridad llegó a la zona un ciudadano árabe de nombre Juan Sfeir quien solicitó al jefe aborigen Rafael Nahuelquir le alquilara la casa en que éste vivía, en el lote 140 de la colonia, hasta tanto él pudiera establecer una población. El señor Sfeir nunca pagó un centavo a Rafael Nahuelquir, y además se negó a entregar la casa, que luego vendió con mejoras de su propiedad a otro ciudadano árabe: Heikel El Khazen. Este caballero estableció un comercio y desde él comenzó el despojo de las familias aborígenes de la colonia.

UN «SINCOPE»

Rafael Nahuelquir, agotados los recursos para hacer valer sus derechos sobre la propiedad aludida, viajó a Buenos Aires para reclamar ante la Dirección Nacional de Tierras, cuando corría el año 1935. Allí le informaron que ese lote era de su propiedad y que los intrusos debían pagar el alquiler y entregar las mejoras. En la Dirección de Tierras se le entregó a Nahuelquir una nota en la que se explicaba claramente la situación y una copia del título a su nombre para que pudiera exhibirlo ante las autoridades locales a efectos de que se le hiciera justicia. Desgraciadamente, Rafael Nahuelquir, a la sazón poblador del lote 139, y a consecuencia de lo que «aparentemente» pareció un síncope cardíaco, dejó de existir desapareciendo todo rastro de la documentación en

la que constaba ser propietario del lote 140.

Dejaba al morir varios hijos menores de edad y a su segunda esposa, también aborigen y analfabeta. Se inicia entonces la sucesión de Rafael Nahuelquir, nombrándose como depositario de los bienes sucesorios existentes en su nueva locación, lote 139, a un señor de apellido Miranda, vecino del predio, contra la voluntad de la viuda Nahuelquir y sin consultar a los menores.

Se nombró un tasador de los bienes (no existe copia del inventario), quien fijó parte de sus honorarios en la suma de 160 pesos, que los menores hicieron efectivo al señor Julio Telleriarte, comerciante de la zona, para que entregara al tasador, señor Luis Zuschlag. Julio Telleriarte entregó un recibo a los menores en el que constaba el pago de esa suma y su destino.

LA MANIOBRA

Varios años después el individuo Luis Zuschlag inicia juicio ante el Tribunal de Esquel contra la sucesión Nahuelquir caratulado «Zuschlag, Luis c/ sucesión Rafael Nahuelquir y Cecilia Prane de Nahuelquir s/ cobro de pesos. El tasador aducía que los Nahuelquir no le habían pagado los 160 pesos.

El juez ordenó el remate de los bienes de la sucesión (ver Fo. 138/46 N° 5723, Juzgado de Primera Instancia de Esquel). El remate se hizo sin notificar a los herederos quienes se vieron sorprendi-

dos al ver rematados sus animales vacunos, lanares y yeguarizos, sus útiles de labranza, carros, sogas, etc., su casa y sus árboles. Quién fue el comprador? Pues nada menos que Julio Telleriarte. Todo se llevó este señor, pagando, sirva como ejemplo, diez pesos por 14 alamos. Es decir resultaba comprador la misma persona a quien los herederos habían pagado los 160 pesos para pagar los gastos de sucesión de su padre.

Del dinero obtenido en el remate los herederos no han recibido hasta la fecha un solo centavo. Les queda la casa habitación que se negaron valientemente a desalojar.

(Continuará)

En el próximo número:

Aparece el recibo de Telleriarte.

GRATIFICAREMOS a quien nos informe sobre el paradero de un coche Chevrolet Bel-Air modelo 1957 que circuló hasta hace pocos días por las calles de nuestra ciudad y que fué retransfido por el comprador al señor Cheín Chucair. Cualquier informe dirigiirlo a «COMISION INVESTIGADORA DE REPRESION DEL CONTRABANDO AL SUR DEL PARALELO 42» (no oficial) a esta redacción.

Además, en 1992, la primera auto-adscripción que identificamos en estos términos es una nota de opinión sobre la “Conquista de América”, que una mujer firma con su nombre y abajo se declara: “India mapuche”. Sin embargo, hay que advertir que en otras exploraciones hechas de manera no sistemática pudimos encontrar algunas auto-adcripciones en la década de 1970, pero bajo la categoría de “aborígenes”.

Por su parte, en el último conjunto de noticias alcanzamos a captar la presencia del término *Lof*, una palabra en *mapuzungun*, la lengua mapuche, que puede ser traducida de varias maneras y tiene múltiples usos (Schiaffini, 2017a). En términos generales designa una unidad político-familiar-territorial, es decir, una forma de organización político-social. Tal núcleo organizativo, hoy así caracterizado, no aparece en la prensa hasta ese tardío momento.²² *Lof* aparece aquí más que nada como parte del nombre de *Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen*, “comunidad” en conflicto con la Compañía de Tierras del Sud Argentino, del grupo Benetton, donde desapareció Santiago Maldonado. Sin embargo, en otras noticias también aparece sustituyendo a “comunidad”. Antes estaba ausente.

Los lugares de la enunciación

Separamos en cuatro clases el tipo de enunciador que se nos permitió identificar: las auto-adcripciones, las adcripciones hechas por un funcionario o agencia estatal, las hechas por personas particulares no indígenas y las realizadas por el propio periódico que hace las veces de fuente.

22 Por supuesto, *Lof* es utilizado por mucha gente en muchos ámbitos desde hace ya algún tiempo y su uso se ha ido generalizando. Sin embargo, su aparición en la prensa local es muy reciente.

Obviamente los diarios son los primeros enunciadores. Todas las noticias registradas, con muy escasas excepciones, guardan alguna mención hecha por los periódicos aún en los casos en que se reproducen entrevistas o se parafrasen las mismas.

Pero la forma de denominar realizada por los diarios no se aleja de aquella ejecutada por los demás actores sociales. Los términos usados acompañan los de los otros enunciadores. El uso de términos como “comunidad”, “mapuche”, los vocablos en mapuzungun o la categoría de “lof” aparecen casi de manera simultánea en la enunciación de los diferentes actores según los conjuntos de noticias analizados.

Hasta el conjunto 8 no pudimos identificar auto-adscripción alguna. A partir de ese momento recién comienza a expresarse en los diarios la auto-identificación en términos como “mapuche”, “pobladores” y “comunidad”. De allí en adelante, las auto-adcripciones permanecen constantes y, hacia los tiempos más recientes, se incorporan tanto palabras en mapuzungun (“nguillatun”, “lonkos”, “werkenes”) como “Pu Lof en Resistencia”, “pueblos originarios” y “mapuches”.

Las menciones hechas por personas particulares no indígenas son tempranas. Además de los ejemplos de 1935, ya en 1937 hay menciones a “tierras fiscales” y “colonias” por parte de dirigentes de la Sociedad Rural local. Tratan fundamentalmente sobre el problema de las aduanas, pero indirectamente remiten al problema del territorio. También son intermitentes. Las menciones desaparecen y luego se hacen visibles en las polémicas en torno de la conmemoración del quinto centenario, donde encuentran su pico máximo. Luego tienden a desaparecer nuevamente de los periódicos. Encontramos apenas tres menciones de particulares en los últimos ocho conjuntos (que abarcan desde 1994 hasta 2017).

Las agencias estatales, por su parte, son enunciadores profusos. Ya en 1946 aparece una referencia hablando de “tierras fiscales”. En 1960 aparece una mención a “indígenas”, aunque sólo enmarcada en el censo realizado ese mismo año.

A partir de 1985 y en los años siguientes —y con la excepción del conjunto 11, que como puede verse, carece de noticias y menciones en absoluto— las menciones por parte de agencias y/o funcionarios estatales son constantes y también muy diversas. Se habla mayormente de “comunidades” y “pobladores”.

Aquí se hace visible una posibilidad importante: la denominación “comunidad aborigen”, que aparece por primera vez en 1985 como parte del conjunto de noticias 7, vinculado a la ley 23.302, es especialmente mencionada por las agencias estatales. Lo mismo ocurre con el conjunto de noticias 10, visita de Menem a Cushamen.

“Comunidad aborigen” aparece 26 veces y la mayoría de ellas mencionada por el Estado, o por el diario parafraseando a algún funcionario o una gacetilla oficial.²³ Es decir, tanto la visita como la enunciación oficial son el actor fundamental de la aparición de esta denominación en ese momento.

Finalmente, en las noticias que expresan la búsqueda de Santiago Maldonado y el conflicto con Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen, como ya vimos, hay menciones al “extremismo”, las “asociaciones criminales” y la Resistencia Ancestral Mapuche (RAM, 30 menciones en un sólo conjunto de 15 días de noticias).

23 Es evidente que, en ocasión de la visita presidencial de 1996, el diario *El Oeste* reproduce en muchas ocasiones las gacetillas de prensa preparadas por el Poder Ejecutivo. De modo que reproduce las formas de denominación (“comunidad”) que emanan de tal agencia.

De reliquia a lof

A lo largo de ochenta años de prensa local en Esquel, puede observarse que una eventual “cuestión indígena” está presente de diversas maneras. Aún cuando las frecuencias y los tipos de menciones varíen, en todos los conjuntos de noticias (salvo uno) encontramos referencias al respecto.

Los enunciadores de las menciones a esta “cuestión indígena” son variados. Sin embargo podemos sugerir que a medida que avanza el siglo XX aumenta el caudal de voces propias de los mapuche en tanto que parecen disminuir las referencias hechas por terceros no indígenas (sin desaparecer). El Estado y sus funcionarios son enunciadores habituales y parecen ser definitorios en términos de la imposición del uso de ciertos términos, como “comunidad aborígen”.

Lo que aquí hemos llamado de manera pragmática “cuestión indígena” aparece con mucha más frecuencia tanto en noticias como en menciones a medida que avanza el siglo XX y se inicia el XXI. La posible *invisibilización* o *silenciamiento* de las primeras décadas del XX (que se acompaña de categorizaciones como “reliquia”, “indios”, “salvajes”, “raza”, etcétera) da lugar a una explosión de categorizaciones a partir de la década de 1980 (con términos como “comunidad”, “aborígenes” y “mapuche”). Esos términos coexisten, en las primeras décadas del siglo XXI, con categorizaciones nuevas como “lof”, que antes no estaban en absoluto presentes, y el uso de términos en lengua mapuche (“werken”, “lonko”) que antes no aparecían.

A la vez, mientras que algunas de las primeras denominaciones (“reliquia”, “indios”, “salvajes”) —en general hechas por terceros— tienden a desaparecer o han desaparecido, aumentan en el siglo XXI las auto-denominaciones en lengua mapuche. Sin embargo, hasta entrados los noventa siguen muy presentes las referencias a la “raza” y recién a

partir del mismo momento se amplían las auto-adscripciones empleando los términos “mapuche” e “indígenas”.

La misma transición parece atravesar el término “aborigen”. Si en un primer momento parece reemplazar o sustituir progresivamente a “reliquias”, “indios” o “salvajes”, parece hoy ir entrando en desuso —sin desaparecer— frente a denominaciones “nuevas” como “mapuche”, “comunidad” o “lof”. Es interesante verificar que las denominaciones también comienzan a tender hacia entidades colectivas: de “pobladores” o “aborígenes” a “comunidades”, “lof” o “pueblo”.

El término “comunidad” aparece en la prensa local recién en 1985, habiendo sido ignorado hasta entonces, incluso por el periódico libertario que editaba Osvaldo Bayer. Por lo que pensamos que no es sencillamente un problema de orientación política ni de intereses sectoriales específicos lo que hace a su no-presencia antes de 1985.

Posiblemente se deba más bien a un cierto límite del pensamiento de la época, que imposibilitaba categorizar de esa manera a las unidades políticas mapuche. Es una denominación que no está, aún, presente. Por supuesto, las unidades domésticas que trabajan, establecen relaciones de parentesco, desarrollan su ritualidad, habitan y defienden su territorio y se auto-gobiernan en la medida de lo posible —trama a la que hoy nombraríamos a través del significante “comunidad”— ya existe y se está desplegando en los campos chubutenses. Pero las herramientas para nombrarla son otras y responden, sostenemos, a relaciones de poder de otras características respecto de las actuales.

La no-aparición de la “comunidad” como objeto discursivo nos habla probablemente de condiciones socio-políticas específicas que permitían pensar “lo indígena” de ciertas maneras y no de otras. Si la “comunidad” es el significante de una determinada relación de fuerzas, de un determinado

estado del poder, quizá tal relación de fuerzas, tal estado del poder no existían hasta la década de 1980. Tal vez no estaban dadas las condiciones para que la “comunidad” se constituyera como *objeto de discurso*. El “haz de relaciones” que posibilitó la cristalización de la “comunidad” no estaba aún articulado. Y hoy mismo asistimos al desarrollo de los procesos que en el futuro darán lugar a objetos discursivos que apenas intuimos.

El territorio patagónico en historia y perspectiva

Historia, territorio, *pueblo mapuche*

Desde nuestra perspectiva, la historia de las poblaciones del norte de la Patagonia interoceánica abarca el cierre y el inicio de dos ciclos históricos de larga duración (Braudel, 2007 [1958]). Uno que se extiende desde el período de contacto con los colonizadores españoles hasta finales del siglo XIX; y otro que se abre a partir de ese momento y que conlleva modificaciones de orden estructural en las relaciones entre los pueblos originarios y los nacientes estados nacionales.

Quienes a la llegada de los colonizadores españoles en el siglo XVI se llamaban a sí mismos *reche*, “gente verdadera”, fueron la base de quienes durante los siglos XVII, XVIII y XIX se constituirían como *mapuche*, “gente de la tierra” a ambos lados de los Andes (Boccaro, 2002).

Como sociedad descentralizada y dueños de una gran heterogeneidad interna, los *reche* habían rechazado las invasiones incaicas, que nunca pudieron avanzar más allá del río Bío-Bío (en las actuales VIII y IX Región, en Chile). Igualmente los conquistadores españoles fracasaron en su intento de subordinarlos, al punto en que se vieron obligados a aceptar en los Parlamentos de Quilín, en 1641, la soberanía y autonomía de las poblaciones del “Arauco”.

Tal acuerdo estableció incluso una frontera donde era preciso obtener una suerte de pasaporte para cruzar (Cayuqueo, 2017). Tal situación dejó lugar a un extenso período que algunos autores dieron en llamar de “relaciones fronterizas” desde diferentes perspectivas teóricas y políticas (Villalobos, 1982; Bengoa, 2000). Dicho período se extendió incluso más allá de las revoluciones independentistas

americanas, de las que los pueblos indígenas de la zona participaron de modos heterogéneos, siguiendo las características de su estructura social segmentaria (Bechis, 2010) y la autonomía de sus parcialidades.

Sin embargo, tanto en Argentina como en Chile fue evidente que las élites aristocráticas que pugnaban por afianzar su dominio e instaurar estados modernos en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX no contemplaban a los sectores indígenas como parte de sus proyectos políticos. De hecho, los percibían como un serio obstáculo para sus modelos de exportación de carne y cereales.

No fue sino hasta finales de dicho siglo que estos estados estuvieron en condiciones de organizar campañas militares y de control territorial sobre el espacio patagónico. Se realizaron de manera coordinada, como “campañas al desierto” en la Argentina y “pacificación de la Araucanía” en Chile, dando lugar no sólo a un extenso ejercicio bélico sino también a una fuerte reconfiguración del territorio y las condiciones de reproducción social de los pueblos originarios de la Patagonia a ambos lados de la Cordillera.

A partir de ese momento las relaciones entre Estado, sociedad civil y pueblo mapuche se transformaron radicalmente. El territorio mapuche fue apropiado de manera privada —tanto por pequeños como por grandes propietarios, iniciando a la vez una tendencia centenaria hacia la concentración de la tierra— así como fue simultáneamente producido como *tierra fiscal*: tierra propiedad del Estado. Muchas familias mapuche fueron separadas, sufriendo destierros forzosos, traslados e incorporación de los varones en el servicio de la Marina, o la zafra cañera en Tucumán, mientras muchas mujeres fueron destinadas al servicio doméstico en grandes centros urbanos tras ser trasladados desde diferentes campos de concentración (Nagy y Papazian, 2011; Viñas, 2008; Bayer *et al.*, 2013).

Algunos líderes indígenas obtuvieron, gracias a servicios prestados al Ejército o a comisiones limítrofes u otras agencias estatales —y a través de largos esfuerzos— el reconocimiento de algunas leguas de territorio bajo la figura de “colonias pastoriles” o “reservas indígenas”. Delrío (2010) analiza tal situación para el caso de Miguel Ñancuche Nahuelquir y la colonia Cushamen. En otras ocasiones el reasentamiento tras las campañas militares se produjo sin intervención oficial.

Simultáneamente, grandes porciones del territorio expropiado a los pueblos originarios de Norpatagonia fue apropiado por terratenientes y compañías comerciales que iniciaron la consolidación de la propiedad latifundista. Muchas parcelas, por ejemplo, entregadas a oficiales y soldados que participaron de las campañas militares fueron progresivamente absorbidas por los grandes propietarios, como muestra de los procesos de concentración que atravesaron y atraviesan al territorio rural patagónico.

A partir de las campañas militares de finales del siglo XIX se abre, en nuestra opinión, un nuevo ciclo histórico en términos de la larga duración (Braudel, 2007 [1958]). Se cerró el período de soberanía y autonomía de las poblaciones originarias de la Patagonia (que también, por supuesto, se había trastocado a partir del siglo XVI con el contacto con los europeos, pero sin llegar a desequilibrarse totalmente) y, mediante su incorporación forzosa, fueron incluidas como una población subordinada en los estados burgueses modernos, en el marco de nuevas relaciones sociales que comenzaron un proceso de expansión territorial.

Este nuevo ciclo aportará, como veremos, nuevas complejidades y escenarios diferentes en el marco de las confrontaciones sociales. Asistimos al desplazamiento y desarticulación de un modo de producción originario —un “modo de producción basado en el parentesco”, como diría

Eric Wolf (2005)²⁴ o un modo de apropiación comunal-familiar, como venimos diciendo acá— hacia un modo de producción capitalista.

Lo que nos interesa enfatizar aquí es la trayectoria histórica de enajenación del territorio sobre el que antes ejercía soberanía y control el colectivo de los pueblos originarios de Norpatagonia. Tal trayectoria es invocada a menudo en el marco de las recuperaciones territoriales aunque, como veremos, el grueso de los conflictos se produce en torno de territorios que el Estado concedió con posterioridad a las “campañas al desierto”.

La configuración territorial patagónica en los siglos XIX y XX

Las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX fueron testigos de la enorme expansión ovina en los territorios australes. Navarro Floria (1999: 229) indica que hacia 1900 había 75 millones de cabezas lanares en la región (mientras que en la década de 1990 había menos de 20 millones). Grandes casas comerciales con sede en Punta Arenas (La Anónima, Lahusen, etcétera) administraban la exportación y la importación de lanas sin demasiado control estatal y con aduanas virtualmente inexistentes.

El Estrecho de Magallanes fue, hasta 1914, la ruta marítima obligada para unir el Pacífico y el Atlántico. Punta Arenas, situada a poca distancia, se constituyó como un eje comercial y geopolítico de importancia, sede de empresas navieras y proveedora de los barcos balleneros. Las riquezas

24 Wolf se refiere de esta manera a modos de producción donde el control y el acceso a territorios, materias primas, objetos de trabajo (lo que serían los “medios de producción”) se encuentra regulado a través de las relaciones de parentesco, que funcionan en tales casos como *relaciones sociales de producción*. Tal tópico se funda en grandes discusiones en el campo de la antropología y la etnología.

de familias como Menéndez, Behety, Braun y otras se originaron en este contexto (Bayer, 2009).

Pero con la apertura del Canal de Panamá, la estrella de Punta Arenas comenzó a declinar. Se instalaron controles aduaneros pocos años después y además el inicio de la Primera Guerra Mundial hizo descender de manera notoria los precios internacionales de la lana.

La crisis de 1929 marcó otro hito en la coyuntura del siglo XX. El valor de las materias primas descendió a la mitad (Bulmer-Thomas, 2002), lo que implicó grandes pérdidas para los productores agropecuarios. Por supuesto, ello no repercutió de la misma manera según la escala y capacidades de los productores: muchos crianceros mapuche, aún algunos que habían logrado convertirse en productores de mediana escala, vivieron un proceso de pauperización o se vieron obligados al abandono de sus campos, experimentaron la disminución de sus majadas, la migración hacia la ciudad o la pérdida de territorios por deudas adquiridas.

Aquí emerge, en muchos relatos orales indígenas, la memoria del nuevo despojo, del que en ocasiones fueron víctimas a manos de terratenientes de origen sirio-libanés que, habiendo comenzado actividades comerciales como “bolicheros” (Chávez y Sourrouille, 2016; Chávez, 2018), se hicieron progresivamente de tierras y hacienda ejecutando deuda sobre los productores indígenas. Estos son los “turcos” que muchas veces aparecen mencionados en los relatos de despojo. Y estas son repercusiones —entre otras causas— de las crisis económicas y de la declinación progresiva de la producción ovina. Por su parte, los grandes terratenientes ya estaban obteniendo nuevamente beneficios a finales de la década de 1930 (Minieri, 2006).

La instalación de aduanas en la cordillera en la década de 1930 acompañó estos procesos (Bandieri, 2005), que a la vez entroncaban con una voluntad geopolítica de reorientar el

espacio patagónico hacia el Atlántico, cerrando los mercados del Pacífico, proyecto al que respondieron también tendidos ferroviarios (algunos de los cuales se construyeron efectivamente, pero no todos) como el de la llamada Línea Sur, que conecta Viedma con Bariloche a través de la meseta rionegrina.

La provincialización de los territorios patagónicos, que se concretó hacia finales de la década de 1950, acompañó la crisis crónica de la ganadería ovina y la transformación de los ejes productivos hacia la extracción petrolera y la producción agrícola en zonas como el Alto Valle del Río Negro, procesos que ya venían desarrollándose desde décadas atrás.

Tal situación sentó las bases de la estructura productiva actual, como veremos a continuación. Para las poblaciones originarias de la zona, este período significó en primer lugar el reasentamiento territorial sobre un espacio enajenado, pero con posterioridad también experiencias de quiebra económica, despojo y abandono de los territorios y migración hacia los centros urbanos.

Urbanidades y transformaciones en las luchas políticas y sociales

Desde la década de 1980, la discusión en torno del reconocimiento y los derechos de los pueblos originarios sufrió transformaciones. Los desarrollos jurídicos de orden internacional, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989), se articularon con las transformaciones legales locales, como la ley 23.302 (1987), que no sólo reconoció la existencia de “comunidades” indígenas sino que les proponía la figura de la “personería jurídica” de la asociación civil para entregarles reconocimiento formal. Además, ordenó la creación del Instituto Nacional de

Asuntos Indígenas (INAI). Esta ley sentaría a su manera las bases para las modificaciones sobre la cuestión indígena introducidas en el texto constitucional de la Reforma de 1994, como el artículo 75 inciso 17, por ejemplo.

En el proceso de elaboración de la ley 23.302 participaron colectivos e intelectuales indígenas de diversos orígenes. Retomaban experiencias de organización de décadas anteriores (Lenton, 2014 y 2015) aprovechando los espacios generados por el nuevo período democrático después de la dictadura de 1976-1983. Como hace ya tiempo señalaba Worsley (1966), las condiciones que la dominación impone a los grupos subordinados acarrea también nuevas posibilidades de acción. Los dirigentes de las organizaciones mapuche que se construyeron durante las décadas de 1980, 1990, 2000 y la actualidad habían atravesado, al igual que muchos que los precedieron, experiencias urbanas con distintos grados de inserción en movimientos sociales, políticos y sindicales, así como participación en organizaciones etno-políticas que se habían comenzado a constituir a partir de la década de 1960. Formados así en un repertorio que integraba dichas trayectorias con las demandas de las “comunidades” de la zona y provistos de herramientas legales novedosas, comenzaron a gestar nuevas articulaciones políticas en términos de demandas y reclamos.

El Centro Mapuche Bariloche, el Consejo Asesor Indígena, la Organización de Comunidades “11 de Octubre” son, con diferentes objetivos y perfiles, algunas de las organizaciones que en Río Negro y Chubut iniciaron a partir de las décadas de 1980 y 1990 diferentes tipos de acciones en la búsqueda del reconocimiento del pueblo mapuche, la denuncia de los procesos de despojo territorial y la visibilización de su trayectoria histórica en lucha contra la discriminación y el racismo (Kropff, 2005). Las organizaciones mapuche serán otra pieza, a nuestro entender fundamental, para el desarrollo de las recuperaciones territoriales.

La *comunidad* en la historia

En el contexto de estos procesos, la categoría de “comunidad” hace su aparición. Claro que en diferentes registros, en voces de diferentes enunciadores y no siempre significando la misma cosa.

En el plano de las políticas públicas, nos ilustra Diana Lenton:

Por ejemplo, el discurso desarrollista de la segunda mitad del siglo XX focaliza especialmente en la posibilidad de modernizar al indio, abundando en imágenes comunes al discurso progresista liberal de mediados del siglo XIX. En cambio, el concepto de comunidad aborigen —sancionado junto con la ley 23.302 hoy vigente— aparece en el discurso político por primera vez en 1957 (C.N.C. 1957, t. 2: 849), coincidiendo con el momento en que el mismo concepto deviene “gubernamental” como resultado de su aplicación como término técnico por la Sociología estadounidense. (Rose 1999: 175)

La incidencia del paradigma de *community studies* —y su correlato en ubicuas instituciones gubernamentales de Desarrollo de Comunidades, que tuvieron su momento de auge local entre 1966 y 1973— no sólo atravesó todo el esquema de la política indigenista nacional sino que se hizo irreversible, reformulando y fortaleciendo así los parámetros territorializadores que el desarrollismo tomó en préstamo del positivismo decimonónico. (Lenton, 2005: 28-29)

Vemos que en el campo específico de las políticas públicas, el término “comunidad” aparece tempranamente, en

1957 (al mismo tiempo que Osvaldo Bayer, viviendo, trabajando y escribiendo en territorio mapuche hablaba de los *aborígenes* de Cushamen) pero se asienta y generaliza (en el aparato discursivo estatal) en los años del desarrollismo, hacia las décadas de 1960 y 1970.

También veíamos, en el texto anterior, que el Estado nacional parecía tener una fuerte incidencia en la capacidad de nominar, en instalar el término “comunidad” para designar los agrupamientos indígenas, como podía percibirse en la visita del Presidente Menem a Cushamen. Si, siguiendo a Lenton, el paradigma norteamericano de los *Community Studies* permeó al diseño de políticas públicas, cabría inferir que de estas conceptualizaciones se nutrieron luego las generalizaciones discursivas.

Quizás no sea coincidencia que el surgimiento de la figura de la “comunidad” comience a aparecer en el discurso social local, en Esquel y alrededores, hacia mediados de la década de 1980, junto a las modificaciones legales incorporadas por la ley 23.302, la creación del INAI y los convenios internacionales que comenzaban a reconocer los derechos indígenas.

En simultáneo, los pobladores mapuche habían atravesado terribles procesos de despojo territorial, primero a manos del Estado en las “campañas al desierto”, pero luego también en torno del reasentamiento de los colectivos de población desplazada. Aún los que contaron con aval estatal y regulaciones específicas de entrega de tierras sufrieron progresivamente las consecuencias de la expansión de las casas comerciales de Punta Arenas, el cierre de las fronteras del Pacífico, las recurrentes crisis del mercado lanar, el sobrepastoreo y la desertificación del suelo, la brutal caída de los precios internacionales a partir del crack de 1929 o el despojo por deudas contraídas con bolicheros y mercachifles que en ocasiones terminaron cobrándose con los

campos. Así comenzaba y se alimentaba constantemente el ciclo de migración hacia los centros urbanos, y así también se constituyeron y reconfiguraron las organizaciones etno-políticas que mencionábamos arriba y que también comenzaron a enarbolar el término “comunidad” como categoría emblemática para el reclamo y la defensa de los derechos.

Para una periodización del “nudo comunitario”

Lo trabajado hasta aquí permite sugerir la siguiente hipótesis: la “forma comunidad” mapuche es la forma que asumen las tensiones interétnicas y territoriales patagónicas, fundamentalmente en el período que va de 1985 hacia los primeros años del siglo XXI. Si bien se requieren más investigaciones al respecto, no es descabellado pensar que la recuperación de la institucionalidad democrática en Argentina se acompañara, en el ámbito de las políticas hacia la población indígena, de formas específicas que, con éxito dispar, trataran de integrar dichas problemáticas al aparato jurídico e institucional.

La ley 23.302, la creación del INAI, la implementación de las “personerías jurídicas” como modos de captar las realidades territoriales expresan los esfuerzos y limitaciones estatales de dicho período. Se acompañan, en otros ámbitos, de discursos vinculados al “multiculturalismo”, la “interculturalidad” y el las luchas contra el racismo y la discriminación.

La recuperación de la democracia formal en Argentina se correspondería con el desarrollo y consolidación de la figura de la “comunidad” indígena, según sugiere el caso patagónico. Las condiciones de este período hacen que los cabos del parentesco, el gobierno, el territorio, el trabajo y la ritualidad se tensen en la “forma comunidad” mapuche,

permitiendo su cristalización. Con anterioridad a este período los cabos se tensaban en otro punto.

Y a partir de los primeros años del siglo XXI comenzarán un nuevo desplazamiento, motorizado fundamentalmente por nuevos procesos en movimiento: la acumulación de experiencias en los planos jurídicos y políticos, articulados en torno de un nuevo sujeto, el “pueblo mapuche” y el nuevo eje de confrontaciones que propondrá: *las recuperaciones territoriales mapuche*.

Segunda Parte

Actualidad y evolución de la "comunidad" mapuche
en Puelmapu

Capítulo 4

Las recuperaciones territoriales mapuche

Condiciones y actualidad de las recuperaciones territoriales mapuche

Acerca de las confrontaciones actuales

En la última parte de este libro queremos dar cuenta de algunos procesos actuales que se desenvuelven en la frontera cordillerana de Chubut y Río Negro.

Muchos de estos casos se vinculan a la práctica de *recuperaciones territoriales*, ejercicios de acción directa protagonizados por familias, *comunidades*, *lof* y organizaciones que buscan la restitución de predios de los que han sido, desde esta óptica, fraudulentamente despojados.

Pero los actores mapuche no son los únicos protagonistas de estas confrontaciones. Espías, estancieros, fuerzas de seguridad, periodistas, abogados y otros profesionales han tomado parte en las mismas con diferentes grados de implicación y conciencia. Atribuir la iniciativa política de estas confrontaciones a los actores mapuche parece antes una maniobra destinada a distorsionar la interpretación de lo acontecido que un análisis fundamentado.

Hacer predicciones es peligroso. No sabemos qué caminos recorrerán los procesos futuros. Sin embargo, hemos

asistido a situaciones de una gran violencia, tanto retórica como material, que no pueden ser ignoradas como un posible repertorio para aplicar a futuros contextos. El espionaje, la represión violenta legal e ilegal, la producción de heridos, desaparecidos y muertos, la arbitrariedad judicial, sumadas a la circulación de vocablos vinculados a lo “subversivo”, “insurrecto”, “terrorista”, etcétera, no sólo despierta viejos fantasmas de herramientas y dispositivos genocidas sino que advierte acerca de la gran amenaza que se cierne sobre los intentos de acción directa y vocación autonómica.

Este último capítulo intenta interpretar de manera abierta algunos hechos, exponer y proveer herramientas para el análisis de algunos procesos que hemos atravesado quienes habitamos las regiones noroeste de Chubut y sudoeste de Río Negro. Desde el espionaje a los vecinos por el No a la Mina de Esquel, llevado adelante por un espía de la AFI, hasta la búsqueda de Santiago Maldonado y sus no tan difundidos coletazos y consecuencias, el futuro de la “comunidad” mapuche se demuestra inextricablemente ligado a las confrontaciones que atraviesan a la sociedad toda.

Contextos, historia, procesos

Chubut es una provincia con un fuerte componente indígena. Un 8,5% de su población, según datos del Censo Nacional de 2010,¹ se auto-adscribe como miembro de un pueblo originario, superando por más de tres veces la media nacional. Si bien es una provincia con una población relativamente escasa (poco más de 500.000 habitantes según el mismo censo), la proporción originaria de su población es alta.

1 Somos conscientes de los sesgos y limitaciones de las estimaciones censales. Algunas de ellas pueden revisarse en Trinchero (2010). Sin embargo, utilizamos estos datos a falta de otros mejores.

El pueblo mapuche, con más de 30.000 miembros auto-definidos como tales, conforma el pueblo originario más numeroso de la provincia. Nuevamente, el número puede parecer bajo. Pero los mapuche son más de 200.000 en el contexto nacional (el pueblo originario más numeroso de la Argentina), y otros 40.000 mapuche se han auto-definido en Río Negro, por ejemplo.

Pese a que el grueso de que quienes hoy se identifican como mapuche (casi un 80% de las auto-adscipciones, de acuerdo al Censo Nacional de 2010) habitan en centros urbanos, las categorías a las que aquí nos referiremos (“comunidad”, “aborigen”, “colonia”, “reserva”, etcétera) se utilizan por lo general para clasificar a habitantes de parajes rurales. Como podremos ver, son pocas las menciones a “mapuche urbanos” pese a ser la gran mayoría de los pobladores, lo cual no deja de ser significativo a la hora de pensar la construcción de una entidad política y social.

Para una caracterización de la estructura productiva del Chubut y sus bloques de poder

a) El Producto Bruto Geográfico y su composición

El análisis de censos económicos y distintos indicadores estadísticos permite arriesgar algunas hipótesis acerca de los entramados de poder efectivos en el momento actual. También permiten romper ciertas preconcepciones respecto del peso del latifundio o, al menos, de su participación en el Producto Bruto Geográfico. En Chubut, por ejemplo, las actividades agropecuarias representaban en 2011 apenas un 2,1% del PBG, contra un 31,6% de la “explotación de minas y canteras”, rubro que engloba a la producción petrolera, o un 10% de la “industria manufacturera”, que incluye

las operaciones de ALUAR, la única fábrica de aluminio del país (Dirección General de Estadísticas y Censos del Chubut). Asimismo, sumando los porcentajes de la “administración pública, defensa y seguridad social obligatoria”, “enseñanza”, “servicios sociales y de salud” y “servicios comunitarios, sociales y personales” se alcanza otro 19% del PGB, poniendo en evidencia el peso del sector estatal en la economía de la provincia.

Concepto	Participación del rubro en el total (%)
Agricultura, ganadería, caza y silvicultura	2,1
Pesca y servicios conexos	1,4
Explotación de minas y canteras	31,6
Industria Manufacturera	10,0
Electricidad, gas y agua	1,0
Construcción	8,6
Subtotal Bienes (1+2+3+4+5+6)	54,7
Comercio al por mayor, al por menor y reparaciones	4,8
Servicios de hotelería y restaurantes	2,1
Servicio de transporte, de almacenamiento y de comunicaciones	7,7
Intermediación financiera y otros servicios financieros	3,4
Servicios inmobiliarios, empresariales y de alquiler	7,2
Administración pública, defensa y seguridad social obligatoria	9,7
Enseñanza	5,1
Servicios sociales y de salud	3,2
Servicios comunitarios, sociales y personales	1,9
Servicios de hogares privados que contratan servicio doméstico	0,4
Subtotal Servicios (7+8+9+10+11+12+13+14+15+16)	45,3

Composición del Producto Bruto Geográfico a valores corrientes, año 2011 (en %). Fuente: Dirección General de Estadísticas y Censos de Chubut.

b) Concentración de la tierra

Recurrimos a datos del Censo Nacional Agropecuario de 2002² para ilustrar el grado de concentración de las tierras rurales en Chubut. Sobre dicha base podemos hacer las siguientes afirmaciones:

- 1) En Chubut había en 2002, según el censo, 3.574 explotaciones agropecuarias (EAPs) delimitadas, que abarcaban 19.205.161 hectáreas.
- 2) De ese total, 1.304 (36% del total) eran menores a 500 hectáreas. Representaban menos del 1% del total de la superficie de las EAPs, con sólo 136.189 hectáreas.
- 4) Las que van de 500 a 10 mil hectáreas suman 1685, un 47% del total.³ A este segmento le corresponde casi el 34% del territorio, con 6.467.649 hectáreas.
- 5) Por su parte, el sector de más de 10 mil hectáreas suma apenas 585 explotaciones, un 16% del total de las explotaciones, pero concentra cerca del 66% del total de la superficie de las EAPs. Estos 585 establecimientos ocupan 12.601.422 hectáreas.

2 Sabemos que el Censo Agropecuario de 2008 arrojó resultados que no pueden generalizarse. A la vez, durante 2019 se ha realizado un nuevo censo pero no contamos aún con los resultados. Los números de 2002 deberían ser tomados con mucha precaución, pero son los más recientes con los que contamos.

3 De 500 a 10.000 hectáreas es, lo reconocemos, un número demasiado amplio, que condensa universos muy heterogéneos en su interior. Sin embargo, debemos considerar que la productividad de nuestra zona de referencia es muy baja (hay regiones donde la carga animal está calculada en una oveja cada cuatro hectáreas para mantener una producción que no implique la desertificación del suelo), con lo que hay casos en que una gran extensión de territorio no garantiza una gran capacidad productiva. Por otro lado, agrupar de esta manera los datos nos permite también poner en evidencia la distancia existente entre los productores más grandes y los más pequeños, que trabajan con menos de 500 hectáreas.

	0 a 500 hectáreas		500 a 10.000 hectáreas		Más de 10.000 hectáreas		Total	
	Cantidad de explotaciones	Superficie de las explotaciones	Cantidad de explotaciones	Superficie de las explotaciones	Cantidad de explotaciones	Superficie de las explotaciones	Cantidad de explotaciones	Superficie de las explotaciones
Chubut	1.304	136.189,0	1.685	6.467.649,6	585	12.601.422,6	3.574	19.205.261,2

Fuente: elaboración propia sobre datos del Censo Nacional Agropecuario 2002 (INDEC).

Como puede entenderse rápidamente, la tierra rural en Chubut tiene un alto grado de concentración. Pero, además, la producción agropecuaria representa un número muy bajo en términos de participación en el Producto Bruto Geográfico provincial: veíamos que apenas produce un 2,1% del total. Es decir que estas unidades productivas, incluidas aquellas que concentran la tierra provincial en grandes propiedades, no constituyen, por cierto, un sector dinámico de la economía provincial.

Ello no quiere decir que carezcan de capacidad de intervención en el ámbito político. Tanto por la participación de sus cuadros en los partidos políticos locales como por la acción de las sociedades rurales, esta fracción de clase cuenta con mecanismos para lograr la expresión de sus intereses en dispositivos legales y políticas de gobierno. Sin embargo, parece ser cierto que se trata de un sector que, aún con su heterogeneidad interna, atraviesa un crisis profunda desde hace décadas, vinculada a los procesos internacionales de descenso de la producción y exportación de productos lanares que se verifica durante el siglo XX (Kulesz, 2001). A la vez, la desertificación del campo patagónico ha sido propuesta como una de las causas de esta crisis crónica y del descenso histórico del stock ganadero (Coronato, 2015). En todo caso, lo que estos datos sugieren es una situación compleja y contradictoria donde coexisten grandes latifundios con densas trayectorias históricas, pero en una situación de

crisis crónica, con una baja relevancia en términos económicos y en una situación de debilidad respecto de sus posiciones de décadas atrás.

c) Población urbano-rural y pueblos originarios

De acuerdo al Censo Nacional de 2010 (INDEC) hay 509.108 habitantes en Chubut. De ese total, 43.279 personas, un 8,5%, se auto-reconoce miembro de algún pueblo originario. Chubut se constituye, de esta manera, en la provincia con mayor porcentaje indígena de su población, superando por más de tres veces la media nacional.

De la población que se auto-percibe indígena, 31.771 personas (73,4%) se adscribieron como *mapuche* y 7.924 (18,3%) como *tehuelche*.⁴

El grueso de la población de la provincia se aglutina en grandes centros urbanos (más del 91%). Quienes pertenecen a pueblos originarios no son la excepción. Un 81,3% del total de pobladores indígenas y un 78,6% de los mapuche habitan las ciudades de la provincia.

Los mapuche tienen un porcentaje de población rural (21,4%) mucho más alto que la media provincial (9,6%). De las 44.840 que el censo de 2010 ubica en zonas rurales, 6.807 son mapuche (y otras 891 son tehuelche).

Aquí es necesario ser cautos y advertir acerca de las complejas relaciones que se establecen entre los ámbitos urbanos y rurales al interior de las familias, comunidades y organizaciones mapuche. Muchas veces la migración a la ciudad forma parte de un abanico de estrategias que permiten sostener la presencia en los campos familiares a

4 Hay que tener precaución al trabajar con datos censales de este tipo, pues los procesos de auto-identificación son contextuales y muy dinámicos. Respecto de presencia indígena en los censos nacionales *cfr.* Trinchero (2010). Usamos estos datos a falta de otros mejores.

través de los ingresos extra-prediales. Por lo general no se pierde el vínculo con el campo familiar a pesar de la distancia y se mantienen los derechos de quienes han partido a buscar trabajo a la ciudad (aunque esto puede dar lugar a conflictos internos también). El punto es que no debe establecerse una división tajante entre los ámbitos urbano y rural para estas realidades.

Podríamos afirmar que la “comunidad” mapuche es una construcción urbano-rural. Como señalan Balazote y Radovich (2013), los pobladores rurales mapuche se caracterizan por ser dueños de pocas cabezas de ganado y realizar su producción sobre la base del trabajo familiar, llegando a “subsidiar” el sostenimiento de los predios familiares a través de ingresos obtenidos en el ámbito urbano. En algunos casos, además de dedicarse a la cría de ganado, los habitantes de las “comunidades” mapuche venden su fuerza de trabajo a las estancias (vecinas o lejanas), como puesteros, esquiladores o peones. Aunque vivan en la ciudad y trabajen en la construcción, el aseo de casas particulares, el petróleo o el empleo público, igualmente intervienen muchas veces en el sostenimiento de los predios familiares. Ocurre que los predios familiares son insuficientes, en las condiciones ecológicas y tecnológicas actuales, para sostener familias en crecimiento. Requieren de más territorio.

En síntesis

Si bien la población del Chubut es muy baja en relación al total nacional (apenas el 1,3%), quienes se auto-identifican como miembros de un pueblo originario componen en la provincia un segmento muy importante, contribuyendo a situarla como la que tiene mayor proporción de población indígena en el país.

Dentro del Chubut, el pueblo mapuche es la población originaria más numerosa de la provincia, muy importante en términos porcentuales. En cuanto a su presencia rural, los mapuche duplican la media provincial.

Cruzando estos datos poblacionales con la estructura de propiedad agraria podemos percibir rápidamente algunas características de la situación actual. Por regla general, los pobladores mapuche que viven en zonas rurales no se sitúan en el segmento que concentra propiedades de más de 10.000 hectáreas (y abarca, como veíamos, el 66% del territorio), sino en aquellas mencionadas regiones de muy baja productividad, que oficialmente no tienen reconocimiento y aparecen como *territorios fiscales*, a veces carecen de delimitación e incluso dejan de ser captados en los censos y programas de desarrollo rural.

Tal población, marginal en términos del PBG, así como también marginal en términos de posesión y control territorial, es parte de la que atraviesa los procesos de reconstrucción y renovación “cultural” que describíamos en las primeras páginas del texto y protagoniza muchas recuperaciones territoriales. Simultáneamente convive con latifundios (cuyo origen se remonta bien a las “campañas al desierto”, bien a los procesos de concentración y despojo atravesados con posterioridad, a manos de “turcos” y comerciantes locales) que atraviesan una crisis crónica y tienen una baja incidencia económica.

Los piojos de la historia (y la justicia)⁵

Juicio

El 9 de setiembre de 2020 comenzó un proceso judicial, en Bariloche, contra un grupo de personas acusadas de usurpar el predio donde sus abuelos se criaron y vivieron, entre la ciudad y el lago Gutiérrez.

Entre los acusados está Mauro Millán, *lonko* del *lof Pillán Mawiza*, de Corcovado, Chubut. *Lonko* se traduce del mapuzungun, la lengua mapuche, de dos maneras que están vinculadas: como “cabeza” de un cuerpo y como “jefe” de una agrupación familiar, territorial y política, el *lof*.

Pillán Mawiza está a más de 400 kilómetros del predio en cuestión y Mauro Millán no tiene intención alguna de irse a vivir a territorio de Buenuleo. ¿Por qué, entonces, está imputado?

Lo que desde la perspectiva judicial es visto como una “usurpación”, es decir, como la apropiación ilegítima de una extensión de terreno ajeno, es vivido desde una mirada mapuche como el restablecimiento de una serie de equilibrios que deben existir en las relaciones entre personas, entidades extra-humanas y territorio. Y como el ejercicio de un derecho por parte de un sujeto colectivo: el pueblo mapuche.

Lof Buenuleo

La familia Buenuleo (en mapuzungun, *Wenu-Leufu*, el “río del cielo”, en referencia a la Vía Láctea) quiere volver a su

5 Publicado en revista *Crisis* el 10 de setiembre de 2020. En línea: <<https://www.revistacrisis.com.ar/notas/los-piojos-de-la-historia-y-la-justicia>>.

territorio. El lugar es conocido como “Pampa de Buenuleo”, así que no queda mucha duda en torno de su vinculación. Hay unas urbanizaciones más recientes cerca de allí que se llaman “Pilar I” y “Pilar II”, retomando el nombre de la abuela de los miembros actuales del *lof*: Pilar, la compañera de Antonio Buenuleo.

Los Buenuleo llegaron al lugar antes que existieran las fronteras nacionales, escapando de olas de violencia que corrían en sentido contrapuesto. Sobrevivieron, así, a dos campañas genocidas: la llamada “pacificación de la Araucanía” en lo que hoy es territorio chileno (y que en lengua mapuche se llama *Ngulumapu*, tierra del Oeste) y la “conquista del desierto” en territorio que reclamó Argentina (y que en mapuzungun se llama *Puelmapu*, tierra del Este).

Como todas las familias mapuche en esa época sufrieron desplazamientos forzosos, aislamiento, ruptura de vínculos familiares y sociales, cuando no directamente encarcelamiento, leva forzosa (para el trabajo o la milicia) o el destierro. Las campañas militares de Argentina y Chile rompieron lo que, durante más de trescientos años, no habían logrado doblegar los incas, los conquistadores ibéricos, los poderes coloniales ni los incipientes estados criollos americanos. Las familias mapuche fueron separadas violentamente de sus territorios y quebrantadas en sus capacidades de reproducir soberanamente sus condiciones de vida. En algunos testimonios gente mapuche me ha hablado de este proceso como “el fin del mundo”.

Pero no se acabó el mundo ni se acabó la gente mapuche. Y hoy, más de cien años después, existen procesos de reconstitución y reorganización de las familias, los *lof*, las comunidades e incluso del pueblo mapuche como identidad colectiva. La recuperación territorial es parte de estos procesos.

Mauro

Mauro nació en El Maitén, Chubut, un pueblo pequeño encapsulado por los centenares de miles de hectáreas que concentra la Compañía de Tierras del Sud Argentino (CTSA), hoy en manos del grupo Benetton.

Se crió entre Ingeniero White y Bahía Blanca porque su padre era maquinista ferroviario y le cambiaban los destinos. Su familia estaba atravesada por el culto evangélico, pero también por los conocimientos e historias que transmitía Margarita Burgos, su abuela. Guillermina, la mamá de Mauro, lo llevaba a él y a algunos de sus hermanos y hermanas a la tierra de Margarita, en Chubut, a conocer de dónde venían.

En esas tensiones, entre marineros, arrabales, canchas de fútbol, evangelismo y *ngtram* (“historias verídicas”, en mapuzungun), abandonando la secundaria y trabajando desde muy joven se crió Mauro.

A principios de la década de 1990 se instaló en Esquel. Junto a Moira, su hermana melliza, transformaron la “Comisión 11 de Octubre” que —en vísperas del quinto centenario de la llegada de Colón a América— se preparaba para una suerte de contrafestejo, en la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche “11 de Octubre”, la primera organización política mapuche del Chubut.

Acá no nos alcanza el espacio para contar las aventuras, logros y alcances que tuvo “la Once”. Queda para otro artículo. También otras muchas iniciativas que Mauro lideró o de las que formó parte.

Quisiera recordar, nada más, el banco de trabajo sobre el que estaba eternamente volcado. Mauro es *retrafe*, platero mapuche. Fabrica *chawai* (aros), *tupu* (prendedores), *trapelacucha* (una compleja pieza pectoral que usan las mujeres) y muchas cosas más. Siempre en algún rincón de sus casas

(porque nunca tuvo casa propia, e iba mudando sus herramientas de alquiler en alquiler) se ubicaba el banco de trabajo y siempre se lo podía encontrar allí sentado, concentrado sobre alguna pieza.

Y allí lo encontraban también sus vecinos. Gente mapuche trabajadora, albañiles, operarios, empleadas de casas particulares que tenían algún problema: un terrateniente les alambró el campo; los quieren echar de donde están porque dicen que compraron la tierra; quieren volver al campo que les robaron y no pueden... Quien buscaba consejo y ayuda sabía que podía encontrarlo en su casa, haciendo platería. Cuando años después, de nuevo en El Maitén, tuvimos las charlas que luego desembocaron en el libro que escribimos juntos.⁶ Mauro estaba haciendo platería.

Los censos escondidos

No ha de ser casual que en Argentina, el país del “campo”, se sepa tan poco de la estructura agraria.

Desde 2002 no hay un censo agropecuario completo. El anterior databa de 1988. El realizado en 2018 todavía se está procesando.

Pero ha arrojado ya algunos datos preliminares, consistentes con las tendencias que se podían observar históricamente: la concentración de la tierra cada vez en menos manos y la desaparición de productores.

Según el CNA 2018, Río Negro tiene casi 11 millones y medio de hectáreas de tierras rurales destinadas a la producción agropecuaria, con un total de 6.190 unidades productivas. De ese total, unos 8 millones de hectáreas corresponden a sólo 525 establecimientos, los más grandes,

6 *Pangui ñoi Pūnon. Las huellas del puma* (2016), Cooperativa Editorial Tierra del Sur.

de 5.000 hectáreas para arriba cada uno. De hecho, sólo 92 estancias (de más de 20.000 hectáreas) concentran casi tres millones de hectáreas de tierra. Y menos de 200 (de 10.000 hectáreas para arriba cada una) reúnen más de 5 millones.

El departamento Bariloche de Río Negro, donde se ubica el territorio del *lof* Buenuleo, es el más extranjeroizado de los departamentos de la provincia, con el 13,82% por ciento de las tierras rurales en manos extranjeras (sin contar *testaferreros* ni presta-nombres), casi triplicando el límite máximo establecido por la ley y con un sinnúmero de irregularidades vinculadas a las “zonas de seguridad de fronteras” y esas cosas que supuestamente son muy importantes para la integridad territorial de la nación (y que evidentemente no despiertan en vastos sectores de la población la misma alarma que las recuperaciones territoriales mapuche o las tomas de tierras de los pobres y menesterosos de la Patagonia).

Otro elemento a considerar es el aumento de precios constante de las tierras cercanas a lagos y bosques, buscadas para consumo suntuario de millonarios nativos y extranjeros.

En fin, en el país del “campo” la “gente” no tiene tierra. Y esta realidad se obvia (¿o mejor sería decir se esconde?) al momento de analizar los conflictos territoriales. Se elige hablar de terrorismo, de ETA, de las FARC, de separatismo, de brujería o del espíritu indómito y malonero de los mapuche, pero no de la concentración de la tierra, que simultáneamente implica su carencia en el polo opuesto.

Volver

En los últimos años Mauro ha atravesado un proceso crucial, que lo ha cambiado. Se ha *levantado* como *lonko* de su *lof*, *Pillán Mawiza*.

Este proceso no es optativo. El *lonko* nace con *nnewen* (fuerza, energía) de *lonko*. Una persona puede o no hacerse cargo de esa suerte: si lo hace, deberá asumir ciertos compromisos. Si no lo hace se enfrentará a la enfermedad, el desorden, la soledad de no ocupar el lugar en que se lo necesita.

Mauro lo narra así:

Hay una cuestión que en estos años ha pasado en mi vida, que es que he ido asumiendo algo que los pu machi me han dicho, que es si asumir o no el rol de lonko de mi lof, Pillán Mawiza.

Es un espíritu de un antepasado, que te exige cumplir esos roles, que están vinculados a lo ceremonial, lo político, lo filosófico y es todo un proceso que lleva años, considerando normativas que son para toda la vida.

Desde chico estoy tratando de trabajar por la unión de mi pueblo, por los derechos de mi pueblo. Es el rol que tengo.

La reconstrucción del mundo mapuche implica la reconstrucción de roles, posiciones y lugares específicos. El *lonko* articula y posibilita el desarrollo del *trawün* (parlamento), que es la herramienta organizativa específica del pueblo mapuche, una asamblea donde se decide por consenso y donde las determinaciones a que se llega deben ser cumplimentadas.

En uno de esos *trawün* los Buenuleo contaron su historia y plantearon la necesidad de volver a su territorio. Una recuperación se diferencia de una toma porque implica un retorno. Y quien vuelve no es un individuo, sino un colectivo. El *lonko* no puede hacer oídos sordos a ello. Por eso Mauro acompaña la recuperación.

La meseta empiojada

Juan Emilio Friedrich dice ser el propietario del territorio en disputa. Alega que se lo compró en 2009 a otra persona que se lo habría comprado a Antonio Buenuleo en 2001. Los Buenuleo dicen que el boleto de compra-venta es falso, que el anciano fue engañado, que la transacción, si acaso existió, fue ilegítima.

Más allá de eso, debería bastar el reconocimiento de los Buenuleo como *lof* mapuche para repensar toda la situación territorial. Existen casos en Río Negro donde títulos legales, correctamente elaborados en escribanías y estudios de abogados, fueron revocados porque se basaban en violaciones primigenias del derecho indígena. Y me refiero no a un derecho basado en “cosmovisión indígena”, sino a tratados y convenios internacionales reconocidos jurídicamente y con rango constitucional.

Vamos a revisar otro ejemplo que permite echar luz sobre este caso. Hace alrededor de un año, más cerca de Esquel que de Bariloche, se produjo una recuperación territorial. Detentaba el título de propiedad un ganadero mediano, hombre progresista de la ciudad, que le había comprado el predio a un estanciero histórico, de origen sirio-libanés. Un “turco” como les dicen en el campo.

El “turco” acumulaba denuncias de apropiación indebida y vendió un campo “flojo de papeles” al ganadero mediano. La compra-venta estaba, técnicamente, bien hecha.

La recuperación hizo saltar por los aires el acuerdo. Los mapuche agitaban a los cuatro vientos años de cartas, reclamos, denuncias, pedidos a diferentes gobernantes por la tierra que el “turco” les había robado. Y además tenían y tienen el control efectivo del territorio.

Ahora el ganadero mediano está demandando por estafa al estanciero “turco”. En declaraciones a la televisión local reconoció hace poco: “toda la meseta está empiojada”.

Toda la meseta, y toda la costa y toda la cordillera. Empezar a revisar la propiedad de la tierra en la Patagonia no haría otra cosa que poner al descubierto los mecanismos originarios de apropiación del territorio: lleno de piojos por todos lados. El adagio es viejo como Lukács: la clase propietaria no resiste el análisis de lo que ella misma ha definido como criterio de justicia.

Quizás allí radique el origen de la violencia con que se recibe a las “tomas” y a las recuperaciones.

Recuperación y violencia

En setiembre de 2019, poco después de la recuperación, Juan Emilio Friedrich, su hijo y un grupo de personas se acercaron al territorio recuperado por Buenuleo y amenazaron a todos, esgrimiendo cuchillos y armas de fuego a centímetros de la cara de las personas. La reacción del *lof* fue, como se había planteado previamente, de total tranquilidad y sin otra respuesta a las agresiones que quedarse en el lugar.

Entrada la tarde y con la presencia de policía y fiscales se permitió que nueve personas permanecieran a pasar la noche en el lugar, para lo que debieron identificarse y registrarse. Después de un día de violencia necesitaban serenarse, calmar a los niños y niñas, proteger el territorio y su iniciativa. Mauro decidió quedarse para acompañar y aportar a la tranquilidad. De ahí salieron las imputaciones por usurpación.

A fines de abril de 2020, en plena cuarentena, los Buenuleo volvieron a ser agredidos en el territorio. Esta vez los matones lesionaron a una persona y provocaron destrozos en una de las casas. Otra vez estaban allí Friedrich y otras personas vinculadas a los negocios con tierras en la zona. Hubo cuatro

detenidos que formaban parte de la patota. Otra vez, el *lof* Buenuleo acudió a la táctica de resistir permaneciendo. Como en muchos otros casos, la violencia viene de un solo lado.

Final y principio

Hoy vivimos tiempos de “tomas”, “usurpaciones”, “recuperaciones”, “defensas” y “reafirmaciones” territoriales. Seguiremos viviéndolos. Los argumentos y las estigmatizaciones se mezclan en debates acalorados que no buscan llegar a una conclusión común, sino legitimar acciones de hecho. O agitar panfletariamente posiciones políticas racistas y clasistas.

Hay mucha gente mapuche que, sin hacer referencia a un proceso de reconstrucción identitaria, toma o recupera territorio. Hay gente que no es mapuche e igualmente necesita vivienda y ama el territorio aún cuando no establezca, como sí hacen muchos mapuche, relaciones específicas con los seres que habitan ese mundo.

Acá no hay “usurpaciones” que perjudiquen a otros. Hay intentos por reconstruir mundos que han sido violentamente avasallados y hay intentos por establecer cánones populares de justicia territorial. No hay privatizaciones excluyentes del territorio, sino una “economía moral” del acceso a la tierra.

Y una fuerte interpelación, por parte del pueblo mapuche, respecto del eje constitutivo de la nación argentina desde el siglo XIX. Tirando del hilo de la apropiación originaria del territorio se descubren los eslabones de compras, ventas, herencias y donaciones signadas por la ilegitimidad a través de décadas, así como la propia inconsistencia del relato de la “propiedad privada”: ¿cómo puede ser propietario quien es un ladrón en primer lugar?

Debatir este problema parece utópico, pero ello no hace que el problema sea menos presente o efectivo.

Capítulo 5

Pos-comunidad. Espionaje y “terrorismo” en territorio mapuche

Espiando el horizonte

Agosto de 2015

Mapuche, mineras y espías

El viernes 28 de agosto de 2015 se realizó una audiencia pública en el juzgado penal de Esquel. La presidió el juez Martín Zacchino. Allí la *Compañía de Tierras del Sud Argentino S.A.*, centenario latifundio en manos del grupo Benetton, se constituyó como querellante frente a *Pu Lofen Resistencia del Departamento Cushamen*, grupo mapuche que llevaba adelante la recuperación de una fracción de lo que consideran su territorio entre los parajes de Vuelta del Río y Leleque, en el cruce de las rutas 40 y 71, a unos 100 km al norte de Esquel.

Una breve síntesis del proceso: la recuperación se inició en marzo de este año, y denunció prontamente distintas maniobras represivas de parte de la policía provincial: disparos con armas de fuego, intentos arbitrarios de detención, pedidos de identificación para todo el que circule cerca, sea parte de la recuperación o no.

La fiscalía local comenzó a actuar de oficio apenas conocida la reivindicación mapuche. Fruto de esta acción de oficio ocurrieron pedidos de captura, exclusiones para acercarse al territorio para la gente que apoyaba con alimentos y abrigo para el invierno y un operativo —“cuyo objetivo era identificar”, según los fiscales responsables— a cargo del Grupo Especial de Operaciones de la Policía (GEOP) que se iba a realizar de noche. La movilización de las redes de apoyo de la recuperación y un *hábeas corpus* preventivo lograron evitar este procedimiento.

Otra de las piruetas jurídicas realizadas fue la de pedir la aplicación de la “ley anti-terrorista”, para lo cual solicitaron trasladar la causa al fuero federal. En esto estuvieron de acuerdo el fiscal Rivarola y el juez Zacchino. Señalaron que la recuperación territorial “atentaba contra el Estado y constituía un peligro para la paz social”. Con buen criterio y rápidos reflejos, el juez federal Guido Otranto rechazó el pedido. La Corte Suprema de Justicia ratificó dicho criterio.

La última sorpresa se produjo cuando el defensor público Fernando Radziwilowski, participante de la audiencia con la que abrimos estas líneas, encontró entre el material que le había remitido la fiscalía un conjunto de fichas que recopilaban información acerca de muchos ciudadanos de Esquel y la zona. Por un lado, de muchos vinculados, de una u otra manera, a la asamblea del “No a la Mina”, uno de los movimientos sociales más activos del pueblo. Por el otro a miembros de la comunidad mapuche *Pillan Mawiza*, de Corcovado.

Las fichas (las pegamos abajo) incluyen el nombre, número de documento y foto de las personas, junto con una descripción de sus actividades y roles: se dice de uno que “baja línea del No a la Mina” a sus alumnos, de otro que “tiene un alto perfil de izquierda”, de un periodista local

que “permanentemente realiza juicios de valor sobre la actividad,¹ los funcionarios y las fuerzas”, de varios que “fueron promotores del conflicto docente de 2014”.

Uno de los más completos es el de la activista mapuche Moira Millán. Entre otras cosas de ella se dice que “Protagonizó del corto (sic) ‘Pupila de mujer, mirada de la tierra’, se dice que este corto fue bancado por ONG italianas opuestas a Benetton, que hasta habrían pagado en festivales para que sea premiado y así más difundido por el mundo”.

El revuelo en Esquel fue inmediato. El Ministerio Público Fiscal emitió el mismo viernes un comunicado donde decía que “es habitual que miembros de organismos privados o públicos acerquen información a la fiscalía”. Al día siguiente a la mañana convocaron a una conferencia de prensa donde dijeron que “repudiaban esa información” y que espontáneamente se las había acercado el 28 de mayo una persona a la que entrevistaron dos fiscales, que tienen video-grabada esa entrevista, y que la persona en cuestión es “empleada de un organismo nacional” y que “su identidad está protegida por la Ley de Inteligencia”. Sin embargo, señalaron que “no llegaron a procesar esa información”.




La conclusión es clara: se realizaron tareas de espionaje en Esquel y la zona. La fiscalía tenía los resultados de esas tareas en su poder, entregadas por un espía local, conocido por ellos. Bien conocían la existencia de esas fichas (cosa que niegan), bien no contaron con las competencias necesarias para detectar que su sola existencia constituye un delito. Tampoco para, apenas trascendidos los acontecimientos, iniciar las investigaciones correspondientes: quien realizó el espionaje no ha sido citado a declarar, quien lo ordenó se




1 Es nuestra opinión que habla de la actividad minera, que había suscitado un fuerte conflicto en Esquel. Otros elementos del expediente también sugieren la imbricación entre el espionaje y el *lobby* minero.




desconoce. ¿U ocurre, acaso, que la fiscalía debería investigarse a sí misma? ¿Qué garantías de transparencia en la investigación ofrecen estos fiscales que, por acción u omisión, han incumplido con sus deberes?




Con el escándalo en marcha, declaraciones cruzadas y movilizaciones ciudadanas en Esquel, restaba señalar que, una vez más, la lucha de los pueblos originarios había puesto en evidencia los chirridos de las partes más oscuras de la máquina estatal.



ACTIVISTAS EN ZONA DE LA COMARCA ANDINA


Alarcón, Adolfo (Foto)	Periodista de radio y televisión, canal 4 Esquel. Permanentemente realiza juicios de valor sobre la actividad, los funcionarios y las fuerzas	
González Salinas, Osvaldo	Actual concejal Frente Vecinal. Opositor a todo con un alto perfil en frecuencia	
Kadomallo, Humberto	Profesional, Corp. 16 de Octubre. Gran activista del NO A LA MINA y crítico del gobierno. Permanentemente publica artículos en redes sociales	




Ovidi, Federico	Periodista en Radio Katerine, Páginas del Sur Activista del NO A LA MINA	
Rico, Sheila	Últir feminea de Guantaco en Pie En los últimos meses se topó que viajó por el país para relacionarse con asambleas de otros puntos Participo del bloqueo a la fábrica de Monsanto en Córdoba	
Rojas, Fernanda	Radio FM Katerine. Actúa muchas veces como vocera de la semana del NO A LA MINA.	

Manquín, Maximiliano	Docente Escuela 713. Activista del NO A LA MINA y gran promotor del conflicto docente de marzo 2014	
Quintana, Pablo	Periodista de radio Katarucho (radio comunitaria infante de la zona) [redacted] Activista del NO A LA MINA	
Romana, Flavio	Medico, Consejo Municipal de Adicciones. Integrante del reducido grupo que toma decisiones del NO A LA MINA.	

Corbeletto, Alejandro	Empleado público. Operador de una estación de sonido de las acciones del NO A LA MINA [redacted]	
Galjerrin, Pablo	Periodista de radio Katarucho, docente, NO A LA MINA	
Gigli, Agustín	Operador radio Katarucho, [redacted] Participa de las decisiones del no a la mina. Promotor del conflicto docente de marzo 2014	

Vera Emanuel	Dº de Guaraníes de No. DM 3832078 [redacted] Relación con sus hijos, hijo de orfano.	
Zouza, Juan	Docente, participo en la organización de las estrategias del conflicto docente de marzo 2014 Activista del NO A LA MINA, aunque tiene diferencias con algunos asambleístas	

<p>MOIRA MILLÁN DNI 21572462</p>	<p>Activista de las cunetas mapuches, inventiva a los cortes de rutas, tomas de ferrocarriles, oleas populares y toda medida de protestas.</p> <p>Lugar de residencia es la comunidad pilten mañuza de Corcovado, en un predio usurpado en diciembre de 1990, perteneciente a la policía provincial.</p> <p>Líder del MLT (movimiento de lucha por trabajo) y del Frente de Lucha Mapuche y campesinos en el marco de la lucha por la defensa del agua y la tierra.</p> <p>Protagonizó del corte "Pupila de mujer, mirada de la tierra", se dice que este corte fue bancado por ONG Italianas opositoras a Bennett, que hasta habrían pagado en festivales para que sea premiado y así más difundido por el mundo.</p> <p>Actualmente se la ve poco por la zona debido a que viaja por el PAIS promoviendo la pacífica y su causa. Organizadora de la 1ª marcha de mujeres del MST.</p> <p>Proclive a realizar acciones frontales (se encadenó en la Casa Rosada, Toma de la Municipalidad de Esquel)</p>	
--------------------------------------	---	---

<p>Luzguita Driz</p>	<p>Prof de música, docente. Baja línea del NO A LA MINA a sus alumnos y discriminó a los estudiantes que los padres están a favor de la minería.</p>	
<p>Campos, Andrés</p>	<p>Periodista, Secretario General Sindicato de Trabajadores de Prensa de la Cordillera. Activista del NO A LA MINA desde que en el 2003 no le dieron trabajo en la empresa Minas Argentinas.</p> <p>Tiene contacto en los juzgados y fiscalías de la provincia, en los cuales le facilitan información y fotocopias de fojas de los expedientes judiciales para su página de noticias NOTICIAS DE ESQUEL.</p>	
<p>Cea, Alejandra</p>	<p>Técnica en laboratorio del hospital. Ha dejado su guardia en el hospital para concurrir a eventos de la Asamblea del no a la mina.</p>	

Actualización a setiembre de 2019

Las notas anteriores datan de fines de agosto de 2015. En los cuatro años que median entre ese momento y esta actualización pasaron muchísimas cosas.

Refiriéndonos solamente a la cuestión del espía, podemos decir que su identidad continúa reservada y que sigue estando procesado en una causa federal por espionaje ilegal que va y viene entre el juzgado de Esquel y la Cámara de Comodoro Rivadavia. Incluso ya pasó por los Tribunales

Federales de Comodoro Py con motivo de un recurso de casación interpuesto por las víctimas y querellantes, intervención que posibilitó que la causa aún esté “viva”, como señaló uno de los abogados intervinientes.

Cuentan los vecinos espiados, y muchos se constituyeron como querellantes en esta causa, que fueron a entrevistarse a poco de conocerse estos eventos, con el entonces titular de la recientemente creada Agencia Federal de Inteligencia (AFI), el neuquino Oscar Parrilli. Parrilli los recibió en Buenos Aires y, observando las mismas fichas que pegamos arriba, negó que un empleado de la AFI las hubiera confeccionado.

Era verosímil la negativa de Parrilli. Las fichas parecen hechas por un espía amateur. Recopilan mayormente información que se publica por redes sociales, o que cualquiera que viva en un pueblo como Esquel puede conocer. En las fantasías de quienes somos ajenos al mundo de Mata Hari o los 007 resultaban casi increíbles. Sin embargo el espía existió y era empleado de la AFI, prestando servicios en la delegación chubutense de esta entidad.

“Un cagadón”

Las fichas eran sólo la punta del témpano. Citaremos aquí extensamente la resolución del juez Guido Otranto con la referencia FCR 12012/2015. Con fecha del 12 de abril de 2016, el juez Otranto dictó el procesamiento del espía narrando la apertura de la investigación de la siguiente manera, con la versión que daba el fiscal Rivarola de la reunión sostenida con el agente de inteligencia:

En esta declaración explicó que en mayo de 2015 el Procurador General Jorge Miquelarena dispuso que esa oficina [la fiscalía de Esquel] quede a cargo de la

investigación relativa a la ocupación de un predio de la estancia Compañía Tierras del Sud en Leleque, hasta ese entonces bajo la conducción de la Oficina Fiscal de la Comarca Andina - El Hoyo. (Legajo fiscal 31829/2015)

Mencionó que el 28 de mayo de ese año por la mañana se presentó en la Oficina Fiscal de Esquel una persona que pidió hablar con los fiscales acerca de ese caso. Esta persona ya había pretendido hablar con ellos en ámbitos policiales. Lo recibió en su oficina junto a la Fiscal Bottini, dada la sensibilidad del caso, tomando el recaudo de filmar la entrevista.

Relató que la persona se identificó como [Agente AFI], con credencial que integraba la Delegación Trelew de la Secretaría de Inteligencia (ya por ese entonces, denominada Agencia Federal de Inteligencia —de aquí en más AFI—). Dijo que hacía más de un año que venía trabajando con el grupo mapuche que estaba realizando tareas de recuperación territorial y quería aportar información que tenía en su carácter de agente de inteligencia, pidiendo reserva al respecto dada esa misma condición.

La información estaba relacionada a la posibilidad de identificar a las personas que estaban dentro del predio, que era el objetivo que tenían los fiscales a cargo de la investigación. La información era tan variada y disímil que ofreció dejarla en formato digital, descargándola desde un disco externo en la computadora del Fiscal Rivarola, titulándola “Información Inteligencia”. La entrevista terminó en ese momento y no tuvo más contacto con el agente de inteligencia.

Esta versión de lo ocurrido muestra un Rivarola ingenioso que se encuentra sorpresiva (e ilegalmente) con un cúmulo de información a la que no parece brindarle demasiada atención.

Sin embargo, esta primera versión se vio contradicha por las propias acciones del fiscal según fueron registradas por la videograbación que él mismo y la fiscal Bottini se encargaron de realizar. El análisis del video hecho por la fiscal federal Silvina Ávila arrojó estos resultados, según indica el mismo auto de procesamiento del 12 de abril:

Destacó que en esa entrevista el imputado manifestó que llevaba un año investigando e informó a Rivarola que participó constantemente en las actividades policiales que se llevaron adelante en el lugar de la ocupación. Así, Rivarola pidió su colaboración para poder identificar a las personas y sus movimientos.

Advirtió que durante la reunión el agente imputado relacionó el hecho con variadas situaciones, entre ellas, actividades de grupos políticos que brindan apoyo económico (MTR y Federación Universitaria Patagónica), extorsión a intendentes para conseguir dinero, financiamiento externo a organizaciones mapuche por parte del movimiento italiano “Ya Basta”, financiamiento para la radio Kalewche, situaciones de conflictividad mapuche marcados en un mapa publicado en Facebook por una activista, etcétera.

También destacó que a pedido de Rivarola el agente de inteligencia aportó los datos de una mujer oriunda de Rosario, y que Rivarola también lo interrogó sobre las actividades políticas de quienes se encontraban en la toma y sobre el financiamiento de la usurpación.

En un momento, el agente le advirtió que tanto su presencia en la oficina como la información aportada debían ser resguardadas y sólo podía ingresar a la causa por medio de un oficio judicial. Resaltó que es el propio fiscal quien abrió la información informática y que en conjunto la observaron a medida que el agente comentaba su contenido. Así, el agente refirió que las fotografías se tomaron de incógnito, que hay información de las redes sociales de los activistas que están a favor de la toma, relevamiento de radios, datos de periodistas y personas que participan en el movimiento “No a la Mina”, que están todos identificados, fichados y fotografiados. El agente manifestó que poseía el número de celular de una persona que forma parte de la toma y que obtuvo la titularidad de la línea y los listados de llamados, registrando comunicaciones con periodistas.

Observó que Rivarola informó que copiaría la información que estaban observando en su computadora, guardando los archivos bajo el número del legajo fiscal, manifestó interés en su contenido y solicitó que continúe enviando información.

Es decir, por un lado los protagonistas de esta maniobra eran perfectamente conscientes de la ilegalidad de sus acciones. El espía avisa que la información que está aportando no se puede incluir en la causa sin pedido judicial. Sin embargo, ya tiene recopilados todos los datos, organizados en carpetas que ordenan según tema y nombre, como veremos, o listados de teléfonos. Por el otro lado, es manifiesta la toma de partido de la fiscalía como del espía-delincuente respecto de las responsabilidades y culpas en el proceso de recuperación territorial. Como veremos,

todo el trabajo del espía se centró en conocer qué vínculos tenía el grupo que llevaba adelante la recuperación con el resto de la sociedad en planos provincial, nacional e incluso internacional.

Sigue en el oficio judicial la descripción de la charla entre Rivarola y el espía, a la que se suma la fiscal Bottini que es llamada a participar cuando pasa cerca por el pasillo. Revisan la información digital aportada por el espía, que ha creado carpetas con los nombres “RAM”, “Activistas de la Comarca Andina”, “Voceros Toma”, “Mapu”, “Huala”, “Toma Leleque”. Tiene además muchas fotos, que Rivarola aprovecha para identificar a gente de quien no tenía idea:

Rivarola preguntó por la foto a la que se había referido anteriormente, siguieron buscando hasta que la encontraron y [Agente AFI] dijo que ahí estaba el “núcleo” del RAM: G. C., Jones Huala y un profesor de historia de Río Negro; no recordaba su nombre pero aclaró que tenía todos sus datos. Aquí se infiere que Rivarola no tenía identificadas a estas personas porque comenzó a tomar notas. [Sustituimos un nombre por iniciales]

Y tanto Rivarola como el espía no tienen pruritos en obtener información a través de medios ilegales:

Inmediatamente después observaron un archivo en el que había datos que —según dice [Agente AFI]— “sacamos de uno de los celulares que se comunican” (min. 36:05). Rivarola preguntó de “dónde salió este celular” y [Agente AFI] dijo “y bueno...”. Explicó que hay otro archivo con un oficio de la Brigada de Lago Puelo pidiendo que se informen los datos del titular

y “nosotros de colaboración sacamos la titularidad”. Enseguida llegaron a un archivo respecto del cual Rivarola dijo “esta es Cáceres”. [Agente AFI] explicó que ese nombre es falso. Se trataría de la titular del celular que venían comentando. (Min. 36:36)

En fin. La descripción de la charla continúa por varias páginas en el escrito de Otranto. El espía de la AFI revela que tiene una carpeta con los listados de llamadas entrantes y salientes de los celulares de gente de la recuperación, lo que comenta con Rivarola. También le cuenta que se hizo pasar por otra persona para enviar y recibir mensajes con gente que estaba en el territorio recuperado y otras tretas, al parecer, propias de su profesión. En un pasaje le dice al fiscal: “ah, ese es un periodista” y Rivarola completó “militante de la Cámpora”. [Agente AFI] explicó que “lamentablemente uno tiene que saber quiénes son y qué quieren”.

Después de revisar varias carpetas más, espía y fiscal se despiden planteando un esquema de trabajo colaborativo:

Siguieron observando archivos y finalmente Rivarola desconectó el disco externo. (Min. 50:25)

Rivarola culminó diciendo “bueno, la verdad nos ha traído algunos datos importantes”. Intercambiaron sus direcciones de mail y Rivarola le dijo que “todo lo que usted me quiera pasar por mail como dato a nosotros nos sirve, después veremos si lo podemos verificar o no”. Cuando se despidieron [Agente AFI] dijo que los visitaría una vez por mes, mientras Rivarola le decía que cuando venga le pase los datos que tenga para ir actualizando. (Min. 56:00)

[Agente AFI] se retiró a las 10:07 horas de la oficina del Fiscal Rivarola.

Pero cuando gracias a los oficios y la seriedad de la defensa pública estos hechos salieron a la luz, Rivarola y el espía volvieron a hablar. En la versión del agente el fiscal dijo estas palabras:

Rivarola lo llamó y le dijo “me mandé un cagadón”. Primero le dijo que le habían sacado la información y después que no sabía cómo se le había traspapelado. Le dijo que sabía que iba a tener un problema muy grande y que por ende también lo iba a tener él. Le hizo referencia al archivo de activistas anti mineros, él le dijo que no sabía ni de donde había salido. Rivarola le dijo que tenía que hacer una denuncia. Después no tuvo más contacto con él. (p. 41)

Por supuesto, el “cagadón” no era haber realizado espionaje ilegal, sino que los demás se enteraran.

Continuidad de las causas

Para cuando estas informaciones salieron a la luz el espía ya se había retirado de la región. Para muchos su identidad sigue siendo desconocida: sólo tienen esa información quienes se constituyeron como querellantes en la causa y han sido celosos en mantener la reserva ordenada por el juzgado federal.

Los fiscales involucrados fueron acusados ante el Consejo de la Magistratura de la provincia, pues se pedía su destitución. El Consejo desestimó las acusaciones y todos ellos se encuentran hoy en funciones.

Además, el procesamiento solicitado por Otranto hacia los fiscales fue rechazado en la Cámara de Comodoro Rivadavia en 2017. Después los volvieron a procesar en 2019.²

La cuba electrolítica

Una contratapa de José Pablo Feinman en *Página/12*, de abril de 2006, sirve para cerrar estas notas. El escrito se llama “El huevo de la serpiente” y hace obvia alusión al fermento de discursos y posiciones fascistas, expresados aquella vez en torno del descubrimiento de archivos de inteligencia ilegal ordenados, sistematizados y acumulados desde y en la base Almirante Zar, en Trelew.

Y dice Feinman que es una ingenuidad total tomar el chiste acerca del oxímoron que representaría la frase “inteligencia militar” como una verdad:

No, los militares son muy inteligentes. Es más: si acaso definiéramos “inteligencia” como la acción de llevar a cabo lo que más le conviene a uno, la “inteligencia militar” sería una de las inteligencias más inteligentes. Cierto es que se bromea diciendo que la dictadura militar prohibió en Córdoba un libro llamado *La cuba electrolítica*. Se les dice: “¡Qué brutos!”. Se los ridiculiza. Y muchos, sabiamente, saben que ahí radica uno

2 En realidad, a partir de la Casación que presentaron las víctimas y querellantes, la Cámara Federal de Comodoro Py revocó el fallo y ordenó el dictado de una nueva resolución por un nuevo tribunal. Así, la Cámara de Comodoro, con una nueva conformación, dictó la falta de mérito, y envió la causa al juzgado de origen para que se continúe la investigación. Posteriormente, el propio Juez Otranto dictó el sobreseimiento de los dos comisarios provinciales y los dos fiscales generales que había procesado anteriormente. Actualmente la causa se encuentra en la Cámara de Comodoro Rivadavia, pendiente de resolver una apelación de los querellantes y de la fiscalía federal contra el fallo de sobreseimiento dictado por Otranto en 2019.

de las caras del terror. La “inteligencia militar” es torpe, pero en su torpeza está su expansión, su despliegue mortal. Ellos no necesitan muchas pruebas. Leen “cuba” y hacen fuego. De ahí que uno no terminará nunca de quemar libros de su biblioteca. Todos, al final, eran peligrosos.

Si los servicios de inteligencia constituyen una maquinaria que funciona de acuerdo a una lógica autónoma, que es capaz de operar reuniendo una enorme cantidad de información de acuerdo a criterios de búsqueda relativamente simples, en esa sencillez radica su enorme eficacia. Los “servicios” operan rastrillando información que muchas veces no es de difícil acceso. La pegan junta, la clasifican en carpetas, la dejan a mano para su uso político. Fabrican herramientas que después pueden ser utilizadas con celeridad una vez que —como el rayo en el cielo sereno— está definido transitoriamente el cuerpo o el contorno del enemigo. Sigue Feinman:

Cierta vez, mi amigo Marcelo Brodsky me mostró la ficha de entrada de su hermano desaparecido en la ESMA. Tenía errores de ortografía. La “inteligencia militar” no necesita ser “cult”. Sólo necesita señalar a su enemigo, marcar su territorio. Y ese territorio tiende a ser vasto porque el enemigo acaba por no tener contornos.

La reacción de muchos de quienes en Esquel seguimos este proceso fue de incredulidad o sorna: es inteligencia berreta, hecha por Facebook. No dice nada que no sepamos, no arroja novedades, lo sabe cualquiera en el pueblo.

Sin embargo ¿cuánto sabíamos acerca del espía? ¿Cuánto acerca de las relaciones entre empresas mineras, policía,

empresas de seguridad privada, poder político? ¿Sabíamos si el comisario de Esquel se llevaba bien o mal con el de Lago Puelo o el de El Maitén, o cuáles eran las disputas internas al interior de la cúpula policial? ¿Sabíamos que unas treinta personas fueron objeto de seguimientos y espionajes por pertenecer a movimientos de defensa socio-ambiental? ¿Podríamos haber previsto la trama de ilegalidad que vinculó a los fiscales con el espía, con la Compañía de Tierras del Sud Argentino, con el Ministerio de Gobierno? ¿Podimos acaso haber previsto que Pablo Noceti iba a hacerse presente en Esquel para seguir el juicio a *Pu Lof en Resistencia*? Dice Feinman:

La “inteligencia militar” es paranoica. Todo servicio de inteligencia es paranoico. Esa paranoia tiene elementos que funcionan como poderosos disparadores. “Cuba” es marxismo, es guerrilla, es foquismo, es guerra fría, es Castro, es el Che y es “Tercera Guerra Mundial”. “Cuba electrolítica” es lo mismo. La subversión usa muchos disfraces. La subversión se infiltra en el sano cuerpo social de los argentinos. “Electrolítica” es —quién podría dudarlo— una maniobra de la subversión para infiltrar un texto subversivo. Como ahora no pueden decirle “Cuba” a esa isla guerrillera le dicen “electrolítica” para disimular.

Esa paranoia no pueden sostenerla, resistirla, ni reproducirla acaso los movimientos sociales. Pero no hace a que deba minimizarse el accionar de los servicios de inteligencia, no importa cuán burdos parezcan sus esfuerzos. Como dice Feinman, su fortaleza radica en esa brutalidad, en la extensión de ese tamiz uniforme al conjunto del mapa social. Y las burlas no son efectivas mientras la información se sigue recopilando.

Desde afuera. Crónica de una extradición fallida

Entre el 31 de agosto y el 1 de setiembre de 2016 se llevó a cabo en Esquel, Chubut, una audiencia de extradición para evaluar enviar a Facundo Jones Huala, un activista mapuche, a saldar cuentas penales a Chile. Lo que sigue es un relato que trata de dar cuenta de las ramificaciones del proceso en los días que duró.

30 de agosto

Esquel. Cuarenta mil habitantes en el noroeste de Chubut. Pasa de nuevo el helicóptero del Ejército. Surca el cielo y después lo veo subir y bajar porque despegar y aterriza enfrente de mi casa y lo veo por la ventana. Desde el verano que no volaba, con los incendios, y ahora sale a cada rato.

Doscientos gendarmes llegaron desde otras bases. El pueblo rebalsa de milicos. Está siempre lleno de milicos, pero ahora rebalsa. Llegó el grupo Alacrán, dicen, el grupo de élite de Gendarmería. Con francotiradores. Me pregunto cómo un grupo de élite llegó a tener un nombre tan estúpido.

El gimnasio municipal y el natatorio están cerrados “por motivos de fuerza mayor” informa el escueto parte de la municipalidad. Una parte de los doscientos gendarmes han de estar alojándose en el albergue de la residencia deportiva, que está en el mismo predio que el gimnasio y el natatorio y contiguo al escuadrón. Me los imagino mañana, revisando el lugar, buscando gente escondida haciendo un túnel o tratando de encontrar bombas con perros.

En el avión de la tarde llegaron el premio Nobel Pérez Esquivel y sus acompañantes. Vinieron representantes de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos

—Ernesto Moreau, el presidente— y también Relmu Ñamku y Félix Díaz, flamantes funcionarios nacionales. Dieron entrevistas en la tele y la radio y fueron a ver a Facundo a la U. 14.

En la U. 14, frente a la entrada llena de policías provinciales y penitenciarios nacionales, hay cruzado un colectivo viejo, con pinta de casa rodante, azul y ya desde la tarde hay carpas y gente. Acampan y se van a quedar ahí hasta mañana, hasta que empiece la audiencia de extradición en el escuadrón. Lugar extraño el escuadrón 36 de Gendarmería para hacer un juicio, pero bueno, esto viene siendo ya extraño desde hace rato.

El mismo juez federal que mañana va a decidir si lo extraditan a Facundo está investigando al incógnito espía de la AFI que había armado planillas con los nombres, ocupaciones y características de los “Activistas de la Comarca Andina” y se las dio a los fiscales provinciales para que “investigaran”. Los fiscales ya se salvaron del *jury* de enjuiciamiento, vaya a saber por qué, pero igual están imputados en la causa federal. La lleva el mismo juez.

Facundo lleva preso ya más de tres meses esperando esta audiencia. No lo veía desde hacía unos diez años. Era prácticamente un chico entonces, vestía camperas de *jean* grafiteadas y deshilachadas y caminaba las calles del Alto de Bariloche masticando bronca, escuchando punk y heavy. Y caminaba también las comunidades y el campo, tratando de tender esos puentes. La mamá, Isabel, la Piti, se vestía con los atuendos mapuche y salía a la calle, con su *traylonko*, con su *trapel akwcha*. Después no lo hizo más porque los únicos que le prestaban atención eran los turistas, que le pedían sacarse una foto.

Ahora son las once y media de la noche y cae nieve y aguanieve y hace frío. La gente está ahí en la plazoleta, acampando bajo el agua. Había buen ánimo, sin embargo.

Había dos grandes fuegos y un enorme disco donde varias mujeres estaban cocinando y bastante leña. Veo a Jorge O., que fue mi profesor en la secundaria, dejando una bolsa de pan y una bolsa de chorizos. Va a tocar una banda. Yo no me quedo, voy y saludo, pero no me quiero quedar. Le digo a Juan Carlos que me llame por lo que precise, a cualquier hora, que si alguien necesita un lugar caliente me lo manden a casa.

Desde las laderas del pueblo, donde está lleno de paisanos de Facundo, se deben ver los fogones pero la gente no baja. Si se mandó macanas en Chile que se arregle, dicen.

31 de agosto

Nevó anoche y el suelo está cubierto por una alfombra de escarcha. Me voy hasta el escuadrón 36 y la gente ya trasladó hasta allí su campamento, seguida por una fuerte custodia policial. Hicieron ceremonia antes que saliera el sol y después caminaron.

Hay fuego en la calle y en las plazoletas. Se cocinan tortas fritas sin interrupción y se calienta agua. Hace mucho frío, después de la nieve heló y el piso es una pista de patinaje. Vengo resbalando desde donde dejé el auto.

Cuento sesenta efectivos, entre policías y gendarmes, custodiando el frente de las instalaciones. Hay un cerco, jardines, pinos, araucarias y después un camino interno y allí comienzan los edificios. Cada tanto sacan drones, tres, los hacen volar sobre nuestras cabezas. Sacan fotos, imagino. “Peinate” le digo a Marcelo C. Se ríe.

En estos días se quemaron dos máquinas que trabajaban en una turbera en El Hoyo y también, me enteraré esta tarde, otro puesto de la estancia de Benetton. Les echan la culpa a los miembros de *Pu Lof* y ellos no desmienten, o hacen

declaraciones entre ambiguas y absurdas. Hay gente que dice que en la ruta a la altura de la recuperación, cerca del cruce a El Maitén, encapuchados paran los coches, volantean o informan, o las dos cosas y dejan seguir.

El del mercado de la esquina tapió las vidrieras con placas de madera, igual que había hecho el del negocio de sanitarios frente a la cárcel. Gran diferencia con el minimercado El Golazo, situado justo enfrente de los manifestantes. Tiene abierto todo el tiempo y tiró un cable de alargue para que la gente tenga luz. Gracias a eso escucharemos el juicio y escucharemos música esa noche.

En el medio de la calle me encuentro a doña Celestina M., la mamá de Juan Carlos, que además de venir a ver si sale su nieto vino al hospital para que le controlen, otra vez, un quiste hidatídico. Que viven en el campo, casi que sólo ellos han venido desde Sierra Blanca: Juan Carlos, Celestina, Marcelo C. y su familia.

Los milicos trajeron la camioneta-escáner de la aduana y la gente que se inscribió para entrar a la audiencia tiene que pasar sus cosas por ahí. Adentro, me dicen, los requisan. Kalewche, la radio comunitaria local, es el único medio habilitado para transmitir en vivo aunque en la parte de los testimonios, nos enteraremos después, deberán cesar de hacerlo. Pasa Pablo Q. con un teléfono caliente, al que le irá cambiando las baterías y recargando todo el tiempo.

Viene Tomás M. con una delegación del SOEME y con Robi Baradel. Están por salir para Buenos Aires para ir a la marcha federal. Robi saluda y enseguida los movileros se le abalanzan. Tomás le sopla que diga “recuperación” y se pone a dar notas. Al lado mío está el Manqui, mira a los municipales y dice “ahhh, vino el SOEME”. “Sí, que bueno” le digo. “Y claro, si son todos mapuche” me responde.

Después que se acreditan, los que pasan a la audiencia caminan, escoltados por al menos dos gendarmes, unos cien

metros entre el edificio de ingreso y el edificio donde se va a hacer el juicio. Pero esos cien metros transcurren a pocos pasos de la calle, apenas separados de los que estamos afuera por los policías, el cerco y el jardín de araucarias. “¡Marici Weu!” gritan desde adentro y la calle responde con gritos, golpes de kultrun y sonidos de kul-kul. Así un montón de veces. Pasa Félix Díaz con el puño en alto, pasa Relmu Ñamku con el puño en alto, pasa Ernesto Moreau, alto, canoso, sin puño en alto, pasa Pérez Esquivel, pasan otros miembros de *Pu Lofen Resistencia*, pasan los familiares de Facundo, un *cre-scendo* de gritos los acompaña hasta que entran al edificio.

Empieza la audiencia. Escuchamos a Facundo y las preguntas de las defensoras, Sonia Ivanoff y Elizabeth Gómez Alcorta. Un par de horas y cuarto intermedio.

Yo me quedo un rato y me vuelvo a casa, a escuchar por la radio. A las pocas horas regreso a la calle.

Nuevo cuarto intermedio. Salen los que están en la audiencia a un baño químico que pusieron afuera, porque no dejan usar las instalaciones de Gendarmería. Tienen hambre, piden comida y de afuera les alcanzan galletitas. Yo me muero, tanto preparativo y precaución y ahora están pasando galletitas entre los cordones policiales.

Sale Elizabeth caminando apurada. En la plazoleta nos vemos y nos abrazamos. Quiere ir al kiosco a comprar galletitas, pero está cerrado. Estoy muerta de hambre, me dice. La llevo a la mesa donde se cocina, busco unos panes o algo para darle pero ella encuentra un plato de guiso frío, a medio comer y antes que le encuentre un plato limpio ya lo está atacando. Charlamos un rato. “No me querían dejar salir”. “No me iban a dejar entrar si salía” —me dice. “¿Saben que sos la abogada?” —le pregunto. Se encoge de hombros. Está contenta, piensa que está yendo bien.

A la tarde pasa lo crucial de la jornada. Un testigo de la fiscalía se quiebra y confiesa, muerto de miedo, que los

policías lo golpearon y torturaron y así lo obligaron a decir que Facundo estaba en el territorio que se había recuperado a los Benetton. El testigo —dicen— habría destruido un cajero automático en Gualjaina, estando alcoholizado. La policía lo agarra, lo aprieta, lo golpea y le hace confesar donde está Jones Huala. Parece que incluso grabaron la entrevista. No le respetan ninguna garantía y a partir de ahí, policías, fiscales y jueces arman la causa que lleva al allanamiento de mayo, condimentado todo por la información que aporta el espía de la AFI.

De allí en adelante se destapa todo. Hay actas contradictorias, con fechas dibujadas, expedientes que se demoran a propósito, capturas sin fundamentar, tomas de declaración injustificadas e ilegales. Como andaba encapuchado, el policía Rodríguez dice que reconoció a Jones Huala por la forma de las venas de una mano, que comparó con las de una foto.

Alrededor de las cinco termina la jornada. El juez no quiere que caiga la noche con la policía y la gendarmería y la gente afuera. Tiene buen criterio, a pesar de que entre nosotros reina una calma enorme. Falta que declare un policía, Carrizo, que no va a salir bien parado y no llega a la audiencia, se está escondiendo entre Leleque, Maitén y Gualjaina. “¿Va a venir?” le pregunto a Eli cuando sale. Me mira y dice “va a venir, lo voy a hacer traer si hace falta”.

1 de septiembre

Hace menos frío que ayer, aunque igual heló. Juan Carlos vino a dormir a casa y antes de las nueve ya estamos de vuelta frente al Escuadrón.

Llegó Mauro. Nos quedamos charlando. Tiene sentimientos encontrados con todo esto, pero vino. Después nos vamos a casa a trabajar en un libro.

Declara Carrizo, no sabemos qué dice porque los testimonios no se transmiten. Después los alegatos. La fiscalía se toma una media hora. La defensa un rato más. Después habla Facundo pero no se extiende demasiado. A la una y quince el juez ordena un cuarto intermedio y dice que a las dos y media va a hacer público el dictamen.

Entre medio llevo a Celestina M. al hospital, a que el médico le de los resultados. Llegamos en horario, pero el médico ya se fue. Encima nos confundimos de doctor, preguntamos por otro, esperamos al pedo un rato larguísimo en esos pasillos horribles. Finalmente llegan parientes y me voy a casa.

Cuando se acerca la hora va llegando más gente. Se arman del pueblo. Los movilizados bailan. Primero bailaron frente a la policía, en hileras, cara a cara. Después se organizó *ayecan purrun* y así pasan el cuarto intermedio.

Recomienza el juicio. Entran todos, lo traen a Facundo, entra el juez. Estamos en medio de la calle alrededor del equipo de música enchufado a un toma casero, conectado al alargue que nos tiró el de El Golazo. El juez dice “Dispongo. Número uno, archivar la causa en función de considerarla nula por...”. Se me nubla un poco la escucha. Ya está, digo, causa nula, sale. Pero el juez todavía no lo dijo.

“Número dos: ordenar la inmediata libertad de Francisco Facundo Jones Huala...”, ya está, ya nadie escucha más nada, es todo gritos, festejos, llanto. La gente se abraza y otros corren de un lado a otro llorando, buscando a quien abrazar o corriendo para descargar tantas cosas. Brazos en alto y gritos de “¡vamos!”. El primer minuto es de silencio porque están todos abrazados o masticando la alegría que no pueden digerir aún.

A partir de allí llega cada vez más gente. Todos saltan y bailan y se acercan al cerco. Cuando comienzan a salir de la audiencia es todo griterío estridente y alegre. Salen los

miembros del *lof*, con el puño en alto, gritando, con los ojos llenos de lágrimas. Cada uno va saliendo y recibiendo los abrazos y el llanto de los de afuera.

Último salen las abogadas. Las aplaudimos y los mapuche las reciben con gritos de festejo. No sólo no hay extradición, no sólo nulidad, sino también orden del juez de investigar a los policías que atacaron a Gonzalito, al fiscal que intervino en el caso y al juez de esa causa. Nadie se hubiera imaginado, hace tres días, que esto podía terminar así. Con la cantidad de policía que trajeron parecía que era la puesta en acto de una farsa con final anunciado.

Sigue la fiesta. Se ha llenado la calle de gente. Se ha improvisado un gran *purrun* en el medio de la calle, en torno de un fuego. Debe haber doscientas personas bailando en un enorme círculo. Ernesto Moreau está charlando con nosotros pero alguien le tira de la manga y se va a hacer una vuelta en el baile de la victoria. Vuelve con la camisa abierta y una sonrisa.

Eli y Sonia no paran. Uno tras otro atienden a la prensa, a los interminables noteros y los interminables abrazos que todos los parientes les quieren dar. Después juntan sus cosas y se van rápido al juzgado provincial, para que le levanten la domiciliaria a Facundo. A las seis y media de la tarde Facundo sale de la cárcel, da un encendido discurso y se va, libre.

Una cronología de algunos hechos en torno de *Pu Lof en Resistencia* y la desaparición de Santiago Maldonado

Una cronología urgida

La que sigue es una cronología fragmentaria, parcial e incompleta de los sucesos que se abrieron con la recuperación del predio que Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen disputaba y disputa a la Compañía de Tierras del Sud Argentino.

La cronología cierra al momento de la desaparición de Santiago Maldonado, el 1 de agosto de 2017. Cada evento aparece con pequeños comentarios que intentan caracterizar las dinámicas del proceso.

El criterio no es sencillamente la enumeración de sucesos, sino una perspectiva centrada en las formas en que se expresaron las confrontaciones a raíz de los pedidos de desalojo y restitución del predio en cuestión. Veremos que, por ejemplo, las denuncias de abigeato —robo de ganado— funcionaron repetidamente como una suerte de desalojo encubierto, puesto que suponían no sólo el allanamiento del lugar, sino la destrucción de viviendas y la persecución y detención de personas.

La complejidad y la imbricación de situaciones que se observan en ese tipo de acontecimientos se refleja a lo largo de los años que se extiende el conflicto.

Por otro lado, una tendencia que podemos observar a través de un ordenamiento de este tipo es cómo la secuencia de hechos de confrontación, que alcanza su clímax con la desaparición de Maldonado, venía aumentando progresivamente en cuanto a la intensidad de los medios

represivos utilizados. Y que las fuerzas de seguridad aprendieron, a su vez, a superar las estrategias defensivas presentadas por la comunidad y los sectores que acudían en su apoyo.

Efectivamente, a partir de enero de 2017, las fuerzas policiales desarrollaron las capacidades para superar no ya la resistencia material que pudieran ofrecer los miembros de la comunidad³ —y que había sido suficiente para repeler a las policías locales, que encontraban grandes dificultades para ingresar o siquiera acercarse al territorio en cuestión— sino también a la red de apoyo legal, moral y político que les acompañaba. Sin distinguir ni abstenerse de utilizar medios legítimos e ilegítimos.

Si previamente, frente al rumor de un operativo policial se producían concentraciones y presentaciones de *habeas corpus* preventivos, los operativos comenzaron a hacerse de forma silenciosa, reuniendo efectivos policiales de otras localidades para evitar que trascendieran. Si previamente los abogados, los organismos de DDHH y las personas que querían solidarizarse se acercaban a la tranquera de la comunidad (que, recordemos, dista a unos 90 km de Esquel) para monitorear los operativos, ahora la policía cortaba las rutas kilómetros antes de llegar, desviando el tránsito e impidiendo el paso. Si antes unos pocos efectivos podían llegar a ser repelidos con piedras desde dentro de *Pu Lof*, ahora llevaban decenas y hasta centenares de agentes con los que inundaban el terreno. Una vez que estas tácticas se establecieron, las fuerzas de seguridad tomaron control efectivo de los acontecimientos. Fue un aprendizaje que les llevó casi dos años.

3 La excepción es la detención de Jones Huala en julio de 2016, llevada a cabo por el grupo de operaciones especiales de la provincia, en secreto y nocturnidad.

La desaparición de Maldonado fue precedida por la represión de quienes se manifestaban en las afueras de los tribunales en Bariloche en favor de Jones Huala y por los hechos de violencia acontecidos en el despeje de la ruta 40 en Leleque, en el marco de dicho control efectivo del escenario por parte de las fuerzas de seguridad.

A partir de allí se abrieron días de incógnita. Pero la desaparición debe ser leída en el contexto de las confrontaciones abiertas por la recuperación territorial protagonizada por Pu Lof en Resistencia. Y dicha experiencia, que no es por cierto ni la más habitual ni la más representativa del pueblo mapuche, incluso en el ámbito de las recuperaciones territoriales, debe igualmente ser comprendida en el marco de los procesos políticos —contradictorios, complejos y violentos— que atraviesa el seno de la sociedad en su conjunto.

23 de marzo de 2015

Se produce la recuperación del predio en el cruce las rutas 40 y 71. Inmediatamente se suceden denuncias y contradenuncias de agresiones y hostigamiento por parte de los miembros de Pu Lof en Resistencia y las policías de El Maitén, Epuyén y El Hoyo.

5 de junio de 2015

La Fiscalía de Esquel, con el fiscal Rivarola a la cabeza, abre una investigación penal en torno de la recuperación. Se los investiga por coacción, atentado a la autoridad y hurto.

3 de agosto de 2015

El juez federal Guido Otranto rechaza un pedido del fiscal Rivarola y el juez del poder judicial del Chubut Martín Zachino para aplicar la “ley anti-terrorista” y pasar la investigación al fuero federal.

18 de agosto de 2015

Su suspende un operativo ordenado por la fiscalía de Esquel para avanzar sobre el territorio. El objetivo declarado era “identificar” a las personas que permanecían en el territorio pero que habían constantemente negado su identidad y “andaban encapuchados”.

El operativo se suspende porque la llegada a Esquel de un transporte del Grupo Especial de Operaciones Policiales (GEOP) de Chubut, que quedó estacionado frente la comisaría 1 de la ciudad, despertó fuertes sospechas entre los vecinos. Se temió un desalojo nocturno, porque hasta ese momento los intentos diurnos de las policías locales habían sido repelidos por los miembros de Pu Lof, que no dejaban acercarse a los móviles policiales.

Los defensores públicos presentaron *hábeas corpus*, los vecinos simpatizantes se reunieron en la comisaría para pedir explicaciones mientras que otros partieron por la ruta rumbo a la recuperación. Los medios de prensa difundieron la situación. En ese contexto, y alegando que el carácter sorpresa del operativo se había perdido, los fiscales lo suspendieron.

28 de agosto de 2015

Se lleva adelante una audiencia judicial para que la Compañía de Tierras del Sud Argentino, propiedad del Grupo Benetton, se constituya como querellante.

En esta audiencia el defensor público Fernando Radziwowski expuso las fichas de espionaje de las que hemos hablado anteriormente.

27 de mayo de 2016

Allanamiento en Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen. Se detiene a Facundo Jones Huala y a otras seis personas.

26 de julio de 2016

Pablo Noceti, jefe de gabinete del Ministerio de Seguridad conducido por Patricia Bullrich, se hace presente en Esquel para seguir el trámite de la causa judicial contra Facundo Jones Huala y Pu Lof en Resistencia.⁴ Esta causa cursaba en la justicia provincial y se alegaba usurpación; es una causa distinta de la causa federal de extradición, que cursaba al mismo tiempo.

4 Cfr.: <<http://noticiasesquel.com.ar/noticiasesquel/el-estado-nacional-sigue-de-cerca-la-cuestion-mapuche-y-el-caso-de-facundo-jones-huala/>>.

31 de agosto de 2016

Se inicia el juicio de extradición contra Facundo Jones Huala. Dura tres días en una ciudad asegurada policialmente. Describimos el proceso en *Desde afuera*. La causa se anula y Jones Huala sale libre.

10 de enero de 2017

Pu Lof en Resistencia bloqueó las vías del ferrocarril línea Esquel-Maitén, “La Trochita”. Se reclamaba que el tren cruzaba el territorio de la comunidad y se exigía que se pidiera permiso cada vez que se tenía que utilizar el tendido. Se creó una mesa de diálogo entre la provincia (que gestiona el tren) y la comunidad, con la participación de un equipo de mediación judicial que llegó de Buenos Aires. Trabajó durante algunas semanas.

Tras el fracaso de la mesa de diálogo y la mediación el Juez Otranto, habiendo sobrevolado la zona del conflicto en helicóptero, dispuso el allanamiento de la comunidad con objeto de liberar las vías.

Un gran número de gendarmes interrumpió el tránsito sobre la ruta 40, cercando la zona en un perímetro de varios kilómetros. La solidaridad de las ciudades vecinas se vio así imposibilitada de llegar al lugar de los hechos. Estos dos acontecimientos marcan ya un salto respecto de las tácticas previas de las fuerzas de seguridad: acordonar la zona para aislar a los miembros de Pu Lof en Resistencia y abrumar con el número de oficiales era algo que no se había hecho hasta el momento. Y fue muy efectivo para generar condiciones que eran totalmente controladas por quienes comandaban y participaban del operativo.

Mientras un gran número de gendarmes ingresó al predio por la ruta 40 y el cruce a El Maitén, otro grupo caminaba por las vías quitando los troncos y piedras que obstruían el paso. Detrás de ellos avanzaba La Trochita, donde también viajaban gendarmes.

Pero además, en el episodio se superpusieron dos órdenes judiciales. La primera, ya lo dijimos, emitida por el Juzgado Federal de Esquel, a cargo del doctor Guido Otranto, mandaba a Gendarmería a despejar las vías de La Trochita. La segunda orden, dictada por el juez José Colabelli, del fuero penal provincial, mandaba a allanar la comunidad por un supuesto caso de abigeato (robo de ganado). En el cumplimiento de esta acción participó la policía de la provincia. Apenas se terminó de cumplir la primera orden, comenzó a desarrollarse la segunda.

Las fuerzas de seguridad ingresaron al territorio sin supervisión de los jueces, que no estuvieron en el lugar, ni de los fiscales que pidieron las medidas, dando lugar a corridas, trifulcas y enfrentamientos que dejaron tres detenidos (dos de ellos heridos) a disposición del poder judicial federal y tres gendarmes lesionados. A los tres detenidos se les dictó, posteriormente, la prisión preventiva, por lo que permanecieron un tiempo presos en la Unidad Penal 14 de Esquel.

La Policía del Chubut, por su parte, emboscó a otras siete personas —miembros de la comunidad y visitantes— que habían salido esa misma mañana a buscar animales que se habían dispersado. Tras una persecución en dirección a El Maitén, el vehículo en que viajaban recibió, según las versiones de las víctimas, más de sesenta disparos. Esta acción produjo siete nuevos detenidos, quienes fueron, además, golpeados en el traslado entre El Maitén y Esquel. Las mujeres detenidas fueron especialmente vejadas y maltratadas. Fueron liberados el 12 de enero, pero quedaron procesados por “abigeato agravado” a manos

del juez Dal Verme, luego de que Colabelli aceptara una recusación en su contra.

En la misma tarde del 10 de enero, mientras en Esquel mucha gente se agrupaba para acompañar a los detenidos frente a la comisaría y la prisión, efectivos de la infantería de la policía provincial realizaron disparos contra miembros de la comunidad en la ruta 40. Dejaron dos heridos de bala graves, que fueron trasladados en vehículos particulares al hospital de Lago Puelo porque las ambulancias de Esquel y El Maitén se negaron a acercarse sin custodia policial. Se trató de uno de esos “enfrentamientos” que dejan heridos de un solo lado.

28 de junio de 2017

Facundo Jones Huala fue detenido nuevamente, esta vez en un control de Gendarmería entre Bariloche y El Bolsón. Quedó preso unos días hasta que el juez federal Villanueva lo indagó para luego dictarle la prisión preventiva por un pedido de extradición.

En un primer momento los asesores legales de Huala pensaron que se trataba de un error burocrático: las alarmas de Interpol no habían sido dadas de baja y estaban vigentes porque aún no se había informado de la resolución de excarcelación dictada por Otranto en el fallo de extradición del año anterior. De otra manera todo apuntaba a que se estaba cometiendo el delito de doble juzgamiento.

Pero con el correr de los días se hizo evidente que la cosa iba en serio. Pese a que la causa de Huala aún tramitaba ante la Corte Suprema por el pedido de apelación presentado por la fiscal Ávila, igualmente se dio curso al procedimiento para iniciar un nuevo juicio de extradición.

2 de julio de 2017

Facundo Jones Huala inició una huelga de hambre en la Unidad Penal 14 de Esquel, donde había vuelto a estar alojado.

31 de julio de 2017

Ante el vencimiento del plazo de la prisión preventiva dictada por Villanueva, manifestantes mapuche se hacen presentes en el Tribunal Federal de Bariloche para pedir la libertad de Facundo Jones Huala. Son reprimidos por la Policía Federal, dejando un saldo de nueve detenidos, varios de ellos heridos. El juez prorroga por otros treinta días la prisión preventiva de Facundo Jones Huala.

1 de agosto de 2017

Manifestantes de Pu Lof en Resistencia cortan la ruta 40 a la altura de la comunidad, en el paraje Leleque, reclamando la liberación de Facundo Jones Huala. Gendarmería Nacional despeja el camino bajo órdenes del juez Otranto. Pero tras ello, y estando presente en el operativo Pablo Noceti, el jefe de gabinete del Ministerio de Seguridad que ya hemos mencionado y venía siguiendo el caso, los gendarmes ingresan en el territorio de la comunidad a pie, con camionetas y camiones. Persiguen a miembros de Pu Lof campo adentro. En este marco desaparece Santiago Maldonado.

Casas quemadas

1. Todos los fuegos

El fuego siempre es el mismo, pero sus sentidos, sus orígenes y sus consecuencias son múltiples.

El fuego es un acontecimiento que, aún cuando se produzca de la manera más disruptiva y accidental —una persona arrojando un cigarrillo al suelo, un rayo en un cielo sereno, un asado que se descontrola— es rápidamente integrado al entramado social de la coyuntura en que se produce. Por las circunstancias en que se origina (naturales, accidentales, negligentes, intencionales), los sucesos que provoca (los intentos para prevenirlo, los esfuerzos para apagarlo, los trabajos para remediar la destrucción que produce) y las explicaciones que demanda (por qué se incendió todo y quién es el responsable), el fuego es un hecho eminentemente social.

En el verano de 2015 los bosques vírgenes de los alrededores de Cholila, en Chubut, comenzaron a arder. Recién un mes y medio después y tras un despliegue de brigadas, aviones hidrantes, equipos de bomberos de varios puntos del país —y el inicio de las lluvias otoñales— se pudo declarar a los distintos focos “controlados”. Se perdieron alrededor de 41.000 hectáreas de bosque nativo, siendo el mayor incendio forestal registrado en la historia argentina.

Se señaló a distintos responsables por este desastre. Entre ellos estuvieron los miembros de Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen, que apenas habían ingresado al predio que pretendían recuperar. Sobre la base de declaraciones de algunos dirigentes mapuche de Ngulumapu (Chile) que se habían manifestado a gusto por el “olor a humo” que despedían las plantaciones de eucaliptos que

se incendiaban en los alrededores de Temuco y Lautaro, se dijo que el incendio de Cholila formaba parte de la misma “guerra del fuego”.⁵

Pero no fueron los únicos señalados. Desde una perspectiva diferente se sindicó a “intereses inmobiliarios” como responsables del incendio. Si bien resultaba difícil personalizar en estos casos, se afirmaba que el desastre tenía por objetivo transformar una zona intangible —el bosque nativo, protegido por varias leyes que impedían e impiden intervenir dicho ambiente con construcciones u otras modificaciones antrópicas— en una zona “construible”, comprable y vendible. Tras el fuego, el bosque nativo dejaba de ser bosque nativo, así que perdía su estatus de zona protegida. Aquí el incendio se presentaba como un medio para construir una mercancía.

Cierto o no, lo concreto es que el entonces gobernador del Chubut, Martín Buzzi, decretó a raíz del incendio de Cholila una modificación en la ley de bosques que prohibía las transacciones inmobiliarias. También creó el Parque Interjurisdiccional Cholila,⁶ una nueva reserva natural, lo que constituía un obstáculo para la compraventa de tierras.

Los peritajes no coincidieron del todo, pero la versión oficial indicó que los incendios se habrían originado en la caída de rayos sobre algunos árboles, aún cuando algunos focos eran sospechados de haber sido encendidos intencionalmente.⁷

5 Cfr. <<http://www.desdeelsurdigital.com.ar/?p=886>>; <<https://www.elchubut.com.ar/nota/2016-12-4-el-grupo-de-jones-huala-es-un-factor-de-riesgo-de-incendios-en-la-cordillera/amp>>.

6 Cfr. <<https://www.lanacion.com.ar/sociedad/tras-los-incendios-que-afectaron-a-chubut-crearan-el-parque-interjurisdiccional-cholila-nid1776228>>; <<https://www.elpatagonico.com/el-gobierno-firma-nacion-la-creacion-del-parque-interjurisdiccional-cholila-n1287339>>.

7 Cfr. <<https://www.elchubut.com.ar/nota/2015-11-21-aquilanti-se-comprometio-a-investigar-el-rol-de-la-subsecretaria-de-bosques-en-el-incendio-de-cholila/amp>>; <<https://opisantacruz.com.ar/2015/03/11/nam-rplcd-16/>>; <<https://cholilaonline.com/2015/03/incendios-en-cholila-perito-dasnevista.html>>.

2. Cuando se queman dos rukas

Incendios de menores proporciones tienen dinámicas similares. Por qué se produjo, cómo se lo contuvo, quién lo inició. Se trata de entender cuál es el entramado en que el fuego adquiere su sentido.

Costa del Ñorquinco es un paraje situado a pocos kilómetros del pueblo de Ñorquinco, en la entrada de la ruta de la Línea Sur, en Río Negro. Conformados como la comunidad mapuche Newen Twaiñ Kom (NTK) a partir del año 1997, los pobladores de la costa recuperaron un campo de secano de unas 2.500 hectáreas que había sido expropiado décadas atrás por un terrateniente de origen sirio-libanés, uno de los “turcos” de los que ya hemos hablado.

El casco de la antigua estancia estaba abandonado y en condiciones deplorables, pero los alambrados seguían de pie. El predio se extendía desde una zona alta, de sierras, hasta un llano que cruza el camino que bordea el arroyo Ñorquinco y llega a sus orillas. En la entrada, dos altas ruedas de carreta de hierro, soldadas entre sí, hacen las veces de tranquera de acceso.

El “turco” S. había entregado en sucesión sus propiedades a otro pariente “turco”, M., quien puso uno y varios “encargados”, que básicamente vivían en la vieja estancia para evitar que la ocuparan. No fue suficiente. En el año 2008 y como parte del avance del Consejo Asesor Indígena (CAI) y su proyecto de recuperaciones territoriales, NTK recuperó el control del casco de la estancia de sede y las 2.500 hectáreas que lo circundaban.

Se cruzaron las denuncias policiales. En un primer momento, incluso, los tribunales de Bariloche dieron la razón a M. y el CAI y NTK fueron desalojados. Armaron unas carpas y tiendas frente a las tranqueras de acceso y pasaron el invierno allí.

En medio, la omnipresente amenaza de la violencia. El encargado de M. andaba con un revólver en la cintura. Sin embargo una vez, narraban, fueron a hablar con él y el tipo se puso nervioso. Se movió rápido y el revólver cayó al suelo. Los miembros de la comunidad lo levantaron del suelo y se lo entregaron en la mano.

Ese encargado se fue. Y vino otro que no era tan cándido. Era más ducho manejando armas y más peligroso en sus modos de trato y establecimiento de alianzas.

Sin embargo, en 2015, los Tribunales de Justicia de Río Negro le dieron la razón a los mapuche. Era cierto, ese campo les había sido robado, debía ser devuelto. Desarmaron las carpas y entraron, recuperaron el espacio, organizaron asambleas en el casco de la estancia y usaron el campo de secano para paliar las necesidades de sus animales.

Pero los papeles y las razones parecieron no bastar. Así narran los años siguientes los miembros de la comunidad, en una publicación propia de su organización, el periódico *Wiñilfe*:

Recuperación ancestral

Nehuen Twain Kom recuperó una parte de sus territorios ancestrales en 2008. Sin embargo, ni la situación se ha resuelto ni los problemas han terminado.

Por muchos factores, entre ellos la reivindicación de los derechos del pueblo mapuche y el crecimiento demográfico de sus familias, la comunidad, Nehuen Twain Kom decidió recuperar los territorios ancestrales, lo que llevó adelante el 27 de diciembre de 2008.

Este territorio que se recuperó ahora ya está ganado. El juicio duró 7 años, y en diciembre de 2015 se ganó.

En esos años la comunidad sufrió muchos años y después de ganado el territorio también!

El 25 de diciembre de 2015, gente del usurpador Mohana, aprovechando que no había nadie en la ruca, le prendió fuego a dos rucas y un galpón. Luego de eso, en mayo, robaron una cocina económica.

Más adelante otra vez Mohana molestando: denunció en agosto a un integrante de la comunidad por daños. También un hombre llamado Heraldito Rojas, quien dijo ser el encargado, hizo una exposición y también denunció al mismo integrante.

En setiembre de 2016 se produjo un allanamiento en el territorio recuperado, en el cual se hizo un enorme despliegue de policías y se secuestraron herramientas de trabajo.

El fuego de las rucas, que se produjo casi un año después de los incendios de Cholila pero cerca de otros incendios que comenzaban a ser parte de las confrontaciones presentes en el entramado social, pasó ignorado para la sociedad civil de Chubut y Río Negro.

3. Casa en llamas en Vuelta del Río

Respondo, una vez más, a la convocatoria de Mauro. Quiere hacer una reunión en las afueras de El Maitén, preparatoria de un encuentro más grande. Nos sobrevuela la ausencia insistente y angustiante de Santiago Maldonado. Va gente de las comunidades cercanas, pero también varias mujeres mayores que se criaron en diferentes parajes

y ahora viven en Esquel. Me pide si puedo llevarlas. Él está llegando desde Pillan Mawiza, en Corcovado.

Tengo un VW Gol Country modelo 2004, al que castigo constantemente en el ripio entre Esquel y Ñorquinco. Digo que sí y paso a buscar a las ancianas. Dos están en Esquel. Esperamos a la tercera, que está llegando en colectivo desde Gualjaina, parados en el estacionamiento de la terminal. Mientras aguardamos, las señoras hablan. Como vamos a hacer ceremonia al día siguiente por la mañana, conversan acerca de las pautas de vestido y cómo hacer las cosas. Se ponen insistentes con el tema de la pollera. Hay que estar en pollera, dicen, es parte del *ad mapu*.

Vamos y volvemos, al final llega Clara y salimos para El Maitén. Agarro todo por el asfalto, por la ruta del Coihue, llegamos un par de horas después. Nos reciben y nos acomodamos en un galpón atrás de la casa. Mauro aún no llega, pero observo. Además de los dueños de casa están varios de los chicos de *Pu Lof*. De Maitén aún no llegó nadie —llegarán mañana, me digo— y los de Vuelta del Río estarán volviendo desde Esquel, después de la acción en el Juzgado Federal. Anochece. Habrá que tomar unos mates y esperar que lleguen los que faltan para cenar y planificar la ceremonia y el día de mañana.

Pero empiezan a llegar mensajes de audio, de WhatsApp y SMS (para esa época me he modernizado y ya tengo un smartphone) alarmantes. Me llama Valeria. Dice que hay un audio que reenvía Moira donde denuncia que están incendiando casas en Vuelta del Río. Me reenvía el audio, es desesperante. Según parece, han incendiado la casa de Marcelo Calfupan. Llamo a Mauro, que está viniendo, le comento lo que circula. —“¡¿Qué?!” exclama. No me puedo seguir comunicando porque se corta.

Comienzo a prepararme mentalmente para una noche que imagino interminable. Vienen el dueño de casa y los

chicos de Pu Lof, que quieren ir para allá, por supuesto. Soy el único que tiene auto.

—Vamos —digo.

Antes de salir empiezo a mandar mensajes. Le aviso a Valeria que voy a subir y que no voy a tener señal, le pido que no se preocupe. Me miente y me dice que no. Le pido que avise que voy para allá arriba. Llamo a mis compañeros del Programa, en Buenos Aires, que al ratito empiezan a mandar contactos con números de abogados del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), Madres, etcétera. Le están avisando a la gente en la Ciudad de Buenos Aires, lo sé. Le aviso a Eli. Le escribo a Verónica, del INAI, me contesta muy preocupada que teme una noche de terror, que no se trate sólo de una casa sino de un raid. Está habilitada la violencia. Habilitada, respaldada, incentivada por funcionarios de todas las planas del Estado y por muchos y muchas vecinas de todos nuestros pueblos. En fin, le aviso a todos los que se me ocurren. Después subimos al auto y salimos.

Es noche cerrada. Cruzamos El Maitén y salimos por la ruta 71 para acceder por la entrada de la pasarela a Vuelta del Río. Por el camino vemos autos parados en las banquetas, con las luces encendidas. Tememos que sea la policía y pasamos bien despacio. Sería un desastre si nos detienen. Llegamos a la entrada y frenamos para llamar a Mauro. No hay respuesta. Sí me contesta Ana, dice que Mauro subió con Marcelo, que ellos se quedaron en una casa vecina.

—Bueno, vamos para arriba —decimos.

El Golcito ruge en las empinadas subidas de tierra. Doblamos los espejos retrovisores hacia adentro para cruzar la pasarela y atravesamos el río Chubut. Seguimos hacia

arriba, evitando cráteres y enormes zanjas en el camino, voy tratando de mantener el auto en la huella que iluminan los faros, sin perder envión para no empezar a patinar.

Llegamos al centro comunitario, ahora convertido en sede de la escuela mapuche que Vuelta del Río está luchando por conseguir. Todo a oscuras, no hay nadie. A partir de allí comienza el camino que hizo y mantiene la propia gente de la comunidad, un sendero estrecho que tiene a un lado un abismo y al otro lado una pared de rocas de la que constantemente se derrumban piedras de variado tamaño. Además es empinadísimo. Las cubiertas gastadas del Golcito patinan un poco entre el pedregullo suelto, pero el coche sube y no deja de subir.

La fantasía, las sombras, la ansiedad, el riesgo hacen lo suyo en la mente de todos. No sé exactamente qué piensen mis compañeros, pero van callados y mirando con intensidad hacia afuera, buscando algún peligro. En la noche cerrada y sin luces nuestro auto se escucha y se ve desde lejos, pero nosotros no vemos ni escuchamos nada más allá de nuestros propios faros. ¿Qué pasa si realmente hay un grupo de gente armada buscando herir o agredir a alguien?

Yo voy mirando el camino, ellos van mirando las sombras. Cada tanto escucho qué hijos de puta, haremos justicia, justicia mapuche, o tratan de identificar al que botoneó, al que habló y avisó que la comunidad estaba vacía, que todos andaban por Esquel protestando por el allanamiento ilegal, por la brutalidad del helicóptero aterrizando entre los corrales y la gente que pasó la noche con las manos precintadas. Sé que hablan de personas que conozco, con desconfianza, entiendo que ya han sido cargadas algunas culpas.

Después de la trepada viene un mallín barroso, pero el auto igual se la aguanta y pasamos. Andamos unos minutos más, ya estamos cerca de llegar. Yo igual no reconozco

nada; una que hace muchos años que no subo por allí, otra que de noche no veo las sierras para tener referencia de por dónde andamos. En un momento paramos y revisamos el auto, que parece haberse recalentado, pero no pasa nada. De repente aparecen las luces de otro vehículo que viene hacia nosotros, en sentido contrario.

Bajamos la velocidad hasta que estamos frente a frente. Hay recelo pero los del otro coche bajan. Son Mauro, Gabriel y Marcelo, que subieron en el Corsa de Marcelo. No quedó nada, nos dicen. Se quemó todo.

Están sanos y salvos, no tiene sentido seguir. Con dificultad pego la vuelta en el estrecho camino, en pendiente, con barro y abismos de por medio. Volvemos hasta la escuela y esperamos allí.

De a poco comienza a llegar gente. La noticia ha corrido como reguero de pólvora. Llegan los contactos comarquenses de la gente de Pu Lof, vienen de El Bolsón, de Lago Puelo. Andan algunas ancianas de la comunidad y comienzan a llegar también los que venían de Esquel después de la movida del juzgado. Juan Carlos y familia, los Huilinao, Moira. El salón de la escuela tiene ya las luces encendidas y pronto ponen a arder gruesos leños en la enorme estufa de hierro que está ubicada en el centro. Alcanza para entibiar todo el lugar. Son pasadas largamente las doce de la noche, pero sigue llegando la gente y se hará un *trawün*, una asamblea. Hay que esperar que sigan llegando.

Como a las dos de la mañana pasadas llega la diputada Victoria Donda con dos asesores, una chica rubia a la que había visto alguna vez sacando fotos en Esquel y un muchacho joven, alto y grandote. Entran al salón y se quedan en un costadito, la gente está sentada en ronda charlando. Los ha traído Moira, andaban por Esquel en el desconcierto de la búsqueda de Santiago Maldonado y, avisados, se tomaron un remís y llegaron.

Con Mauro decidimos volver, porque tenemos a la gente invitada. Mañana va a llegar mucha gente, reflexionamos. Vamos a tener que organizarnos, me dice. Regresaremos mañana temprano, quizá después de hacer *famentü* y *Witra-Tripal*, para algo vinieron las señoras desde Esquel.

Llegamos de vuelta a nuestra base como a las cuatro de la mañana. Al tener señal de vuelta aviso a todos los que había alarmado que volvimos sanos y salvos. Y me acuesto aunque sea para dormir dos horas, porque el nuevo día va a ser largo también. Mauro, en cambio, se queda despierto y amanece.

Y al otro día...

Hicimos una ceremonia abreviada, al amanecer, ofrendas con *muday* y tabaco en el *rewé*, humos para los *kuiífkecheyem* (los antepasados). Juntamos gente en El Maitén, que vienen en caravana con nosotros y salimos.

Entramos por el otro lado, por el puesto de La Bolsa y enseguida estamos en la escuela, sin necesidad de cruzar por la pasarela. Por ahí el río se cruza por un puente vial instalado en terrenos que Benetton trocó con la provincia: a cambio de ceder ese paso, le dieron la margen izquierda del río a la altura de El Maitén.

Deben ser las ocho de la mañana. Hay poca gente, doña Segunda, la madre de los Huilinao, calentando agua y manteniendo el fuego. Y periodistas. Tres fotógrafos. Uno de *Clarín*, otro de *La Nación* y una independiente, una mujer de Bariloche que tiene la confianza de Moira. Quieren ir a sacar fotos de la casa quemada. Pero quieren que alguien los lleve en auto.

Obviamente, sería conveniente que sacaran las fotos, para darle difusión al atropello. Aunque después nadie las

publicara nunca. A mí me fastidia mucho su actitud. Están ahí sentados, esperando que nos pongamos de acuerdo para llevarlos. Pero nadie quiere poner su vehículo. Además, no es seguro que una persona que no conozca el camino arranque para allá en un raptó de solidaridad. Si encima de todo se accidentase alguien... cartón lleno.

Moira desconfía, dice que van a hacer cualquier cosa, le dice a su amiga que después sacan todo de contexto y hacen notas en contra nuestro. “¿Cómo es trabajar en un medio tan fascista como tu diario?” —le pregunta al hombre de *La Nación*. Veo que el tipo alza los hombros y trata de explicar algo.

Les propongo ir caminando, yo los acompaño. Preguntan cuánto es. Calculo que una hora para ir y otra para volver, les digo. Se miran y declinan, ponen una excusa sobre que tienen que volver a determinado horario. Yo me alejo y ya me desentiendo de ellos definitivamente.

Empieza a llegar gente, cada vez más. Vienen en solidaridad desde toda la comarca. Arman un gran fogón afuera de la escuela y un enorme círculo. Todo alrededor de la escuela es un gran estacionamiento, está lleno de vehículos y grupos de gente, lo que demuestra la enorme eficacia de Moira en las redes sociales. Mauro y Moira cuentan historias en el centro del fogón y entretienen a los visitantes que vienen a manifestar su apoyo. Todo lo sobrevuela la figura de Santiago Maldonado.

Aparece otro periodista, de la revista *Cítrica*. Es uno de los que han estado sacando notas más o menos bien documentadas sobre la experiencia de Pu Lof y la desaparición de Maldonado. El hombre es mucho más ubicado que sus colegas, quisiera subir en su auto pero desconfía que llegue. Primero me piden si podemos ir con mi auto, pero me niego, no lo quiero romper porque todavía tengo que regresar a Esquel con mis pasajeras. Al rato vuelven. Han conseguido

una camioneta que está dispuesta para subir y me piden si los puedo acompañar. Yo ya estaba por salir caminando para allá arriba, así que vamos. Vienen el periodista, el piloto, su compañero y un abogado de la APDH. Todos necesitamos ver la casa quemada.

El camino de día, con el respaldo de tanta gente y sin nuevas noticias de fuegos ni agresiones es mucho menos amenazante. La camioneta, una Chevrolet Blazer viejita, pero con doble tracción, sube sin esfuerzos. En quince o veinte minutos ya estamos en el lugar. Llegamos justo atrás de otro vehículo y verifico que al final los fotógrafos de la prensa hegemónica se las arreglaron para llegar: están disparando desde una lomita. Hay acuerdo en no bajar hasta el lugar para no comprometer la eventual acción de los peritos policiales. Me acerco al filo de la loma y esto es lo que veo:



Restos de la casa vistos desde el camino.



Detalle de los restos de la casa.

No era la casa donde vivía Marcelo, que trabaja y vive en El Maitén, sino una vieja construcción de su propiedad que usaba algunas semanas al año. Saco un par de fotos y empezamos a regresar. Antes de volver charlo con el hombre que vino como baqueano del primer vehículo. Es un vecino de la comunidad, pero yo no lo conocía. Cuenta que es una de las personas que estuvo demorada cuando bajaron en la comunidad con el helicóptero, pensando que ellos estaban escondiendo a Santiago.

Es que la secuencia es así: Maldonado está desaparecido y el juez Otranto está a cargo de la búsqueda. Ha mandado a rastrillar el río, pero Santiago no aparece. Reúne efectivos de todos lados, de varias provincias, doscientos o trescientos agentes en helicóptero, gomones, con perros de búsqueda, drones, camiones, etcétera. Mientras buscan a lo largo del Chubut, el juzgado recibe una “denuncia anónima” que indica que Maldonado está escondido en Vuelta

del Río. Así que los policías salen del escenario de búsqueda y se meten en las casas de la comunidad, que son las más cercanas al territorio recuperado por Pu Lof. Baja el helicóptero en medio de los corrales de los chivos, se meten los agentes en las casas pateando las puertas, precintan las muñecas de algunas personas y buscan a Maldonado abajo de las camas.

Obviamente no aparece y se retiran. Al otro día la comunidad de Vuelta del Río se mueve hasta Esquel para pedirle explicaciones al juez. No había orden de allanamiento para meterse a Vuelta del Río, cuyos pobladores han padecido —una vez más— graves atropellos gratuitamente. Otranto ensaya explicaciones insatisfactorias.

El mismo día de esa acción, por la tarde, nosotros salimos para El Maitén. Y mientras preparábamos la ceremonia y el encuentro y los pobladores de Vuelta del Río estaban volviendo desde Esquel, nos enteramos del incendio de la casa de Marcelo.

Me dice el hombre que unos muchachitos que habían quedado cuidando su casa mientras su padre había salido para Esquel vieron gente de a caballo que salía del lugar del incendio con dirección hacia la casa de Rogelio. Coincide con lo que se dice en general, que hubo gente que se metió en territorio de la comunidad para hacer estos destrozos. Además a Rogelio le rompieron la tranquera del corral y le soltaron a todos los animales, aunque afortunadamente su casa no ha sufrido otros daños. El raid destructivo quizá podría haber comenzado por lo de Marcelo y continuar en lo de Rogelio.

Volvemos a la escuela. En un poste donde hay señal envío y recibo mensajes de texto. En Esquel circula que el incendio fue una falsa alarma, que no ha ocurrido. Que los bomberos vinieron la noche anterior, antes que llegáramos nosotros, y no vieron fuego. Es verdad, pero

llegaron hasta la escuela y retornaron. Posiblemente no hubieran sabido llegar a la casa aunque hubieran tenido intenciones de hacerlo. El jefe de policía de El Maitén hizo declaraciones señalando que no hubo incendio. Me apresuro a corregir esa información y aviso que tengo fotos.

Elizabeth señala desde Buenos Aires que Cristina Fernández de Kirchner ha twitteado sobre el asunto. “Esto ya tiene carácter nacional”, me dice. Es increíble, pero aquí todavía va a haber que convencer a los locales que el incendio realmente tuvo lugar.

Al rato llegan el fiscal y la policía. Los detienen en la tranquera y se producen negociaciones. No quieren que suban solos, sino con observadores, para lo que se prestan los miembros de la APDH que están en el lugar. Además deben subir con miembros de la comunidad. Y tienen que subir desarmados. Y policías porque sí, no. Sólo los choferes, el fiscal, el perito (que también es policía) y algún ayudante. Tarda un rato, pero al final hay acuerdo. Moira, que tiene una campera amarilla muy chillona, palpa de armas a los oficiales que van a subir. Le sacan una foto que se hará famosa. Sube una camioneta policial y dos autos.

Bajan como a las dos horas y se van. Nosotros también.

De vuelta en Esquel dejo a las pasajeras en sus hogares y voy para casa. Lo central es poner a circular las fotos de la casa quemada. Rápidamente Valeria las sube a Facebook y los rumores de que no pasó nada son contrarrestados pegando la foto en los comentarios. Me piden del programa del No a la Mina, que sale por Radio Nacional, si puedo ir a contar lo que pasó. Voy y charlamos. Ya se ha hecho de noche, necesito dormir.

Y a las semanas siguientes...

¿Quién quemó la casa de Marcelo y produjo daños en el predio de Juan Carlos? ¿Por qué? ¿Fue la policía, fueron matones locales, fue un escarmiento, una represalia por algo? ¿Tuvo que ver con Santiago Maldonado, o fue una rencilla diferente que aprovechó el momento de descontrol de todo lo cotidiano para enturbiar aún más las aguas de la zona? ¿Este fuego es un mensaje para Marcelo o para toda la comunidad de Vuelta del Río?

¿De qué modo este acontecimiento disruptivo, inesperado, insospechado podría ser integrado en la coyuntura local? ¿Cómo se debía entender este fuego? ¿Con qué otros sucesos dialogaba este fuego? ¿Cómo darle sentido?

La pericia policial descartó el incendio intencional. En su informe judicial, el perito Guillermo José König, subcomisario bombero voluntario (r), master en seguridad contra incendios e investigador de incendios y explosiones indicó que el origen del fuego había sido un cortocircuito iniciado en una caja de luz dentro de la vivienda. El informe dice textualmente:

... de todo el material analizado y a mi disposición, se puede determinar que el fuego descontrolado (incendio) sobre la estructura precaria utilizada como vivienda, ubicada a 6 km. aproximadamente al noreste del centro comunitario Vuelta del Río en la localidad de El Maitén, propiedad del Sr. Marcelo Calfupán; incendio acaecido el día miércoles 20 de septiembre pasado al atardecer, detectado a las 20:30 horas aproximadamente y denunciado a la policía a las 21:15 horas; combustión descontrolada que ocasionó daños del 100% del total de la edificación y de todos los elementos depositados en su interior, es de carácter

hipotético accidental imprevisible por efecto de un cortocircuito en el sistema eléctrico dentro de la estructura siniestrada. (p. 19)

El problema es que la casa no tiene electricidad, como el propio perito reconoce en el punto XXVII de la inspección ocular que narra en el informe. No hay tendido eléctrico en esa zona.

La única fuente de energía eléctrica era el molino eólico que se ve en las fotos y que según el dueño de casa no funcionaba desde hacía unos ocho años. Leyendo la versión pericial uno podría suponer que el molino habría alimentado un cortocircuito dentro de la casa deshabitada, que produjo el “fuego descontrolado”. Tal relato es desmentido por el dueño de casa, que señaló siempre que el molino y las baterías no funcionaban desde el lapso de tiempo mencionado.

Los pobladores de Vuelta del Río creían que gente ajena a la comunidad se había metido dentro del territorio y se preparaba para hacer destrozos desde allí. De hecho creían saber donde se escondían, en unos altísimos bosques de muy difícil acceso, desde donde bajarían para cometer los desmanes que quisieran. En un momento habían propuesto armar una especie de comisión compuesta por dos o tres hombres jóvenes que, con caballos y pertrechos, saliera a buscar a los agresores. Yo escuchaba tales posibilidades y no podía dejar de pensar en películas de cowboys. En las semanas siguientes continuó la destrucción de alambrados y el ataque contra casas, animales y posesiones de los pobladores de la comunidad.

Grupos de choque, de hostigamiento o de agresión como se podría suponer que habían actuado aquí no son para nada desconocidos en lugares o situaciones de conflicto como Vuelta del Río. Cualquier otra comunidad mapuche

que haya atravesado procesos de recuperación o disputa territorial podría narrar historias semejantes. Por regla general los propietarios grandes tienen posibilidades de organizar colectivos pseudo-para-policiales que se dedican a amenazar, causar daños materiales y a veces amedrentar y golpear personas. A veces miembros de las fuerzas de seguridad locales —indican quienes sufren a estos colectivos— forman parte de ellos, otras veces son empleados del propietario con quien se sostiene el conflicto. En otras ocasiones se contratan personas de los pueblos cercanos para llevar adelante los hostigamientos. Los entramados locales rurales-urbanos se ponen en funcionamiento en estos casos: las redes de negocios, las enemistades personales, las rencillas familiares, los contactos con las fuerzas políticas, la cercanía con la policía hacen su parte. Cada quien moviliza su *repertorio de alianzas*, su *capital social* en la búsqueda de primar en la confrontación.

El informe pericial parecía exhaustivo desde lo técnico, pero desconocía el contexto del incendio. De a poco fueron apareciendo nuevas piezas del rompecabezas.

4. El río revuelto

Un par de semanas después de los hechos del incendio se realizó un festival en Esquel, para reunir fondos en beneficio de Marcelo y su familia. Llegó mucha solidaridad a Vuelta del Río. Estábamos en la Plaza del Cielo, en el centro de Esquel. Había gente haciendo música, vendiendo cosas, donando dinero y mercadería.

Yo pasé un rato. Y me enteré que un par de noches atrás habían dado con algunos de los que estaban asediando la comunidad. Resulta que, finalmente, no se había armado la expedición punitiva para perseguir a los intrusos agresores;

pero sí se coordinó una suerte de patrulla fronteriza que vigilaba los accesos.

Hombres jóvenes de la comunidad se organizaron para vigilar un alambrado a través del que, suponían, ingresaban los agresores. Varias noches pasaron emboscados. Durante un tiempo no pasó nada.

Pero una noche dieron con gente que se movilizaba hacia dentro del territorio comunitario. Hubo una trifulca.

Entraban por el campo de un viejo vecino “turco” en eterno conflicto. La cosa no parecía ser contra Marcelo específicamente, sino un intento por aprovechar el desconcierto, la fragilidad de la comunidad asediada, la carta blanca para la represión que entregaba el Estado en las palabras y las acciones de ministros, policías y gendarmes.

El contexto: un desaparecido, fuerzas de seguridad desbordadas y políticos y vecinos que avalaban la represión directa.

El origen del fuego: un grupo de forajidos al servicio de un bando en la disputa por las tierras de Vuelta del Río.

Los sucesos que provocó: miedo, espanto, incredulidad. Pero también solidaridad y reacción; asombro y ex-presidentes twitteando.

Las explicaciones que demandaba: muchas y muy difíciles de elaborar y transmitir. Ese fuego fue una nota al pie en un proceso mucho más grande. Pero en las notas al pie se va a veces la vida de la gente.

La explicación técnica provista por el peritaje dejaba fuera de la ecuación todos los procesos sociales que atravesaron el incendio. La interpretación sociológica del fuego de las casas de Vuelta del Río señala que fue el resultado de un entramado de confrontaciones. Una disputa territorial de décadas, que en el contexto dado por la disputa entre Pu Lof en Resistencia y Benetton, se agudizó aprovechando un momento de anormalidad dado por el ejercicio de la violencia y la confusión generalizada.

Disputas que teniendo la misma raíz histórica se desarrollaron por canales específicos particulares, articulándose en medio del “río revuelto”.

Los poderes del Estado no sólo fueron incapaces de esclarecer o remediar estos acontecimientos: fueron sus responsables en más de una dimensión. La *comunidad* se vio obligada, como muchas otras veces, a cuidarse a sí misma. Fue a partir de su propio accionar defensivo que cesaron los atentados dentro del territorio.

Cosas que, por lo general, quedan en la cordillera.

Epílogo

Recuperación territorial, interpelación social y sujetos políticos

En las últimas dos décadas hemos sido testigos de una nueva forma de lucha en torno del territorio por parte de distintas fracciones de la población mapuche: la recuperación territorial.

Esta modalidad de acción directa interpela un gran número de actores sociales y a una multiplicidad de discursos presentes en la arena ideológica local y nacional. Incluso la noción misma de ciudadanía y sus derivaciones en torno de la propiedad y el derecho resultan afectadas.

Por supuesto, tal interpelación es contingente y podría incluso alimentar fuerzas opuestas a las que propone. Pero no se le puede ignorar ni pasar por alto, ni se puede obviar al sujeto político que le subyace y al que constituye, en simultáneo, con sus discursos y acciones: el pueblo mapuche.

Recuperar el territorio

Si bien no se trata exactamente del mismo proceso, la *recuperación* y la *defensa del territorio* tienen orígenes y lazos comunes. Mientras el segundo caso apunta a sostener un espacio territorial que aún está bajo control propio, el primero gira en torno de un territorio que es reclamado como propio, pero está objetivamente bajo control de un tercero.

Con algunas excepciones (conocemos procesos que datan de mediados de la década de 1980),¹ las *recuperaciones territoriales mapuche* parecen hacerse visibles en los primeros años de la década del 2000, al menos en el territorio del Chubut y zona sudoeste de Río Negro.

A diferencia de algunas experiencias de *tomas de tierras* en otros contextos y latitudes, la *recuperación territorial mapuche* funda su legitimidad en una suerte de *retorno*. Los mapuche *vuelven* a territorios de los que fueron expulsados.

Por lo general puede reconstruirse genealógicamente la ocupación de los territorios a los que se *retorna*. Los bisabuelos y abuelos que los habitaban fueron despojados por un bolichero “turco” con quien estaban endeudados, por un terrateniente que los desalojó o se vieron obligados a emigrar a la ciudad y abandonar el campo, que al quedar vacío fue alambrado por algún vecino. Entonces los descendientes de aquellos que perdieron el predio debido a estos procesos *retornan* al territorio de sus ancestros, denunciando la ilegitimidad de la intrusión del usurpador en un doble

1 Es difícil fechar con precisión los inicios de estos procesos. Posiblemente la *recuperación* en tanto práctica haya estado presente en las modalidades del habitar mapuche desde hace mucho tiempo. Muchas familias en muchos lugares llevaron adelante *recuperaciones* de modo relativamente “espontáneo”, sin que ello trascendiera a la opinión pública durante décadas. Sin embargo, entendidas como proceso político, articuladas con organizaciones mapuche y en el marco de luchas legales y políticas en torno de la autonomía y el reconocimiento, las recuperaciones parecen iniciarse hacia finales de la década de 1990 e inicios del 2000.

nivel: por un lado la experiencia del despojo familiar, por el otro inscribiendo dicha experiencia en la del conjunto del *pueblo mapuche*, expropiado por los “winka” desde finales del siglo XIX.²

Así, las recuperaciones no apuntan a reproducir simplemente un modelo de propiedad individual o familiar, sino que son impulsadas desde la perspectiva de una entidad colectiva —bajo la forma de una *comunidad* mapuche, una *lofo* el propio *pueblo mapuche*— que se instala desde dicha identidad para interpelar a quienes caracterizan como apropiadores o usurpadores.

En tal sentido y en la medida en que la *recuperación* puede ser entonces interpretada como parte de un conjunto de acciones que lleva adelante un sujeto mucho más amplio y diverso, la voluntad de *retorno* de una familia se articula —y en ello juegan un papel importante las distintas organizaciones mapuche— con una fuerte interpelación en torno de la “reconstrucción” del pueblo mapuche, de sus formas organizativas y sus “prácticas tradicionales”. Ello incluye, por ejemplo, la reconstrucción de un complejo mundo ceremonial y ritual, el uso del mapuzungun (la lengua mapuche) y la reactualización de las “autoridades tradicionales” como los *lonko*, *machi*, *pillan kushe*, etcétera. Y ello lleva a que en muchos territorios recuperados comiencen a desarrollarse ceremonias como el *Ngillipun*, el *Wiñoy Tripantü* o el *Camaruco*.³ Además de la vida en el territorio, se recuperan los vínculos con las entidades no humanas (*pu newen*, *pu ngen*), o con los antepasados (*pu kuifikeche*) que lo habitan. La recuperación territorial mapuche tiende a

2 Los retornos se producen generalmente sobre territorios que fueron reasignados o sobre los que se asentaron las familias mapuche con *posterioridad* a la “conquista del desierto”. Existe polémica en este tema; para un ejemplo, se puede leer *Escucha Winka* (2006), donde intelectuales mapuche discuten con el historiador José Bengoa sobre el territorio de las *reducciones*.

3 Son distintas ceremonias colectivas que forman parte del ciclo ritual mapuche.

acompañarse, así, por un discurso anclado en una diferencia cultural radical, en una “cosmovisión”, una “ontología” diferente de la “occidental” (que se asocia al capitalismo, el “consumo” y la acumulación material) donde fuerzas extra-naturales se convierten en actores sociales concretos con participación efectiva.

De este modo, la recuperación mapuche no es solamente una recuperación de la *tierra*, sino de un conjunto de elementos de orden histórico, político, espiritual, familiar, etcétera, que se sintetizan en la denominación de *territorio*. Y estas prácticas contribuyen a la articulación, a su vez, de un sujeto político específico: el *pueblo mapuche*, dando lugar a una interpelación particular y revulsiva hacia el conjunto de la ciudadanía.

Si al inicio de este libro caracterizábamos a la “comunidad” mapuche como un *significante flotante*, un elemento *sobredeterminado* que permitía la *sutura* de diferentes dimensiones propias de la vida cotidiana de las unidades familiares de producción, podemos señalar que, en la interpelación que emana y constituye a la vez al sujeto político “pueblo mapuche”, estas dinámicas vuelven a hacerse presentes.

El “pueblo mapuche” también es un *significante flotante*, que articula distintas dimensiones y experiencias. Las identidades que hemos tocado aquí, con distintos grados de profundidad, “comunidad”, “lof”, “paraje”, “junta vecinal”, “tribu”, no sólo existen en el territorio simultáneamente sino que también se articulan de maneras diversas, entre sí y con otras dimensiones de la vida social. Se pueden ordenar cronológicamente y se vería que unas son más nuevas que otras, que existen reinvencciones y recuperaciones de términos e instituciones, que “lo viejo” y “lo nuevo” coexisten. Todas esas identidades forman parte de los antecedentes, experiencias históricas y acumulación social de lo que algunos sectores elaboran hoy como “pueblo mapuche”.

La construcción histórica de este sujeto plantea y planteará desafíos concretos tanto al “interior” como al “exterior” de dicha identidad. La capacidad de inscribir en su seno trayectorias diversas lo carga de una fecunda potencialidad para sumar familias, individuos, proyectos, articulaciones sociales. La potente interpelación que plantea respecto de los nudos fundantes de la nacionalidad argentina, como la propiedad, la ciudadanía, la tierra y la homogeneidad cultural y lingüística cortará las aguas en posicionamientos políticos de muy rápida radicalización, a manos derecha e izquierda.

Por estas y otras futuras confrontaciones viviremos atravesados.

Bibliografía

- Aldunate, C. (1996). "Mapuche: gente de la tierra". *Culturas de Chile*, vol. II: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, pp. 111-133. Santiago de Chile, Andrés Bello - Hidalgo.
- Althusser, L. (1983a [1965]). "Contradicción y sobredeterminación". *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.
- _____. (1983b). "Marxismo y humanismo". *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.
- Álvaro, D. (2013). *El problema de la comunidad. Marx, Weber, Tönnies*. Buenos Aires, Prometeo.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Balazote, A. y Radovich, J. C. (2013). "Los usos del pasado en la disputa por los recursos en territorio mapuche, Argentina". En *Conflictividad agraria y defensa del territorio campesino-indígena en América latina*. (Balazote y Hocsmán comp.) Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Bandieri, S. (2005). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Sudamericana.
- _____. (2018). "Los estudios sobre la frontera argentino-chilena como espacio social en la Patagonia: primeros aportes para una historiografía reovada". *Coordenadas. Revista de historia local y regional*, vol. 5, núm. 2. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Bayer, O. (2009). *La Patagonia rebelde*. Coyhaique, Talleres Gráficos FURIA.
- Bayer, O. et al. (2013). *Historia de la crueldad argentina. Julio Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires, El Tugurio.
- Bechis, M. (2010). *Piezas de etnohistoria y antropología histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*. Santiago, LOM.
- Boccarda, G. (2002). *Colonización, mestizaje y resistencia en la Américas (siglos XVI-XX)*. Ecuador, Abya-Yala.

- Briones, C. y Delrío, W. (2002). "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". *Fronteras, ciudades y estados*. Córdoba, Alción.
- Bulmer-Thomas, V. (2002). "Las economías latinoamericanas, 1929-1939". Halperín Donghi, T. (comp.), *Historia económica de América Latina*. Barcelona, Crítica.
- Catrileo, M. E. (1998). *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Colombia, Andrés Bello.
- Cayuqueo, P. (2017). *Historia secreta mapuche*. Catalonia.
- Coronato, F. (2015). "Ovejas, territorio y políticas públicas en la Patagonia". *Estudios del ISHiR*, año 5, núm. 13. pp. 6-19. ISHiR-CONICET.
- Chávez, M. y Sourrouille, M. (2016). "Redes sociales y territorialidad bolichera de sirios y libaneses en el sudeste de Río Negro (1900-1950)". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 21, núm. 1. En línea: <<http://www.redalyc.org/jatsRepo/4075/407543789007/html/index.html>>. Universidad Industrial de Santander.
- Chávez, M. (2018). "De bolichero turco a ganadero árabe. La construcción territorial de un inmigrante libanés en el noroeste del Chubut (1907-1927)". *Páginas*, año 10, núm. 23. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- Delgado, M. (2005). "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada". Lisboa, M. (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- de Marinis, P. (2005). "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)". *Papeles del CEIC*, núm. 15, marzo. En línea: <<http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>>. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales (UBA).
- Delrío, W. M. (2005a). "Mecanismos de tribalización en la patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista". *Mem.. am.* 2005, n.13. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- _____. (2005b). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1972-1943*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Díaz, C. (2003). *1937: El desalojo de la tribu Nahuelpan*. Chubut, Musiquiel.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México, Siglo XXI.

- _____. (2007). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, Siglo XXI.
- Durkheim, É. (1987). [1893]. *La división del trabajo social*. Madrid, Akal.
- Faron, L. C. (1997). *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago, Mundo.
- Foerster, R. y Montecino, S. (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas mapuche (1900-1970)*. Santiago, CEM.
- Foerster, R. y Gunderman, H. (1996). "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios". *Culturas de Chile*, vol. II: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, pp. 189-240. Santiago de Chile, Andrés Bello - Hidalgo.
- Foucault, M. (1970). *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI.
- _____. (2008). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets.
- García Linera, Á. (2010). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires, CLACSO - Prometeo.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos*. Madrid, Alianza.
- Grebe, M. (1973). "El Kultrún mapuche: un microcosmos simbólico". *Revista Musical Chilena*, núm. 28. Santiago.
- Grebe, M. E., Pacheco, S. y Segura, J. (1972). "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional*, núm. 14, pp. 46-73. Santiago de Chile.
- Iñigo Carrera, N. (2000). *La estrategia de la clase obrera en 1936*. Buenos Aires, La Rosa Blindada - PIMSA.
- James, D. (2010). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Kropff, L. (2005). "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, CLACSO.
- Kulesz, J. (2001). *El sector lanero a fines del siglo XX*. Buenos Aires, CEPAL.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004 [1984]). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. (2013). "Articulación y los límites de la metáfora". *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lattuada, M. (2002). "El peronismo y los sectores sociales agrarios. La resignificación del discurso como articulador de los cambios en las relaciones de dominación y la permanencia de las relaciones de producción". *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales*, vol. 3 no 5. La Plata, Centro de Estudios Histórico Rurales de la Universidad Nacional de La Plata.
- Lenton, D. (2014). "Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos". *TEFROS*, vol. 12, núm. 2. Córdoba, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- _____. (2015). "Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena". *Identidades*, núm. 8, año 5. pp. 117-154. Comodoro Rivadavia, UNPSJB.
- Lévi-Strauss, C. (1979 [1950]). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- Lisbona Guillén, M. (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1879-1910)*. Buenos Aires, Prometeo.
- Mendes, J. M. (2013). "El valle y el molino. Un expediente rescatado y las transformaciones de un ambiente. El Bolsón 1900-1950". *XVI Jornadas Interescuelas de la Universidad Nacional de Cuyo*. En línea: <<http://cdsa.academica.org/000-010/928.pdf>> (consulta: 19-4-2017).
- Miller, J.-A. (1973). "La sutura. Elementos para una lógica del significante". *Significante y sutura en el psicoanálisis*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Minieri, R. (2006). *Ese ajeno sur. El dominio británico de un millón de hectáreas en la Patagonia*. Viedma, Fondo Editorial de Río Negro.
- Moulián Tesmer, R. (2009). "Ailla & Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche williche". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 17, pp. 54-74. Chile.
- Musters, G. (1911 ([1873])). *Vida entre los Patagones*. En línea: <<http://www.memoria-chilena.cl/archivos2/pdfs/MC0012572.pdf>> (consulta: abril de 2017).
- Nagy, M. y Papazian, A. (2017). "El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas

(1871-1886)". *Corpus*. En línea: <<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/392/1593>> (consulta: 23-07-2017).

Narvaja de Arnoux, E. (2009). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires, Santiago Arcos.

Navarro Floria, P. (1999). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.

Neufeld, M. R. y Wallace, S. (1999). "Antropología y ciencias sociales. De elaboraciones históricas, herencias no queridas y propuestas abiertas". Neufeld *et al.* (comp.), *Antropología social y política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires, Eudeba.

Oriola, J. (2005). "El diario Esquel y influencia política e historiográfica (1925-1958)". *X Jornadas Interescuelas del Departamento de Historia*, septiembre. Rosario.

Otero, H. (1998). "Estadística censal y construcción de la Nación. El caso argentino, 1869-1914". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, tercera serie, núm. 16-17. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Pérez, P. (2018). "Patrullando el territorio patagónico. Las policías fronterizas como productoras del espacio social (1911, 1918, 1930)". *Estudios Sociales del Estado*, núm. 7, vol 4. pp. 42-77. Buenos Aires, IDES.

Radovitch, J. C. (2014). "Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social". *Antropologías del Sur*, núm. 1, pp. 133-145.

Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba.

Schiaffini, H. (2016). "Reflexiones en torno de lo indígena y lo ciudadano como articulaciones hegemónicas". *Espectros, Revista Cultural*, año 2, núm. 3. Buenos Aires.

_____. (2017a). "La comunidad sobredeterminada. Articulación social y pueblo mapuche en Río Negro y Chubut (Arg.)". *Avá. Revista de Antropología*. Posadas.

_____. (2017b). "La 'comunidad' y sus articulaciones. Aportes para pensar el concepto de 'comunidad' en Puel Mapu (Patagonia argentina)". *Antropologías del Sur*, año 1, pp. 141-161. Santiago de Chile.

_____. (2017c). "Memorias y conflictos en torno del trabajo agrario en la Compañía de Tierras del Sud Argentino. Una aproximación a las relaciones entre patrones

y trabajadores en el noroeste del Chubut en el siglo XX". *XII Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino-Chilena: Subalternidades en Patagonia. Conflictos, resistencias y memorias*, 5, 6 y 7 de octubre. Chubut, Trevelin.

Tönnies, F. (1947 [1887]). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires, Losada.

Traill de Mackinnon, N. (2005). *Leleque, una estancia en Patagonia*. Buenos Aires, LOLA.

Trincherero, H. H. (2010). "Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática". *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 4, núm. 8. México, UNAM.

Troiano, M. (2003). *...y así nació Esquel*. Esquel, Troiano.

Villalobos, S. (1982). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Universidad Católica de Chile.

Viñas, D. (2008). *Indios, ejército y fronteras*. Buenos Aires, Santiago Arcos.

Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Wolf, E. (1999). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Worsley, P. (1966). *El tercer mundo*. Barcelona, Siglo XXI.

Fuentes

Archivo General de Río Negro (1919-1920). *Informe de la Comisión Inspectora de Río Negro*. Viedma.

Bayer, O. *La Chispa. Contra el latifundio, contra el hambre, contra la injusticia*. Bruno Nápoli (ed.). Edición facsimilar. Editores Ignorantes: Buenos Aires. 2017.

Clarín (1996). "El Presidente tuvo un día distendido con los mapuche", 26 de octubre. En línea: <<http://edant.clarin.com/diario/96/10/26/T-00701d.htm>> (consulta: 5-12-2018).

Clarín (2017). "Al final, la Justicia investiga el incendio de la casa de un mapuche que ocupó el juzgado de Otranto", 21 de septiembre. En línea: <https://www.clarin.com/politica/final-justicia-investiga-incendio-casa-mapuche-ocupo-juzgado-otrant_0_BJWJTpWoW.html> (consulta: 15-8-2020).

Clarín (2017). "El gobierno de chubut acusó de grupo terrorista a los activistas-mapuches", 12 de enero. En línea: <https://www.clarin.com/politica/gobierno-chubut-acuso-grupo-terrorista-activistas-mapuches_0_HJHbymHUL.html> (consulta: 15-8-2019).

Info de la Patagonia (2017). "Un informe de la Policía desmiente incendio en vivienda de la comunidad de Vuelta del Río", 21 de septiembre. En línea: <<https://info-delapatagonia.wordpress.com/2017/09/21/un-informe-de-la-policia-desmiente-incendio-en-vivienda-de-la-comunidad-de-vuelta-del-rio/>> (consulta: 10-9-2020).

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2002) *Censo Nacional Agropecuario*.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2004-2005). *Encuesta Complementaria sobre Pueblos Indígenas*.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010). *Censo Nacional de Población*.

La Chispa (1959), núm. 3, enero.

La Nación (1996). "Menem devolvió tierras a los mapuche", 26 de octubre. En línea: <<http://www.lanacion.com.ar/173583-menem-devolvio-tierras-a-los-mapuche>> (consulta: 5-12-2018).

Página 12 (2017). "Con los mapuches en la mira desde 2016", 6 de septiembre. En línea: <<https://www.pagina12.com.ar/61130-con-los-mapuches-en-la-mira-desde-2016>> (consulta: 15-8-2019).

El autor

Hernán Schiaffini

Antropólogo, doctorado en la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Miembro del Programa Permanente de Extensión, Investigación y Desarrollo en comunidades indígenas de Argentina, radicado en la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil de la Facultad de filosofía y Letras (UBA). Actualmente trabaja en la Facultad de Humanidades (sede Esquel) de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco con temáticas vinculadas a conflictos territoriales, minería a cielo abierto y situación del pueblo mapuche.

