

Los mapuche entre el alambrado y la mapu

Poder y vida cotidiana en el noroeste rural de Chubut

Autor:

Schiaffini, Hernán H.

Tutor:

Balazote, Alejandro Omar

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

Doctorado en Filosofía y Letras

Área de Antropología

Universidad de Buenos Aires

Tesis doctoral

Los mapuche entre el alambrado y la *mapu*.

Poder y vida cotidiana en el noroeste rural de Chubut

Doctorando: Hernán Horacio Schiaffini

Director: Dr. Alejandro Balazote

Co-director: Dr. Ricardo Abduca

Consejero de estudios Dr. Ricardo Abduca

Índice

Introducción	8
Sección primera: “la política”, <i>lo político</i> y la reproducción social.....	25
Capítulo Uno: Un estado de la cuestión	26
El clientelismo, las redes, los mapuche y la política	29
El “clientelismo político”	30
Redes sociales.....	35
Mapuche	39
Reflexiones políticas	41
a. <i>Lo político</i> y la política	41
b. Valor y poder: la confrontación	45
Capítulo Dos: Caciquismo y clientelismo. Una revisión crítica de dos modelos de análisis de la mediación política	47
Introducción.....	47
La mediación en la antropología	47
La mediación rural: Roger Bartra en el Valle del Mezquital	49
La mediación política entre los mazatecos: Eckart Boege	52
La mediación urbana: Javier Auyero en Cospito	54
Más acá y más allá del “clientelismo”	58
Capítulo Tres: De la mediación política a la reproducción de la vida cotidiana	61
El doctor Santos, un <i>cabo eleitoral</i>	61
“El Diablo”, trabajo y redes sociales en la Ciudad de México.....	63
El acopiador de pescado entrerriano, un organizador del trabajo.....	65
Los “punteros” peronistas y la “resolución de problemas”	67
Los elementos comunes de los <i>mediadores</i>	68
¿Son políticos todos los mediadores, o no lo son?	71
<i>Lo político</i> en la política.....	72
Entonces ¿entre qué median los <i>mediadores</i> ?	74
Sección Segunda	86
El poder y la reproducción de la vida cotidiana	86
<i>Ceremonial</i>	87
Capítulo cuatro: Lo mapuche desde el <i>menuko</i>	88
Introducción.....	88
Lo mapuche desde el <i>menuko</i>	89
Formaciones simbólicas pre-capitalistas	98
El <i>ad mapu</i> como eje de la interacción de <i>che</i> con el resto del mundo	100
Aventura con <i>witranalwe</i>	103
Terminología	109

Comparaciones	111
Faron: ñillatun, congregación y alianzas matrimoniales	111
Casamiquela: apotropeico, hilástico, carpogónico, shamanístico	114
Kamarikun y lucha	118
Confrontación y creencia.....	122
<i>Serie dos</i>	128
<i>Trabajo</i>	128
Capítulo seis: El trabajo rural	131
Producción de corderos: parición controlada, veranada e internada	133
Algunas necesidades: pastura, calefacción, alimento.....	137
Las fiestas de la propiedad: marcación y señalada	140
“Traficantes de carne”	141
Carne y estructura local de poder	143
<i>Serie tres</i>	148
<i>Gobierno</i>	148
Rogelio	149
Capítulo siete: Lo segmental y lo positivo. La expropiación histórica de la autonomía indígena ..	156
Una reflexión sobre la génesis histórica de la concentración de las condiciones de reproducción de lo social en Pampa y Patagonia	156
Gobierno y acumulación de poder.....	158
Estado-nación-territorio y acumulación de poder	161
De la “lucha pendular” a la “Conquista del Desierto”	165
Acumulación y concentración de la reproducción social	170
Capítulo ocho: Acerca de la inexistencia jurídica de la comunidad indígena	172
El caso Guari	172
De la subordinación legal	176
Para una periodización	176
Tres momentos	177
Del XVIII a las “Campañas al Desierto”	177
Segundo momento: después de la ocupación militar, hasta el Estatuto del Peón (1949)	179
Tercer momento: 1949-1989	182
Apéndice de c), el desarrollo de las organizaciones mapuche	183
Comunidad y ciudadanía	184
El caso Guari y la personería jurídica.....	186
Capítulo nueve: Lo político y el gobierno.....	189
Aguafuertes ceremoniales	189
Lo político en lo ceremonial	191
Los personajes	196
<i>Serie cuatro</i>	203

<i>Territorio</i>	203
Capítulo diez: La concentración de la tierra y las ovejas	206
Introducción.....	206
Concentración de la tierra y luchas originarias	217
Capítulo once: Vivir en la estancia.....	219
Estadísticas	219
Cushamen y Fütaleufú.....	220
Lo mapuche desde la estancia	222
Capítulo doce: El territorio y su defensa	230
El territorio actual. <i>Ocupación y defensa</i>	230
Cesión de un campo de veranada	231
Historias de un puente y un camino	232
El territorio sacralizado	235
Sección Tercera.....	242
Imbricaciones, síntesis y significantes flotantes.....	242
Capítulo trece: Acerca de las imbricaciones entre Ceremonial, Trabajo, Gobierno y Territorio	243
Una visita a la <i>piedra pintada</i>	243
<i>Fabricar un rewe</i>	245
“¡Viva Perón!”: alianzas políticas y alianzas étnicas	249
Un <i>rewe</i> para defenderse	252
<i>Ceremonial, Trabajo, Gobierno, Territorio: todos juntos</i>	253
Conclusiones	254
La reproducción y sus mediaciones.....	254
De qué está hecho el poder.....	260
Comunidad y significantes flotantes	262
<i>Palabras finales</i>	267
Glosario	269
Bibliografía.....	278

Agradecimientos

Lógicamente, esta tesis es el fruto del esfuerzo de muchas personas, en múltiples planos. Uno es el único responsable de lo que aquí se dice. Pero no se podría haber hecho sin el apoyo de las instituciones y personas que se nombran a continuación, seguramente de manera incompleta.

CONICET ha financiado mis estudios a través de su sistema de becas doctorales internas, del que comencé a ser parte en el año 2010. Estoy profundamente agradecido de haber tenido la oportunidad de formarme en mi país, sobre temáticas que he sentido de relevancia para su actualidad, con la libertad y seriedad con que esta institución lo ha permitido. Este espacio merece defenderse y ampliarse hacia todas las direcciones.

El Instituto de Investigaciones Gino Germani ha sido mi lugar de trabajo en estos años. Ha sido una experiencia enriquecedora y sin dudas esencial para mi formación el haber participado de la vida de este centro de investigaciones. La pluralidad de perspectivas, la multiplicidad de actividades y la constante ebullición de investigadores, becarios y grupos de trabajo me impresionaron desde el primer día. El Programa de Investigaciones sobre el Cambio Social (PICASO), fundado por Lito Marín, fue el lugar que me cobijó. Agradezco en especial a Julián Rebón, Rodrigo Salgado, Natalia Bauni, Candela Hernández, Julio Ithurburu y Denise Kasparián, con quienes compartí el dictado de clases del seminario del PICASO para alumnos de Sociología.

Transitar el Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras ha sido como volver a casa. Me formé en esta Facultad desde el Ciclo Básico Común, a fines de la década de 1990 y la

había dejado en 2003 para ir a vivir a la Patagonia. Me dio gusto volver a estudiar y -ahora novedad- a dictar clases de grado aquí. El Doctorado no decepcionó y me proveyó de cursos de altísima calidad, que alimentaron este escrito.

He trabajado en el Programa Permanente de Extensión, Capacitación, Investigación y Desarrollo en Comunidades Indígenas, de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil (SEUBE) desde el año 2000. Este espacio ha sido crucial para mí por su compromiso político, social y afectivo con las comunidades y organizaciones de pueblos originarios con que ha trabajado. Aquí hice mis primeras experiencias de campo (en Salta) y continuó colaborando con el mismo entusiasmo. En particular agradezco por todos estos años a Juan Martín Leguizamón, Cecilia Picciotto, Valeria Iñigo Carrera, Crispina González y Rocío Rodríguez-Fortes.

Alejandro Balazote aceptó ser mi director de tesis en el Doctorado cuando yo acababa de regresar de México, sin demasiado destino y apenas con algunas ideas. Le estoy agradecido por la confianza que me demostró y por los valiosos comentarios y aportes que hizo a este escrito.

Juan Carlos “Lito” Marín fue mi director ante CONICET. Leerlo o escucharlo era una sacudida, una patada para los sentidos. Siempre provocando, siempre cuestionando y siempre sacando todo del lugar común, era de una exigencia atroz y un placer inquietante. Cuanto más lo conocí, más lo admiré. Le agradezco que se haya interesado por mis pequeñas ideas e investigaciones y los intercambios que tuvimos. Su fallecimiento, en el pasado Mayo, ha sido una gran pérdida para todo el pensamiento crítico en América Latina.

Ricardo Abduca ha sido mi maestro, mi amigo y mi co-director. Es dueño de una inteligencia y una rigurosidad poco frecuentes, que sólo se equiparan a su generosidad y su desinterés. Para mí ha sido un privilegio trabajar a su lado y compartir seminarios y espacios de debate, y espero seguir haciéndolo.

Mis amigos en Chubut son otra parte sin la cual esta tesis jamás habría ocurrido. El Colectivo Radial “Petü Mogeleñ” (Aún Vivimos) en El Maitén fue como nuestra casa en esa ciudad. La familia Millán: Mauro, Moira, Jorge, Mariela y Luis, y todas sus familias (en especial Inán, Manke, Guillermina y Amalia, que fueron y son compañeros de juegos de mis hijos) también han sido como la nuestra. A Angie Calero le debemos mucho. Rogelio Fermín, Carmen Jones, Mauricio Fermín, Marcelo Calfupan, Gabino Huilinao, Roberto Ñancufil,

Celestino Ñancufil, Rubén Antipán, María Luisa Huincaleo, Rosa Rúa Nahuelquir, Atilio Curiñanco, Agustín Sánchez, Ana y Pepe Prane, Secundino Huenullán, Nilda Painepán y muchos otros y otras nos abrieron sus casas, nos dieron su tiempo y compartieron sus conocimientos. Muchos siguen con nosotros, otros han fallecido y los recordamos con afecto. Con algunos de ellos y ellas compartimos amistades que no empezaron con esta tesis ni terminarán con la misma.

La familia ha sido mi principal apoyo y motor. Mis papás, Horacio y Nilda, son los culpables de que la cordillera y la meseta chubutense ocupen el lugar que hoy tienen en mi vida. Son también los responsables de que haya podido estudiar Antropología como lo hice, aún en momentos muy difíciles para el país y para mi familia. Les estoy infinitamente agradecido, por eso y por el amor incondicional que de ellos he recibido siempre.

Vera y Antonio nacieron y crecieron junto con este trabajo. Vera aprendió a caminar en territorio mapuche y Antonio me ha dificultado las últimas páginas de la tesis colgándose del escritorio. Mi suegra Elsa nos dio una mano enorme cuidándolos muchas veces. Gracias.

Valeria ha sido mi compañera y mi interlocutora. Lectora exigente, sus indicaciones suelen ser tan irritantes como útiles. No concibo haber atravesado las aventuras que vivimos sin ella, ni podría haber escrito esta tesis sin su ayuda. Gracias, amor, por los años que tuvimos y por los que vendrán.

Introducción

Uno: contrastes

En 2005 trabajaba enseñando Ciencias Sociales en una escuela agro-técnica al sur de Trevelin, en Chubut. El colegio adhería a la modalidad rural, así que daba clases durante el verano y nos tomábamos las vacaciones en los meses más fríos del invierno, Junio y Julio. Acudían allí niños, niñas y adolescentes desde los trece años. Muchos eran oriundos de pequeños poblados o parajes del interior de la provincia. Como la institución contaba (y cuenta) con un albergue estudiantil, vivían en la escuela la mayor parte del año.

Una vez se organizó un viaje de estudios a la Estancia Leleque, uno de los campos de la *Compañía de Tierras del Sud Argentino*, propiedad del *Grupo Benetton* desde 1991. Me pidieron que, en mi calidad de profesor de Ciencias Sociales, acompañara a los viajeros y colaborara con la excursión, cosa a lo que por supuesto accedí.

Partimos temprano. Habíamos reunido varios cursos, así que iban alumnos de distintas edades. Para llegar había que salir hacia el norte y viajar unas dos horas por la ruta nacional 40, hasta alcanzar la entrada de la Estancia. Un enorme cartel, sobre el que está dibujada la imagen de un indígena barbudo de rostro sufrido, marca el lugar de ingreso. Debajo, en el mismo cartel, letras negras indican: “Patagonia: 13.000 años de historia”. Claro, es que dos kilómetros adentro se ubica el Museo Leleque, construido entre las edificaciones del viejo casco.

El camino de acceso era bucólico y agradable. El ripio estaba en excelentes condiciones. Asomaban delgados cursos de agua que cruzábamos por medio de pintorescos puentes. El césped se extendía hasta las orillas del camino y animales gordos asomaban la cabeza por los alambrados. Después aparecían las casas de la estancia, en excelente estado de conservación, escondidas tras hileras de álamos de Lombardía que atajan el viento. Ahí estaban la administración de la empresa, la casa de los gerentes e incluso una pequeña capilla blanca. Cerca estaban, también, el Museo y un viejo almacén de ramos generales, acondicionado para recibir turistas.

Por lo común, hasta ahí llegan los visitantes. Recorren el Museo, sacan fotos y vuelven a Esquel, o siguen camino a El Bolsón o Lago Puelo. Pero si continuaran unos cuantos cientos de metros más alcanzarían la cabaña de los famosos reproductores merino de la estancia, que han ganado premios en muchas exposiciones rurales. Son edificios blancos y grandes, a la mano derecha del camino. A nosotros nos tocó llegar hasta allí.

Habíamos hecho, supongo, el trayecto habitual de cualquier visitante escolar. Recorrimos el Museo, al que nunca había entrado, visitamos el almacén de ramos generales “típico” -reconstruido o “reciclado”- y luego nos llevaron a ver cómo un perro pastor encerraba un rebaño al oír el silbato de su cuidador. Creo que fue allí donde se nos unió el gerente de la estancia, Ronald MacDonald,¹ con quien algunos profesores y alumnos estuvieron conversando un rato. Hizo comentarios quejosos. Señaló que la tela de *polar*, los tejidos sintéticos, competían con la lana, entonces ya no era tan provechoso el tema de las ovejas. Después nos mandó a ver el establo de los reproductores.

Volvimos a subir a nuestro colectivo y llegamos a la cabaña. Bajamos a ver esos animales gordos y portentosos. Había uno afuera en un corral y era impresionante, enorme y elegante. Los demás estaban adentro. Cada uno de ellos, que valía varias decenas de miles de dólares, tenía un cubículo bastante grande y confortable, azulejado, al que ingresaba por una gruesa puerta de madera. Adentro había agua y pastos. El edificio era blanco, brillante, limpio, amplio y cómodo. Levanté la vista y me sorprendió mucho el parecido que el techo tenía con el techo de mi casa, alto y elaborado en machimbre claro, sostenido por columnas de madera.

¹Éste no es un seudónimo. Ronald MacDonald es efectivamente el Administrador de la Estancia El Maitén y, significativamente, fue también un dirigente importante de UATRE (el sindicato de peones rurales) en la zona.

El lugar estaba tibio, así que podíamos abrirnos o quitarnos las camperas, mientras que afuera el frío del mediodía nos hacía echar nubes de vapor por la boca.

Fue el fin de la visita. Volvimos, cansados, a la escuela.

Para entonces desde hacía tiempo que yo viajaba frecuentemente a la Estancia Leleque, aunque con un destino distinto: la *Estación*, una parada del ferrocarril que está metida dentro de la propiedad de Benetton como una burbuja, o un quiste. Allí vivían (y viven) unas diez familias, con muchísimos niños, con quienes encarábamos, junto a organizaciones mapuche de Esquel, algunos proyectos comunitarios: un taller de costura, un gallinero colectivo y algunas otras iniciativas que a veces se extinguían tan pronto comenzaban. En la *Estación* hay también una escuela primaria y el tren (*La Trochita*) para allí irregularmente. Cuando lo hace, las mujeres tratan de vender tortas fritas.

Si nuestra excursión escolar hubiera continuado el camino hacia la *Estación* habríamos encontrado que, después de la entrada a la cabaña de los reproductores, la calidad del ripio disminuía. Que había más pozos, piedras grandes, que la tierra serruchada castigaría el tren delantero de los vehículos. Luego comenzaría un tramo que no podría recorrerse de haber llovido. Más allá de ese tramo, que en invierno tampoco podría transitarse a menos que las bajas temperaturas mantuvieran el suelo congelado, están la escuela, las casitas y la parada del ferrocarril de la *Estación* Leleque.

Las casitas son de durmientes de quebracho que se aprovecharon mientras se construía la línea férrea. Están allí desde que el tendido se estaba realizando (el tramo completo, que va desde Ingeniero Jacobacci -en Río Negro- hasta Esquel -en Chubut- se inauguró en la década de 1940). El piso es prácticamente de tierra y no tienen otro servicio que electricidad, que apenas sirve para encender algunas bombillas e iluminarse por las noches. Para calefaccionarse y cocinar hace falta leña, elemento que escasea en la zona. Algunas casas aún tienen que ir a buscar el agua a unas canillas en la vereda. Son oscuras, con ventanas mínimas, y pequeñas, donde hacinados duermen hermanos, primos, sobrinos, madres, tías y abuelas.

Son casi todas mujeres y niños los habitantes de la *Estación*, porque los hombres son puesteros de la estancia y pasan la mayor parte del año fuera de sus casas, en alejados campos. No hay modo de entrar, ni de salir, sin atravesar terrenos de Benetton. Sólo el camino vecinal que hemos descrito permite el acceso libre. Si no, hay que atravesar tranqueras y pasos que están cerrados con candados.

El médico llegaba una vez por semana. Los niños comían, al menos, en la escuela diariamente. También las monjas católicas acudían al establecimiento, que gustosamente les abría las puertas.

La excursión escolar me había permitido conocer, en un terreno que para mí ya era hartamente familiar, otro costado de la vida en Leleque: el que se veía desde la estancia. Habitado como estaba a llegar directamente a la *Estación*, la recorrida por el Museo, el almacén, y sobre todo la cabaña de los reproductores, me había golpeado de lleno como un mazazo cargado de contraste.

Y era verdad, como me habían dicho tiempo antes, y me han vuelto a decir tiempo después: en ese lugar a los corderos se los trataba mucho mejor que a las personas.

Dos: Las fronteras del poder y la dominación

Entre la cabaña tibia y luminosa de los merino reproductores, y las casas oscuras y derruidas de la *Estación*, mediaba y media un implacable y centenario entramado de relaciones sociales. ¿De qué manera se construye y se sostiene una situación en la que, a pocos metros de distancia, conviven animales que viven en la opulencia con personas que viven en la miseria? ¿Qué tipo de relaciones sociales hacen esto posible? ¿Qué permite que esta situación se reproduzca día tras día?

¿Y qué ocurriría si ampliáramos el foco de nuestra mirada? ¿Si miráramos más allá de la *Estación* Leleque, y observáramos a la Estancia homónima, rodeada de -y rodeando a- comunidades mapuche que la proveen de trabajadores? ¿Y si observáramos a otros estancieros, continuamente moviendo sus alambrados y avanzando en los campos de las comunidades? ¿Y si observáramos a las localidades de la comarca cordillerana, inquietas y alarmadas ante aluviones de turistas y precios siderales de terrenos antes despreciados? ¿Cómo se construyen estas situaciones, y cómo se sostienen en el tiempo?

Este estado de las cosas, que tiene sin dudas sus ganadores y perdedores, implica, apenas se empieza a mirarlo de cerca, una complejidad notable. La gente de la *Estación* le agradece a la Estancia cuando -cada tanto- pasan la máquina que empareja el camino. O cuando alguno consigue un trabajo como puestero. Algunas familias mapuche hacen tratos con sus ganaderos vecinos, entonces permiten meter animales dentro de los campos de la comunidad. U obtienen

préstamos, o adelantos de la venta de lana y pelo que permiten subsistir durante los largos meses en que no hay manera de conseguir dinero en efectivo.

Así, estas situaciones aparentemente tan tajantes, tan evidentes en sus contrastes, comienzan a diluir sus contornos, a difuminarse hasta que resulta muy difícil distinguir de manera clara los intereses y las pertenencias.

Ahora ¿esto quiere decir que no hay desigualdad? ¿Qué no hay procesos de subordinación y dominación actuando en estos contextos? ¿Quiere decir, simplemente, que cada quien actúa y calcula de acuerdo a sus posibilidades, recursos y capacidades?

Rechazamos de plano esa afirmación. Creemos que el poder y la dominación son la parte crucial del sostenimiento de estos procesos. Sin embargo, encontramos que las formas del poder son de una complejidad y sutileza sólo equiparables a su brutalidad.



I Algunas zonas de nuestra investigación: región cordillerana y meseta. Las ubicaciones son aproximadas (elaboración propia sobre mapa de Google Earth).

Tres: Tensiones generales

Cuando una población local, indígena o no, se enfrenta a procesos que la articulan con distintas esferas de la formación social en que está inserta, se producen conflictos, espacios de

fricción, confrontaciones varias. Inversiones mineras, agrícolas, petroleras, mercados inmobiliarios en alza u otras manifestaciones del capital suelen rápidamente ponerse en contra de ciertos grupos y sectores. Algunos habitantes se opondrán a estos avances.

Hasta aquí, la dicotomía es comprensible, el esquema es sencillo, el modelo es dual: un monstruo externo amenaza una comunidad bucólica que pasa a defenderse.

Sin embargo, apenas se ajusta el foco, o se raspa un poco la superficie de los conflictos, nuevos actores y complejidades impensadas aparecen. Vecinos de las mismas comunidades salen a manifestarse a favor de las empresas mineras, porque “quieren trabajar”. Dirigentes indígenas contradicen a sus “hermanos” y cierran tratos con empresarios petroleros. A otros les interesa vender sus tierras a los exorbitantes precios que les paga el mercado. Luego las fuerzas se alinean. Aparecen los que están por el “Sí” y los que están por “No”. Aparecen, también, las acusaciones cruzadas, las reivindicaciones históricas, las genealogías negadas, renegadas, recuperadas, y, por supuesto, se denuncian los lazos políticos y las pertenencias partidarias.

Cómo sigue la confrontación, varía. Cuando escala en intensidad aparecen las amenazas y la violencia, llegando incluso al atentado armado y al asesinato.² Aquí, otra vez, se rompe la primera impresión, del monstruo transnacional que expulsa indígenas y campesinos del campo. El asesino no es un mercenario profesional, traído de New York, Hong Kong o Nepal. Es otro campesino, vecino de la víctima, cuyas familias quizás se conocen y arrastran rencillas desde hace tiempo.

¿Por qué ocurren así las cosas? Es parte de lo que queremos saber. Algo de lo que pensamos es que ocurren así porque la empresa minera, el pool de siembra o el hotel de cinco estrellas llegan e intentan asentarse, pero no sobre territorios vacíos de relaciones, sino sobre complejos entramados de poder.

Las poblaciones locales no son conjuntos de personas “sueltas”, cada una de las cuales mira por lo suyo y produce y reproduce su vida aislada de las demás. Por el contrario, están vinculadas por intrincadas redes, que tienen una densa profundidad histórica y una actualidad

² Los casos son muchísimos. Para una muestra: Cristian Ferreyra (Página/12, 18-11-2011), Baltasar Loredo (La Jornada, México, 13-06-2009), Mariano Abarca (La Jornada, México, 28-11-2009), Godofredo García Baca (La república, Perú, 27-04-2008) y sería muy fácil continuar la lista. Además, debemos tener en cuenta que cada uno de estos asesinatos dejó también heridos.

punzante. No todos son iguales, allí. Tienen jerarquías en su interior, lealtades divididas y competencias, así como solidaridades y cooperaciones.

Estas tramas, que llamamos, siguiendo a Bartra (1978) “estructuras locales de poder”, son formas en que las poblaciones se organizan, y organizan sus relaciones con los demás. En ellas juegan, como veremos, un papel central ciertos personajes que se denominan “mediadores” y son, diremos también, líderes locales.

Entonces, cuando llega la empresa petrolera, o la forestal que planta ejércitos de pinos o eucaliptos³, pasa a interactuar, rápidamente, enseguida, con esta trama local de poder. La población no es una masa homogénea, sobre la cual se lanzan “puestos de trabajo”, “capacitaciones” o “información” así como se lanzan globos con panfletos sobre un territorio impenetrable.⁴ Por el contrario, los gestores locales rápidamente trazan sus cálculos, analizan sus posibilidades, delinean sus estrategias. Y los bienes y los recursos “nuevos” pasan prontamente a alimentar los canales preestablecidos de circulación, y a ser consumidos de acuerdo a lógicas distintas a la que los produjo, por cierto, no sin a veces transformarlos y transformarse profundamente.

A veces, así pueden entenderse los alineamientos internos en una población local, y los conflictos entre vecinos. Las presencias “nuevas” revitalizan y ponen al rojo estructuras de poder preexistentes.

Lo que nos interesa saber, entonces, es de qué están hechas estas tramas locales. Cuál es su génesis, cómo se reproducen y cuáles son sus límites, en qué ámbito organizan sus disputas, de qué manera existen.

Cuatro: Elementos de esta investigación

Nuestra investigación se pregunta acerca del poder en el noroeste rural y mapuche de Chubut. Cómo se ejerce, qué confrontaciones lo atraviesan y constituyen, cuáles son sus límites y cuáles las condiciones de su reproducción.

Hemos intentado constantemente escapar de las dicotomías maniqueas, las personalizaciones las simplificaciones para buscar captar la complejidad y la sutileza de las cosas. Tratamos de

³ Y no sólo la empresa. También el hospital, la escuela, la universidad...

⁴ www.bbc.co.uk/mundo/ultimas_noticias/2012/10/121021_ulntot_corea_balones_cancelacion_cch.shtml

[Consultado el 24-02-2013].

observar relaciones, procesos, contradicciones y tensiones en la búsqueda de ciertas claves explicativas que nos permitan entender las dinámicas que atraviesan a la población indígena de esta zona.

Existen *formas mapuche de hacer las cosas*, formas creativas, originales, que conjugan conocimientos antiguos con instrumentos contemporáneos y recrean constantemente la construcción imaginaria de qué es “lo mapuche”.

La referencia a la relación entre el alambrado y la *mapu* quiere, justamente, significar eso. No hay paraje mapuche que no conviva con el alambrado, e incluso que no lo utilice como parte de sus procesos productivos. Sin embargo, una *comunidad* mapuche no puede reducirse a una cooperativa o a una asociación de pequeños productores. No son la misma cosa. Hay *formas mapuche* de ejercer el culto, de trabajar, de tomar decisiones, de cuidar el territorio. Con la actualidad en tensión, entonces, entre el alambrado y la *mapu*, se reproducen cotidiana y diariamente las *comunidades* de nuestra zona.

En la construcción de nuestro problema de investigación hemos atravesado distintas etapas y reformulaciones. Creemos que algunas de estas transformaciones podrán ser percibidas a medida que se avance en la lectura de esta tesis, especialmente aquellas que remiten a nuestras primeras formulaciones hipotéticas, vinculadas al llamado “clientelismo político”, para luego centrarse en lo que denominamos -siguiendo a Roger Bartra (1978)- *estructuras locales de poder*, y finalmente poner el acento en los mecanismos de reproducción de la vida cotidiana y la constitución de *series significantes* articuladas. Ése es el principal recorrido teórico que hicimos y que proponemos aquí.

Todo conocimiento está históricamente situado, lo que equivale a decir dos cosas: tratamos de interpretar los procesos sociales desde otros procesos sociales en interacción y movimiento; y los procesos que interpretamos no son inmutables ni cristalinos, sino trazos, tramos, trayectorias opacas que recorren las personas y las cosas en su imbricación, sin un destino predefinido y sin cabal conciencia de los motores de sus acciones. Entonces nuestra propuesta pasa por describir y tratar de entender una parte de un camino en que hemos confluído.



2 Algunas zonas de nuestra investigación: Esquel, Gualjaina y alrededores. (Las ubicaciones son aproximadas. Elaboración propia sobre mapas de Google Earth).

Cinco: Sobre la insuficiencia del “clientelismo político”

No es lo mismo administrar políticamente una población numerosa que una pequeña.

En el área que a nosotros interesa, el noroeste de la provincia de Chubut, la enorme mayoría de la población vive en ciudades pequeñas, como El Maitén, Lago Puelo, Epuyén, El Hoyo y otras que no superan los 10.000 habitantes (con la excepción de Esquel, que reúne un estimado de 40.000 personas). La población rural dispersa de las *comunidades* mapuche rurales que han sido objeto de nuestra observación, como *Vuelta del Río*, *Füta-Huao*, *Ranquil-Huao*, El Molle u otras, apenas algunas centenas de personas, no es demasiado relevante, demográficamente hablando.

Debido a esto, entre otras cosas, los enfoques anclados en el estudio del llamado “clientelismo político” no nos parecen esclarecedores para comprender situaciones y procesos como los que aquí queremos abordar. Puestos a economizar sus esfuerzos, ningún candidato gastará tiempo ni dinero en asegurarse unos pocos votos, por añadidura, difíciles de movilizar. Preferirá invertir en los barrios periféricos de pueblos como los que mencionábamos más arriba. Los

mapuche rurales de Chubut no definen ninguna elección. Quizá jueguen apenas un pequeño papel en el marco de algunas elecciones locales.⁵

Ahora bien: una vez dicho esto, debemos inmediatamente relativizarlo. En primer lugar porque nuestras observaciones en terreno verifican claramente las interacciones entre gobiernos municipales y *comunidades* mapuche: colectivos que llevan gente, aportes de leña para ceremonias, notas de pedido que circulan, servicios municipales que se ejecutan. También las instancias provinciales y nacionales se vinculan con las comunidades de maneras diversas.

En segundo lugar, porque seguramente no haya un solo poblador rural en Chubut que no haya vivido y trabajado, o que no tenga un pariente muy cercano (un hermano, un hijo) viviendo o trabajando en alguna ciudad de la provincia (debemos pensar que, de acuerdo a la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005, del INDEC, alrededor de un 75% de la población mapuche vive en ciudades). Las vinculaciones entre los minifundistas laneros y los centros urbanos son mucho más fluidas de lo que se podría pensar en un primer momento. Entonces prestarle atención a las demandas de las comunidades, tener allí socios políticos, puede redituarse, por qué no, en las elecciones urbanas.

En tercer lugar, porque las tierras que habitan las *comunidades* de toda esta área se han valorizado tremendamente en estos últimos años. Sea porque el “boom” de visitantes que vive la zona ha hecho que determinadas regiones sean codiciadas por capitales inmobiliarios y “desarrolladores turísticos”; sea porque los enormes recursos madereros que se extienden por toda la cordillera están bajo el ojo de los aserraderos y las papeleras. O porque los emprendimientos mineros que buscan oro y plata convierten tierras supuestamente yermas en valiosos yacimientos minerales (*nos dejaron viviendo en las piedras –me decía un amigo mapuche oriundo de Vuelta del Río- pero ahora resulta que las piedras tienen valor*). Sea porque la búsqueda de reservas petroleras se ha expandido en extensión y en intensidad desde que la Nación se ha propuesto alcanzar el autoabastecimiento energético.⁶ Sea porque, a la manera más antigua, los ganaderos criollos necesitan veranadas y pastos para incrementar sus

⁵ Señalemos que algunas de las localidades rurales más pequeñas de Chubut son en realidad *comunas rurales*, y las autoridades son elegidas directamente por el Ejecutivo provincial.

⁶ Miguel Galuccio, CEO de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) declaró el 22 de Mayo que “el autoabastecimiento energético es una cuestión de todos”. <http://www.argentina.ar/temas/ypf/28685-galuccio-el-autoabastecimiento-energetico-es-una-causa-de-todos> [Consultado el 30 de Mayo de 2014].

rebaños, o porque las comparsas de esquila que transitan Chubut y Santa Cruz reclutan trabajadores para recorrer las estancias los meses que dura la esquila... Por todos estos motivos, y algunos más, le conviene siempre al político local tener “buenas relaciones” con los líderes comunitarios indígenas, expresando la codependencia que instaura este vínculo.

Sin embargo, pensamos que el problema no puede diluirse en el estudio del “clientelismo político”, y no nos satisfacen las explicaciones ancladas en éste. En nuestra opinión, el peso del “clientelismo político”, es decir, del juego de los partidos y el Estado en el *quid pro quo* entre lo formal y lo informal, no es la esfera definitoria del poder para la vida cotidiana de estas poblaciones. No es la cosecha de votos lo que impulsa a los partidos a relacionarse con el mundo indígena. Quizás, debido a su compleja situación de subordinación y expropiación, sea más necesario para los pobladores rurales mapuche vincularse con los políticos, que para los políticos vincularse con ellos.

El llamado “clientelismo político”, en el sentido estricto que recién mencionamos, puede ser un elemento más entre otros, que participa e interviene en todos los aspectos de la vida diaria de una *comunidad*, pero no es la forma predominante que asume el poder en estos lugares.

¿Cuál es, entonces, la forma predominante que asume el poder para estas poblaciones? Pues bien, conocer eso es el objeto de esta tesis.

Seis: “Lo indígena” en la antropología contemporánea

Quizá debamos aclarar que nos referimos a la antropología que se enseña y se produce en la Universidad de Buenos Aires, a su compleja historia y su presente. También que no pretendemos realizar un análisis de la historia de la antropología, sino solamente exponer una vivencia personal. Pero creemos que fruto de nuestra propia formación hemos atravesado, en estos años, una incomodidad que apenas ahora tratamos de poner en palabras.

Hablamos del tratamiento de “lo indígena”, o específicamente de ciertas dimensiones del caso relativas a las llamadas “espiritualidad”, “cosmovisión”, o “formaciones simbólicas” (todos ellos -en nuestra opinión- términos insuficientes y obstaculizadores antes que esclarecedores). Y es que este campo, al haber sido una de las áreas priorizadas por quienes hegemonizaron la carrera de Antropología durante períodos como 1976-1983 fue objeto, con el reinicio del

proceso democrático, de un fuerte rechazo (cosa bastante comprensible, por otro lado). Con ello, una especie de reorganización de los subcampos disciplinares tuvo lugar.

Las investigaciones en torno a danzas, rituales, esquemas cosmológicos, concepciones de lo extranatural, etc., parecieron ser relegadas al corpus de trabajo de las corrientes más fascistas de la disciplina, como un tema del pasado y no digno de atención contemporánea.

Muchos investigadores, en cambio, se volcaron hacia una antropología “de lo propio”: el mundo del trabajo industrial, las problemáticas urbanas, la antropología de las prácticas médicas o educativas.

Por su parte, el abordaje de “lo indígena” se estructuró en dos vertientes: una “clasista”, que quizá retomaba algunos elementos de las corrientes “descampesinistas” mexicanas e intentaba explicaciones ancladas en vincular los procesos atravesados por los (ahora denominados, y no entonces) *pueblos originarios* con sus conexiones al mundo capitalista.

Y otra corriente más “simbolista”, que se enfocó en los modos en que los colectivos indígenas toman herramientas de diversos ámbitos y las adaptan a sus condiciones y objetivos. Esto redundó, posteriormente, en los estudios en torno de la “identidad”.

Nosotros nos formamos en esa tensión, o al menos eso experimentamos, pero fue haciéndose evidente, y más aún a medida que nos introducíamos en el campo y se consolidaba nuestro compromiso personal con algunas organizaciones y *comunidades*, que el conocimiento del mundo simbólico indígena, de los etno-conceptos mapuche, en este caso, constituía un campo imprescindible si queríamos desentrañar procesos como los que aquí abordamos. Pero que a la vez no podíamos comprenderlos aislados del conjunto de procesos económicos, sociales y políticos que atraviesan a los grupos indígenas contemporáneos.

El desafío, entonces, se presentó sobre cómo estudiar el mundo de los etno-conceptos mapuche con rigurosidad, fuera de todo esoterismo y sin perder la perspectiva “clasista”, es decir, comprenderlos dentro del conjunto de confrontaciones y determinaciones en que se organizan las fuerzas sociales. Sin dudas esta tesis ha hecho un esfuerzo en ese sentido.

Siete: Estructura, coyuntura, acontecimiento

Las polémicas en torno al papel de la historia en el pensamiento estructuralista atraviesan textos importantes de la disciplina antropológica. Algunas discusiones dejan de estar sobre el tapete, pasan de moda, se olvidan o parecen concluidas, pero están lejos de haberse saldado.

Poner el énfasis analítico en un sistema de posiciones, en un conjunto vinculado de elementos, no quiere decir que se olvide que dichas posiciones y dichos elementos se han constituido a través de densos procesos de sedimentación social.

En la Patagonia la propiedad de la tierra, el poblamiento ovino y caprino, las urbanizaciones en enclave o las variables densidades poblacionales de la *costa*, la *meseta* y *cordillera* son productos de procesos históricos múltiples. Dichos procesos, a veces divergentes, tienen su origen común, sin embargo, en la abrupta disrupción producida por la ocupación estatal de la Pampa y la Patagonia hacia fines del siglo XIX. La apropiación de este territorio, cara inversa de la expropiación del mismo sufrido por las poblaciones originarias de la zona, significó una transformación radical del orden de los cuerpos y las cosas. Por tanto, el sistema de posiciones que se estructura en torno de la propiedad actual de la tierra y los medios de producción en territorio patagónico no puede ser comprendido sin referencia a la historia y a los procesos de diversa duración que han tenido lugar en ese espacio.

Nuestra tesis no ignora este hecho, y así como intentamos constantemente referenciar lo que describimos con la idea de *totalidad*, sostenemos también la necesidad de su contextualización histórica. Ahora, esto no quiere decir que debemos buscar una explicación en situaciones pasadas para cada hecho que reseñamos, sino que debemos ser conscientes de que cada elemento y conjunto de elementos a describir se encuentra en esa posición debido a la sedimentación y cristalización de otros fenómenos, que logran las condiciones para reproducirse en el tiempo.

Así, el poder y las relaciones entre los grupos mapuche y los grupos no mapuche podrían entenderse de acuerdo a tres registros, bien conocidos para las ciencias sociales: la larga duración, la coyuntura y el acontecimiento.

Justamente son los procesos de larga duración los que se ven radicalmente transformados con la ejecución de las “Campanas al Desierto”. Cuando el Gral. Lorenzo Vintter, en 1885, escribía que

“En el Sud de la República no existen ya dentro de su territorio fronteras humillantes impuestas a la civilización por la chuzza del salvaje. Ha concluido para siempre en esta parte la guerra secular que contra el indio tuvo su principio en las inmediaciones de esta capital en el año 1535” (Viñas, 1984: 45).

O cuando Juan J. Biedma (1890) afirmaba que

“Al primer disparo de arcabuz en el Río de la Plata, hecho en interés de España y por la soberanía española, responde tres siglos y medio después, como un eco que repercute en el espacio a través del tiempo y la distancia, el último estampido del rémington, en las soledades de la Patagonia, o en las selvas del Chaco, disparado en nombre de la soberanía argentina.” (Viñas, 1984: 46).

lo que están señalando -además de las intenciones de trazar una línea de continuidad histórica entre el proyecto civilizatorio español y el criollo- es la profunda transformación que se ha producido en torno del control del territorio patagónico. Es cierto que a fines del siglo XIX culmina un ciclo de larga duración, marcado por las pujas fronterizas y la autonomía indígena sobre el territorio, y comienza otro, el de la hegemonía del capital y el Estado Nacional.

A partir de entonces, no podemos sino movernos en el ámbito de la *coyuntura*, de los procesos de duración media, algunos de los cuales intentamos reseñar y comprender capítulos abajo. Los avatares de la población indígena luego del avance del ejército, sus esfuerzos por sobrevivir y reconstituirse, su reorganización en tanto pueblo, el surgimiento de las *organizaciones* mapuche y las transformaciones experimentadas por las *comunidades* se enmarcan en esta categoría.

Finalmente, y contamos con varios ejemplos de este tipo también, los *acontecimientos* serán parte importante de nuestros análisis. Esto remite a casos puntuales de todo tipo, defensas, recuperaciones territoriales, alianzas electorales o sociales con vistas a un objetivo puntual, etc. Los *acontecimientos* serán revisados por nosotros en el marco de la *coyuntura* y la *larga duración*, como emergentes (a veces contradictorios) de dichos procesos.

Ocho: fuentes y los orígenes de nuestra etnografía

Las fuentes principales de nuestro trabajo son etnográficas.

Nuestro vínculo con el noroeste de Chubut comienza en 1996, como parte de nuestra biografía familiar y personal. En ese año llegamos a vivir a la ciudad de Esquel, escapando del desempleo y la falta de oportunidades que nos ofrecía la Capital Federal. Mi madre, maestra, y mi padre, bancario despedido y flamante abogado sin trabajo, habían ya hecho el mismo derrotero que los miles de despedidos que se vieron en situación similar durante la década de 1990: con la indemnización pusieron una librería. Después, como no funcionaba, la achicaron a un kiosko. Más tarde, como no dejaba rédito alguno, lo cerraron y compraron un Fiat Duna y mi padre lo trabajaba como remis. Al final se decidieron a abandonar Buenos Aires y buscar mejor futuro en la Patagonia.

Esquel significó una gran aventura. Yo tenía apenas 16 años y mis estudios secundarios pendientes. Terminé de estudiar en una escuela a la que le decían “la escuela de los indios”, porque allí iban los jóvenes provenientes de los sectores más pobres del pueblo. Las escuelas “del centro”, en cambio, eran las preferidas por los hijos de los profesionales y los sectores acomodados.

En 1997 presencié y participé de la primera movilización mapuche que recuerdo haber visto. La convocaba la *Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche “11 de Octubre”*. No recuerdo exactamente cuál era el reclamo o la consigna, pero sí llegar a uno de los galpones de la Trochita -lugar que les había cedido el municipio tras algunas maniobras de presión- y ver salir a una columna no muy gruesa, pero sí decidida, con banderas e instrumentos musicales que no conocía.

El verano siguiente, antes que en Marzo partiera hacia Buenos Aires para iniciar mis estudios en Antropología, lo pasé trabajando en el Parque Nacional Los Alerces. Vendía café y comida en el buffet de una lancha que hacía un recorrido turístico por los lagos, hasta un bosque de alerces milenario. Regresaba a la tarde y me quedaba y dormía en el camping de Lago Verde, concesionado al mismo individuo que el buffet de la lancha. Ahí otro muchacho, más grande que yo, treintañero quizás, se encargaba de las tareas del camping. Un día, charlando, me confesó que cuando tenía mi edad se avergonzaba de su color de piel. Que compraba cremas y se las aplicaba tratando de emblanquecerse. ¿Así era vivir en Esquel para un adolescente mapuche?

No agobiaremos con detalles. Volví a Esquel en 2004. Volver, en realidad, volvía todos los años, a ver a mi familia, pero en 2004 me quedé a vivir ya con Valeria, quien sería mi esposa tiempo después.

Ya había pasado lo más álgido del “No a la Mina” y el plebiscito, cuestión que ocupó nuestros primeros trabajos científicos y sigue siendo tema de nuestro interés. Habíamos participado de toda esa experiencia, y en aquél momento se consolidó definitivamente nuestro vínculo con algunos líderes mapuche y nuestra participación y compromiso con las experiencias de algunas organizaciones y comunidades indígenas.

Recorrimos mucho, visitamos gente, viajamos junto a ellos y conocimos lugares impensados. Pudimos hacer amigos en comunidades como Fütá-Huao, el Molle, Prane, Vuelta del Río, y en poblados como Gualjaina, el Maitén, Gobernador Costa y José de San Martín. Vimos realizar y participamos de ceremonias mapuche en terrenos baldíos en las afueras de Trelew, en las sierras de Leleque, en la periferia de Esquel y en muchos otros lugares.

Con un interludio de dos años, puesto que entre 2007 y 2009 vivimos en México mientras realizaba estudios de Maestría, nuestros vínculos con las comunidades y organizaciones del noroeste de Chubut se hicieron cada vez más fluidos y estrechos. A partir de 2009 residimos en Buenos Aires, pero viajando todos los años una o dos veces, en períodos de tiempo variables, para visitar a nuestros amigos, participar de las actividades de las organizaciones y construir los datos que alimentarían nuestra tesis. Aquí debemos incluir una estancia de dos meses ininterrumpidos en El Maitén entre 2010 y 2011, un mes y medio en Esquel en 2012, cuatro viajes de una semana y diez días alternados y las extensas visitas que recibimos en Buenos Aires en el marco de las actividades del *Observatorio Colectivo para Pueblos Originarios* (OCOPO) de la Facultad de Filosofía y Letras, una iniciativa del *Programa Permanente de Extensión, Capacitación Desarrollo y Asesoramiento de Comunidades Indígenas*, de la Secretaría de Extensión, espacio en el que me desempeño desde el año 2000.

En ese tiempo acumulamos varias decenas y hasta centenares de páginas de anotaciones de campo, muchas de las cuales hemos descartado para usar aquí después de varias relecturas. Rescatamos algunos registros de actividades y fragmentos de entrevistas que fijamos en el papel y que directamente atañen a lo que intentamos en esta tesis.

Nunca hemos sido muy amigos de grabar conversaciones a diestra y siniestra y en cualquier momento. En cambio, contamos con unas doce horas de grabaciones que fueron concertadas y

desarrolladas a lo largo de varios días. Si a ello sumáramos los registros de los encuentros del OCOPO -que también hemos utilizado- las horas de grabación también se van a decenas.

En cuanto a las fuentes documentales, hemos apelado fundamentalmente a los periódicos locales y a las estadísticas nacionales. La Biblioteca Municipal de la ciudad de Esquel cuenta con una hemeroteca que reúne los ejemplares impresos de los diarios que se editan localmente, y la hemos consultado. Cuando ha sido posible, sin embargo, incluimos la referencia online de los artículos que utilizamos.

El INDEC nos ha provisto de los datos estadísticos que presentamos. Fundamentalmente apelamos a los resultados del Censo Nacional Agropecuario de 2002, por cuanto los datos más recientes no estaban, al momento de redactar, aún desagregados. También apelamos a la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 y a los datos sobre población originaria del Censo 2010 que nos han sido de provecho.

La biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras y del Museo Etnográfico, y el Centro de Documentación e Información (CDI) del Instituto Gino Germani han sido nuestras fuentes primordiales de bibliografía especializada y trabajos históricos y documentales. Debemos agradecer a estas instituciones y a sus bibliotecarios y bibliotecarias por la atención y la orientación dispensada.

También hemos apelado a la prensa de las organizaciones mapuche. Tanto en Chile como en Argentina diversos proyectos de prensa indígena alternativa -gráfica, radial y audiovisual- tienen lugar y producen muy interesantes elementos. Hemos aprendido muchas cosas a través de esas herramientas.

Sección primera: “la política”, *lo político* y la reproducción social

Nuestro país es grande y diverso. La idea del ciudadano individual y razonable sigue siendo verosímil en las grandes ciudades y en la "pampa gringa", donde la producción del sufragio se limita a la publicidad y los medios. En muchas provincias los gobernadores alinean con facilidad a los empleados públicos y a otros que dependen del Estado. Esta es una historia vieja y conocida. Lo novedoso es la forma de votar del vasto mundo de la pobreza, crecido en el Gran Buenos Aires y otros conurbanos en las últimas décadas, nutrido de trabajadores desocupados, clase media empobrecida y nuevos migrantes periféricos. Aquí nadie imagina que pueda construirse la vieja ciudadanía de los individuos. Aquí el sufragio se produce; se está produciendo, noche y día, todo el año.

Luis Alberto Romero. “La máquina de producir votos”. La Nación, 22 de Agosto de 2012

Luis Alberto Romero afecta un tono doctoral (al fin y al cabo es el hijo de un valioso historiador) y explica que el voto popular está viciado por el clientelismo, fenómeno que jamás investigó y describe en consecuencia. Solo dos veces, alega sin argumentos ni pruebas, hubo sufragio impecable: en 1983 y en 1988, en la interna del peronismo. Se infiere que solo los ex presidentes Raúl Alfonsín y Carlos Menem advinieron con buenas artes, proyecta este cronista. Ahí, en ese pasado bipartidista de desempeños penosos, finca la utopía de la embroncada cohorte intelectual de la derecha argentina.

Mario Wainfeld. “Bancas, sillas y rencores”. Página/12, 26 de Agosto de 2012

Capítulo Uno: Un estado de la cuestión

Viendo la televisión observaba cómo un avión enorme, blanco, con el logo de Naciones Unidas en inglés, descendía suavemente, abría una gran compuerta trasera y arrojaba -con pequeños paracaídas- cajas y bolsas llenas de alimentos, medicamentos y ropas sobre terreno africano. Las cajas no descendían flotando, sino que caían casi a plomo.

Otro procedimiento que observé, también a través de la pantalla, era que los aeroplanos llegaban a tocar tierra, sin detenerse. Arrojan su carga por inercia, esta vez sin paracaídas, - las cajas quedaban desparramadas sobre la pista- y antes de perder velocidad aceleraban a toda máquina y volvían a despegar.

Pero la cámara no mostraba qué ocurría una vez que el avión abandonaba el terreno; o qué pasaba cuando los paracaídas aterrizaban. ¿Quién recogía los bienes arrojados? ¿Quién y cómo los distribuía? ¿Se regalarían esas cosas, así como habían caído del cielo, o alguien las vendería? ¿Acaso aterrizaban sobre una población con instituciones fuertes y equilibradas, que se encargaban de repartirlas equitativamente? ¿O, como en la fantasía hobbesiana, se desencadenaba una lucha cuerpo a cuerpo por su apropiación?

Porque esta “ayuda humanitaria” caía sobre un terreno geográficamente aislado, inaccesible, o bien sobre una población cercada, a la que no se podía llegar por tierra. Pero... ¿en qué relaciones sociales entraban los objetos al tocar tierra? ¿Sobre qué liderazgos, en qué

estructuras de autoridad comenzarían a circular esos alimentos y esos medicamentos una vez aprehendidos por la gente que vive debajo de los aviones?

Las formas de repartir cosas en la Argentina son muy distintas. Hablando del “clientelismo” y las críticas que se le hacen al peronismo y sus prácticas políticas territoriales,⁷ una colega me revelaba una vez cómo esta imagen de los aviones arrojando cosas está vigente en la imaginación de las clases medias como una forma prístina e igualitaria del reparto.

En efecto: la repartija desde el avión semeja a la diosa Fortuna tirando bienes desde el cielo con los ojos vendados. No le importa a quién le cae, y no pide nada a cambio. A la inversa, la repartija en manos del “puntero” es interesada y despótica.

No dejaba de tener una cuota de razón: contra la distribución relativamente aleatoria de tirar comida desde un avión, el “puntero” es un conecedor del territorio, tiene un control hasta microfísico de las familias de su zona. Contra la imagen ficcional del Estado haciendo un reparto a ciegas de bienes y servicios para quien sea que lo requiera, los recursos que manejan los “punteros” circulan por redes bien definidas de relaciones.

Aquí, al revés que los pilotos de la ONU, los “punteros” forman parte de las redes por las que circulan los bienes, y tienen cierto grado de intervención sobre la distribución que se hace de ellos.

Un tercer caso, emparentado pero distinto, podríamos encontrar en las situaciones de “saqueo”, de las que en Argentina experimentamos de manera más cercana que en otras latitudes. El caso es diferente porque el que provee las cosas, aquí, no lo hace voluntariamente.

El “saqueo” -que en realidad, si seguimos a Iñigo Carrera et al. (1990), es sólo un episodio de un espasmo social más amplio, que es la *revuelta*- despierta en ciertas porciones de la población fantasmas parecidos a los que convoca el “clientelismo”. Suelen ser dos las visiones en juego: los saqueadores son bien hordas desesperadas, hambrientas, que recurren a medios injustos para lograr fines incuestionables (“el pan”, “la leche para sus hijos”) -y allí se suele tener una visión condescendiente y hasta justificadora del “saqueo”- o bien se trata de movimientos organizados, planeados, instigados por algunos pocos conspiradores con intereses desestabilizadores -y aquí los instigadores suelen ser “los políticos”.

⁷ Para un ejemplo sintético, *La máquina de producir votos*, de Luis Alberto Romero, publicado en La Nación el 22 de Agosto de 2012.

La moralidad que desde esta óptica se les exige a los saqueadores es llamativa y muy sugerente. Que roben leche, pan y aceite, está bien. Pero que secuestren electrodomésticos caros resulta intolerable, escandaloso y digno de intervención policial.⁸

Cuando, como en los saqueos ocurridos en Bariloche a fines de 2012,⁹ pero también en cualquier otro episodio de *revuelta*, el público se entera que además de pan y carne los saqueadores se llevaron televisores de plasma, computadoras portátiles o teléfonos celulares de última generación, y se indigna, ¿no está acaso pensando en términos similares a los de arrojar alimentos sobre una multitud ignota? ¿No está pensando en individuos aislados, que sólo buscan la satisfacción inmediata de una necesidad urgente? ¿No está limitando su mirada a todo lo que ocurre *antes* que las mercancías toquen tierra? ¿O no es, acaso, posible que los artefactos electrónicos sean intercambiados por otros bienes? ¿Qué se inserten en entramados densos y complejos? ¿O no es, acaso, posible que una persona en situación de saquear un supermercado prefiera llevarse en una sola caja, con una *notebook* dentro, el valor de varios cientos de paquetes de fideos? ¿Qué conozca los medios y las redes a través de las que hacer circular el producto que sacó de las góndolas?

Javier Auyero estudió ambas situaciones (*La política de los pobres*, 2001, y *La zona gris*, 2007), y le dedicaremos unas cuantas páginas a sus importantes aportes. Sin embargo, quisiéramos también retomar algunos esfuerzos muy pertinentes, hechos desde distintas perspectivas de la antropología y la sociología latinoamericanas.

Pero debemos despejar, en primer lugar, la idea de que los bienes que el Estado o cualquier otra agencia “arrojan” sobre distintas poblaciones caen sobre una multitud de individuos iguales, autónomos y ciudadanizados, de manera azarosa o equilibrada. Más bien pensamos que se encajan como mediaciones de distintas relaciones sociales, que estructuran, tanto en el terreno como en el tiempo, entramados de poder más o menos estables, que preexisten a la distribución de la mercadería o al secuestro de bienes de supermercado.

Nos interesa conocer la dinámica de estos entramados de poder locales, de estas estructuras sedimentadas de vínculos, que agilizan ciertas alianzas mientras obstaculizan u obstruyen

⁸ En un ejercicio notable de disciplinamiento social, los carabineros chilenos recuperaron una enorme cantidad de mercadería *saqueada* por los habitantes de Concepción tras el terremoto que sacudió la zona en 2010. <http://m24digital.com/2010/03/08/en-chile-arrepentidos-devuelven-lo-robado-durante-los-saqueos> [Consultado el 23-02-2013].

⁹ http://tn.com.ar/sociedad/pedradas-y-saqueos-en-un-supermercado-de-bariloche_294223 [Consultado el 23-02-2013].

otras. Siguiendo la literatura que trata estas temáticas, aplicamos buena medida de nuestros esfuerzos a entender los lazos de compadrazgo y patronazgo, las redes informales, el “clientelismo”, las acciones de “caciques” y “punteros”, etc., es decir, las prácticas de los personajes que han sido denominados, más genéricamente, *patrones* y *mediadores*. En las líneas que siguen expondremos los principales trabajos que han tocado el tema, sin que la discusión deje de estar presente a lo largo de todo nuestro escrito.

Pero en segundo lugar, y a ello dedicaremos varias páginas en los capítulos siguientes, nos interesa pensar cómo los *mediadores* forman, en realidad, parte de ciertas estructuras de poder que van más allá de ellos mismos. Proponemos pensar –y aquí el peso de los estudios sobre el “clientelismo” se reduce- cómo los *mediadores* no son tanto sujetos *creadores* de estas redes informales de influencia, como piezas necesarias de un sistema de posiciones que los ubica en un lugar peculiar, como *soporte* específico de determinadas relaciones sociales que tienen que ver con la reproducción cotidiana de las *comunidades* mapuche de nuestra zona.

El clientelismo, las redes, los mapuche y la política

Por tanto, si bien representa una cuestión relevante, lo que intentamos aquí no debe reducirse al estudio del “clientelismo político”. En lugar de eso, tratamos de entender el funcionamiento de entramados sociales de los que “patrones” y “mediadores” forman parte –sin dudas, parte importante- pero donde no son ni los únicos participantes, ni los sujetos de los que depende única y centralmente el mencionado entramado.

Debido a ello, nuestra revisión bibliográfica no se basa exclusivamente en relevar la literatura existente en torno al “clientelismo político”, sino en revisar de qué manera dicha literatura colabora y aporta a la investigación en torno a la construcción de liderazgos locales y redes de poder. Es por ello también que hemos de reseñar algunos trabajos que, sin remitirse estrictamente al “clientelismo” han abordado la problemática de la micropolítica, la política y sus fundamentos.

Finalmente, analizar estas problemáticas en torno al mundo mapuche agrega otra cuota de complejidad a la cuestión. Primero porque hace necesario explicitar los trabajos que nos anteceden en cuanto a las difíciles relaciones entre la sociedad mapuche y la sociedad no mapuche a través de su historia. Segundo porque, salvo algunas excepciones, como los

trabajos de John Durston (2003, 2005) en Chile, en pocas oportunidades se ha abordado la problemática del “clientelismo” y los liderazgos locales en simultáneo con el análisis de la cultura y las formas políticas mapuche.

Una última advertencia, antes de avanzar en la presentación. Se podrían dedicar muchas páginas al análisis de la literatura existente que se relaciona con nuestro objeto de estudio. De hecho, abordaremos los principales trabajos al respecto. Pero hemos decidido “descomponer” o “desagregar” dichos elementos a lo largo de tres capítulos. La razón no es otra que hacer lo más amigable posible la lectura del estado de la cuestión, la forma en que hemos construido nuestro problema y el esquema conceptual de nuestra investigación.

El primero de esos capítulos es éste mismo, y aquí reseñaremos con cierto grado de generalidad los principales trabajos dedicados a nuestro tema.

En el capítulo siguiente, en cambio, avanzaremos en profundidad sobre dos propuestas teóricas de análisis de la mediación política: el análisis del “caciquismo” de Roger Bartra (1978, 1979, 1996) y el “clientelismo político” según la interpretación de Javier Auyero (2001).

En el tercer capítulo (y allí cerrará la primera parte de nuestra tesis) intentaremos despejar algunos problemas planteados por la literatura preexistente y, además, explicitaremos nuestra propuesta teórica, sobre la base de la cual hemos intentado ordenar la totalidad de este escrito.

El “clientelismo político”

Los trabajos en torno al clientelismo son muchos y se han dado, quizás de manera un tanto discontinua, en distintas partes del globo. Los enfoques también son variados, y contamos entre ellos tanto a críticos liberales de estas formas políticas como a otros que intentaron comprender que, más allá de sus apariencias aberrantes, cuenta con una eficacia fuertemente anclada en dinámicas políticas e institucionales.

Los términos de “patrón” y “cliente” se retoman de una institución de la Roma antigua, donde el *clien* (de *cluere*, “acatar”) se ponía bajo el patrocinio (*patrocinium*) de un patrón (*patronus*), quien lo beneficiaba económicamente a cambio de su lealtad. Por este medio, que implicaba un complejo protocolo y una serie de obligaciones mutuas (porque es un vínculo que se establecía entre hombres libres) los clientes accedían a bienes que no alcanzaban

debido a su pobreza, e incluso pasaban a integrar la *gens* del patrón con un estatus inferior; y los patrones acumulaban prestigio que podían transformar en votos en los comicios (Durston, 2003).

Estos dos términos, “patrón” y “cliente”, se establecieron como nociones que permitieron, en la literatura del “clientelismo político”, generalizar un tipo de lazo que empíricamente adquirió denominaciones muy diversas. Terratenientes y campesinos (Silverman, 1977), capataces y trabajadores (Lomnitz, 2012), funcionarios y *villeros* (Auyero, 2001), “patrones” y “clientes” se ven insertos en una relación diádica de reciprocidad donde circulan favores en una dirección y lealtades en la otra.

Además de esto, como cita Auyero, existe un tercer personaje, que articula a los patrones con los clientes: el *mediador*:

Capituleros, en el Perú de la década del treinta y cuarenta (Stein, 1980), *cabo eleitoral* en el Brasil desde los treinta en adelante (Conniff, 1981; Mouzelis, 1985; Roniger, 1990; véase también Gay, 1994), *gestor, padrino político, o cacique* en México en varios momentos de su historia moderna (Carlos y Anderson, 1981; Ugalde, 1973; Cornelius, 1973; Roniger, 1990), *precinct captains* en las máquinas políticas de Chicago y otras grandes ciudades norteamericanas (Kornblum, 1974; Guterbock, 1980; Katznelson, 1981; véase también Knoke, 1990), *caudillo barrial* en los partidos radical y conservador en la Argentina de los veinte y treinta (Rock, 1975, 1972; Walter, 1985; Bitran y Schneider, 1991), *referente o puntero peronista* en la Argentina de los noventa. A pesar de que hay significativas diferencias entre ellos, su función es esencialmente la misma, operan como mediadores, como “gobetweens” Intermedian entre sus *caudillos, chefes político, ward bosses* y los clientes. (Auyero, 1998: 58).

Los mediadores son quienes funcionan entre el “patrón” y el “cliente”, transformando dicha diada en una tríada del tipo “Patrón-Mediador-Cliente” (Gouldner, 1977). En la literatura sobre “clientelismo político” los matices están puestos, en buena medida, además de en resaltar el carácter de dominación o bien en la “agencia” de los clientes, en el énfasis mayor o menor que se deposita en cada uno de los términos de esta ecuación.

Generalmente, los análisis sobre el “clientelismo político” giran en torno a que, a través de medios informales, se gesta una vinculación que luego se transforma en un lazo perdurable

entre los representantes de un partido político y una población local, por lo general pobre o empobrecida. Dicha relación se basa en que el patrón político, a través de sus intermediarios, entrega a los clientes bienes y servicios que les permiten paliar necesidades inmediatas, y por este medio genera una relación de deuda que se paga con apoyo electoral cuando el patrón lo requiera.

Sin embargo, este lazo “contractual” es lo que los estudios sociológicos, politológicos y antropológicos han venido a cuestionar desde la década de 1970, señalando el escaso valor explicativo de apelar a una especie de cálculo racional para entender el vínculo clientelar. Desde los trabajos de Scott (1977) y Powell (1970), se puso el acento en la característica recíproca de la relación y su fuerte institucionalidad, informal por no contar con reglas o procedimientos explícitamente establecidos, pero de mucha perdurabilidad y eficacia. A la vez, se comenzó a hacer notoria la dimensión de intercambio que implica esta relación, llegando al extremo de entender algunos autores (por ejemplo Corzo, 2002) que no hay una relación de dependencia sino una complementariedad de intercambios entre patrón y cliente.

Un libro notable es la compilación de Bartolomé y Hermitte, *Procesos de articulación social* (1977), que toma casos diversos de América Latina. Si bien este texto comprende varios estudios sobre “clientelismo político”, consideramos que abarca también problemáticas mucho más generales, vinculadas a los procesos estructurales de vinculación entre lo local y lo nacional de índole muy compleja. Por eso lo ubicaremos en el siguiente apartado de este estado de la cuestión.

El que abre muchas de las reflexiones contemporáneas sobre el “clientelismo” es el trabajo de Guillermo O’Donnell (1996), que se pregunta sobre las condiciones de la transición democrática en Argentina y América Latina, y termina reconociendo la existencia de instituciones informales que parecen, en ocasiones, tener más peso que las organizaciones complejas y formales. La causa de esto sería un bajo nivel de institucionalidad en las democracias latinoamericanas, que alimenta esa contraparte informal.

Que el “clientelismo” no desaparece ni desaparecerá con el mero “desarrollo económico” o el establecimiento de regímenes democráticos o autoritarios lo sostienen también Roniger y Günes-Ayata (1994).

Hasta aquí se comparte, por lo general, una definición más o menos común, como “un intercambio personalizado de bienes y servicios por apoyo político y votos entre masas y

elites” (Auyero, 2001: 35). Dicho intercambio se opera en el marco de la “confianza” (Roniger, 1990), la “solidaridad” y las “esperanzas” (Ayata, 1990), las “orientaciones familísticas” (Tellis Novak, 1983) y la “reciprocidad” (Gouldner, 1977; Scott, 1977); entre clientes, mediadores y patronos (Colbit Cruz, 2008). A la vez (ensayaremos la crítica de estas concepciones en el capítulo siguiente) la relación clientelar aparece “arropada” por las representaciones culturales, que le “adjuntan” sentido a una transacción objetiva.

A partir del año 2000 un buen número de trabajos se ha sumado a actualizar y repensar la problemática del “clientelismo” en Argentina y América Latina. Sin dudas el trabajo más trascendente al respecto ha sido el de Javier Auyero (2001; 2007), y por eso mismo lo analizaremos con más detenimiento en el capítulo siguiente.

Hay que mencionar a Levistky (2005), que analiza las transformaciones en el Justicialismo entre el retorno democrático hasta las dos presidencias de Carlos Menem inclusive, enfatizando la flexibilidad y maleabilidad del partido justicialista para adaptarse a contextos cambiantes apoyándose en su arraigo territorial.

También son importantes los trabajos de Fernando Balbi en torno a la lealtad peronista (2007), aunque en buena medida desbordan también el análisis estricto del “clientelismo político” para adentrarse en la imbricación entre moralidad y relaciones políticas. Igualmente la obra de Federico Neiburg (1998). En línea semejante ha trabajado Gabriel Noel (2006). El estudio de las moralidades que implica el intercambio clientelar, las obligaciones de dar, recibir y devolver de acuerdo con parámetros de justicia social valorativamente construidos por la población local, también son parte importante de los trabajos de Trotta (2003) y Semán (2006).

Magdalena Tosoni (2010), ha investigado el clientelismo en México y ha propuesto integrar las teorías de Bourdieu y Luhmann para su análisis en Argentina. Se basa en retomar la hipótesis del clientelismo como intercambio personalizado de votos por favores y resaltar su carácter recíproco en torno a la noción de diferenciación y autonomización de los sistemas sociales de Luhmann; y el carácter asimétrico y diferido de dichos intercambios, apelando a los conceptos de habitus, (como hace Torres, 2002), campo, subcampo y demás elementos del esquema conceptual de Bourdieu.

El estudio de los movimientos piqueteros dio lugar a otros trabajos sobre el clientelismo, como los de Quirós (2006), que analiza formas clientelares “nuevas”, emanadas de actores

distintos a los partidos tradicionales, como las organizaciones territoriales piqueteras, que disputan los planes asistenciales emanados del Estado y los redistribuyen en una población que interpreta ese vínculo como una contraprestación de trabajo por ingresos; y Grimson (2003) que distingue un “clientelismo hacia arriba” de un “clientelismo hacia abajo”. El primero entre el líder piquetero y el político o funcionario, el segundo entre el líder y los participantes de la asamblea piquetera, a la que vinculan su lealtad, y de la que deben formar parte para no quedar excluidos de la organización (y el consecuente reparto de bienes y servicios).

Finalmente debemos mencionar tres trabajos más, importantes por ser de los pocos que abordan este problema explícitamente en contextos de población indígena. Uno es el de Gordillo (2009) para la provincia de Formosa, donde analiza cómo las lealtades políticas construidas a través de lo que denomina la “clientelización de la etnicidad” atraviesan y desbordan la pertenencia étnica, e incluso predominan en la organización política de las organizaciones y comunidades indígenas. El segundo es de Valeria Iñigo Carrera (2011), quien, también trabajando en torno a los tobas formoseños, incorpora a la discusión un problema tan importante como poco mencionado, que es la articulación de la identidad *ciudadana* en torno a las relaciones entre los indígenas y el estado como sujetos políticos. Finalmente, los trabajos de John Durston (2003, 2005a, 2005b) son los que más se aproximan a nuestro problema de investigación, por tratarse de estudios sobre el clientelismo en población mapuche de la Patagonia chilena. Durston ha escrito sus trabajos más interesantes basándose en el paradigma del *capital social* -estimulado por la CEPAL (1999, 2002)- para verificar cómo las relaciones personales de los líderes mapuche les permiten conseguir cosas y (parafraseando a Auyero) “resolver problemas”. Para ello apeló a entrevistas y observaciones realizadas durante un periodo de tres años de trabajo de campo. Es buena la descripción del clientelismo y la infinidad de matices que Durston señala como existentes en el terreno. Pero es igualmente llamativo que, en todos los casos, el clientelismo es concebido como mecanismo de inclusión, igualador, y hay una ausencia absoluta de referencia a todo conflicto (territorial, político u organizativo) entre las comunidades y entre las comunidades y el Estado.

Otros trabajos de Durston apelaron a la noción de “empoderamiento” (1996) de las comunidades, y empezaron a estar dirigidos a asesorías sobre las problemáticas del

“desarrollo” y el “microempresariado” indígena (2001), cuestiones que nos distancian de su perspectiva teórica.

Redes sociales

Otro nutrido grupo de trabajos académicos estrechamente vinculados al “clientelismo político” se ha basado en el análisis de instituciones informales que, si bien pueden incluir a los lazos clientelares, no se agotan en ello. Por tanto, estos estudios incluyen la posibilidad de analizar al “clientelismo político” en tanto parte del entramado social informal, pero además revisan las redes de las que participan distintos actores y que no necesariamente se refieren a sus lazos con partidos políticos, sino a mecanismos a través de los cuales se sobrevive, se forjan alianzas, se mantiene la cohesión grupal o se articula lo local con otros procesos mayores.

Los trabajos clásicos de este tipo de estudios se inician quizá con Wolf (1965) y sus estudios sobre la *comunidad corporativa campesina* en México. También Foster (1963), recuperado por Durston en algunas oportunidades, trabajó el problema de la relación patrón-cliente y el compadrazgo en el campo mexicano. Gluckman (1958), en los análisis de situaciones en Zululandia, ponía el acento en las articulaciones entre los liderazgos africanos y las autoridades coloniales, al igual que los demás procesualistas de Manchester, como Clyde Mitchell en sus estudios sobre Copperbelt (1969).

Un caso emblemático de este tipo de estudios, que no depositan exclusivamente su foco sobre el “clientelismo”, son los trabajos de Larissa Adler-Lomnitz, en especial *Cómo sobreviven los marginados* (1979), una investigación acerca de las redes informales en una barriada pobre de la Ciudad de México. Allí asevera que estas redes son capaces de funcionar de manera análoga a la “seguridad social”; como una contención para las necesidades urgentes de sus miembros ante una contrariedad imprevista, o bien como forma de complementar sus magros medios de vida a través de intercambios recíprocos.

En *Redes sociales, cultura y poder* (1994) Lomnitz integra la dimensión política al estudio de las redes sociales, siguiendo, por ejemplo, la campaña de Carlos Salinas a la presidencia de México. Allí muestra cómo las demandas locales son llevadas al candidato a través de redes informales y entramados de mediadores que se mueven de acuerdo a relaciones personales. A

la vez, muestra la fecundidad de su enfoque analizando distintos procesos, desde el funcionamiento de la Universidad Nacional Autónoma de México hasta los grupos migrantes en la ciudad. El esquema se basa en enfatizar la importancia de los *brokers*, los mediadores, en la relación entre la dimensión formal y la dimensión informal de la sociedad. Para Lomnitz la esfera formal de la sociedad supone y se asienta sobre la esfera informal, a la vez que pretende ignorarla o invisibilizarla.

Los trabajos contenidos en *Procesos de articulación social* (Bartolomé et al. 1977) reúnen casos de distintas regiones de América Latina. Allí, como señala el propio Bartolomé, la tensión está puesta en evaluar qué es lo predominante, si la acción de los actores (patrones, clientes e intermediarios) a la hora de construir los lazos de articulación que están en estudio, o la perspectiva desde el sistema, es decir el conjunto de hechos sociales objetivos que predisponen la acción de los sujetos. En buena medida esta discusión sigue presente en los análisis actuales, aunque creemos que la balanza se ha inclinado un tanto hacia la teoría de la acción y las dimensiones performativas de la práctica social.

En *Procesos de articulación social* encontramos estudios con mucho detalle en la descripción, trabajos de campo prolongados y una importante vocación comparativa. A pesar de los años transcurridos desde su publicación, y quizás un desarrollo teórico acotado, que debería explorarse más y mejor, consideramos que es un texto insoslayable y muy valioso para adentrarse en nuestra temática.

Otro grupo de trabajos ha utilizado el material conceptual proveniente del marxismo para abordar estos problemas. Nos referiremos centralmente a René Zavaleta Mercado (1990), Luis Tapia (2008), Álvaro García Linera (2008) y Roger Bartra (1978, 1996).

Los tres primeros autores, bolivianos y estrechamente vinculados en términos políticos y teóricos, han desarrollado una reflexión de enorme importancia acerca de las relaciones entre Estado y sociedad desde mediados del siglo XX hasta el presente. Discutiendo con versiones instrumentalistas y estructuralistas Zavaleta desarrolló una teoría del Estado propia, de gran dinamismo y originalidad. Retomando lecturas del leninismo y de los textos clásicos de Marx, y discutiendo centralmente la idea de “lo nacional”, encuentra que la existencia de ciertas instancias fundantes de lo social se expresan en tendencias e inercias que luego se transformarán en procesos concretos de acumulación. Así, el *momento constitutivo* de una nación y de un Estado nacional imprime en los grupos sociales que las forman una marca que

no puede obviarse en análisis alguno. La *homogeneidad* u *heterogeneidad* de las relaciones sociales, que hacen al carácter más o menos *abigarrado* de una formación social, marcarán los tipos de ciudadanía que son posibles en ese tiempo y lugar (y aquí, como se hace evidente, el problema de la mediación pasa a ser central). Por ejemplo cuando escribe:

“Consiste la mediación en la aptitud de convertir las reacciones o mensajes, a menudo fragosos, que se producen en el llano de la sociedad a un lenguaje político asimilable al *telos* clasista del Estado. (...) En los hechos, la estructura de mediación (hablemos por ejemplo del Parlamento, o de los partidos no insurreccionales o de los sindicatos economicistas o los mediadores mismos in corpore) son espacios de la *hybris* estatal, que es abundante. El Estado no puede creer en nada por encima de sí mismo porque en esto consiste la irresistibilidad que es su carácter, pero eso no vale con la misma intensidad para el mediador. Éste, el mediador, no necesita tener una fe tan perfecta en el dogma estatal y debe contradecirlo, aunque es cierto que sólo lo suficiente para perfeccionarlo en su dominación. Es entonces el agente de la coyuntura y algo así como el recaudador político del movimiento; el mediador es una mezcla entre el funcionario y el jefe social.

Si la sociedad civil nacionaliza a los mediadores es que ha llegado la hora de la crisis nacional general, porque ahora ellos no creen más en el Estado y han comenzado a creer en sí mismos o en el mito revolucionario. Es correcto decir por lo tanto que todo dirigente es un mediador hasta que no se convierte en un amotinado...” (1990: 81).

Como puede observarse, la mediación política aparece aquí conceptualizada de manera mucho más profunda y amplia que en los estudios en que sólo se enfoca el carácter empírico y concreto de las “relaciones clientelares”. Las relaciones patrón-intermediario-cliente pasan a estar ubicadas en el seno de un Estado nacional con grados diversos de desarrollo capitalista (por tanto, de homogeneidad y abigarramiento), en relaciones de fuerzas históricas que hay que analizar para cada caso, e insertos en tendencias sociales y económicas objetivas, que deben ser tenidas en cuenta como operadores que clarifican el sentido de estos “lazos clientelares” más allá de las interpretaciones que los actores generan al respecto.

“La base misma de la estructura de esta suerte de países está corrompiendo la lógica de la representación que dice que una misma cantidad electoral debe producir siempre un mismo tipo de calidad estatal. Donde los hombres no son

iguales o no están comunicados, los resultados que produce su voluntad electiva no son los mismos. De hecho hay sectores articulados con el mercado del poder y sectores exiliados de la democracia representativa. La topografía misma del poder es heterogénea. En la lucha por el poder se aspira más a la captura de los núcleos de determinación que a la calidad democrática” (1990: 70)

De tal modo, el lugar de la mediación emerge como un espacio generado por las propias dinámicas del sistema social y político, no como una simple construcción más o menos voluntaria entre patrones y clientes. Creemos que buena parte de la literatura sobre el “clientelismo político” adolece de este problema, de poseer una dificultad importante para comprender la inserción de los “lazos clientelares” en tramas de poder más amplias, de carácter objetivo, que desbordan las relaciones interpersonales aún cuando éstas sean la base sobre la que se edifican.

Los escritos de Tapia, si bien se mueven en el ámbito del ensayo filosófico y sociológico, son también un aporte importante para la discusión de estos temas, en especial el problema de la autonomía. El concepto de *parte maldita*, que retoma de la obra de Georges Bataille, entendido como poder de decisión sobre el gasto festivo del excedente, revela en realidad las disputas en torno al control de la apropiación real de la producción y sus mecanismos políticos. El problema de la producción y la reproducción social, central en el esquema teórico que nosotros propondremos, puede plantearse, según Tapia, en términos como éstos: la capacidad de decidir cómo se gasta la *parte maldita* es un índice del grado de autonomía de un grupo social. O sea que el gasto de la *parte maldita* estará atravesado por instancias semejantes a las que intervienen en otros niveles de la vida social, como veremos al analizar las características de la esfera ritual y ceremonial mapuche y las relaciones de poder que la permean.

Álvaro García Linera tiene una obra muy amplia y una actuación política no menos importante. Su trabajo tiene hasta punto tal el compromiso y la intensidad de analizar los vínculos entre Estado y sociedad indígena (dados por el contexto peculiar de la realidad boliviana) que ha avanzado en la problematización de áreas que en otras latitudes parecen distantes, o que bien, como en caso mexicano, han corrido por carriles muy diferentes.

La tensión entre lo urbano y lo rural, la multiplicidad de formas políticas en el mosaico boliviano, el análisis de los Cuadernos Kovalevski o de las obras de Marx que analizan la

transición de un país agrario al capitalismo forman parte de una obra compleja y específicamente dedicada a la realidad de su tiempo.

Las mayorías indígenas en Bolivia permiten pensar cómo un Estado puede concebirse desde lo “plurinacional”, o desde un espacio de participación y decisión que incluya las formas políticas comunitarias que alberga, dado su carácter abigarrado. Con sus problemas, el experimento boliviano constituye uno de los osados e innovadores procesos de reforma política en la actual América Latina. Aquí García Linera es un claro continuador de Zavaleta y de sus reflexiones en torno a la constitución de lo nacional y su expresión estatal. El lugar de los mediadores en su obra, si bien no es un tópico específico, sostiene una presencia constante. El propio Linera ha sido una especie de mediador (y en buena medida, lo sigue siendo).

Creemos que aquí un elemento propio de las características de sus mediadores es su acción en la esfera de la *traducción*. Con ello no nos referimos sólo a la traducción lingüística, sino a una traducción política semejante a la que mencionaba Zavaleta más arriba, una traducción que se ejecuta con cuerpos, prácticas y cosas. Una traducción que no traduce entre lenguajes (porque estrictamente hablando, funciona más allá del ámbito de lo lingüístico), ni siquiera entre “prácticas culturales”, sino entre entramados de poder.

Abordaremos el análisis de los trabajos de Roger Bartra en el capítulo siguiente. ¿Cuáles son, sin embargo, las repercusiones que estos trabajos y otros de disciplinas afines han tenido en los estudios sobre los mapuche?

Mapuche

Los estudios relativos al pueblo mapuche son muchos y de variadas tendencias. En el ámbito de la etnohistoria son pioneras las investigaciones de Mandrini (1984; 2007) y también de Marta Bechis (1984; 1992; 2010), que indagó en las estructuras políticas de las unidades mapuche a través de la historia. Mandrini trabajó junto a Sara Ortelli (1993) y estos trabajos vinieron a cuestionar y superar en varios aspectos los de Bórmida y Casamiquela (1959; 1969), que se referían más que nada a los tehuelches y el proceso de “araucanización” que habrían sufrido. Los trabajos de Casamiquela (2007, [1959]) fueron los primeros en abordar con cierto aire de sistematicidad el mundo mapuche, generando una buena cantidad de material. Sin

embargo, como veremos más adelante -pues dedicaremos un capítulo al análisis de *Nguillatun* según Casamiquela- sus propuestas adolecen de serios problemas teóricos y metodológicos.

Sergio Villalobos (1995) cumplió en Chile un papel semejante al de Casamiquela en Argentina, dando los primeros pasos en el estudio de algunas cuestiones, desde marcos teóricos y políticos muy polémicos, de los que nosotros tomamos distancia. Mucho más interesantes nos parecen las monumentales obras de José Bengoa (1982, 2011) sobre historia y actualidad del pueblo mapuche, y las que ya mencionamos de Bechis, que nos guiaron a través de múltiples páginas y problemas. Hasta aquí hablamos, predominantemente, de estudios históricos.

En nuestro trabajo, especialmente a la hora de indagar en torno a las concepciones más íntimas del mundo mapuche, referidas a lo “sobrenatural”, a lo “espiritual” y al ámbito ritual nos han sido útiles los trabajos de Grebe (1973), Foerster y Gundermann (1996), Foerster y Montesino (1997) y Aldunate (1996), estudiosos del mundo mapuche en las tierras de *Gulumapu* (Chile). El trabajo de Louis Faron, recién editado en español en 1997, habiendo sido realizado en la década de 1950 y publicado en inglés durante la de 1960, también nos fue de gran utilidad, siendo una etnografía de enorme calidad y rigurosidad. Resulta sorprendente cómo, a pesar de algunos desfasajes que la obra presenta, tiene igualmente actualidad y presenta informaciones y análisis muy sugerentes, especialmente en torno al rol de la moralidad mapuche y sus relaciones con la “estructura social”.

Lógicamente, hay que comprender el trabajo de Faron en su contexto y remitirlo al andamiaje teórico y metodológico en que fue producido, fuertemente marcado por el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown. Hemos revisado con atención su descripción del “ñillatun” (1997) junto al “nguillatun” de Casamiquela (2007) [1959] en uno de los capítulos de este texto, con objeto de discutirlos y plantear una propuesta propia.

Más adelante, en la década de 1970, los trabajos de María Ester Grebe (1973) aportaron muy valiosa información acerca de la “cosmovisión” mapuche, y permitieron obtener un modelo bastante acabado de la estructura del cosmos y el movimiento de los *pu newen* (energías) que habitan el mundo.

Durante la década de 1990 varias líneas de investigación se siguieron desarrollando. Aún en el campo histórico Boccara (1999; 2002; 2004) trabajó la *etnogénesis* de las unidades indígenas en lo que es hoy territorio chileno, en tanto Delrío (2003) llevó adelante un intento similar para

el actual territorio argentino. Ramos (2004; 2010) y Briones (1988; 1998; 2007) estudiaron estructuras simbólicas, linajes y parentesco. Además, especialmente la última, han trabajado las problemáticas políticas y legales que atañen a las comunidades actuales en Neuquén y otras provincias. También Laura Kropff (2002) ha trabajado en torno a los jóvenes mapuche en las ciudades, con especial foco en Bariloche, Río Negro, y los complejos problemas que atraviesa la construcción de la identidad étnica en esos contextos.

Balazote y Radovich (1995; 2001) comenzaron analizando los impactos de los megaproyectos hidroeléctricos sobre las comunidades del norte de Neuquén. Analizaron también la dinámica económica de las comunidades y los procesos de subsunción a la economía capitalista que sufren. Aquí encontramos otra línea específica de trabajo, vinculada a la antropología económica y el análisis de los procesos de inversión en los áridos patagónicos. Actualmente indagan en torno al impacto del turismo en las comunidades mapuche, en especial pensando las disputas en torno a la apropiación de los recursos naturales y la construcción del espacio. Al respecto Balazote y Rotman (2006), Balazote y Moreyra (2005), Radovich y Balazote (2005). Valverde (2009) y García (2009) han continuado esta línea de investigación, incluyendo las disputas en torno a Parques Nacionales y las actividades petroleras. Todos estos trabajos han abordado, entonces, desde problemáticas territoriales hasta formas de organización de las comunidades y organizaciones indígenas, enfrentadas a problemas puntuales contemporáneos y a complejos procesos de recuperación y reestructuración de sus identidades étnicas.

Reflexiones políticas

a. Lo político y la política

La propuesta conceptual que guía todas estas páginas, y las que siguen, se ha elaborado a través de la síntesis de los trabajos de varios autores, algunos de los cuales ya hemos mencionado.

Intentaremos dejarla más clara en el capítulo tres, a través de presentar un ejercicio comparativo que tiene por finalidad clarificar algunos problemas y describir nuestras posiciones. Sin embargo, se hace necesario explicitar algunas de las obras que han inspirado este esfuerzo.

El debate y la reflexión en torno a la política es quizás una de las más viejas discusiones de nuestro paradigma de pensamiento, con genealogías que podríamos remontar hasta Aristóteles. Aquí el objeto no es –estaría totalmente fuera de nuestras posibilidades- agotar, -o siquiera abordar- la discusión en torno al concepto de “política” y su devenir o transformaciones; sino aprehender algunos problemas y algunos debates, en torno a la política y *lo político*, para construir una herramienta operativa a la hora de clarificar cómo funciona el poder en el noroeste rural de Chubut.

En el marco de los estudios antropológicos realizados durante el siglo XX, y en especial desde el subcampo de lo que se ha dado en llamar antropología política, se ha hecho evidente con prontitud el peso de las instituciones informales y su influencia sobre la toma de decisiones sociales, en particular cuando se hace referencia a sociedades “sin estado” o sin una esfera burocrática específica (Llobera, 1979). Balbi (2001) ha hecho notar esto con agudeza al señalar la importancia de la distinción “jural-doméstico” en los inicios de la antropología política: instituciones como el parentesco, las alianzas, etc., funcionan como estructura política, y descubrir esto funda la antropología política.

Para sintetizar, mencionemos el trabajo clásico de Cohen (1979) y sus discusiones en torno al campo y objeto de una antropología política. En abierta polémica con un ensayo provocador de David Easton (1968) -quien afirmaba que, al menos hasta ese momento, una antropología política estaba aún por constituirse- Cohen indicaba que el estudio de las estructuras de autoridad, insertas éstas en los procesos locales que hacen que dichas estructuras subsistan como una *policy*, o, -podríamos decir nosotros-, como una “manera de hacer las cosas”, constituía, en sí mismo, el motivo de los esfuerzos de esta especialidad.

La discusión, en última instancia, podría restringirse en los siguientes términos: ¿es la política una actividad especializada, delimitada y distinguible de otras en el campo de lo social? ¿O constituye una dimensión analítica, un constructo elaborado por el investigador, que la *produce* como esfera de análisis a través de un procedimiento metodológico y conceptual que puede ser aplicado a cualquier práctica?

Aquí se nos hizo fundamental el hallazgo de los trabajos de Bolívar Echeverría, en especial un breve pero esclarecedor texto titulado “Lo político en la política” (1998). Allí, Echeverría se pregunta acerca de estos mismos problemas que nosotros venimos planteando, y nosotros tomamos su tarea como guía.

¿Cuáles son los elementos a través de los que se produce la política? ¿Qué procesos subyacen a las formalizaciones teóricas y filosóficas del Estado, de los partidos, de las maquinarias burocráticas y electorales, al andamiaje legal y judicial de las instituciones oficiales? Estas instancias, bellamente formuladas por la teoría política desde el siglo XVII, sufren la crítica salvaje de –en este caso- Echeverría, desde uno de sus propios pensadores paradigmáticos: Hegel. El filósofo ecuatoriano encuentra tres niveles de lo político en la obra hegeliana: el de la sociedad *natural*, el de la sociedad *civil* y el de la sociedad *política*. Describámoslas por separado:

La sociedad como comunidad natural, cercana al grado cero de la socialidad –en la que efectivamente lo humano está presente en su primer momento, el de transnaturalización o rebasamiento de lo animal-, regula los alejamientos y los acercamientos, los favores y las deudas, las culpas y los merecimientos, los privilegios y las postergaciones que conectan a los individuos entre sí; organiza las pulsiones de los cuerpos en el “lenguaje de la afectividad” y juega de esta manera el juego del poder con las relaciones entre ellos. Cuando estas prohibiciones, preferencias y disposiciones de todo tipo, que tienen originalmente una medida únicamente “familiar” o tribal se expanden hasta la escala total de la vida comunitaria entran a constituir lo que podría llamarse el *primer nivel*, embrionario pero fundamental, de *la política*. (1998: 84-85).

En segundo término, la sociedad *civil*:

...el nivel de la sociedad civil sólo se presenta para Hegel en un segundo lugar, que supone al primero. La socialización de los individuos los tiene en cuenta aquí en tanto sujetos productores y consumidores de la riqueza social, pero de ésta en su forma mercantil, es decir, abstracta, como cúmulo de valores que puede intercambiarse por dinero, dejarse sustituir o representar por él. Se concretizan aquí como *bürger*, “burgueses”, o propietarios privados [...]

Podría decirse, a partir de esto, que un segundo nivel de la política se encuentra en el plano de la concreción burguesa de la socialidad, un nivel constituido por los juegos de poder que tienen lugar en las complejas relaciones de los diferentes tipos y las diferentes jerarquías de los propietarios privados entre sí. [...] la política espontánea o “en bruto” de la sociedad civil supone una *res publica* cuya consistencia debería ser la simple coincidencia o suma de los asuntos egoístas de

los propietarios privados, asuntos que, sin embargo, son en sí mismos una negación de la *res publica* en cuanto tal. (1998: 85-86).

Y, en tercer lugar, la sociedad *política*:

Un *tercer nivel de la política*, en el que ésta se mostraría en el desarrollo pleno de su consistencia, sería aquél que socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. Entre el burgués y el ciudadano, dice Hegel, hay un abismo igual al que hay entre el individuo natural de la tribu, de la “familia” y el individuo burgués de la esfera de los negocios mercantiles. El ciudadano es el individuo cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a la res publica propiamente dicha [...]

El ciudadano es el habitante de la sociedad como estado, como sociedad propiamente política. El burgués, en principio, no está dispuesto a ser ciudadano; es más, más bien está predisposto en contra de la ciudadanía. (1998: 86-87).

Aquí hay que anotar una primera particularidad, que es que en lugar de existir una oposición dual (la sociedad civil, opuesta al el Estado), que estamos habituados a pensar, Echeverría señala la existencia de un tercer elemento, la sociedad natural. Tanto la sociedad *natural* como la sociedad *civil* son niveles proto-políticos, que no han, aún, cuajado en cabal política estatal (pp. 91-92).

Ahora, estos niveles proto-políticos *no dejan de existir porque haga su aparición el Estado*. Alcanzar la sociedad política no implica el borramiento de las dos socialidades pre-estatales. Aquí Echeverría toma distancia de Hegel: no es la política estatal la instancia única, pura y total de realización de la política como tal; sino que las otras instancias continúan siendo eficaces, continúan influyendo sobre las decisiones sociales. Transformadas, modificadas, sustituidas, pero vigentes.

Quisiéramos conservar esta sugerencia presente con el mayor alerta posible. Echeverría propone explícitamente entender el *caciquismo* mexicano como expresión de estas formas “impuras” de la política, que no pueden eliminarse por más que se expanda la esfera de la ciudadanía.¹⁰ La sociedad *natural* y la sociedad *civil* aparecen, en este punto, como formas *sobredeterminadas* de influencia sobre la política. Algunas veces inciden directamente sobre

¹⁰ Y, en nuestra opinión, esta expansión ciudadana no debilita las esferas de las políticas “impuras” sino todo lo contrario: constituye uno de sus fundamentos.

ella, otras de manera más indirecta, pero no desaparecen ni dejan de ser relevantes, sino que constituyen el fundamento (contradictorio y complejo) del fenómeno estatal a la vez que una de sus determinaciones puntuales y contemporáneas.

b. Valor y poder: la confrontación

Juan Carlos Marín (1995, 2007, 2009) ha desarrollado una teoría sociológica original y profunda que intentaremos retomar. Su trabajo se basa en la relectura y el análisis de las obras de Marx, Clausewitz, Piaget y Foucault, entre otros, y ha arrojado una interpretación novedosa sobre el problema del poder.

Uno de los ejes del trabajo de Marín ha sido el intento de trazar una analogía entre el problema del valor –abordado por Marx en *El Capital*- y el problema del poder, reelaborado fundamentalmente a través de la relectura de Clausewitz y Lenin. El denominador común de estas dos dimensiones nos es otra que la de los cuerpos y su orden, o bien la forma en que los mismos son producidos por las relaciones sociales. Se produce valor a través de cierto ordenamiento de los cuerpos, que implica cooperación, dirección, sujeciones: la fábrica no es otra cosa que la expresión optimizada de las fuerzas corporales puestas al servicio del capitalista. Pues bien, el poder también implica un cierto ordenamiento de los cuerpos, una dirección, una sujeción, formas específicas de cooperación. Se produce poder a través de construir ciertas relaciones sociales (y destruir otras) que permitan acumular cuerpos y sus fuerzas con alguna direccionalidad. Producir poder es poner los cuerpos al servicio de una cierta dirección moral.

¿Cuál es el ámbito en que se realiza el poder, el momento en que alcanza su contrastación objetiva, en que es puesto a prueba socialmente? Así como el valor alcanza esa instancia no cuando la mercancía ha sido construida, al salir del proceso laboral, sino cuando, objetivado en la cosa, *es presentado en el mercado y puesto a competir con el resto de las mercancías*, así el poder realiza su contrastación social objetiva en la *confrontación*.

Así las cosas, Marín apela a un operador teórico central que toma de Clausewitz, y que le permite hacer inteligible la dinámica de los enfrentamientos. El poder se mide en los enfrentamientos pero... ¿Cuándo comienzan? ¿Qué elemento señala el inicio de una confrontación, y por tanto, el inicio del proceso de realización objetiva del poder?

La respuesta es: la *defensa*. Hay conflicto cuando, frente a una apropiación, una invasión, una ocupación, la fracción invadida se defiende; es decir, promueve acciones para evitar la invasión. Clausewitz ya había señalado esto a mediados del siglo XIX y Marín lo recupera como una enseñanza central. Sigamos entonces la lógica de la argumentación: el valor y el poder se anclan en las corporalidades humanas y su organización.¹¹ La realización objetiva del poder se produce en la confrontación. Por tanto, el análisis de las confrontaciones es un indicador del estado del poder en una sociedad determinada.

La producción y la reproducción de un grupo social se basan en sus capacidades de organizar la apropiación de un territorio –fuente de riquezas y objeto de trabajo de todos los procesos socio-productivos- y la apropiación de las fuerzas corporales que deben ser aplicadas a ese territorio para constituir el metabolismo social¹² que regula las relaciones entre naturaleza y cultura. Pues bien, inevitablemente esto dará lugar a cooperaciones, a disputas, a pujas, a invasiones, a defensas, es decir: a confrontaciones, que revelarán objetivamente la intensidad, organización y direccionalidad de las fuerzas en acción.

Este esquema es fundamental para nuestra propuesta teórica, y lo convocaremos frecuentemente.

¹¹ Contra lo que pueda parecer, hablar de *cuerpos* no implica en absoluto negar los elementos del orden simbólico que, también, forman parte de ellos. Los *cuerpos* no podrían ser tales sin identidad, sin afectividades, sin sentimientos y deseos socialmente construidos. Por tanto, no debe entenderse este término como un reduccionismo, sino como una dimensión de análisis que permite medir sobre la base del mismo denominador común ámbitos tan disímiles como, por ejemplo, el valor y el poder.

¹² Recuperamos la expresión, por supuesto, de Karl Marx, en el capítulo V de *El Capital*. Pero también debemos considerar que no nos remitimos a los procesos de trabajo o a las relaciones sociales de producción como aspectos escindidos del resto de la vida social, sino incorporando las dimensiones imaginarias, reales y simbólicas de los mismos, un poco a la manera en que Godelier advierte en *Lo ideal y lo material* (1989).

Capítulo Dos: Caciquismo y clientelismo. Una revisión crítica de dos modelos de análisis de la mediación política

Introducción

Aquí vamos a profundizar en dos modelos de análisis teórico de la mediación, uno representado por los trabajos de Roger Bartra y sus continuadores, y otro que remite a los estudios de Javier Auyero en el conurbano bonaerense.

El objeto de este capítulo es simplemente profundizar en algunos de los puntos que ya hemos adelantado, con el fin de hacer lo más clara y simple la presentación de nuestra propuesta teórica.

La mediación en la antropología

Pensemos en los trabajos pioneros de los procesualistas ingleses. En Copperbelt, en Zululandia, donde los líderes indígenas participaban de los actos de gobierno y de la puja por el trabajo y el salario. Los intermediarios (entre quienes deberíamos incluir a los funcionarios coloniales ingleses) conectaban a las sociedades locales con el orden político impuesto a

través de aspectos múltiples, desde el trabajo doméstico hasta la garantía de la seguridad y de “paz social”.

Para Lomnitz (1975, 2012), la articulación se da entre *sistema formal* y *sistema informal*. El mediador conecta al trabajador *en negro* con las empresas *legales*, al habitante de la barriada o el pueblo con el diputado o el candidato, vincula el mundo de las relaciones personalizadas con la racionalidad burocrática. Y además, dice, el mundo *formal* se apoya y se basa en (y sería inviable sin) su contraparte *informal*.

Los autores de *Procesos de articulación social* (Bartolomé et al.; 1977) indican una tensión presente en la realidad y en la teoría: la pregunta en torno a si lo que se articulan son sistemas (y por ende, los protagonistas de la articulación son las dinámicas sistémicas) o si la primacía debe dársele a los actores que desempeñan el rol de la mediación (entonces, son los sujetos y sus capacidades y márgenes creativos de acción).

Para Roger Bartra (1978) el mediador –que en sus investigaciones asume la forma del *cacique*- es el intermediario entre dos modos de producción. El modo de producción capitalista se imbrica, en la formación social y económica mexicana (y en muchas otras) con modos de producción campesinos, basados en la producción mercantil simple, a los que expolia y explota. El *cacique* articula ambos modos de producción, y garantiza la continuidad de la explotación del uno por el otro.

Para Zavaleta Mercado (1990) el mediador conecta, en el ámbito político, la racionalidad estatal con las racionalidades dispares y diversas que emergen del mosaico *abigarrado* de Bolivia. Las identidades comunales, las aldeas indígenas y campesinas, expresión de la heterogeneidad social de una nación que aún está en proceso de constituirse, se vinculan con las lógicas burocráticas del Estado a través de la persistencia de jefes locales y líderes políticos que logran insertarse y actuar con eficacia en ambos mundos. En esta línea profundizan los trabajos de Tapia (2008) y García Linera (2008), enfatizando las capacidades y potencialidades políticas de las multitudes como sujetos *constituyentes* de una nueva institucionalidad.

Auyero (2001), retomando un esquema clásico, observa que el *mediador* articula entre otros dos personajes, el “patrón” y “cliente”. El “puntero” resuelve problemas vinculados a la supervivencia del “cliente” a cambio de lealtad, votos y asistencia a actos propios de la liturgia partidista del “patrón”.

De entre esta multiplicidad de interpretaciones en torno del problema de la mediación tomaremos dos líneas de trabajo –que consideramos de marcada importancia- para examinar con algo más de minuciosidad. Nuestro objeto es poner en la balanza dónde han dejado el problema algunos de los trabajos más influyentes y relevantes sobre la cuestión.

Trataremos la teoría de la mediación de Roger Bartra, un ejemplo acabado de estudiar las estructuras políticas rurales situadas en el marco más amplio de la formación económico social mexicana, y luego la continuidad de ese esfuerzo en un libro notable de Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación* (1989).¹³

En segundo lugar revisaremos el trabajo de Javier Auyero, en especial *La política de los pobres* (2001), un análisis exhaustivo y detallado del clientelismo peronista en un barrio pobre del conurbano bonaerense. Una vez hecho esto, plantearemos, en el capítulo siguiente, una hipótesis general en torno a la caracterización y dinámica de los *mediadores*.

La mediación rural: Roger Bartra en el Valle del Mezquital

Roger Bartra y equipo trabajaron el problema de los intermediarios en México desde la década de 1970, tomando el término “cacique” para referirse a la personificación de las mediaciones que intentaban explicar. El análisis, enfocado en la estructura agraria y las formas políticas que de ella emanan, debe ser considerado teniendo en cuenta las enormes distancias políticas y económicas que separan al campo mexicano de las zonas de la Patagonia que nos interesa problematizar. La síntesis del esquema puede realizarse de la siguiente manera:

- El modelo mexicano de transición difiere, por cuestiones históricas específicas, de los “modelos clásicos”.
- En la formación económico –social mexicana coexisten articulados dos modos de producción: uno capitalista, dominante, y otro de “producción mercantil simple” (campesino) subordinado.

¹³ Hemos presentado estos análisis en nuestra tesis de Maestría “Minería y política en el centro de México”, Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (2010).

-Las fracciones sociales que se corresponden con el modo de producción capitalista explotan, a través de relaciones asimétricas de mercado, a las fracciones que se corresponden con el modo de producción mercantil simple.

-El campesinado, por cuestiones intrínsecas a su situación de clase, es incapaz de gestar una alternativa política nacional. Requiere de un líder autoritario (“bonapartismo” según decía Marx y “cesarismo” como lo bautiza Gramsci) que lo represente.

-Este líder autoritario, cuya consolidación histórica se asocia a la Revolución Mexicana (aunque su figura la precede) se torna progresivamente en una estructura de poder cuya función es someter a la clase campesina a la dominación de las burguesías rurales, comerciales, etc.

-Este “cacique”, pues no estamos hablando de otra cosa, constituye una estructura de mediación fuertemente arraigada en el medio rural. Es la expresión política que surge de la articulación de modos de producción al interior de la formación económico –social mexicana, y que permite la subordinación de uno por otro.

Aquí cabe la oportunidad para señalar qué elementos de este trabajo, que ha representado en nuestra opinión uno de los intentos más sólidos e interesantes que han abordado la temática, retomaremos aquí, y cuáles otros aspectos consideramos mejor re-discutir.

El modelo que se acaba de resumir, sin hacerle seguramente la debida justicia, adolece, pensamos, de un problema que una vez instalado se expande hacia sus orillas más lejanas. Nos referimos a las consecuencias de considerar al campesinado como parte de un modo de producción particular, el modo de producción mercantil simple, que se encontraría “articulado” (y subordinado) al modo de producción capitalista.

Dudamos que el campesinado constituya un modo de producción autónomo. En todo caso se trataría de una serie de formas productivas subsumidas en diversos grados a la dinámica del capital. Esto se hace más claro si lo consideramos a la luz de algo que es indispensable explicitar: un modo de producción es en realidad un modo de producción de la vida, no de simples objetos. Es un modo de producir relaciones sociales, no meramente *mercancías* abstraídas de todo contexto concreto. Es indudable que las fracciones campesinas poseen peculiaridades propias, pero no es menos indudable que se encuentran integradas en muchos sentidos a las formas “superestructurales” de la sociedad y que la reproducción de su forma de

vida no depende exclusivamente de sus propias actividades, ni siquiera en el plano estrictamente económico.

Esta diferencia, aún cuando parezca sutil o poco importante, es central, porque Bartra deduce la forma de la *estructura de mediación* de estos términos. Modificar la relación entre los conceptos de *modo de producción* y *formación económico-social* implica modificar el sentido de lo que significa la *estructura de mediación*.

Bartra afirma que la mediación constituye un mecanismo de gobierno despótico de la burguesía. Es en realidad una *ilusión* de mediación, puesto que genera la expectativa de una participación popular cuando funciona en realidad como un mecanismo de toma de decisión no democrático. Sin embargo esto se basa para Bartra en una característica objetiva del campesinado: su incapacidad de constituirse como clase política.

“...la situación económica objetiva del campesinado parcelario provoca que Marx vea en esta clase un conjunto de relaciones económicas sin superestructura política propia. Son relaciones económicas caducas pero existentes en el interior de la sociedad capitalista; su carácter caduco (precapitalista) y su sujeción al modo de producción capitalista impiden que desarrollen sus propias instancias políticas. Los campesinos son, por lo tanto, un ejemplo vivo de sociedad civil no política: “no pueden representarse sino que tienen que ser representados” (Marx). En su relación con el Estado, pues, generan una forma específica de *mediación* que contribuye a dar al poder político de otra clase una apariencia de autonomía y legitimidad...” (1978: 25).

La mediación no interviene en la brecha entre modos de producción, sino que actúa en el marco de la “superestructura”. Pero se asienta sobre fracciones sociales a las que se ha negado la capacidad política. Es, más que nada, un instrumento de dominación vertical de las clases burguesas que se disfraza sin embargo de legitimidad de base.

Es aquí donde marcamos una distancia con los aportes de Bartra. El *caciquismo* como *estructura de mediación* es, indudablemente, un instrumento de dominación, pero la dominación no implica la mera represión o el mero engaño, sino también el consentimiento activo de los dominados. Es decir, también implica alguna forma de acción política de su parte.

El negarles la política es estimulado por concebirlos como fracciones pertenecientes a un modo de producción distinto al capitalista. Si los consideramos en cambio como parte del mismo, como formas económicas subsumidas, pero integrantes del mismo sistema, esta negación se diluye, e inserta a los sectores campesinos de plano en la vida política nacional. En el peor de los casos, la incapacidad de creación de formas políticas “originales” no los exime de la intervención.

La mediación política entre los mazatecos: Eckart Boege

Quien ha avanzado más pasos en la dirección propuesta por Roger Bartra es tal vez Eckart Boege. Su tesis doctoral, publicada con el título de “Los mazatecos ante la nación” (1988) abarca distintos aspectos de la vida mazateca en un momento de profunda reestructuración de su control territorial y formas de reproducción cultural, dado por un desarrollo económico vertiginoso en la parte baja del Papaloapan (en Oaxaca, parte de ello era la construcción de una represa) y la intervención directa de agencias de crédito internacional hacia los pueblos originarios de la región.

En este marco Boege, dirigiendo un grupo de estudiantes de la ENAH, desarrolla un extenso trabajo de campo junto a maestros rurales y habitantes de Jalapa de Díaz y zona circundante. Allí se hace evidente la presencia de una serie de actores “nuevos” en su interacción con los mazatecos: el Instituto Lingüístico de Verano, las organizaciones campesinas “oficiales”, las sectas protestantes, etc. Como parte de la constitución de una nueva hegemonía en la región, Boege es capaz de observar que:

Es mediante este mecanismo [*la participación de intermediarios*] como se crea el consenso entre las masas campesinas y el Estado. Es esta relación y esta vinculación la que va a reeducar a los campesinos mazatecos desde el punto de vista político. Los intelectuales locales tienen un papel primordial en este proceso de reeducación. Los caciques nacidos dentro de estas condiciones cumplen entonces dos requisitos básicos: conocer exactamente la situación local y participar de la cultura étnica, pero también saber integrarse dentro de los nuevos aparatos de Estado. Como puntal de la política del Estado, el cacique es el organizador de las masas desde el punto de vista estatal. Frente al Estado utiliza como fuente de poder sus conocimientos y su cercanía a la cultura étnica. En este doble papel, el caciquismo, en las regiones étnicas, recuerda un tanto al “gobierno

indirecto” de corte británico o francés en África. Es el puntal para introducir desde la base el proyecto de acumulación dominante. (1988:128).

A lo largo de varias páginas Boege profundiza con precisión en los mecanismos y dispositivos a través de los cuales se instala la dominación política entre los mazatecos.

Aquí evidentemente ha dado un paso más respecto del lugar en que Roger Bartra había dejado el problema: el cacique no es simplemente “el que articula” modos de producción; es un personaje concreto inserto en la trama cultural definida por sistemas de símbolos, valores y lealtades. Descubre además el carácter dual del cacique, su capacidad de vincularse por igual con el Estado y la población para, a partir de este doble pivote, sostener su legitimidad.

La caracterización de las unidades domésticas campesinas que Boege provee se basa en el mismo marco interpretativo del que Bartra parte: el modelo de articulación de los modos de producción basado en la teoría de intercambio desigual.

Las transferencias de la unidad de producción campesina al exterior constituyen la función específica de la economía campesina dentro de la reproducción capitalista global. La extracción de plusvalor, que es el nexo básico del campesino con el sistema, va acompañada normalmente de una relación asimétrica en todos los niveles: dominación política y sometimiento ideológico. Las transferencias al exterior de la unidad socioeconómica campesina se dan a través del mercado y cobran la forma de intercambio desigual. La pérdida del excedente se produce en una serie de actos de compra-venta en los cuales el campesino, en términos de valor, entrega más de lo que recibe. (Bartra, A., 1982, p. 49).

Podríamos preguntarnos acerca de las vinculaciones entre campesinado y mercado. En buena medida, la concepción de que el campesino controla su proceso productivo (decide qué producir y cómo hacerlo) parece más bien una ficción. Habría que analizar hasta qué punto las relaciones sociales capitalistas no penetran y constituyen la propia producción campesina.

Sin embargo, en el ámbito de lo político, es indudable que el trabajo de Boege marca un aporte importante, y permite poner el acento en las dinámicas políticas propias del mundo campesino. En la disputa acerca de quién ocupa el lugar del intermediario se juega buena parte de la capacidad política de los sujetos. Así, la emergencia de un “cacique” se basa también en la explotación de las tendencias intrínsecas del movimiento social.

La mediación urbana: Javier Auyero en Cospito

En *La política de los pobres* (2001) Javier Auyero presenta un rico análisis en torno a la imbricación de las relaciones políticas y las relaciones personales en un barrio del conurbano bonaerense. El estudio, que pretende echar luz sobre las “prácticas clientelares del peronismo”, detalla las articulaciones entre las realidades cotidianas del barrio y la gestión del poder municipal, fundamentalmente a través de las Unidades Básicas.

Cada Unidad Básica de Cospito¹⁴ tiene un “dueño” (o “dueña”) que desempeña alguna función importante en el ámbito municipal (“Matilde”, uno de los personajes principales del texto, fue funcionaria varias veces, y era la esposa del entonces Secretario de Obras Públicas municipal). A través de las Unidades Básicas y las promesas de empleo (que a veces se demoran, pero por lo general se cumplen), el reparto de alimentos y medicamentos y la instrumentación de otros bienes y servicios que se direccionan desde el Estado, (como el *Plan Vida* y la estructura de *manzanas*) estos “mediadores”¹⁵ establecen los vínculos entre “patrones” y “clientes” y consiguen asistencia a los actos partidarios y otros eventos, anclándose en la lealtad que obligan.

Sin embargo, y Auyero es cuidadoso en esto, en ningún momento se propone sólo al intercambio de mercaderías y bienes como base de la relación “clientelar”, o a la mera transacción de objetos (bienes y servicios por participación y votos) como causa de este tipo de vínculos. Al plantear el objeto de su libro, señala:

“¿son esos objetos materiales la causa de las prácticas que nosotros observamos? Una mirada preocupada por el carácter antidemocrático del intercambio de votos por favores [...] no es capaz de dar cuenta de un elemento esencial: el acto [político] *dramatiza redes informales existentes con anterioridad a la manifestación pública y representaciones culturales compartidas –aunque no siempre cooperativamente construidas.* [...] Estas redes y estas representaciones son el tema principal del libro.” (2001: 29). El énfasis es del autor.

¹⁴ Nombre de fantasía que Auyero le da a sus referentes empíricos.

¹⁵ Que es el término que prefiere Auyero, de entre una gran variedad que reseña en su libro: “cabos eleitorales” (Brasil), “*ward bosses*” (EEUU), “punteros” (Argentina), “*brokers*”, “grupos bisagra”, etc. Nosotros también utilizaremos *mediadores -e intermediarios*, de manera indistinta- pero desde otro ángulo, como aclararemos más abajo.

La advertencia es válida para aquellos enfoques que observan el anclaje de las políticas “populistas” en el mero reparto de bienes materiales para lograr apoyo. Sí, los bienes circulan, pero por redes y caminos preestablecidos, sedimentados con anterioridad al “reparto” empíricamente observable. Desestructurada esta primera explicación superficial, Auyero adelanta su propia hipótesis:

“aquellos que supuestamente “fueron [*a un acto político*] por una bolsa de mercadería” comparten una *categoría*, una *red* de relaciones y reivindicaban una *identidad* común, aunque multifacética.

[...] elemento constitutivo de continuas redes de resolución de problemas de sobrevivencia material y de entramados de representaciones culturales persistentes, y al mismo tiempo, cambiantes.” (p.30). Los corchetes son nuestros.

La gente necesita cosas para sobrevivir, y las cosas se obtienen a través de la participación en ciertas redes. Las “redes de resolución de problemas” se convertirán en el eje explicativo de su investigación. Los “mediadores” resuelven problemas, o le permiten a la gente resolverlos. Cuando falta comida, una bolsa de mercadería puede permitir ahorrar en arroz o aceite y con eso comprar un trozo de carne. Cuando un enfermo necesita medicamentos caros, o traslados, la Unidad Básica puede (precariamente) garantizarlos. Estos fenómenos generan vínculos que, imbricados en las relaciones personales y el carácter diferido de la contraprestación que requieren, bien podrían compararse a un *don* (Abduca; 2009).

La referencia al trabajo de Lomnitz (p. 58) hace esto evidente. El “clientelismo” peronista se estructura –podríamos decir con Auyero- sobre la base de redes informales, donde las personas establecen vínculos que dan por resultado tramas de relaciones que las superan, y que pueden ser activadas ante una necesidad puntual. Sin embargo, estas redes no son horizontales, (o, en lenguaje de Lomnitz, están basadas en la *lealtad*, más que en la *reciprocidad*) porque de ellas participan los “mediadores”, que las verticalizan.

La “resolución de problemas” no se agota en la sola provisión de cosas, sino que establece, simultáneamente a su práctica, afectividades, valoraciones, formas de interpretación y representaciones varias. Este complejo fenómeno, que aparece dicho por Auyero, pero no indagado en su totalidad, propone *una determinada definición cultural de la manera de resolver problemas* (p. 130).

Es decir, *La política de los pobres* tiene los méritos de criticar las visiones instrumentalistas del llamado “clientelismo”, de hacer entrar en la ecuación del análisis las afectividades y formas de ver el mundo de quienes son los “objetos” de las “políticas clientelares”, sus intereses e intencionalidades, y las formas de vínculo que se estructuran en torno a las relaciones entre una población castigada y los administradores políticos de su territorio. Un poco a la manera de E. P. Thompson y Raymond Williams, las llamadas “dimensiones culturales” de los sectores populares intentan ser evaluadas como parte de los procesos políticos locales, en el marco de Teoría de Acción de Charles Tilly, maestro de Auyero.

El texto tiene también el mérito de dispararnos una buena cantidad de preguntas. Acordamos con el señalamiento de la preexistencia de las redes de resolución de problemas con respecto a la provisión de un bien o servicio, e incluso con respecto al problema mismo. Sin embargo ¿de qué están hechas estas redes? Si son preexistentes al acto, o al reparto de cosas ¿cómo se constituyeron? ¿Cómo se define el tipo de problema sobre el que la red actúa? ¿O acaso son “soluciones” predefinidas, y sólo se “resuelven” problemas que la red está en condiciones de tratar?

Estas preguntas nos interpelan, quizás, acerca de procesos más generales en que estos vínculos “clientelares” están insertos, y también en la distancia que modelos como éste pueden guardar respecto del control político-territorial, no ya de un enclave de pobreza urbano (un “territorio de relegación urbana” dice Auyero citando a Waqquant, p. 20) sino en el ámbito rural patagónico.

Cuando Larissa Lomnitz (1975) se pregunta “¿cómo sobreviven los marginados?” lo que señala es que más allá (o además) de lo que se obtiene como participante en una red de este tipo, es central el *cómo* se lo obtiene, es decir, a través de qué procedimientos y qué prácticas. Porque estos procedimientos y prácticas son los que estructuran la supervivencia y reproducción de esos vínculos. En términos del trabajo de Auyero, y también como advertencia conceptual y metodológica, podríamos pensar que, sobre todo cuando hablamos de redes verticales, lo más importante es cumplir con las pautas de participación en la red, antes que obtener o dar algo a través de la misma. El *medio* (la participación en la red y el seguimiento de su liturgia) es más importante que el *fin* (la obtención de un bien o servicio). Por supuesto, se participa para, eventualmente, obtener algo. Pero quien quiebra esos códigos es rápidamente señalado, sancionado o apartado de las tramas a través de las que se mueven

las cosas. (Para lo que nos importa, y propondremos más abajo, podríamos decir que estos vínculos adoptan y prescriben, en simultáneo, un cierto tipo de *moralidad*).

Este es un punto importante, porque hasta bien entrado el libro parece que el rol de los mediadores de Auyero se limita al reparto de bolsas de mercadería y la realización de algunas obras públicas: el asfalto de una calle, las cañerías para el agua de otra, la construcción de una canchita de fútbol. El vínculo entre población y *puntero* aparece casi como una relación contractual. Así, una explicación para su accionar es encontrada a través de la apelación a Weber y el concepto de “dominación por constelación de intereses”, y en particular, la “dominación en virtud de la posición de monopolio”, que se define como aquella:

“basada en la influencia derivada exclusivamente de la posesión de bienes y habilidades vendibles garantizadas de alguna forma y actuadas sobre la conducta de aquellos dominados, quienes permanecen formalmente libres y están motivados solamente por la prosecución de sus propios intereses” (Max Weber, citado por Auyero en pp. 128-129).

Es decir que la gente interactúa con un monopolio (o una entidad con posición dominante) del que no puede huir pero del que intenta extraer algunas ventajas, en la búsqueda o prosecución de sus propios intereses.

Sin embargo, aún cuando muchas cosas pudieran derivarse de esto, Auyero se queda aferrado a la propuesta weberiana, que rápidamente pone como ejemplo de este tipo de dominación a un banco, o a una entidad financiera:

“los deudores potenciales, si realmente necesitan el crédito, tienen que, en su propio interés, someterse a estas condiciones [...]. Los bancos de crédito [...] simplemente buscan su propio interés y los realizan mejor cuando las personas dominadas, actuando en libertad formal, persiguen racionalmente sus propios intereses al estar forzadas hacia ellos por las circunstancias objetivas”. (Max Weber, citado por Auyero en p. 129).

Entonces escribe Auyero:

“El Partido Justicialista en Paraíso tiene una posición similar a una gran institución bancaria. Los mediadores siguen sus propias carreras políticas, tratan

de acumular la mayor cantidad de poder político que pueden y de mejorar las posiciones en el campo político local. Al acumular recursos e información vital para resolver problemas se convierten en “resolvedores de problemas”. (p.129).

Esta analogía bancaria, que no compartimos, ignora, en nuestra opinión, a) la sociogénesis de los “problemas” que deben ser resueltos; b) la definición de los “problemas” susceptibles de ser resueltos, de aquellos que no lo son; y c) las condiciones que la población pudiera imponerle al mediador para aceptarle su lugar como tal.

Y es que aquí, a pesar del énfasis que acertadamente pone Auyero en que el rol del puntero no es sólo “dar cosas”, sino “resolver problemas”; la “resolución de problemas” se efectúa... ¡dando cosas!, con lo que sólo estamos nombrando diferente a esquemas similares.

El tratamiento del problema de la *performance*, que es el punto al que se aboca el autor a continuación, intenta remedar esto. Si bien la mención de “Matilde” como una “*Big Woman* melanesia”, retomando las ideas de Sahlins, nos parece desafortunada, la idea de que los mediadores *se erigen como sinónimos de las cosas y sinónimos de la gente* (p. 135) y que producen, sin decirlo, un *quid pro quo* (p. 130) son muy importantes.

Aquí lo central es despejar la idea de que la *performance* funciona como algún tipo de *encubrimiento*. Esto no queda del todo claro en el trabajo de Auyero, pero es central: la “forma cultural” o la “definición cultural” que ensayan sus mediadores no es una manera de encubrir o disfrazar modos de dominación, sino que *son la dominación misma*. No debemos, bajo ninguna circunstancia, escindir las dimensiones materiales e imaginarias de la “resolución de problemas”, porque la cosa misma que se entrega *es un signo*. El significado no viene a “añadirse” a la bolsa de mercadería, sino que *la entrega de la bolsa misma es una relación simbólica*, aún cuando “Matilde” o “Susana” festejen a la gente, le pregunten dónde se cortaron el pelo, los traten de hijos, o les manifiesten cariño. El “significado cultural” del vínculo clientelar no está en esas interacciones personales, sino que ellas son emergentes imaginarios del mismo, que es inconsciente.

Más acá y más allá del “clientelismo”

Sinteticemos, entonces, algunos elementos que nos aporta el trabajo de Auyero, y que retomaremos, y otros puntos que nos permite pensar a partir de pararnos sobre su esfuerzo.

Para lo primero, debemos entender que los vínculos entre administración política y población se construyen y reconstruyen a través de eventos de la vida diaria. Las relaciones entre política y vida cotidiana se imbrican profundamente.

Además, estas relaciones constituyen redes. No tratamos sencillamente con intercambios puntuales de “votos por favores”, “planes por apoyo” o “asistencia por comida”, sino con entramados que preexisten y persisten al acto político en cuestión o a la entrega de medicamentos o bolsas de mercadería.

En tercer lugar, estas redes persistentes implican una cierta valoración afectiva y perceptiva. No se dan fríos contratos, sino relaciones interpersonales.

¿Qué elementos debemos reformular, en nuestra humilde opinión, para llevar el problema un poco más allá de donde lo dejó Auyero?

En primer término, debemos insertar los vínculos entre administración política y población local en las relaciones de fuerzas y las confrontaciones históricas que atraviesan estos grupos sociales. En nuestra opinión, y aquí adelantamos una hipótesis, lo que Auyero señala como el contexto de pobreza en que viven los habitantes de Cospito y Villa Paraíso, revela la sociogénesis expropiatoria de las redes de “asistencia clientelar”. Es decir, las “redes clientelares” donde los gobernantes del Estado “resuelven problemas” a través de mediadores, se asientan y prosperan sobre poblaciones expropiadas. Las dimensiones sobre las que hay que “resolver problemas” están concentradas en pocas manos, y su acceso regulado por distintas personificaciones.

Pero la expropiación no es sencillamente del alimento, o de las medicinas, o de asfalto, sino de las condiciones generales de la reproducción social. Debemos entender “reproducción social” en el sentido más amplio posible: no como la suficiencia de vivienda, alimentación y educación (también como esto) sino como de control sobre sus márgenes de autonomía y desempeño ritual, como auto-control sobre su propio territorio y fuerza de trabajo. Lo que los mediadores hacen es regular el acceso a aquellos elementos considerados valiosos para la reproducción social, que han sido concentrados en otras manos a través de distintos procesos históricos.

En segundo lugar, las redes que se analizan están ligadas a procesos objetivos de duración mayor a las redes mismas. Otra de nuestras propuestas se basará, entonces, en indicar que aquellos agentes de lo social que son fundamentales para la reproducción de estos grupos son

los que asumirán las tareas de la mediación. En otras palabras: no cualquiera se constituye en mediador, sino aquél que cumple alguna función *orgánica*, y esta función *orgánica* dependerá del tipo de producción social que se realice en un territorio determinado. Si en una villa son los *punteros* o los *transas*, es porque la reproducción de sus habitantes se basa predominantemente en votos, o narcotráfico (por prejuicioso que esto pueda sonar, deben ser considerados un camino posible para la supervivencia de una *población obrera sobrante* y, por qué no, consolidarse como un circuito productivo estable aún en condiciones cercanas al pleno empleo). Si en el ámbito campesino son los propietarios del transporte, o los acopiadores de lana, es porque las aldeas se dedican a la ganadería y la esquila. Si en pequeños pueblos del oeste de Chubut los mediadores son los dirigentes de UOCRA, es porque el proletariado de ese lugar trabaja centralmente en albañilería. Esto, que puede parecer un reduccionismo economicista, no lo es, y lo ampliaremos páginas abajo. Lo que proponemos es que los mediadores responden, en realidad, a una *estructura local de poder*, y esta *estructura local de poder* se conforma sobre la base de las personificaciones de la (re)producción más relevantes de un territorio determinado.

Y en tercer lugar, las redes que Auyero (y como Auyero, muchos autores y autoras desde la década de 1970) describen, no son sólo fruto de la actividad de los mediadores, sino construcción activa de la población local. Como tal, implican no sólo la dominación por parte de los *punteros* y demás personajes, sino el consentimiento activo de los dominados. En este proceso, dominadores y dominados construyen (a través de entramados muy complejos, que intentaremos revisar) una esfera común de interacción (y confrontación) que se va a anclar, proponemos muy enfáticamente, en la *moralidad* compartida; es decir, en las definiciones de lo *bueno* y lo *malo*, lo *valioso* y lo *disvalioso*, lo *sagrado* y lo *profano*. La moralidad, adelantamos nuevamente, constituye uno de los límites para la acción de las estructuras de mediación política.

Capítulo Tres: De la *mediación política* a la *reproducción de la vida cotidiana*

Introducción

Vamos a tomar ejemplos de estructuras “clientelares” y vínculos de “compadrazgo”, “patronazgo” y redes sociales. Unos del ámbito rural, otros del ámbito urbano, para poner en evidencia la multiplicidad de prácticas, recursos, talentos y situaciones que intervienen en el establecimiento de lazos de mediación duraderos.

Una vez expuesta esta diversidad, propondremos que la misma puede explicarse en términos de un modelo relativamente simple, anclado en lo que denominamos (tomando el término de los trabajos de Barta et al.) “estructura local de poder”, fuertemente ligado a los procesos de reproducción de la vida cotidiana.

A continuación, explicitaremos el esquema conceptual global de esta tesis y cerraremos la primera sección de la misma.

El doctor Santos, un *cabo eleitoral*

En primer caso, revisemos lo que Greenfield (1977) expone acerca de los *cabos eleitorales* de *Minas Gerais*, Brasil, según cómo se vivía la política en esta región –dice- hasta 1968. Aquí el “doctor Santos” teje tramas de lealtad a través del control del sistema sanitario de la zona:

“para atender a los 83.500 habitantes de esta empobrecida zona montañosa, [...] había 16 médicos, 13 de los cuales vivían y atendían en Boa Vista. En dos tercios

de los municipios no había ningún médico [...] 105 municipios tenían, como Capela Nova, un solo médico.

El doctor Santos había ejercido la profesión en Capela Nova desde que se graduó a fines de la década de 1940. [...] durante más de dos décadas fue el único médico del poblado.

Como hijo de un terrateniente y miembro de la élite tradicional del lugar, el doctor Santos tiene otros intereses en la economía de municipio, aparte de su práctica de la medicina. Por ejemplo, ha heredado tierras de sus padres, adquiriendo otras posteriormente. Aunque tiene alrededor de dos docenas de aparceros que cultivan para él maíz, frijoles, café, papas y caña de azúcar, y que cuidan de su ganado, realiza la mayor parte de las tareas de supervisión y administración. [...] Se ocupa además de la venta de la parte que le corresponde de las cosechas y de los procesos necesarios para comercializarlas, y es dueño de un alambique en que se destila el zumo de la caña de azúcar para hacer *cachaça*.

[...] Largas colas lo aguardan en sus horarios de atención en el centro sanitario y suele llamárselo para atender enfermos a todas horas. [...] tal vez dedique más tiempo a sus pacientes ricos, [...] pero los pobres saben que no serán desatendidos aunque no tengan dinero para pagar la consulta, y lo que es tanto o más importante, saben que les dará en forma gratuita los medicamentos que necesitan, tomándolos de la farmacia del centro sanitario, o de algún otro lugar al que tiene acceso.

[...] la gente de su grupo sabe que si alguno de sus empleados u obreros tiene necesidad de sus recursos profesionales, todo lo que debe hacer es redactar una nota, y el trabajador en cuestión será recibido de inmediato por la enfermera del centro de salud y atendido sin demora; se le darán inyecciones o remedios y volverá a su casa sintiéndose mejor y más seguro, sin que haya tenido que abonar nada ni por el examen médico ni por los medicamentos.

Ese trabajador ha quedado en deuda con su patrón y con su benefactor, el doctor Santos. Siendo pobre, la única manera que tiene de pagar esa deuda y la bondad que se le dispensó es su lealtad y su disposición a ser útil cuando se le mande. A través de la intermediación de los patrones-hacendados de su facción, el doctor Santos puede requerir periódicamente el pago de las deudas. Ello ocurre en las elecciones anuales para los cargos públicos” (pp. 32-34).

Entonces: haciendo un favor o “resolviendo un problema”, el doctor Santos genera relaciones de deuda que se “pagan” con lealtad. Constituyéndose como un eslabón fundamental para la supervivencia de la población (nada menos que en la administración de la salud), se hace parte imprescindible de la vida de la gente. Se inserta a sí mismo como *condición* para su

reproducción, regulando su acceso a esta esencial dimensión de la vida y la reproducción social cotidiana.

Luego, por supuesto (no lo incluimos para no extendernos demasiado en la cita, pero más adelante aparecen, en el notable trabajo de Greenfield, los socios de Santos: abogados, otros hacendados, etc.) canaliza lo obtenido en una de estas dimensiones hacia otras: la gratitud por la atención médica se traduce a apoyo electoral. A la vez, vincula a los demás patrones-hacendados (los de su “facción”) con el centro sanitario y la política, siempre ubicándose como pieza imprescindible de dicha vinculación. De faltar el doctor Santos, la trama se desarticularía. O, mejor dicho, de faltar el doctor Santos en tanto agente de una cierta estructura. Si su persona física se extinguiera, otra (otro médico o no) ocuparía su lugar. Pero el espacio en la trama no puede desaparecer, so pena desaparezca la trama misma.

“El Diablo”, trabajo y redes sociales en la Ciudad de México

Busquemos un segundo ejemplo, ahora del ámbito urbano mexicano, descrito por Larissa Lomnitz (2012)

“...narraré el caso de “El Diablo”, un conocido maestro herrero que trabajaba para uno de los ingenieros de obra de una gran firma de construcción de la ciudad de México. [...] su contingente llegaba a 300 o 400 obreros durante los períodos de mayor actividad (construcción de los estadios olímpicos, o construcción del metro). En esa época “El Diablo” ganaba el equivalente a 2.400 o 3.000 dólares semanales, su organización se componía de 4 o 5 “segundos” o “sobrestantes” algunos parientes y todos ellos compadres. Cada “segundo” mandaba a tres cabos, y cada cabo disponía de un grupo de 10 a 15 trabajadores. “El Diablo hacía sus tratos directamente con el ingeniero de obra de quien recibía dinero y las instrucciones técnicas. “El Diablo” no manejaba herramientas, sino que controlaba el trabajo y cuidaba del manejo de las cuentas con los ingenieros. [...] Cuando la firma requería un número mayor de trabajadores “El Diablo” mandaba a avisar a su pueblo natal y en un plazo breve juntaba a la gente requerida. En las obras de construcción de México es frecuente encontrar a grupos de obreros procedentes del mismo pueblo. Si bien estas observaciones se hicieron en los años sesentas este mismo mecanismo se sigue utilizando para las migraciones internacionales. ¿Cómo se las arreglaba “El Diablo” para recibir tales cantidades de dinero? [...] negociaba con el contratista pagando a su vez salarios que correspondían al mínimo legal, y no al salario al salario de obreros especializados que él le estaba

cobrando a la firma, además no pagaba seguro social ni impuestos. [...] la cohesión en la organización se basa en el parentesco, el compadrazgo y el origen geográfico común [...] es posible que los trabajadores se den cuenta que el trabajo [*salario*] que reciben no equivale al que legalmente les corresponde, pero su red de obligaciones personales es tal que su dependencia del patrón dentro de un sistema informal de relaciones laborales predomina sobre cualquier consideración de sus derechos formales.

Un buen patrón debe ser generoso, por ejemplo “El Diablo” alquilaba por su cuenta un cabaret en las afueras de la ciudad para el uso exclusivo de su gente durante una semana. Todo el gasto en trago, comida y mujeres corría por su cuenta y lo hacía regularmente cada vez que le parecía que sus hombres necesitaban una buena borrachera. Por otra parte, si bien engañaba a sus trabajadores en lo tocante al salario, nunca dejaba de responderles en caso de emergencias personales y familiares.

Por otra parte el intermediario necesita apoyo tanto de arriba como desde abajo. El apoyo desde arriba es inestable puesto que la función misma de un intermediario consiste en movilizar fuerza laboral que puede ser despedida con la misma rapidez con que fue reclutada.

[...] “El Diablo” no era empleado formal de la firma constructora, sino que era un cliente de un patrón que ocupaba el cargo de ingeniero de obras. Cada uno de estos ingenieros es el patrón de un cierto grupo de maestros a quienes llevan consigo de obra en obra, ya que estos representan un recurso esencial para los primero[s], y así de estos maestros depende en cierto modo la base de su rendimiento para la compañía”. (pp. 5-6, la aclaración es nuestra).

En este ejemplo “El Diablo” no tiene aspiraciones políticas (que conozcamos), pero funciona igualmente como un intermediario entre el sistema formal (de empleo, en este caso) y el sistema informal. Construye su red a través de favores y deudas, al igual que el doctor Santos, apoyándose sobre lazos familiares y personales.

Aquí es más evidente la importancia del “patrón”: el ingeniero en este caso, del que podríamos pensar, para el ejemplo anterior, que el propio Santos era. Esto hace explícito un rasgo común de todos los mediadores, su necesidad de articularse y ganar apoyos (que luego utilizará en la esfera inversa) tanto “hacia arriba” como “hacia abajo”.

La ayuda en caso de emergencias, el ser tenido en cuenta para continuar trabajando cuando una obra termina y otra empieza (es decir, ser algo así como parte del “elenco estable” del contingente de trabajadores de “El Diablo”) y sostener y reproducir, aún en ámbitos geográficamente muy alejados, los lazos vecinales, patronales y de compadrazgo que se

originan en pequeños pueblos del interior de México, también contribuyen a pensar la inserción de “El Diablo” como un engranaje indispensable en las búsquedas por continuar viviendo. La obtención y mantenimiento de un trabajo pasa, para los obreros de “El Diablo”, por funcionar eficazmente dentro de una red de lealtades que incluye varios niveles, desde los pares hasta los ingenieros, pasando por los cabos y el propio “Diablo”.

El acopiador de pescado entrerriano, un organizador del trabajo

Sumemos un nuevo ejemplo, esta vez basado, nuevamente, en el ámbito rural, pero donde la actividad del mediador no tiene, ahora, un interés político inmediato sino que, más bien a semejanza de “El Diablo”, se convierte en un organizador del trabajo.

Revisando el ciclo productivo de los pescadores del delta entrerriano Balbi (1995) encuentra que:

“lo que el acopiador extralocal necesita es *organizar* el proceso de captura [de peces, por supuesto]. [...] El objetivo último es la regularización de la totalidad del proceso productivo, entendiéndolo por ello [...] *su organización sobre la base de una planificación tan clara y confiable como sea posible dadas las características del recurso, la demanda y las unidades productivas.*

[...] *Es precisamente aquí donde los intermediarios logran insertarse en el proceso productivo: ellos proporcionan, sobre la base de diferentes tipos de relaciones, el fundamento relacional de esa parte central del esfuerzo organizativo.* Se trata de un conjunto de *relaciones prácticas*: una red de relaciones basadas en diferentes clases de vínculos que pueden ser movilizadas por los actores cuando es necesario para cumplir, en este caso, cierta función en el proceso productivo.

La conservación de la utilidad práctica de estas relaciones, lo mismo que la de sus demás contenidos, requiere un continuo trabajo de mantenimiento de las mismas. Este trabajo está dado en parte por la propia utilización de la relación con fines prácticos, pero involucra además otras prácticas dirigidas a mantener la relación personal entre los actores. El punto fundamental aquí es que, en este tipo de relación, la utilidad práctica deriva total o parcialmente, del carácter personal de la relación, de manera que para conservar esa utilidad es necesario conservar el contenido personal de la relación: más adelante veremos, en este sentido, que la utilidad de su relación con un pescador radica, para el acopiador local, en la confianza en el vínculo personal que los une.

[...] Las actividades del acopiador local no requieren medios de producción de ninguna clase [...] ni siquiera necesita de un capital propio para comprar el pescado, ya que el acopiador extralocal puede financiar la operación. [...] en estas condiciones el acopiador local es virtualmente un empleado, pero uno que aporta *una capacidad personal e intransferible que le permite evitar quedar en una relación de dependencia estrecha respecto del extralocal en la medida en que le brinda una gran movilidad potencial y, consecuentemente, una gran capacidad de negociación.*

[...] En los últimos años en la ciudad opera sólo un acopiador local. Se trata de un auténtico sobreviviente de la actividad, capaz de mantener su posición en ella a pesar de los vaivenes de la producción pesquera en general y de su propia situación económica en particular. Desde los años 70 ha pasado de trabajar para otro acopiador local a independizarse alquilando una pequeña cámara de frío, a seguir trabajando sin ella, y a emplearse como encargado de compras de una empresa dedicada al salado de pescado para, finalmente, volver a trabajar como intermediario independiente (y preferimos ni imaginar todos los pasos intermedios que desconocemos).

[...] No es difícil advertir que, en estas condiciones, el acopiador cuenta con un mayor control que el pescador sobre su relación: la incidencia de sus acciones sobre las posibilidades de acción del pescador es mayor que la que se registra en sentido inverso, y él puede valerse de este hecho para dirigir el curso de su relación. Esto lo consigue porque, dadas las condiciones de reproducción de las unidades domésticas y productivas de los pescadores y la escasez de intermediarios, los recursos que él les ofrece se transforman en elementos de control que él puede movilizar en su favor en el curso de sus contactos con ellos. [...] *el control que el acopiador ejerce impone el tipo de organización del proceso de trabajo del pescador, ya que él está en condiciones de exigir confiabilidad a éste a cambio de sus favores.*” (pp. 151-158. Las cursivas son del autor, las aclaraciones entre corchetes son nuestras).

En estas líneas encontramos, nuevamente, la inserción del mediador sobre la reproducción cotidiana de los grupos con que se vincula. A través de esa inserción, logra imponer ciertas condiciones al vínculo, que toman la forma de ciclos de favores que se desenvuelven dentro de una relación personalizada.

Con lo que vamos encontrando podemos señalar ciertas constantes en los casos, más allá de las peculiaridades específicas de cada uno: a) el mediador se inserta como pieza de importante influencia (sino como condición imprescindible) entre el grupo al que se vincula y su reproducción social; b) esta intervención, que adquiere la forma de una relación

personalizada, constituye la base de un esquema de favores y lealtades (o de “resolución de problemas”) que es fundamentalmente *asimétrico*, por cuanto sus recursos y márgenes son mayores al de los grupos o personas con que interactúa; c) el mediador se sitúa en la articulación entre grupos sociales con intereses y dinámicas conectadas, aunque diferenciados, y busca legitimarse tanto en una esfera como en la otra (lo que Lomnitz dice “hacia arriba y hacia abajo”).

Los “punteros” peronistas y la “resolución de problemas”

Busquemos un último ejemplo, para pasar luego a un intento de síntesis de estas características empíricas. Lo tomaremos, una vez más, de Javier Auyero (2001) y remite a los mediadores de Villa Paraíso y Cospito, en el conurbano bonaerense.

“Cholo ha estado trabajando para Matilde durante los últimos cinco años. Se define a sí mismo como “parte del grupo de Matilde”, como un “representante de Matilde en el sector (Quinta Calle)”. Cholo tiene un puesto en la Municipalidad, un contrato de trabajo por tiempo determinado, que debe ser renovado cada tres meses con la aprobación de Matilde. Gana 300 pesos al mes, pero no trabaja en la Municipalidad. Es lo que, en Argentina, se conoce como un *ñoqui*, un militante partidario que cobra un cheque mensual sin trabajar en dependencia pública alguna. Cholo también trabaja para el *Plan Vida* (P. V.), el programa de distribución de alimentos conducido por la esposa del gobernador de la provincia de Buenos Aires.

Todas las mañanas (excepto los domingos) de 4 a 9, Cholo acompaña al camión del Plan Vida, en su recorrido dentro de Villa Paraíso y en las villas y barrios cercanos. Él y otros dos hombres, distribuyen la leche, los cereales, y los huevos a las delegadas de manzanas (conocidas como *manzanas*) del Plan Vida. Además, distribuye información relativa al plan (un próximo acto público en el que la esposa del gobernador estará presente, el reparto del periódico del programa, bajas y nuevos miembros del plan, etc.). Reporta a Mimí cualquier problema que las manzanas puedan tener. Mimí es la hermana de Matilde y coordinadora de área del programa del Plan Vida. Cholo recibe 50 pesos semanales por este trabajo.

[...] No muy lejos de la UB de Cholo Mónica [...] limpia su pequeña casa de un dormitorio y comedor, baña a sus dos hijos y les prepara el desayuno y el almuerzo. [...] Su marido, Mario, trabaja en el Centro de Salud de Villa Paraíso tiempo completo, que consiguió luego de participar por más de seis meses en “La Banda de Matilde”. “Tocando los bombos, ¿entendés?, me dice Catalina –la

hijastra de Mario-, “pero era gratis, ad honórem, como dicen”. Victoria me explica que Mario “fue detrás de Matilde, con los bombos de la banda. Ella le prometió un trabajo a Mario. Y luego de siete meses, lo consiguió, está trabajando ahí hace dos años. Matilde cumple, realmente [...] ella también manda leche en polvo a la UB de acá a la vuelta (la UB de Cholo)”. (pp. 21-23).

Los elementos comunes de los *mediadores*

Los mediadores tienen talentos dispares, están insertos en situaciones muy diferentes, interactúan con sujetos muy distintos entre sí y utilizan recursos totalmente diferenciales.

A primera vista, cada caso parece un mundo en sí mismo, difícil de equiparar con los demás.

Sin embargo, así perfiladas las cosas, podemos llevar adelante un pequeño ejercicio para pasar en limpio algunas características empíricas. Compararemos estas cuatro descripciones a través de algunos criterios que hemos estado adelantando.

Antes, una advertencia de orden metodológico: no buscamos deslindar constantes o regularidades a partir de actores y procesos concretos, sino ensayar un procesamiento de la información que nos dé pie a elaborar hipótesis y proponer explicaciones. Lo empírico, aunque lo mezclemos y ordenemos, difícilmente nos provea por sí mismo de una respuesta a nuestras preguntas de investigación. Además, en tanto el ordenamiento de la información se realiza a través de preguntas cargadas de teoría, los materiales que produce no son nunca puramente empíricos.

Pero sí, creemos, el análisis y la comparación de casos concretos y complejos promete ser una fuente de ideas y un estimulante (e imprescindible) eje de análisis. Por tanto intentaremos, sobre el procesamiento y entrecruzamiento de ejemplos, una necesaria lectura conceptual y teórica propia, que se expondrá en las líneas siguientes. Si el objeto y las preguntas de una investigación no son puramente teóricos, ni puramente empíricos, tampoco pueden serlo sus posibles respuestas.

	<i>Doctor Santos</i>	<i>El Diablo</i>	<i>Acopiador</i>	<i>Cholo-Matilde</i>
Objetivo: predominantemente político	+	-	-	+
Objetivo: predominantemente económico	-	+	+	-
Intervención en la reproducción de los grupos con que actúa	+	+	+	+
“Resolución de problemas”	+	+	+	+
Relación personalizada con los “clientes”	+	+	+	+
Relación asimétrica con los “clientes”	+	+	+	+
Estructura de lealtad y deudas con los “clientes”	+	+	+	+
Legitimación hacia “arriba” y hacia “abajo”	+	+	+	+

Lo que la síntesis expresada en el cuadro arroja es, abrumadoramente, una homogeneidad muy notoria en cuanto a las acciones y conductas de los mediadores cuando se las considera por sobre la inmediatez de la casuística. Más allá de las peculiaridades geográficas, los

momentos históricos, los ejemplos urbanos o rurales, los objetivos políticos o económicos, y sean brasileños, mexicanos o argentinos, detrás de sus acciones “superficiales” los mediadores parecen compartir ciertas pautas de funcionamiento y herramientas de vínculo.

El problema de la relación personalizada parece ser uno de los ejes centrales de la cuestión, por cuanto podríamos reducir algunas de las otras variables a ésta (por ejemplo, sus características asimétricas, o la estructura de lealtad). El otro es, sin dudas, el de la intervención sobre la reproducción social (a lo que podríamos subordinar, proponemos, la “resolución de problemas”). Y el tercer elemento podría anclarse en la capacidad (o la necesidad) de los mediadores de legitimarse “hacia arriba” y “hacia abajo”.

Es llamativa la única distinción a la que podemos acceder a través de nuestro cuadro: el *objetivo* o *fin* de la acción del mediador. Lo hemos llamado, un poco groseramente, *predominantemente político* o *predominantemente económico*. El doctor Santos y Cholo y Matilde tienen como objeto de su labor estructurar redes de apoyo que les reditúan en la arena política. El Diablo y el acopiador de pescado son hombres de negocios. Sin que una de estas dimensiones niegue necesariamente la otra (pues la política y los negocios pueden ir de la mano, el caso del doctor Santos es el más evidente) las actividades persiguen fines distintos en cada situación.

Sin embargo, y aquí se nos despiertan nuevas preguntas, los *medios* a través de los que se persiguen estos fines son *similares*. Para construir y mantener las tramas que les permitan y aseguren sostener su lugar (y ampliarlo, en lo posible) los mediadores, tengan como finalidad la acumulación monetaria o la acumulación política, apelan a herramientas parecidas: vínculos personalizados, estructuras asimétricas de favores y deudas, flexibilidad para ser “útil” o eficaz en los distintos ámbitos en que actúa.

Heterogeneidad empírica y homogeneidad estructural de los mediadores

Por tanto, debajo de la multiplicidad observable en terreno, de la que las descripciones que hemos presentado son, creemos, prueba suficiente, podríamos pensar que aparece una homogeneidad en cuanto a la estructura profunda de sus prácticas. Las características concretas de los mediadores son diversas, múltiples, relativas tanto a sus talentos personales como a las situaciones y coyunturas en que actúan. Sin embargo, más allá de si acopian

pescado, atienden gratis a los enfermos, pagan fiestas o consiguen empleos, lo que logran es regular el acceso de los “clientes” a ciertos elementos de los que carecen, y así instalarse como un engranaje indispensable de su reproducción social. Logran subordinarlos sobre la base asimétrica de los favores que realizan y ser eficaces en los, al menos, dos mundos en que actúan.

Por esto podríamos pensar que los aspectos observables, múltiples y concretos de los mediadores se basan, se construyen, sobre cierta homogeneidad previa. Cada caso es, por supuesto, distinto. Pero esta dinámica básica de la acción de los mediadores (que constituye ya una categoría analítica, y no un observable concreto) parece estar presente en todos los vínculos con este tipo de características.

¿Por qué ocurre esto, cuáles son sus causas y sus límites, cuáles son las pautas de su funcionamiento? Intentemos contestar, o al menos aportar algún elemento, para lidiar con estas preguntas.

¿Son políticos todos los mediadores, o no lo son?

Que los objetivos de un mediador sean *predominantemente económicos*: ¿hace que la política esté fuera del marco de sus preocupaciones? Los mediadores cuyos fines son los negocios ¿no se vinculan a la política, andan simplemente por un carril paralelo a ella?

Creemos que no, que ciertos elementos se comparten y que las dos dimensiones están profundamente imbricadas. Sin embargo se requieren algunas precisiones para seguir avanzando.

Sobre la forma que adopta el problema, se hace necesario distinguir dos dimensiones de lo que llamamos “política”, nombrarlas de acuerdo a sus características diferenciales y proponer un tipo de relación entre estos términos.

La cuestión roza el campo de la filosofía política, mundo en el que, por supuesto, no nos adentraremos. Sin embargo estas discusiones, que no son ajenas al debate antropológico y que le preocupa desde sus autores más clásicos y emblemáticos, permitan quizás dimensionar el papel de los mediadores y la lógica de los vínculos sobre los que aquí nos preguntamos con mayor claridad.

Desde el primer punto de vista, la política constituye una actividad puntual, vinculada al ejercicio de gobierno del Estado, o, en ausencia de éste, a la construcción y sostenimiento de una estructura de autoridad.

Desde el segundo punto de vista, todas las prácticas sociales, en tanto instancias atravesadas por el poder, tienen una dimensión política. Aún actividades aparentemente desconectadas de las pujas de las fuerzas sociales, son, sin embargo, políticas en tanto forman parte del entramado del poder.

Claramente, la segunda propuesta es mucho más amplia y general que la primera, y permite iluminar aspectos de la vida social que quizás permanecerían incomprensibles sin una referencia a los procesos de formación y ejercicio del poder. A la vez, la primera definición es mucho más precisa y eficaz que la segunda, y resguarda el término “política” para referirse a un conjunto bien definido de procesos y sujetos.

¿Dónde ubicar, entonces, a la política? Y ¿dónde ubicar a los mediadores? ¿Son siempre sujetos políticos, o sólo en las ocasiones en que tienen una participación directa (aún cuando dudemos de su relevancia) en el gobierno del Estado? Para nuestros ejemplos: ¿sólo el doctor Santos y Cholo y Matilde pueden ser objeto de una antropología política, o deberíamos también incluir en ella a El Diablo y los acopiadores de pescado?

Lo político en la política

En un ensayo breve y conciso, que ya hemos recorrido capítulos arriba, Bolívar Echeverría (1998) planteaba lo siguiente:

“Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social-histórica concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de “la política”.

[...] Pero lo político no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social; lo está, y además, de dos maneras diferentes. Primero, de una manera real, es decir, en calidad de actividad especialmente política que [...] en un sentido completa y en otro prepara la acción transformadora de la institucionalidad social, propia de las grandes ocasiones de inflexión histórica. Y segundo, en el plano imaginario, como un trabajo “a-político” que cumple sin embargo de manera

paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y su reanudación, su fundación y refundación”. (pp. 77-78).

Con lo que aparece una distinción a la vez evidente y esencial, pero –según Echeverría– invisibilizada u oscurecida como parte misma de su presencia y eficacia: una cosa es “la política”, entendida como la actividad especializada de toma de decisiones sociales vinculadas a la institucionalidad y, finalmente, al Estado. “*La política*” es la *conducción o influencia sobre un conglomerado político, es decir, de un estado* (p. 77), dice citando a Weber. Estamos en el ámbito de la política “pura” y de la *sociedad política*.

Otra cosa es *lo político*. A diferencia de lo anterior, *lo político* no remite al gobierno del Estado, sino a aquellas dimensiones de la práctica humana que, sin ser entendidas específicamente como “políticas” en el sentido antes mencionado, son condición necesaria para la producción y reproducción de ciertos vínculos sociales. Frente a “la política pura” *lo político* se constituye como una instancia espuria, informal, “salvaje” (al decir de Tapia, 2008). Frente a la toma institucional de decisiones y el control del poder del Estado, *lo político* se presenta como el sostén inconsciente de un *estado del poder*.

Si la sociedad política y el Estado se corresponden al mundo de “la política”, la sociedad civil y la socialidad natural constituyen el mundo de *lo político*. Si en el primer ámbito, el sujeto de “la política” son los partidos y la “clase política” que gobierna el Estado (y así se construyen como sinónimos “la política” y Estado), en el segundo son la familia, los grupos de interés o de pertenencia, la sociedad civil burguesa, es decir, todos aquellos vínculos “espontáneos” y “a-políticos”, que quedan fuera de la socialidad estatal.

Pero hay algo más. Entre otras cosas, lo que Echeverría señala con total acierto es que estas distintas formas, o niveles, o sustratos, actúan *simultáneamente* en la política realmente existente.

Frente al acontecimiento, al fenómeno puntual y complejo, no hay una primacía de “la política” sobre *lo político*, sino una imbricación (inevitable en tanto su existencia es *inescindible*) de estas dos dimensiones, “la política” y *lo político* y de tres niveles: estructura, coyuntura y acontecimiento. Si las “impurezas” de la política son intrínsecas a su práctica misma, *lo político* se erige como una instancia de marcada importancia.

Llegados a este punto contamos, quizás, con elementos suficientes para elaborar un esquema hipotético y conceptual en torno a las preguntas que señalábamos arriba. Si admitimos la distinción elaborada por Echeverría (y sugerida y adelantada por tantos otros autores), parece hacerse evidente que los *mediadores* –pues, en parte, ellos son personajes importantes de nuestra investigación- ejercen buena medida de sus influencias y basan una gran porción de su legitimidad en el mundo de *lo político*. Sin descontar sus participaciones estatales y las herramientas que pueden utilizar u obtener de ese ámbito vinculado a “la política”, si examinamos casos como los que hemos presentado -y creemos muchos otros también- lo que verificamos es el extraordinario peso que las “impurezas” políticas tienen en su actividad y en su subsistencia en tanto actores sociales.

Por tanto, proponemos que “la política”, como actividad específica del Estado, se edifica sobre elementos del mundo de *lo político*, que se presentan imbricados de manera indisoluble en cualquier situación social dada. A la vez, los mediadores se ocupan de transformar una cosa en otra: trocan *lo político* por “la política” y viceversa (y creo que en este sentido debería leerse el *quid pro quo* y el *tornarse sinónimos de las cosas y de la gente*, que mencionaba Auyero), evidenciando su papel de traductores, o más bien, de *soportes* de una traducción necesaria, de portadores de una relación simbólica.

Entonces ¿entre qué median los *mediadores*?

¿Entre qué median los *mediadores*? La pregunta se convierte en un detalle esencial. La numerosa bibliografía sobre redes sociales, *caciques*, *punteros*, *brokers* y demás denominaciones de estos personajes asigna a cada uno características que se basan bien en determinaciones concretas y observables, bien en hipótesis teóricas elaboradas para el caso puntual que se está analizando. En cada situación, los términos designan una construcción que no es equivalente a las demás.

Hay acuerdo en que “están en medio”, que funcionan entre ámbitos diferentes y que los conectan a través de su corporeidad y acciones pero... “están en medio” ¿de qué?

Recapitemos. Retomemos los pasos que hemos dado. Evaluemos el marco conceptual que, a nuestro juicio, brinda los elementos más generales y a la vez más precisos para la comprensión de estas dinámicas.

Gracias a Echeverría (1998), a García Linera (2008) y a otros hemos sintetizado una distinción entre la *política* entendida como actividad específica de los partidos y las disputas por el gobierno del Estado, y *lo político* entendido como el conjunto de prácticas que contribuyen, a veces de maneras muy indirectas, al sostenimiento y la reproducción de cierto *estado del poder*. Sin excluirse, estos elementos permiten pensar cómo algunos hechos, aparentemente ajenos a la toma de decisiones sociales, se conectan a ellas.

Si distinguimos entre “la política” y *lo político* y acordamos en que los mediadores basan sus prácticas de legitimación y reproducción en el ámbito de *lo político* (y pueden, a partir de esa situación, actuar eficazmente en la esfera formal de “la política”), entonces la respuesta a la pregunta “¿entre qué media un mediador?” se hace, quizás, algo más clara.

Una primera cuestión es evidente y es por lo general reconocida, con diferentes términos, por los autores que han tratado el tema: el mediador actúa entre estos dos dominios de la política, el social y estatalmente reconocido como específicamente político (“la política”) y aquél conjunto de procesos que, sin ser así reconocidos, participan de la producción y reproducción de la hegemonía en un territorio determinado (*lo político*). El mediador media entre “la política” y *lo político*, sobre todo el mediador estudiado desde la perspectiva del “clientelismo”.

Pero en una segunda instancia, el mediador no está entre “la política” y *lo político*. De hecho, su participación en “la política” es eventual: no necesariamente debe convertirse en funcionario o actuar para uno de ellos, como en el caso del “Diablo” o el acopiador de pescado. En casos como éstos el mediador se envuelve íntegramente en el campo de *lo político* (y eso sí es inevitable). Quizás algunos mediadores sean específicamente “políticos” (los *punteros* de Auyero), pero no todos lo son, ni serlo es condición necesaria para constituirse tal.

Ahora, dentro del campo de *lo político*, lo que es específico de este personaje es, ciertamente, su capacidad de vincular niveles de organización. Pero la fuente de sus influencias, su capacidad de incidencia y las redes de su poder se apoyan en sus posibilidades de (re)producir las condiciones de su vínculo con “los de abajo”. Y (re)producir estas condiciones significa volverse uno de los términos de estas relaciones sociales.

Proponemos, entonces, que un mediador no opera estrictamente entre “la política” y *lo político*, ni entre lo formal y lo informal, ni entre modos de producción, ni entre *patrones* y

clientes. Un mediador media entre una población determinada y su propia reproducción, regulando el acceso a elementos que la población considera valiosos, pero de los que carece bien porque ha sido expropiada de ellos, bien porque es incapaz de producirlos. La herramienta básica de un mediador es convertirse en condición necesaria para la reproducción de un grupo, cosa que logra a través de su actuación en la esfera de lo político, desde donde puede construir su base para una eventual actuación en “la política”.

Nuestra propuesta teórica: el esqueleto de nuestra investigación

De la mediación política a la reproducción de la vida cotidiana

Hemos dicho que abordaremos, centralmente, de qué manera se construyen las condiciones que hacen que los dominados colaboren con su propia dominación, y que además dicha colaboración se reproduzca en el tiempo.

Como vimos, hemos manejado hipótesis distintas para explicar dicha situación, hasta consolidar aquella que pensamos es la más adecuada. Siempre rehuimos de explicaciones que se basaran, por ejemplo, en la dominación absoluta, donde los subordinados no tienen opción más que hacer lo que se les indica, bajo pena de sufrir coacción. Tampoco en otras que parecen, en más de un punto, actualizaciones del culturalismo: donde los “subordinados” hacen propio el sistema de creencias dominante y sufren una especie de “colonización mental” que les impide percibir su propio beneficio o sus posibilidades de liberación.

Sin negar que procesos de estos tipos existan, hemos intentado ahondar en las formas en que las relaciones sociales se entrelazan.

En un primer momento trabajamos en torno de la hipótesis del “clientelismo”, sin reducirlo específicamente al “clientelismo político”. Entonces las poblaciones rurales mapuche aparecían subordinadas al Estado, a los terratenientes o a algún líder específico local porque estaban en una situación de dependencia (una dependencia de origen estructural, e históricamente construida) respecto de algún bien o servicio, que se les garantizaba a través de un *mediador*. El *mediador* hacía su juego, *traduciendo* entre el mundo mapuche y el mundo del Estado o del Capital, y en ese juego él sacaba sus beneficios y los mapuche recibían algo a

cambio de que no se transformara lo fundamental de su situación, en una especie de *gatopardismo* étnico-campesino.

Si bien este enfoque lograba explicar una buena serie de eventos, procesos y situaciones, dejaba fuera otra igualmente importante. ¿Qué pasa cuando las propias *comunidades* se “saltean”, por ejemplo, a un *mediador* municipal y peticionan al estado nacional o provincial directamente? ¿Qué ocurre cuando se definen políticamente en oposición a tal o cual referente, que es el líder de los intermediarios locales? ¿O cuando cambian de interlocutor político? ¿Qué pasa cuando, pasando por encima de mediadores locales y extra-locales, una *comunidad* defiende su territorio o recupera otro, en abierta confrontación? ¿Qué rol en estas mediaciones cumplían y cumplen las organizaciones políticas mapuche?

Éstas y otras preguntas ponían en evidencia un grado de autonomía de la *comunidad mapuche* que era, en muchas ocasiones, incompatible con el esquema de dominación a través del “clientelismo”. Otra vez, sin negar su existencia ni su efectividad en determinados contextos y situaciones, descansar en el “clientelismo” como única explicación, nos pareció primero insuficiente y luego un obstáculo para el análisis de procesos más complejos y menos evidentes.

La *estructura local de poder* pasó a ser, entonces, objeto de atención de nuestro trabajo.

Comenzamos a elaborar este concepto de acuerdo a los trabajos de Bartra, para luego tratar de precisarlo a través de otros aportes. Así adquirieron importancia ciertas personificaciones de las funciones de la producción, por ejemplo en el ámbito del trabajo campesino.

Pero enseguida se evidenció que el *Trabajo* no era la única dimensión importante en la reproducción de la vida cotidiana de estas poblaciones. Otros elementos se demostraban cruciales para comprender el funcionamiento del poder en el mundo rural mapuche del noroeste de Chubut. Las familias reproducen su vida diaria a través del trabajo, por supuesto, pero también a través del orden ritual, del cuidado y defensa de su territorio, de la regulación de sus vínculos con otras entidades sociales.

El eje de la indagación no debían ser, entonces, los mediadores, ni los punteros, ni los patronos. Ni siquiera la *estructura local de poder* en su sentido más estricto. Nuestro eje a indagar era, evidentemente, el de la reproducción de la vida cotidiana y las formas en que el poder la atraviesa, la permea y la constituye.

Ágnes Heller (1977) conceptualizó a la vida cotidiana como “*el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social*” (p. 19). A partir de entonces intentamos, pues, describir y analizar algunas de las actividades particulares que posibilitan y son condiciones de la reproducción de las familias mapuche del noroeste rural de Chubut.

El cambio de enfoque reveló una problemática más amplia y rica. Los *mediadores* pasaron a ser personificaciones de una manera de ejercer un control que, sin embargo, no estaba específicamente en manos de nadie. Las correlaciones de fuerzas se dimensionaron mucho más importantes. El peso de la tríada *patrón-mediador-cliente* disminuyó en favor de la importancia de los entramados sociales en que se insertaban.

El peso del enfoque se desplazó del “lazo clientelar” a la trama de relaciones que intervienen en la reproducción de la vida cotidiana.

Se hizo evidente, entonces, la necesidad de abordar la problemática de la reproducción de esos entramados, de la vida cotidiana, de las valoraciones y moralidades de las personas que los constituyen.

Presentamos aquí lo que bien podría ser el esqueleto de nuestra investigación: un cuadro que contiene los elementos centrales de la reproducción social cotidiana que, pensamos, se articulan y se combinan para dar lugar al surgimiento de una *estructura local de poder*.

	<i>Ceremonial</i>	<i>Trabajo</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Territorio</i>
Personificación central-Soporte Primordial (de la reproducción social)				
Propietario (del soporte)				
Mediador (que administra el acceso a la personificación central)				

En buena medida, nuestra tesis se basa en explicar y completar este esquema, por lo que volveremos a encontrarlo repetidamente más adelante, esperemos que enriquecida su interpretación por el transcurrir de las páginas. Las columnas verticales, *Ceremonial*, *Trabajo*, *Gobierno* y *Territorio*, han sido definidas como ejes relevantes por nosotros, de acuerdo a experiencias de campo y procesos sociales que hemos podido en ocasiones observar, en otras reconstruir. Por cierto, no han de ser los únicos ejes dignos de análisis. Sin embargo, son los que nosotros hemos identificado como los más relevantes para los objetivos de nuestro trabajo.

Por supuesto, ninguna construcción científica es estrictamente empírica, sino que todas se fabrican a través de labor teórica y metodológica. *Ceremonial*, *Trabajo*, *Gobierno* y *Territorio* no son la excepción, por lo que no deben ser entendidas como categorías empíricamente observables, sino como elaboraciones que son *producidas* a través del trabajo antropológico en sus dimensiones analítica y metodológica.

En “lenguaje estructuralista” estos cuatro ítem conforman *series significantes*, es decir, conjuntos articulados de significantes. La *serie* del *Trabajo* agrupa prácticas y objetos

vinculados con dicha potencialidad humana y sus condiciones de desarrollo en el actual noroeste rural de Chubut. La *serie* del *Gobierno* agrupa los procesos vinculados a la toma de decisiones en las *comunidades* mapuche. La *serie* del *Ceremonial* organiza las prácticas relativas al orden ritual y la *serie* del *Territorio* presenta las problemáticas de la apropiación y defensa del espacio socializado.

La organización, descripción y análisis de estas *series* revela el surgimiento de una cierta *estructura*, y la crucial presencia de un *significante flotante*. Trataremos este problema más adelante, dado que constituye uno de los ejes de esta tesis y, pensamos, su humilde contribución.

Las filas horizontales, por su parte, expresan una elaboración que intenta ser heredera de una profusa tradición teórica. El estructuralismo francés, el llamado *neomarxismo*, la sociología argentina y boliviana y la antropología argentina y mexicana son algunas de sus vertientes principales. Hemos tratado de expresar estas tradiciones en los capítulos previos.

Fundamentalmente creemos que nuestro objeto de análisis central son las relaciones sociales, las que por definición forman un entramado. Pero también pensamos que las relaciones sociales se reproducen a través de *personificaciones* y *soportes*, que pueden ser personas, pero pueden también ser objetos, que son *significantes* y que prestan sus cuerpos para que los lazos sociales se les aferren y los invistan de *sentido* (Abduca, 2008, 2010.).

Por esto mismo, pensamos que algunos atributos valiosos, importantes, colectivamente estimados como relevantes (el *Ceremonial*, el *Trabajo*, el *Gobierno* y el *Territorio*) están depositados en distintas *personificaciones* y *soportes* con *diversos grados de concentración*. Esto quiere decir que el *control* sobre los *soportes* que sintetizan estas relaciones sociales relevantes no está distribuido equitativamente entre todos los habitantes, sino que algunos logran concentrar su propiedad y regular el acceso al mismo a través de procedimientos muy complejos; y otros están relativamente expropiados de ese control y requieren de la *mediación* de otros sujetos para alcanzar al menos alguna cuota de los *soportes* que consideran valiosos. Eso es lo que intenta expresar el cuadro, y quizá valorando cómo y con qué se completa cada casillero, se podría expresar esquemáticamente la forma de una *estructura local de poder*.

Poder y dominación no son lo mismo, pero...

Una *estructura local de poder* difiere de lo que Foucault llamó “estados de dominación”. Contra los que lo criticaban por relativista o señalaban la ubicuidad del poder tal como él lo concebía, Foucault distinguió entre relaciones de poder y estados o hechos de dominación:

Por eso hay que introducir la noción de dominación. Los análisis que intento hacer se centran fundamentalmente en las relaciones de poder. Y entiendo por relaciones de poder algo distinto de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen una extensión extraordinariamente grande en las relaciones humanas. Ahora bien, esto no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se imbrica todo un haz de relaciones de poder que pueden ejercerse entre individuos, en el interior de una familia, en una relación pedagógica, en el cuerpo político, etc. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Dicho análisis se encuentra a veces con lo que podemos denominar hechos o estado de dominación en los que las relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo, e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos – mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares –, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación.¹⁶

Es cierto que es difícil determinar en qué punto una estructura deja de ser *de poder* y pasa a ser de *dominación*. ¿Cuándo se ha tornado irreversible la relación de fuerzas? ¿Permanecerá así para siempre?

Nos parece, más bien, que éste es un balance dinámico que debe interpretarse de acuerdo a múltiples niveles. La reversibilidad o irreversibilidad del poder debe ser leída en términos de los procesos de larga duración, coyunturas y accidentes en que está inserto.

Ahora, pensamos, la posibilidad de “bloquear” y “fijar” las estrategias de poder ¿no tiene que ver, acaso, con las posibilidades de perpetuar el control sobre los principales soportes de la reproducción social?

¹⁶ http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm [Consultado el 04/02/2013]. Se trata de la versión electrónica de la entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la Revista Concordia 6 (1984) 96-116. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”.

Entonces, cuando en esta tesis decimos *estructura local de poder*, nos referimos a esta combinatoria de elementos que regula, con mayor o menor rigidez, el acceso a dichos soportes.

Poder y relaciones sociales de producción

Creemos incluir en nuestro análisis lo que algunos, como Godelier (1989), llaman *relaciones sociales de producción*:

es decir, las relaciones entre los hombres, cualquiera que sean, que asumen la triple función de determinar la forma social del acceso a los recursos y el control de los medios de producción; de redistribuir la fuerza de trabajo de los miembros de la sociedad en los distintos procesos laborales y organizar el desenvolvimiento de estos últimos; y de determinar la forma social de la circulación y la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo. (Godelier; 1989: 158).

Sin embargo, es evidente que los vínculos que hacen a lo que aquí nombramos como “estructura local de poder” no se restringen sólo a este tipo específico de relaciones.

De hecho, para lo que intentamos, las *relaciones sociales de producción* interesan solamente en la medida en que *son eficaces para garantizar determinados mecanismos de dominación, o determinado estado “cristalizado” del poder*. Por ejemplo, la “forma social de la circulación y la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo” sólo nos parece relevante, para lo que proponemos acá, en la medida en que produce y reproduce la concentración de ciertos *soportes* fundamentales para una *comunidad* determinada, en este caso, las poblaciones rurales mapuche. No la analizaremos en tanto “reciprocidad”, “don” o “compra-venta”, sino en tanto formas de lazo social que producen y reproducen, en mayor o menor medida, el control sobre dichos soportes fundamentales.

Lo mismo puede aplicarse a la apropiación del territorio, por ejemplo, o a la descripción de los procesos de trabajo rurales. No nos interesa el alambrado en tanto puede servir para cercar un ojo de agua, o resguardar zonas de pastura y organizar la producción de ovinos. Nos interesa en tanto índice de quién puede usar ese territorio delimitado por el cerco y quién no.

Es decir, nos interesa en tanto índice de quién ejerce el control y regula la apropiación de los medios de producción, y de las maneras en que se intenta consolidar, disputar, reproducir o transformar esa situación.

Esta distinción no es contradictoria con lo señalado por Godelier, sino que pretende ser una vía alternativa para el estudio de cómo las relaciones políticas emergen a partir de otras relaciones que, aparentemente, no son tales.

La comunidad

A riesgo de adelantar algunas conclusiones, es necesario mencionar la noción de *comunidad*. Con sus tensiones internas, sus disputas, sus contradicciones, la *comunidad* expresaba y expresa conjuntos de relaciones sociales diversos, en ocasiones antagónicos, articulando tendencias centrífugas y centrípetas.

Deleuze (1972) señalaba, en un texto que sintetizaba los principales elementos del pensamiento estructuralista, que

“En verdad *no hay estructura más que de lo que es lenguaje*, aunque se trate de un lenguaje esotérico e incluso no verbal. *No hay estructura del inconciente más que en la medida en que el inconciente habla y es lenguaje*. No hay estructura de los cuerpos más que en la medida en que los cuerpos se supone en algún modo “hablan” con un lenguaje que hace síntoma, que es el lenguaje de los síntomas. Las cosas mismas en general no tienen estructura sino en la medida en que sostienen un “discurso” silencioso, que es el lenguaje de los signos.” (p. 1).

Nosotros pensamos que el conjunto de las relaciones sociales que están contenidas o se vinculan directa o indirectamente con la noción de *comunidad*, forman algún tipo de lenguaje, en la medida en que la *comunidad* es el soporte de entramados de relaciones significantes. Este lenguaje está anclado en las formas de combinación de las principales dimensiones de la vida cotidiana mapuche y de los detentadores y controladores de los medios de reproducción social, como hemos intentando expresar de manera sencilla en el esquema que incluimos arriba. Entonces no nos interesa la *comunidad* sólo en tanto signo lingüístico, sino en tanto soporte de determinadas acciones y relaciones sociales.

Las alianzas y confrontaciones que una *comunidad* puede establecer con intermediarios políticos, con instancias estatales, con ganaderos locales, con empresas mineras o petroleras, etc., pueden expresar el balance de fuerzas interno dentro de esta totalidad articulada. Como mencionamos al inicio de este escrito, las estructuras de poder preexistentes al caso adquieren una centralidad notable. A veces, dentro de la misma *comunidad*, a una familia puede convenirle asociarse con un ganadero para meter animales en su campo y a otra no: ¿qué se hace entonces? ¿Qué interés va a primar? Y esta disputa: ¿será meramente una disputa entre estas dos familias, o allí mediará la noción a la vez imaginaria y simbólica de la *comunidad*? Como este ejemplo muchísimos más, en el orden político, laboral, ritual y territorial. Todas estas instancias aparecen atravesadas por la presencia de esta entidad difusa e inevitable a la vez, que es la *comunidad*. Nos pareció entonces necesario *disolver* dicha noción en estas cuatro dimensiones, en un análisis que permitiera visualizar los componentes y las relaciones que la hacen existir. Ésa es parte de nuestra actual hipótesis: tanto la confrontación como la colaboración que las familias mapuche desarrollan con aquellas instancias de la estructura local de poder con las que sostienen vínculos asimétricos, se gestan y se reproducen como un conjunto de disputas en cuanto al sentido y contenido de la *comunidad*.

Nuestras preguntas e hipótesis

Teniendo en cuenta este esquema teórico, entonces, revisemos lo dicho y sinteticemos nuestras preguntas e hipótesis.

La pregunta la hemos adelantado páginas arriba. Hemos dicho que nos interesa conocer las formas predominantes del poder en el noroeste rural e indígena de Chubut. ¿Cuáles son? ¿Cuáles son las condiciones de su reproducción, cuáles sus límites?

Después del recorrido bibliográfico y conceptual que acabamos de presentar podemos definir nuestras hipótesis más importantes: las formas predominantes del poder en nuestra zona se vinculan directamente a una *estructura local de poder* que emerge de la combinatoria de relaciones sociales que controlan el acceso a los principales soportes de la reproducción de los grupos que observamos.

Además, esta combinatoria se mantiene articulada a través de un elemento que representa al conjunto de los sujetos intervinientes, a la vez que porta y hace eficiente la carga de asimetría

implicada en sus vínculos. Este elemento central, legitimación hegemónica del estado del poder al interior de los grupos indígenas, no es otro que la noción misma de *comunidad*. A través suyo se expresarán las tensiones y contradicciones de la *estructura local de poder*, y las disputas en torno al control de los soportes primordiales de la reproducción se enmarcarán como disputas por el sentido mismo de la *comunidad*.

Intentaremos describir esa combinatoria de relaciones sociales a través de la presentación y el análisis de variados procesos y situaciones, agrupados en cuatro ejes o *series* cruciales en la vida cotidiana de las poblaciones mapuche del noroeste de Chubut: el *Ceremonial*, el *Trabajo*, el *Gobierno* y el *Territorio*. Volcaremos estos elementos en un cuadro: la primera vez lo presentamos vacío, ocupado sólo por los criterios teórico-metodológicos que se ubican en las coordenadas X e Y. Luego, paulatinamente, lo iremos completando a través de toda la segunda sección de esta tesis. Finalmente el cuadro completo será objeto de análisis en la tercera parte.

Sección Segunda

El poder y la reproducción de la vida cotidiana

Serie uno

Ceremonial

Capítulo cuatro: *Lo mapuche desde el menuko*

Introducción

Las formas en que un orden simbólico -es decir, un conjunto interconectado e interdependiente de *significantes* que dan lugar a una estructura- se organiza, esquematiza en buena medida la relación que las personas que son sus portadoras establecerán con su entorno.

En efecto, el mundo de los significantes se le presenta al sujeto consumado y acabado: será él quien deba aprender a descifrar el sentido de cada cosa (tarea infinita, por lo demás, e imposible por definición, porque el orden simbólico constituye un sistema de vínculos inconsciente y que lo precede).

Como tal, un orden simbólico es inaccesible. No tiene existencia empírica y es sólo asible en tanto producto teórico. Sin embargo está presente en *sus efectos*. Nadie puede tocar la estructura de la *lengua*, sin embargo el hecho mismo del *habla* indica su eficacia.

Sobre este registro de lo simbólico los individuos construyen explicaciones, valoraciones, coartadas, etc. para hacérselo inteligible. No lo hacen independientemente del sustrato simbólico, sino que estas elaboraciones guardan una relación estrecha, aunque oscura, con esa dimensión. Esto constituye el campo de lo imaginario, una instancia opuesta, aunque complementaria, con lo simbólico, que forman una totalidad que se completa, por supuesto, con lo Real.

Solemos, en el ámbito de la antropología, utilizar los términos “representaciones”, “representaciones sociales” e incluso “categorías” para describir las formas de pensamiento y cognición de los sujetos cuyos procesos observamos. Sin embargo a menudo no es claro qué estamos delimitando a través de estas denominaciones. ¿Las “representaciones” son simbólicas,

imaginarias, o ambas? Las “categorías” ¿son conscientes o inconscientes? ¿De qué manera las “representaciones” y las “categorías” afianzan sus vínculos con los *cuerpos*? O, más bien, ¿cuáles son los *significantes* de las representaciones? ¿O son las representaciones en sí mismas *significantes*?

No intentaremos resolver este problema. En cambio, nos limitamos a explicitar la posición que asumimos en este escrito: para nosotros las representaciones remiten pura y exclusivamente al ámbito de lo imaginario. O sea que son formas conscientes, individuales o colectivas, de procesar lo simbólico. *Las representaciones son las formas en que las personas se imaginan las relaciones que tienen con sus entornos y con las demás personas.*

Hecha esta aclaración, entonces, consideraremos a) a *lo simbólico* como al orden profundo, inconsciente, que organiza como una estructura las distintas relaciones entre *significantes*; b) a *lo imaginario* como uno de los efectos de lo simbólico, que permite a los sujetos pensarse a sí mismos y a su entorno (dentro de los parámetros del orden simbólico) y construir a partir de estos materiales valoraciones, afectos, moralidades e ideas; y c) a *lo real* como los soportes materiales de lo simbólico, como los cuerpos a los que lo simbólico y lo imaginario se aferran.

Estas tres dimensiones existen simultáneamente en toda práctica, en todo hecho o acontecimiento. Esta totalidad de tres niveles conforma la unidad mínima de la cultura.

Lo mapuche desde el *menuko*

Vamos, entonces, a hacer un ejercicio de descripción muy general de la cultura 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 ver el mundo.¹⁷

Cuando decimos “la cultura 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

¹⁷ Tomamos la escritura del *mapudungun* del “Diccionario Lingüístico Etnográfico de la Lengua Mapuche” de María Catrileo (1998). También extraemos de allí muchas de las definiciones que presentamos, alimentadas por nuestro propio trabajo de campo. Al respecto, ver el Glosario al final de la tesis.

que recogimos de distintas bibliografías y que a veces, como las piezas de un rompecabezas, se encajan bien 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 que se despliegan en varias direcciones y niveles, cómo este simple objeto es capaz de condensar gruesas capas de sentido. Intentaremos ver cómo se vinculan lo imaginario, lo simbólico y lo real; y cómo la totalidad de un esquema cognitivo acerca del cosmos puede ser aprehendida a través del análisis de una parte de este todo.

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.



Menuko en la ladera de una sierra en territorio mapuche

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*, *Có*, el agua, también tiene su *newen*. Existen también, aunque estos personajes ya son más escasos, *Ngen*, que vienen a ser lo que los 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-có*. *Ngen-có* 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-có* 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 desprevénidos 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*.

No tengo claro si siempre la aparición de un *animal del agua* es manifestación “terrenal” de la presencia de un *Ngen*. Pero lo cierto es que 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*, que a veces recuerdan las triquiñuelas que Zeus utilizaba para – entre otras cosas- buscar mujeres mortales, 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 *Gulumapu* (la tierra del oeste, en este caso Chile). Aclaremos que si bien estos trabajos desbordan, en ocasiones, los registros etnográficos que hemos realizado, en ningún momento nuestras observaciones han planteado contradicciones abiertas con ellos.

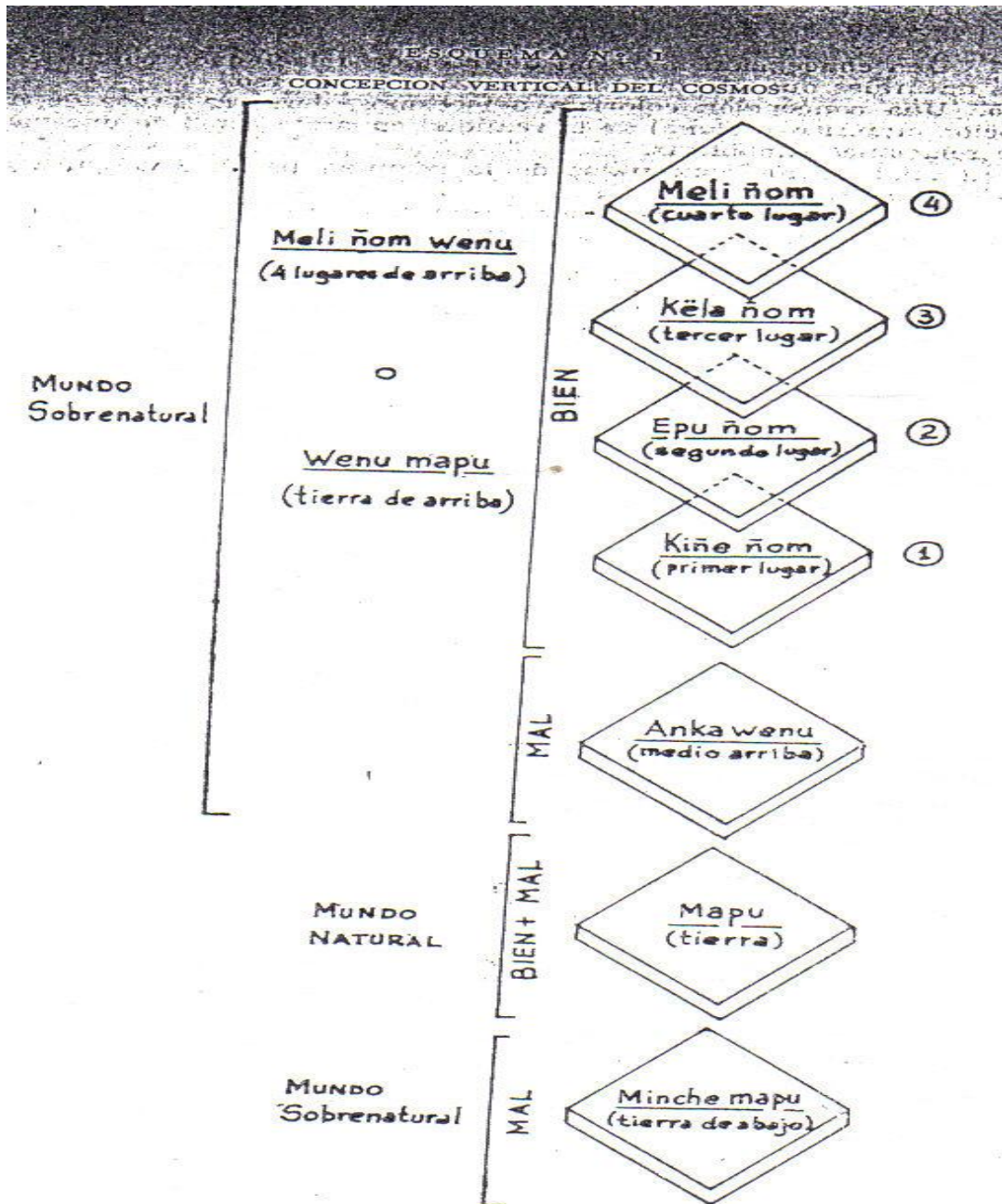
Los mapuche conciben el cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio. Dichas plataformas son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta, recinto de los dioses creadores. 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 maléficos (*wekufi*) y los hombres enanos o pigmeos (*laftrache*). 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).

El esquema vertical propuesto por Grebe queda organizado de esta manera:

Ilustración 3 Esquema del cosmos mapuche.



Tomado de Grebe et al. (1972)

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*¹⁸ 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 traslada a través del agua.

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, la 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

¹⁸ 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*.

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*.¹⁹ 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 dominancia, 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 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

¹⁹ 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.

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 gallo –el sol- alarga su tranco”).

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*, de las que creemos que sin ser reuniones específicas u originalmente mapuche 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*, *Llëllipun* 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 estas prácticas, pero además, la necesidad de vincularlos y vincularlas con una esquema de totalidad a fin de

hacerlos y hacerlas 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.

Formaciones simbólicas pre-capitalistas

Fue León Rozitchner (1982) quien sostuvo que la autonomía de los grupos sociales puede ser expropiada mediante procedimientos análogos a los que sustentan el complejo de Edipo. Como no tratamos con “hordas primitivas” (para poner el ejemplo freudiano, base del análisis de Rozitchner), lo que encontramos es que en nuestro caso (como en cualquier otro) el eje de la dominación no puede reducirse a la tiranía del padre. En la horda freudiana el padre concentra las mujeres, y, asume Rozitchner (p. 44), también la producción de los bienes, o lo que podríamos llamar los medios de la producción y la reproducción.

Pero fuera del ejemplo mítico, en una sociedad “moderna”, “orgánica” o al menos un poco más compleja que la “horda”, los medios de producción y reproducción no se encuentran concentrados en una sola persona, sino en una más o menos diversificada red de instituciones y personificaciones, según el caso. Por ende, el problema de la dominación despótica del sujeto no puede reducirse al padre sino que, por el contrario, debe ampliarse hacia los distintos ámbitos que, de un modo u otro, monopolizan o concentran los medios de la (re)producción.

Las formaciones simbólicas “pre-capitalistas”, como las llama Rozitchner, remiten a complejos simbólicos e imaginarios que se apoyan en la unidad de personificaciones que, en otras situaciones sociales, se presentan escindidas. O sea que estamos frente a un grado relativamente bajo de concentración de los medios de reproducción, aún cuando tal exista.

Esto quiere decir, por ejemplo, que las familias mapuche, en tanto son poseedoras (precarias) de sus medios de producción y de la tierra que trabajan, superponen lo que, en otros ejemplos históricos, aparece separado: la fuerza de trabajo (propiedad de los trabajadores) y los objetos y medios de producción (propiedad de los capitalistas). Por lo tanto, aquí debemos entender “pre-capitalistas” no en un sentido cronológico, como formaciones antecedentes al

predominio del capital, sino como una forma específica de combinatoria (*Verbidung*) de los factores de la producción, que puede ser contemporánea.

La hipótesis central de Rozitchner es que la constitución histórica del aparato productivo es acompañada, necesaria e inevitablemente, por la producción del aparato psíquico. Los distintos

“sistemas de producción [de] las formas de pensar, categorizar, ordenar las relaciones entre los sujetos y el sistema, en sus diversas instituciones, y el modo en que los sujetos del sistema van interiorizando las categorías y su modo de ser como sujetos, sus modos de vivirse y comprenderse a sí mismos y a la sociedad” (1982: 61).

deben ser analizados como tipos de formaciones simbólicas que acompañan el desarrollo del aparato productivo.²⁰ “*El sistema de producción es también productor del aparato psíquico*” (p. 61), dice, con lo que, otra vez, la producción de la subjetividad y la satisfacción de (y la producción de nuevas) necesidades, personas y formas de cooperación forman parte de un movimiento articulado.

Siendo esto así, la tentación de trazar correlaciones entre los grados de separación con que se manifiestan las personificaciones constitutivas de un determinado grupo social, y las formas simbólicas que asumen, se hace grande. Si en el caso hipotético de la comunidad primigenia encontráramos que las personificaciones del trabajo y las de la posesión de los medios de trabajo se superponen absolutamente (caso máximo y totalmente ahistórico), o bien se aproximan hasta cierto grado (por ejemplo, cuando la *comunidad* es la dueña de las tierras y la familia integrante de la comunidad las trabaja en su beneficio) ¿no se haría evidente que las formas simbólicas que se asumirán remitirán a cosmologías “horizontales”, a mundos donde los espíritus extrahumanos (los *pu newen*, por poner el caso) interactúan en pie de igualdad con las personas? ¿Dónde no hay entidades o seres que dispongan arbitrariamente sobre la vida de los demás?

²⁰ Y aquí podríamos nosotros preguntarnos, con algún grado de legitimidad, si al lado de las formaciones económicas y simbólicas pre-capitalistas, no existirán formaciones políticas de la misma índole.

Y en el caso opuesto, en el otro extremo de la tabla ¿no se correlacionarán las jefaturas más rígidas, los Estados mismos, con dioses súper poderosos, con el poder de disponer de la vida de las personas o reclamar sacrificios en su nombre?

Si este fuera el caso: ¿dónde quedan los mapuche del noroeste de Chubut? Porque si bien es cierto que algunas (muchas) *comunidades* sostienen relaciones de propiedad comunal repartida entre familias parcelarias, no es menos cierto que están insertas en Estados nacionales, en una sociedad profundamente jerárquica, y participan de distintos sistemas de explotación del trabajo. ¿Qué tipo de formaciones simbólicas acompañan este tipo de situaciones “mixtas”? Y, para formular una pregunta más cercana a nuestra investigación ¿cuáles son los tipos de formaciones políticas que acompañan a estas situaciones?

La primera pregunta no la vamos a responder, por quedar fuera de los límites estrictos de nuestro trabajo, aunque deberemos por fuerza remitirnos a ese tipo de discusiones. La segunda pregunta es clave. Lo que proponemos, entonces, es pensar a través de qué tipo de procesos e instancias participa lo ceremonial de *lo político*, en el sentido en que lo hemos definido páginas arriba. ¿Sobre quiénes están depositados los soportes y personificaciones de lo *ceremonial*?

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

Se dice mucho que la naturaleza es sabia, pero no se dice tanto que es necesario tener una sabiduría equivalente para interactuar con ella de manera equilibrada.

Esta aserción, creemos, es válida para concebir la forma mapuche de pensar los necesarios intercambios entre las personas humanas y las no humanas. 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*.²¹

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 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 éstas al nuevo medio), correrán grave riesgo de enfermarse, puesto que deben lidiar con

²¹ 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.

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 ésta, 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*,²² que dirigen la esfera ritual y ceremonial, y por lo tanto las interacciones colectivas con los otros planos del cosmos.

²² 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 *ngenpín*, sigue siendo el principal mediador con lo

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

Hay también *lawentuchefe*, conocedores y conocedoras del *lawen*, las medicinas de la *mapu*: hierbas y plantas con distintos efectos.²³

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.

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.

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*.

²³ 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.

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 dobló 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 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 *lawen* 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, y 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 lo 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.

Lo 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 desparraman 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 *antü* 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 antídotos 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. Revisemos esto en los siguientes capítulos.

De este modo, podemos identificar las tres dimensiones que anotábamos en el nuestro cuadro inicial respecto de las características del *orden* o la *serie Ceremonial*:

¿Cuál es la personificación o soporte primordial del conjunto ceremonial? El *ad mapu*, conjunto intangible pero presente de las formas correctas de actuar.

¿Quién es el propietario de este soporte, es decir, quién es el dueño del *ad mapu*? En el ámbito más general, la totalidad del pueblo mapuche. En lo concreto, la *comunidad*, que interpreta y expresa las formas locales y vívidas del *ad mapu*. Este punto no es menor, dado que en cualquier localidad se vive y se debe actuar de acuerdo al *ad mapu* local.

¿Quiénes son los mediadores? Es decir ¿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.

Capítulo cinco: Ñillatun, Nguillatún, kamarikun

Introducción

Vamos a comparar tres análisis del *ngillatun*. El primero corresponde a Faron (1997) [1964], quien afirmaba al momento de ser difundido que era “*el único informe completo acerca del ritual mapuche publicado hasta ahora*” (p.17). Se sustenta en materiales de campo recogidos por el etnógrafo entre 1952 y 1954 en Chile.²⁴

El segundo lo tomamos de Casamiquela y Aloia (2007), en un texto que es una reedición aumentada del trabajo original del primero, de 1964, *Estudio del Nguillatún y la religión araucana*. Tomamos como referencia también un trabajo que va en línea semejante, de Pereda y Perrota (1994).

Y el tercero es un ejercicio propio basado en nuestros trabajos etnográficos. Pretendemos retomar una explicación mapuche acerca del ritual y contrastarla con las anteriores.

El objeto de la comparación es, por un lado, precisar en los detalles y complejidades de este ritual, señalando sus vínculos con algunos preceptos morales y filosóficos muy importantes del mundo mapuche. Pero por el otro nos interesa poner en evidencia que la preparación y desarrollo de esta ceremonia también pone sobre el tapete profundas conexiones que la dimensión ritual sostiene con otros ámbitos de la vida social.

²⁴ Es llamativo que en el texto que tomamos como referencia no se especifique en qué zona de la Araucanía se realizó el trabajo de campo.

Nos interesa particularmente examinar los motivos de la ceremonia, tal cual son interpretados por los autores que mencionamos.

Nuestra hipótesis es que en el *ngillatun* se expresan y manifiestan tensiones y confrontaciones que emergen de distintos planos, pero que en esta instancia aparecen *traducidas* al conjunto de acciones y conductas prescritas como propias de la ceremonia. Por ejemplo, dónde y cuándo se la realiza no tiene que ver simplemente con el carácter sacro del número cuatro, con los *pewmas* (sueños), o con las urgencias de los antepasados y los *pu newen*, (aún cuando no haya que dejarlas de lado) sino también con las situaciones de conflicto que atraviesan familias y comunidades ante desalojos, o cuando encaran acciones de recuperación territorial, o atraviesan procesos de reconstitución de sus lazos comunitarios, como veremos abajo.

A la vez, pensamos que las descripciones de Faron y Casamiquela, en tanto se basan en un recorte que, voluntaria o involuntariamente, deja fuera del análisis el entramado político que va más allá de la comunidad (o la “congregación ritual”, como le llama Faron), son incapaces de dar cuenta de las influencias de los distintos niveles sociales que convergen sobre el ritual, como de las posibilidades de éste para dar respuesta a estas influencias.

Terminología

Nguillatun significa “rogativa”. Según Casamiquela (2007:39) es sinónimo de *kamarikun*, *amarikun* y *marikun*. También señala que de Augusta recoge el nombre de la ceremonia como *Llellipun*, y Hassler y Barreto le llaman *nguëllipun* (hemos escuchado estos términos en nuestro trabajo de campo, aunque con ciertas diferencias en cuanto a lo que designan).

No todos comparten esta mirada. María Catrileo, en el *Diccionario Lingüístico Etnográfico de la Lengua Mapuche*, define *Kamarikun* de otra manera:

kamarikun [ka'mari'kun]:

Antiguamente fue una fiesta de integración social y de diversión. En algunas regiones todavía se celebra pero con un sentido más religioso. (Catrileo; 1998:234)

Con lo que *nguillatun* y *kamarikun*, si bien parecidos, no serían lo mismo, o habrían tenido un origen diferenciado que luego se acercó. Por su parte Moulián Tesmer (2009) sostiene que

“la palabra *kamarrikun*, empleada como sinónimo de *nguillatun* proviene del quechua *kamarrikuk* (castellanizado como *cammarrico*) que designa la presentación de ofrendas” (p. 70).

Lo cual aporta a la hipótesis de Casamiquela. Con *llepipun*, las definiciones parecen tener mayor acuerdo.

llepipunmawü:

Rogar o suplicar por uno mismo o por el grupo. (Catrileo; 1998:219).

Sin embargo, en nuestra zona, *llepipun* o *nguellipun*, que también hemos encontrado como *nguillipun*, no designa al *kamarikun* ni al *nguillatun*, sino a una ceremonia semejante, pero más pequeña y breve, que se realiza en distintas ocasiones, como en *wiñoy tripantü* (o *we tripantü*) o como parte de Parlamentos, encuentros políticos y sociales, etc. Puede durar desde la madrugada hasta el mediodía (si bien la *junta* se produjo el día anterior). Aunque en su mecánica puede ser similar a los ruegos que se realizan en el marco de un *camaruco*, son ceremonias distintas. En todo caso, *nguillipun*, *nguellipun* o *llepipun* pueden ser tramos o partes que se realizan dentro del *kamarikun*.

Con respecto a esta palabra, *camaruco*, o *kamarikun*, es el término que se utiliza en el noroeste de Chubut para designar a lo que en otras zonas se llama *nguillatun*. La voz *nguillatun*, si bien puede ser usada ocasionalmente, no es la que se aplica para designar esta ceremonia. Los mapuche de *Füta-Huao*, de Nahuel Pan, de Vuelta del Río, de El Molle y otras localidades, por lo general le llaman *kamarikun*, o *camaruco*.

Hechas estas salvedades, creemos que hay acuerdo en que el *nguillatun* o *kamarikun* es la ceremonia de mayor importancia y complejidad específica de los mapuche, y que es un ámbito que, con diferencias, se repite en muchos puntos del espacio territorial habitado por este pueblo.²⁵ No en todos, por cierto, porque hay localidades (en Chubut, Neuquén y Río Negro) donde –por motivos diversos– no se lo celebra.

²⁵ Lo que incluye los espacios actuales en que los mapuche desarrollan sus vidas, como las ciudades. El espacio ritual, resultado de múltiples influencias, se adapta a las condiciones sociales y políticas de su contexto. De hecho, en 2005, asistimos a un *nguillipun* que se realizó en un basural en la ciudad de Trelew. Desarrollaré esto después.

Pero pasemos a las descripciones que tomamos como referencia para demostrar nuestros puntos, con una última aclaración: comparamos un registro reciente (el nuestro) con dos registros que tienen varias décadas de realizados.

Comparaciones

Faron: ñillatun, congregación y alianzas matrimoniales

Faron sintetizó en algunas páginas varios *ñillatun*²⁶ que presencié en distintos lugares. El énfasis de su descripción está puesto en cómo a través del ceremonial se ponen en evidencia ciertos aspectos de la estructura social mapuche (entendida a través del marco interpretativo del estructural-funcionalismo británico), en particular la existencia y acciones de lo que llama “congregaciones”: grupos de personas que se asocian sobre la base de un antepasado mítico común pero, más que nada, como participantes, oficiantes y propiciadores de un determinado *ñillatun*.

A la vez, le interesa cómo lo que define en términos de “moral religiosa” interviene en la preparación y desarrollo de este rito. Ésta es la hipótesis fundamental de su libro: la estructura social mapuche y sus formas de moral religiosa (desde donde se deslindan concepciones del bien y el mal) tienen correlaciones funcionales.

Antüpainamko (1997), que es la traducción al español de su trabajo *Hawks of the Sun* (1964) define al *ñillatun* como el “rito de la fertilidad” (p. 87). Sostiene que el *ñillatun* se ha complejizado y tomado mayor fuerza a partir de la existencia de “reducciones”, de la “inmovilización” (p. 87) de los mapuche; es decir, de las formas que tomó en Chile el proceso de sedentarización, y del consiguiente aumento de la densidad demográfica.

Una sola reducción es la encargada del *ñillatun*, la que aporta un *ñillatufe* (oficiante), que suele ser el jefe de la comunidad. Donde las jefaturas son débiles, dice Faron, el peso e influencias del *machi* (el “shamán”, que en este caso es masculino, pp. 89-90) aumenta.

Los días anteriores a la ceremonia, un cónclave de ancianos ultima los detalles y prepara los lugares, y en el mes que transcurre entre que se difunde la invitación al *ñillatun* y se lleva a cabo, la reducción anfitriona prepara lo necesario para llevarla a cabo y define los espacios del *rewe*, la *ramada* y el *llañi*.

²⁶ Transcribo *ñillatun*, como figura en *Antüpainamko* (1997).

La *junta* se produce el día anterior al inicio del ritual, y si bien en los primeros momentos puede no haber tanta concurrencia, Faron señala que “*en el segundo día los espectadores son muchos más que los participantes, y la asamblea total puede llegar a varios miles de personas*” (p.91). Esto señala por un lado la magnitud que pueden alcanzar estos espacios, pero también una distinción que no queda del todo clara: ¿quiénes son los espectadores? ¿Son mapuche? ¿Por qué asisten a ver la ceremonia?

Luego de una plegaria a *ñeñechén* (el “Dios mayor”, para Faron) los jinetes dan forma al *awn*, cabalgando en círculos en torno al *rewe*. Según Faron, esto tiene por objeto ahuyentar a los malos espíritus (cosa que es cierta, pero explica sólo una parte del *awn*). Después se inicia la rogativa propiamente dicha:

“Idealmente el rito se divide en cuatro partes, donde cada cual es la repetición de la anterior. Si la ceremonia es completa, el rito se segmenta en cuatro secciones: temprano a la mañana, a media mañana, a principio de la tarde y en la tarde tarde. No hay ritos nocturnos, aún cuando hay mucho intercambio de visitas entre los participantes y huéspedes, si es que permanecen durante la noche en el campo ceremonial” (1998:91)

En cada una de estas cuatro partes de la ceremonia se ejecuta *purun* (baile) por hombres y mujeres que portan ramitas de canelo o maqui que toman del *rewe* y luego reponen. El *purun*, como el *awn*, se acompañan del sonido de *pifilcas*, *trutruacas* y *kultrún*.

Tras el *purun* se ruega, formando hileras frente al *rewe* y el *llañi*. Se dicen las plegarias en cuatro coplas y se baila sin moverse de la ubicación.

Luego el *ñillatufe*, secundado por sus ayudantes, sacrifica una oveja amarrada al *rewe*. Le corta la oreja derecha y la levanta en oración. Le sacan el corazón y todos lo muerden. Untan el *rewe* y el *llañi* con sangre y también echan al fuego. Luego se ordena más *purun*.

Así, alternadamente, se consumen los trozos de oveja (que, previa cocción, se utiliza como alimento de ser necesario) y se danza, hasta completar cuatro series de plegaria y *purun*. Estos distintos momentos se repiten los días que dura la ceremonia (que, idealmente, también deben ser cuatro, aunque no siempre se mate un animal en cada día).

Después de esta descripción general, Faron se aboca al análisis de las relaciones que se ponen en evidencia a través del ritual. Determina que quienes celebran el *ñillatun* no son solamente los

miembros del linaje que reconocen un antepasado mítico común, sino también los vecinos geográficos y las personas que se suman a través de alianzas matrimoniales.

Esto es lo que llama “congregación ritual”: “*los grupos mapuche que participan regularmente en los ritos estacionales de fertilidad y en las periódicas ceremonias fúnebres*” (p. 100). Estos grupos están estructurados de acuerdo a vínculos de vecindad (las “reducciones” que son cercanas entre sí participan mutuamente en las ceremonias) y de parentesco. El parentesco puede desbordar el criterio geográfico, promoviendo la participación de personas que residen en “reducciones” distantes, pero están ligadas por alianzas.

Pero el peso del parentesco se vuelve luego más importante, y Faron sostiene que la presencia de la vecindad se vincula a la sedentarización y la importancia relativamente nueva de la agricultura y los derechos de herencia. En efecto, dice, la moral mapuche prescribe cierto tipo de casamientos que, en el nuevo contexto, refuerzan que las comunidades vecinas establezcan principalmente relaciones de alianza. Los hombres se casan con mujeres de “reducciones” cercanas, con lo que la congregación se estructura, principalmente, de acuerdo a los matrimonios.

De este modo Faron presenta la realización del *ñillatun* como una instancia que expresa las formas de adaptación de la estructura social a los cambios profundos producidos por la transformación de las condiciones de vida de los mapuche, de la movilidad a la sedentarización. El operador central de estas adaptaciones es la “moral religiosa”, que echa mano de distintos mecanismos o estimula diferentes posibilidades de utilizar el sistema de parentesco para sostenerse a flote:

“la formación de esta congregación ritual basada en el vecindario, sugiere que se han producido algunos cambios significativos en la estructura de la acción ritual y que se ha modificado el énfasis con respecto a las deidades míticas regionales. Las creencias religiosas permanecen esencialmente iguales, en tanto que las prácticas rituales han cambiado tanto en el sentido cuantitativo como en el cualitativo, para poder incluir grupos mayores y más heterogéneos dentro de la congregación ritual.” (p.112)

Por lo que los participantes en el *ñillatun* están allí presentes como efecto de los movimientos de la estructura del parentesco, mediada por la moral mapuche. Este análisis, si bien es agudo y comprende, en nuestra opinión, una buena cantidad de elementos que son empíricamente

demostrables (la participación ritual vinculada a las alianzas matrimoniales, así como el peso de la moralidad mapuche son innegables, aunque su función como *deus ex machina* es discutible) es incompleto en la medida que no perfila al espacio ritual como un espacio de confrontaciones, tanto hacia el interior del mundo mapuche como en las relaciones que los mapuche sostienen con otros sectores de la sociedad. Profundizaremos esto un poco más abajo, luego de reseñar la descripción hecha por Casamiquela.

Para finalizar, analicemos a qué motivos Faron atribuye la realización del *ñillatun*:

“Las ceremonias *ñillatun* no se celebran de acuerdo a un esquema calendarizado exacto, no obstante actualmente se llevan a cabo regularmente en primavera o después de la cosecha de otoño. [...] a veces se realizaban con propósitos u objetivos que nada tenían que ver con la fertilidad agrícola.

Los principales motivos no-agrícolas parecen haber sido pedir a *ñeñechen* y a varios otros dioses menores por el éxito en la guerra y para librarse de las plagas o en general cualquier otro desastre. Actualmente la única preocupación es la fertilidad de la tierra y el bienestar general de la congregación. [...] Existen también ahora unos pequeños *ñillatun* familiares que se realizan principalmente con propósitos que nada tienen que ver con lo agrícola, y me parece que reflejan una persistencia en la ceremonia tradicional de múltiples objetivos de la era anterior a la reservación.

Al no haber calendario ritual las ceremonias *ñillatun* son programadas de acuerdo a las inclinaciones de los jefes de los grupos residenciales de cada reducción participante, de acuerdo a cómo ellos toman sus responsabilidades.” (p. 88).

Así, pareciera que Faron reconoce la presencia de múltiples vectores que podrían actuar sobre la realización del “*ñillatun*”, pero los remite a tiempos previos a la “reducción”, trasladándolos en “la actualidad” (1954) al ámbito doméstico. El peso de la agricultura ha hecho que el *ñillatun* sea, cuando él lo registra, el “rito de la fertilidad” (p. 87).

Casamiquela: apotropeico, hilástico, carpogónico, shamanístico

Casamiquela basa sus análisis sobre el *ngillatun*²⁷ en tres ceremonias que relevó: dos en Cortadera (Río Negro, en 1952 y 1953) y otra en Cushamen (Chubut, de la que no precisa fecha). Luego se agregarán los de Chacaihua Ruca y Anecón Grande (Río Negro), que incluye en la

²⁷ Aquí también, transcribo el término tal cual figura en el libro.

versión aumentada de su libro. Después, construye el resto de materiales sobre documentación y fuentes de diversas épocas y autores.

Buena parte de su análisis está puesto en intentar comprender la coherencia interna o el carácter unitario de la ceremonia. “¿Puede hablarse con propiedad de un *nguillatún* araucano con sentido unitario?” (p. 53) –se pregunta.

“Si se me autoriza a emplear un lenguaje biológico, yo diré que la integración del conjunto [*de la ceremonia*] en una sola *entidad taxonómica* es real, pero se trata de evidentemente de una entidad complexiva y –continuando con el símil biológico- que tiene más bien categoría de *grado* antes que de *clado*, en el sentido de Huxley (1958)... [La aclaración es nuestra]”. (2007: 53)

Reconoce que a medida que indaga y precisa en tal o cual aspecto del ritual, su aparente unidad empieza a descomponerse, con lo que la búsqueda de una definición unificada, o de los atributos esenciales o más arcaicos del mismo se torna complicada. Sin embargo, persiste en el análisis de los diferentes actores del desarrollo ceremonial, intentando vincular a cada uno con elementos del ámbito mitológico y espiritual mapuche.²⁸ Un eje no menor de este intento es el análisis lingüístico, esencialmente desde la derivación etimológica.

Así, los *piwichén*, los sacrificantes, las víctimas, el *pillan*, van buscando su lugar entre el *kultrún*, la *trutruca* y los demás instrumentos musicales y diversos accesorios.

En definitiva, lo que se ensaya es la reconstrucción del cosmos mapuche a través de la descripción del ritual y la búsqueda de relaciones entre los elementos participantes. La estructura del ritual replica la estructura del mundo, podría decir Casamiquela, examinando las analogías entre los cuatro cielos del firmamento mapuche y los cuatro escalones del *prahue*, o la división cuatripartita del parche del *kultrún*, o su sugerencia acerca del hipotético carácter rectangular del *llongo-llongo* que abarcaría al *rewe*.

Éstas y otras son las discusiones en que se enfrasca con Grebe (1973) respecto de las valoraciones geográficas y cromáticas, y las interpretaciones del cosmos mapuche. Pero lo interesante, y lo que marca mayormente su esfuerzo de estudio del *ngillatun*, es el intento de encontrar estos elementos coherentemente articulados en el ritual.

²⁸ No entraré aquí en la discusión acerca de lo mapuche y lo araucano, debate sobre el que tengo una posición tomada y dista mucho de la sostenida por Casamiquela.

Por eso mismo el olvido, o la borradura, de las condicionantes concretas en que se desenvuelve el ritual, le impiden llegar algo más que una definición empírico-descriptiva. Éste es, quizás, la mayor marca del fracaso de su intento. Reseñemos la definición del *nguillatún* ensayada por Casamiquela y sus posteriores balbuceos en torno a cómo caracterizarlo:

“se trata de un rito colectivo de comunicación con el alto dios, realizado por motivos de diversa naturaleza, con mediación de un par de oficiantes-sacerdotes, shamán el uno y laico el otro, y con el complemento de una liturgia compleja en la que se reconocen elementos asimilables a por lo menos tres categorías: conectados con la figura del shamán los primeros [...]; vinculados con la figura del alto dios por un lado y las con hierofanías relacionadas con ella y con el escenario de la ceremonia por el otro [...], los segundos; y no incluíbles en ninguna de las anteriores [...] los terceros. Todos ellos íntimamente interestratificados, en relación de dependencia variable y así difícilmente individualizables y clasificables en muchos casos, aunque aquellos de las dos primeras categorías (quizá también la tercera), comunes – aislados, o reunidos en conjuntos de cierta coherencia- a otras prácticas, colectivas o individuales (sacrificios y/o rogativas individuales, entierro, curación, etc.)” (p.133).

O sea, ¿la complejidad triunfa sobre la clasificación, y la *miscelánea* sobre la objetividad científica tan pregonada? Es cierto que, en algún punto, toda clasificación es arbitraria, pero el esfuerzo de Casamiquela apuntaba justamente a incluir al *ngillatun* en taxones bien delimitados... En este punto, no nos importa. Sin embargo, el proyecto queda trunco. El ritual no replica el cosmos, porque el analista se ha visto desbordado por los materiales registrados (¿o quizás, su arsenal teórico no era adecuado, o suficiente?). El ritual no es coherente, o unificado, salvo por “cierta coherencia”, de la misma manera que a pesar de haber observado en una vitrina de museo “excelentes cráneos de modelo pámpido” (p. 38) dicha morfología no garantiza la pertenencia “tehuelche-ona” de la persona a quien corresponden esos restos (p.32).

Pero esto sí hace inteligible el último esfuerzo de análisis del *ngillatun* realizado en este libro, y que se refleja en el título de este párrafo: la clasificación de los rituales ideada por Kagarov (1931). Si los ritos son “profilácticos” o “protrépticos”. Si, dentro de los “protrépticos”, son “carpogónicos” o “hilásticos”.

Casamiquela ensaya el análisis. Pero claro, bien mirado, el *ngillatun* no entra realmente en ninguna de estas categorías. Desiste, entonces, o propone más bien su opinión, superadora: el *ngillatun* es “shamanístico”, y por shamanístico debe entenderse el sustrato más antiguo del

poblamiento asiático –hay que dejar de lado, por supuesto, el yacimiento de Monte Verde, en el que Casamiquela *no cree* (p. 38)- sustrato sobre el que, por “extensión”, “alteración interna” y “aculturación” se fueron sumando distintos elementos religiosos no shamanísticos. Y todos ellos, antiquísimos, provenientes, por supuesto, *de Chile*.

Dejemos esto aquí. Nos interesa más bien, para cerrar este apartado, examinar los motivos por los cuales, según Casamiquela, se hace *ngillatun*. Será este el insumo principal que utilizaremos para nuestra exposición en el párrafo siguiente.

¿Qué motiva, para Casamiquela, un *ngillatun*? Vamos a sus palabras. Sobre los *ngillatun* de Cortadera y Cushamen:

“**MOTIVOS:** Ceremonia convertida en anual, para pedir bienestar en general.

MOTIVOS: Lo mismo que en la ceremonia anterior” (pp. 43 y 45).

Y más adelante:

“En la mayoría de los *nguillatún* chilenos –y aún argentinos- documentados, el motivo de su realización ha sido de esta clase, es decir fortuito y por lo tanto con independencia de los *momentos*. Así por ejemplo en uno de los que relata Robles Rodríguez (1911, 236), motivado por “un sueño del cacique: pues Juan Toribio soñó que veía a dos jóvenes que decían que no debían olvidar a Dios” [...] Un caso semejante, (un sueño visionario del *ngenpin* –el “cacique” de Robles Rodríguez hace en las ceremonias las funciones de tal) aparece en de Augusta (1930, 20).

En la Argentina, modernamente, el *nguillatún* ha tomado el carácter de ceremonia anual, aunque las fechas de realización varían de un sitio a otro y aún anualmente en el mismo sitio. Esta transformación está, innegablemente, vinculada con el carácter de creciente agrarización del *nguillatún*, que se constata aún en regiones de la Patagonia donde la agricultura es totalmente imposible (caso del *nguillatún* de Cortadera) [...] todo esto prueba, igualmente, el carácter *dinámico* del *nguillatún*, en su relación última con su origen múltiple primario.” (p. 54).

O sea, se admite que el *ngillatun* puede tener origen en circunstancias muy diversas. Al igual que Faron, acentúa las influencias de la “agrarización” sobre la forma actual de la ceremonia, aunque no lo reduce a ser “el rito de la fertilidad”, sino que admite que el cúmulo múltiple de motivos

que subyace, aparentemente, a su “sustrato más antiguo”, puede hacerse presente “modernamente”.

Kamarikun y lucha

Proponíamos que el *kamarikun* (como le llamaremos nosotros) debe ser interpretado en el contexto de los procesos políticos y sociales que atraviesan las comunidades y organizaciones que lo ofician, así como las personas que participan. Creemos que esto abre dimensiones para interrogar que pueden y deben ser indagadas. No tenemos nada en contra de los análisis de los significantes internos del *kamarikun*. Sin embargo, sí tenemos objeciones respecto a que los niveles de estos análisis no sean tratados cuidadosamente.

En efecto, si lo que se intenta revisar es la presencia de un sustrato cultural antiguo, o de una moralidad omnipresente que se manifiesta, distorsionada, “aculturada” o “mezclada” con otros elementos en el ritual (y se aplican a ello cuidadosas y detalladas descripciones), pero al mismo tiempo se pasan por alto los procesos históricos inmediatos y las confrontaciones presentes en cada comunidad, lo que se logra es una traspolación artificiosa de lo observado en un nivel de análisis, a otro al que no corresponde.

Pero no adelantemos conclusiones. Quisiéramos, primero, presentar algunos materiales propios vinculados a la celebración del *kamarikun* en el noroeste de Chubut, con intenciones de reforzar las propias hipótesis. Esto no intenta dar por tierra los análisis hasta aquí reseñados, sino pensar la posibilidad de situarlos en las coordenadas que realmente les corresponden.

Introduzco un fragmento de entrevista realizado a un integrante de la Organización “11 de Octubre”²⁹ que participó de la recuperación y defensa de un territorio en la comunidad de *Fiuta-Huao* (Cañadón Grande) hace unos años. Transcribo pasajes relativamente extensos de la entrevista, intercalados con algunos comentarios, para describir el caso desde la perspectiva de sus protagonistas y presentar breves análisis en simultáneo.³⁰

²⁹ Posiblemente, la primera organización “mapuche-tehuelche” de Chubut, de gran actividad durante la década de 1990 y primeros años del 2000, protagonista de una buena cantidad de acciones de lucha que implicaban la acción directa.

³⁰ Presentamos algunas de estas ideas en *Estructuras de poder locales y producción de lo político. Estado y pueblo mapuche en noroeste de Chubut*. Documentos de Jóvenes Investigadores N° 31. Instituto Gino Germani. 2011.

X: ...el momento en que se recuperó el *kamarikun* en *Füta-Huao*, después de varias cosas que fueron como un prólogo hasta que se concretó eso, como por ejemplo el tema de la escuela, de la gente que contaba de la usurpación de la escuela, me hablaban de la escuela, eso los *pu peñi* (hermanos) y *pu lamgnén* (hermanas) que ya vivían en el pueblo, ¿no?, los que estaban viviendo allá en Esquel.

Entonces contaban de la situación de una escuela que había sido alambrada por un tal Said Bestene, un comerciante de ahí de la localidad de Esquel. Y bueno, nos dimos cuenta de que eso era posible y fuimos a constatar de que eso sucedía y fue ahí.

Aquí el planteo del problema: una comunidad expropiada de parte de su territorio por un terrateniente y comerciante. Pero inmediatamente esa cuestión que la legalidad institucional suele presentar como un conflicto entre particulares adquiere dimensiones diferentes.

Bueno, todo eso derivó en que un primer paso que se dio fue recuperar el *kamarikun*. Después de idas y venidas se hizo ahí el *kamarikun*. Se hizo en *Füta-Huao*, se hizo en un lugar que no se hacía antes, se eligió ese lugar porque ahí estaba viviendo en ese momento la persona que lo iba a encabezar. Don J. S., un hombre que le calculábamos cerquita de los cien años en ese momento, cerca de los cien años. En realidad dice que él tenía, según el documento, 93 años. Pero él dijo que él se acordaba cuando lo fueron a registrar.

HS: Claro, o sea que era más grande.

X: O sea, es muy probable que haya tenido cien años, en ese momento.

HS: Y esto fue año 2000...

X: 2002, 2003, más o menos.

HS: ¿Y como que ya había un *rewe* antes, en realidad, en otro lado?

X: Sí, ahí en todo esta parte que Bestene había alambrado, que usurpó, que le arrebató a la gente, en ese sector no sólo se quedó con tierras de pastoreo sino con tierras sagradas para nosotros, el *rewe*, el *eltün*, el cementerio, el cementerio que está todavía bajo el alambre de este terrateniente.

La usurpación no es solamente de “tierras”. En esas “tierras” están el *rewe*, el *eltün*, que aún permanece expropiado. Lo que se ha expropiado es un bien colectivo de índole sagrada. Como tal, es la comunidad la que resulta interpelada y la “11 de Octubre” intenta hacia ese punto dirigir su construcción política. Lo primero, entonces, es recuperar el espíritu colectivo, volver a hacer *kamarikun*, que se había descuidado.

La cuestión que se hizo el *kamarikun*. Logramos conseguir la leña, alimentos, mucha gente que fue a apoyar, la misma gente de la comunidad también, que fue difícil... en ese momento estaban todos muy animados así que fue la gran mayoría. Lo que pasa es que están atravesadísimos por el evangelismo. Y muchos no participan porque esa secta les prohíbe, les prohíbe la participación, e inclusive busca la forma de que la gente mapuche se aleje de ese tipo de ceremonias.

Se concretó entonces el *kamarikun*, y evidentemente una de las principales... uno de los principales pedidos que la gente, que la comunidad tenía para ese momento tan especial ese... era el agua. Porque es un lugar árido, [...] entiendo que un *kamarikun* no es sólo para hacer llover, sino tiene varios aspectos que son fundamentales para el desarrollo de la vida comunitaria; el hecho de la misma posibilidad de volverse a encontrar con vecinos, con sus vecinos... pasa que a veces la gente no se hace el tiempo, no tiene el tiempo o sinceramente no hay armonía en la comunidad para que los vecinos puedan encontrarse.

Y en este caso también cobra esa relevancia, porque es una forma en que también se... de volver a afianzar lazos.

Como vemos la realización de *kamarikun* previa al acto de recuperación territorial se piensa como una instancia aglutinante para los sujetos que van a estar implicados en el proceso. Revitaliza los lazos sociales, reinstaura niveles supra-individuales y supra-familiares de gran importancia: la comunidad unida puede pedir para superar la sequía, la comunidad unida puede recuperar su territorio.

El tema es que se concretó, y la naturaleza se manifestó como nunca. Y agua... empezó a llover prácticamente al segundo día del evento, de la ceremonia, y llovió y llovió y llovió y no paró más de llover. Llovió. Llovió al grado de que llovió en toda la provincia, y hubo inundados en la provincia ¡evacuados! Y uno dice ¿será por una cuestión de la casualidad? O sea ¿será un hecho casual de que justo llovió en la provincia? Evidentemente cuando los que dirigieron la ceremonia se enteraron no lo pensaron así. Y yo creo que tampoco fue así. No fue un hecho casual.

Al grado de que nosotros, de la ruta principal al lugar de la ceremonia teníamos tres leguas, unos 15 km más o menos. O 20 km. Y para llegar a ese punto nos trasladamos en vehículos. Como era tanto la lluvia no se podía... no se pudo salir del lugar. Porque los vehículos se embarraban y se empantanaban, bueno, una situación difícil para salir, pero por otro lado de mucha alegría, ¿no? Porque era como cumplir algo que... Como concretar una cuestión que todos decían que... que todo había sido tan armónico que se manifestó la naturaleza de esa manera. Tuvo que venir Defensa Civil a sacar la gente.

[...] Y creo que, la verdad, que fue una situación de mucha alegría. Creo que esa fue la palabra. Alegría. De saber de que no se estaba tan lejos de la armonía con la naturaleza. Que no se está tan lejos.

La inundación se vive con “alegría” justamente porque se presenta como la prueba de que la realización del *kamarikun* era la acción apropiada y había sido correctamente desarrollada. La “armonía” alcanzada a través del respeto del orden ritual y el *ad mapu* se demuestra en un hecho concreto. Estamos aquí claramente frente a un suceso del orden de la *eficacia simbólica*.

X: Ese momento fue muy especial para todos. Creo que fue un crédito que duró varios años. Porque han tenido sus altos y bajos. La gente, inclusive mucha gente falleció de ese lugar, al menos los más viejitos.

Pero no sólo los de *Füta-Huao*, sino lo que pasó en *Füta-Huao* sirvió para mucha gente más. Fue la primer recuperación de tierras que se realizó. La primera. Fue la primer recuperación así ¡pum! de hecho en Chubut en toda su historia. No hubo antes otra, que haya habido algún tipo de registro. Fue en la comunidad *Füta-Huao*. 1000 hectáreas. De la... bue, hubo toda una situación judicial, de persecución, pero finalmente la misma realidad...

La realización exitosa del ritual, probada por la lluvia, retroalimenta la estructura simbólica, la valida, y genera una acumulación moral que levanta el espíritu del grupo

La acumulación moral se vive como “crédito”. Es decir, legitima y prestigia a quienes han incidido en la realización del ritual, tanto a quienes lo “levantan” como a la “11 de Octubre”.

Días después se concreta el hecho político: la recuperación territorial. Se desalambran más de mil hectáreas. El estado chubutense envía cerca de cien policías a detener a los “usurpadores”, pero *Füta-Huao* está consolidado y después de medir fuerzas la policía se retira sin detenidos. No todo el territorio en disputa pudo ser sostenido, pero la escuela y el viejo *rewe* fueron recuperados.

Aquí podemos rescatar varias cosas. Vemos cómo ciertos mecanismos rituales funcionan paralelamente como mecanismos de legitimación para los líderes. También vemos como estos dispositivos rituales cumplen un papel en la construcción de fuerza moral. La realización del *kamarikun*, lejos de ser un mero recurso instrumental de las organizaciones y comunidades mapuche, se revela en su función de expresar materialmente elementos simbólicos de índole social, política y cosmológica muy profunda.

Si confiamos en este análisis, lo que aparece no es solamente la capacidad del ritual como reconstructor de un imaginario colectivo, sino también su carácter actual y su plena vigencia. En nuestra opinión el ritual *funciona* no porque sea un mero collage atractivo de prácticas cosmológicas y espirituales (definición que recuerda las “supervivencias” de Tylor), sino porque expresa y propone soluciones a problemáticas actuales y vigentes, o, mejor dicho, ordena las prácticas cosmológicas y espirituales en torno al tratamiento de problemas y objetivos actuales y vigentes, comunes a los participantes (sin descuidar en ello, incluso, las propias rivalidades entre líderes mapuche).

Contra lo que dice Casamiquela, la realización del *kamarikun* no es independiente de los *momentos*. Habría que evaluar si la “agrarización” señalada tanto por él como por Faron sostiene, hoy día, la importancia que le atribuyen, o su peso se relativiza frente a los conflictos territoriales que enfrentan las comunidades (en cuyo caso el problema serían los conflictos, no la “agrarización”). Finalmente, los *pewmas* (sueños), *perimontún* (visiones), la necesidad de hacer el par o las cuatro rondas de ceremonia como motivo para invitar al *kamarikun*, se ordenarían, de acuerdo a nuestra propuesta, en vínculo constante con las problemáticas vigentes, lo cual las constituye, además de en ámbitos de expresión espiritual y comunal (y por eso mismo) en espacios y herramientas de lucha.

Confrontación y creencia

Adelantábamos arriba que, a nuestro entender, las interpretaciones de Faron y Casamiquela descuidaban cierta esfera de la ceremonia que estamos describiendo: la de sus relaciones con el conjunto de procesos concretos que atraviesan a las comunidades oficiantes al momento de planear, invitar a y desarrollar el ritual.

En el ejemplo provisto por nosotros a través de la entrevista, en cambio, podían observarse fácilmente estas motivaciones más “mundanas”. La recuperación del *kamarikun*, que había dejado de realizarse (y que se siguió haciendo durante varios años a partir de ese momento) se inserta en una lucha por la recuperación territorial. Parte del mismo proceso, los lazos intracomunitarios se reestructuran. No sólo se recupera territorio, se recupera, al menos por un momento, “comunidad”. Las personas y la naturaleza restablecen vínculos. La gente vuelve de la ciudad al campo. Los motivos de cada quién pueden ser varios, pero la forma de ponerlos en

relación, es el desarrollo del *kamarikun*. Aún cuando sus intereses fueran inmediatos (recuperar para sí un pedazo de tierra, apropiarse de un bien económico) la forma de validar este interés públicamente es el ritual, y se está obligado a participar de él y de hacerse parte, así, de las luchas de los otros.

En términos conceptuales y metodológicos, el problema de las interpretaciones de Faron y Casamiquela se halla, opinamos, en una confusión de los niveles de análisis. Ya dijimos que el estudio del ritual desde la perspectiva de la historia de las religiones, o como expresión homeostática de la moral, es perfectamente válido. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la traspolación de las dimensiones del análisis. Brindar explicaciones en un nivel que surgen de fenómenos que se deben analizar en otro, constituye un problema.

Si nos apoyamos en la distinción hecha por Braudel (1979), o Cardoso y Pérez Brignoli (1984), encontramos en los procesos sociales tres dimensiones que debemos diferenciar: la de la *estructura*, la de la *coyuntura* y la del *acontecimiento*.

La *estructura* remite a la *larga duración*, es decir, a procesos que cambian en temporalidades muy lentas, de siglos a veces. La *coyuntura* designa procesos más veloces, fluctuaciones cíclicas o no, que se cruzan de distintos modos e intensidades, que se dan contenidas en el marco de la *estructura*. Y el *acontecimiento* señala la introducción de lo imprevisto, del hecho singular y puntual, en la historia.

Así, en lo que analizamos, podríamos señalar que la larga duración, o la estructura, están representados por la moral (en Faron) y por los “sustratos” (en Casamiquela). El acontecimiento, claro, es la ceremonia (el *ñillatun* y el *nguillatun*). Pero ¿y la coyuntura? ¿Dónde queda este nivel del análisis?

Salvo algunas observaciones vinculadas a las transformaciones en el régimen de propiedad y la política de reducciones (en Faron) y comentarios sin referencias sobre una supuesta “agrarización” (en ambos autores) de la que no conocemos grado ni características, los procesos coyunturales no aparecen mencionados en sus trabajos. No nos enteramos de qué luchas están atravesando las comunidades investigadas, cuáles son los partidos políticos que gobiernan esas regiones y cuáles son sus vínculos con las comunidades (o si participaron de la ceremonia, como a veces suele ocurrir). No sabemos acerca de sus relaciones con sus vecinos no mapuche (en Faron, no sabemos quiénes son los “miles” que van a presenciar el *ñillatun* “sin participar” del mismo), si tienen problemas o no con ellos, si la ceremonia adquiere un carácter reivindicatorio o

no, si, como en nuestro ejemplo, hay organizaciones sociales o políticas que colaboran con el desarrollo del ritual sin ser parte de la comunidad anfitriona, y así.

Se podría argüir que, al tratarse de trabajos que ya cuentan con algunas décadas, el reproche que les dirigimos es injusto. Sin embargo, Pereda y Perrota (1994), en una línea investigativa muy cercana a la de Casamiquela, indagan varias decenas de *nguillatunes* sin una palabra respecto al contexto político y social de las comunidades oficiantes. Además, la reedición del *Estudio* de Casamiquela es de 2007, y carece de referencia alguna a esta misma temática.

De tal modo, lo que vemos es que se explica el *acontecimiento* (el *ñillatun* o *nguillatún*) solamente como una expresión de la *estructura*, olvidando dimensionar el nivel *coyuntural*. El ritual es, en estas interpretaciones, la traslación directa a lo actual de la *larga duración*, y han pasado por encima, de un salto, a toda *coyuntura*. Es como si un trozo del pasado, representando a la larga duración, hubiera sido de pronto recortado, e injertado sin más en la contemporaneidad.

Así, el ritual aparece bien como la puesta en marcha de un saber antiguo, ancestral, primigenio; o bien como un efecto del movimiento inconsciente de la moral social. Sus vínculos con el presente son borrados. Su efectividad y su inserción en los procesos actuales aparecen ignoradas, invisibilizadas y desdibujadas.

Y no es que estos saberes antiguos no estén presentes en el ritual. Están allí, son muy importantes y su descripción es valiosa. Pero mencionarlos haciendo omisión de las condiciones coyunturales de su puesta en funcionamiento no produce un mayor conocimiento sobre ellos, sino todo lo contrario: construye un obstáculo al mismo.

Así, sostenemos nuestra hipótesis inicial, con algunos agregados: el ritual es un campo donde se expresan confrontaciones (intra y extra comunitarias) que deben ser leídas en un triple registro: estructura, coyuntura y acontecimiento. En particular en la coyuntura se expresan las influencias, sostenemos, de las confrontaciones presentes, y éstas se articulan de maneras complejas (y que requieren, por cierto, mayores investigaciones) con los elementos del ámbito de la larga duración y el acontecimiento, aunque por cierto ordenan los distintos elementos de un ritual que debe ser situado en tiempo y lugar.

Cerremos con un comentario de un hecho conocido, el *kamarikun* con que se recibió a Carlos Menem en Cushamen en 1996.

Éste y parte de su gabinete visitaron Cushamen³¹, y fueron recibidos por los líderes mapuche locales, que realizaron una rogativa que se televisó (Ramos; 2005). 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. Incluso los miembros de la “11 de Octubre” viajaron hasta allá para impugnar el acto en directo.

Los debates fueron varios, y las interpretaciones cargadas de prejuicios y lugares comunes estigmatizantes, como podemos verificar en algunas notas periodísticas del momento:

Montado sobre un caballo criollo tordillo llamado Pehuén, el jefe de Estado ingresó a Cushamen escoltado por un centenar de jinetes mapuche 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 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 ocupación de tierras en las colonias aborígenes para proceder a la medida de los lotes fiscales y entregar los títulos de propiedad. (Diario 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, Fúta Chao, para que el Presidente "**se llene de sabiduría y reciba la fuerza mapuche**". Menem y los mapuche 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**

³¹ <http://www.lanacion.com.ar/173583-menem-devolvio-tierras-a-los-mapuche> y también <http://edant.clarin.com/diario/96/10/26/T-00701d.htm> [Consultadas el 5 de Diciembre de 2012]

de las tierras que ocupan desde siempre. (Clarín, 26-10-1996. El resaltado es del original).

Pero más allá de todo esto ¿podríamos comprender este evento a través del sólo análisis del sustrato cosmológico shamanístico, o de la moral y el parentesco mapuche? ¿No debemos, en cambio, hacer entrar en el análisis al contexto y la historia de este territorio y su población? ¿Acaso no están los protagonistas participando activamente de las confrontaciones en que están envueltos, tomando decisiones políticas (acertadas o no)? ¿Acaso puede leerse esa escenificación quitando del marco del análisis el Plan Nacional de Regulación de Tierras que Menem impulsaba, y las pacientes pujas por el reconocimiento territorial que desarrollan no sólo las comunidades de Cushamen, sino todas las de la Patagonia?

Porque así como todo lo sólido puede desvanecerse en el aire, quizás también todo lo sagrado esté hilado a través de las luchas.

Lo ceremonial en la estructura local de poder

Incluimos aquí nuestro cuadro guía, completando la columna dedicada al *Ceremonial*:

	<i>Ceremonial</i>	<i>Trabajo</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Territorio</i>
Personificación central-Soprote Primordial (de la reproducción social cotidiana)	<i>Ad mapu</i>			
Propietario (del soporte)	-Pueblo mapuche -Comunidad mapuche			
Mediador (que administra el acceso a la personificación central)	-Lonko -Machi -Ngenpin -Lawentuchefe			

Como se puede ver, completamos los casilleros con aquellos elementos que recorrimos en estos dos capítulos. El soporte central de la dimensión ceremonial que hemos construido es el *ad mapu*, soporte inmaterial y repositorio filosófico y ético del conocimiento mapuche.

Es un conjunto de reglas exigente, demandante y estricto, sobre cuya interpretación se disparan discusiones, debates y disputas. Todos los mapuche tienen algún grado de acceso al *ad mapu*, pues conocen formas de lidiar con las entidades extrahumanas con quienes conviven. Sin embargo, algunos son especialistas, sabios, y tienen el conocimiento y las habilidades para enfrentarse con energías y eventos que otros no. Por eso, aunque el acceso al *ad mapu* sea relativamente abierto (no abordaremos los complejos senderos que llevan a alguien a convertirse en *machi*, o en *ngenpin*, o en algún otro tipo de especialista ritual. Aquí los caminos no son para todos) los mediadores rituales tienen un enorme peso, pues controlan el *ad mapu* en sus regiones más intrincadas.

Por último, destaquemos el carácter *colectivo* del desarrollo ceremonial mapuche. Si bien algunas de las instancias que hemos descrito descansan en prácticas de carácter individual (desde pedirle permiso a *ngen-co* para beber, hasta confrontar con un *witranalwe* y un *kalku*), estas mismas instancias responden a problemáticas de índole colectiva. Puede ser una disputa por el liderazgo local o una enemistad surgida por una estafa o un adulterio, pero las relaciones familiares y vecinales están presentes o son motivo de la brujería o el *daño*.

Además, todos los grandes rituales, desde el *llepun* hasta el *kamarikun*, tienen como protagonista al colectivo, sea como decía Faron la *unidad de parentesco* (el linaje) o la *congregación ritual*, como decía Casamiquela la *comunidad* o, como veíamos nosotros, una alianza que integraba pobladores rurales, pobladores urbanos y organizaciones etnopolíticas. Las principales interacciones con lo “sobrenatural”, podríamos decir, tienen como protagonistas a sujetos colectivos. Y agregamos: sujetos colectivos inmersos en complejos procesos de interacción, de luchas, alianzas, disputas y confrontaciones.

Serie dos

Trabajo

“Usted sabe mejor que yo que la venta de ginebra, de botas, riendas, géneros, y de todo cuanto necesita el gaucho, no es nuestro verdadero negocio. Sirve solamente de pretexto a nuestras operaciones en lanas y cueros. Fiamos durante todo el año al gaucho y al estanciero. Nos pagan cuando venden los frutos del país. Es una especie de comercio de intercambio, siempre ventajoso para quien tiene suficiente dinero. Además, como nuestros vecinos están con nosotros en continuos tratos, somos los compradores naturales de todo cuanto tienen que vender. No es fácil acopiar la producción de la región entera. He recibido la orden de hacerlo, en lo relativo a la lana, y no solamente entre nuestros marchantes, sino en un circuito mucho más extenso. Me he resistido a cumplir esta orden, he escrito al patrón que viniera a estudiar la situación con sus propios ojos. Ha venido, ha persistido, no hay más que hacer. Donde manda capitán, no manda marinero. He comprado toda la lana a precios que me tienen sobresaltado. El patrón confía absolutamente en el alza. Si hay baja, está perdido, y yo también.

-¿No ha comprado al contado?

-¡Si se hubiera contentado con lo que podía pagar! Pero la operación le pareció insignificante. Hemos comprado a plazos, empeñando más plata que la tendrá en la vida. Me precipito sobre los diarios, devoro los precios de las lanas, porque usted sabrá... -miró en torno suyo y continuó a media voz-, le voy a decir un gran secreto. Mi peón es de la provincia de Santiago del Estero. Queda en este rumbo Norte, un cuarto Oeste, en los confines de la República. Vino a caballo, en derecha. He juntado una tropilla de quince caballos, unos animales de hierro. Están gordos, bien preparados. Si acontece la desgracia, no me ven más. ¿Quién me ha de dar alcance, montado como estoy? No me llevaré sino los caballos, que he comprado con mi dinero propio, y desensillaré en Santiago, en Bolivia ¡en los infiernos!

Alfredo Ebelot, *La pulpería*. (1895)

Alfredo

Alfredo tenía su *marca* colgando de un clavo, del lado externo de una de las paredes de la casa. Era un fierro de cerca de un metro, con una empuñadura de madera en un extremo y sus iniciales forjadas en el otro, dentro de un óvalo. La había mandado a hacer por un herrero, y no era barata.

Hasta ahora los animales tenían la *marca* de su padre. Si se lo piensa un poco no es difícil entender que para un joven tener una *marca* propia señala el inicio de su vida económica independiente: podrá tener sus animales, *designarlos* con su nombre.

Una *marca*, al igual que las *señales* que imprime,³² debe estar registrada en el *libro de marcas y señales* del juez de paz. Esto acarrea una serie de requisitos, desde certificados de vacunación de animales hasta guías de transporte y permisos de señal. Cuando se hace *marcación y señalada* (por lo general durante los primeros días del año) hay que avisar a los vecinos para que encierren sus animales, y también se los invita a la fiesta, para que ayuden y para que vean que no se marca nada que no corresponda. Las marcas no pueden repetirse dentro de un radio de cincuenta kilómetros. Por tanto, en el hierro que imprimirá las iniciales del propietario en el cuerpo de los animales descansa un complejo entramado de disposiciones estatales y concepciones subyacentes de propiedad.

Por eso, cuando Alfredo empuña su *marca*, no está empuñando un simple objeto metálico, sino que está alzando y mostrando su propio futuro. Y no es una cuestión de animales, nada más. Establecerse independientemente, hacer la propia casa, u ocupar la casa de los padres una vez que han envejecido y no pueden hacerse cargo del campo, suele ir de la mano con la conformación de una familia propia. Ése era, por lo menos, el plan de Alfredo.

Hacía tiempo tenía la promesa de una muchacha de la comunidad. Ella era menor que él, entonces esperaron. Las familias eran pocas allí, así que se podía llegar a calcular quién se juntaría con quién, a menos que se fueran al pueblo. Las dos familias eran amigas, los hermanos de ella conocían y compartían actividades con Alfredo.

³² Se marca al ganado mayor (caballos y vacas) con un hierro candente. La señal, en cambio, consiste en un sistema de perforaciones en las orejas del ganado menor (cabras y ovejas) al que, por supuesto, no se puede marcar por su lana o su pelo.

Cuando pareció haber llegado el momento, Alfredo comprendió la necesidad de contar con un mínimo capital propio para empezar. Habría que comprar animales, materiales, estar preparado para proveer si llegaban hijos.

No hay muchos medios para conseguir una cantidad de dinero más o menos significativa para gente como Alfredo. Hay que vender animales (a veces malvender, pero Alfredo ni para eso tenía), conseguir un trabajo estatal (cosa que sólo algunos pocos afortunados logran) o irse a la esquila. Ésta fue la opción lógica.

Alfredo se sumó a una *comparsa* y pasó cuatro meses esquilando en distintas estancias del sur de Chubut y de Santa Cruz. La *comparsa* se componía de varias decenas de trabajadores, que viajaban en un colectivo, y otros vehículos que llevaban los instrumentos de trabajo y los víveres que se les vendían: yerba, tabaco, alcohol. Los precios exorbitantes de estas mercancías hacían que quien no se cuidaba lo bastante perdiera su sueldo antes de cobrarlo, y trabajara para cancelar la cuenta del almacén.

El ritmo de trabajo era infernal, desde la mañana hasta la noche. Imaginemos llegar a una estancia que tiene cuarenta o cincuenta mil cabezas lanares que hay que esquilar en una semana. Cuando se termina en un lugar, hay que emprender viaje y seguir en otro, enfrentándose con otra marea de ovejas que balan mientras son peladas. Dormían en los mismos galpones donde trabajaban, y el único descanso era cuando llovía, porque no se puede esquilar la lana mojada.

Alfredo fue cuidadoso. No jugaba y se cuidaba con la bebida, así que pudo volver con algo de dinero, a lo sumo unos diez mil pesos -tras cuatro meses de trabajo-.³³

Sin embargo, lo esperaba una decepción. Su novia ya no estaba. Se había ido con un muchacho de otro pueblo a vivir en el puesto de una estancia lejana. Se encontró de pronto con su marca, con su capital y sin mujer.

Hizo reclamos, las familias se enemistaron, pero no hubo forma de deshacer lo hecho. La muchacha estaba haciendo su vida con otro. Herido, Alfredo juntó los animales de su familia y partió al campo de veranada, varias horas sierra arriba de su casa, donde pasaría, solo, los siguientes cinco meses.

³³ A precios del año 2010, aproximadamente.

Capítulo seis: El trabajo rural

Introducción

Un joven amigo, Feliciano, de un paraje de la meseta, me decía que lo que más extrañaba de trabajar en la ciudad era tener dinero en el bolsillo cuando llegaba el final del mes. Su historia se parecía a la de Rogelio, que narraremos más abajo. Había ido a probar suerte a la ciudad y había conseguido un trabajo bastante bueno en la construcción. Nunca había vivido en el pueblo, y tenía más de veinte años cuando migró y se instaló en uno de los barrios periféricos de la localidad, primero junto a su hermano, y después se mudó a vivir con un amigo y compañero de trabajo.

Pero en su casa, en una zona muy alejada de las sierras, habían quedado solos sus padres, ya ancianos, con una hermana y varios niños pequeños. Le pidieron que volviera. Los viejos no daban abasto para cuidar los animales y llevar las tareas del campo. Lo evaluó, lo pensó, no estaba del todo convencido. Le costó, pero regresó. Ahora estaba haciendo mejoras, tratando de aumentar la producción de su terreno.

Otra vez, salía de mi casa en Esquel y un muchacho muy joven, un adolescente con ropas de trabajo, me saludó. Me le quedé mirando, porque la verdad, lo no reconocí en el primer momento. Era un chico que había conocido en *Füta-Huao*, una comunidad bastante alejada de Esquel, cercana a la localidad de Gualjaina, y hacía cerca de un año habíamos pasado una tarde tocando la guitarra. Yo le enseñaba canciones de Divididos y él me pasaba milongas que

se sabía. Ahora estaba trabajando en Esquel, en una obra en construcción que podía ver desde la ventana de mi casa, y se quedaba en lo de un pariente en el barrio Estación.

Hay muchos trabajos que hacen los pobladores mapuche del noroeste de Chubut. Quienes habitan en los parajes rurales tienen la posibilidad de dedicarse a la ganadería y la producción de lana y pelo, y a esas actividades nos referiremos en este capítulo. Sin embargo, no se agotan en eso sus actividades. En muchos casos las familias que habitan el campo tienen miembros viviendo en las ciudades, trabajando en la construcción, en la limpieza doméstica o, en menor cantidad, en sector estatal, como en Vialidad o en Educación. Ciudades como Bariloche, El Bolsón, El Maitén o Esquel reciben muchos inmigrantes que periódicamente son repulsados por el campo (Briones, 1988, Balazote y Radovich, 1992).

Hay, entonces, personas que habitan las ciudades desde hace años, y varias generaciones de mapuche que han nacido y se han criado en centros urbanos. Hay también migrantes “nuevos”, que en determinado tramo de su vida deciden probar suerte en los poblados, cuya suerte es como una moneda que está aún en el aire: si volverán o no, no se sabe aún (lo más probable es que no). Hay gente que vive con un pie en cada lugar, tiene trabajos temporales en la ciudad y parte periódicamente al campo. Y hay otros que, aún viajando periódicamente y sosteniendo relaciones fluidas con los ámbitos urbanos, nunca abandonaron la localidad rural y allí quieren quedarse.

Los trabajos que hacen todas estas personas, por tanto, son múltiples, y muchas veces se superponen porque las tareas rurales, cuya intensidad se concentra en ciertos períodos puntuales del año, pueden quizá ser realizadas sin abandonar los empleos relativamente estables que se hayan podido conseguir. Un trabajador puede entonces ausentarse en Octubre o Noviembre de su trabajo para ir a ayudar a su familia en la época de parición (por supuesto, estando inserto en una situación, por lo general, de informalidad. No es que pide licencia para irse, sino que pide permiso a su capataz para la próxima semana no venir a trabajar, y por tanto, no cobrar y jugarse a que nadie le quite el puesto). En este sentido, quienes cuentan con empleos estatales tienen una ventaja, porque incluso tienen derecho a licencia en los días en que se realizan ceremonias espirituales y pueden dejar su puesto para asistir.

Ya dijimos, las líneas que siguen fueron escritas pensando en la gente que habita predominantemente el campo y se dedica a tareas rurales, dado que lo que nos interesa conocer es de qué manera se estructuran redes y entramados de poder en ese ámbito. Lo que

proponemos es que los procesos de trabajo que se realizan en el campo y las formas de apropiación territorial que implican, se sustentan en ciertas tramas de relaciones sociales que dan lugar a la emergencia de personificaciones muy influyentes sobre la reproducción social cotidiana de las unidades domésticas mapuche. Esto es: nos interesa pensar *lo político* y el poder en el marco del trabajo que realizan las familias mapuche rurales.

Para esto, vamos a describir algunas dinámicas de la producción campesina, de la vida comunitaria y de los distintos actores que participan en una práctica específica: la producción ovina.

Producción de corderos: parición controlada, veranada e invernada³⁴

En el ámbito rural del N.O. de Chubut las unidades domésticas mapuche crían más que nada ganado caprino, del que obtienen carne y pelo. Sin embargo la producción ovina suele ser la segunda en importancia, y las majadas de cabras y ovejas se manejan juntas.

Se utiliza la técnica de parición controlada, lo que implica regular el ciclo reproductivo del ganado para controlar las fechas de parición.

Esto quiere decir que, fundamentalmente con las cabras y las ovejas, pero también con el ganado mayor, se separa a las hembras de los machos hacia Enero y se los vuelve a reunir para que se crucen en Mayo. De esta manera se consigue que las hembras queden preñadas recién entonces y paran hacia los meses de Octubre y Noviembre.

Así se logra concentrar el trabajo de atender las pariciones en un solo mes del año, que además se utiliza para esquila los animales propios, y se evita que las crías recién nacidas sufran los climas más rigurosos. Recién se enfrentarán con el invierno cuando ya tengan siete u ocho meses de vida.

Además, como muchas de las ventas de carnes se concentran en los rituales de Navidad y Año Nuevo, se garantiza el estar abastecidos para esta época.

La parición y la esquila de Octubre generan un pico de trabajo que la unidad doméstica intenta satisfacer apelando a los parientes. Muchos que viven en pueblos o ciudades vuelven para las zonas rurales en esta época, para ayudar a sus familiares con las tareas del campo.

³⁴ Algunas de estas discusiones se presentaron en Schiaffini, 2011.

Ahora, en algunas comunidades mapuche del noroeste de Chubut se utiliza también una dinámica de veranada e invernada para manejar el ganado.

Esto conjunta las dos variables, una que ya señalamos, la parición controlada. La otra es la explotación periodizada de los campos de pastoreo.

Cuando ecológica y socialmente están dadas las condiciones, el período de separación de los animales comprendido entre Enero y Mayo se realiza en dos campos diferentes, separados entre sí por distancias variables. Es decir, hacia Enero al menos uno de los miembros de la familia productora partirá con todas las cabras y ovejas hembras a vivir durante esos meses, los más calurosos y benevolentes del año (siempre que haya lluvia) en un campo alejado, por lo general situado en alguna zona alta, como la ladera de un cerro o un mallín situado tras alguna cordillera. Este es el campo de *veranada*.

Los campos de *invernada*, en cambio, suelen estar situados en zonas más bajas, de modo que son mejores para atravesar el invierno porque reciben menos nieve, o tienen mejor reparo de los vientos. Los machos reproductores (los *castrones*) viven allí todo el año. Las hembras, en cambio, habitan la *invernada* sólo entre los meses de Mayo y Diciembre, cuando se cruzan con los machos reproductores, quedan preñan y luego paren.

Utilizar dos campos permite aliviar la presión que sobre ellos ejercen los animales. Cuando las hembras, que suelen ser mucho más numerosas que los machos, parten hacia la *veranada*, el campo de *invernada* tiene unos meses para reponerse y poder dar abasto a las necesidades alimenticias del ganado al año siguiente. Viceversa, entre Mayo y Diciembre, el campo de *veranada* “descansa”.

Ahora bien, no necesariamente los campos de *veranada* e *invernada* son propiedad de los mismos productores. Si bien los predios de las comunidades mapuche no son específicamente un territorio privado, las unidades domésticas se rigen por una lógica parcelaria, y aún cuando no exista la mediación de un título legal, se sabe qué terrenos pertenecen a qué persona o a qué familia. Además, dependiendo del número de animales del que se sea propietario, variará el número de hectáreas necesarias para la subsistencia del ganado. Quienes tienen más cantidad de cabezas de ganado necesitan ampliar los márgenes del territorio dedicado a esa actividad.

Esto da lugar a problemáticas generadas por el aprovechamiento diferencial de los recursos: el agua, los pastos, etc. Algunas de ellas se traducen en rencillas o enfrentamientos entre

familias. Esto se complejiza cuando existen familias que, por ejemplo, no viven en el campo permanentemente, sino que trabajan en las zonas urbanas y vuelven periódicamente para asegurar sus derechos sobre algunas porciones del territorio, que por estar deshabitadas corren riesgo de ser ocupadas, a veces por ganaderos que ni siquiera pertenecen a la comunidad.



Encierro de animales en un campo de veranada

Uno de los recursos que se utiliza aquí, es, por ejemplo un arreglo de *mediería*, una forma de organizar el trabajo donde quien tiene animales pero necesita espacio utiliza, previo acuerdo, los campos de otra persona que tiene lugar, pero no animales. A cambio garantiza una cantidad de ganado para el tercero tras las pariciones, o bien promete realizar *mejoras* al terreno que explota: arreglar el puesto, alambrar, limpiar el lugar, etc.

De esta manera un territorio que estaría vacío de pobladores, y por ende expuesto a ser perdido o utilizado de hecho por otras personas o familias, se asegura cediendo momentáneamente su posesión y su control a terceros.³⁵ Suele haber celo, sin embargo, en que estos terceros sean personas de la propia comunidad, parientes, o en su defecto ganaderos *winkas*³⁶ que no hayan tenido conflictos demasiado profundos con otras familias de la comunidad. Esto abre sin embargo una gran esfera de problemas: a veces los ganaderos blancos son aliados de unos y adversarios de otros dentro de la misma comunidad, lo que vuelve a dar pie a complicadas tramas de enemistad.

Nos limitaremos a señalar lo siguiente: el recurso de ceder el control de ciertos espacios que tienen aguadas o pastos para que sean aprovechados por terceros, al mismo tiempo que implica acordar un negocio, asegura la defensa de ese espacio frente a apropiadores eventuales. Habitar ese lugar con personas y animales es una práctica económica que simultáneamente funciona como protección y defensa de los derechos del propietario.

La producción ovina se vincula así con las pujas, competencias, ocupaciones y defensas del territorio que se vivencian tanto al interior de la comunidad como con actores externos. El proceso de trabajo necesario para producir ganado ovino se inserta necesariamente en el entramado social que regula el acceso a los recursos y por ende a las disputas vinculadas al mismo.

O sea, en esta instancia de la producción de la carne ovina intervienen los acuerdos entre distintas unidades domésticas, realizados y reconocidos con base en formas contractuales locales específicas. Además, personificaciones del capital ganadero –nos referimos a productores vecinos, que pueden ser pequeños, medianos o grandes según el caso- participan a veces en estas complejas tramas de arreglos y disputas que se extienden por amplias zonas del territorio según mecanismos histórica y conflictivamente establecidos de organización del trabajo.

Por último hay que tener en cuenta constantemente, como lo hacen los productores, la situación de presión sobre el territorio a que están expuestas las comunidades mapuche por

³⁵ Vale señalar la diferencia entre la *propiedad* (derecho formal, reconocido por otros sobre el control de un predio) y su *posesión* (ocupación y control efectivo del mismo).

³⁶ *Winka* es una expresión en mapudungun, la lengua mapuche, que significa invasor, ocupante. Se origina en los conflictos que los mapuche tuvieron con los incas cuando éstos intentaron avanzar más allá del Bío-Bío. *Winkas* es como los mapuche les llamaban. Hoy en día se utiliza especialmente para los “blancos” y tiene una carga peyorativa.

parte de terratenientes y latifundistas, y últimamente, también por capitales inmobiliarios, petroleros y mineros.



Cabras entrando al corral en un campo de veranada

Algunas necesidades: pastura, calefacción, alimento...

Un obstáculo importante para incrementar el número de cabezas de ovinos en una majada (es raro encontrar majadas de más de 100 cabezas en las comunidades mapuche. Con las cabras, en cambio, sí puede encontrarse un número mayor) es la cantidad de pastos en el terreno. No alcanza el alimento para incrementar las majadas.

Al respecto transcribo una iniciativa del INTA y CORFO (Corporación de Fomento de Chubut) según la anoté cuando me la narraron en el terreno:

“...se convoca a los pobladores a una reunión con el INTA y CORFO. Se les propone 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 a los animales en invierno.

H. (un poblador de Vuelta del Río) me dice: “eso no sirve. La solución pasa por hacer perforaciones para sacar agua, y de ahí alimentar las huertas y los animales. La entrega de pastos solamente hace depender del municipio o de la institución en cuestión. Un buen día te sacan el pasto y uno ¿qué hace? Tiene que abandonar el campo.

El campo no da –me dice H.- Nosotros somos 5 hermanos y uno solo está en el campo. No da para todos”.

Estas iniciativas son vistas (por H. y otros pobladores) como una estrategia para despoblar...³⁷

De este modo se hacen evidentes, otra vez, determinaciones políticas de la producción económica. La defensa de un cierto margen de autonomía hace que H. vea con malos ojos el aporte de pastos por parte de instituciones estatales.

Igualmente, si otro poblador aceptara la propuesta y admitiera la provisión de pastos, se demostraría que la reproducción del ganado, y en alguna medida la reproducción social de la propia unidad doméstica pasarían a estar sostenidas por aportes “externos”. El estado y sus instituciones pasan así a intervenir directamente en la “cadena” de la carne. No intervienen en términos “lineales”, cumpliendo alguno de los pasos de la “cadena productiva”, como faenando o despostando. Pero comienza a hacerse visible que los eslabones de esta cadena están comunicados no solamente por sus extremos, que lo conectan con otros eslabones, sino también por terceros o cuartos vínculos, que los mantienen en su lugar, para que no se corten. Una situación similar puede analizarse con la problemática de la provisión de leña.

En la comunidad mapuche “Vuelta del Río”, como en muchas localidades situadas en la zona de la meseta chubutense, la masa boscosa es escasa o inexistente, con lo que la provisión de madera y leña que una familia puede producir utilizando los recursos de su territorio es

³⁷ Anotaciones en mi cuaderno de campo entre el 6 y el 14 de Octubre de 2010.

insuficiente para calefaccionar un hogar y cocinar. Paralelamente se corre el riesgo de agotar definitivamente el recurso.

Vuelta del Río tiene, a pesar de todo, una ventaja: el río Chubut recorre varios kilómetros dentro del territorio comunitario y está cerca de varios hogares (y lejos de otros, claro). Como las riberas de los ríos son un buen lugar para ello, grandes arboledas de sauces -que es un árbol exótico en realidad³⁸- crecen frondosamente en estos kilómetros, proporcionando una cantidad “extra” de madera.

El municipio de El Maitén, del que Vuelta del Río depende administrativamente, solía encargarse de podar los sauces, medida que se lleva adelante para permitir el buen escurrimiento de las aguas y la limpieza de las márgenes del río. Se aprovechaba entonces la poda de los sauces para obtener madera para calefacción.

Sin embargo esto beneficiaba solamente a los pobladores cercanos al río, puesto que los que viven en zonas distantes no tenían medios de transportar la madera desde la costa hasta su casa.

La solución propuesta por la comunidad, enunciada en realidad por un miembro de una de las familias influyentes del lugar, consistió en pedir al municipio que no realice las podas, sino que facilite camiones para el transporte de la madera. Los habitantes del lugar se ocupan de cortar las ramas y troncos de sauce (que se usan además para postes y varillas de alambrado) y la municipalidad garantiza el traslado de la leña. Con esto se verifica, por un lado, la existencia efectiva y eficaz de la comunidad en tanto colectividad imaginada. Familias que viven muy lejos de la costa del río reciben leña a la que tienen derecho en tantos miembros del colectivo.

Por otro lado, vemos así que en la explotación de un recurso local esencial para la reproducción social, el municipio cumple un rol fundamental: de no garantizar su transporte la provisión de leña para muchas familias peligraría. Incidiendo así en este aspecto de la vida cotidiana se incide también, indirectamente, en la producción ovina.

El ejercicio de la reproducción social, aquí evidenciado en el problema de asegurarse la calefacción necesaria, aparece mediado por la acción de la municipalidad y sus interlocutores.

³⁸ <http://www.inta.gov.ar/esquel/info/documentos/forestal/salicaceas15.htm> . *Álamos y sauces en valles cordilleranos del NO del Chubut*. Ivana Amico (2009). Técnica EEA INTA Esquel. Carpeta Técnica, Forestal N° 15, Febrero 2009. EEA INTA Esquel. [Consultado el 28 de Julio].

Personificaciones del estado, corporizadas por los funcionarios municipales, del INTA o CORFO, o bien líderes comunitarios, funcionan como mecanismos de mediación que, otra vez, sostienen aquellos procesos “estrictamente económicos” de la producción ovina.

Las fiestas de la propiedad: marcación y señalada

Acreditar la propiedad del ganado implica un complejo sistema de marcas y señales. Se *marca* al ganado mayor, con hierro candente, y se *señala* al ganado menor, las cabras y ovejas, a través de un corte o perforación en una o ambas orejas.

El *boleto de señal* es un permiso administrativo emitido por el Juez de Paz de la zona. Este funcionario además guarda registro de los tipos de señales que se encuentran en su región en un libro de señales que está en su poder, y eleva estas trazas al Departamento de Marcas y Señales de la provincia. No puede haber marcas iguales en 50 km. a la redonda, y es preciso, cuando se va a realizar marcación o señalada avisar a los vecinos linderos con 5 días de anticipación.

Muchas familias hacen *marcaciones* y *señaladas* una vez al año. Esto se constituye en muchos casos como un evento social de grandes proporciones, con encuentro de parientes y amigos y donde se juega, se baila, se bebe y se trabaja. Algunas familias llevan adelante ceremonias rituales en el marco de estos eventos, como el *Ngellipún*, un ritual mapuche que acompaña muchos momentos diferentes. Las marcaciones y señaladas se han constituido como una importante instancia de encuentro, cohesión y fiesta.

Además, aunque no profundizaremos aquí, conseguir una marca es, para un joven por ejemplo, un logro del que puede estar orgulloso. No sólo significa la posesión de ganado, sino el inicio de su vida económica independiente, lo que suele ir asociado al matrimonio y establecimiento de su persona como jefe de familia.

Todos estos eventos implican para los habitantes rurales la necesidad de acudir periódicamente a los centros urbanos, con objeto de realizar los trámites burocráticos correspondientes. Se generan aquí, además, ciertos ejes de conflicto entre los productores y el Juez de Paz, por cuanto su persona se constituye como una instancia de mediación obligatoria para quienes quieran sostener su producción dentro de un marco legal. La policía es la

encargada de vigilar el cumplimiento de esta normativa, con lo que la función estatal de *vigilancia* encuentra su personificación en dicha institución.

De esta manera la acción del estado –personificada por los jueces de paz y la División Abigeato de la Policía de Chubut, encargada del control de estos menesteres y de la vigilancia del traslado de ganado- como garante de la propiedad a través del sistema de marcas y señales, se articula con algunas dimensiones rituales del ciclo familiar y social de las unidades domésticas.

“Traficantes de carne”

Las familias rurales mapuche suelen consumir parte de la carne ovina que producen, mayormente de animales “capones”³⁹. Sin embargo el primer objetivo del ganado es la esquila y también la venta de carne, que a veces permite obtener algunos dineros.

Se dijo más arriba que el pico de consumo regional de carne ovina se relaciona a los rituales navideños y de fin de año. Las unidades domésticas mapuche intentan en esta época vender animales faenados. Sin embargo encuentran obstáculos.

Por el decreto 4238/68 sancionado por Onganía, solamente pueden dedicarse a la faena y desposte de ganado los establecimientos habilitados por el Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA) o por los municipios correspondientes. O sea que a pesar de contar con el conocimiento y las herramientas necesarias para desarrollar una faena de pequeñas proporciones, las familias rurales mapuche tienen esto legalmente prohibido. Obviamente esta regulación genera las condiciones para un mercado negro de carnes.

El matadero rural de El Maitén, empresa propiedad de dos ganaderos relativamente importantes de la zona, concentra la faena legal de animales en esta región. Esto tiene implicancias sobre los precios de la carne y las “decisiones de inversión” de las unidades domésticas mapuche. Pongamos un ejemplo, aunque basado en ganado bobino, por ser estos datos con los que contamos. Es de estimar que para el ganado ovino la analogía es satisfactoria.

En 2010 las carnicerías de El Maitén pagaban \$ 9 el kilo de carne vacuna producido en Vuelta del Río. Es decir que un novillo de 120 kilos podía cotizar unos \$ 1.080 pesos.⁴⁰

³⁹ El capón es el cordero castrado, que engorda rápidamente y se consume en cualquier momento del año.

Ahora bien, por la prohibición de faenar, los productores alquilan los servicios del matadero de El Maitén, que les cobra 0,45 centavos por kilo por matar y destazar al animal, lo que implicaría un gasto de \$ 54 pesos para el novillo que sirve de ejemplo. Además hay que pagar el flete del vacuno desde el campo hasta el matadero, lo que implica unos \$ 100 pesos por animal. O sea que el novillo termina dejando limpios unos \$ 926 pesos.

Los precios del contrabando son muchos más altos. Vender la carne faenada puede redituarse unos \$ 15 pesos por kilo, con lo que el mismo novillo puede rendir unos \$1900 pesos. Supe de una vaca que se vendió por \$ 2200 pesos.

Pero claro, hay que ser precavido o estar amparado por redes de soborno con la policía, porque transportar carne sin guías de transporte (que hay que comprar) o faenar sin los permisos necesarios implica decomisos y multas.

Hacia 2004 SENASA ajustó sus controles zoofitosanitarios en la región, lo que dio lugar a varios *Trawün* (Parlamentos Mapuche) e incluso a manifestaciones en contra de una política de controles que, según sostenían las organizaciones y comunidades que protestaban, amparaba a los grandes frigoríficos al norte de la Línea Sur, al mantenerles muy bajo el precio de la carne a través de dichas barreras sanitarias.⁴¹

Lo cierto es que el SENASA, Gendarmería Nacional y la policía provincial aparecen visiblemente como personificaciones estatales que llevan a la práctica la regulación vigente. Además, dos ganaderos locales manejan el monopolio legal de la faena, con lo que han de tener ventaja faenando sus propios animales y teniendo la posibilidad de ganancias mayores, porque su carne tiene menos costos que la de los demás.

Esta regulación legisla una expropiación de saberes y prácticas de las unidades domésticas respecto al manejo de su ganado: saben cómo faenar y pueden hacerlo, pero no lo tienen permitido. O sea que en el mismo movimiento y generando además una distorsión en los precios de la carne, produce la necesidad y las condiciones de un mercado negro.

⁴⁰ Consideremos la equivalencia de 1 dólar estadounidense igual a 4,00 pesos argentinos en esa época.

⁴¹ Una entrevista muy interesante realizada por Hernán Scandizzo:

<http://revistafuturos.com.ar/component/content/article/106-trafficantes-de-carnes> de donde tomo el término *trafficantes de carne*. [Consultada el 19 de Agosto de 2011].

Carne y estructura local de poder

En la producción de un cordero intervienen determinantes heterogéneos. Vemos que lo que muchas veces se presenta *cosificado* como un mecanismo automático de producción para el mercado, por ejemplo, la secuencia “productor primario-sector industrial-comercialización”, es en realidad una esquematización que encubre procesos complejos y relaciones de poder.

Que los “productores primarios” no se consoliden como “factor industrial” tiene que ver en el fondo con una historia de expropiación, con mecanismos que les obstaculizan “capitalizarse”, con artefactos legales que les impiden el desarrollo de algunas actividades, con personificaciones que vigilan la eficacia de esos artefactos legales, con monopolios capaces de regular los precios y para quienes las legislaciones juegan a favor.

Un proceso de trabajo es un proceso lineal, y en esto se basa la metáfora de la “cadena” productiva. No se discute aquí ese carácter lineal si por el mismo entendemos que en la producción de un valor de uso las transformaciones sobre la materia tienen un carácter continuo y gradual: algunas operaciones sólo puede llevarse adelante una vez que otras se han finalizado.

Sin embargo vemos que algunos de estos “pasos” productivos solamente son posibles porque otros elementos inciden “verticalmente” sobre esta cadena “horizontal”. Los campos de veranada en que pastan las ovejas se aseguran a través de acuerdos e instituciones de trabajo colectivo que están a su vez atravesadas por pujas de ocupación y defensa territorial. El estado, mediante el INTA o CORFO, provee fardos de pastura o leña para que animales y personas tengan alimento y cobijo, a través de la acción de organismos técnicos específicos o líderes locales; o bien aprueba o desaprueba signos que identifican la propiedad del ganado, signos que a su vez son impuestos a los cuerpos de los animales en el marco de una fiesta (la *señalada*), etc. Diferentes dispositivos de control y vigilancia ponen en prácticas definiciones jurídicas de legalidad e ilegalidad; monopolios locales organizan los precios de un bien de amplia circulación y consumo; etc.

Mediaciones necesarias, nacidas muchas veces de factores externos a quienes crían el ganado, son constitutivas de esta producción. Algunos procesos que no son visualizados inicialmente como parte de la “cadena productiva” son, sin embargo, condición necesaria para que esta “cadena” exista.

Este carácter complejo y múltiplemente determinando de un objeto como la carne revela así las tramas de poder que se enlazan a través de su producción, distribución y consumo. La imagen de un *reticulado* parece ser más feliz que la de una *cadena*.

Lo político en el trabajo

Una actividad fundamental para la supervivencia, un proceso socio-productivo donde pueden encontrarse los anclajes de distintas prácticas que atraviesan en buena medida la totalidad de la vida social de las familias campesinas de las comunidades mapuche, encuentra mediaciones necesarias.

A veces las mediaciones surgen de factores que podríamos denominar “exógenos” a la *comunidad* imaginada del *lof* indígena (pero que no son, evidentemente, exógenas a la producción), como cuando el estado aporta fardos de pastos para pasar el invierno. Otras veces, las mediaciones surgen de la propia comunidad, como cuando los encargados dialogan con el municipio o cortan leña para las familias alejadas. En los dos casos, las personificaciones de estas mediaciones están actuando como mecanismos de regulación del acceso de las personas a soportes claves de su reproducción.

El esquema que proponemos, donde el mediador regula el acceso de las personas a estos soportes, que por lo general se encuentran concentrados en manos ajenas, nos revela entonces una dimensión en extremo interesante. Si bien el lugar del *mediador* es estructural -es decir, está dado por la propia organización dinámica del conjunto de los elementos que participan del entramado social, y no depende sencillamente de su talento, de su voluntad y de su “agencia”- quién ocupa la tarea de la mediación y la direccionalidad que le imprimirá a la misma sí es variable. La tarea de la mediación entre el soporte primordial y sus consumidores puede estar incluso *bajo control* de los propios consumidores, como ocurre cuando entre integrantes de la comunidad llegan a un acuerdo para aprovechar la tierra, o para negociar con el municipio la entrega de leña.⁴²

En la producción de corderos, lo que verificamos son varias cosas: a) que el proceso es extremadamente complejo, y analizar sus determinantes sociales pone en evidencia un cúmulo

⁴² Por supuesto, aquí se revela nuevamente el elemento de ambigüedad que es constitutivo de la tarea de todo mediador: debe servir a ambos mundos, al propio y al del propietario del soporte primordial. Sin embargo, podríamos fácilmente encontrar extremos donde el propio mediador es ajeno a los intereses de la comunidad. Lo que necesitaríamos evaluar es el grado de control que la comunidad ejerce sobre las tareas de la mediación.

de intervenciones de actores diversos que son mediaciones necesarias para llevar a cabo dicha producción; b) que estas mediaciones son heterogéneas, y el grado de control que se tiene sobre ellas es variable. Las familias mapuche quizás pueden controlar –en algún grado- el acceso a los terrenos comunitarios, o el recurso a la fuerza de trabajo de parientes y amigos. Pero difícilmente controlen el accionar de la policía, o las intervenciones del Juez de Paz; c) que el grado de control sobre estas mediaciones (sumado, obviamente, a un elemento anterior y aún más importante, que es cómo se ha constituido el control efectivo sobre los soportes primordiales) expresa entonces el grado de autonomía de un grupo social con respecto de su propia reproducción.

El Trabajo en la estructura local de poder

Presentamos, entonces nuestro cuadro guía completando la segunda columna, la del *Trabajo*:

	<i>Ceremonial</i>	<i>Trabajo</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Territorio</i>
Personificación central- Soporte Primordial (de la reproducción social cotidiana)	<i>Ad mapu</i>	Ganado		
Propietario (del soporte)	-Pueblo mapuche - <i>Comunidad mapuche</i>	-Familia campesina		
Mediador (que administra el acceso a la personificación central)	- <i>Lonko</i> - <i>Machi</i> - <i>Ngenpin</i> - <i>Lawenufe</i> -Etc	-Propio grupo doméstico campesino -Acopiador de lana/pelo -INTA, CORFO, e instituciones estatales de fomento agrario - <i>Comunidad</i>		

La personificación central del trabajo rural es el *ganado* mismo, que expresa materialmente el conjunto de relaciones sociales en torno a las que esta potencia humana se realiza. La cantidad y calidad de ganado que tenga una familia señalará su riqueza o su pobreza, sus capacidades para crecer, permanecer en campo y expandirse territorialmente, o su necesidad de emigrar hacia centros urbanos.

El grupo doméstico es el propietario del ganado, en especial el jefe del grupo, que expresa esta relación a través de las *marcas* y *señales*.

Ahora, las mediaciones que intervienen en el acceso y reproducción a este soporte son numerosas. En primer lugar, el propio grupo doméstico constituye la principal mediación, puesto que son quienes trabajan día tras día en el cuidado de los animales.

Luego aparecen ciertos factores que, sin ser específicamente necesidades de la producción ganadera, constituyen una serie de condiciones necesarias para que dicha producción se reproduzca. Los intermediarios comerciales, por ejemplo acopiadores de lana de oveja y pelo de cabra, que adelantan dinero a cambio del producto de la futura esquila (como narraba Ebelot para la pulpería de fines del siglo XIX) o las carnicerías que venden la carne que se cría en las localidades mapuche, se erigen como instancias requeridas para la realización social del producto del trabajo rural mapuche.

También ciertas instituciones estatales se configuran como mediaciones de esta pequeña producción ganadera. El INTA, CORFO, ministerios nacionales y provinciales, etc. entregan subsidios, consiguen fardos de pasto, estimulan la venta de lana y pelo (a través del programa Mohair, por ejemplo), etc. De este modo, en ciertas circunstancias, estas agencias pueden convertirse en un factor ineludible de esta producción (¿qué pasa si los fardos de pasto dejan de venir?), o sea, en una mediación crucial. Ya mencionamos también a las figuras del Juez de Paz (quien detenta el libro de señales y emite sus permisos y las guías de transporte) y la policía, en especial la División Abigeato.

Finalmente, volvemos a encontrar el carácter central de la *comunidad* misma en el *Trabajo*. No sólo porque las familias pertenecientes a una *comunidad* realizan tratativas y pactos para desarrollar sus tareas (lo veíamos con la *mediería* o la cesión de *veranadas*), sino también porque algunas actividades se basan en trabajo común (lo vimos antes con la problemática de la leña y la limpieza de los márgenes del río Chubut) y en la obtención de beneficios

colectivos, donde, por ejemplo, la *comunidad* se plantea a sí misma como destinataria de políticas de apoyo.

Serie tres

Gobierno

*El peor analfabeto
es el analfabeto político.*

*Él no oye, no habla
ni participa en los acontecimientos políticos.*

*No sabe que el costo de la vida,
el precio de los frijoles, del pescado, de la harina,
del alquiler, del calzado y de las medicinas
dependen de las decisiones políticas.*

Bertold Brecht (1889-1956), *El analfabeto político.*

Rogelio

A Rogelio lo conocí cuando las movilizaciones por el No a la Mina en Esquel estaban en su apogeo, o sea en los primeros meses de 2003.

Una gruesa columna de esquelenses que se manifestaban contra el emprendimiento minero alteró el recorrido pautado de la marcha y se dirigió al edificio de Tribunales. La multitud se detuvo en la puerta y varios miembros de la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche “11 de Octubre”, con Valentín a la cabeza, aprovecharon la oportunidad para meterse en el hall del edificio y ocuparlo como medida de protesta.

La familia de Rogelio, que entonces tenía 17 años, habitaba una alejada vivienda en una comunidad de la meseta, y había sido brutalmente desalojada por una decena de policías que habían viajado por horas para llegar hasta allí. Los expulsaron del hogar de madrugada, descalzos, ataron la propia yunta de bueyes familiar a las columnas principales de la casa y la tiraron abajo. Después abrieron las puertas de la huerta y metieron a las cabras dentro, para que destrozaran lo sembrado.

La medida de desalojo había sido dictada por el juez de Instrucción Colabelli, favoreciendo el reclamo de un ganadero de origen sirio-libanés de la zona de El Maitén. Por eso la movilización, espontáneamente acaudillada por los dirigentes indígenas, había concentrado su protesta hacia los Tribunales. Allí estaban Rogelio y sus padres, y algunos de sus hermanos y hermanas.

Algo había ocurrido en Esquel. El Octubre anterior la misma organización indígena había efectuado un corte de ruta en la entrada del pueblo, por otro reclamo, protesta que se sostuvo todo un día en absoluta soledad. Los representantes de los sindicatos y otras organizaciones que apoyaban la medida iban, leían una rápida adhesión con las manos temblorosas y se marchaban a paso veloz, señalando la soledad de los manifestantes. El resultado de aquella protesta fue la imputación de dos líderes indígenas por delitos vinculados a impedir la libre circulación, y la puesta en evidencia del enorme aislamiento político de las comunidades y organizaciones mapuche.

Pero pocos meses después, en el mismo pueblo, a pocas cuadras del lugar del corte de ruta, una multitud, que algunos calcularon en tres mil personas, acompañaba a los mismos dirigentes en una medida de acción directa contra los Tribunales. Sí, habían pasado muchas cosas: asambleas de vecinos, medidas de lucha de distintos sectores sindicales de la ciudad (Vialidad, Bancarios, los docentes, que se habían organizado por fuera del sindicato y sostenido huelgas y protestas sin aval institucional) y, por supuesto, la lucha contra la minería a cielo abierto, en la que la “11 de Octubre” había hecho punta y que protagonizaba con una decisión que no tenían otros sectores más dubitativos, o menos habituados a desarrollar acciones directas.

Rogelio habló y la televisión y el diario locales capturaron sus palabras. Tenía un tono tranquilo, pero decidido, y una claridad meridiana. Contó la historia de su familia con mucha dignidad, y narró los hechos del desalojo sin ningún recurso a la compasión.

La Asamblea de Vecinos por el No a la Mina de Esquel (AVANME) manifestó rápidamente su solidaridad con la familia de Rogelio, y varios de sus miembros visitaron los restos de la casa y tomaron fotos que se publicaron en los medios de prensa. En una segunda instancia, la “11 de Octubre” organizó un viaje de solidaridad, invitando a periodistas, asambleístas y dirigentes de la sociedad civil con objeto de realizar un *nguellipún* en el lugar y sumar apoyos. De este viaje participé, siendo la primera vez que presencié una rogativa.

Desde la entrada de la comunidad hasta la casa de Rogelio había unas tres horas de caminata, a buen paso. Llegamos en varias tandas, porque no había vehículos para todos, y yo arribé junto a un joven mapuche, platero, cuñado de uno de los dirigentes de la “11 de Octubre”. Ninguno de los dos había visitado jamás el paraje, y no conocíamos el camino más que por algunas referencias bastante vagas, que nos dieron cuando se evidenció que llegaríamos solos. Nos pusimos en marcha por donde el sentido común y el paisaje nos indicaron, y rastreamos las huellas de los que caminaban por delante nuestro. Una sola vez nos perdimos, porque tomamos a la izquierda cuando debíamos tomar a la derecha, pero supimos rehacernos y llegamos cuando estaba anocheciendo.

La casa estaba sobre una loma, detrás de uno de los cordones de sierras de Cushamen. La entrada se orientaba al Este y un cerro muy alto se alzaba detrás. Cuando Rogelio necesitaba hablar por teléfono caminaba o cabalgaba hasta la cima, donde obtenía señal radioeléctrica para su viejo celular.

En una pequeña quebrada pegada a la casa corría un arroyito pequeño. No había árboles casi, a excepción de los que habían sido plantados por Rosaura, la madre de Rogelio, en el jardín de la casa, delimitado por un cerco de madera. Subiendo la loma estaban los corrales de cabras y ovejas, ahora vacíos porque ocupaban la veranada.

Además de nosotros los “externos”, se reunió bastante gente del lugar. Ya en el momento mismo del desalojo se habían manifestado, rodeando a la policía y tirándoles piedras. Ahora volvían a casa de Rogelio, demostrando que un ataque a una familia era en realidad un ataque a toda la comunidad. La mayoría eran hombres, pero había también mujeres, algunas muy ancianas. A una de ellas en especial, Antonia, madre de un grupo de hermanos de mucha influencia sobre las decisiones colectivas, se le prestaba especial atención. Los dirigentes de la “11 de Octubre” le tenían mucho respeto y estima, porque ella tenía mucho conocimiento y porque participaba muy desenvuelta en medidas de protesta.

Eduardo, Alberto y Rogelio y los hijos de Antonia eran los más jóvenes. Eran los *jóvenes* de la comunidad. Hombres sanos, con vigor, energía y capacidad de trabajo, en ellos sus familias depositaban las esperanzas para sostenerse y crecer. Sobre todo porque eran los que habían quedado en el campo. Todos ellos tenían hermanos, mayores o menores, que se habían ido a las ciudades a buscar trabajo y no habían regresado. El campo no daba para todos. De los cuatro hermanos hijos de Antonia, sólo uno vivía permanentemente en la comunidad, al cuidado de los animales y demás tareas, junto a su madre. Otro, que era el agente sanitario del lugar, vivía en El Maitén, y los otros dos hermanos, que también habían conseguido empleos estatales (uno era portero de una escuela), visitaban el campo para recrearse o para trabajar en la época de la esquila y las pariciones.

El padre de Alberto, que también se hallaba en la casa de Rogelio, era por entonces el Presidente de la comunidad. Él vivía mucho más abajo, cerca de la ruta, y había llegado caminando como nosotros. Alberto era su hijo mayor, y después sólo le conocí hermanas.

Eduardo, en cambio, había sido criado por su abuelo y era buen amigo de Rogelio.

Sobre ellos tres Valentín ejercía una fuerte influencia, en el mejor de los sentidos que esto pueda tener. Estaba interesado en formarlos, en que tuvieran roce con las luchas mapuche y que se involucraran en los asuntos de su comunidad y de la “11 de Octubre”. Les proponía constantemente que viajaran y los ofrecía como delegados cuando alguna organización amiga buscaba las voces de la región. Cuando se instaló la radio mapuche *Petú Mogeleñ* (Aún

Vivimos) en El Maitén, todos ellos acudían frecuentemente a decir lo que quisieran. Años más tarde, llegó Rogelio a viajar por Italia difundiendo la problemática mapuche y Alberto a visitar a los presos políticos mapuche en la cárcel de Angol, en Chile.

El *nguellipún* en casa de Rogelio se desarrolló armónicamente. Mataron algunos animales y al mediodía comimos asado. Después cada quien fue partiendo, considerando que restaba la larga caminata hasta la entrada y luego unas dos horas en automóvil hasta Esquel. Nunca se había realizado una rogativa de tal escala en el lugar, y la familia quedó advertida que debería hacer el par al año siguiente.

Yo volví unos meses después, en invierno, junto a Valentín y Rogelio, que se había arrimado a Esquel a hacer trámites judiciales. Llegamos caminando sobre el suelo congelado, patinando al atravesar un mallín que se extendía como una enorme mancha de hielo depositada sobre la ladera de una sierra. Había ido mejor preparado esa vez, juntando periódicos y recortes de diarios en que aparecían Rogelio y su padre en ocasión de la marcha y cuando fueron a declarar al juzgado, para regalarles; y también le llevé a Rosaura varios frascos de mermeladas y dulces.

Vino bien, porque llegamos por sorpresa y sin haber avisado. Rogelio no se había podido comunicar con sus padres porque ellos no subían al cerro a buscar señal, y el horario para poner mensaje al poblador en Radio Nacional ya se nos había pasado cuando decidimos partir. El padre tenía cara de fastidio, pero Rosaura preparó con velocidad sorprendente un puchero, que devoramos con rapidez.

De joven Rosaura había vivido en un alero de piedra durante casi un año. Su familia había sido desalojada y habían comenzado a deambular, con sus animales y niños a cuestas, por distintos territorios, buscando lugar donde poder asentarse. Pero cuando se aproximó el invierno no se podía seguir viajando, menos en zonas altas como aquellas, donde nevaba mucho más que en los valles. Entonces se detuvieron en una cueva y se quedaron allí hasta poder seguir.

De los que quedaban en el campo, Rogelio era su hijo mayor, y tenía dos niñas más. Por entonces la mayor tenía unos trece años.

Rosaura temía profundamente que Rogelio se fuera al pueblo y abandonara el campo. Se quedaría sola con las mujeres (su compañero ya estaba viejo y enfermo para realizar las pesadas tareas que demanda la producción campesina), y no encontraba posible que algún

otro pariente fuera a instalarse en el paraje para trabajar. Sin embargo alimentaba que Rogelio saliera, estudiara (estaba terminando la escuela primaria en aquel momento) y ella misma participaba de las actividades y acciones de protesta que proponía la “11 de Octubre”.

El caso del desalojo de la familia de Rogelio se hizo emblemático. Una conjunción de factores (de los que, tras bambalinas, se adjudicaba una importancia central a un ajuste de cuentas entre el poder político y el judicial) llevaron a *jury* al Juez Colabelli, que fue destituido a raíz de su actuación en el desalojo. Este proceso, que duró meses, sirvió de plataforma para difundir los problemas de las comunidades del noroeste de Chubut hacia toda la provincia.⁴³

Valentín siempre había pensado y practicado que era necesario romper el aislamiento que muchas comunidades sufrían. Las personas y los líderes no se conocían entre sí, no sabían de sus problemáticas comunes, no aunaban fuerzas para manifestarse. La “11 de Octubre” tomó el guante y se esforzó en poner en contacto a la gente, lo que implicaba, básicamente, proveer las condiciones de movilidad: un vehículo, dinero para camionetas, pasajes de colectivo.⁴⁴ Kilómetros y kilómetros de ripio empezaron a ser transitados más frecuentemente por los dirigentes y los representantes de las comunidades. Se comenzaron a realizar encuentros bastante grandes, donde se reunían lonkos de varias comunidades, que se ponían -a veces con dificultad- de acuerdo para levantar ceremonia, firmar documentos y pautar acciones futuras. Este aumento en la fluidez de los lazos, sumado a la temeridad con que se encaraban ocupaciones de edificios, escraches, recuperaciones territoriales y cortes de camino dieron a la organización una fuerte presencia en el noroeste de Chubut y la hicieron conocida en la costa atlántica.

Rogelio participó activamente de todo este proceso. Iba adonde fuera, narraba lo sufrido por su familia, el proceso de lucha que atravesaban, el repudio a la minería a cielo abierto, los problemas con Benetton. Eduardo y Alberto también participaban. Sumados a otros miembros de la “11 de Octubre” que vivían en el campo, a los implicados directos por el conflicto en

⁴³ Posteriormente Colabelli fue restituido en su cargo, debido a un problema técnico que encontró en la constitución del tribunal que lo destituyó: uno de los jueces no tenía 12 años de antigüedad, requisito necesario para ser parte de un *jury*. Además de restituirlo le pagaron en retroactivo unos ocho años del salario que había dejado de cobrar.

⁴⁴ La organización “11 de Octubre” se inició en Esquel en 1992, primero como “Comisión 11 de Octubre”, encargada de organizar los actos conmemorativos del quinto centenario del descubrimiento de América. Progresivamente fue adquiriendo una actitud marcadamente combativa, y sus objetivos se aplicaron a la defensa de los intereses territoriales de las comunidades rurales. Fue protagonista de acciones directas de mucha trascendencia, entre otras cosas por ser la primera organización etnopolítica de Chubut. Siempre se apoyó en la independencia respecto de los poderes estatales.

cuestión que se estuviera abordando y a los que participaban a la espera de una futura devolución de apoyo político, la organización adquiriría un cariz marcadamente rural, pese a que sus principales dirigentes fueran nacidos y criados en ciudades.

Después Rogelio volvió a su casa. Su padre seguía enfermo y varias veces se vieron obligados a salir por la noche, rodeados de nieve, a recorrer los difíciles caminos de la estepa para llevarlo hasta el centro de salud en la entrada, donde lo esperaba la ambulancia del Hospital de El Maitén. Se compró una camioneta roja, destartalada, a la que metía entre coirones y neneos rugiendo y saltando para llegar hasta su casa sin tener que caminar u obligar a alguien a bajar con caballos. Empezó a viajar más seguido a El Bolsón y un día le ofrecieron trabajo y se quedó. Empezó pintando paredes y cumpliendo los roles iniciáticos del oficio de la albañilería. Después entró en una empresa más grande, hacían los cordones de las calles que se iban asfaltando en los pueblos de la Comarca. Finalmente entró en una cantera, y ahí ya habían visto de su capacidad y se la dejaban encargada cuando el patrón no estaba.

Le empezó a gustar la vida del pueblo. Le gustaba tener algunos pesos, aunque fueran pocos, en la billetera y recibir algunos más a principios de mes. Era una gran diferencia con lo que pasaba en el campo, donde el campesino vive endeudado eternamente y, aunque haya carne, siempre hay que andar pidiendo o rogando para comprar una bolsa de harina, o un pantalón o un par de zapatos.

Anduvo así bastante tiempo, y ahora viajaba menos con la Organización, porque tenía que cumplir horario, y costaba ubicarlo a veces.

Pero era insostenible la situación. Rosaura no daba abasto. Su padre estaba enfermo y cansado. Una de sus hermanas, madre de un hijo de Eduardo, estaba embarazada de nuevo y parece que se había separado, no en los mejores términos. La otra se había juntado con un muchacho y se había ido a vivir a un puesto de estancia cerca de Tecka. O Rogelio volvía, o no quedaría nadie en el campo.

Y Rogelio volvió. Con esfuerzo, pero volvió. Renunció a los pequeños placeres que le brindaba su nueva vida de proletario urbano y regresó a hacerse cargo del campo.

La última vez que lo vi, estaba trabajando duro. La comunidad había obtenido un subsidio grande del PRODERPA⁴⁵ y estaban construyendo galpones, captando agua de los manantiales

⁴⁵ El PRODERPA (Programa de Desarrollo Rural de la Patagonia) es una iniciativa del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación aplicada al “mejoramiento de la calidad de vida de los productores

para acercarla a las casas y proyectando perforaciones para riego. Le vendía lana a la Cooperativa de El Maitén, y pelo a un acopiador particular. Estaba tratando de sacar *mohair*, pero eso lleva varios años de mejoramiento genético.

Si terminan el tanque australiano podrían sembrar pastura, para pasar el invierno sin tener que comprar tantos fardos. Cada fardo costaba treinta y cinco pesos, y un caballo se comía uno por semana. Las vacas también los necesitan. “Ése es mi sueño”, me dice. Parece mentira, pero es realmente ensoñarse el imaginar llegar a lo de Rogelio y ver un campo sembrado de alfalfa al lado de donde estuvieron los escombros de su casa derribada.

pobres de Chubut, Neuquén, Río Negro y Santa Cruz”.

<http://64.76.123.202/site/css/leer.php?imp=1&url=areas/proderpa/noticias/140520005000.txt> [Consultado el 6 de Junio de 2014].

Capítulo siete: Lo segmental y lo positivo. La expropiación histórica de la autonomía indígena

Una reflexión sobre la génesis histórica de la concentración de las condiciones de reproducción de lo social en Pampa y Patagonia

Acá quisiéramos referirnos al conjunto de procesos que se vinculan con la autonomía y con las formas en que un grupo se presenta y representa frente a otros. Queremos reseñar algunas transformaciones de las formas de gobierno de las unidades políticas mapuche asociándolas al desarrollo histórico de sus relaciones sociales intrínsecas, pero también a las de las sociedades estatales con las que durante siglos interactuaron.

Si nos preguntáramos cuál es la estructura de autoridad entre los mapuche, obviamente tendríamos que contestar “¿cuándo? ¿En qué período?”, puesto que las relaciones a través de las que este pueblo se ha desarrollado siempre estimularon transformaciones y cambios de distintas profundidades. Si han sido los incas, los españoles o los estados nacionales decimonónicos los que han protagonizado las dinámicas de las “relaciones interétnicas”, el pueblo mapuche siempre respondió (no como un bloque, por cierto, sino expresando en cada situación las peculiaridades locales y los cálculos del fuerza del caso) implementando variadas estrategias y creando nuevos espacios y nuevas instituciones. La dinámica de las sociedades *segmentales*, como Bechis (2010: 58) señala, su *situación secundaria* (p. 53) frente a los estados y su carácter complejo en tanto *unidad social y cultural* (p. 49) nos dan algunas pistas para comprender la lógica de estos cambios.

La *situación secundaria* y su efecto *sesgante* indican que en el contacto entre una sociedad estatal y otra no estatal, la no estatal suele experimentar profundas transformaciones en su estructura interna. Bechis remite a los conceptos de “tribalismo” trabajados por Stutervant (1972) y Service (1975), asociados a la centralización del poder y el surgimiento del militarismo en la sociedad no estatal. Sin que adhiramos estrictamente a esta propuesta, la definición de la *situación secundaria* debe ser tenida en cuenta.

Entender el mundo indígena de pampa y Patagonia como una *unidad social y cultural* durante el siglo XIX (y también antes y, por qué no, después, con las complejidades que ello implica) significa entender que conforma un sistema social interconectado, donde los fenómenos que afectan a una parte del mismo repercuten, de maneras dispares, sobre la totalidad. Cuando el gobierno porteño firmaba un tratado con determinado líder, o atacaba las “tolderías” de algún otro, sus acciones no se circunscribían a los directamente afectados, sino que repercutían sobre todo el sistema, despertando alianzas lejanas o suscitando apoyos o rechazos. El posicionamiento a favor o en contra de Buenos Aires por parte de los ranqueles, por ejemplo, afectaba al grupo de Calfucurá, y si Calfucurá se aliaba con Buenos Aires, los ranqueles se preocupaban.⁴⁶

Finalmente, y es necesario resaltar esto, puesto que será retomado por nosotros más adelante, el carácter *segmenta*⁴⁷ de la organización política indígena intenta dar cuenta de importantes características del funcionamiento político de su sociedad.

Lo segmental es definido como “*un sistema formado por repetición de unidades iguales, autosuficientes en el aspecto político, cuya división (fisión) origina dos o más unidades independientes con pérdida de la unidad primigenia*” (Bechis, 2010: 58). Se hace referencia a unidades políticas independientes y competitivas, que podían fusionarse bajo el liderazgo de un cacique prestigioso y rico. Pero tal no llegaba nunca a contar con poder coercitivo, ni a desarrollar una *jefatura* propiamente dicha, sino que las unidades que se le fusionaban sostenían su independencia y podían volver a separarse. Y es que a pesar de un fuerte proceso

⁴⁶ Y también, si Calfucurá se preocupaba, podía pedir ayuda a sus parientes allende la cordillera, y quizás guerreros llegarían desde allí hasta la pampa, revelando el extenso circuito interconectado que implicaba la organización social indígena.

⁴⁷ *Segmental* no es lo mismo que *segmentaria*. Bechis insiste en esta discusión en torno a la traducción del término.

de concentración y centralización en el ámbito de lo político que atraviesan estos grupos sociales a través de los siglos, no se pierde el carácter autónomo de cada *lof*.

Gobierno y acumulación de poder

La etapa crucial, que definirá por decenas de años las relaciones entre la sociedad mapuche y la sociedad criolla, es sin dudas la organización y ejecución de la llamada “Conquista del Desierto”.

Lo que sostenemos aquí, sin embargo, es que esa abrupta transformación, ese “cambio discontinuo” (Bechis, 2010: 170) es, sin embargo, fruto de una lenta acumulación social, y debe ser entendido como la instancia de realización de procesos históricos muy complejos. La hipótesis que alimentamos es que aún cuando ambas sociedades, como cualquier otra, desarrollaron distintos procesos de acumulación de poder y relaciones sociales, las dinámicas de esos procesos fueron cualitativamente diferentes, lo que posibilitó que, en determinado momento, una de las dos estuviera en condiciones políticas, económicas y tecnológicas no sólo de infligir a la otra una derrota militar contundente, sino de *realizar su victoria* en los años siguientes al triunfo militar.

El esquema conceptual que retomamos parte de la reflexión de Marín (1995; 2008: 2010) en torno al modelo de la guerra según lo define Clausewitz. Hay que diferenciar entre “ganar la guerra” y “realizar la victoria”.

Ganar la guerra no es lo mismo que realizar la victoria. La victoria no es un proceso directamente militar, el triunfo militar permite empezar a construirla. Pero el triunfo militar no es una garantía ineluctable de la realización de la victoria. La victoria requiere un proceso de imposición política que los vencedores deben de crear para imponerles a los derrotados militarmente la obediencia a su mando político moral. (Marín, 2008: 166).

Con lo que, en más de un aspecto, los procesos inmediatamente posteriores a la guerra constituyen instancias tan importantes como la guerra misma para comprender las dinámicas que se asentarán sobre los territorios y las poblaciones.⁴⁸

⁴⁸ El modelo de Marín está pensado para situaciones como la de la dictadura cívico-militar argentina de 1976-1983 y la posterior restauración democrática. En ese caso, vencedores y vencidos comparten el mismo orden

Otras aclaraciones conceptuales son necesarias.

Entendamos *poder* a la manera weberiana, como la capacidad de influencia sobre un tercero más allá de su voluntad. Pero comprendamos también que esta definición no debe centrarse sobre la ficción de un sujeto autónomo y racional, sino inserta en relaciones sociales opacas.

Por *acumulación de poder* entendamos la capacidad de un grupo o una fuerza social para producir, consolidar y reproducir de manera creciente cierto tipo de relaciones sociales, en especial, aquellas que regulan el acceso a los recursos naturales, el trabajo y la distribución de lo producido, lo que los marxistas llamarían “relaciones sociales de producción” (Godelier, 1989: 158), aunque no solamente:

Aún en la advertencia de que hay un ámbito determinante en la en el conjunto de relaciones sociales (las relaciones productivas) es necesario comprender *cómo* se producen relaciones sociales. Porque el ámbito del proceso de constitución y reproducción de relaciones sociales es, objetivamente hablando, esa magia metafísica que ha dado en llamarse el ámbito del *poder*. Instaurar de manera rigurosa el ámbito del poder es en definitiva plantearse el problema de la construcción de relaciones sociales. (Marín, 1995: 127).

Si seguimos estas ideas podemos trazar una ligazón entre los conceptos de *poder*, su *acumulación* y la producción y reproducción de ciertas relaciones sociales. Y esta vinculación entre la acumulación de poder y la producción y reproducción de ciertas relaciones sociales puede aportar elementos valiosos para pensar las lógicas de las “relaciones interétnicas” entre la sociedad criolla y a sociedad indígena antes de las campañas militares de 1879.

Creemos que todas las decisiones políticas, como por ejemplo cuando Roca promueve la transformación de la “estrategia defensiva” de Alsina hacia la “guerra ofensiva”,⁴⁹ se encajan con estos procesos de acumulación social, que son los que brindan el contexto y el marco de posibilidad de dichas decisiones. La “Conquista del Desierto” no es comprensible como fruto de una voluntad personal de Julio Roca, ni tampoco como una conspiración entre los terratenientes de la Sociedad Rural y los capitalistas ingleses, aún cuando estos acontecimientos hayan existido y deban ser tenidos en cuenta. La “Conquista del Desierto” es

simbólico. Diferente es lo que ocurre entre la sociedad indígena y la sociedad criolla del siglo XIX, lo que abre preguntas en extremo interesantes en torno a cómo se impone un nuevo orden político moral. Sin embargo, una cosa tienen en común los procesos: es necesario un genocidio para lograr la realización de la victoria.

⁴⁹ Transformación que, actualmente, sabemos no tan tajante.

posible porque la sociedad criolla de la época ha acumulado una cantidad y calidad de relaciones sociales (por ende, de poder) en grado tal que convierte aquello en una tarea realizable. Marx indicó alguna vez que las sociedades solamente se plantean tareas que pueden resolver, y nuestra reflexión apunta en ese sentido.

Podemos referenciar autores como Viñas (1984), Bechis (2010), Lenton (1999), e Iñigo Carrera para el caso chaqueño (1988) que han abordado distintos aspectos del mismo. Pero lo que nos interesa señalar es lo siguiente: las lógicas de acumulación de poder (y por ende, las lógicas de producción y reproducción de las relaciones sociales) de la sociedad indígena y de la sociedad criolla hasta 1879, aún cuando estaban vinculadas, eran *cualitativamente* diferentes. Si sostenemos, siguiendo a Bechis, que debemos considerar al mundo indígena de Pampa y Patagonia como una unidad social y cultural (aún con toda su diversidad interna), y a los grupos criollos del siglo XIX (con toda su diversidad interna), como otra, debemos reconocer también que cada una de estas unidades políticas y culturales, aún cuando estuvieron vinculadas largamente, basó su reproducción y respectiva soberanía en tipos muy diferentes de relaciones sociales.

Mientras la sociedad criolla, de la mano de una fuerte inserción en el mercado mundial, al que proveía de lanas, cueros y posteriormente carne vacuna (Giberti, 1981) desarrolló una enorme capacidad de producción de excedente, afianzó el proceso de centralización estatal y aceleró la concentración de los medios de producción -y con ello, la creación de una población libre de vender su fuerza de trabajo- (Azcuy Ameghino, 2010); la sociedad indígena reaccionó a través de la centralización del poder de los cacicazgos, el desarrollo de un marcado militarismo y posteriores intentos *nacionistas* (Bechis, 2010) -incluidas las fallidas intenciones de entronizar “Reyes de la Patagonia”- que propusieron su integración a la “Organización Nacional”. Si las relaciones sociales indígenas se basaban, en lo político y lo económico, en su carácter *segmental* y en las relaciones políticas y de parentesco, que funcionaban como relaciones sociales de producción, la acumulación de poder que podían lograr se vio evidentemente desbordada por el proto-capitalismo criollo, lo que se evidenció en la instancia de las confrontaciones.

De tal modo, pensamos que las relaciones sociales establecidas por los grupos criollos del siglo XIX dieron lugar a un proceso de acumulación de poder, anclado en relaciones sociales específicas, cualitativamente distintas, y de una velocidad y magnitud diferentes a las de los

grupos indígenas de Pampa y Patagonia, lo que llevó eventualmente a plantear como posible la tarea de anexarse su territorio y subordinar a la población indígena. O, mejor dicho, concretar un triunfo militar y *realizar* posteriormente la victoria.

Estado-nación-territorio y acumulación de poder

La existencia de una matriz *estado-nación-territorio* como estructurante del proceso de “Organización Nacional” es una propuesta de Bechis (1992) retomada por muchos autores. Criticando hipótesis alternativas como las de Wolf y Hansen y la llamada “teoría del Remington” (1972), y también las ideas de Álvaro Barros [1875] (1975), Manuel Fernández López (1971) y Ricardo Ortiz (1955), Bechis propone como eje central para comprender las campañas de Roca y la anexión de los territorios de Pampa y Patagonia (y la simultánea subordinación de las poblaciones originarias) el desarrollo del Estado decimonónico “moderno”, su carácter nacional y su solapamiento con un territorio delimitado, dentro del cual no podrían existir otras unidades políticas autónomas o soberanas.

El *estado-nación* remite a los procesos de centralización burocrática y la construcción de una ciudadanía unificada y homogénea. El *territorio* implica, en este enfoque, el anclaje geográfico del estado-nación, por lo que estos tres elementos deben superponerse para funcionar coherentemente. *Estado, nación y territorio* conforman, así, tres términos de la misma ecuación. De esta manera, esta matriz es claramente antagónica con la existencia de las unidades políticas indígenas.

El modelo de Bechis es muy fecundo y permite comprender ciertos procesos más allá de explicaciones mono-causales. Las palabras que le dirige a Ortiz apuntan a esto, como a reforzar la idea del carácter dialéctico e histórico que necesariamente deben tener los análisis del período:

...no importa cuánto estas afirmaciones nos ayuden a comprender la conquista total de las tierras y la soberanía indígena, todas tienen el denominador común de confundir cualquier intento de entender la dinámica histórica de la relación entre las dos unidades culturales. El recurso metodológico de usar variables discretas de tan bajo nivel de abstracción nos lleva a extraer conclusiones desalentadoras. [...] Así, algunas décadas de historia quedan explicadas por la apelación a la *carencia de algo*, lo que no constituye un enfoque muy fecundo. En segundo término, si

estas variables son útiles para algún acontecimiento particular, entonces cualquier situación previa o posterior tendrá que explicarse usando un conjunto diferente de variables, y ello equivale a construir una cadena de acontecimientos desconectados entre sí. En síntesis, tales teorías llevan a un enfoque mecanicista que suma contingencias estáticas ubicadas una tras otra en un calendario de acontecimientos de setenta años de duración. (Bechis, 2010: 73).

Sin embargo, en este punto, la crítica de Bechis nos parece injusta. Porque si bien es cierto que no podemos explicar la emergencia de la matriz *estado-nación-territorio* como el producto de una suma mecánica de fuerzas productivas y relaciones de producción, es también cierto que no podemos explicarla *sin esa suma*. Porque indiscutiblemente, procesos como los que anota Giberti, citando a Ortiz, estaban teniendo lugar:

Con justeza anota Ortiz (1943, pag. 17) los factores causantes de la evolución económica argentina cuando afirma: “El país entra, en realidad, después de 1860, al intercambio mundial; el industrialismo ha modificado ya la fisonomía de Europa, impulsando a los países más avanzados en ese proceso a abandonar las actividades ligadas a la tierra, la ganadería y la agricultura, por esa doble acción que consiste en acumular los capitales alrededor de vastas agrupaciones de carácter industrial, que dan un mayor interés, y en atraer la mano de obra hacia las ciudades, proporcionando de inmediato mejores jornales y mas alto nivel de vida. Ello ha derivado el traslado de toda actividad ligada al trabajo de la tierra hacia regiones apartadas y con las cuales importaba mantener la mayor densidad en el intercambio comercial por razones financieras de organización industrial. (Giberti, 1981: 150).

Y esto hace que en las pampas repercutiesen los coletazos de la urbanización europea, y se establecieran los cimientos del modelo agrario-exportador:

Paralelamente (1855-1860) se produce una transformación zootécnica. La industria europea comenzaba la manufactura de tejidos que requerían lana larga; desde 1842 crecían las graserías en las zonas ovinas bonaerenses, valorizando las reses de carneros. [...]

El crecimiento de las exportaciones es fabuloso. En 1850 habían salido del país 7.681 toneladas de lana, cantidad casi cinco veces superior a la de una década atrás; sin embargo, en 1855 se exportaron 12.455 t. y tres años más tarde se llega a

18.950. Durante 1875 los embarques alcanzaron 90.720 t. ¡En 25 años las exportaciones habían aumentado más de mil veces! (Giberti, 1981: 153).⁵⁰

No podemos ignorar estas cifras, fabulosas para la época, en torno a la construcción del estado moderno en la Argentina, sin correr el riesgo de pensar que un mero “espíritu de época” fue lo que llevó a la consolidación burocrática y a la homogeneización de la ciudadanía. El estado no se consolidó como una realidad que se creó a sí misma, ni como producto de condiciones aleatorias, sino que; aún contando con autonomía propia, fue emergente de causas que debemos buscar en otras instancias de lo social o, llegado el caso, en la *totalidad social* misma.

Noel H. Sbarra también nos provee cifras interesantes en su pintoresca *Historia del alambrado en la Argentina* (1964). Dice que, según Estanislao Zeballos, había en 1885 en el país unas treinta mil leguas de alambre de cinco hilos (p. 92); y que entre 1876 y 1907 se importaron 1.805 millones de kilos de alambre, cantidad suficiente para rodear el perímetro de la República ciento cuarenta veces (p. 94). Para la misma época, había alambre suficiente para hacer un tendido desde la pampa hasta la luna (p. 104).

Son números importantes porque, lejos de una mera anécdota, los kilómetros de alambre son indicadores de la extensión de un determinado tipo de propiedad y de formas específicas de apropiación del territorio. Como señalaremos más adelante, el alambrado no solamente demarca y segrega la propiedad de la tierra y de los animales, sino que modifica los procesos de trabajo en las estancias y trastoca la movilidad de los arrees, el acceso a recursos como pastos y aguadas. Se los asegura al propietario y se los niega al trashumante. La acumulación de toneladas y kilómetros de alambre expresa indirectamente una acumulación de poder con la que guardan una relación simbiótica: no se podría alambrear sin cierto grado de desarrollo de la capacidad de apropiarse del terreno y sostener esa relación en el tiempo (o sea, sin cierto desarrollo de las relaciones de propiedad). A la vez, esa misma capacidad de apropiación y sostenimiento de la apropiación requería de un artefacto como el alambrado para hacerse realidad, superando los precarios cercos de tierra apisonada y ramas que necesitaban de constante mantenimiento. El aumento de la cantidad de alambre, medida en toneladas o en kilómetros, verifica en este caso la expansión y el desarrollo de las relaciones sociales de

⁵⁰ La transcripción de las cifras es exacta.

producción capitalistas. El alambrado se convierte en el soporte por excelencia de la apropiación capitalista de la pampa.

Con esto no queremos decir sino que las hipótesis explicativas que aportan Ortiz, Giberti y Bechis no son en absoluto excluyentes entre sí, sino dimensiones distintas de un mismo y complejo fenómeno, la llamada “Organización Nacional”, que no puede reducirse a una suma de acontecimientos históricos inconexos, como tampoco a teleologías simétricas, sean las de las fuerzas productivas o las del *estado-nación-territorio*.

Con esta salvedad, nosotros también creemos que el proceso de acumulación de poder se ancla, en buena medida, en el desarrollo de las relaciones capitalistas de apropiación y control del territorio, así como en la creación del Estado Nacional, entidad que supo aplicarse a organizarlo y ordenarlo con tal efectividad que en pocos años consiguió el dominio efectivo de una geografía antes mal conocida por los criollos y de su población preexistente. Esto se logró a través de la desarticulación de las unidades sociales y políticas alternativas.

De Caseros al final de la “Conquista del Desierto” median poco más de treinta años, período en que se reestructuraron abruptamente relaciones interétnicas que tenían cerca de trescientos años de historia, y ello es expresión de la consolidación moral y logística de una de las fracciones en disputa.

La sociedad criolla desarrolló un sistema de acumulación muy vertical y centralizado, capaz de aplicar rápidamente elementos novedosos (como los conocimientos científicos, técnicos y militares) a la resolución de problemas inmediatos y construir con esos elementos relaciones articuladas. Esto se debe a que logró un (conflictivo) consenso hegemónico en cuanto a sus propios objetivos: frente a la diversidad de intereses y dinámicas (federales contra unitarios, Buenos Aires contra la Confederación, caudillos contra el poder central, las disputas por el rol de la Aduana y la navegación de los ríos internos, etc.) que expresan las luchas intestinas de la Argentina desde 1833 hasta la finalización de la Guerra del Paraguay, las clases dominantes fueron, a partir de 1870, capaces de encauzar las energías y las fuerzas sociales hacia un proyecto relativamente homogéneo y unificado. Se produjo la consolidación y sustanciación de una moral dominante, que abroqueló a la sociedad criolla.

En cambio, en las unidades políticas indígenas, persistió su carácter segmental (fruto y base de su reproducción social) y la dispersión de intereses y liderazgos. Esto dio pie a un tipo de

acumulación social diferente, más “lento” o más “frío” (como diría Lévi-Strauss) y que apuntaba en otras direcciones, comparado con el criollo.

De la “lucha pendular” a la “Conquista del Desierto”

Intentemos contrastar las afirmaciones hechas con algunos datos históricos. Otra vez, nos basamos en los trabajos de Martha Bechis (2010).

En un artículo muy sugerente, Bechis toma el marco interpretativo de la Teoría del Caos para graficar las interacciones entre la sociedad indígena y la sociedad criolla; interacciones que, sabemos, culminaron en la guerra ofensiva de Roca. Pero ¿cómo se llegó a ella? ¿De qué manera se produce este cambio discontinuo (2010: 170) que implica la reformulación de los vínculos entre estas sociedades?

“Desde la llegada de los españoles a estas tierras, en el área pampeano-norpatagónica se dio una interacción con el aborigen a la que podríamos visualizar como una *lucha pendular* que, lentamente, con muchos retrocesos pero más avances, iba ganando el europeo primero y luego el euroamericano. Este modelo de conducta sobrevivió a muchos cambios políticos, científicos y estratégicos a los que los contendientes iban reaccionando con mayor o menor éxito en los diversos períodos de sus respectivas historias.” (Bechis; 2010: 171).

El avance y retroceso de la línea de fronteras, los éxitos y fracasos militares de las tropas criollas, el largo período de coexistencia e intercambios entre estas dos unidades políticas y culturales parecen verificar la metáfora pendular de Bechis. Lo mismo los trabajos de la historiografía tradicional (por ejemplo, Walther; 1970), donde se suele poner el acento en las dificultades del ejército argentino en la pampa, o en algunas duras derrotas infligidas a los criollos (como los desastres de 1855/1857 que sufrieron Mitre y Hornos a manos de Calfucurá) por los indígenas. El péndulo, sin embargo, tiende finalmente a inclinarse hacia uno de sus extremos, el de la sociedad criolla.

“Tomemos el período entre 1852 y 1877. En el campo total de conducta criolla se dieron muchos cambios suaves y otros algo abruptos que, plenos de conflictos entre facciones cambiantes de los actores criollos, fueron llevando a la construcción de la Organización Nacional. A su vez, el proceso de Organización

Nacional, fuertemente centrado en la capital de la nación, fue generando una subvariable de sí mismo en las regiones marginales de aquél centro político.

La resistencia de los indígenas soberanos tomó varias formas: desde cambiantes alianzas con alguno de los sectores criollos, tratados de paz que con toda buena intención consolidaban esas alianzas, o que con toda mala intención sólo servían para regenerar fuerzas para luego pasar al signo contrario, y fuertes malones intra e interétnicos.” (Bechis; 2010: 171).

Bechis nos presenta luego extensas listas de hechos históricos desde 1852 hasta 1879, ordenadas de acuerdo a los ejes topológicos que ha definido: la conducta política criolla y la conducta política indígena, y cómo se afectan mutuamente (pp. 172-1178).

Si colocáramos en dos columnas contrapuestas estos hechos históricos, ordenados de acuerdo a los criterios de Bechis, y los uniéramos con un trazo que expresara quién sostenía la hegemonía territorial en cada caso, graficaríamos el movimiento del mencionado péndulo. El trazo iría de un punto al otro de las dos columnas alternativamente, evidenciando los distintos momentos de la interacción entre estas sociedades. La sociedad criolla avanza y la sociedad indígena retrocede. Luego la sociedad indígena avanza, y los criollos pierden el terreno que había creído obtener. En medio de esto, las disputas facciosas al interior de cada sector estimulan el establecimiento de alianzas más o menos duraderas con segmentos de la otra unidad social, de modo que las interacciones se vuelven ambiguas y complicadas.

Presentamos un ejemplo extremadamente abreviado de la cuestión.⁵¹

Conducta política criolla

1852- Batalla de Caseros

1853- Constitución Nacional

1865-1870- Guerra del Paraguay.
Profesionalización del Ejército y cohesión de las clases dominantes.

Conducta política indígena

1852- Sitio a Buenos Aires con participación de Calfucurá (aliado de Urquiza)

1853-1854- Fronteras de Bs As desguarnecidas. Paz de los indígenas con Urquiza

1865-1870- Tratados con caciques de muchas parcialidades. Hijos de caciques en escuelas porteñas.

⁵¹ En el trabajo de Bechis, la síntesis de hechos históricos divididos según variables y subvariables, presenta seis apretadas páginas.

1870- Manuel de Olascoaga en Chile. Topografía de la Araucanía y luego de la Patagonia Argentina.

1874- Alsina presenta el plan de avances sucesivos a través de las líneas de fortines y la construcción de la zanja. 1876: el ejército ocupa Carhué.

1878-Roca, Ministro de Guerra

1879- Se reúnen las fuerzas criollas en el Río Negro.

1870-1871- Malones de Calfucurá y campañas en su contra.

1871- Batalla de San Carlos. Catriel, Coliqueo y el ejército nacional derrotan a Calfucurá. 1875- Gran invasión. Namuncurá. Baigorria y Catriel contra la frontera. Tres meses de campaña.

1878- Epumer, Baigorrita, Namuncurá, Catriel y Pincén piden paz o son capturados.

1879- Repliegue hacia el sur y hacia la cordillera.

En este reducido esquema, que hemos construido sobre la base de los materiales recopilados por Bechis, se puede ver, por un lado, cómo los eventos desarrollados por cada uno de los sectores afectan al otro, pero también cómo los procesos al interior de cada unidad (alianzas o enfrentamientos internos) también afectan a la totalidad social antagónica.

Las disputas entre federales y unitarios reclutan líderes indígenas para apoyar a uno u otro bando. Los enfrentamientos entre unidades indígenas estimulan a los caciques a buscar alianzas con diferentes sectores de la sociedad criolla y viceversa. Por ejemplo, Calfucurá es aliado de Urquiza y enemigo de Rosas, pero una vez derrotado el Restaurador, se distanciará del entrerriano.

Otro ejemplo: los avances militares, como los que ya mencionamos de Emilio Mitre y Hornos (que terminan mal para ellos) se correlacionan con el contraataque indígena, y en 1856 la frontera está en la misma línea que en 1829, antes de la campaña de Rosas contra las poblaciones originarias. La frontera criolla había avanzado desde el Río de la Plata hacia el Río Negro. Ahora retrocedió.

Mientras se desarrolla la guerra del Paraguay, la política de Buenos Aires es la de desarrollar tratados con los líderes indígenas. Obtienen grados militares y sueldos, sus hijos se educan en

colegios porteños, se busca así garantizar una transitoria paz y no derrochar en la frontera interna los recursos militares necesarios para las campañas de la Triple Alianza.

Luego sobreviene la modernización del ejército, la aplicación de nuevas tecnologías bélicas y de comunicaciones y el plan de Alsina para la ocupación a través de la expansión de la línea de fortines. Exploradores y científicos surcan la Patagonia y trazan la topografía del lugar.

Todavía hay tiempo, sin embargo y aún después de San Carlos, dura derrota de Calfucurá, para la respuesta armada indígena, y en 1875 todo el sur y centro de la provincia de Buenos Aires es arrasado por los jinetes mapuche.

Pocos años después, antes que Roca diera la orden de avanzar sobre el Río Negro, piden rendirse los principales caciques, o han sido capturados. Meses más tarde el Ejército concreta su marcha sobre el territorio y, tal vez más importante aún, la sociedad criolla cuenta con y aplica los medios necesarios para desarticular a los grupos indígenas después de la victoria militar. Esta etapa es crucial. La apropiación de niños, la separación de las familias, el destierro, la relocalización, el control policial-administrativo en las zonas ocupadas, etc., son dispositivos a través de los que el estado argentino comienza la *realización de la victoria*, interviniendo sobre los cuerpos de los militarmente derrotados.

Es decir, en este breve período de poco más de treinta años vemos como la frontera y la iniciativa militar cambian de manos de un lado al otro, siguiendo el movimiento pendular que describe Bechis. Por momentos la frontera ha avanzado, luego retrocede. Por momentos las relaciones se hacen casi amistosas, luego se resquebrajan y se parten.

Sin embargo, llegado 1879, la situación cambia y el péndulo se detiene cuando se estaba hamacando hacia uno de los extremos, y se congela allí. El ejército ha llegado al Río Negro, pero esta vez, a diferencia de las expediciones previas, no se retira. Se queda, concentra a los prisioneros en campos de detención y luego sigue avanzando hacia el sur, hasta no dejar casi contrafuertes sin revisar ni parajes sin patrullar.

Esto se explica porque, a diferencia de iniciativas anteriores (como la de Rosas de 1833, que también alcanza Choele-Choel), la sociedad criolla está ahora en condiciones de *realizar la victoria después de haber ganado la guerra*.

Por esto nosotros entendemos que el logro del triunfo militar tuvo lugar entre 1871 y 1885, (y pensamos que el período entre 1871 y 1879 es particularmente importante, por cuanto prepara las condiciones de la “Campaña al Desierto” propiamente dicha a través del desgaste y la

derrota militar de las unidades con mayor cantidad de guerreros), pero que la *realización de la victoria* se desarrolla en los años siguientes.

Creemos que el “cambio discontinuo” no se da tanto porque el triunfo militar sea aplastante, sino porque a éste suceden los distintos mecanismos de *realización de la victoria*, es decir, porque se inicia un complejo proceso a través del cual los derrotados serán expropiados – además de sus propios cuerpos, sus territorios, sus animales, sus bienes y sus aliados- de sus condiciones morales de reproducción, y les serán impuestas las de la sociedad vencedora.

A la vez, parece evidente que el proceso de acumulación que hace posible la realización de ambos procesos; el triunfo militar y la realización de la victoria, comienza mucho antes que 1879.

Y es que aunque pareciera, en su aspecto más exterior, que la frontera seguía estando disputada y que avanzaba y retrocedía a la manera del péndulo, los procesos de acumulación social avanzaban a velocidades diferentes. Mientras en el control efectivo del territorio persistía una suerte de “empate hegemónico”, en el seno de las unidades sociales el proceso de acumulación era desigual, mucho más rápido y concentrado por parte del Estado que por parte de las unidades políticas indígenas.

Derrotados sus propios e internos proyectos alternativos, la sociedad criolla se encontró en condiciones de concentrar en un sistema burocrático y eficiente el conocimiento y la toma de decisiones necesarias para llevar adelante la campaña militar. Se venía fraguando esto desde hacía tiempo, acumulando experiencias militares y luchas contra diferentes enemigos internos y externos.

Pero no fueron sólo las decisiones o las cuestiones técnico-militares las que se concentraron y se acumularon más rápidamente. Fueron también la propiedad y el control de los mecanismos de apropiación del territorio, los excedentes económicos, las técnicas de control de los cuerpos, los contactos mercantiles: fue la sociedad toda (bajo la dirección de un bloque terrateniente, modernizador, positivista) la que se organizó de acuerdo a un plexo de relaciones sociales que hizo que la incorporación de la Patagonia pareciera y fuera una empresa realizable.

Acumulación y concentración de la reproducción social

La guerra es el momento constitutivo de la expropiación de las unidades políticas indígenas a manos de la sociedad criolla, pero no explica la totalidad del proceso.

El manejo, por parte del estado, de las poblaciones derrotadas incluye que, para alcanzar los objetivos de la campaña militar, (que, en sí misma, no es un *fin* sino un *medio* para lograr la anexión del territorio y su organización de acuerdo a las relaciones capitalistas y estatales) deben terminar de desarticularse las relaciones sociales indígenas. A ello se aplica el confinamiento, la deportación y el control de los que han quedado en el territorio.

El control policial y administrativo, la vigilancia en torno a las prácticas ceremoniales (según muchos relatos, era necesario pedir permiso a las autoridades estatales para hacer una rogativa, y en general estas autoridades pedían que se izara la bandera argentina en las cañas del *rewe*) y la persecución de la lengua mapuche en el ámbito escolar son aspectos complementarios del destierro, la relocalización o la separación de las familias.

Es decir, una vez alcanzado el triunfo militar, es necesaria la *realización* de la victoria. Marín (2008) define esto como la introyección de la moral vencedora en el cuerpo de los derrotados. Este proceso requiere de dispositivos y personificaciones específicas.

Lo expropiado no es meramente el territorio, aunque ello bastaría para desestructurar a casi cualquier sociedad. Lo expropiado es el conjunto de condiciones necesarias para la reproducción de la vida cotidiana existente previo al avance militar. Esto incluye las prácticas rituales, el lenguaje, ciertos tipos de conocimientos prácticos (como la “brujería” y el manejo de la salud, estrechamente asociadas, en el mundo mapuche, a la interacción con lo extrahumano), el parentesco (importante organizador de las relaciones políticas mapuche), etc.

En suma, lo expropiado es la capacidad del colectivo de ejercer su autonomía, de ejercitar el gasto de su “parte maldita” (Tapia; 2008), de sus maneras de representarse a sí mismos y de presentarse frente a otros.

Ejecutado este proceso de expropiación, labor que se realiza en los años siguientes a la llegada de Roca a Choele-Choel, todas estas dimensiones pasan a ser concentradas, en diversos grados, por personificaciones de las nuevas relaciones sociales en el territorio. Múltiples agencias, del estado o eclesiales, en la salud y la educación. Las iglesias, católicas primero, y protestantes después, en lo vinculado al ejercicio de la espiritualidad. Las

estancias, los boliches, los mercachifles, en el acceso a bienes de consumo y a la realización del propio trabajo. El alambrado en el acceso al territorio, los “punteros” en el acceso al autogobierno.

Por eso, la dinámica de acumulación de la sociedad criolla dio pie a la concentración de los medios de vida de la sociedad mapuche en manos ajenas a las de sus detentadores originarios, a través de un proceso de años, mediado por la violencia y la aplicación (nunca sistemática, ni coherentemente planificada) de diversos dispositivos de disciplinamiento y control.

La concentración de esas condiciones de reproducción de las relaciones sociales, de esa *autonomía expropiada*, es lo que a nuestro modo de ver instaura la posibilidad de la emergencia de distintas y nuevas alianzas entre fracciones de la sociedad indígena y de la sociedad criolla (parte de ello es la presencia y acción de *mediadores*). Se constituirán nuevas estructuras locales de poder, nuevas alianzas sociales, nuevos dispositivos de ejercicio del poder y la dominación.

Parte de lo que se modifica en este proceso es la *comunidad* misma. Si diversas agencias del estado y de la sociedad civil se han consolidado como detentadores de ciertos soportes cruciales para la reproducción mapuche, es evidente que se establecerán vínculos -y valoraciones asociadas a esos vínculos- entre las fracciones que necesitan reproducirse y aquellos que han concentrado sus medios de reproducción. Ello repercutirá sobre las formas de gobierno –real y formal- y sobre, en suma, la forma en que estas poblaciones experimentarán la política y *lo político*.

Capítulo ocho: Acerca de la inexistencia jurídica de la comunidad indígena

El caso Guari

El 9 de Setiembre de 1929 la Corte Suprema de Justicia de la Nación dio a conocer su fallo en torno a una demanda interpuesta por pobladores indígenas de Casabindo y Cochinoca contra la provincia de Jujuy, y de manera secundaria contra Salta, el Estado Nacional y algunos particulares. El caso se conoce como *Don Lorenzo Guari y otros contra la Provincia de Jujuy sobre reivindicación*, y tuvo implicancias más allá de la disputa puntual que abordaba.

La parte actora sostenía su derecho a la propiedad comunitaria de las tierras que habitaba, señalando que eran víctimas de despojos y usurpaciones surgidos de que la provincia de Jujuy había dado lugar a la enajenación y arriendo de esas parcelas. Según indica el propio fallo:

“Los actores fundan su derecho, en primer término, en el régimen institucional, del Imperio Incásico, denominado por los aborígenes "Tahuantinsuyu", "Unidad tetrarregional", al que pertenecían los pueblos de Cochinoca, Humahuaca, Casabindo y otros de la Provincia de Jujuy, incorporados por conquista en tiempos de Tupac Inpanki (Markham "Los Incas del Perú", página 163), cuyos habitantes vivían en comunidades, con propiedad común de las tierras de población, cultivo y pastoreo. Esa "propiedad comunaria", como la llaman los actores, habría sido reconocida y consagrada por España al realizar la conquista y colonización, por la Nación Argentina al proclamar su independencia e iniciar su organización constitucional y por la Provincia de Jujuy por leyes y decretos.”

La serie que presenta la parte actora respecto del relato histórico que apoya su reclamo se constituye de manera clara: los habitantes de Cochinoca, Humahuaca, Casabindo y otros vivían en comunidades que poseían la propiedad de sus tierras, reconocidas como tales por el Imperio “Incásico”. Ese carácter que no se pierde, sino que se traslada más o menos sin modificaciones a través de los cambios hegemónicos en el nivel estatal, de los Incas a la Corona Española y de la misma a la Nación Argentina. Por tanto, hoy en día (Setiembre de 1929), debería reconocerse la propiedad comunitaria de los pueblos implicados en la demanda, y cesar con ello los percances producidos por las acciones de la Provincia de Jujuy. Conforme este planteo, la Corte se dedica, de manera implacable, a refutar la serie. Parte por parte los argumentos de los reclamantes jujeños se ven enfrentados a nueva serie, elaborada por la Corte misma, que se apoya en retazos de fallos anteriores (en especial en un fallo en particular, de 1877, contra una demanda interpuesta por Fernando Campero⁵²), interpretaciones históricas y racionalizaciones jurídicas.

En primer lugar, aducen que no había propiedad individual durante el “Imperio Incásico”, y si existiese no hay prueba de que a los actores les corresponda parte alguna:

“En el Imperio Incásico, según lo expresan Barros Arana, Garcilaso de la Vega, Prescott y Lorente, no existía propiedad individual territorial y de existir, los actores tendrían que probar el carácter hereditario de los primeros pobladores de las tierras que reivindican, sobre todo después del fallo de 21 de Abril de 1877 *in re Jujuy v. Campero* (S. C. N., tomo 39, pág. 299; S. C. B. A., tomo 2, pág. 89).”

En lugar de ello, el único propietario era el Inca

“se concluye, con la parte demandada, y los reputados autores que cita, que no hubo en el antiguo Perú y sus dependencias otro propietario territorial que el Inca y que las comunidades de indígenas, como las que son invocadas por los actores, sólo tenían, sobre una tercera parte, una especie de dominio útil o de usufructo”

De modo que para la Corte no hay propiedad “comunaria” en aquél período. Esta definición es importante, porque a la vez que desestructura la serie elaborada por la parte actora,

⁵² Campero era heredero del inmenso latifundio del Marquesado de Tojo, con sede en Yavi, y en reclamo por estas tierras había litigado con el Estado argentino.

fundamenta la elaboración de una nueva serie, una que culminará negando los derechos de los indígenas jujeños sobre la tierra en que viven.

Porque si en tiempos “incásicos” esta propiedad comunitaria no existía, tampoco lo hará bajo la Colonia.

“Conforme a los principios y preceptos expresos del derecho colonial español tampoco tienen los actores el derecho que invocan, pues conforme lo enseñan Solórzano, Política Indiana, libro VI, cap. XII, N° 1, 3 y 23, y Bovadilla "Política", tomo 1, pág. 543 N° 52 y siguientes, y lo establece la ley 14, título 12, libro 4, Recopilación de Indias, las tierras, pastos, montes y aguas públicas eran todas del Rey "como anteriormente eran de los Incas del Perú"; y el régimen de las "encomiendas" y de los "repartimientos", solo dio a encomenderos el beneficio o dominio útil de indios y tierras, conservando la monarquía el dominio directo (S. C. N. tomo 19, pág. 29; tomo 107, pág. 63; tomo 117, página 268).”

Y mucho menos después de la independencia

“Producida la Independencia, las nuevas naciones americanas se constituyeron en sucesoras naturales y directas del patrimonio real (S. C. B. A., tomo 4, pág. 585) y conforme a nuestro régimen constitucional y legal, las provincias tienen el dominio de todas las tierras que antes se reconocían como de la Corona o que no tenían otro dueño particular (art. 1º, ley 28 de 2862; Sarmiento, “Comentarios a la Constitución Argentina”, páginas 171 y 179; Frías y Vélez Sársfield, D. de S. del Senado Nacional, año 1869, págs. 673 y 678, C. Civil, art., 2342, inciso 1º, S. C. N., tomo 142, página 244).”

La serie de la Corte también es clara: no hubo, en el origen, propiedad comunitaria, y ese carácter se traslada en el tiempo a través de los cambios hegemónicos en el nivel estatal. Primero propiedad del Inca, luego del Rey, finalmente de la Nación y subsidiariamente de la provincia.

“Que en ese dominio del Estado, no sólo eminente sino también efectivo, público y privado, sucedió la Nación Argentina a España y, subsidiariamente, las provincias a la Nación, conforme a los principios de la organización Constitucional, según lo reconoció el art. 1º de la ley N° 28 de 13 de Octubre de 1862; lo expresan Elizalde, Vélez Sársfield, Rawson y otros senadores en la discusión de dicha ley D. de S., pág. 229 y siguientes y lo ha consagrado la

jurisprudencia de esta Corte en los fallos que se registran en los tomos 113, pág. 204; 142, pág. 224 concordantes con el de 1877.”

Pero no termina aquí la cosa. Porque no se limita la Corte a indicar que, en este caso, no existe el carácter “comunario” de la propiedad, sino que, en buena medida, no existe la *comunidad misma*, al menos como entidad jurídica.

“Octavo. Tampoco las invocadas comunidades de indígenas tienen personería jurídica para actuar en juicio porque no son ni de existencia necesaria ni de existencia posible atentos los claros preceptos del libro 1º, sección 1ª, título I del Código Civil; y su existencia legal anterior a la vigencia de éste, debió ser consagrada y acordada a sus normas fundamentales. Aún en los países donde esa organización comunaria fue la base de casi toda la vida nacional precolombiana y que por su arraigo en las costumbres se mantuvo durante la Colonia y aún en la independencia, como el Perú, se ha desconocido su existencia legal por los más altos tribunales.”

Este dato no es menor, y es uno de los elementos que queremos discutir a continuación. Pero, para finalizar, podemos verificar que la Corte falla, como es esperable, a favor de la provincia de Jujuy

“Jujuy es propietaria de las tierras cuestionadas no por usucapión sino por derecho proveniente de la Nación y ésta de España; y, en consecuencia, pudo enajenarlas, arrendarlas o retenerlas en su poder, con exclusión de los actores.”

Sin que por ello los magistrados dejen de sentirse afectivamente interpelados por el relato de la parte actora:

“Décimo. Que las vehementes y reiteradas invocaciones que los actores hacen a esta Corte de la injusticia que según ellos pretenden agravia a los seculares pobladores indígenas, heroicos defensores de la patria, honestos factores de su progreso, con la desposesión de sus tierras, hogares y bienes, no es indiferente a la ideas y sentimientos del Tribunal, pero no está en el radio de sus facultades, marcado por la Constitución y las leyes, ponerle remedio. [...] Es ésta una función de Gobierno, en la emergencia y debe confiarse en la reparación que los agravios reales que se denuncian, obtendrán por intermedio de los

correspondientes órganos institucionales. El ejemplo citado del Perú y las generosas iniciativas de legislación y administración que las partes han mencionado fijan la norma y la vía.”

De la subordinación legal

En el mundo patagónico las cosas fueron distintas que en el andino: jamás se afianzó la dominación incaica, que fue rechazada por las poblaciones de la zona. Tampoco lo logró la Corona española, que sufrió en el territorio de lo que hoy es Chile duras derrotas a manos de las fuerzas indígenas, al punto que accedió a reconocer por medio de una Cédula Real a esas poblaciones como una gobernación soberana asociada al reino, y no como una colonia. Hay que esperar a la consolidación de los estados nacionales modernos para ver que un estado doblegase militarmente a los antiguos *reche*.

Sin embargo, producida esa derrota militar e iniciados los diversos y contradictorios procesos de administración de los cuerpos y las instituciones de los vencidos, los pueblos originarios de Pampa y Patagonia se vieron subordinados a los mecanismos legales del naciente estado argentino. Desde 1885 en adelante, entonces, nos preguntamos acerca de las relaciones entre el *Gobierno* de estas poblaciones y su interacción con los marcos jurídicos estatales y las políticas públicas dirigidas “hacia el indígena”. Expropiada la soberanía ¿qué procesos intervinieron sobre la reconstrucción de sus formas de organización?

Para una periodización

Lonkos, tokis, ulmén, caciques y capitanejos administraron extensos circuitos de ganado desde las pampas a *Gulumapu* desde el siglo XVIII, al menos. Entrado el siglo XIX *Jefes* y *Secretarios* aparecieron firmando correspondencia y tratados con enviados militares de Buenos Aires. A finales del siglo XX *konas, werkenes* e *inan lonko* protagonizan recuperaciones territoriales y denuncian a los estados argentino y chileno por usurpación, articulados en organizaciones provinciales. Incluso hay, como había en Chile en la década de 1930, diputados mapuche en los poderes legislativos. Son tres ejemplos de instancias bien diferenciadas de la organización social mapuche en sus relaciones con otras sociedades y su dimensión histórica.

Sin intentar ser exhaustivos y tomando como criterio central de periodización las transformaciones en la formas de gobierno indígenas, proponemos un breve recorrido histórico sobre el territorio pampeano y patagónico, partiendo de finales del siglo XVIII, para no extendernos demasiado, y tomando como base los trabajos de Martha Bechis (2010), Walter Delrio (2005), Diana Lenton (1999) y Claudia Briones (2002).

Tres momentos

Del XVIII a las “Campañas al Desierto”

El primer tramo de nuestra periodización va hasta la culminación de las llamadas “Campañas al desierto”, hacia 1885, que marcan de manera disruptiva la transformación del balance de fuerzas previo entre sociedad indígena y sociedad criolla.

Para la etapa inmediatamente anterior a la del predominio de los Estados Nacionales, Bechis señala que en los pueblos originarios de Pampa y Patagonia:

La unidad política era el cacicato. Como ya dijimos en el punto primero, algunas agrupaciones eran unidades políticas, mientras que otras estaban formadas por varias unidades. Estas diferencias eran coetáneas, a la vez que una misma agrupación podía tener una u otra formación en períodos sucesivos, ya que los procesos de fisión y fusión operaban o amenazaban con operar constantemente. Los llamados abajinos, de las llanuras de la Araucanía, la zona más densamente poblada del toda el área, formaban una agrupación segmentada en varios famosos cacicatos. Otras agrupaciones se caracterizaron por su unidad política, como fue el caso de los arribanos en Chile, unidad liderada por un solo jefe y formada por relaciones de parentesco muy extendidas con el mecanismo de matrimonios matrilaterales, que producen mucha cohesión por la jerarquización entre los núcleos familiares que dan hombres y pagan el precio de la novia y los que dan mujeres y reciben el precio de la novia. (Bechis; 2010: 59-60).

El contacto con los grupos coloniales españoles (donde también se advierte la *situación secundaria* de los pueblos originarios de la región frente al estado monárquico) alimentó la concentración de riquezas y prestigio de algunos líderes. Como nuevamente señala Bechis, esta vez citando a Bengoa:

La relación con las autoridades españolas nos parece la explicación del origen de estas grandes agrupaciones, [...] ya en el siglo XVII los *Butalmapus* eran una realidad, al menos en su contacto con los gobernadores de Chile; esto fue provocando la preeminencia de algunos cacicazgos en relación a la mayoría. Las alianzas matrimoniales la fueron consolidando y la riqueza ganadera, juntamente con la gran cantidad de hijos, parientes y mocetones, la consolidó. (Bengoa; 1987: 69, citado por Bechis; 2010: 60).

Con lo que la creación de grandes agrupaciones segmentales y la eventual concentración del liderazgo en individuos ricos y poderosos, aparece como una consecuencia del roce de los antiguos *reches* con la sociedad estatal española.

Más entrado el siglo XIX, los cacicazgos pampeanos participaron activamente de las rencillas y guerras civiles entre los grupos que se disputaban el control político de la naciente Argentina. Se volcaron a los bandos federales y unitarios (a veces, a ambos en simultáneo) calculando y otorgando su apoyo de acuerdo a sus propias dinámicas de reproducción, sus disputas internas y el sostenimiento de su soberanía.

La hipótesis de Bechis –ya lo dijimos- es que el carácter segmental de la organización indígena no pudo ser destruido ni por los propios indígenas. Las búsquedas infructuosas de un líder general, que permitiera unificar a las distintas parcialidades, dieron lugar a los intentos encarnados en el general chileno Carrera, en la década de 1820; en el cacique Yanquetruz, en las pampas de 1830; y en el francés Orélie Antoine de Tounens, el “Rey de la Araucanía y la Patagonia” en 1860. Ninguno dio resultado.

En esta etapa, entonces, se verifica la concentración del liderazgo y de las riquezas al interior de las unidades indígenas. Sin que por ello alcanzaran a obtener poder coercitivo, ciertos personajes se hacían de un prestigio y capacidad de influencia que les permitían encabezar grandes unidades políticas, como eran, al momento de desatarse la ocupación militar por parte del gobierno de Buenos Aires (y Santiago de Chile), los *manzaneros* liderados por Sayhueque, los *salineros*, ya en retirada, de Calfucurá y quien lo sucede, su hijo Namuncurá; los ranqueles en el sur de Córdoba y las unidades pehuenches que controlaban los pasos cordilleranos a la altura de Mendoza.

Las figuras del *ülmén*, el *toki* y el *lonko* parecen la síntesis de estas tendencias. El *ülmén* es el hombre rico y de influencia, según define Catrileo:

ülmen:

Un *hombre* rico que tiene muchos bienes materiales y recursos humanos.

Fentren kona niey ti ülmen.

mucho mozo tiene el rico (Catrileo; 1998: 5)

El *toki*, por su parte, es un cargo para los líderes guerreros. Se designaba *toki* a alguien de acuerdo a sus habilidades para hacer la guerra, y se le otorgaban poderes transitorios para organizar las acciones del grupo en tanto la situación bélica persistía. A pesar de que los *tokis* no eran todo el tiempo *tokis* (palabra que, además, designa un hacha de piedra), sino sólo lo que duraban las urgencias del combate, esto facilitaba, otra vez, la concentración de ciertos elementos del mando en personas individuales.

El *lonko*, por supuesto, es el líder

longko [log'ko]:

Líder o jefe de grupo.

Müleay ngillatun pi ñ pu longko.

habrá ngillatun dijo nuestro pl. jefe (Catrileo; 1998: 15)

pero esta palabra también designa la *cabeza*. El *lonko* administra políticamente a su grupo (el *lofche*).

Segundo momento: después de la ocupación militar, hasta el Estatuto del Peón (1949)

Éste es el momento en que se produce lo que, retomando el trabajo de Marín, hemos llamado la *realización de la victoria*. El periodo que sigue a las llamadas “Campañas al Desierto” se caracteriza por la instauración del latifundio sobre las tierras antes controladas por los mapuche.

Se produce la expropiación y *desconcentración* de ese poder y prestigio acumulados. Siniestras técnicas de disciplinamiento social son aplicadas: tras el confinamiento, las familias son separadas, los niños pequeños apropiados, las mujeres se destinan al servicio doméstico, los hombres a la industria azucarera, la vendimia o a la Marina (Delrío, 2001: 140; Briones y Delrio, 2002). El desterramiento anula los lazos de parentesco con quienes puedan haber quedado en el territorio, el alambrado comienza a extenderse y las ovejas se comen a los

hombres. La desarticulación de las relaciones sociales mapuche se realiza a través de la destrucción de sus *soportes*, la comunidad, las familias, los propios cuerpos humanos.

Como también ha señalado Delrío (2005), las unidades indígenas utilizaron variadas estrategias para subsistir. Las que colaboraron con el avance del Ejército, o consiguieron estrechar vínculos con funcionarios o aliados cercanos al poder político, lograron, a través de grandes esfuerzos, que se les reconocieran algunas leguas de tierra donde poder asentarse. Entre otras, es la historia de Miguel Ñancuche Nahuelquir, sobre quien ronda en buena medida el libro de Delrío, y quien se las arregla para que le reconozcan lo que hoy es Colonia Cushamen.⁵³

La figura del *lonko* se sostuvo y se transformó a la vez. El *lofche* necesitaba reestructurarse, y las comunidades que habían conseguido tierras incorporaron a las personas “sueltas” cuya pertenencia anterior ha quedado destrozada (Ramos y Delrío, 2011). A través el *lakutun*, (una ceremonia en la que se inviste a los adolescentes con el nombre ritual del linaje al que pertenecen, Ramos, 2010), los mapuche que la violencia había dejado carentes de *lof* fueron adoptados y pasaron a portar nuevos apellidos, integrándose en las comunidades que se reorganizaban.

En este proceso el *lofche* se volvió sedentario, o más correcto sería decir, se *produjo* su sedentarización a través de distintos mecanismos, como el alambrado, el reconocimiento legal y el control policial. Si seguimos a Delrío y Briones (2002), no hubo una política específica por parte del Estado que permitiera delinear una actitud clara, desde lo legal, para estas poblaciones.

...en términos comparativos, el estado argentino no habría producido una política sistemática, continuada y coherente de incorporación de la población originaria de Patagonia al estado-nación luego de finalizadas las campañas militares. Las radicaciones y entregas de tierras a indígenas aparecerían, entonces, como un conjunto de respuestas espasmódicas que no formarían parte de una política de estado continua y comprensiva. (Briones y Delrío, 2002: 45).

⁵³ Las actuaciones de personalidades como Francisco Moreno o Clemente Onelli en tanto “gestores” como les llaman Briones y Delrío (2002), en el acceso a la tierra de algunas comunidades fueron importantes. Onelli facilitó los pedidos de Ñancuche Nahuelquir para conseguir otorgamiento legal de tierras en Cushamen. Moreno intentó lo propio con Sayhueque y, sabemos, tuvo que ver con las desventuras de Inacayal una vez capturado y trasladado a Buenos Aires. Estos calificados “intermediarios” fueron parte no sólo del proceso previo a las campañas militares, sino de la posterior administración de los vencidos.

Sin embargo, aunque no existiese una política estatal clara y específica al respecto, la direccionalidad del proceso social que guiaba estos fenómenos es evidente.

Aplicado a casos específicos puede seguirse el derrotero de lo actuado por el estado y por los líderes indígenas para producir la mencionada sedentarización (en paralelo a lo que Lenton (1994) denominó “destrribalización”, es decir la eliminación de la auto-organización indígena).

A partir de ese momento [*el final de las campañas militares*] el gobierno aplicó diferentes políticas de radicación de los indígenas que se pueden agrupar en tres tipos: la propiedad individual, la ocupación precaria de tierras fiscales y la creación de colonias colectivas (Briones y Delrio, 2002).

Esto implicó el trato diferenciado con los distintos contingentes de población que estaba prisionera, y la reestructuración de las formas de liderazgo.

Las negociaciones con el estado para obtener tierras para asentarse implicaron la reestructuración de las relaciones políticas en función de articularse en torno a un cacique referente que fuera reconocido como interlocutor por el estado. Estas rearticulaciones se producían en lugares de confinamiento (muchos de ellos ubicados en los márgenes del Río Negro) donde se reunían las familias desplazadas por la avanzada militar. Del resultado de esas negociaciones –que se producían en una trama de relaciones atravesada por políticas estatales y también eclesiásticas– dependía el destino geográfico final de los caciques “y su gente” que conformarían, a partir de ese proceso, entidades políticas y sociales reconocidas por el estado (Kropff; 2002).

Las formas de gobierno mapuche se transformaron, fruto de esta nueva situación. Es de esperar que el sentido de la “*comunidad*” se alterase también. Hubo grupos que se reconstituyeron en nuevos lugares y con nuevos integrantes. Hubo también migración hacia las nacientes ciudades. Las familias mapuche se vieron forzadas a internarse en nuevas relaciones sociales. Se conchabaron como peones de estancia, o puesteros. Más adelante, intentarán vender lanas y pelos a través de los intermediarios de los boliches. Se produjeron tardíos desalojos, como el de Boquete Nahuelpan, en las cercanías de Esquel, en 1937, incluso sobre comunidades que legalmente habían obtenido reconocimiento territorial.

El problema de la *ciudadanización* se discutió en las primeras décadas del siglo, quizás porque el nuevo factor de preocupaciones del bloque hegemónico dominante eran los inmigrantes, masas trabajadoras que nutrieron los puertos de Buenos Aires, importadoras de ideologías socialistas, anarquistas y comunistas. Retomaremos esta discusión en las últimas páginas de este capítulo.

Tercer momento: 1949-1989

En 1940 se creó el Consejo Agrario Nacional, primer organismo que tendría por labor la inscripción sistemática de los habitantes de las colonias indígenas que, a la vez, se le encomendaba crear (Lenton, 1999). La actuación de esta institución, sin embargo, no fue demasiado amplia.

Pocos años después, durante el primer gobierno peronista, comenzó a regularizarse el estado civil de los indígenas y se les otorgó documento de identidad a través de los Registros Civiles, cosa que, sin embargo, no se ha terminado de realizar hasta el día de hoy. Además, la sanción del Estatuto del Peón Rural constituyó un hecho de gran importancia, a pesar de ser una normativa que, sin embargo, los interpelaba en tanto trabajadores, no en tanto indígenas.

Pero ¿cuál era la situación jurídica de las comunidades? ¿Qué reconocimiento legal había obtenido de parte del estado? ¿De qué manera abordó el estado los márgenes de autogobierno comunitario?

Con excepciones puntuales a las que se establecieron en su momento como “colonias pastoriles” o “reservas aborígenes”, hasta 1989 el estatuto legal de las comunidades fue tan nebuloso como las políticas públicas hacia ellas dirigidas.

Recién en ese año, 1989, la reglamentación de la ley 23.302, que había sido sancionada en 1985, además de crear el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), habilitó la figura de la personería jurídica. Esto no es menor. Para petitionar ante el estado y realizar sinnúmero de trámites, la personería jurídica comunitaria se convirtió en un requisito irremplazable.

Muchas comunidades adoptaron el esquema de definir un Presidente, Secretario, Tesorero y Vocales como si fueran una Asociación Civil, y en muchas ocasiones se hizo coincidir la figura del *lonko* con la del Presidente. Esto, por ejemplo, podía traer a su vez distintos debates, que eran utilizados en las pugnas internas de las propias comunidades. Por ejemplo,

¿cómo un *lonko*, que obtiene su cargo debido a una manifestación de su *newen*, a través de visiones o eventos extraordinarios, iba a ser votado por una asamblea para definir su lugar de liderazgo? Un *lonko* no se elige: se nace con *newen* de *lonko*, o no.

Además, y para sumar complejidades, tener conocimientos del *ad mapu* es una fuente de prestigio y liderazgo importante. Entonces, más allá de las formalidades, las personas “con conocimiento” (los especialistas y conocedores del *ad mapu*, como analizamos capítulos atrás) son líderes que, aunque no siempre ostenten cargos, son candidatos a hacerlo, o son personas de influencia.

Una de las *comunidades* en las que trabajamos, por ejemplo, no tiene *lonko*, y se gobierna a través de la figura de la Asociación Civil. El representante hacia el mundo extra-comunitario es el Presidente, que tiene a su nombre, por ejemplo, las cuentas de banco a través de las que se depositan dineros para proyectos colectivos (en convenio con el INTA o PRODERPA) o firma iniciativas y es el referente de diálogo con las instituciones.

Apéndice de c), el desarrollo de las organizaciones mapuche

No podemos reducir las experiencias de gobierno indígena solamente a lo que acontecía en las comunidades rurales. Las organizaciones mapuche son una parte central de ese proceso.

El desarrollo de organizaciones mapuche -que no necesariamente (y de hecho no es lo más frecuente) se originan en el ámbito rural, sino que habitualmente surgen de experiencias de raíz urbana, o bien de migrantes rurales que se han asentado en las ciudades- es un fenómeno de extrema importancia que se remite a mediados de la década de 1980. En lo que sigue leemos a Kropff (2002).

En Neuquén, con el antecedente de la Coordinadora Indígena Neuquina (CIN) -surgida en 1972 como una iniciativa vinculada al Movimiento Popular Neuquino (MPN)- hacia a mediados de 1980 se hicieron notorias organizaciones como Nehuén Mapu, vinculadas a la Iglesia Católica (con Jaime de Nevares como representante local) y a organismos de Derechos Humanos.

Tiempo después la CIN rompió con el MPN y pasó a llamarse Confederación Mapuche Neuquina.

En Río Negro el Consejo Asesor Indígena (CAI), durante la década de 1980, se estructuró de la mano del Obispado (con el que rompería posteriormente) y en simultáneo distintos “Centros Mapuche” fueron creados en las ciudades. Ya a fines de la década en cuestión, la creación del CODECI (Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas) sancionará el punto de partida de uno de los primeros organismos estatales (provinciales) dedicados a la aplicación de políticas públicas hacia poblaciones indígenas.

Durante los contra festejos del quinto centenario del arribo de Colón a América, estas organizaciones confluyeron momentáneamente, incluso junto a otras de otras provincias, en *Taiñ Kiñe Getuam* (TKG, “Para volver a ser uno”), pero a fines de 1995 esta alianza se deshizo. Algunas organizaciones se mantuvieron en el espacio de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén, mientras otras abrieron el espacio de la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro.

En Chubut, por su parte, el surgimiento es más tardío y se dispara a partir del contra festejo de 1992. La Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche “11 de Octubre” respondió a necesidades urgentes que atravesaban comunidades y familias hasta entonces aisladas de toda alianza, y a través de un discurso muy crítico y medidas de acción de directa protagonizó recuperaciones territoriales y ejecutó tomas de edificios públicos como formas de protesta. Si bien la organización era, otra vez, de raíz urbana, se aplicó mayormente a problemáticas rurales, resistiendo desalojos y recuperando territorios.

Comunidad y ciudadanía

Buscando no sobredimensionar los efectos del caso Guari sobre el estatus jurídico de las comunidades indígenas de la Argentina, podemos preguntarnos acerca de las repercusiones de este fallo y los procesos que implica.

Si seguimos a Briones y Delrío (2002) y a Lenton (1999), a la “Conquista del Desierto” no le siguió una política estructurada o clara en torno a qué hacer con las poblaciones “reducidas”. En lugar de ello, los pobladores originarios supervivientes apelaron a distintos tipos de recursos informales para alcanzar, cuando tuvieron éxito, la promesa de algunas leguas de tierra. La creación de “colonias agrícolas” o “colonias pastoriles” fue quizás el acto estatal más elaborado para permitir la instalación de estas familias (y otras familias, conformadas por

inmigrantes europeos) en el territorio reconfigurado. Las “leyes especiales” para ciertos líderes muy reconocidos (como Sayhueque y Namuncurá) y los permisos precarios para ocupar tierras fiscales⁵⁴ completarían el abanico.

En la zona que a nosotros nos interesa, esto se expresa en la creación, en 1899, de la Colonia Pastoral Cushamen, donde se asientan “Nahuelquir y su gente” (Delrío, 2005) y también en la creación de la Colonia “16 de Octubre” unos años antes, en 1886, en donde hoy se ubican las localidades de Esquel y Trevelin (Aguerre, 2008).

Hay otras colonias, y algunos casos de obtención de tierras muy particulares, o que al menos se relatan de tal forma.⁵⁵ Son, sin embargo, casos esporádicos, y no conforman una política global.

Todo esto no es extraño a las concepciones que el estado y la elite dirigente manejaban en el momento en torno a la problemática. Lenton, (1999), quien reseñó los debates legislativos vinculados al tema, pone énfasis en cómo las discusiones giraban muchas veces sobre si los indígenas eran o no argentinos, o sobre si debían ser o no considerados “plenos” o “capaces” para ejercer la ciudadanía. Y es que en el mejor de los casos -y aquí encontramos una continuidad que podríamos volver a hallar en el fallo Guari, que la expresa quizás en su punto extremo- a lo más que podría aspirar un poblador indígena, en términos formales, era a ser considerado un ciudadano argentino pleno.⁵⁶ O sea, un individuo con ciertos derechos y obligaciones, pero que no tenía vinculación alguna con entidades de carácter “intermedio”: supraindividuales, pero no estatales, como el linaje, el *lof* o la *comunidad*.

El fallo sobre el caso Guari no hace más que expresar esto de manera acabada: no existen entidades “comunarias” en el territorio argentino. Hay propietarios privados e individuos libres. El marco jurídico trazado por Vélez Sarsfield no incluye la propiedad comunitaria.

⁵⁴ Según Briones y Delrío (2002:74) “en situaciones de ocupación precaria la posesión transitoria se reconocía al colectivo en su conjunto”, y esta forma de radicación dio lugar a procesos de *comunalización* de características particulares.

⁵⁵ Por ejemplo, el de Mariano Epulef, quien habiendo sido nombrado *lonko* a sus jóvenes 20 años viajó solo a la ciudad de Buenos Aires para pedirle tierras para su gente al Presidente. Como no lo dejaron ingresar a la Casa Rosada, se sentó enfrente, en la Plaza de Mayo, para abordarlo cuando saliera. Lo tenían por loco. Una vez, mientras cruzaba la plaza, un diputado reparó en él y entablaron conversación. Así su encargo llegó al Presidente (que, aparentemente era Marcelo T. de Alvear en ese momento), quien otorgó a él y a su gente 9 leguas en lo que es hoy Aldea Epulef, en el centro de Chubut.

⁵⁶ Cosa que, si seguimos a Lenton y su caracterización del “tipo ciudadano ideal” de esta elite dirigente (blanco, varón, propietario) distaba mucho de ser posible.

Debido en parte a ello, los procesos de ciudadanía que fueron teniendo lugar (y que se concretizan y aceleran con el primer peronismo) apuntaron a extender, cuando llegaban a la población indígena, los derechos de las personas en tanto tales: ciudadanos. Ciudadanos libres, potenciales propietarios privados, trabajadores a lo más. No miembros de un pueblo indígena, ni propietarios comunes de territorios sobre los que trabajan.

El caso Guari y la personería jurídica

Entre el final de las “Campañas al Desierto” y la creación de las primeras colonias agrícola-pastoriles (1885-1900) y la sanción de la ley De la Rúa, la Ley Nacional N° 23.302, (1985) nos quedaban cien años de historia marcados por un enorme hueco. ¿Qué había ocurrido, durante ese siglo, en torno a las formas de gobierno indígenas en la Patagonia post-campañas militares? ¿Cómo se habían afectado las acciones estatales y las respuestas indígenas? ¿De qué manera las erráticas políticas públicas, las prácticas administrativas y las poblaciones se habían influido mutuamente?

En este punto, hemos intentado reseñar los trabajos que han avanzado en el tema. Logramos, así, identificar algunos procesos y situaciones que han sido eficaces durante aquellos años.

En primer lugar, las concepciones dominantes en torno a la “incorporación indígena” a la nación giraban alrededor de las nociones de *ciudadanía tutelada*, cuando no directamente negaban la “argentinidad” de las poblaciones indígenas y su pertenencia misma. Lejos de discutir derechos colectivos, los debates parlamentarios revisados por Lenton (1999) apuntan, apenas, a si los indígenas pueden ser o no considerados ciudadanos plenos.

En segundo lugar, como bien señalan Briones y Delrío (2002), las distintas formas estatales de “radicación” de contingentes indígenas abrieron nuevos abanicos de posibilidades para grupos poblacionales que habían sido desarticulados en sus relaciones sociales fundamentales. Esto quiere decir –en nuestros términos- que la destrucción del modo de producción indígena señaló una ruptura crucial en la continuidad sociológica de estas poblaciones. De tal modo, el volver a radicarse en el territorio, pero ahora en términos totalmente distintos a los anteriores, hizo que se iniciaran procesos políticos centrípetos y centrífugos, con características nuevas. Si en algunos casos se reconstruyó y reforzó la *comunidad* (necesariamente en términos novedosos, incorporando, por ejemplo, familias pertenecientes a distintos linajes que habían

quedado “seltas”), en otros la *comunidad* sufrió procesos de desintegración en tanto la propiedad privada individual se desarrollaba y avanzaba sobre el territorio (de la mano de terratenientes recién llegados, mercachifles, estancieros, militares y demás personajes). No podemos adivinar cuáles, porque habría que investigarlos para cada situación. Pero podemos suponer que estos procesos tuvieron repercusiones importantes en las formas de gobierno indígenas.

En tercer lugar, la actitud de la Corte Suprema, que al fallar en el caso Guari –retomando el caso previo de Campero de 1877- desconoció la continuidad de las poblaciones originarias del norte con respecto al pueblo inca y las redujo al estatuto de ciudadanos argentinos sin derecho ancestral alguno sobre las tierras que reclaman. Es decir, por un lado negó la preexistencia de unidades políticas y sociales previas a la Nación Argentina (e incluso la negó con respecto de la época colonial y el propio “imperio incásico”). Por el otro rechazó la posibilidad de existencia de una entidad comunal y su personería jurídica. Podrá haber ciudadanos, pero “...*Aún en los países donde esa organización comunaria fue la base de casi toda la vida nacional precolombiana y que por su arraigo en las costumbres se mantuvo durante la Colonia y aún en la independencia, como el Perú, se ha desconocido su existencia legal por los más altos tribunales.*”

En cuarto lugar, los distintos procesos de “ciudadanización” que comenzaron a tener lugar en la primera mitad del siglo XX, y que se desarrollaron principalmente durante el peronismo, apuntaron a tratar a estas poblaciones en tanto “ciudadanos trabajadores”. La entrega de documentos de identidad, el voto femenino, la extensión de los derechos laborales (de lo que forma parte central la sanción del Estatuto del Peón Rural) y demás derechos económicos y sociales interpelaron a los mapuche como trabajadores, no como pueblo ni como entidad colectiva de derecho.⁵⁷

Así, la construcción de una “inexistencia jurídica de la comunidad” se basa en un proceso dual: por un lado se *realiza* la desarticulación de los grupos mapuche; se produce la sedentarización del *lof*, su reestructuración y la de sus autoridades, se expropia, en definitiva, su autonomía. Por el otro se construye, a través del dispositivo jurídico y legislativo, un orden

⁵⁷ Hay que reconocer, sin embargo, la devolución de algunas de las leguas expropiadas en el desalojo de 1937 a la comunidad de Boquete Nahuelpan.

de cosas que niega la existencia de la *comunidad* y la diluye dentro de las categorías de la *ciudadanía*.

En quinto lugar, fruto de la proliferación y actividad de distintas organizaciones mapuche, hacia mediados de la década de 1980 en Estado Nacional y algunas provincias comenzaron a actualizar sus marcos jurídicos e institucionales relativos a la “cuestión indígena”. La sanción de la ley 23.302, la creación del INAI y algunos otros organismos provinciales marcaron las bases de posteriores reconocimientos legales, como la Constitución de 1994, que reconoce la preexistencia de los pueblos originarios, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT.

Pero además, en un primer momento, sancionaron la posibilidad de contar con una personería jurídica para las comunidades indígenas (transformando una situación previa de décadas), proceso en el cual se transformaron, nuevamente, algunas condiciones del *gobierno* de las comunidades, al menos en su esfera más externa y formal. Mientras escribimos estas líneas el INAI desarrolla el Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, y esta política, que implica distintos tipos de alianzas locales y el alineamiento de organizaciones indígenas tanto a nivel nacional como provincial acarrearán sin dudas nuevas transformaciones

Capítulo nueve: *Lo político y el gobierno*

Aguafuertes ceremoniales

En *Füta-Huao* (Cañadón Grande) el *lonko* corta con el cuchillo a un *wekufü* que se ha metido en el *rewe*. Lo corta con la izquierda porque el *wekufü* –dice- pelea con la izquierda, entonces hay que pelearlo con esa mano nomás. Ha aparecido como un pequeño torbellino en un día sin viento, girando en torno de las cañas. La gente lo ha visto y lo ha señalado. Entonces el *lonko* toma el cuchillo con su mano izquierda y entra al *rewe*, y cuando el torbellino pasa a su lado se agacha y lo corta, y el torbellino desaparece.

En Vuelta del Río es de noche. Estamos cansados frente a la hoguera, después de un día largo. Muchos niños de campamento. Muchos kilómetros. Ya comieron y la mayoría duerme. Algunos mayores terminan su cena frente al fuego y conversan.

En eso un cabrito pequeño, que nadie sabe de dónde salió, aparece por entre las piernas de los reunidos y se mete caminando al fuego. Nadie lo empuja, nadie lo obliga ni lo dirige. Va solito hacia la hoguera, y mete las cuatro patas en las brasas, y pega un salto. La gente grita. Lo sacan y lo devuelven a la oscuridad, donde parece que está su madre.

Se quedan todos callados y consternados. Algo anda mal. Los animales no hacen esas cosas porque sí. Hay un *ngen-pín*⁵⁸ que está de visita, vino de *Ngulumapu* al evento, y se le consulta. Confirma lo

⁵⁸ *Ngenpin* (dueño de la palabra) es un personaje que, según algunos autores, complementa a la *machi*, y se ocupa de traducir sus palabras cuando entra en trance y habla “en lenguas”. La persona a la que aquí hacemos

que todos piensan: algo anda mal. Algún desequilibrio empujó al cabrito hacia la hoguera. Algo se está haciendo mal.

23 de Junio, se celebra *Wiñoy Tripantü*⁵⁹ en El Maitén. El terreno en que se hace la ceremonia está detrás de un campo de jineteadas municipal. Uno de los oficiantes, habitante de Vuelta del Río con buena llegada al municipio –sobre todo a la fuerza política saliente–, ha conseguido el lugar (que utiliza también cuando se hace la *Fiesta del Indio Americano* en la misma localidad) y también ha conseguido un colectivo que vaya hasta la comunidad y acerque a los que hayan querido venir.

El primer día es de *junta*, así que se prepara el lugar, se limpia, se arman los fogones. De a poco va llegando gente. Pasa a saludar el flamante Intendente electo. Viene de a caballo, con un poncho gris reluciente y acompañado por un hijo pequeño, de seis años quizás. Todavía no asume, pero le ha ganado a un candidato fuerte, que iba por su segunda reelección y contaba con el apoyo del gobierno provincial. La radio mapuche de El Maitén, que es también uno de los convocantes a celebrar *Wiñoy Tripantü*, ha hecho campaña en su favor, velada pero eficazmente, sin pertenecer orgánicamente a su espacio. Lo invitan a participar de la rogativa al día siguiente y vendrá. Llegará un poco tarde, pero estará presente.

En la comunidad Prane se hace *nguillipun*. Las cosas han estado ásperas. La gente se ha peleado, han discutido por rencillas que vienen arrastrando. Faltan elementos para desarrollar propiamente el ritual. Falta gente, que no ha asistido. Igual alistan todo y arrancan antes que rompa el día. En eso, la *Calfú-Malén* grita: está el *Añchümalien* dando vueltas en torno al *rewe*, con una *pifilca*, bailando. Lo señala, pero nadie lo ve. Sólo ella, y grita. Se parece a un bebé. Está desnudo y se ríe y *purruquea*.

Hasta una de las casas más alejadas de Vuelta del Río, ya cercana a *Ranquil-Huao*, ha llegado la policía para cumplir una orden de desalojo. Sacan a la familia sin cobijas, bien temprano. Atan los bueyes de los propios desalojados a las columnas de la vivienda y la tiran abajo. Después abren el cerco de la huerta y meten a las cabras dentro.

El caso se conoció en toda la región y más allá. Años después le costaría el cargo al juez que impartió la orden de desalojo.⁶⁰

referencia, sin embargo, es un reconocido estudioso de la cultura mapuche, que desarrolla actividades de investigación y difusión por su cuenta.

⁵⁹ Como señalamos antes, es una ceremonia anual que se realiza durante el solsticio de invierno y señala el reinicio del ciclo anual mapuche. Analizaremos un caso con más detalle en las líneas que siguen.

⁶⁰ Se trataba del juez Colabelli, del fuero penal de Esquel. Se lo destituyó a través de un *jury* de enjuiciamiento en el 2004. Sin embargo, tiempo después apeló esa decisión y ganó, con lo que le devolvieron el puesto y le

Un par de semanas después se convocó a hacer una ceremonia en el lugar. La Organización *11 de Octubre* invitó a la gente de Esquel, que para entonces ya estaba plenamente movilizada contra la minería de oro y se había acercado al lugar del atropello ni bien fue convocada. Era 2003, y fue la primera vez que yo fui a Vuelta del Río y presencié una rogativa. Había también invitados de Bariloche, periodistas de Buenos Aires, algún extranjero y gente de toda la comarca. Al año siguiente se volvió a repetir la ceremonia, para hacer el par, porque nunca se había hecho en esa casa.

Lo político en lo ceremonial

Como éstas, podríamos mencionar decenas de otras situaciones vinculadas al orden ritual, las confrontaciones, las luchas y el ceremonial mapuche que hemos vivido, o nos han contado. Elegimos, quizás, algunas que sintetizan el carácter intrincado y hasta *sobredeterminado* que conllevan. Analizando una, podríamos relevar todas las características salientes que aparecen en otras, aunque quizás con distintos aspectos predominantes.

pagaron varios años de salario retroactivos. Aparentemente, uno de los jueces que integraron el *jury* no cumplía con el requisito de tener más de 12 años de desempeño en el poder judicial, por lo que se consideró irregular al tribunal. Igualmente los policías implicados fueron absueltos de culpa y cargo en el año 2012.



Wiñoy Tripantü en El Maitén. Año 2010.

El ritual, pensamos, colabora en la reproducción de ciertas relaciones sociales, las que más asidero encuentran, en un tiempo y lugar determinados, para sostenerse como tales. La reproducción, también pensamos, nunca consiste en imponerle al futuro una copia calcada de lo presente (aunque tal vez sí consista en el *intento* de hacerlo). Sino que siempre implica que lo presente *se distorsione*, y se ancle como algo más o menos parecido a lo que era.

Pensamos que así, el ritual intenta duplicar las jerarquías internas y externas, pero a la vez permite el ordenamiento y reordenamiento de los sujetos en pugna y perfila y construye el campo de los conflictos dentro de un sistema semiótico específico. A la vez actualiza distintos tipos de vínculo: el parentesco, las alianzas vecinales, comunitarias, políticas... De esta manera, creemos que el orden ritual forma parte de *lo político* en tanto sostiene/expresa (en sus propios términos) las relaciones (de fuerzas) que el mundo mapuche establece consigo mismo y con el mundo no mapuche. Son instancias donde, por ejemplo, el *Ceremonial* y el *Gobierno* se ligan indisolublemente.

Hagamos el ejercicio de pensar una de las situaciones que adelantamos desde algún criterio puntual, vinculado a cómo lo que hemos llamado *lo político*, o sea, el conjunto de prácticas que participan de la producción y reproducción de cierto estado del poder, se manifiesta a través del orden ritual y ceremonial, afectando la esfera del *Gobierno*.

Tomemos la celebración del *Wiñoy Tripantü* registrada en El Maitén en Junio de 2010, y pensémosla a través del accionar de los anfitriones, oficiantes rituales y demás personajes participantes. Cito a continuación un fragmento de mi autoría (2011).

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 *pillan kutral*,⁶¹ que se ubica delante del *rewe*⁶² y debe mantener durante la noche la llama suficiente para que las banderas del *rewe* se mantengan iluminadas. O sea, debe arder con fuerza durante toda la noche. En ese fogón no se cocina ni se arrojan residuos.

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 24 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

⁶¹ “Fuego del pillan”, 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 *wekufiſ*, que intentarán desorganizar el *rewe* y la ceremonia.

⁶² 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.

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, etc. 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 trasposición de *cosas*. Los cuerpos de estos objetos son trasladados de una lógica de sentido a otra. Las relaciones sociales que están soportando, cambian.

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.

El evento duró, como suele ser habitual, dos días. El primero para la junta y el segundo para realizar la rogativa en sí desde bien temprano, antes que saliera el sol. Tuvo lugar detrás de un campo de jineteada cercano al camping municipal, casi pegado al casco urbano de El Maitén. La organización fue compartida, y estuvo a cargo del Colectivo Radial *Petu Mogelein*⁶³ y de una familia cuyo jefe fue, durante varios años, Presidente de su *comunidad*. Esa misma persona ocupó esta vez el lugar de anfitrión ritual, dirigiendo la rogativa junto a uno de los referentes del colectivo radial.

La misma persona, a través de contactos propios, había conseguido el espacio del campo de jineteada. Por lo general *levantaba* la ceremonia en su *comunidad*, en los terrenos de su casa. El colectivo radial era siempre invitado y asistía habitualmente al lugar, y yo mismo he formado parte de esos eventos varias veces. Pero esta vez, la intención de *Petú Mogelein* era *levantar* la rogativa en el pueblo, cosa nunca antes hecha, o, al menos, nunca registrada.

Acordaron, entonces, con este referente comunitario la realización conjunta en los terrenos que él pudo conseguir. A través de la municipalidad y, nuevamente por sus gestiones, se envió un colectivo a la *comunidad*, para garantizar el traslado de quienes quisieran asistir (no vino demasiada gente).

El primer día llegaron las personas más comprometidas con la organización del ritual, tanto quienes vivían en El Maitén y se acercaron a colaborar y preparar el lugar, como el anfitrión y sus familiares más directos, quienes trajeron harina, carne y bártulos necesarios para desarrollar el evento. Llegaron algunas personas más, pero la madrugada siguiente comenzó a arribar el grueso de la gente invitada. La radio mapuche había publicitado durante varios días la realización del *Wiñoy Tripantii*. Sin embargo, se acercaron mayormente las personas que sostenían vínculos directos con los organizadores.

Algunos pasaron la noche en vela, los más se acostaron a dormir en un edificio que el camping prestaba para ello. Los dos grandes fogones ardieron para mantener el frío a raya. El segundo día la rogativa comenzó temprano.

Se *nguillatuqueó*, (palabra que designa la acción de acercarse a las cañas del *rewe*, dos veces de pie y dos veces de rodillas, mientras se dirige la rogativa en *mapudungun* a los antepasados o a los *pu newen* del caso, y se arroja *muday* sobre la base de las cañas), se *purruqueó* (o sea,

⁶³ “Aún vivimos”. Es un colectivo radial de la ciudad de El Maitén, que tiene una fuerte composición mapuche y, en más de un aspecto, es una continuidad de la organización “11 de Octubre”.

se danzó alrededor del *rewe*, de dos en dos tomados de la mano, hombres con hombres y mujeres con mujeres), con pausas para tomar algo caliente, hasta cumplir las cuatro rondas. Se habló y se presentaron públicamente los participantes y los oficiantes, y cuando finalizaron los distintos pasos rituales se compartió un asado. Para las dos de la tarde ya se estaba desarmando el *rewe* y todos volvían a sus casas.

Los personajes

Muchos personajes participaron de la realización de este evento. En este apartado nos interesa identificar cuáles, qué vínculo sostienen con los otros y qué rol jugaron en la arena del *Wiñoy Tripantü*.

El intendente electo: el intendente electo llegó temprano, a caballo, con un enorme poncho y un hijo pequeño que lo acompañaba. Había ganado las elecciones uno o dos meses atrás, pero aún no asumía y tenía incluso que esperar hasta Diciembre para tomar posesión de su cargo.

Le había ganado a un candidato fuerte, como él, de origen peronista, pero alineado en otro partido. En Chubut la política provincial se dirimía en ese momento entre el PJ Modelo Chubut, proyecto político encabezado por el entonces gobernador Mario Das Neves, que llevaba como candidato provincial al intendente de Comodoro Rivadavia, Martín Buzzi, y el Frente Para la Victoria (FPV), que sostenía al alcalde de Puerto Madryn, Carlos Eliceche.

Nuestro intendente electo estaba con el FPV, y le había ganado una elección inesperada al candidato del PJ Modelo Chubut, quien ya había sido intendente de El Maitén durante varios períodos, y ahora estaba de licencia ejerciendo como Diputado Nacional.

La radio mapuche, sin explicitarlo, había hecho una fuerte campaña a favor del FPV, con duras críticas a la gestión del otro candidato y a su actuación como diputado. En un pueblo que no cuenta con medios gráficos ni canal de televisión, las tres o cuatro radios FM que transmiten se convertían diariamente en un espacio de discusión política y debate -no siempre honesto- de ideas y de ventilación de distintas denuncias. Desde *Petú Mogeleiñ* el candidato y su equipo de campaña presentaron su plataforma y tuvieron los micrófonos abiertos. Como la radio decía sostener su independencia (y de hecho fue, tras las elecciones, una fuerte crítica de

la gestión del ganador), y abría el aire para todos, el candidato radical también asistió. Solo faltó el que a la postre sería el gran perdedor de la elección.

La presencia del intendente electo en el *Wiñoy Tripantü* no es, entonces, algo sorprendente, o que no tuviera vinculación con los hechos que venían teniendo lugar. Por el contrario, materializa una relación de alianza coyuntural que ambos espacios, el proyecto político y el colectivo radial, sostuvieron con miras al proceso electoral de 2011. Cuando el intendente conformó su gabinete, un miembro de *Petú Mogeleiñ* asumió en la Dirección de Cultura municipal.

El Colectivo Radial *Petú Mogeleiñ*: *Petú Mogeleiñ* tenía y tiene intereses varios en reproducir y desarrollar ceremonias mapuche en distintos lugares. Heredero de las luchas y actividades de la Organización “11 de Octubre”, *Petú Mogeleiñ* sostiene la recuperación territorial y la reconstrucción de la cultura mapuche como uno de sus objetivos, sin ser en ese momento un colectivo específica o excluyentemente dedicado a la problemática indígena.

Sin, tampoco, ser parte del Frente para la Victoria, a *Petú Mogeleiñ* le convenía indudablemente que el candidato del PJ Modelo Chubut, con quien ya mantenían una pésima relación, fuera derrotado.

Por otra parte, la vinculación entre el Colectivo Radial y la comunidad mapuche que colaboró con la realización del *Wiñoy Tripantü* era estrecha desde hacía tiempo, en especial con los miembros de la misma que acudieron a El Maitén, y que forman parte de una fracción que disputaba el gobierno de la comunidad con otra familia (sin que por ello el Colectivo Radial se entrometiese, o sostuviera un vínculo negativo con aquella). Esta posición de *Petú Mogeleiñ*, que guardaba una buena relación con dos fracciones antagónicas de la comunidad, ha servido en ocasiones para encauzar el diálogo interno. También ha permitido que, en circunstancias particulares, miembros enfrentados de la misma se hayan encontrado en espacios comunes.

Finalmente, podríamos decir que el objetivo central de *Petú Mogeleiñ* es problematizar la cuestión de la tierra y el territorio, del reparto de la riqueza, la explotación y el rol del Estado, los funcionarios y los propietarios en la vida de las personas. Estos elementos y la forma que tiene de plantearlos, obviamente le ubican en un lugar muy crítico y progresivo. Cuando se denuncia a la Estancia El Maitén (de la Compañía de Tierras del Sud Argentino, o sea, del

Grupo Benetton) por cerrar caminos vecinales, a la exploración petrolera en la zona, cuando se oponen a la construcción de un centro de esquí en un cerro cercano, o se critica a los productores de frutillas que rodean el pueblo por los malos sueldos y condiciones de trabajo que ofrecen, (y que son algunas de las principales fuentes de trabajo para los sectores más empobrecidos del lugar), se da lugar a fuertes reacciones de ciertas partes de la población local.

Los oficiantes rituales: Ya comentamos el lugar que tuvo el Colectivo Radial *Petú Mogeleñ* en la organización del evento, y también la participación de sus miembros, uno en especial, en *levantar* la ceremonia. El otro responsable de esto fue el antiguo Presidente de la comunidad cercana, quien arribó en calidad de coorganizador (de hecho, él había conseguido el espacio) y oficiante.

En su comunidad de origen, el lugar de esta persona había variado con los años. Durante un buen período había sido el líder del lugar, elegido por sus vecinos como Presidente, pero además dueño de una buena cantidad de contactos y relaciones con funcionarios municipales y provinciales (y también, aunque por carencia de información al respecto hemos dejado de lado la cuestión en esta tesis, con algunas iglesias protestantes y activas). Dichos contactos le permitían garantizar transporte, leña y alimentos a veces. Comparativamente, es una persona “rica” en su paraje, dueña de un buen capital expresado principalmente en cabezas lanares y caprinas.

Sin embargo, desde hacía algunos años había perdido la hegemonía en el gobierno de la *comunidad*. Especialmente esto se debía a un conflicto con un ganadero externo, socio suyo, pero que había pedido el desalojo de un vecino de la misma localidad. Esto le había granjeado la antipatía de parte de los habitantes del lugar. Además, unos años atrás había autorizado, a instancias de funcionarios provinciales, actividades de exploración minera dentro del territorio comunitario, cosa que había sido fuertemente rechazada por el resto de los miembros. Cuando llegó el momento que debía reelegirse al Presidente, perdió el puesto. Su lugar lo ocupó una facción dirigida por los hijos adultos de otra familia, que no solamente se hicieron cargo exitosamente de las alianzas con diversas instancias del estado sino que también supieron nuclear en derredor a otros jóvenes que antes habían apoyado la gestión del antiguo

Presidente. Así, quedó relativamente aislado y con poca influencia en las decisiones colectivas.

Sin embargo, y a pesar de que el Colectivo *Petú Mogeleiñ* guardaba una buena relación con las dos facciones de la comunidad, lo invitó a coorganizar el evento que narramos. Esta relación jamás se quebró y de hecho, en la celebración que estamos describiendo, participaron personas de los dos grupos.

Pensamos que, de esta manera, el antiguo Presidente de la *comunidad* intentaba sostener un lugar de liderazgo, anclado en sus capacidades como oficiante ritual. La facción que actualmente hegemoniza el gobierno de la *comunidad* tiene una carencia en este aspecto: no cuenta con alguien que esté a su altura como para *levantar* una ceremonia.

Petú Mogeleiñ, por su parte, intentaba afianzar sus actividades políticas en el marco de las elecciones en El Maitén y la otra facción de la *comunidad*, la actualmente “gobernante”, actualizaba sus alianzas con *Petú Mogeleiñ* y con el intendente electo. A la vez el colectivo radial funcionaba, como en otras instancias lo había hecho, como canal de diálogo entre los dos grupos opuestos de la *comunidad*, posibilitando carriles varios para resolver problemas internos.

El Gobierno en la estructura local de poder

Presentamos nuestro esquema guía, completando la columna del *Gobierno*:

	<i>Ceremonial</i>	<i>Trabajo</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Territorio</i>
Personificación central- Soporte Primordial (de la reproducción social cotidiana)	<i>Ad mapu</i>	Ganado	- <i>Lof</i> /Estado	
Propietario (del soporte)	-Pueblo mapuche - <i>Comunidad</i> mapuche	-Familia campesina	<i>Comunidad</i> /Nación	
Mediador (que administra el acceso a la personificación central)	- <i>Lonko</i> - <i>Machi</i> - <i>Ngenpin</i> - <i>Lawenufe</i> -Etc	-Propi grupo doméstico campesino -INTA, CORFO, e instituciones estatales de fomento agrario - <i>Comunidad</i>	- <i>Lonko</i> -Partido político -Puntero político -Líder <i>comunitario</i> -Dirigente de organización	

El Gobierno de la *comunidad* mapuche expresa una dualidad notoria. Debemos diferenciar la esfera formal de la informal a la hora de analizar sus características, como también aquellas instancias que hacen a la comunidad “declamada” -aquella que se presenta pública y discursivamente como tal- y a las que hacen a la toma de decisiones interna, particular e íntima.

Que existen formas *mapuche* de autogobierno, formas autonómicas de manejo de lo colectivo en el ámbito comunitario es innegable, y podríamos observar con lo escrito hasta aquí cómo

diversas instancias aparentemente desvinculadas de ello (ligadas al manejo de lo sagrado o a lo laboral) tienen una fuerte influencia el sobre el asunto.

Sin embargo, también es innegable la interpenetración que existe entre estas formas *mapuche* y las distintas influencias que se emanan, por ejemplo, desde las instituciones estatales. Las poblaciones rurales mapuche participan activamente y en tiempo presente de las dinámicas políticas (políticas en el sentido de “la política”, como la hemos definido más arriba) de su zona, y esto se expresa de manera evidente en la toma de decisiones internas.

Se puede, quizás, hablar de una disputa entre autonomía y heteronomía, aunque con la salvedad de entender tal dinámica como una puja por el control de las decisiones antes que por su tipo o el ámbito en que son tomadas. Y también dimensionando, como hemos intentado hacer capítulos arriba, el aspecto histórico de la cuestión: la autonomía política indígena ha sufrido muy fuertes procesos expropiatorios. Los soportes de su reproducción han padecido procesos disolutorios que han llevado a que se concentren en manos ajenas a las de sus consumidores. El “nuevo” mapa de la propiedad de los medios de la reproducción cotidiana estimula el establecimiento de “nuevas” alianzas entre sus detentadores y sus consumidores.

Si vamos a nuestro esquema vemos que, a diferencia de las dos series anteriores, los primeros casilleros del *Gobierno* aparecen partidos, expresando una dualidad: *Lof/Estado; Comunidad/Nación*. Entendemos que esta es la mejor manera de graficarlo dado que en el ámbito de la toma de decisiones colectivas ambas dimensiones tienen un peso determinante que, sin embargo, no alcanza para excluir a la otra. Habría que ver, según el caso y según la cuestión que se estuviera tratando, cuál de estas esferas impone su peso.

Si, como hemos apenas esbozado, profundizáramos en el análisis histórico de esta problemática, se haría rápidamente evidente la importancia de diversos factores “extra-mapuche” en la configuración del estado actual de las cosas. El propio carácter de la *comunidad*, que ha recibido un implacable tratamiento militar, policial, político y jurídico a manos del Estado argentino a lo largo de ciento cincuenta años, revela dicha importancia. La actual *comunidad* mapuche es el producto de las disputas atravesadas en ese tiempo, de las que no puede ignorarse la centralidad de las tendencias heteronómicas.

Por eso también el listado de mediadores en el esquema alterna cargos dirigenciales mapuche con punteros, intendentes y funcionarios. Por eso, muchas veces, los pobladores rurales de los parajes del campo chubutense se refieren al Juez de Paz, al Jefe Comunal o a los funcionarios

de INAI o de otras instituciones como *las autoridades*, debate que intentan abrir hoy en día algunas organizaciones indígenas, señalando que las *verdaderas autoridades* son los *lonko*, o las *pillan-kushe*, o sea, aquellas figuras que hoy se entienden como expresión propia y autónoma de la organización política mapuche.

En esta tensión cotidiana, en este juego de múltiples personajes que constantemente abren y cierran caminos se desarrolla la vida de todos los días de las comunidades mapuche de Chubut, y en esa misma cotidianidad se actualizan diariamente confrontaciones y disputas de larga data y profundo arraigo.

Serie cuatro

Territorio

“El campo de propiedad de la señora de Chaves [en Magdalena] que consta de dos leguas y media cuadradas no tiene más que dos tranqueras, ¿y cuántos caminos pasan por aquel campo? No lo sabemos, pero sí que el transeúnte debe rodear largas distancias para tomar caminos que por los alambrados son desviados”. Otro, de Cañuelas, comenta traviesamente que “el señor Uribelarrea recibe más maldiciones que saludos en el pueblo” pues no permite el paso por sus campos. Y añade: “su alambrado aparece a menudo hecho pedazos porque el transeúnte, en circunstancias desesperadas, pasa porque necesita pasar”. En ocasiones intervienen las autoridades. Así, cierta vez, don Ataliva Roca, al filo del año 95, se dirige al ministro de Gobierno de la provincia de Buenos Aires, denunciando que el Intendente municipal de Navarro le ha cortado en cuatro partes el alambrado de su campo, atribuyendo el atropello a una cuestión de carácter político, pues en las pasadas elecciones - dice- los peones de su establecimiento votaron en las filas contrarias a las que acaudillaba el intendente. Pero éste, al tiro informa a sus superiores que don Ataliva alambró sin atender a las prescripciones de la “ley de cercas” y que no pidió el correspondiente permiso ni dejó tranqueras en un campo de mil cuerdas... y que por todo eso él ordenó que cortaran los alambres. Va y vuelve el expediente, pero al final no pasa nada. Don Ataliva, aquel corajudo “Toro Bayo”, de azufrada barba, era para mejor hermano mayor del general...

Noel H. Sbarra. “Historia del alambrado en la Argentina” (1964).

Santa Rosa-Leleque

En 2007 se produjo la segunda recuperación del predio Santa Rosa, hasta entonces en manos del grupo Benetton a través de la Compañía de Tierras del Sud Argentino. La primera se había dado en 2002, un intento particular de una familia que quería volver a habitar un terreno cuyo uso común podían rastrear a su infancia. Los desalojaron pronto, y los acusaron de usurpadores (fueron absueltos posteriormente).

La recuperación de 2007 tuvo otras características. La “11 de Octubre” articuló con varios sectores con los que venía trabajando. Había cobertura periodística y abogados listos para entrar en acción. La comunidad Santa Rosa-Leleque quedó constituida y hoy levanta la bandera mapuche entre los alambrados y los pinos plantados por la Compañía.

Lo primero que se hizo, tras saltar el alambrado, fue levantar una *rogativa*. El *pillan kutral* se encendió frente a las cañas y se mantuvo ardiendo de allí en adelante. Se firmó un acta, que un Juez de Paz refrendó, y la *comunidad* quedó constituida en un doble plano: frente a los antepasados y la *mapu* y frente a la jurisdicción estatal. Los apoyos de las comunidades cercanas (y lejanas) no tardaron en llegar. Las mujeres de Estación Leleque, que estaba a unos dos o tres kilómetros campo traviesa, venían seguido y traían tortas fritas.

Una de ellas, una joven madre llamada Laura, viajó con Rogelio a Roma al año siguiente. Al llegar al aeropuerto –me narraba meses después- tras haber arribado su avión, algunos agentes de seguridad les pidieron cortésmente que los acompañaran. Los encerraron en un cuartito y los dejaron ahí casi veinticuatro horas. Estuvieron a punto de ser deportados. Perdieron la combinación de otro vuelo que debían tomar y eso, más una llamada telefónica que quedó trunca porque Rogelio se quedó sin dinero antes de haber podido explicar bien su situación, dieron la pauta a quienes los aguardaban que algo había salido mal. Comenzaron a rastrearlos y felizmente, gracias a la intervención de un parlamentario italiano, los dejaron seguir viaje.

Estuvieron en Italia cerca de un mes, recorriendo el país para dar charlas en torno a la problemática relación del Grupo Benetton con los mapuche.

En Santa Rosa-Leleque las casitas comenzaron a crecer. Los fogones adquirieron paredes de ladrillo y cemento, las palas abrieron canales para bajar agua desde las vertientes, el terreno empezó a mostrar senderos abiertos por medio de las caminatas repetidas. Todas estas marcas

de la apropiación territorial lo convertían en un espacio con nuevas características, lo alejaban de la apariencia (y por cierto, era sólo eso, apariencia) silvestre que tenía en un primer momento.

Nada fue destruido, sin embargo. Ni los alambrados, ni los candados, ni los pinos de la Compañía sufrieron agresión alguna. Una vez que se introdujeron materiales de construcción, hubo que hombrar las bolsas de cemento, de cincuenta kilos, por doscientos metros cuesta arriba porque el flete no podía atravesar el alambrado, y romperlo era darle argumentos a los abogados de la Compañía.

La causa judicial sigue abierta, pese a que distintos fallos han beneficiado alternativamente a una parte y a otra. En ocasiones, los pedidos de la Compañía buscaban directamente impedir la vida humana en Santa Rosa: reclamaban que no se podía alterar cosa alguna en el predio, ni hacer fuego, ni usar leña, ni captar agua hasta que estuviera definida la cuestión de fondo, sin importar que fuera invierno (o justamente debido a ello), ni que hubiera niños allí viviendo. Pero Santa Rosa sigue allí, sin embargo. Se pueden ver las banderas y los carteles transitando por la ruta. Ha sido incluida en el Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas ordenado por la ley nacional 21.160 y ejecutado por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, y tiene su personería jurídica en trámite en dicha agencia.

Capítulo diez: La concentración de la tierra y las ovejas

Introducción

Recién entrado Enero de 2013, el asesinato del matrimonio Luchsinger-Mckay en un incendio en su casa de Vilcún, en la Araucanía chilena, devolvió a la primera plana de los diarios⁶⁴ una tensión que, lejos de morigerarse, venía creciendo con los meses y los años.

Se cumplían cinco años de la muerte del joven Matías Catrileo, baleado por Carabineros en otro predio de la familia Luchsinger, y las confrontaciones no hacían más que agudizarse. Varios atentados incendiarios se anticiparon al de la casa de Werner Luchsinger y Vivianne Mckay, y muchos más se produjeron después.

El Ejecutivo chileno insistió en utilizar las mismas cartas que jugaba desde hacía tiempo. El Ministro del Interior y Seguridad Pública, Andrés Chadwick, declaró días después del incendio de Vilcún que:

⁶⁴ SoyChile.cl 4 de Enero de 2013. “El empresario Werner Luchsinger y su esposa murieron calcinados en un atentado a su casa en Vilcún” <http://www.soychile.cl/Temuco/Policial/2013/01/04/145648/Encontraron-dos-cuerpos-calcinados-en-la-casa-patronal-incendiada-por-encapuchados-en-Vilcun.aspx> [Consultado el 8 de Enero 2013].

"El terrorismo, el crimen organizado, el narcotráfico, en todas sus expresiones y en todos los países del mundo, son enemigos poderosos porque cuentan con organización, recursos, preparación, profesionalismo, militarización en algunos casos. Y por eso que tenemos que tener muy claro que enfrentamos a un enemigo fuerte, poderoso, organizado, en la zona de La Araucanía. Enfrentamos a organizaciones terroristas."⁶⁵

Y destacó que

“reiteramos en el día de hoy el pleno respaldo y confianza en las acciones de Carabineros y de Policía de Investigaciones.

Cada Carabinero que está en la zona, cada Policía de Investigaciones que está en la zona, está cumpliendo sus labores en la zona de La Araucanía; que sepa que cuenta con el apoyo y la confianza del Gobierno de Chile de acuerdo a lo que señala la ley”.⁶⁶

Aún cuando no transita una situación tan aguda y radicalizada como la de su vecino país en cuanto al mal llamado “conflicto mapuche”, también en Argentina, de este lado de la Cordillera, la figura del terrorismo se ha esgrimido en discursos varios.



4 El territorio bioceánico mapuche. Un ejemplo de cómo puede ser concebido.

⁶⁵ SoyChile.cl “Chadwick y atentados en la Araucanía: Enfrentamos un enemigo fuerte”. <http://www.soychile.cl/Santiago/Politica/2013/01/05/145918/Chadwick-y-atentados-en-La-Araucania-Enfrentamos-a-un-enemigo-fuerte.aspx> [Consultado el 10 de Enero 2013].

⁶⁶ Meganoticias, 6 de Enero de 2013. “Chadwick por atentados: Respaldamos todas las acciones de Carabineros”. <http://www.meganoticias.cl/nacional/metropolitana/chadwick-por-atentados-respaldamos-todas-las-acciones-de-carabineros.html> [Consultado el 10 de Enero de 2013].

Algunos de sus exponentes rozan el ridículo, y serían dignos de risa si no fueran eficaces en estructurar (en realidad, en repetir, o, con suerte, actualizar) esquemas históricos con pretendido alcance explicativo. Ciertas notas que se publican en el diario La Nación, por ejemplo, no son siquiera dignas de ser refutadas dada su escasa rigurosidad histórica y la pobre claridad de su prosa. Sin embargo, como larvan en una especie de caldo de cultivo de desconocimiento histórico, de hechos fácticos sueltos hilados de manera caprichosa, de juicios de valor asociados a través de prejuicios, para, de pronto, proponer conexiones pretendidamente explicativas (conexiones, por lo demás, aberrantes, o mal fundamentadas), se constituyen como una forma brutal de relato histórico, que por cierto cuaja, o se encaja, con algunos parámetros fuertes de la historiografía liberal argentina.⁶⁷

Pero más allá de la irresponsabilidad de algunos “formadores de opinión”, lo que quizá debamos analizar con mayor inquietud es el alcance de los discursos aplicados a ligar a algunas organizaciones mapuche con “el terrorismo”, lo que parece sobrepasar la mera discusión historiográfica y operar como dispositivo de legitimación de actitudes represivas.

En 2009, en Neuquén, una combinación de estancieros, empresarios mineros, políticos y abogados convocó tomar una actitud decidida frente a la “delincuencia rural”:

El 4 de septiembre, la Sociedad Rural convocó a una reunión para trazar una estrategia frente a los pueblos indígenas. “Unidos en la defensa de la Constitución y la soberanía nacional”, rezaba la convocatoria, que también invitaba a concurrir con una bandera argentina y contó con la adhesión de empresas mineras.

“Quienes encabezan este tipo de maniobras (las recuperaciones) son respaldados por miembros de las FARC y terroristas de ETA. Tienen armas y se financian con el narcotráfico”, afirmó Carlos Sapag, sin aportar evidencia alguna. En diálogo con Página/12, el jefe de Prensa de la Sociedad Rural de Neuquén, Juan Pablo Thourte, respaldó los dichos de Sapag, aportó como prueba un artículo del diario chileno El Mercurio (reconocido sustento mediático del dictador Augusto Pinochet), denunció que al menos 50 miembros de la tradicional entidad mantienen conflictos con comunidades originarias y complementó con una reciente presentación al Tribunal Superior de Justicia de Neuquén. En esa

⁶⁷ En una de sus notas, escrita a raíz del atentado incendiario en Vilcún, el piadoso Rolando Hanglin llama a evitar una “guerra étnica” en Chile y Argentina. “Chile y la Argentina: ¿Hacia una crisis mapuche?” La Nación. 8 de Enero de 2013 <http://www.lanacion.com.ar/1543832-chile-y-argentina-hacia-una-crisis-mapuche> [Consultado el 8 de Enero de 2013].

presentación de 35 carillas se denomina “delincuencia rural” al accionar indígena, se solicita terminar con “la pasividad policial” y pide juzgar a los autores de las recuperaciones. También denuncia que el Estado tiene “renuencia a ejercer el atributo de la fuerza legal y legítima”. No se oficializó quiénes son los denunciantes, pero se confirmó que adhirieron numerosos integrantes de la Sociedad Rural.

Los abogados patrocinantes son Juan Carlos Cassagne (el ideólogo, junto con Roberto Dromi, de las privatizaciones menemistas), Carlos Sánchez Herrera (defensor del represor Juan Bautista Sasiañ, general retirado y procesado por apropiación sistemática de menores durante la dictadura. Sánchez Herrera fue acusado de ser uno de los lobbystas del Ejército que diseñaron la estrategia de los militares al finalizar la dictadura militar) y Jorge Vanossi (ministro de Justicia durante la presidencia de Eduardo Duhalde, denunciado como el ideólogo de la Masacre de Avellaneda, con un centenar de heridos y los asesinatos de Darío Santillán y Maximiliano Kosteki).⁶⁸

En este recorte aparecen ya claramente las principales preocupaciones de los denunciantes: como reconoce el referente de la Sociedad Rural de Neuquén, son muchos los propietarios en situación de conflicto con comunidades originarias. La dinámica de la recuperación territorial, que los mantiene intranquilos, suma además elementos que buscan la alianza con otros intereses: Carlos “Nuno” Sapag, hermano del Gobernador de Neuquén, era además titular de una empresa minera que buscaba explotar minerales del subsuelo neuquino.

Pero estos argumentos no se limitan a Neuquén, ni a sectores del empresariado. Si damos crédito al extinto *Crítica de la Argentina*, el Estado Nacional y sus instituciones también estaban a la búsqueda de terroristas en la Patagonia:

“Con el argumento de un intercambio de la lengua –explica un hombre de la Federal–, miembros de ETA, digamos cuadros políticos, trazaron vínculos con los mapuche del sur. La policía hizo tareas de inteligencia, claro, sobre todo porque ETA se acercó al conflicto en Chile. Es un tema de seguridad nacional. Pero no lo podemos hacer público porque sería, estratégicamente, un error”.

Al cierre de esta edición, Sapag [*el “Nuno”*] fue internado con un pico de presión, razón por la cual no pudo opinar para este artículo. Cuando se le preguntó a su

⁶⁸ Página/12. 12 de Octubre de 2009. Darío Aranda. “Tienen apoyo de FARC y ETA”

<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/133338-43016-2009-10-12.html>

[Consultado el 8 de Enero 2013]

vocero en qué se basó para formular las graves acusaciones contra el pueblo aborigen, su respuesta fue: “En informes del gobierno chileno, donde alertan que encontraron armas e instructivo de las FARC y además en versiones periodísticas. En la zona de Aluminé hay europeos con pelo rubio que participan de las tomas: no son gente mapuche”.

Si en Chile el conflicto mapuche llegó a un punto álgido que suma comuneros muertos y represión por parte del aparato estatal, en la Argentina, las comunidades se han organizado para la resistencia. Muy a menudo, plantan la bandera del Puel Mapu sobre territorios recuperados y reclaman por reivindicaciones postergadas. El caso Benetton en Chubut opera como paradigma, pero hay muchas recuperaciones más a lo largo de la Patagonia. Sólo en Río Negro fueron recuperadas más de 170 mil hectáreas en los últimos años.”⁶⁹

Así como seleccionamos estos artículos periodísticos, podríamos elegir otros de tono parecido. Veríamos cómo se repite la preocupación en torno a las recuperaciones territoriales y cómo las respuestas a este tipo de acciones directas protagonizadas por comunidades y organizaciones mapuche se vuelcan rápidamente a buscar su criminalización, a través de la denuncia de actividades terroristas.

Asimismo, y a pesar de encendidas declaraciones en torno a que jamás se utilizará para castigar la protesta social, Argentina cuenta también con su Ley Antiterrorista⁷⁰:

“Con el importante apoyo del Frente para la Victoria y de sus aliados, la Cámara alta convirtió en Ley dos normas que penalizan el lavado de activos para el financiamiento del terrorismo incluyendo una reforma a la legislación Penal Tributaria. El primero de los textos propone una modificación al Código Penal e incorpora un artículo por el que "cualquier delito de la legislación argentina que se cometa con la finalidad terrorista descrita en los instrumentos internacionales aprobados por nuestro país incrementará su pena en el doble del mínimo y del máximo.”⁷¹

⁶⁹ Crítica de la Argentina. 1 de Noviembre de 2009. “La Federal investiga las conexiones entre mapuche y ETA”. <http://www.criticadigital.com/imprensa/index.php?secc=nota&nid=33264> [Consultado el 10 de Enero 2013]. En la misma nota se recogen opiniones de dirigentes mapuche de Río Negro y Chubut, quienes denuncian algunas persecuciones. La búsqueda de etarras no se limitaba a Neuquén, sino se extendía también a estas provincias.

⁷⁰ En Chile la represión está centralizada mientras que en Argentina hay un nivel federal y otro -muy importante- provincial. No se puede trazar una analogía mecánica entre las actitudes de la Nación y las provincias.

⁷¹ “La Cámara Alta sancionó la Ley Antiterrorista” P/12. 22 de Diciembre de 2011. <http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/subnotas/183971-57113-2011-12-22.html>

De tal modo, podríamos pensar, estos condimentos agregan complicaciones a un estado de situación que ya era, de por sí, complejo. Y nos disparan algunas preguntas en torno a las condiciones concretas en que las recuperaciones territoriales y los conflictos en torno a predios, fundos y *territorios*, tienen lugar.

Contra las inspiraciones de ETA y FARC, “finalidades terroristas”, o los alegatos en torno a la “bravura” de la “raza araucana” y las amenazas de “guerra étnica”, ¿no sería interesante pensar, por ejemplo, en el grado de concentración de la tierra (uno de los principales soportes de la reproducción de cualquier grupo social) en las provincias de la Patagonia argentina?

Un ejercicio de aproximación a la concentración de las tierras rurales

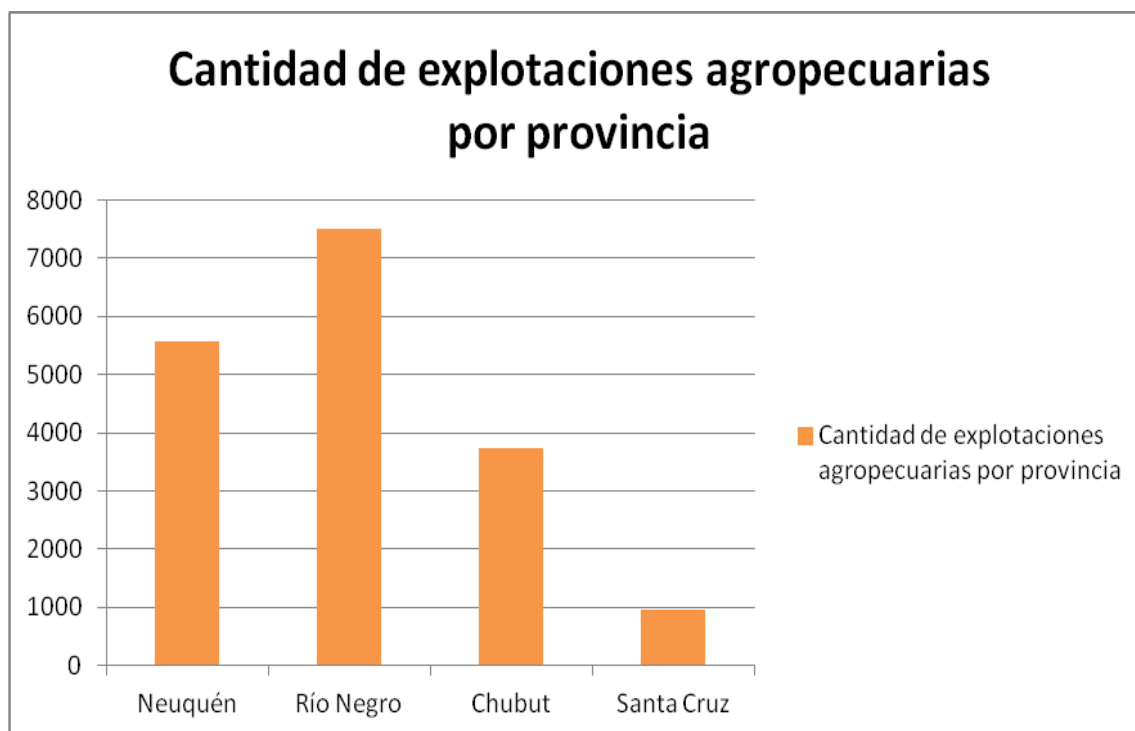
Basamos los cuadros que presentamos a continuación sobre los datos del Censo Nacional Agropecuario (CNA) 2002. No pretenden ser análisis exhaustivos ni concluyentes, sino aproximaciones generales a la estructura de la propiedad agraria en la Patagonia argentina.

Nos interesa sobremanera, puesto que permite dimensionar los márgenes concretos de práctica social y política de las comunidades y organizaciones mapuche. Por cierto no es lo mismo, ni en términos políticos ni en términos estratégicos o tácticos, emprender recuperaciones territoriales sobre minifundistas o pequeños productores que contra terratenientes de envergadura.

Toda elección metodológica implica renunciar a algún aspecto de la empiria, o más bien requiere construir ciertos datos de acuerdo a determinadas preguntas. Tomamos cifras correspondientes a Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz, para establecer los parámetros de la concentración territorial en las áreas de mayor influencia del pueblo mapuche. Dejamos de lado a las provincias de La Pampa y Buenos Aires, que también tienen población rural mapuche, por las obvias complejidades que implicaría incluir territorios pertenecientes al complejo sojero en nuestros cálculos.

El CNA se estructura sobre la base de las Explotaciones Agropecuarias (EAPs), de las que, en primera instancia, no hemos distinguido las que tienen límites definidos de las que no lo tienen. En un primer acercamiento, la pregunta obvia es ¿cuántas explotaciones agropecuarias existen en estos territorios?

1 Cantidad de explotaciones agropecuarias, por provincia

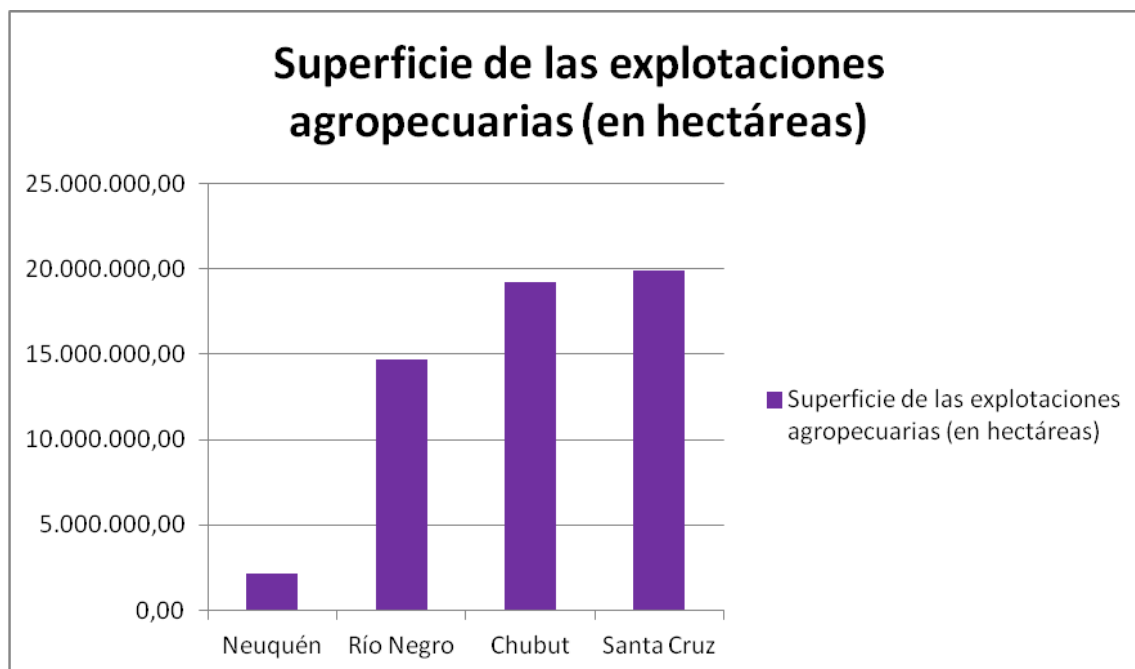


Fuente: elaboración propia sobre datos del Censo Nacional Agropecuario 2002 (INDEC).

Encontramos que Río Negro, con 7.035 EAPs, es la que cuenta con mayor cantidad. Le sigue Neuquén (5.568), Chubut (3.730) y Santa Cruz (947).

Sin embargo, esto poco nos dice si no ponemos en perspectiva el tamaño de las explotaciones en cada provincia. Neuquén cuenta con más EAPs que Chubut, o Santa Cruz, pero ¿proporcionalmente cuál es la superficie que ocupan? Sin distinguir aún entre unidades productivas, vemos que cada provincia representa cuotas bastante dispares de superficie.

2 Tamaño de las explotaciones agropecuarias, por provincia



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

Así, mientras Chubut y Santa Cruz cuentan con una superficie cercana a los 20 millones de hectáreas (19.205.261 y 19.883.926, respectivamente), Neuquén apenas suma 2.145.691, y Río Negro también la supera ampliamente, contando 14.716.469. Es decir que las dos provincias que mayor número de EAPs concentran, son las de menor superficie.

Pero ¿qué tamaño tienen las EAPs? Porque no es lo mismo hablar de explotaciones de algunas decenas o incluso un par de cientos de hectáreas, que de estancias de varios miles de ellas. Y ¿qué es lo más habitual? ¿La pequeña propiedad campesina o el latifundio? ¿Y en qué proporciones?

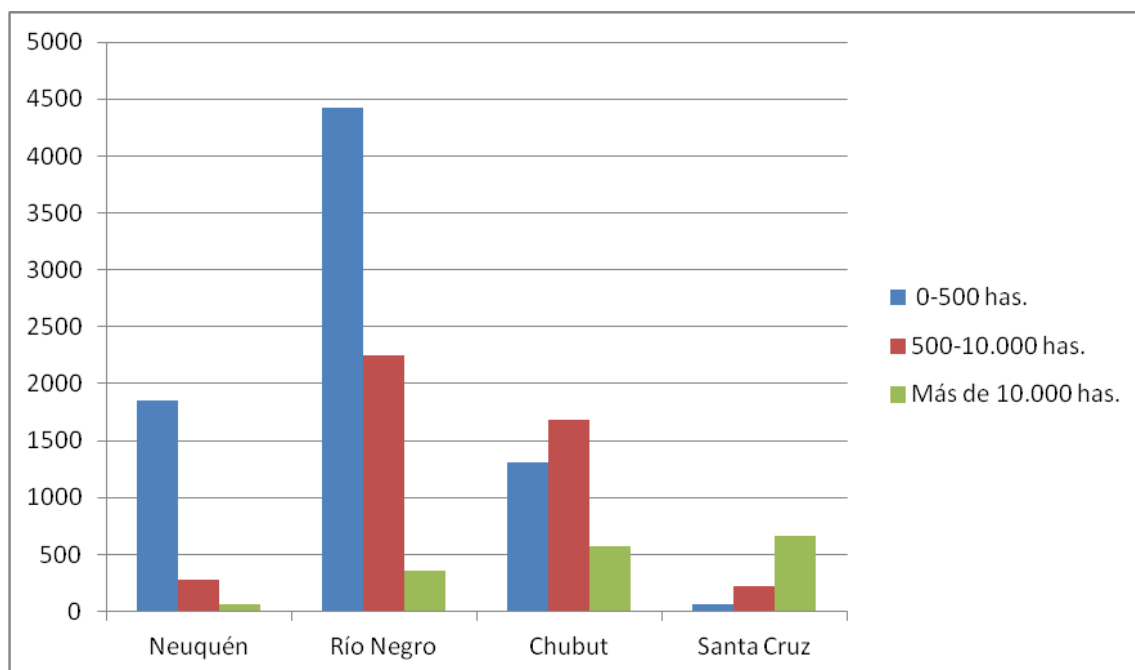
Entonces, primero, ordenamos en tres grupos las EAPs relevadas en el Censo Agropecuario 2002, según su escala. Esto no dejó de ser problemático. Constituimos un primer grupo con las explotaciones más pequeñas, que van de 0 a 500 hectáreas de extensión.

En el otro polo, agrupamos las EAPs más grandes, de más de 10.000 hectáreas.

Y en medio, quedó constituido un conjunto que reúne las EAPs de 500 a 10.000 hectáreas. Es tal vez el más ambiguo y el peor elaborado, puesto que conjuga extremos tan dispares que el

grupo mismo parece perder consistencia, o ser demasiado heterogéneo. Sin embargo, en tanto permite dimensionar a los otros dos, y revela ciertamente algunos aspectos de la polarización de la concentración de la tierra, optamos por mantenerlo. El primer gráfico así configurado se perfila, entonces, de la siguiente manera:

3 Cantidad de las explotaciones agropecuarias por provincia, según escala



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

Donde Río Negro y Neuquén vuelven a figurar primeros en cuanto a que las unidades más pequeñas son las más numerosas. Las que van de 0 a 500 hectáreas suman mucho más que las mayores.⁷² En Neuquén, 1855 contra 284 y 59. En Río Negro 4429 contra 2250 y 356.

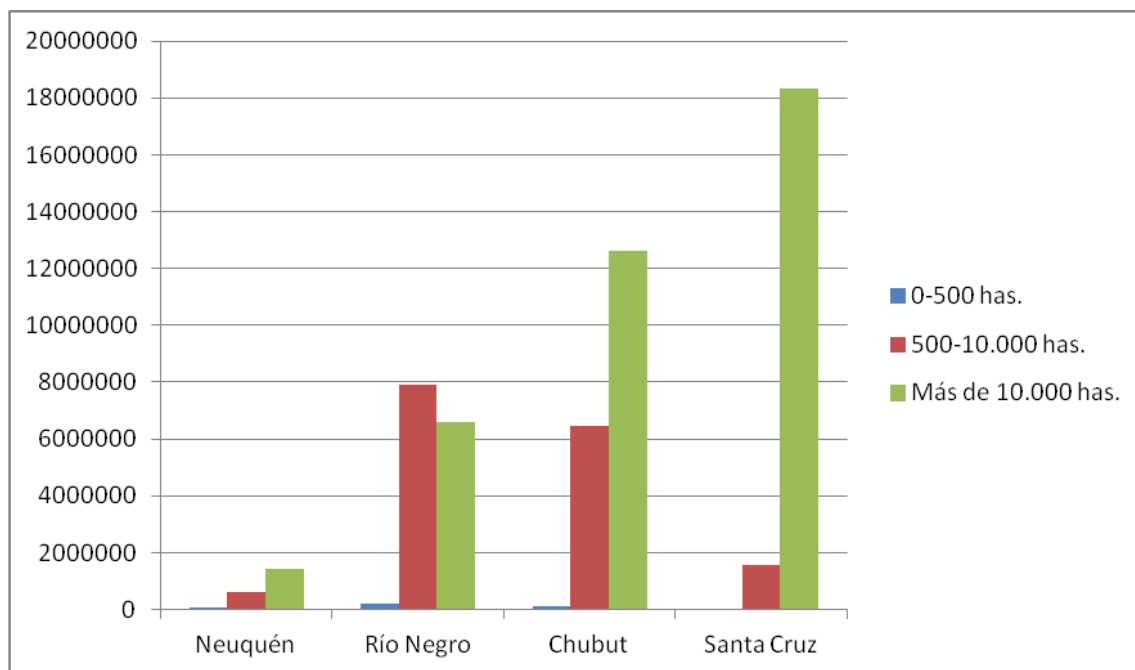
En Chubut los números se emparejan un poco: 1304 contra 1685 y 574, siendo el único ámbito donde la categoría intermedia (500 a 10.000 hectáreas) prima sobre las otras.

Finalmente Santa Cruz, que parece configurarse en el polo opuesto de Neuquén, suma apenas 60 explotaciones pequeñas contra 219 intermedias y 665 de más de 10.000 hectáreas.

⁷² Aquí hay que hacer otra advertencia metodológica. Por motivos obvios, las mediciones que implican escalas de superficie se realizan sobre las EAPs *con límites definidos*, por lo que sólo se contabilizan a éstas en estos gráficos.

Sin embargo estos números, aunque significativos de por sí, no alcanzan su real dimensión hasta que los cruzamos con el tamaño de las explotaciones. ¿Qué porción de las tierras ocupan, por ejemplo, las explotaciones de 0 a 500 hectáreas frente a las de más de 10.000 hectáreas? El siguiente gráfico expresa esta relación por provincias.

4 Superficie de las explotaciones por provincia, según escala



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

De modo que comienza a ponerse en evidencia el altísimo grado de concentración de la tierra en las provincias que estamos intentando medir. La mayor parte de la superficie se concentra en grandes explotaciones. El caso extremo es Santa Cruz, aunque Chubut no se queda tan atrás. Sólo en Río Negro la suma de la superficie de las explotaciones de tamaño intermedio supera a las de más de 10.000 hectáreas.

En el cuadro siguiente sintetizamos toda la información desgranada en los gráficos anteriores. Sobre un total de casi 56 millones de hectáreas, las explotaciones de mayor tamaño reúnen casi 39 millones, representando una cuota ínfima de productores: 1665 sobre un total de 13.771.

	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
Neuquén	1.855	75.568,6	284	637.733,3	59	1.432.397,8	2.198	2.145.691,7
Río Negro	4.429	208.296,3	2.250	7.916.789,5	356	6.591.383,9	7.035	14.716.469,7
Chubut	1.304	136.189,0	1.685	6.467.649,6	585	12.601.422,6	3.574	19.205.261,2
Santa Cruz	60	2.256,7	219	1.570.971,0	665	18.310.698,5	964	19.883.926,2
Total	7648	422.306,6	4.438	16.593.314,4	1665	38.935.902,8	13.771	55.951.348,8

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

Pero expresémoslo en porcentajes, a fin de hacer aún más claras las cifras que hemos construido.

En Neuquén:

En Neuquén tenemos 2.198 explotaciones delimitadas (100%). 1.855 de ellas (el 84%), corresponde a unidades menores a 500 hectáreas. A su vez, este 84% reúne apenas el 3,5% del terreno trabajado.

El sector intermedio, de 500 a 10.000 hectáreas, agrupa 284 EAPs, representando un 13% del total, y reuniendo casi el 30% de las tierras en explotación.

Finalmente, el sector más concentrado, con explotaciones de más de 10.000 hectáreas, representa apenas 59 explotaciones, un 2,6 % del total, que sin embargo detentan el 66% de la tierra.

En Río Negro:

En Río Negro se contabilizan 7.035 explotaciones delimitadas. De este total, 4429, un 63%, son menores a 500 hectáreas. Estas explotaciones representan ¡el 1,4% de la superficie agropecuaria!

Las explotaciones de 500 a 10.000 hectáreas, por su parte, son 2.250, o sea, un 32% del total. Este 32% detenta casi el 54% de la superficie.

Sin embargo el sector más concentrado, con 356 explotaciones (el 5 % del total) acapara cerca del 45% de la superficie territorial.

En Chubut:

En Chubut, sobre 3.574 EAPs delimitadas, 1.304 (36%) son menores a 500 hectáreas. Representan menos del 1% del total de la superficie de las EAPs.

Las que van de 500 a 10.000 hectáreas suman 1685, un 47% del total. A este segmento le corresponde casi el 34% del territorio.

Por su parte, el sector de más de 10.000 hectáreas suma apenas 585 explotaciones, un 16% del total, pero concentra cerca del 66% del total de la superficie de las EAPs.

En Santa Cruz:

Santa Cruz es el caso más extremo. Las explotaciones más pequeñas son 60 sobre 947 (poco más del 6%), y acaparan apenas un mínimo 0,011% del territorio.

El segmento siguiente, de 500 a 10.000 hectáreas, reúne 219 explotaciones, poco más del 23% del total, sumando casi el 8% del territorio de las EAPs.

Finalmente, el sector de mayor concentración, con estancias de más de 10.000 hectáreas, reúne al 70% de las unidades de explotación (665 sobre 947), representando el 92% de la tierra.

Concentración de la tierra y luchas originarias

¿Puede la mera concentración de la tierra explicar el surgimiento y desarrollo de las luchas mapuche? ¿Puede esta estructura productiva dar cuenta de los procesos de reconquista territorial, de la recuperación de decenas y cientos de miles de hectáreas en Neuquén, Río Negro y Chubut?

La respuesta, ciertamente, ha de ser negativa. El tamaño y la distribución de las tierras rurales no puede por sí misma brindar los perfiles de organización y confrontación de las organizaciones y comunidades originarias frente al Estado y demás actores particulares. Para ello es necesario analizar, al menos, las relaciones de fuerzas entre los actores sociales, sus acumulaciones históricas de experiencias de lucha, los procesos a través de los que construyen sus identidades sociales, sus alianzas y formas de organización...

Sin embargo, es un dato que tampoco puede ser pasado alegremente por alto.

En territorios de enorme extensión, de los que fueron expropiados, las poblaciones mapuche conviven y son vecinas de grandes latifundios que, en ocasiones, las rodean y las cercan, o administran su acceso a otros recursos y bienes.⁷³ En este sentido, comprender que a la expropiación territorial de las poblaciones originarias de Patagonia le siguió, en muchos años posteriores, un agudo proceso de concentración de la tierra, sí brinda ciertas claves para entender por qué en la actualidad la recuperación de los territorios se ha configurado como un eje de confrontación de gran importancia.

Tampoco es por nada que se preocupan los representantes de las Sociedades Rurales, o los empresarios cuyos intereses pasan por la explotación de esos territorios: las acusaciones de terrorismo, bandolerismo o delincuencia rural se comprenden desde otro ángulo si son puestas en perspectiva desde el grado de concentración de la tierra.⁷⁴ De la misma manera, y aunque no pueda ser explicado solamente desde este punto de vista, la confrontación, los ejes de organización y la lucha de las poblaciones originarias guardan sin dudas una estrecha relación con este mismo punto, cosa que no puede ignorarse a pesar de las invocaciones a la “guerra étnica”, o al supuesto “espíritu guerrero” mapuche, o su pasado “malonero”: referencias todas que apuntan a encubrir una desigualdad objetiva a través de prejuicios maliciosos y racistas.

⁷³ Esto facilita la contratación ocasional de fuerza de trabajo de acuerdo a las labores estacionales anuales. A la vez, sobre esto se yuxtapone la tensión entre vecinos por intrusiones y uso de recursos con “acuerdos” – permisos- para entrar animales o contratación de fuerza de trabajo.

⁷⁴ En Neuquén, los juicios por usurpación son la mayoría de los conflictos judicializados (los otros son violencia, destrucción y resistencia a la autoridad). Informe sobre la situación de Derechos Humanos del Pueblo Mapuche en Neuquén, 2009-2010. Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, ODHPI.

Capítulo once: Vivir en la estancia

Estadísticas

Entre Chubut, Santa Cruz, Neuquén, Río Negro y Tierra del Fuego hay más de 8 millones de ovejas, pero menos de 80.000 mapuche.⁷⁵ Sólo en Chubut, que tiene una población total de poco más de 500.000 personas, hay casi 4 millones de cabezas ovinas.

Es un chiste frecuente entre quienes manejan o enseñan estimaciones numéricas, que si una persona se comió dos pollos y la otra, ninguno; estadísticamente hablando las dos se comieron un pollo. Si aplicáramos esto a Chubut, diríamos que, estadísticamente, a cada persona le corresponderían casi ocho ovejas.

¿Dónde están todas estas ovejas? El grueso de ellas en grandes estancias ¿Donde están los mapuche? Se estima que un 75%, en las ciudades patagónicas. El resto, en comunidades rurales que concentran poco ganado, o trabajando en las grandes estancias, cuidando ganados ajenos.

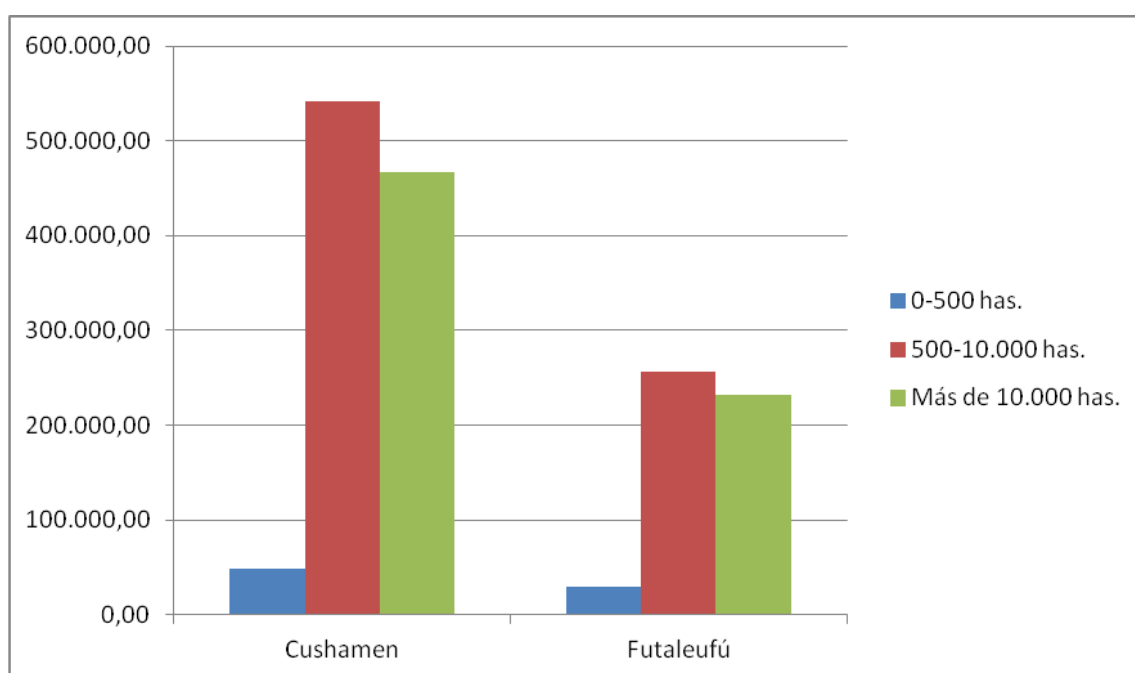
⁷⁵ De acuerdo a los datos del Censo Nacional Agropecuario 2002 y la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005.

Cushamen y Futaleufú

¿Qué ocurre si nos detenemos a revisar el grado de concentración de la tierra en la región a la que queremos prestarle especial atención, el noroeste de Chubut, en particular los departamentos de Cushamen y Futaleufú? Los principales referentes empíricos de nuestra investigación se encuentran en estos dos departamentos.

Exploremos, de acuerdo a los criterios que ya hemos revisado, la estructura de las explotaciones agropecuarias en esta zona.

5 Territorio ocupado por las EAPs según escala, en Cushamen y Futaleufú

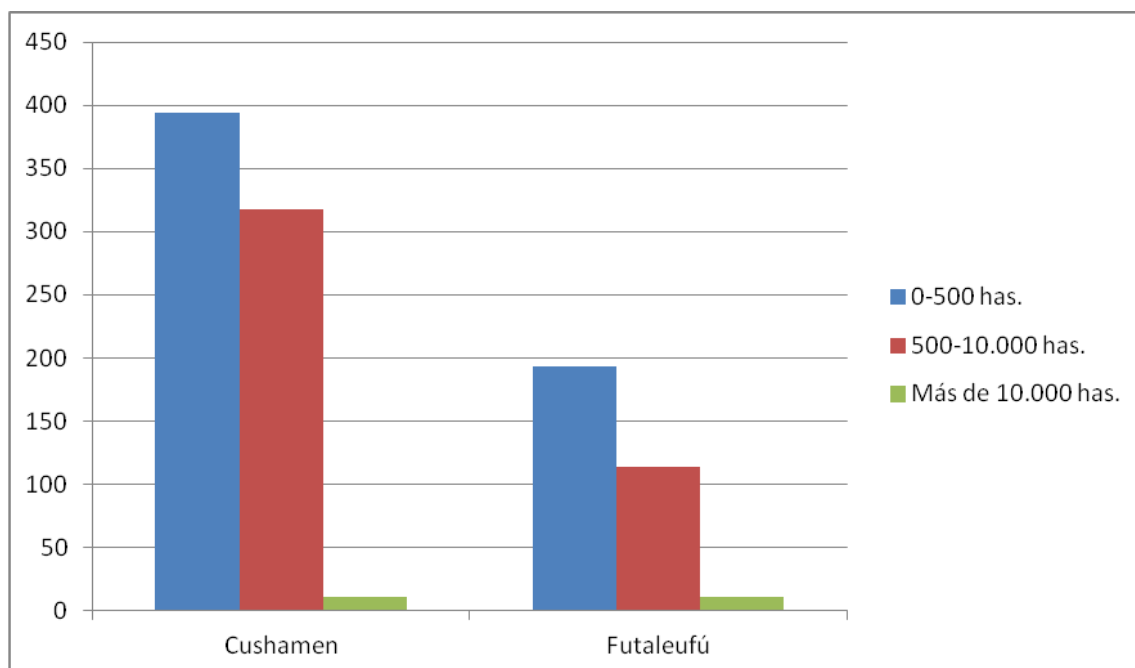


Fuente: elaboración propia sobre datos del Censo Nacional Agropecuario 2002 (INDEC).

Vemos, otra vez, que el grueso de la tierra se concentra en explotaciones de grandes dimensiones. Algo menos de la mitad se encuentra delimitada en unidades productivas de más de 10.000 hectáreas cada una.

Igualmente, las explotaciones pequeñas conforman una mínima parte del territorio productivo. Pero ¿cuántas son cada una de éstas? Los cientos de miles de hectáreas que se agrupan en los polos más concentrados de estos gráficos ¿representan muchos productores, o tan sólo unos pocos?

6 Cantidad de explotaciones según escala, en Cushamen y Futaleufú



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

La respuesta es: tan sólo unos pocos. En Cushamen y Futaleufú, apenas 22 unidades productivas concentran unas 700.000 hectáreas. En cambio, otras 587 EAPs, las más pequeñas, alcanzan en conjunto menos de 80.000 has.

La Colonia Pastoril Cushamen, una de las reservas indígenas más grandes de Chubut, abarca 125.000 hectáreas, que sin embargo están repartidas entre más de 200 familias; a lo que debemos restarle también los campos comunes, los que se usan estacionalmente y los que directamente son serranías.

A su lado, la vecina Compañía de Tierras del Sud Argentino agrupa, entre el norte de Chubut y el sur de Río Negro, un conjunto de estancias que permitirían, si alguien se lo propusiera (y se lo permitieran), partir desde Ingeniero Jacobacci y llegar casi hasta Esquel (más de 300 kilómetros al sur) sin dejar en ningún momento de pisar propiedad del Grupo Benetton.

Lo mapuche desde la estancia

Pero antes de Benetton, la Compañía de Tierras del Sud Argentino perteneció a capitales ingleses durante cerca de cien años. El vínculo entre la Compañía y la población mapuche de la zona, que se origina en las campañas de Roca y se consolida en los años siguientes, remite a una ya larga historia.

La vida desde la estancia, con sus múltiples y variadas perspectivas, adquiere un tinte peculiar desde el testimonio de sus administradores. En Nora Traill de Mackinnon (2005) encontramos la descripción de un conjunto de maneras de hacer y de percibir el -para ella- extraño u exótico entorno en que se encontró un día, cuando se casó con un administrador de la Compañía de Tierras del Sud Argentino, el australiano Charlie Mackinnon.

Nora Traill se había criado en Santa Fe y fue 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 RAF, en la Segunda Guerra Mundial.

En 1954 se casó con Charlie Mackinnon 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.

El librito autobiográfico que publicó en 2005, se inspira, dice, en las colaboraciones que hacía para el *Buenos Aires Herald* a instancias de Robert Cox primero, y de James Nielsen después. 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 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.

La percepción del otro indígena, que por lo general se le aparece a Traill como su empleado, sea el trabajador del campo o la encargada de las tareas domésticas, está cargada de características variadas. Conceptos muy fuertes vinculados a la pertenencia de clase, a un supuesto desarrollo civilizatorio (o falta del mismo) y al escaso interés por las costumbres,

lengua o religión de personas con las que convivió durante casi medio siglo atraviesan sus remembranzas.

En distintos tramos del texto podemos encontrar párrafos como los que siguen:

“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. [*Las negritas son del original*].

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. [...]

Manténían 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 arreglándose 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).

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 indígena, 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”. 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 indígena 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.” (p. 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.

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. Si remitimos esto a la reflexión que intentamos desarrollar, en torno a la concentración y regulación del acceso a instancias consideradas valiosas por la población para su propia reproducción y garantía de autonomía, podemos ver claramente que la empresa monopoliza y regula el acceso a ciertas condiciones de la reproducción social. La *pick up* que trasladaba algunos niños a la escuela ¿no funciona, en este sentido, como el emergente de una situación de segregación y exclusión?

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. Anclados en las vastedades de la Patagonia, en páramos desolados, los docentes civilizadores, conjugando metáforas propias de Hume, sentían cargar con una misión semejante a la que Kipling le endilgaba a los europeos, y que ellos (al menos los más comprometidos) encaraban con fervor jesuítico.

“-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. -Pero, por supuesto -exclamé, y me volví hacia Enrique, el capataz, un hombre de gran experiencia y sabiduría-. ¿Qué opina usted? –Se quedó mirando pensativamente a través del valle hacia la escuela y dijo: -Hace veinte años no había escuela.” (2005: 78).

De entre esta desesperanzadora falta de perspectivas y mejores futuros posibles para los locales, aparecen, sin embargo, excepciones que, como Aldina, “salvan” tanto al patrón como al peón. 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 plantines 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 llegar 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 rogativa 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 anti-peronismo reducida a un detalle nimio, costumbrista: la ubicación de un retrato en las cañas del *rewe*.

Quisiéramos tener más información acerca de este suceso, pero lo que buscábamos aquí es otra cosa. La manera misma en que Nora Traill narra esta situación, a la que le asigna apenas un par de líneas tras haber derrochado páginas y páginas en describir el amanecer, o los rostros curtidos de quienes asistían al camaruco en lo desolado del paisaje, nos habla de la mínima preponderancia que daba a los procesos políticos y sociales que atravesaba la región. El retrato de un líder político en ese momento proscrito, llevado al altar mapuche en una alejada zona del mundo, no le causa más curiosidad ni alarma que la visita de un Director de la Compañía, o la presencia de los viajeros extranjeros que a veces alojaban en el casco. Esto

nos da una muestra de la visión del mundo *desde la estancia*, de parte de la esposa del administrador de una de las unidades productivas agropecuarias más grandes de la provincia.

Y es que a pesar de todo, el dato más interesante que obtenemos de la descripción de este *camaruco* no es, por cierto, el cúmulo de detalles observados, ni el descuido y hasta el desprecio por los afectos y las prácticas espirituales de los otros, ni siquiera la anécdota de la foto de Perón. Lo más interesante es el silencio en torno al lugar que su propia persona ocupa en el *camaruco*. Porque, en efecto ¿Qué hace allí Nora Traill? ¿Por qué la han invitado? ¿Por qué está el administrador de Leleque, o sea, el patrón de muchos de los allí presentes, compartiendo el *camaruco*? ¿Quién lo invitó? ¿Cómo afecta a los asistentes su presencia? ¿Qué cálculo hay detrás de su participación, tanto de parte de quien lo ha invitado, como de su parte?

Y es que a cualquiera de nosotros, como observador de este evento, ¿no nos llamaría la atención que el administrador de 40.000 hectáreas que rodean a la *comunidad* estuviera allí, compartiendo rogativas a los ancestros, presenciando escenas íntimas de comunicación con los *pu newen*, viendo cosas sagradas, que suelen estar veladas al resto de las personas? ¿No nos hablaría esto de alguna extraña alianza, de alguna acción conjunta, o de la necesidad de establecer las condiciones de cortesía suficientes para un intercambio de favores?

Todo esto no lo sabemos, son especulaciones. Lo que sí podríamos afirmar, pese al silencio de Nora Traill, es que la invitación a un *camaruco* no es un hecho fortuito, sino que suele ser una acción calculada. Sin embargo, en la narración que nos ofrece, no hay inquietud alguna en torno a preguntarse las causas de su presencia en la ceremonia.

Capítulo doce: El territorio y su defensa

El territorio actual. *Ocupación y defensa*

El poder no se ejerce de una sola vez y con eso alcanza, sino que supone una actividad constante. Si la violencia originaria le imprime al territorio una cierta inercia o una dinámica automática, igualmente se hace necesario un ejercicio continuo para sostener el *status quo*.

Además, nuevas variantes de apropiación de recursos se imponen constantemente sobre distintos territorios.

En el N.O. de Chubut formas “novedosas” de explotación del territorio y sus habitantes, como la minería de oro a cielo abierto, la explotación de reservas madereras plantadas hace años -y abandonadas en distintos períodos- o la especulación inmobiliaria anclada en la explotación turística se superponen con otros procesos con mayor trayectoria histórica, como la cría de ganado ovino en grandes latifundios. Estos procesos, que por cierto no afectan exclusivamente a la población mapuche, sino a todos los habitantes de la región, suelen implicar para los pobladores rurales fuertes presiones sobre el territorio que controlan.

Así, los conflictos relativos al control territorial se visibilizan a través de juicios de desalojo, disputas por límites de lotes, acceso a cursos de agua, etc.⁷⁶

⁷⁶ Uno de los conflictos más conocidos es el que se sostiene contra Joe Lewis y la empresa “Hidden Lake” por el acceso a Lago Escondido, cerca de la localidad rionegrina de El Bolsón. Sin embargo otro más grave se produce en los

Plantaremos a continuación tres situaciones registradas a través de trabajo etnográfico en distintas localidades del N.O. de Chubut que demuestran, desde nuestra perspectiva, el carácter *defensivo* de las prácticas ligadas al territorio.

Ya dijimos, capítulos arriba, que el territorio mapuche se presenta habitado por una variedad de entidades no humanas de distinto orden, y que están dotadas de voluntad (*ngen*, *newen*, *anchumalien*, etc.). Ello no es menor en el trato de los mapuche con respecto del territorio. Sin embargo, pasemos a la descripción de las situaciones para comprender mejor esta afirmación.

Cesión de un campo de veranada

Ya describimos la dinámica de *veranada* e *invernada* en el manejo del ganado, viendo que según la cantidad de cabezas y la calidad de las tierras se hace necesario un espacio más amplio para abastecer a las hembras que migran sierras arriba. A la vez esto implica a veces una dinámica y una distribución de roles y funciones productivas estacionales que impacta en las relaciones de género y edad.

Ahora, no necesariamente los campos de *veranada* e *invernada* son propiedad de los productores. Si bien las comunidades mapuche no son propiamente un territorio privado, las unidades domésticas se rigen por una lógica parcelaria y aunque no haya un título de propiedad mediando, se sabe qué terrenos pertenecen a qué persona o a qué familia. De modo que un productor puede no tener una *veranada* lo suficientemente grande para lo que necesita.

Esto da lugar a problemáticas generadas por el aprovechamiento diferencial de los recursos: el agua, los pastos, etc. Algunas de ellas se traducen en rencillas o enfrentamientos entre familias. Esto se complejiza cuando existen familias que, por ejemplo, no viven en el campo permanentemente, sino que trabajan en las zonas urbanas y vuelven periódicamente para asegurar sus derechos sobre algunas porciones del territorio, que por estar deshabitadas corren riesgo de ser ocupadas.

Uno de los recursos que se utiliza aquí, es, por ejemplo un arreglo de *mediería*, una forma de organizar el trabajo donde quien tiene animales pero necesita espacio utiliza, previo acuerdo, los campos de otra persona que tiene lugar, pero no animales. A cambio garantiza una cantidad de

alrededores de El Maitén, en Chubut, donde el grupo empresario Bennetton ha cerrado el acceso a una de las riberas de río Chubut, o en Lago Puelo, también en Chubut, donde la disputa por la explotación de varios miles de hectáreas sembradas con pinos exóticos, abandonadas durante varios años, ha dado pie a juicios contra pequeños productores de la zona. Cabe señalar que quien dice tener derechos sobre esas tierras es el abogado Enrique Alejandro Korn, padre del actual Ministro de Gobierno de Chubut.

ganado para el tercero tras las pariciones, o bien promete realizar *mejoras* al terreno que explota: arreglar el puesto, alambrar, limpiar el lugar, etc.

De esta manera un territorio que estaría vacío de pobladores, y por ende expuesto a ser perdido o utilizado de hecho por otras personas o familias, se asegura cediendo momentáneamente su posesión y su control a terceros. Suele haber celo, sin embargo, en que estos terceros sean personas de la propia comunidad, parientes, o en su defecto ganaderos *winkas* que no hayan tenido conflictos demasiado profundos con otras familias de la comunidad. Esto abre sin embargo una gran esfera de problemas: a veces los ganaderos blancos son aliados de unos y adversarios de otros dentro de la misma comunidad, lo que vuelve a dar pie a complicadas tramas de enemistad. No abordaremos esto aquí por cuestiones de espacio.

Nos limitaremos a señalar lo siguiente: el recurso de ceder el control de ciertos espacios que tienen aguadas o pastos para que sean aprovechados por terceros, al mismo tiempo que implica acordar un negocio e implica la optimización del recurso y del trabajo, asegura la defensa de ese espacio frente a apropiadores eventuales. Habitar ese lugar con personas y animales es una práctica económica que simultáneamente funciona como protección y defensa de los derechos del propietario.

Historias de un puente y un camino

Hacia 2004 una crecida del Río Chubut dejó muy deteriorada la pasarela que permitía a los habitantes de la comunidad mapuche “Vuelta del Río” unir las márgenes de ese curso de agua.

Las crecidas del Chubut son habituales y suelen generar percances de distintas magnitudes, pero esta vez el problema era bastante grave: la pasarela, situada al lado del centro de salud y de la entrada más utilizada de la comunidad, por ser la más próxima a la ruta provincial 70, era el acceso más importante a la localidad. Para colmo, la mayoría de los pobladores de Vuelta del Río viven “del otro lado del río” si nos situamos desde la ruta. Cruzar el río era y es una necesidad habitual para llegar a los centros urbanos más cercanos, como El Maitén, El Bolsón, Lago Puelo o Esquel.

La pasarela que se derrumbó era una estructura de hierro y madera sostenida por tensores metálicos. Permitía el paso de personas caminando o a caballo, y el tránsito de ganado, pero era demasiado estrecha para automóviles, camionetas o camiones. Cuando por algún motivo un automotor debía ingresar a la comunidad (por ejemplo cuando una ambulancia del Hospital de El Maitén debía

atender alguna emergencia) debía hacerlo por caminos alternativos, más largos y menos seguros. Algunos son solamente huellas marcadas sobre la tierra.



5 Ingreso a Vuelta del Río por Ruta 70. Elaboración propia sobre mapa de Google Earth.

Años después Vialidad Provincial de Chubut ofreció la construcción de un puente sobre el Río Chubut con objeto de reemplazar la caída pasarela. Estaría ubicado en el mismo lugar en que estaba la pasarela, pero sería de concreto y permitiría la entrada de automóviles y camiones.

Los pobladores de Vuelta del Río se reunieron a discutir la propuesta. Algunas personas de la comunidad la apoyaban, pero otras se manifestaron en contra. Sus argumentos fueron muy interesantes: “*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 inmediatamente se sospechó es que en realidad la necesidad de un puente con las características propuestas estaba en intereses externos. Específicamente intereses mineros y de comerciantes y

estancieros vecinos.⁷⁷ “No tienen tanto entusiasmo para construir las casas de la gente, pero para hacer ese puente sí”.

Cuando registré esta historia, tiempo después de las inundaciones que derribaron la pasarela, algunas familias de Vuelta del Río habían tenido un conflicto con un ganadero de El Maitén, quien en arreglo con un miembro de la comunidad, había introducido animales en el territorio. El problema era que años antes ese mismo ganadero había pedido el desalojo de otra familia de Vuelta del Río, desalojo que se produjo brutalmente, donde los policías actuantes derribaron la casa de las víctimas.⁷⁸ Por esta razón la mayor parte de la comunidad se opuso a negociar con este individuo y le hicieron retirar sus animales de los campos de Vuelta del Río. “Si hubiera estado el puente, a ése no lo sacábamos más”, me dijo uno de los participantes de estos eventos.

Finalmente se construyó una nueva pasarela, mejor y más ancha que la anterior, por la que puede pasar (ajustadamente) un automóvil, pero no una camioneta ni un camión.

Una segunda situación, que presentamos porque está conectada con esto que se acaba de decir y transcurrió en el mismo ámbito.

Como parte de un plan de empleo y mejoramiento rural iniciado por el estado, se abrió un camino en Vuelta del Río, en cuya construcción se auto-emplearon sus habitantes.

Los trabajos para construirlo tienen visos de epopeya: se lo realizó prácticamente sin intervención de maquinarias, a pura fuerza de brazos, pico y palas. El camino recorre laderas escarpadas y avanza sinuosamente por inclinadas pendientes a lo largo de varios kilómetros de sierras, zonas altas donde la nieve y el hielo del invierno congelan el suelo y los desagotes transforman la tierra en lodo.

Sin embargo el camino no llega hasta los límites de la comunidad, sino que se detiene en un punto medio, cerca de un gran mallín, que no se quiso atravesar y por ende no fue roto por las herramientas.

Esta decisión fue debatida. Las opciones eran dejar el camino allí o llevarlo hasta el límite con *Ranquil-Huao*, la comunidad vecina. Se decidió lo primero. ¿Por qué?

⁷⁷ Para aquel momento circulaba ya el rumor de que el Grupo Benetton, cuyas estancias rodean por completo las tierras de Vuelta del Río, había constituido una empresa minera con intenciones de explorar las sierras de la comunidad. Esto se confirma en el Boletín Oficial Nro. 30150, del 15 de Mayo de 2003.

⁷⁸ Ya hemos mencionado este caso páginas arriba. Este desalojo fue un conflicto muy visible en la provincia, al punto que implicó la destitución del Juez que lo ordenó y el juicio a los policías que intervinieron. La familia desalojada volvió a vivir en el predio en cuestión. Sin embargo, años después, el Juez fue restituido a su cargo tras ganar la apelación de su *jury* de enjuiciamiento por un tecnicismo.

Uno podría pensar que factores de orden espiritual y moral impidieron atravesar el mallín, y no necesariamente estaría equivocado. Los mallines, como todos los lugares donde el agua aflora sobre la superficie, son para los mapuche zonas fuertemente significativas, asociadas a apariciones y manifestaciones de la naturaleza y el cosmos. Los *pu newen* que habitan allí están allí por algo, e intervenir esos territorios puede ser incluso peligroso para el ofensor.

Pero hay además otra razón que apoya la decisión de detener el camino antes de llegar a los límites, y es la que a mí me dieron: la imposibilidad de controlar quién podría acceder a Vuelta del Río a través de *Ranquil-Huao*. Efectivamente, conectar Vuelta del Río con *Ranquil-Huao* a través de un camino implica en realidad abrir un nuevo acceso a Vuelta del Río, un acceso ubicado en una zona mucho menos poblada y transitada que donde se encontraba la pasarela, y por tanto, mucho más desprotegida frente a un intruso o un indeseable.

Quisiera entonces señalar que en estas dos situaciones se pueden observar decisiones que son habitualmente categorizadas de acuerdo a muchos de los estigmas que padecen los miembros de pueblos originarios: son opciones “retrógradas”, “conservadoras”, “opuestas al desarrollo”, etc. Sin embargo, correctamente analizadas, las vemos perfectamente racionales y coherentes con una *defensa* del control del territorio.

Una pasarela estrecha sirve a las necesidades de los pobladores de Vuelta del Río sin que tengan que resignar el control del tránsito hacia el interior de su propio espacio territorial. Igualmente un camino que acaba en la mitad de su recorrido garantiza el control del acceso. En el contexto de desalojos, presiones de empresas mineras, vecinos latifundistas y ganaderos que introducen animales en terrenos ajenos, etc., estas son decisiones defensivas claramente comprensibles. Lo que muchas veces es visto desde la perspectiva del estado y el capital como un “obstáculo al progreso”, desde la perspectiva de la *comunidad* es el resguardo de sus márgenes de autonomía territorial y política. En todo caso es “conservar” para no seguir perdiendo.

El territorio sacralizado

Los mapuche del N.O. de Chubut y sur de Río Negro no sólo están agrupados en familias y *comunidades*, sino que cuentan con organizaciones que tienen directamente por objetivo la defensa de sus derechos e intereses.

Si bien muchas de estas organizaciones tienen raigambre urbana y se dedican a las problemáticas de los mapuche en las ciudades, algunas de ellas tratan tanto problemas del ámbito urbano como rural y otras cuentan con mayor peso y trayectoria en este último, que es el que aquí nos interesa.

Estas organizaciones, de las que una de las más importantes y visibles ha sido la “Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre”, han actuado de diferentes maneras frente a intentos de avance llevados adelante por distintos proyectos de inversión, ocupaciones de terratenientes, pedidos de desalojo, etc.

Ahora describiremos el modo en que un colectivo formado por mapuche integrantes de distintas comunidades, organizaciones y además habitantes “suelos”, sin pertenencia orgánica tanto de ciudades como de parajes rurales, colectivo conducido habitualmente por la “11 de Octubre”, realizó durante años, y continúa realizando, festividades rituales en diferentes puntos del territorio. Sostenemos que estas celebraciones tienen también una dimensión *defensiva*.

Durante más de diez años la “11 de Octubre” organizó la celebración del *Wiñoy Tripantü* en la Loma del Tero, una colina situada apenas afuera de la ciudad de Esquel. La Loma del Tero era y es formalmente propiedad privada gestionada por el INTA, sin embargo la ocupación continua de ese lugar con fines rituales sostiene la presencia del pueblo mapuche en ese espacio. Aún cuando al día de hoy la “11 de Octubre” no organiza la ceremonia, otros colectivos de la ciudad siguen adelante con su práctica allí mismo.⁷⁹

En otro ejemplo, en el marco del aniversario del 11 de Octubre de 1492 (último día de libertad de las Américas, según plantean estas organizaciones) se realizó en 2010 un festival de música y radio abierta en los campos de un poblador de las proximidades de El Bolsón, en Río Negro. La madrugada de ese día, antes del encuentro, se realizó *Llëlipún* en el lugar, lo que implica, entre muchas otras cosas, la erección del *rewe*, un espacio que una vez instalado no puede ser abandonado ni descuidado y servirá en el futuro para la realización de las próximas ceremonias. Esto quiere decir que ese espacio ha sido incorporado al ciclo ritual mapuche. Ha pasado a haber allí una parte del patrimonio del pueblo mapuche, de índole ritual: ese espacio ha sido sacralizado. No era para menos. El poblador en cuestión en cuyos campos se realizó la ceremonia se encontraba y se encuentra en medio de una disputa judicial y política por el control de su territorio. Ubicado en la periferia de una zona que se sembró de pinos exóticos durante la década de 1980, actualmente un

⁷⁹Actualmente la Loma del Tero ha sufrido un proceso de urbanización. Se loteó el espacio y se construyeron viviendas.

abogado llamado Enrique Korn (padre del Ministro Coordinador de Gabinete de Chubut, Pablo Korn) reclama derechos sobre el terreno en cuestión, con evidentes intereses madereros. De hecho Korn ha demandado a varios pobladores cuyos lotes están implicados o son limítrofes a las hectáreas forestadas. Vamos a analizar este caso más detalladamente en el último capítulo.

Un último ejemplo, para cerrar este apartado. Mencionábamos ya varias veces la situación de un brutal desalojo sufrido por una familia de la comunidad Vuelta del Río en 2003. En aquella oportunidad los policías ataron una yunta de bueyes -propiedad de la familia desalojada- al techo de la casa y derribaron la vivienda. Hicieron caminar al ganado sobre la huerta en que cultivaban algunas hortalizas y no permitieron a los desalojados retirar sus pertenencias de dentro de la casa, incluyendo frazadas y mantas para que se abrigaran los niños.

Pero la familia no se fue, y cuando otros miembros de la comunidad comenzaron a concentrarse en el lugar, fue la policía la que tuvo que retirarse.

Algunos días después la “11 de Octubre” convocó a periodistas, políticos y ciudadanos a visitar el lugar para interiorizarse de la situación. Asimismo convocó tiempo después a realizar un *Llellipún* que realizaría allí mismo y que estaba, a diferencia de otras oportunidades, abierto a la participación de “blancos”. La ciudadanía de Esquel, la ciudad más grande la región, se encontraba en aquel entonces en un momento de anormal efervescencia política debido al conflicto que sostenía con la empresa minera canadiense Meridian Gold, por la instalación de una mina de oro a cielo abierto en las proximidades de la población. Mucha gente de Esquel participó de aquel evento y progresivamente se integraron también los reclamos de la comunidad y de la organización mapuche con los de los habitantes de Esquel. Ya la “11 de Octubre” y otra comunidad habían detenido, por medios judiciales, a una empresa minera en una región cercana, y siempre se habían opuesto a la minería a cielo abierto. La población de Esquel, en una pequeña medida, comenzó a apoyar los reclamos mapuche, lo que también era una novedad.⁸⁰

Para finalizar, entonces, señalaremos el carácter *defensivo* que adquiere la realización de los rituales en los diferentes contextos en que se llevan a cabo. Una forma puede ser la de demostrar la

⁸⁰ Apenas unos meses antes la “11 de Octubre” había encabezado un corte de ruta en la entrada de Esquel, que estuvo marcado por el aislamiento de la organización y la nula participación de la ciudadanía y las organizaciones esquelenses. Tiempo después, ya en plena eclosión del conflicto minero, una columna de unas tres mil personas desvió su recorrido de una movilización anti-minera para acompañar la toma del edificio de los Tribunales de Justicia de Esquel que llevó adelante la “11 de Octubre” como parte de las protestas por el caso que aquí presentamos.

ocupación de determinado territorio, aún de forma esporádica o periódica, a través de evidenciar el uso de ese espacio desde una perspectiva espiritual.

En segundo lugar la sacralización del espacio, a través de la erección del *rewe* y la realización del ritual refuerza este primer elemento, demostrando que si allí hay lugares sagrados, hay un cierto grado de control del territorio. Plantar la bandera mapuche, cosa que materialmente se hace en el *rewe*, demarca el territorio frente a intereses especulativos, madereros o inmobiliarios.

Por último, el ritual también funciona para generar y consolidar alianzas con miras a la construcción de fuerza social. Invitar al ritual, abrir su participación a veces, y cerrarla otras, implica situar a los demás en distintas posiciones como potenciales aliados o enemigos.

En el ejercicio del poder y el contrapoder, el ritual asume características *defensivas* por cuanto se opone a invasiones potenciales y concretas. En realidad esta táctica se ubica en el umbral entre la *ocupación* y la *defensa*. Es una manera de “atajar el golpe”, a veces incluso antes que el “golpe” se concrete, o bien permite gestionar la construcción de fuerza una vez que el “golpe” se ha producido.

¿De qué está hecha la *defensa* del territorio?

Antes de atribuir las prácticas de los pueblos originarios a complejas motivaciones de índole cosmológico, lo que suele cargarlas de características exotizantes, o comprenderlas meramente desde un ángulo de “otredad” y “diferencia”, es necesario analizar dichas prácticas en el marco del ejercicio del poder y el contrapoder.

No es que no exista diversidad en las cosmovisiones de los pueblos originarios, o que sus luchas no incluyan reivindicaciones basadas en la recuperación y libre ejercicio de la espiritualidad y ritualidad. Todos estos elementos están presentes en los reclamos y conflictos que atraviesan su actualidad.

Sin embargo, ignorar las presiones que estos grupos sufren, al igual que otros conjuntos sociales no indígenas, nacidas de las tendencias económicas dominantes y los diferentes dispositivos de expropiación y dominación que funcionan localmente, lleva a una comprensión sesgada que pone el acento en una perspectiva “culturalista” e ignora el rol del poder en la constitución del territorio.

Aquí intentamos demostrar que las prácticas cotidianas y excepcionales, políticas y económicas de los mapuche del N.O. de Chubut con relación al territorio expresan en su carácter *defensivo* los distintos conflictos a los que estas poblaciones están expuestas, lo que a nuestro entender se corrobora con las evidencias provistas.

Pero muchas de estas *defensas* son particulares y locales. Los ejemplos presentados van desde las acciones económicas individuales hasta las actividades generadas por organizaciones, pasando por mecanismos comunitarios de toma de decisiones. Por supuesto, los mapuche no son un bloque monolítico. Estas *defensas* pueden incluso ser a veces superadas, especialmente cuando los que intentan “ocupar” logran alianzas con fracciones del propio pueblo mapuche. Como en todo proceso de construcción política, ni los caminos son llanos ni siempre van hacia adelante. No nos hemos ocupado de esto en el presente escrito, pero la relativa independencia con que se manejan las *comunidades* mapuche las unas respecto de otras puede implicar competencia, o alianzas con actores que otras *comunidades* rechazan.

Del mismo modo encontramos en los ejemplos provistos, elementos perfectamente comprensibles de la contradicción entre el interés particular y el interés colectivo.

Sin embargo, aún cuando la *defensa* no se encuentre siempre coordinada ni mucho menos centralizada, al asumir este carácter tan profundamente habitual, ligado al ámbito ritual como a la vida de todos los días, a la lucha política como al cuidado de la propia casa, parece presentar una variedad de alternativas de profundo arraigo frente a avances y ocupaciones que distintos actores intentan sobre el territorio que los mapuche conciben como propio. De esta conjunción de vida cotidiana, espiritualidad y uso político parece nutrirse la lucha de estas poblaciones.

El Territorio en la estructura local de poder

¿Cuál es, entonces, la forma en que el Territorio se desgrana según los criterios que hemos elegido para leerlo dentro de una *estructura local de poder*?

El esquema se organiza de la siguiente manera:

	<i>Ceremonial</i>	<i>Trabajo</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Territorio</i>
Personificación central-Soprote Primordial (de la reproducción social cotidiana)	<i>Ad Mapu</i>	Ganado	<i>Lof/Estado</i>	<i>Alambre/Mapu</i>
Propietario (del soporte)	<i>Comunidad</i>	Campesino	<i>Comunidad/Nación</i>	Terrateniente/ <i>Comunidad</i>
Mediador (que administra el acceso a la personificación central)	-Oficiante ritual (<i>machi, lonko, ngenpín, etc.</i>)	-Yo trabajador -INTA, CORFO, etc. - <i>Comunidad</i>	- <i>Lonko</i> -Partido -Puntero -Dirigente indígena	- <i>Comunidad</i> -Dirigente indígena -Capataz -Puestero -Funcionario -Policía -Justicia

Una dualidad expresa la propiedad del *Territorio*: desde la perspectiva mapuche, la *mapu* señala el entrelazamiento de la tierra, el linaje y los distintos habitantes del cosmos. La *mapu* y la existencia de *lo mapuche* en tanto *comunidad* y pueblo, en tanto entramado político y de parentesco son simultáneas. La *mapu* se imbrica de maneras múltiples con las tareas cotidianas de las personas y las familias mapuche que habitan los parajes rurales de Chubut.

Sin embargo, la enajenación histórica de la tierra de la que los grupos originarios de la Patagonia han sido objeto, sumada al desenvolvimiento de sus propias dinámicas intrínsecas, provocan la presencia de otra gran variedad de elementos que intervienen en la reproducción cotidiana del *Territorio*. De entre ellos hemos seleccionado al *alambrado* como el más emblemático, por dos motivos. Por un lado expresa la exclusión del acceso a la tierra -intentábamos antes medir su grado de concentración en la región que nos interesa: las grandes estancias patagónicas marcan sus límites a través del *alambrado*-; por el otro revela formas de apropiación territorial vinculadas a los procesos de trabajo donde, muchas veces, los propios mapuche hacen uso del mismo implemento, aunque en otra situación respecto del control del trabajo y los animales.

El control sobre el *Territorio* se expresa, pues, en el *alambrado*, que señala las fronteras de las demandas históricas, de los reclamos sobre el dominio ancestral y de las necesidades familiares concretas. Puesto al servicio de la apropiación capitalista de la tierra, el *alambrado* expresa, sobre la tierra misma, el avance de unas relaciones sociales sobre otras.

No se puede actuar contra el *alambrado* sin consecuencias, jurídicas o informales. No se lo puede cortar ni levantar, y a veces siquiera saltarlo, sin que las mediaciones que lo vigilan se pongan en acción: llega la policía, aparecen las cartas-documento, o los propios *puesteros* de la estancia salen al cruce del transgresor. Por esto, sin dudas, el *alambrado* se constituye como el soporte fundamental de la reproducción cotidiana del *Territorio*. Cuando el propietario es el terrateniente, lo defiende a través de la policía, de su capataz o su *puestero*.

Cuando lo controla la *comunidad*, la mediación es familiar: los alambrados se usan primordialmente para que no se escapen los animales y para organizar el proceso productivo, como *cuadros*. Ahora, cuando la *comunidad* debe *defender* o *recuperar* su territorio, aparecen las organizaciones mapuche, los dirigentes y referentes locales, los líderes comunitarios, etc.

Como hemos visto, la *comunidad*, una vez más, juega un papel fundamental. El *Territorio* es *comunitario*, no individual, aún cuando al interior de la *comunidad* se reconozca la propiedad familiar de las parcelas. Su *recuperación* y *defensa* tienen carácter colectivo. En la reproducción del *Territorio* intervienen, además, personificaciones de los distintos ámbitos de la vida cotidiana (y de la estructura local de poder): del *Trabajo*, como las propias familias, del *Gobierno*, como las organizaciones mapuche o los líderes locales, que expresan la índole colectiva de las defensas y recuperaciones, y del *Ceremonial*, que forma parte de la apropiación e incluso de la defensa del territorio a través del orden ritual.

Sección Tercera

Imbricaciones, síntesis y significantes flotantes

Capítulo trece: Acerca de las imbricaciones entre Ceremonial, Trabajo, Gobierno y Territorio

Una visita a la piedra pintada⁸¹

Cushamen presenta uno de los núcleos de población rural mapuche más importantes de Chubut. Creada en 1899 como “Colonia Agrícola Pastoril” (Aguerre, 2008) la “Colonia Cushamen” permitió a muchas familias víctimas de las persecuciones de las “*Campañas al Desierto*” reagruparse en torno a la figura de Miguel Ñancuche Nahuelquir, líder que consiguió la entrega de las 125.000 hectáreas que la constituyen (Delrío, 2005).

No debemos confundir la Colonia Cushamen con el departamento del mismo nombre, que es una división administrativa de la provincia de Chubut. Más de veinte comunidades se organizan dentro de este espacio territorial, incluyendo un pequeño poblado de nombre idéntico al de la Colonia. Las parcelas se alternan con propiedades privadas de distintas proporciones, entre las que se destaca el complejo de estancias de la Compañía de Tierras del Sud Argentino (CTSA).

Hacia fines del año 2011 Alfredo, a quien conocíamos desde hacía tiempo, nos invitó a visitar la *veranada* de su familia, que no conocíamos. Partimos un par de días después, junto a un miembro

⁸¹ Hemos narrado este caso, aunque analizándolo en otro sentido, en Schiaffini (2014).

del colectivo “*Petú Mogelein*”, dirigente mapuche de la zona. Alfredo nos esperó en su casa para guiarnos.

Mientras ajustaba el recado y cargaba en su caballo algunas cosas que tenía que llevar, indicó que por el camino íbamos a pasar por una *pedra pintada*, que podríamos ver. Estaba, según dijo, en una trepada, en las estribaciones de una sierra, y era una piedra redondeada y grande situada al margen de la *picada*⁸² que recorreríamos.

A mi compañero y a mí nos sorprendió e intrigó la presencia de esta *pedra pintada*, de la que nunca habíamos oído pese a llevar ya tiempo visitando la comunidad. Con doble expectativa, de conocer la *veranada* de Alfredo y la *pedra pintada* del camino iniciamos la marcha.

Alfredo iba delante, montado, y nosotros seguíamos a pie. Caminamos un buen rato entre coirones y neneos,⁸³ en una pendiente ascendente. Quien tenga noticia de las “vastedades patagónicas”⁸⁴ entenderá cómo se extienden los horizontes en la lejanía. A medida que ascendíamos, el paisaje se abría y las distancias se ampliaban. Llegado un punto de la caminata podíamos divisar desde lo alto, como manchas blancas diminutas, la casa de Alfredo en la entrada de la comunidad y el puesto sanitario situado al lado, únicas construcciones en toda el área. Luego la larga línea recta del camino de ripio que conecta Vuelta del Río con El Maitén y, hacia la otra dirección, el cruce del mismo camino con la única ruta asfaltada de la zona. Después de El Maitén, el pueblo más cercano para nosotros era Esquel, a unos cien kilómetros de distancia.

Estábamos a unas dos horas del camino más próximo por el que podría transitar un vehículo a motor. Divisábamos las miles de hectáreas sembradas con pinos que posee allí el Grupo Benetton. También largos kilómetros del río Chubut, que corría debajo de nosotros y la cordillera de los Andes en el fondo del horizonte.

En ese momento, Alfredo nos indicó la *pedra pintada*. Tal cual había dicho, 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!”.

⁸²Una *picada* es un sendero a campo traviesa, consolidado por el solo andar de las personas o los animales.

⁸³Arbustos propios del ecosistema de la meseta patagónica.

⁸⁴Existe una vasta literatura en torno al análisis de la Patagonia como un espacio amplio, melancólico y deshabitado. Por ejemplo, Davilo y Gotta (2000), o Rodríguez (2010).



Ilustración 1. La "piedra pintada" de Vuelta del Río. Nótese la inscripción sobre la roca en el margen izquierdo.

Fabricar un rewe

“*Rewe*” en *mapudungun*, la lengua mapuche, significa lugar sagrado, o lugar puro (Catrileo, 1998). Es un espacio ritual extremadamente importante. Cada *lof* debe tener su *rewe*, entre otras cosas porque permite la comunicación entre los seres humanos y entidades de otros planos del cosmos mapuche.

Ramos y Delrio (2011) analizaron el intrincado proceso que permitió instalar un nuevo *rewe* en Cushamen, yendo a pedir permiso a los ancestros a Villarica, en Chile, proceso que refleja la importancia que se le asigna a este espacio. Desplazadas por la violencia militar, una veintena de familias llegaron a Cushamen y se instalaron allí. Junto a conseguir del Estado argentino los títulos que les permitieran disponer de ese territorio legalmente, enviaron una delegación a Villarica para pedir permiso a los ancestros y levantar un *rewe* con el acuerdo y la protección de sus antepasados. Las *rogativas* mapuche, (el *Ngellipún*, *Nguillipún* o *Llellipún*, denominación que varía según la zona) y su principal ceremonia ritual, el *kamarikun* (nombre que recibe en nuestra zona) o *ngillatun*

(como se lo llama en la mayor parte del territorio mapuche, tanto en Chile como en Argentina) se realizan en torno al *rewe*. Este espacio es, por tato, crucial en términos de la espiritualidad y el sostenimiento de los lazos intra e intercomunitarios.

El *rewe* es, en su aspecto externo, un espacio circular a cielo abierto, en cuyo centro se ubican, en nuestro caso, una serie de cañas dispuestas en hilera.⁸⁵ A las cañas del centro, las más altas, se les ata en el extremo una bandera. Las demás, se ubican a derecha e izquierda de éstas, en orden de altura descendente.

Las cañas no se mantienen todo el año “plantadas”,⁸⁶ sino que se las instala en las ocasiones específicas en que va a ser utilizado el *rewe*. Al término de cada ceremonia el espacio es desmantelado, siguiendo un protocolo específico de pasos rituales, semejantes a los que se siguió al armarlo.

El sitio en que se lo instala debe ser lo suficientemente abierto como para recibir los primeros rayos del sol, puesto que ello forma parte importante las ceremonias en las que interviene. El terreno debe ser cuidado y mantenido, aún cuando no el *rewe* esté en funciones. Se lo cierra al ganado y se lo cuida. En ocasión ritual, para mantener limpia la zona, pero no ya de basuras sino también de seres sobrenaturales indeseados, se practica el *awn*⁸⁷, que consiste en un recorrido, a veces a caballo, alrededor del espacio circular del *rewe*. Esto permite, simultáneamente, expulsar a los *pu newen*⁸⁸ “negativos” y atraer a los que sostienen una relación armónica con el *che*.

En un *rewe* solamente los *pu newen* “benéficos” tienen lugar. Los antepasados se hacen presentes, las rogativas y las ofrendas ascienden hasta ellos y hasta los demás habitantes de la *wenu mapu*, la “tierra de arriba”. Nada malo puede aparecer en un *rewe*, puesto que si la ceremonia está bien hecha y las normativas se han respetado, se garantiza que la comunicación establecida es con antepasados benévolos y con *pu newen* que sostienen una relación armónica con el ser humano.

Sumado a esto, el *rewe* tiene una función política. En torno a este espacio se articula el *lof* y actualizan los lazos con su linaje mítico. En tiempos previos a las campañas militares de Chile y

⁸⁵ Hay otros tipos de elementos que ocupen el centro del *rewe*. Sabemos que en otras regiones se utiliza una especie de escalera de madera, el *prarewe* que la *machi* usa para subir, quedando situada a mitad de camino entre la tierra y el cielo. En nuestra zona nunca hemos visto *rewe* como éstos, y sí los de cañas.

⁸⁶ El verbo “plantar” se utiliza a veces para describir la erección de las cañas del *rewe*, dado que hay que clavarlas en la tierra.

⁸⁷ *Awün* es también el nombre del ritual mortuorio mapuche, con el que no debemos confundir la práctica que nosotros mencionamos, aunque evidentemente están vinculadas (Faron, 1997).

⁸⁸ Los *pu newen* no son, en sí mismos, buenos o malos, simplemente son. Sin embargo, algunos de ellos pueden ser peligrosos para las personas. Por eso se intenta evitar que algunos se acerquen al *rewe*.

Argentina contra los mapuche, las alianzas entre *lof* tomaban como referencia los *pu rewe* a la hora de conformar entidades supracomunitarias.

Cuando se realizan ceremonias en torno al *rewe*, los y las participantes se ubican en una *ramada* cercana. La *ramada* es una construcción precaria de postes de madera y techo de nylon, o de lo que haya a mano, que sirve para comer, cocinar, tomar mate, charlar y dormir. Cuando es el momento de alguna acción ceremonial propiamente dicha, todos salen de la *ramada* y entran al *rewe*. Al *rewe* se debe entrar siempre por la derecha, y hay que mantener ese sentido de circulación para todo. Se *purruquea* (se baila) en esa dirección y, si es necesario, hay que dar toda la vuelta para poder salir. Esto se debe a que, dentro del *rewe*, se reproduce el movimiento del sol alrededor de la tierra y del universo en general que, para los mapuche, va de derecha a izquierda.

Una vez listo el lugar e iniciada la ceremonia, el *rewe* funciona como un puente de comunicación con ciertas regiones del universo, ubicadas por encima de la tierra. Ya vimos que hay cinco plataformas (cinco “cielos”) superpuestas encima de la *mapu* (tierra) (Foerster y Gunderman, 1996). El *rewe* vincula la *mapu* con el plano en que habitan los antepasados. ¿Podríamos imaginar este espacio de conexión como un cono que se eleva desde el suelo, uno de cuyos extremos es el *rewe*, y el otro se pierde en los cielos? ¿Y dentro del cual circulan, en sentido ascendente y descendente, siempre hacia la derecha, mensajes, energías y conocimientos?

Hecha esta introducción, podemos narrar con mayor detalle otra experiencia de campo que hemos comentado en el capítulo anterior, vivida en las cercanías del municipio de El Hoyo. Esta zona también es parte de la provincia de Chubut, pero a diferencia de El Maitén y Vuelta del Río, ubicadas en estepas semi-desérticas, está enclavada en zona de bosques y lagos de montaña, con mucha vegetación y agua.

Un poblador de la zona y su familia reivindicaron su pertenencia mapuche. Esto sorprendió a algunos de sus vecinos, quienes no los consideraban de tal modo, y se mostraron extrañados. Hacia Octubre de 2010 (o sea, meses antes de que me enseñaran la *pedra pintada*) el colectivo radial “*Petú Mogeleiñ*”, junto con este *lof*, varias personas de Vuelta del Río y otras radios FM locales (que habían estructurado una *Red de Comunicación Campesina e Indígena*) organizaron un evento en el territorio de la comunidad en cuestión. Se trataba de una “radio abierta” en ocasión del aniversario del 12 de Octubre de 1492, de la que participaron personajes y artistas locales. Se montó un escenario en el campo de la familia, cercano a la casa, y se invitó por medios diversos a todo el que quisiera concurrir, para escuchar música y pasar el rato.

Pero la reunión de los organizadores y la llegada al lugar habían comenzado el día anterior, con el arribo de los miembros de “*Petú Mogeleiñ*” y los habitantes de Vuelta del Río. Parlamentando en el lugar, se hicieron los preparativos para el día siguiente.

Se convino en la importancia de iniciar toda la serie de eventos con una *rogativa*, el *Ngellipún*, que empieza antes que salga el sol y tiene su apogeo cuando los primeros rayos llegan al *rewe* y a las personas. Pero este *lof* no tenía, aún, *rewe*.

Lonko, como ya dijimos, significa “cabeza” en mapudungun. A la vez designa al líder o referente político del *lof*, y es quien, en nuestra zona, se encarga de *levantar* las ceremonias. El jefe de familia ocupaba este rol. Se procedió, entonces, a plantearle el problema.

Se eligió un lugar, se limpió el terreno y se lo preparó *plantando* las cañas al son del *ñorquín*, el *kultrún* y la *trutruca*.⁸⁹ El *lonko* del *lof* recientemente reivindicado fue advertido que en esa zona ya no podrían pastar los animales, y que ese sitio debía ser cuidado especialmente.

El protocolo para “limpiar” el terreno y transformar una superficie de césped vulgar en un espacio sagrado y puro se siguió meticulosamente.

Finalmente se plantaron las cañas, y varias banderas mapuche flamearon en sus extremos. Se desarrolló la ceremonia, se ofrendó, se *purruqueó*, y hacia el mediodía se finalizó y se desmontó el *rewe*. Es decir, la erección del espacio sagrado, el desarrollo de la ceremonia y el desarmado del sitio tuvieron lugar *antes* que llegara el público invitado al evento político-cultural que se desarrollaría a continuación.

La ceremonia no fue pública, pero tuvo gran importancia. Cuando, horas después, comenzó el evento político-cultural, se la mencionó varias veces y estas menciones fueron transmitidas en directo, por radio, hacia varias ciudades distintas. Se recalcó la importancia de que hubiera un nuevo *rewe* en el territorio.

Durante todo el día los perros que intentaron dirigirse hacia donde habían estado las cañas del *rewe*, para alimentarse de los restos de *muday*⁹⁰ que se habían ofrendado allí, fueron concienzudamente apedreados. A los niños no se les permitió jugar al fútbol en esa zona y el público que acudió al evento fue deliberadamente ubicado a un lado de donde se había desarrollado el *Ngellipún*. O sea, a

⁸⁹ Todos instrumentos musicales. El *ñorquín* y la *trutruca* son instrumentos de viento. El *kultrún* es un tambor ceremonial.

⁹⁰ Bebida alcohólica semejante a la chicha, elaborada en base a fermento de maíz. El *muday* que se utilizó aquí, sin embargo, no se bebía, e incluía yerba mate. Sólo se utilizó para ofrendar al fuego y al pie de las cañas, no como alimento. Sin embargo, como incluía los granos de maíz, era tentador para los perros.

pesar de haber finalizado el ritual, el espacio en que había tenido lugar siguió recibiendo un tratamiento particular.

El escenario, montado sobre un carro para bueyes, fue cubierto con banderas, carteles y consignas. Se ubicaron micrófonos, y dos dirigentes mapuche oficiaron como presentadores, dando lugar a las palabras de personajes y músicos especialmente invitados y a todo quien quisiera decir algo. El que sabía, o podía, habló en *mapudungun*. Acudieron familias de Vuelta del Río que habían sufrido desalojos, miembros de comunidades que estaban en proceso de recuperación de su territorio, jóvenes mapuche obreros de la construcción, habitantes de las periferias de El Bolsón o Lago Puelo.⁹¹

Antes de irse, uno de los dirigentes le regaló al *lonko* del *lof* una de las banderas que había flameado en las cañas. Le dijo que la cuidase, y que cuidase el lugar del *rewe*. Que ahora había que hacer el par.⁹²

Así quedó erigido, en un lugar en que antes no lo había, un nuevo *rewe*.

“¡Viva Perón!”: alianzas políticas y alianzas étnicas

Que Alfredo nos hubiera mencionado a la roca con aquella inscripción política como una *pedra pintada* habla claramente de un humor corrosivo y de su intención de gastarnos una broma.

La *pedra pintada* está lejos de ser la única referencia a la figura histórica de Perón que encontramos en estas latitudes. 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 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, aportando para 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*”.

Recientemente, una noticia en un diario cordillerano nos trajo novedades de este líder y su *comunidad*. La reproducimos textualmente:

⁹¹ Ciudades cercanas a la comunidad en que se registraron estos hechos.

⁹² Desde la mirada mapuche, si las cosas no son pares, están incompletas. Si se hizo un *Ngellipún*, lo conveniente es hacer otro al año siguiente, o lo antes posible. De hecho, lo perfecto sería hacerlo cuatro veces.

JOSE DE SAN MARTIN

Rogativa y acto por enarbolamiento de la bandera argentina a orillas del Arroyo Genoa

En José de San Martín, se realizó ayer la Rogativa y acto por el hecho histórico del enarbolamiento de la bandera argentina a orillas del Arroyo Genoa, por parte del Cacique Casimiro Biguá. Participaron 10 comunidades de pueblos originarios.

El acto fue presidida por el Intendente Municipal Vicente Esteban Duñabeitia y el lonco de la comunidad Ñuke Mapu y miembros de pueblos originarios, que se dieron cita de diversos lugares de la Provincia. Asimismo miembros del Honorable Concejo Deliberante, instituciones intermedias de la localidad, y banderas de ceremonias. Al iniciarse el mismo, se hizo el pabellón nacional y la bandera Mapuche Tehuelche, posteriormente el cacique de la comunidad El Molle, Secundino Huenullan, se dirigió a los presentes en lengua mapuche y agradeció a las autoridades municipales, en especial al intendente Vicente Esteban Duñabeitia, por el acompañamiento de siempre y la ayuda permanente que recibe la comunidad aborígen de las acciones llevadas adelante por la corporación municipal en apoyo a los pueblos originarios.

Al finalizar el acto el numeroso público presente disfrutó de la actuación del conjunto del Señor Tito Ledesma, quien regaló sus mejores canciones en lengua Mapuzungun.

El encuentro de pueblos originarios culminó con un asado a la criolla, que se concretó en la Escuela Provincial N° 88 de la localidad, y por la noche se disfrutó en instalaciones del salón comunitario de un espectáculo musical. Simbólicamente, izan la bandera Argentina Mapuche Tehuelche.

En un punto neurálgico, lugar donde los caciques tehuelches tomaron la decisión de enarbolar la enseña patria, los loncos e integrantes del pueblo originarios realizaron el izamiento del pabellón nacional y la bandera Mapuche Tehuelche en este lugar se implantara un toldo histórico pasando a ser un atractivo más en la historia del centenario e histórica localidad.

Diario El Oeste (Esquel), 6 de Noviembre de 2013

Pero no perdamos el hilo de la argumentación. Estamos recuperando algunas referencias a Perón que encontramos en nuestro trabajo de campo y en algunas bibliografías que remiten a nuestra zona. Por ejemplo Delrío (2005), registró los siguientes comentarios:

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 (Agustín Sánchez, Esquel, Chubut, febrero de 2004). (Delrío, 2005b).

Y también

[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 (Atilio Donati, Cushamen, Chubut, enero de 2003). (Delrío, 2005b).

Sumemos estos dichos a los otros ejemplos y referencias que hemos provisto: Nora Traill en el camaruco de Cushamen, viendo banderas argentinas y escuchando sobre el retrato de Perón en el *rewe*; años después, Carlos Menem en el mismo ámbito.

Si volvemos a pensar en nuestra *piedra pintada*, entonces, podemos comenzar a trazar ciertas relaciones entre los procesos generales de la sociedad, su direccionalidad y los “acontecimientos” que tienen lugar en los territorios locales. Quizá nos faltan elementos para dar una explicación certera de lo que la *piedra pintada* significa desde una perspectiva “micro-política”. Pero lo que su sola existencia señala es la imbricación de un profundo conjunto de relaciones sociales con los entramados indígenas locales; la interacción entre ciertos procesos políticos y sociales de largo alcance y las situaciones y coyunturas en que la población de esta zona desarrolla su existencia en varios planos: la *piedra pintada* está de camino a una *veranada* -un espacio vinculado al trabajo-, portando una inscripción política dentro de un espacio territorial que cuenta con una relativa autonomía -la *comunidad*- conocida su ubicación por una de las pocas personas del lugar que reúne las condiciones necesarias para *levantar* una ceremonia (nos referimos al padre de Alfredo, quien a su vez se la enseñó a su hijo) y que fue por años el Presidente de la comunidad.

La interacción no es, por supuesto, directa ni mecánica, sino que está mediada por los entramados de poder existentes en el ámbito local. Para alimentar las hipótesis de esta tesis, podríamos afirmar incluso que los procesos de largo alcance a los que hacemos referencia llegan al territorio local

atravesando la grilla que hemos propuesto por distintos casilleros. A veces saltándose alguno, otras señalando continuidades, los soportes de la reproducción cotidiana, sus propietarios y los mediadores en interacción constituyen la malla de poder que filtra toda política pública, toda inversión privada, todo proceso de largo alcance.

Un *rewe* para defenderse

En la ocasión del evento que ya describimos, la radio abierta posterior a la erección del nuevo *rewe*, un joven mapuche de Vuelta del Río dijo al aire, refiriéndose a la exploraciones mineras: “*nos robaron y nos dejaron viviendo en las piedras. Ahora descubrieron que las piedras tienen valor*”.

La *comunidad* donde tuvo lugar el evento atravesaba en ese momento una fuerte disputa en torno a sus límites. Un influyente abogado de la zona, pariente de un alto funcionario del gobierno provincial, les había demandado diciendo poseer títulos de propiedad sobre territorio consideraban propio. Lo que subyacía a la disputa era la propiedad de varias hectáreas de bosques, un valioso recurso maderero.

Por tanto, la comunidad se encontraba, al mismo momento de experimentar un proceso de recuperación identitaria, intentando defender su territorio de avances protagonizados por particulares.

Pero el análisis no se agota aquí. Porque el proceso que atravesaba no remitía solamente a sí misma, sino que implicaba a diferentes actores e instancias del pueblo mapuche. Aquí no se trataba simplemente de un colectivo que intentaba reconstruir su pertenencia y su auto-adscripción, sino también de que los demás miembros del pueblo mapuche, tanto con palabras y como con acciones, se las reconocieran.

Que miembros de organizaciones y *comunidades* mapuche se acercaran a colaborar, apoyaran el reclamo, compartieran la construcción de un espacio sagrado y participaran de un evento como el que tuvo lugar, habla, desde nuestra perspectiva, de una forma del pueblo mapuche de adoptar en su seno a esta comunidad en proceso de reconstruir su adscripción étnica y sumarla al conjunto de sus luchas.

Hablaba también de una forma de ejercer la *defensa*. Que existiera un nuevo *rewe* en el territorio, que la bandera mapuche flameara en las cañas, que existiera, en definitiva, más territorio mapuche y más comunidades mapuche, son formas a través de las cuales distintas fracciones de la población

originaria intentaban construir fuerzas que les permitieran resistir las expropiaciones de que eran objeto.

Otra vez, como hemos intentando señalar en varias oportunidades, la ritualidad mapuche se imbrica fuertemente con otras dimensiones de la vida cotidiana. La construcción de un *rewe* remite a procesos de defensa del territorio, de constitución de alianzas y fuerzas sociales, de toma de decisiones colectivas canalizadas a través de carriles informales, a la participación de organizaciones y movimientos sociales, mapuche y no mapuche. A través del análisis de un hecho aparentemente “simple” y “aislado” podemos comenzar a percibir sus múltiples vinculaciones y las determinaciones simultáneas que lo atraviesan.

Ceremonial, Trabajo, Gobierno, Territorio: todos juntos

Llegamos a un punto en que podemos afirmar algo que parece haberse hecho evidente: cada una de estas dimensiones interviene sobre la otra. Cuando hacemos referencia al *Ceremonial*, es inevitable hablar del *Trabajo*, el *Gobierno* y el *Territorio*. Cuando hablamos del *Trabajo*, no podemos evitar las referencias al *Ceremonial*, el *Gobierno* y el *Territorio*. Cuando mencionamos el *Gobierno*, no podemos sino referirnos al *Ceremonial*, al *Trabajo* y al *Territorio*, y cuando nos referimos al *Territorio*, estamos obligados a mencionar el *Ceremonial*, el *Gobierno* y el *Trabajo*.

Evidentemente, la reproducción de la vida cotidiana implica procesos fuertemente *sobredeterminados*. Aquí no hemos hecho más que un esfuerzo por disolver analíticamente diversas situaciones y procesos históricos que en la realidad aparecen mezclados e imbricados, buscando cuáles de sus características han sido predominantes en cada caso. La enseñanza que podemos extraer es que, si estos elementos conforman efectivamente una *estructura*, “activar” alguno de los casilleros del esquema implicará repercusiones sobre todos los demás. Poner en marcha un elemento de la estructura verificará la eficacia del conjunto.

Conclusiones

La reproducción y sus mediaciones

¿De qué está hecho *lo político*? ¿De qué está hecho el poder? ¿Qué papel juegan en ellos los *mediadores*? ¿Cómo se produce y reproduce lo social día tras día? ¿De qué manera se construyen cotidianamente las relaciones de dominación y subordinación?

El esquema que propusimos intentó ser un paso hacia la respuesta de estas preguntas. El complejo escenario de la sociedad múltiple y pluriétnica de la Patagonia chubutense ha sido el ámbito a través del que hemos intentado reflexionar y construir algunos conocimientos - locales, estrechos, particulares- al respecto.

Recapitulemos un instante en torno a las distinciones conceptuales más importantes que hemos señalado.

Retomamos el problema de la separación y concentración de los medios de producción y reproducción de la vida cotidiana y la sociedad. Lo hemos expresado a través de cuatro dimensiones que, según pensamos, se desenvuelven en el ámbito de lo que hemos llamado, también, *lo político*. Construimos esas cuatro dimensiones con ayuda de la observación empírica y el análisis conceptual, y a nuestro entender sintetizan algunos de los espacios más importantes de la vida de las personas en este tiempo y lugar. Fueron: el *Ceremonial*, el *Trabajo*, el *Gobierno* y el *Territorio*.

Estas dimensiones de la vida social son atravesadas, todas, por distintas confrontaciones. Las dimensiones mismas son producidas a través de enfrentamientos de distintas magnitudes. El eje de estos enfrentamientos es la apropiación y el control de los elementos constitutivos de cada dimensión.

Por poner un ejemplo sencillo, la apropiación y concentración del *Territorio* puede dar lugar a múltiples confrontaciones en torno al acceso y usufructo de ciertos espacios definidos como relevantes por los actores en pugna, como pueden ser humedales, pastizales, zonas boscosas, o por qué no un cementerio, una iglesia, un lugar histórico, etc.

Se expresan de esta manera ciertas relaciones de propiedad, es decir, ciertos modos más o menos formalizados de control sobre determinados elementos, en este caso territoriales.

Entendemos entonces que, cuando enfocamos una región local específica, algunas de estas relaciones se corporizan en determinados personajes u objetos empíricamente identificables, que definimos como *soportes* y *personificaciones*. Éstos se *invisten* de la carga de sentido de su época, funcionando a la vez como mediación necesaria del mismo entramado en que están insertos.

Así, la apropiación y concentración territorial aparecen sintetizadas en el *alambrado* y el latifundista, y en menor medida en los objetos que se derivan de su actividad: la marca en la piel de los animales, sus empleados, las camionetas 4x4 con que recorren los campos, y así. Y en segundo lugar, en los medios de coerción que garantizan la continuidad de la concentración territorial: básicamente la policía y los guardias privados. Son éstos los medios a través de los que se ejerce el *control* sobre el territorio.

Si tocamos el tema del *Trabajo* (y nos referimos al trabajo autónomo y campesino que, entre otros trabajos, desarrollan los mapuche del noroeste de Chubut) ¿no es acaso el *ganado* mismo su expresión más concreta? ¿El éxito, o la expectativa, no pasan acaso por tener animales, incrementar los rebaños, acopiar buenas lanas? Aquí las familias mapuche parecen, en primera instancia, *controlar* la producción. Sin embargo, esto no es tan así. Para producir ganado no basta con el propio esfuerzo. La autonomía productiva no es plena. En invierno no alcanzan las pasturas para alimentar vacas y caballos. Tampoco alcanza la leña para vivir. Hay que dirigirse a los municipios, al INTA, al PRODERPA, para garantizárselo. Así, otras entidades comienzan a tener cierto grado de control sobre el acceso de las familias productoras a su propia autonomía.

La ley impide faenar animales y, aunque se abre el camino del contrabando, otras personificaciones vigilan que la ley se cumpla. Otra vez aparecen las marcas de los animales, ahora autorizadas y registradas por el Juez de Paz. Aparece la División Abigeato de la policía y emergen comisarías donde antes había estaciones de servicio.⁹³

Para continuar nuestra propuesta, entonces, los *mediadores* se basan en administrar el acceso de las poblaciones a los objetos y prácticas que necesitan para reproducirse en tanto grupos sociales concretos, pero que están concentrados en otras manos. Lo que hacen los mediadores

⁹³ Nos referimos a delegación instalada en el cruce de la ruta 40 y el camino a Cholila, a la altura de la Estancia Leleque. Lo que durante años fue una estación de servicio automotor se convirtió, tras haber estado cerrada un tiempo, en un destacamento policial dependiente de la comisaría de El Maitén, aparentemente a cargo de combatir el robo de ganado en las zonas cercanas a la ruta y alejadas del casco de la estancia.

es vincular al poseedor con el no-poseedor de los elementos constitutivos de las dimensiones de la producción y reproducción de la vida cotidiana local.

Volvemos a sintetizar esta propuesta en nuestro esquema, que ya presentamos y hemos ido completando, para terminar de explicarla:

	<i>Ceremonial</i>	<i>Trabajo</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Territorio</i>
Personificación central-Soporte Primordial (de la reproducción social cotidiana)	<i>Ad Mapu</i>	Ganado	<i>Lof/Estado</i>	<i>Alambre/Mapu</i>
Propietario (del soporte)	<i>Comunidad</i>	Campesino	<i>Comunidad/Nación</i>	Terrateniente/ <i>Comunidad</i>
Mediador (que administra el acceso a la personificación central)	-Oficiante ritual (<i>machi</i> , <i>lonko</i> , <i>ngenpín</i> , etc.)	-Yo trabajador -INTA, CORFO, etc. - <i>Comunidad</i>	- <i>Lonko</i> -Partido -Puntero -Líder -Dirigente	- <i>Comunidad</i> -Dirigente indígena -Capataz -Funcionario -Policía -Justicia

Para hacer claro el esquema hay que advertir algunas cuestiones. En primer lugar, debemos decir que mientras podemos referir algunas de estas dimensiones sólo al mundo mapuche, otras hay que remitirlas por fuerza tanto a lo mapuche como a lo no mapuche.

Esto no es otra cosa que un criterio analítico. No pretendemos en modo alguno sostener que se puedan distinguir empíricamente dos sociedades, una mapuche y otra no mapuche; sino que aspiramos a medir el grado de autonomía con el que cuentan las poblaciones rurales. Este grado de autonomía, sostenemos, se vincula directamente con el control que pueden ejercer respecto de lo que hemos denominado el *Soporte Primordial* de cada dimensión de la reproducción de la vida cotidiana.

Ceremonial y *Trabajo* pueden ser analizadas desde una sola perspectiva, la de la *comunidad* mapuche (aunque esto, por supuesto, sea meramente una construcción conceptual), mientras que *Gobierno* y *Territorio* deben hacer referencia tanto a lo *comunidad* como al Estado; y a la *comunidad* y al propietario terrateniente, respectivamente. Esto se debe a que estos dos últimos niveles se solapan continuamente.

Con *Ceremonial* y *Trabajo*, aunque también exista este solapamiento, encontramos más independencia para analizarlas por separado. En realidad, esto es otra manera de decir que, en estas dimensiones, el grado de autonomía con que cuentan las poblaciones mapuche es mayor que en los otros dos. Por eso, y a pesar de que también existan al interior de cada una de estas dimensiones, pujas y disputas (el *ad mapu* está atravesado por el evangelismo; el trabajo rural por el trabajo asalariado), en nuestro cuadro no aparecen partidas, a diferencia del *Gobierno* y el *Territorio*.

Los mapuche rurales pueden, relativamente, ejercer su espiritualidad y trabajar con un grado de dependencia menor que con el que pueden autogobernarse y ejercer control territorial. En el *Ceremonial* y el *Trabajo* predomina la *autonomía*. En el *Gobierno* y el *Territorio* predomina la *heteronomía*. Esto se explica según quién tiene el control de los principales soportes de los que dependen estas actividades.

En efecto, las preguntas centrales pasan a ser: ¿quién controla el *soporte primordial*? ¿A través de qué tramas se logra el acceso al mismo?

El *soporte primordial* de la dimensión ceremonial mapuche es el *Ad Mapu*.⁹⁴ Este conjunto de normativas no está tipificado ni mucho menos, por lo tanto sus contenidos y sentidos son eje de disputas e interpretaciones alternativas. Sin embargo, hay consenso en que existe *un modo correcto de hacer las cosas*, de hablarle a los *pu newen*, de vincularse con los *ngen* y con los distintos elementos del cosmos. El *Ad Mapu* es de todos los mapuche, pero no todos tienen el mismo acceso a él. Es un conocimiento que no lo tienen todos, o al menos no lo tienen todos en el mismo grado. La ubicación geográfica, la pertenencia a un linaje o el talento de los mediadores rituales son factores cruciales en este modo de vinculación colectiva de lo humano con el mundo. No cualquiera

⁹⁴ En realidad, podríamos considerar a las diversas sectas evangélicas que trabajan en las comunidades mapuche como la contraparte heterónoma del ejercicio del *Ceremonial*. Es cierto que tienen una fuerte incidencia en la reproducción de la vida cotidiana de estas poblaciones. Nosotros no contamos con elementos suficientes como para evaluar este problema, de modo que hemos preferido no incluirlo aquí, y reservarlo para futuros trabajos, aunque reconocemos su importancia.

puede levantar una ceremonia, ni cualquiera sabe cómo se debe actuar frente a alguna manifestación de la naturaleza, como un *pewma* o un *perimontún*.

Quienes *tienen conocimiento*, entonces, median entre el común de la gente y la comprensión más avanzada del *Ad Mapu*. Los oficiantes rituales, sean *lonko*, *machi* u otros personajes, se constituyen así como mediadores del ámbito ritual. Además, dado que las características propias de los *Ngen* y los *pu newen* varían territorial y situacionalmente, la propia *comunidad* constituye una instancia fundamental en el trato con los antepasados y otras entidades extrahumanas. El vínculo entre las personas y sus deidades no es individual, sino colectivo. Se hace a través de la mediación de la *comunidad*.

Con el *Trabajo* pasa algo semejante. Su soporte principal, ya lo adelantamos, es en esta región y sobre estos procesos, el ganado. El propietario del soporte es el propio campesino y su familia (por tanto, puede constituirse a sí mismo como mediación). Sin embargo, a pesar de que aquí las personificaciones del propietario de los medios de producción y el propietario de la fuerza de trabajo se superponen, la producción no está plenamente garantizada debido a la escasez de recursos naturales como pastos, agua, leña, etc. La unidad doméstica no está, entonces, en condiciones de garantizar, por su propio trabajo sobre sus propios medios de producción, su propia reproducción.

Debido a ello aparecen nuevos mediadores. En primer lugar, la propia *comunidad*, donde a través de contratos y pactos con otros miembros el productor puede a veces obtener campos de pastura, o acceso a recursos comunes.

Luego, las instituciones del Estado municipal, provincial o nacional. El municipio traslada leña a los hogares. La provincia provee de calefacción a veces, de vivienda otras, o de electricidad, etc. El Estado nacional, a través del INTA o la Subsecretaría de Agricultura Familiar, favorece la construcción de tanques australianos, o realiza (promete realizar) perforaciones para riego. Entonces a veces ingenieros agrónomos, antropólogos u otros funcionarios se constituyen como mediaciones necesarias para la reproducción de las familias mapuche.

Gobierno y Territorio son situaciones aún más complejas, por cuanto, dijimos, el solapamiento y los enfrentamientos entre los mundos mapuche y no mapuche son muy marcados. Esto no quiere decir que la sociedad mapuche y la no mapuche estén escindidas, sino que el control sobre los soportes fundamentales de estas dimensiones se encuentra en extremo mixturado y disputado. Debemos también evitar caer en la tentación de trazar analogías entre estos dos campos, puesto que

representan organizaciones de muy distinto orden. El Estado y la *comunidad* no pueden reducirse sin más a un mismo denominador común.

En *Gobierno* la cosa se recubre de infinidad de capas, puesto que el autogobierno *comunitario* (como todo gobierno) guarda una buena distancia entre lo que es y lo que dice ser. La figura de la Asociación Civil, que hasta hace algunos años era el único modo con que contaban las *comunidades* para obtener una personería jurídica, las forzaba a formalizar una estructura de gobierno que traducía de maneras muy complejas sus procesos internos de toma de decisiones. Los *lonkos* aparecían como presidentes, otros miembros de la *comunidad* como secretarios o tesoreros. Estaban obligados a llevar actas, balances y asambleas regulares.

Además, sobre esto se superpone, en primera instancia, el gobierno municipal,⁹⁵ dado que los territorios indígenas son igualmente administrados por los municipios correspondientes. Y sobre ellos las provincias. Y sobre ellas la Nación. Y todas las instituciones que, surgidas de estos ámbitos, aplican sobre las poblaciones sus distintas políticas públicas *simultáneamente*.

Pero asumamos que hacia el interior del mundo mapuche el soporte primordial del autogobierno es el *lof*, en tanto categoría que expresa el “espíritu *comunitario*” a través del parentesco y las alianzas políticas. De la misma manera, para el mundo de la ciudadanía y la racionalidad burocrática, el soporte primordial es el Estado. ¿Quién es el propietario de estos soportes? En el caso del *lof*, el conjunto de sus miembros, puesto que si consiste en una serie de relaciones de alianza y parentesco, éste no hace más que expresar este entramado. ¿Y en el otro caso? Evidentemente la *cosa pública* pertenece a todos los connacionales. El Estado es, si se quiere, propiedad de los ciudadanos.

¿Quiénes son los mediadores que participan de estos vínculos? En el mundo mapuche, el *lonko*, pero también, por cuanto éste no tiene poder para sancionar ni ordenar, cualquier otro miembro de la *comunidad*. En el caso de la ciudadanía, quien regula su acceso al Estado son los funcionarios, los dirigentes, los partidos políticos y sus satélites: punteros, referentes, líderes, etc.

Por último, en cuanto al *Territorio*, otra vez hay que trazar una dicotomía entre el territorio desde una conceptualización mapuche y desde otra que no lo es, aunque posiblemente la elección del *alambrado* como soporte primordial de las relaciones sociales que se anclan en el espacio sirva para ambos. Alguien podría reprocharnos que la concepción mapuche del territorio no tiene nada que ver con alambrados, que la *Mapu* es otra cosa y que los alambrados son hasta un insulto hacia el cosmos. Ciertamente esto podría ser una exageración, pero hay muchos lugares en que los ganados

⁹⁵ O llegado el caso, como en Cushamen, el gobierno comunal.

que habitan las *comunidades* mapuche pastan libremente, buscando *menukos* y pastos por donde mejor les parece o conocen, y cuando se pierde algún animal hay que salir a campearlo largos kilómetros en varias direcciones. Así que no reduciremos el concepto territorial mapuche al alambre, aún cuando represente un hecho significativo en la vida comunitaria.

Tomemos a la *Mapu*, entendida como un conjunto de vínculos entre humanos y no humanos, como personificación principal del vínculo entre las poblaciones mapuche y el territorio. ¿Quién es su propietario? Primero nadie, porque los mapuche son parte de la tierra y no al revés. Pero después, analizado “desde afuera”, podemos decir que otra vez, como en cualquier caso en que no estén plenamente escindidos productores y los medios de producción, el propietario es la *comunidad*; para este caso, todos los mapuche vinculados por residencia o parentesco. En cuanto al *alambrado*, el propietario es el estanciero, el terrateniente.

¿Cuáles son las mediaciones participantes? Frente a la *Mapu* median personajes de carne y hueso como los propios campesinos con su trabajo, y también entidades tales como *pu newen*, *ngen*, y otras personificaciones con voluntad, pero no humanas, que forman parte del *ixofilmongen*. Frente al *alambrado*, y también frente a los mapuche y su acceso a la tierra, aparecen jueces, abogados, policías, funcionarios e instituciones estatales de regulación de la tierra, como el IAC (Instituto Autárquico de Colonización, de Chubut).

De qué está hecho el poder

¿A qué viene todo esto? se preguntará el lector. La respuesta es sencilla. Creemos que una *estructura local de poder* se conforma a partir de las *personificaciones* y las *mediaciones* centrales de la producción y la reproducción de la vida cotidiana en un territorio determinado. Por lo tanto, quienes en una región se ocupan de los conflictos que se producen día a día y se encargan de llevar adelante las luchas con los grupos con que confrontan, emergen de las relaciones que se establecen entre los que controlan el acceso, la producción y el consumo del *Ceremonial*, el *Trabajo*, el *Gobierno* y el *Territorio*.

Decíamos “¿de qué está hecho *lo político*?” y “¿de qué está hecho el poder?”

Pues está hecho de lo que cotidianamente se vivencia para atravesar el día y despertar al día siguiente y atravesarlo también.

Lo hemos dicho: está hecho de reproducir la propia vida. Pero la vida de todos no es igual. Algunos consideran valiosas cosas que otros no. O tienen trabajos que otros ignoran, o le temen a cosas diferentes que a un *zombie* o a la “inseguridad” callejera. La reproducción de la vida no es igual para todas las personas, ni para todas las familias. Entonces nos preguntamos: ¿en qué consiste la reproducción de la vida para las familias rurales mapuche del noroeste de Chubut? Y encontramos un abanico de procesos y cosas que trabajosamente hemos intentado representar en esta tesis y que nos daremos por satisfechos si hemos podido, al menos, pintarle un boceto al lector.

Del inicial caos observable, intentamos ordenar las situaciones sobre dos ejes: primero, cómo la confrontación constante hace que las acciones sociales adquieran sentido como parte de una prolongada lucha. Rituales, veranadas, trámites legales y aperturas de caminos adquieren sentido al vincularlas con la *defensa* de lo que se concibe como valioso y propio.

Pero después, veíamos también que sobre estas defensas, distintos sujetos establecen lealtades múltiples, a veces hasta contradictorias, con lo que uno supondría que son sus propios intereses. ¿Cómo explicar el apoyo de algunos mapuche a los terratenientes que han concentrado tierras a través de expropiar a su gente? ¿Qué alimenta las divisiones internas en las *comunidades*? ¿Cómo se organizan estas lógicas?

Primero pensamos que eran los mediadores los que posibilitaban esto. Que a través de sistemas de deudas y relaciones personalizadas construían lealtades para sí, y hacían a otros seguir su voluntad a pesar de lo que uno podría determinar como sus “intereses objetivos”.

Después comprendimos que esto no era correcto. O más bien, que teniendo algo de cierto, no explicaba la totalidad de las situaciones y sobreestimaba la capacidad de manipulación de los mediadores, a la vez que subestimaba las capacidades autonómicas de la población mapuche.

Entonces vimos que, más que la acción de mediadores malintencionados, propietarios conspiradores o políticos corruptos, lo que entraba a jugar era la existencia de una *estructura local de poder*, que no hacía otra cosa que expresar a través de personificaciones y soportes, las pujas por la reproducción de la vida.

La *estructura local de poder* es una combinatoria regional y sobredeterminada de las personificaciones y mediaciones de la producción en un territorio situado. Está conformada por los agentes que se han demostrado eficaces en controlar los accesos a aquellos elementos de lo social que son considerados valiosos por la población de ese lugar.

Una situación cualquiera, por nimia o cotidiana que parezca, implica en realidad una constelación de actores y procesos que se ponen en marcha de manera casi automática. Basta situar un proceso cualquiera en el marco de la estructura de poder que intentamos describir para percibir cómo comienzan a alinearse los distintos casilleros de nuestro esquema y a influirse mutuamente. *Marcar un animal* implica “activar” toda la columna del *Trabajo*, pero también a los demás soportes y mediaciones que participan de las otras. Hace falta el Juez de Paz, hace falta el alambrado, hacen falta los parientes y vecinos, hace falta quien conozca el *Ad Mapu* y levante la ceremonia, etc. O sea que se activa, simultáneamente, una potencial constelación de alianzas que los actores “periféricos” pueden establecer entre sí, dando lugar a consecuencias inesperadas o de “segundo grado”, que quien marca debe tener en cuenta y manejar con la suficiente moderación y ambigüedad.

Por eso mismo, la *estructura local de poder* no depende sencillamente de los talentos de quienes personifican sus funciones, ni de sus capacidades “performativas”, ni de sistemas de creencias anclados en la tradición, ni cosa por estilo. No hay una causa que pueda explicarla por sí misma, ni un elemento al cual pueda reducirse para, a partir de allí, derivar sus ramificaciones. Sino que sólo es comprensible en tanto una totalidad social articulada, susceptible de manifestarse de maneras imprevistas y que sólo puede ser aprehendida en tanto funciona.

Pero falta un elemento más, para completar nuestro esquema, y es que esta *estructura local de poder* se encuentra articulada a través de una categoría muy especial, a la vez compleja y simple, ambigua e inapelable. Esta instancia es la *comunidad* misma.

Comunidad y significantes flotantes

Fue Deleuze (1972) quien, sintetizando los principales elementos del pensamiento estructuralista definió la existencia de los *significantes flotantes* como una de las expresiones características de esta línea teórica.

“Un discípulo de Lacan, André Green, señala la existencia del pañuelo que circula en *Otelo*, recorriendo todas las series de la pieza. Hablamos también de dos series del Príncipe de Gales, Falstaff o el padre-bufón, Enrique IV o el padre real, las dos imágenes del padre. La corona es el objeto=x que recorre las dos series, con términos y bajo relaciones diferentes; el momento en que el príncipe prueba la corona, su padre aún no estando muerto, marca el

pasaje de una serie a la otra, el cambio de los términos simbólicos y la variación de las relaciones diferenciales.”

El significante flotante (el “objeto=x” en estas citas) circula entre las series y se presenta en todas ellas a la vez, en distintos lugares y posiciones. Desde esta ubicuidad el “objeto=x” mantiene cohesionadas a las series, que a la vez son las que le dan surgimiento, brindando la posibilidad de funcionar como un *marco que se enmarca a sí mismo*, como en otros trabajos señalaba Žižek (2004).

Pero Deleuze continúa describiendo la omnipresencia de los significantes flotantes en el estructuralismo.

“El objeto=x no se distingue de su lugar, pero pertenece a este lugar por desplazarse todo el tiempo, como a la casilla vacía saltar sin cesar. Lacan invoca el *lugar del muerto* en el bridge. En las páginas admirables que abren *Las palabras y las cosas*, donde describe un cuadro de Velázquez, Foucault invoca el *lugar del rey*, en relación con el cual todo se desplaza y se desliza, Dios, después el hombre, sin jamás llenarlo. No hay estructuralismo sin este grado cero. A Phillippe Sollers y a Jean-Pierre Faye les gusta invocar el *punto ciego*, como designando ese punto siempre móvil que comporta la ceguera, pero a partir del cual la escritura se hace posible, porque se organizan en él las series como verdaderos literemas. J.-A. Miller, en su esfuerzo por un concepto de *causalidad estructural* o *metonímica* toma de Frege la *posición de un cero*, definido como faltante en su propia identidad, y que condiciona la constitución serial de los números. E incluso Lévi-Strauss, que en algunos aspectos es el más positivista de los estructuralistas, el menos romántico, el menos inclinado a admitir un elemento fugitivo, reconocía en el “*mana*” o sus equivalentes, la existencia de un “significante flotante”, de un valor simbólico cero circulando en la estructura. Alcanzaba así el *fonema cero* de Jakobson, que no comporta por sí mismo ningún carácter diferencial ni valor fonético, pero en relación con el cual todos los fonemas se sitúan en sus propias relaciones diferenciales.”

¿Podríamos, entonces, considerar a la *comunidad* como un significante flotante? ¿De qué manera se ordenaría nuestro esquema conceptual?

Aquí debemos, antes que nada, distinguir dos niveles. En el orden de lo lingüístico, pensamos que la *comunidad* puede funcionar -y de hecho lo hace- como un *significante flotante*. *Comunidad* es un término que se puede tomar desde distintos lugares, asignándole sentidos y valoraciones diversos y hasta contradictorios: funcionarios estatales, dirigentes políticos, líderes indígenas y otros

personajes pueden todos utilizar -y tratar incluso de fundar su legitimidad- en el mismo término, sobre el que, sin embargo, proyectan significados muy distintos.

Si pensamos, en cambio, en la *comunidad* pero no ya en el plano de lo lingüístico, sino en el de las relaciones sociales, la cuestión se complejiza. Aquí no tenemos certezas, sino que deseamos simplemente adelantar algunas preguntas e hipótesis que nos interesa profundizar en investigaciones futuras.

¿Podemos con legitimidad trazar algún tipo de analogía entre las estructuras lingüísticas y las estructuras sociales? ¿Podemos emular las relaciones estructurales y sistemáticas que guardan los significantes lingüísticos, pero sustituyéndolos por *personificaciones, soportes y mediaciones*?

Obviamente, esto implicaría una redefinición de todos los conceptos, incluso una nueva terminología. Pero de ser posible: ¿cuál sería el análogo de un *significante flotante* en el plano de las prácticas sociales?

Volvamos a revisar nuestros avances a la luz de estas ideas.

Ceremonial, Trabajo, Gobierno y Territorio son las cuatro dimensiones primordiales que hemos abordado. El objetivo ha sido producir una explicación en torno al funcionamiento del poder en el ámbito de las poblaciones mapuche rurales del noroeste de Chubut y sus formas predominantes.

Trazando una analogía con la estructura del lenguaje, cada una de estas dimensiones puede ser considerada una *serie*, es decir, un conjunto articulado de *significantes*, vinculados por relaciones particulares (por lo general, y en línea con el pensamiento estructuralista, relaciones *metonímicas* y *metafóricas*). Aquí las unidades significantes debieran ser sustituidas por unidades de “conducta”, o “prácticas sociales”: en lugar de vocablos, acciones.

Analizadas en singular, cada una de estas dimensiones o *series* muestra dinámicas propias. Pero también remite a las otras a través de mediaciones y vinculaciones de diversa índole. El *Territorio* aparece en el *Gobierno*, el *Trabajo* se expresa en el *Territorio*, el *Ceremonial* remite al *Trabajo*, y así. Las *series* se interpenetran, se determinan mutuamente, son simultáneamente causa y efecto de los procesos que se desencadenan en la esfera de la totalidad una vez que se logran ser observados desde un nivel de análisis adecuado.

Prosigamos con nuestra analogía. El pensamiento estructuralista, lo dijimos, postula que los órdenes simbólicos se organizan de manera *serial*, es decir, formando cadenas que incorporan los distintos elementos significantes. Como señalaba Levi-Strauss en un texto fundamental (1979), en una sociedad concreta, distintos órdenes simbólicos están en funcionamiento de manera simultánea. El

lenguaje, los sistemas de parentesco, la dimensión mitológica, todos estos distintos órdenes se encuentran librados a su propia lógica, sin que por ello evolucionen de forma aislada de los demás. ¿Qué impide esta evolución aislada? ¿Por qué no ocurre que cada uno de estos órdenes se autonomice, inicie un desarrollo particular, diferenciado al de los demás, y se despegue de aquellos? Pues esto se debe a que, a pesar de su especificidad, cada uno de estos órdenes está ligado a los demás por “vasos comunicantes” que mantienen al conjunto articulado. Estos “vasos comunicantes” no son posiciones fijas, sino elementos significantes muy particulares, sobre los que mucho se ha escrito y que han recibido nombres diversos. Nos referimos, por supuesto, a los *significantes flotantes*.

Los *significantes flotantes* tienen la ambigüedad de poder ser portadores de cualquier significado, y de serlo de ninguno. Aparecen de manera imprevisible en lugares que el propio conjunto estructurado va dejando, como espacios que no puede llenar, pero que necesariamente deben ser completados por *algo*. Así, estos peculiares significantes pueden aparecer en el parentesco, el lenguaje o el ámbito mitológico, remitiendo cada uno de estos órdenes simbólicos al otro, en una espiral infinita y manteniendo sujetado al conjunto.

Proponemos, entonces, pensar en una escala mucho más humilde la presencia de al menos un *elemento flotante* que articula las cuatro dimensiones que nosotros hemos tomado como eje de investigación: *Ceremonial, Trabajo, Gobierno, Territorio*. ¿Qué mantiene unidos estos cuatro órdenes? ¿Cuál es el elemento que se repite en el *Ceremonial*, el *Trabajo*, el *Gobierno* y el *Territorio*, el elemento que aparece de manera imprevista e indefectible en cada uno de estos órdenes y los mantiene atados, que los entrelaza, el elemento que es causa y es efecto y en torno del cual rondan las disputas, se producen las pujas y se construyen las legitimidades?

Proponemos que es la *comunidad*. Basta observar el cuadro-guía que nos ha acompañado desde el inicio de este escrito para ver cómo se filtra en las diferentes casillas. Es un significante vacío, que se “llena” de sentido de acuerdo a las disputas y confrontaciones que tienen lugar en cada ámbito en que se presenta. La *comunidad* es el significante que aparece y reaparece en nuestras cuatro *series*, y es el término en torno de cuya carga de sentido (y no nos referimos a su sentido lingüístico, sino a cómo está cargado de relaciones sociales) rondan las disputas y las confrontaciones que involucran a las poblaciones mapuche de nuestra zona. El carácter en que se desenvuelva la *comunidad*, sus grados de autonomía y heteronomía y sus relaciones con el resto de la sociedad señalarán el desarrollo futuro de las relaciones sociales mapuche.

En el *Ceremonial* la *comunidad* es central. Se ruega a los ancestros, a los antepasados a través de quienes puede rastrearse el origen del *lof*, aún a pesar del corte disruptivo producido por la guerra roquista. La *comunidad*, a través de sus distintas personificaciones, organiza el ritual y lo consume, y es la *comunidad* misma la que se actualiza, revitaliza y reencuentra su lugar en el mundo. El *rewe*, aún administrado por un particular (un *lonko*, por ejemplo) es de la *comunidad*.

En el *Trabajo* la *comunidad* también aparece. Aún cuando sean grupos domésticos los que ejecutan los procesos de trabajo, y las instituciones de trabajo colectivo no tengan un peso significativo, las que se trabajan son tierras de la *comunidad*, y su derecho sobre las mismas se deslinda de una pertenencia al *lof*. Los picos estacionales de trabajo (las *marcaciones* y *señaladas*, la esquila y las *pariciones*, las *mejoras* que hay que hacerle a los campos) se hacen junto a parientes, amigos y vecinos. A veces se hace *nguellipun* antes de *señalar*.

En el *Gobierno*, la presencia de la *comunidad* es evidente. Dentro de la esfera “formal” tanto mapuche como estatal, es en cuanto miembro del *lof* que la participación en las decisiones comunitarias se legitima. En la esfera “informal” es sólo dando validez colectiva a las decisiones - por los medios que fuesen- que se será eficaz en la ejercición de la influencia sobre los demás. En el *Gobierno*, muchas de las confrontaciones actuales pasan por hacer que la legalidad estatal reconozca y le otorgue su lugar a este conflictivo significante que es la *comunidad* -por ejemplo, a través de las personerías jurídicas- cosa que, sin embargo, sigue siendo una pieza difícil de digerir para el positivismo imperante.

En cuanto al *Territorio*, otra vez se hace evidente el peso de la *comunidad*. Si bien existen prácticas y palabras que remiten al *pueblo* mapuche, y si bien también es cierto que las principales apropiaciones del territorio suelen producirse en el nivel familiar, es la *comunidad* la primordial referente de esta dimensión. Las familias actúan en tanto miembros de la *comunidad*, y el territorio no es de la familia, sino de la *comunidad*, a pesar de que a la primera se le reconozca la posesión y usufructo de las parcelas. Cuando el territorio se defiende, lo defiende la *comunidad*, cuando se ejerce el control efectivo y se decide quién, cómo y por dónde puede entrar, es una decisión colectiva la que lo legitima.

Así las cosas, puede que desde los actores se expliquen las cosas de distintas maneras: el territorio se defiende porque lo *pu newen* no deben ser alterados, la ceremonia se realiza en tal o cual lugar para apoyar una recuperación territorial, o para legitimar a un líder en disputa. No importa, lo que está en juego, detrás de estas explicaciones, es el contenido (el sentido) de este significante que es la

comunidad. En tanto “categoría práctica” la *comunidad* prescribe normas de acción, valoraciones, conductas que incluso a veces están en colisión o contradicción. Por esto, su ubicuidad en tanto “categoría práctica” es lo que permitiría su ubicuidad como *significante flotante* lingüístico. Su lugar confuso y disputado en el ámbito de las relaciones sociales constituiría la base de posibilidad de su polisemia lingüística.

Los cuatro órdenes que hemos señalado se enlazan a través de este elemento. Es por su intermedio que cada una de las *series* que hemos organizado remite a la otra, y puede incluso constituirse como su causa o como su efecto. Nos encontramos en el ámbito de la *causalidad estructural*, donde ningún elemento por sí mismo es causa suficiente para efecto alguno, sino que es necesario remitirse a la totalidad del conjunto para verificar las formas en que la estructura actúa sobre sí misma.

Palabras finales

Existe un nivel de las interpelaciones lingüísticas en torno a la *comunidad*, es cierto. Cuando el Estado argentino se refiere al mundo indígena, generalmente está hablando de las *comunidades*. Los diseños de políticas públicas suelen ir orientados en esa dirección aún cuando la palabra *pueblo* esté incluida en la expresión *pueblos originarios*.

También las organizaciones indígenas se refieren a menudo a la *comunidad*. Y los debates en torno a la pertenencia y las adscripciones étnicas tiene que ver con estos términos. Podríamos elaborar, en este nivel del orden de lo lingüístico, nuevas *series*, donde significantes como *pueblo*, *comunidad*, *etnicidad* y otros se estructurarían en distintos conjuntos.

Sin embargo, no fue esa la dimensión del análisis donde hemos querido situarnos. Nos hemos referido a la *comunidad* y a los distintos órdenes simbólicos, no el marco de la lengua y los discursos lingüísticos, sino en el nivel de las relaciones sociales. No nos ha interesado tanto el análisis de los discursos lingüísticos como el análisis de aquellas cosas que se dicen con acciones, no con palabras, aún cuando seamos conscientes de la indisolubilidad de este vínculo.

Si consideramos a las relaciones sociales como una forma de lenguaje, que habla a su manera, a través de síntomas peculiares y tensiones específicas, entonces en el conjunto particular de *series*

que hemos propuesto la *comunidad* aparece no como un término lingüístico, sino como un soporte de determinadas relaciones sociales.

Las relaciones sociales que se encarnan en la *comunidad* (y que hemos descrito a través de nuestras *series*) no son uniformes ni armónicas. Están en tensión, son contradictorias y convierten a dicho espacio en un campo de disputa que aparece y reaparece recurrentemente. Cuando se disputa el territorio, el ceremonial, el gobierno y el trabajo están allí. Cuando se debate en torno al autogobierno, el trabajo, el ceremonial y el territorio son fundamento e instrumento de la puja, y así sucesivamente. La *comunidad*, en tanto forma práctica del decir, es el campo de batalla de las confrontaciones que atraviesan a estas poblaciones. La *comunidad*, en tanto *significante flotante lingüístico*, es la expresión discursiva de esas confrontaciones.

Glosario

Advertencia

Nuestro *Glosario* intenta dar cuenta de algunos de los términos más importantes que se han utilizado en esta tesis.

No nos hemos limitado a los *etno-conceptos* mapuche, sino que incluimos también a los *etno-conceptos* académicos: las “categorías analíticas” a través de las que nosotros, como antropólogos, hemos tratado de construir y descifrar nuestro objeto de estudio.

Los conceptos mapuche han sido abordados desde varias fuentes. Dos de ellas son bibliográficas: el *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche* (1998) de María Catrileo (de donde tomamos, también, la escritura de las palabras en *mapudungun*, apoyada en el Alfabeto Mapuche Unificado) y *Antüpaiñamko* (1997) de Louis Faron.

Las otras fuentes se basan en nuestro trabajo de campo: son anotaciones, grabaciones y otros registros. Por eso las definiciones -o quizá sería más correcto decir aproximaciones- de los conceptos mapuche no pretenden tener validez general, sino estar referidas al área de nuestro estudio.

A la vez debemos aclarar que, si bien algunas referencias devienen directamente de las explicaciones que obtuvimos de sabios mapuche, conocedores expertos de su cultura (y aún en este caso, ¿cómo delimitar cuándo estamos en presencia de una “verdad indiscutida” y cuándo frente a una interpretación o a una racionalización personal?), otras son construcciones en las que nosotros hemos colaborado.

Esto no quiere decir que nos adentremos en el campo de la pura ficción. Hemos triangulado nuestras observaciones, comparado y contrastado nuestros registros, preguntado y repreguntado acerca de los puntos confusos. Sin embargo, siempre queda un resto de incertidumbre. Y la necesidad imperiosa de plasmar lo que se cree que se sabe en la escritura deja pendiente la duda y la incomodidad.

De tal modo, y a manera de precaución, este *Glosario* no pretende ofrecer versiones generales, acabadas ni definitivas de los etno-conceptos de los que se ha echado mano en esta tesis -aún de los conceptos académicos- sino exponer con claridad el sentido en que los ha utilizado aquí.

-Ad mapu: Conjunto de normas y pautas de comportamiento que regulan la interacción entre las personas y los distintos elementos (*newen*, *ngen*, etc.) que forman parte del mundo. Desde la perspectiva mapuche, el *ad mapu* es una forma de conocimiento de la dinámica y lógica de funcionamiento del mundo que se expresa a través de una prescripción sobre la forma correcta de hacer las cosas. Su adecuada interpretación y aplicación garantiza un vínculo equilibrado con las diferentes entidades que habitan la *mapu*. De romperse dicho equilibrio pueden suscitarse desgracias, enfermedades y eventos desafortunados.

-Angka wenu: Una de las plataformas del cielo mapuche, en este caso intermedia, se sitúa justo encima de la *mapu* y debajo del *meli ñom wenu* (los cuatro cielos). En *Angka wenu* habitan los *wekufü* y se asocia a una valoración negativa y peligrosa.

-Añchümalien: Ser pequeño que brilla en la noche y que porta todo tipo de males y enfermedades. Su encuentro puede resultar en enfermedades mortales, que deben ser tratadas por una *machi*.

Se asocia a nonatos o a bebés muertos al nacer, de los que se dice que un *kalku* puede tomar una pequeña pieza, un dedo, por ejemplo, para “fabricar” un *añchümalien* y ponerlo a sus órdenes para hacer el mal a otros.

-Antü: Sol. Día. *Antü* es la principal energía del mundo mapuche. Luz y calor, todos los seres de la *mapu* se nutren de *antü*: plantas, animales y personas absorben su energía a través de los propios poros de la piel. Espanta a los seres “malinos” (*wekufü*, *añchümalien* o *witrantalwe* no aparecen sino por las noches) y hace del día un lugar seguro.

-Autonomía: Por *autonomía* entendemos la capacidad de ejercer control sobre el territorio propio. Esto puede expresarse en los planos políticos, económicos o rituales. Lo característico de la autonomía es que las decisiones relativas a estos planos se toman de acuerdo a parámetros incorporados o definidos como propios. Ver Bonfil Batalla (1989). “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”

-Comunidad: La ambigüedad del término *comunidad* es uno de los objetos de esta tesis, por lo que difícilmente lo podamos definir aquí. *Comunidad* puede referir a una locación geográfica (la *comunidad* “Vuelta del Río” o la *comunidad* “Nahuelpan”), a un colectivo humano (las personas que se reconocen y son reconocidas como miembros de tal *comunidad*), a un sujeto jurídico (cuando litiga o cuando asume la forma de una asociación civil, por ejemplo) y a otras cosas. Lo característico de este caso parece ser su significación flotante. Sin embargo, por cuanto no se trata sencillamente de un término lingüístico sino que abarca prácticas sociales (que a veces se

ejecutan, pero no se enuncian verbalmente), pensamos que la ubicuidad lingüística del término *comunidad* es, en realidad, un emergente de la ubicuidad social de esta categoría.

-Dominación: La *dominación* es una cristalización de las relaciones de poder. Siguiendo a Foucault (1984), el poder es un entramado de relaciones de influencia *reversibles*, donde cualquiera de los términos de la relación puede ejercer estrategias y tácticas de contra-poder. Un *estado de dominación*, en cambio, implica que la reversibilidad de las relaciones de poder ha sido bloqueada, obstruida, dando lugar a una asimetría de las influencias mucho más intensa y prolongada en el tiempo.

-Estructura: En ciencias sociales constituye un vocablo de increíble densidad, participando de tradiciones variadas (y a veces incompatibles). Nosotros nos apegamos a una definición particular, dentro de los trabajos de Lévi-Strauss (1987), Althusser y Balibar (1967) y Deleuze (1972). La *estructura* es un sistema formal, que no puede ser identificado empíricamente excepto a través de sus efectos. Una *estructura* se conforma de un conjunto de series de significantes que se enlazan entre sí mediante uno o varios significantes flotantes.

A la vez este trabajo intenta plantear una duda, o una incomodidad, que es la de pensar la existencia de *estructuras* más allá del orden lingüístico. Si la materia de una lengua son los significantes, que dan lugar *estructuras* gramaticales y sintácticas, ¿qué elementos conforman las *estructuras* en el orden de las relaciones y las prácticas sociales? ¿Cuáles son aquí los análogos a los significantes flotantes, no en el ámbito de la lingüística sino en el de la reproducción de la vida cotidiana?

-Füta: Grande.

-Heteronomía: Polo opuesto de la *autonomía*, la *heteronomía* implica las influencias ajenas en el territorio propio.

-Imaginario: Uno de los términos de la tríada estructuralista, junto a lo simbólico y lo real. Lo *imaginario* es una dimensión de lo existente que sólo se expresa en conjunto con las otras dos. Tiene su origen en el “estadio del espejo”, es decir, el momento en que el niño/a, entre el año y los dieciocho meses, comienza a reconocer su propia imagen, lo que, paradójicamente, implica la pérdida de su *self*. Lo *imaginario* se caracteriza por funcionar de manera binaria, por oposiciones, contrariamente a la dimensión simbólica, que es de índole intersubjetiva.

En este trabajo no nos interesa el problema de lo *imaginario* estrictamente en términos de psicoanálisis, sino en cuanto su lugar en los hechos culturales. Remitimos las acciones y representaciones, individuales o colectivas, *en tanto conscientes*, al ámbito de lo *imaginario*. Al respecto, Jameson (1995).

-Kamarikun: Ver Ngillatun.

-Kalku: Brujo. El *kalku* es el “anverso negativo” de la *machi*. Si la *machi* se encarga del ciclo ritual comunitario en el establecimiento del equilibrio y la armonía entre el *lof*, los distintos *newen* y *ngen* y los antepasados, el *kalku* es el brujo que, por encargo, puede actuar con el objeto de perjudicar a una persona, familia o grupo.

Esto lo hace a través de medios sobrehumanos, interactuando con energías oscuras (los *kalku* pueden crear *añchümalien* y *witranalwe*, que pueden dirigir contra alguien). Por tanto, sus capacidades se asemejan mucho a las de las *machi*, al punto que sus figuras pueden confundirse.

-Kona: Mozo. Hombre joven que colabora en el desarrollo de un ritual, de acuerdo a las indicaciones del/la *machi*. Actualmente se utiliza en nuestra zona como un término que denota a una persona joven comprometida política y socialmente con su *comunidad*.

-Machi: Chamán, hechicera, curandera. La figura de la *machi* tiene una importancia crucial en el ciclo ceremonial mapuche, por cuanto se trata de quien oficia, junto a los *pu lonko*, los más importantes rituales. A la vez conoce el manejo del *lawen* y las formas de deshacer (y a veces hacer) embrujos malignos (“daños”) iniciados por un *kalku*.

Las *machi* son poseedoras de un *newen* particularmente especial y poderoso, y sus cuerpos necesitan ser cuidadosamente adiestrados para tolerar tal energía dentro de sí. Su entrenamiento debe ser iniciado desde que son pequeñas niñas, y llevado adelante por otra *machi* experimentada que le cobra a la familia de la aprendiz por sus enseñanzas. Cuando se trata de un hombre que ocupa el lugar de *machi* se transviste, y se viste como *machi* femenina.

Si bien la importancia de la *machi* en el ámbito del manejo de lo sobrehumano ha sido demostrado como crucial en nuestra zona, el noroeste de Chubut, su presencia es inexistente y sus funciones aparecen delegadas en distintas personificaciones (*pillan-kushe*, *lawentufe*, los propios *lonko*).

-Mapu: Tierra. En términos cosmológicos, es el plano donde existe lo humano. También puede referir a determinada región. Por ejemplo en la actualidad, cuando se habla de *puel-mapu* (la tierra del Este) se suele hacer referencia al territorio mapuche en Argentina. De la misma manera *ngulu-mapu* (tierra del Oeste) refiere al territorio mapuche en Chile.

-Mediación: Hay una vasta literatura acerca de este problema, que hemos intentado relevar en nuestro estado de la cuestión. Nosotros concebimos a la *mediación* como una instancia de índole estructural, cuyo lugar es ocupado por distintos sujetos que participan en diversos procesos vinculados a la reproducción de la vida cotidiana. El espacio de la *mediación* surge de las dinámicas mismas de la reproducción cotidiana.

-Menuko: Ojo de agua, humedal natural. Suele ser asociado a apariciones de animales y personas “del agua” y a tener la capacidad de vincular distintos planos del cosmos mapuche.

-Miñche mapu: “Tierra de abajo”. Plataforma subterránea, se ubica debajo de la mapu. Es caótica, negativa y peligrosa.

-Muday: Bebida fermentada de trigo o maíz. Además de su consumo alimenticio tiene una importante participación en rituales mapuche como el *Camaruco*. También hemos verificado su uso exclusivamente ritual, como ofrenda dentro del *rewe*. Este tipo de *muday*, que las personas no consumen, es una mezcla sin cocinar de maíz, trigo, agua, azúcar y yerba mate.

-Newen: Fuerza, poder, energía.

-Ngillatun: Según Catrileo (1998): “Ritual que se realiza conforme a las tradiciones aprendidas de los antepasados para alabar, pedir o rogar a los cuatro dioses del *wenu mapu* (tierra de arriba) y mantener o restituir el bienestar y equilibrio de los habitantes de la mapu (tierra). Se celebra cada cuatro años, pero este orden puede variar cuando se presentan problemas inesperados u otros fenómenos extranaturales según los sueños de las machis y las visiones.”

En nuestra zona se lo define como *rogativa*. Es un ritual de cuatro días de duración, la mayor fiesta ceremonial de la espiritualidad mapuche, y también se lo llama Kamarikun o Camaruco. Sus objetos y funciones son extremadamente variados y complejos. Kamarikun y Ngillatun no son exactamente lo mismo, aunque tienen un fuerte parentesco. Las distancias y semejanzas entre estos rituales es uno de los objetos de futuras investigaciones que nos hemos propuesto.

-Ngen: Dueño o controlador. Cuando refiere a cuestiones del orden de lo sobrehumano puede tratarse de una condición específica que tiene la propiedad de ejercer influencia o dominio sobre otros *pu newen* asociados. Por ejemplo *Ngen Ko*, (el dueño del agua) regula y organiza todos los *pu newen* relativos al agua.

-Lawen: Remedio.

-Lof: Según Catrileo (1998): “gente de la misma *reducción*”. En nuestra zona, como en toda la Argentina, el término *reducción* no se utiliza para hablar de las comunidades mapuche. “Comunidad” es, desde nuestro punto de vista, la traducción más adecuada de *lof* al castellano. Por tanto, *lof* goza de la misma ambigüedad y ubicuidad que este término. Brevemente definido, *lof* es el colectivo que comparte la residencia y una ascendencia común (que puede remontarse a ancestros míticos).

-Lonko: Literalmente se traduce como “cabeza” y su utilización en este sentido es correcta. Pero también designa al jefe del *lof*.

El *lonko* en cuanto líder es el organizador y principal intermediario logístico y político del *lof*. No tiene poder coercitivo, y su liderazgo suele apoyarse en habilidades oratorias, capacidades

políticas, carisma, riquezas, etc. También es necesario cierto *newen* especial y poderoso para ser un *lonko* exitoso.

En muchas comunidades la figura del *lonko* se ha asociado a la del Presidente, en los casos en que se constituyó una Asociación Civil comunitaria.

-Perimontun: Visión profética, una forma de revelación donde se le transmite a un hombre o mujer alguna indicación importante, asociada a la realización de alguna ceremonia o se le pone sobre advertencia de algún evento importante que ocurrirá.

-Pewma: Sueño. Los sueños también transmiten mensajes, a veces premonitorios, y es necesario narrarlos y decodificarlos para que puedan ser interpretados. Esto se debe hacer durante el día.

-Personificación: La *personificación* implica la investidura en un sujeto de las tendencias y contradicciones que emergen de los procesos sociales y las situaciones en que está inserto. En determinados contextos, una persona de carne y hueso, un animal e inclusive un objeto pueden expresar, a través de su corporalidad, categorías sociales de enorme complejidad y profusa historia, como pueden ser el Estado, una agrupación de clase o un colectivo étnico. En ocasiones también es aplicable, incluso, a entidades sobrehumanas. Se trata, indudablemente, de un proceso performativo, incluso de una escenificación, pero que cuenta con una eficacia concreta. Se asocia estrechamente al concepto de soporte, o *traeger*.

-Pillan: Según Catrileo (1998) es una entidad vinculada a la productividad de la tierra, pero también asociada al volcán, ya que la palabra misma lo designa. Lo hemos encontrado en uso para designar al volcán y también a determinados elementos propios del orden ritual, en especial el *pillan kutral* (fuego que se enciende en uno de los extremos del *rewe*, con excluyentes propósitos rituales), la *pillan kushe* (anciana que, entre otras cosas, toca el *kultrun* durante el *purun*) y también el *pillan cahuil* (caballo), al que, pintado en las ancas, se libera en uno de los momentos del *camaruco*.

-Poder: Definimos al *poder* como la capacidad de influencia sobre un tercero, más allá de la voluntad de este último. El *poder* se constituye en una *relación*, donde todos los términos de este vínculo poseen la capacidad de ejercer contra-poder y revertir el sentido de la relación. En nuestra opinión la definición de *poder* debe completarse con la de *dominación* (ver en este mismo *Glosario*).

-Política: Distinguimos en este trabajo dos definiciones de *política*, apoyándonos en Echeverría (1998). Una remite al ámbito específico del poder del Estado y las pugnas entre partidos políticos: la hemos designado “la política”. La segunda hace referencia al conjunto de procesos nacidos del seno de la sociedad civil y la “socialidad natural”, que no son “políticos” en el sentido estricto

pero que son constituyentes de la reproducción de las condiciones del estado del poder. Esta segunda dimensión la hemos designado *lo político*.

-Purun: Baile, danza. Hay tipos especiales de purun que se realizan en torno al *rewe* en ocasión ceremonial, por ejemplo el *choike purun* (danza del ñandú), *che purun* (danza de la gente) o *ngurru purun* (danza del zorro).

-Real: Lo *real* es uno de los elementos de la tríada estructuralista, junto a lo simbólico y lo imaginario.

Constituye el referente, lo externo, la cosa extensa. Sin embargo, no puede ser percibido sino a través de lo simbólico y lo imaginario. No puede experimentarse lo real como tal, sino a través de las mediaciones provistas por las otras dos dimensiones, que a su vez lo requieren como contraparte necesaria.

-Reproducción: En este texto *reproducción* refiere a la duplicación de lo social hacia el futuro. Peculiarmente hablamos de la reproducción de la vida cotidiana (Heller, 1977), es decir de la constitución y reconstitución de las condiciones concretas de la vida de las personas.

Difícilmente esta “duplicación hacia el futuro” sea exitosa en un cien por ciento: siempre hay transformaciones en el paso de un día a otro, de un mes a otro, de un año a otro.

-Rewe: Lugar puro, o lugar sagrado. También se lo encuentra como tótem o altar. En nuestra zona es un espacio circular en cuyo centro se ubican una serie de cañas clavadas en la tierra, aunque en otros lugares aparece como un tronco antropomorfo, descortezado y con siete peldaños.

En torno al *rewe* se llevan adelante los principales rituales mapuche. Permite conectar a los miembros de la comunidad con sus antepasados, con distintos *ngen* y *pu newen* y funciona en términos de la actualización y re-actualización de lo colectivo, la pertenencia y de potenciales alianzas intra e inter comunitarias.

-Simbólico: Lo *simbólico* es un orden objetivo e inconsciente. Forma parte, junto a lo imaginario y lo real, de la tres dimensiones de lo existente.

Lo *simbólico* se rige por la lógica del significante. En su forma más simplificada, esto quiere decir que se organiza de acuerdo a lo metafórico y lo metonímico: continuidad y semejanza. Las sustituciones posibles en los elementos de lo *simbólico* se hacen de acuerdo a esos dos principios.

El principal orden *simbólico* es el lenguaje, pero no es el único: el parentesco, la economía, la política y -proponemos nosotros, la vida cotidiana- son también órdenes *simbólicos*.

El orden *simbólico* es inconsciente: se trata de todas aquellas cosas que las personas hacen, sin saberlo. En el momento en que se intenta reflexionar al respecto, ya entramos en el mundo de lo

imaginario, lo cual es inevitable. Al respecto Jameson (1995), Zizek (2004) y Lévi-Strauss (1987).

-Significante: El *significante* es, en la definición de De Saussure, la parte presente del signo. La parte “oculta” es el concepto, o significado. El *significante* lingüístico es la huella o imagen acústica que el sonido de una palabra imprime en la mente del receptor.

Por tanto, consideramos *significante* a aquella corporalidad a la que se inviste de significado. El problema comienza a complejizarse cuando salimos de la lingüística e intentamos definir *significantes* de otro orden. Al respecto, Abduca (2010). // *Significante flotante: Un significante flotante* es un tipo peculiar de significante, susceptible de adquirir simultáneamente significados distintos y de no poseer ninguno de manera fija. Se lo ha denominado de varias maneras (objeto *a*, significante vacío, punto cero, etc.). Es un emergente de la estructura, a la vez que una de sus condiciones de posibilidad y permite enlazar órdenes simbólicos que, de otra manera, se dispersarían.

-Soporte: La definición de *soporte* se asocia a la de *personificación*. El *soporte* es un objeto que resulta investido de un sentido emanado de las relaciones sociales en que se inserta. Valoraciones, normativas y reglas se vinculan a estos objetos. Constituyen una mediación insoslayable de las relaciones sociales. Al respecto hay discusiones sobre el concepto de *Traeger* (soporte) en Althusser (1967) y Abduca (2010)

-Territorio: El *territorio* es el resultado de la socialización del espacio. Se lo construye, primero, a través de confrontaciones: apropiaciones y defensas que se sedimentan de distintas maneras. Luego las dinámicas de la producción y la reproducción de lo social profundizan su configuración. Al respecto, Marín (1995, 2008).

-Toki: Hacha guerrera de piedra. También es el nombre del líder militar al que se designa para llevar adelante alguna acción bélica específica. Luego volvía a sus actividades cotidianas. Pero a partir del contacto con los españoles y a través de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, los *toki* adquirieron un peso político cada vez mayor.

-Trawün: Reunión, parlamento, asamblea.

-Ülmen: Hombre rico y de muchos recursos.

-Wekufü: Seres que provocan enfermedades y muerte. Se nos han descrito como “duendes”. Aparecen por las noches.

-Werken: Mensajero.

-Wiñoy Tripantü: “Vuelta del sol”, “retorno del sol”. Ceremonia ritual que señala el reinicio del ciclo anual. Se desarrolla durante el solsticio de invierno, alrededor del 23 de Junio. Es el momento en que *antü* (el sol) inicia su ciclo ascendente, los días se prolongan y las temperaturas comienzan a subir. Esto señala una transformación en el “predominio energético” sobre la mapu, que perdurará hasta alrededor del 21 de Diciembre, momento donde se inicia el contraciclo correspondiente.

-Witranalwe: Según Catrileo: “El mal personificado en un hombre alto que cumple las funciones de guardián de la casa y realización del mal según el mandato de su amo. Se alimenta de sangre humana y animal. Para esto su amo debe sacrificar a sus propios parientes. En caso contrario, el *witranalwe* actúa contra su mismo dueño. Aparece en la noche.”

En nuestra zona se nos ha descrito como una sombra muy alta que se aparece por detrás de las personas y se proyecta sobre el suelo. Su encuentro puede resultar en enfermedades mortales. También se nos describió como un jinete invisible que persigue a una persona para hacerle mal, enviada por un *kalku*.

Bibliografía

Abduca, Ricardo. 2005. "Consumo y subjetividad: el valor de uso como significante". En *Etnia*, n° 46-47, págs. 7-26. Olavarría, abril de 2005.

_____ 2007. "La reciprocidad y el don no son la misma cosa". En *Cuadernos de Antropología Social* N° 26, pp. 107-124. FfyL-UBA. Bs. As.

_____ 2008. "Materia y afecto: la comensalidad". *El Ojo Mocho, Revista de Crítica Política y Cultural*, n° 21. Buenos Aires.

_____ 2010. *Acerca del concepto de valor de uso. Signo consumo y subjetividad. La hoja de coca en la Argentina*. Tesis doctoral dirigida por León Rozitchner y Étienne Balibar, 2010, Universidad de Buenos Aires.

Adler-Lomnitz, Larissa. 1979. *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI: México.

_____ 1994. *Redes sociales, cultura y poder*. Siglo XXI. México.

_____ 2012. "Continuidad y cambios en antropología actual". Ponencia presentada en la 64° Reunión de la Academia Mexicana de Ciencias. México.

Aldunate, Carlos 1996. "Mapuche: gente de la tierra". En *Culturas de Chile* Vol. II. *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Hidalgo y otros editores. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. p. 111-133.

Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Cuadernos Argentinos. Manantial: Buenos Aires.

_____ 2007. *La zona gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Cúspide.

Balazote, A. 1992. "¿Nuevas perspectivas o viejas constricciones?". En *Cuadernos de Antropología* n°4 Universidad Nacional de Luján, pp.: 99-128.

_____ 2001. "Efectos Sociales de Procesos de Inversión en Áreas Turísticas en Poblaciones mapuche de la Provincia de Neuquén, Argentina". En: IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Chile, 19-23 noviembre.

Balazote, A. y Moreyra, A. 2005. "Disputas territoriales y control de recursos hídricos en parajes de la localidad de San Martín de los Andes". En *Disputas territoriales y conflictos*

interétnicos en Brasil y Argentina. Editores: María José Reis, Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote. Ferreyra Ediciones. Córdoba. ISBN. 987-1110-33-2. 2005.

Balazote, Alejandro, y Radovich, J. 1995. Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia. En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Hugo Trincheró Editor. Bs As: Biblos.

Balazote, A. y Rotman, M. 2006. "Artesanías Neuquinas": Estado y comercialización de artesanías mapuche". En *Revista Theomai, Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo. Theomai Journal, Society, Nature and Development Studies*. Universidad Nacional de Quilmes. Nro 14; 2do semestre de 2006. ISSN 1515-6443.

Balbi, Fernando. 1995. "Las paradojas de la regularidad. Algunas consideraciones en torno del papel de los intermediarios en el proceso productivo pesquero del área del Delta entrerriano". En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica* (Hugo Trincheró editor). Buenos Aires: Biblos.

_____ 2001. "La distinción jural-doméstico en los albores de la antropología política". En AAVV; *La antropología política en perspectiva*: 13-30. Buenos Aires, Fichas de Cátedra, FFyL, UBA.

_____ 2007. "La dudosa magia del carisma. Explicaciones totalizadoras y perspectiva etnográfica en los estudios sobre el peronismo". En *Avá* N° 12. Universidad Nacional de Misiones.

Balbi, Fernando Alberto y Boivin, Mauricio. "La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno". *Cuad. antrop. soc.*, Jul 2008, no.27, p.07-17. ISSN 1850-275X

Bartra, Roger et al. 1978. *Caciquismo y poder político en el México rural*. Era. México.

_____ 1996. *Las redes imaginarias del poder político*. Era. México.

Bengoa, José. 1982. *Historia del pueblo mapuche*. Ediciones Sur.

Bechis, Martha. 1984. *Interethnic relations during the Period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor. MI. University Microfilms International.

_____ (1992). "Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el periodo formativo y consolidación de los estados nacionales". En: *Etnicidad e Identidad*. Hidalgo, Cecilia y Tamagno, Liliana (comp.). Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 82-108.

- _____. 2010. *Piezas de etnohistoria y antropología histórica*. SAA. Bs. As.
- Boccara, Guillaume. 1999. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)". En *Hispanic American Historical Review* 79.3, pp. 425-461. Duke University Press. Disponible en http://muse.jhu.edu/journals/hispanic_american_historical_review/v079/79.3boccara.html [Consultado el 11 de Diciembre 2013].
- _____. 2004. "Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche: Notas acerca de una experiencia en salud complementaria". *Cuad. Antropol. Soc.*, jul./dic. 2004, no.20, p.113-129.
- Boccara, Guillaume, et al. 2002. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Editorial Abya Yala. Boccara compilador.
- Boege, Eckart. 1989. *Los mazatecos ante la nación*. Siglo XXI. México.
- Bórmida, M. & A. Siffredi, 1969-70. "Mitología de los tehuelches meridionales". *Runa* XII 1-2: 199-245, Buenos Aires.
- Bórmida, Marcelo y Casamiquela, Rodolfo. 1958-1959. "Etnografía Günuüna-Këna: Testimonio del último de los Tehuelches septentrionales", en *Runa*, Vol.IX, U.N.B.A., Buenos Aires, Argentina.
- Braudel, Fernand 1979. *La Historia y las ciencias sociales*. Alianza. Barcelona.
- Briones, Claudia. 2003. "Re-membering the Dis-membered: A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4° Edtion). En *The Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 8, Nro 3. *Indigenous struggles and Contested Identities in Argentina*. EEUU: Universidad de Florida.
- Briones, Claudia y Delrio, Walter. 2002 "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)" en *Fronteras, Ciudades y Estados*. (Córdoba: Alción Editora).
- Briones, C. y Ramos, A. 2010. "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Gordillo y Hirsch (Comp.). La Crujía Argentina.
- Cardoso, C. y Pérez Bringnoli, H. 1984. *Los métodos de la historia*. Crítica. Bs As.
- Carrasco, Morita. 2000. Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. IWIGIA. Bs As.
- Casamiquela, Rodolfo y Aloia, Diana 2007 [1964]. *Estudio del Nguillatún y la religión araucana*. Secretaría de Cultura de Chubut. Rawson.

Catrileo, María Ester. 1998. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Andrés Bello. Colombia.

Cohen, Ronald. 1979. "El sistema político". En *Antropología Política*. José R. Llobera compilador. Anagrama. Barcelona.

Colbit Cruz, Elizabeth Cristina. 2008. *Entre el cliente y el patrón. La intermediación política en períodos de latencia*. Tesis de Maestría. FLACSO, México.

Comaroff, J y Comaroff, J. 2011. *Etnicidad S. A. Katz*. Madrid.

Davilo, B. y Gotta, C. 2000. *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad*. Universidad Nacional de Rosario.

Deleuze, Gilles. 1972. "¿En qué se reconoce el estructuralismo?" En F. Chatelet (Ed.) *Histoire de la Philosophie, t. VIII: le XX siecle*, París, Hachette.

Delrio, Walter 2001 "Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883- 1890)" en *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires) N° 13.

Delrío, Walter M. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 310 pp.

_____ 2005. Mecanismos de tribalización en la patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista. *Mem. am.* [online]. 2005, n.13 [citado 2013-08-17], pp. 0-0. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512005000100008&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-3751.

Durston, John. 2000. "¿Qué es el capital social comunitario?" CEPAL, División de Desarrollo Social. Santiago de Chile. Accesible en <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/5/4885/lc11400.pdf> [Consultado el 10 de Diciembre 2013].

Durston, John, 2005a. "El clientelismo político en el campo chileno (primera parte). La democracia cuestionada". *Ciencias Sociales Online*. Marzo 2005, Vol. II N° 1. Universidad de Viña del Mar. Chile. Disponible en http://www.uvm.cl/csonline/2005_1/pdf/clientelismo.pdf [Consutado el 10 de Diciembre 2013].

_____ 2005b. "El clientelismo político en el campo chileno (segunda parte). La democracia cuestionada. *Ciencias Sociales Online*. Setiembre 2005, Vol. II, N° 2. Universidad de Viña del Mar, Chile. Disponible en http://www.uvm.cl/csonline/2005_2/pdf/clientelismo2.PDF [Consultado el 10 de Diciembre de 2013].

Ebenau, Laura Andrea. “Transacciones redistributivas y relaciones clientelares en la burocracia parlamentaria misionera”. *Runa* [online]. 2012, vol.33, n.1 [citado 2013-02-12], pp. 33-51 . Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282012000100002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-9628.

Echeverría, Bolívar. 1998. “Lo político en la política”. En *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI. México.

Faron, Louis C. 1997. *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Ediciones Mundo: Santiago.

Foerster, Rolf y Montecino, Sonia. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuche (1900-1970)*. Santiago, CEM.

Foerster, R. y Gunderman 1996. “Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios”. En *Culturas de Chile Vol. II. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Hidalgo y otros editores. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. p. 189-240.

Foster, George. 1963. “The Dyadic Contract in Tzintzuntzan II: Patron-client relationship”. *American Anthropologist New Series* 65-6.

García Linera, Álvaro. 2008. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. CLACSO-COMUNA. Bolivia.

Foucault, Michel. 1984. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”. Entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la *Revista Concordia* 6 (1984) 96-116. http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm [Consultado el 04/02/2013].

Gluckman, Max. 1958. “Análisis de una situación social en Zululandia moderna” *Rhodes-Livingstone Paper No. 28*, pp. 1-27. Manchester: Manchester University Press.

Godelier, Maurice. 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Taurus. Madrid.

Gouldner, Alvin. 1977. “The Norm of Reciprocity. A preliminary statment”. En Schmidt, Steffen; Guasti, Laura; Landé, Carl y Scott, James (comps). *Friends, Followers and Factions: A reader in Political Clientelism*. Berkeley, CA. University of California Press, pags. 28-43.

Gordillo, Gastón. 2009. “La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas”. En *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 2, 247-262.

Grebe, María. 1973. "El Kultrún mapuche: un microcosmos simbólico". En *Revista Musical Chilena* N° 28. Santiago.

Grebe, María Ester, Sergio Pacheco, & José Segura, 1972. «Cosmovisión mapuche», *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 46-73 (Santiago, Chile).

Greenfield, Sidney M. 1977. "El *cabo eleitoral* y la articulación de la comunidad local y la sociedad nacional brasileñas anteriores a 1968". En *Procesos de articulación social*. pp. 23-54. Hermitte y Bartolomé (Comp.). 1977. CLACSO-Amorrurtu: Buenos Aires.

Grimson, Alejandro. 2008. "Introducción: clasificaciones espaciales y territorialización de la política en Buenos Aires" en Grimson, A.; Ferraudi, C. y Segura, R. (comps.) *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

Gunes- Ayata, Ayse. 1998. "Clientelismo: premoderno, moderno, posmoderno". En Javier Auyero (compilador) *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*. Losada.

Heller, Ágnes. 1977. *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península. Barcelona.

Iñigo Carrera, Nicolás. 1988. "La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940". *Conflictos y Procesos* N° 11. Bs As. Centro Editor de América Latina.

Iñigo Carrera, Valeria. 2011. "Configuraciones de la relación de ciudadanía entre los Tobas de Formosa: lo universal y lo particular". *Andes*, Dic 2011, vol.22, no.2, p.0-0. ISSN 1668-8090

Iñigo Carrera, N., Cotarelo, M., Kidngarg, F. y Gómez, E. 1997. "La Revuelta 1989/90 en Argentina." *PIMSA 1997. Documentos y comunicaciones*. Ediciones de PIMSA.

Kagarov, Eugene. 1931. "Essai de classification des rites populaires". En *Revista del Instituto de Etnología* N° 2. Universidad Nacional de Tucumán.

Jameson, Frederic. 1995. *Imaginario y simbólico en Lacan*. El cielo por asalto. Bs As.

Kropff, Laura 2005. "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". En *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Pablo Dávalos compilador. CLACSO.

Lenton, Diana 1999. "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos. 1880-1950". En *Publicar en antropología y ciencias sociales*. N° 8.

Levistky, Steven. 2005. *La transformación del justicialismo. Del partido sindical al partido clientelista. 1983-1999*. Siglo XXI. Bs As.

Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología estructural*. Paidós, Buenos Aires.

- _____ 1997. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Llobera, J. R. 1979. *Antropología Política*. Anagrama. Barcelona.
- Mandrini, Raúl 1984. *Los araucanos de las pampas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- _____ 2007. “La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores”. *Quinto Sol*, ene./dic. 2007, no.11, p.19-38. ISSN 1851-2879.
- Mandrini, Raúl y Ortelli, Sara 1993. *Volver al país de los araucanos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Marín, Juan Carlos. 1995. *Conversaciones sobre el poder*. Bs.As: EUDEBA.
- _____ 2002. “La noción de polaridad en los procesos de formación y realización de poder”. En *Razón y Revolución* n° 6. Otoño 2002.
- _____ 2008. *Los hechos armados*. Bs. As: PICASO/La Rosa Blindada.
- _____ 2008. *Cuaderno 8*. Ediciones Picaso. Colectivo ediciones. Bs As.
- _____ 2008. *Leyendo a Clausewitz*. Ediciones Picaso. Colectivo ediciones. Bs As.
- Mitchel, J. Clyde. 1969. *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester University Press.
- Moulián Tesmer, Rodrigo. 2009. “Ailla & Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche willeche”. En *Revista Austral de Ciencias Sociales* N° 17. pp. 54-74. Chile.
- Neiburg, Federico. 1998. *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de antropología social y cultural*, Buenos Aires, Alianza, 1998.
- Noel, Gabriel D. 2011. “Cuestiones Disputadas. Repertorios Morales y Procesos de Delimitación de una Comunidad Imaginada en la Costa Atlántica Bonaerense”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* N° XI. Bs As.
- Pereda, Isabel y Perrota, Elena. 1994. *Junta de hermanos de sangre. Un ensayo de análisis del nguillatún a través de tiempo y espacio desde una visión huinca*. Papers: Chile.
- Quirós, Julieta. 2006. *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Editorial Antropofagia. Bs As.

Ramos, Ana Margarita. 2005. "Posiciones metaculturales en mapuche de ambos lados de la cordillera". En *Desacatos* N° 18, Mayo-Agosto. pp 113-126. Ciesas: México.

_____ 2010. Los pliegues linaje. *Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento*. 181 p. Eudeba: Buenos Aires.

Rodríguez, Fermín. 2010. *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*. Eterna Cadencia editora. Bs As.

Roniger, Luis. 1990. *Hierarchy and Trust in Modern Mexico and Brazil*. Nueva York Praeger.

Sapkus, Sergio Omar. 2001. "Acción colectiva campesina y clientelismo. Una experiencia reciente en el nordeste argentino". *Cuad Antrop Soc* 14. pp 175-196. ISSN 0327-3776.

Semán, Pablo. *Bajo continuo*. Buenos Aires: Gorla. pp. 160.

Scott, James. 1986 [1977]. "Patronazgo, o explotación? En Patronos y clientes. Ernest Gellner (compilador). Jucar Universidad. Madrid.

Soprano, Germán. "Doña Silvia: Análisis de redes políticas en el peronismo de la provincia de Misiones durante una campaña electoral municipal". *Andes* [online]. 2008, n.19 [citado 2013-02-12], pp. 119-155. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-80902008000100005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1668-8090.

Tellis-Novak, V. 1983 "Power and Solidarity: Clientage in Domestic Service." *Current Anthropology* 24, no. 1, 67-79.

Tapia Mealla, Luis. 2008. *Política salvaje*. CLACSO-COMUNA-La Muela del Diablo. La Paz, Bolivia.

Trail, Nora. 2005. *Leleque, una estancia en Patagonia*. LOLA. Bs As.

Trotta, M. 2003. *Las metamorfosis del clientelismo político*. Espacio. Buenos Aires.

Valverde, Sebastián. 2009. "Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia": Análisis comparativo-regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén". *Runa* vol.31 no.1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./jun. 2010

Valverde, S. y García, A. 2007. "Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina". En *Cuadernos de Antropología Social* N° 25, pp. 111-132. FfyL-UBA.

Villalobos, Sergio. 1995. *Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco*. Editorial Antártica. Santiago de Chile.

Walter, Juan Carlos. 1970. *La conquista del desierto Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)*. EUDEBA. Bs As.

Wolf, Eric. 1981 [1957] “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central” (Original en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.1 3, Núm. 1.), en *Antropología Económica. Estudios etnográficos*. Llobera (comp.). Anagrama, Barcelona, España. pp. 81-98.

Zavaleta Mercado, René. 1990. *El Estado en América Latina*. Los amigos del libro: La Paz.

Zizek, Slavoj. 2004. *¿Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Nueva Visión. Bs As.

Fuentes

Portal de la BBC (Londres): *Policía de Corea del Sur impide protesta con globos contra Corea del Norte*.

www.bbc.co.uk/mundo/ultimas_noticias/2012/10/121021_ultnot_corea_balones_cancelacion_cch.shtml
[Consultado el 24-02-2013].

“*La máquina de producir votos*”. Luis Alberto Romero. *La Nación*, 22 de Agosto de 2012

“*Bancas, sillas y rencores*”. Mario Wainfeld. *Página/12*, 26 de Agosto de 2012

M24 Digital: *En Chile, arrepentidos devuelven lo robado durante los saqueos*.
<http://m24digital.com/2010/03/08/en-chile-arrepentidos-devuelven-lo-robado-durante-los-saqueos>
[Consultado el 23-02-2013].

Portal Todo Noticias: *Cincuenta personas se llevaron electrodomésticos de un supermercado en Bariloche*. http://tn.com.ar/sociedad/pedradas-y-saqueos-en-un-supermercado-de-bariloche_294223 [Consultado el 23-02-2013].

Trill de Mackinnon, Nora 2005. *Leleque, una estancia en Patagonia*. LOLA. Bs As.

Catrileo, María Ester. 1998. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Andrés Bello: Colombia.

Diario La Nación. *Menem devolvió tierras a los mapuche*. 26 de Octubre de 1996.
<http://www.lanacion.com.ar/173583-menem-devolvio-tierras-a-los-mapuche> [Consultado el 5 de Diciembre de 2012]

El Presidente tuvo un día distendido con los mapuche. Clarín digital. 26 de Octubre de 1996. <http://edant.clarin.com/diario/96/10/26/T-00701d.htm> [Consultado el 5 de Diciembre de 2012]

La pulpería. Alfredo Ebelot. 1895.

Álamos y sauces en valles cordilleranos del NO del Chubut. Ivana Amico (2009). <http://www.inta.gov.ar/esquel/info/documentos/forestal/salicaceas15.htm>. Técnica EEA INTA Esquel. Carpeta Técnica, Forestal N° 15, Febrero 2009. EEA INTA Esquel. [Consultado el 28 de Julio].

Revista Futuros. *Traficantes de carne.* Hernán Scandizzo. <http://revistafuturos.com.ar/component/content/article/106-trafficantes-de-carnes>. [Consultada el 19 de Agosto de 2011].

Asociación de Abogados de Derecho Indígena (AADI). *Don Lorenzo Guari contra la provincia de Jujuy sobre reivindicación.* Disponible en <http://derechosindigenas.org.ar/index.php/component/search/guari?ordering=&searchphrase=all> [Consultado el 8 de Agosto de 2013].

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) Censo Nacional Agropecuario 2002. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Censo Nacional de Población 2010.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Encuesta Complementaria sobre Pueblos Indígenas. 2004-2005.

Observaciones de campo desarrolladas en el marco de nuestro trabajo de investigación (2009-2013), además de anotaciones seleccionadas del período 2004-2007.

Entrevistas abiertas pautadas en el marco del trabajo de campo, específicamente realizadas entre Enero y Febrero de 2011 en El Maitén y Vuelta del Río.

Fotografías tomadas en los lapsos arriba descritos.

Diario El Oeste (Esquel). *José de San Martín. Rogativa y acto por enarbolamiento de la bandera argentina a orillas del Arroyo Genoa.* 6 de Noviembre de 2013.