

# Transformar la bronca en lucha

## Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, provincia de Chubut.

Autor:

Sabatella, María Emilia

Tutor:

Ramos, Ana Margarita

2017

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

**Universidad de Buenos Aires**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Doctorado en Antropología**

**Tesis de Doctorado**

**“Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas  
entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro  
León, Provincia de Chubut”**

**Tesista: María Emilia Sabatella**

**DNI: 28423648**

**Directora: Dra. Ana Margarita Ramos**

**Consejera de Estudios: Dra. Diana Lenton**

**Fecha de entrega: Abril de 2017**

## **Agradecimientos**

El proceso de una tesis tiene sus altos y bajos, en medio de uno de esos bajos, un gran amigo y pu afkazi me escribió: “Pelee hasta abajo del agua mija, sola no vas a estar”. Esa frase reúne el proceso de esta tesis, por un lado, fue un desafío y esfuerzo permanente, por otro fue el resultado del trabajo colectivo, ya que las palabras de este escrito portan años de reflexiones y acciones compartidas con muchas personas (amigos y amigas, compañeros y compañeras) a las que les debo mi admiración, reconocimiento y cariño.

En primer lugar, mi agradecimiento va para los integrantes de las Lof Mapuche Caño y Ñiripil con los que he trabajado todos estos años, por sus reflexiones que enriquecieron las mías, por compartir sus formas de ver el mundo que ampliaron mis percepciones y por enseñarme acerca de lo trabajoso y cotidiano de luchar. Muy especialmente a Gladis, Virginio, Javier, Mónica y Marilyn por recibirme, compartir y mimarme en cada viaje.

A mi directora, Ana Ramos, quien con su compromiso y trabajo contagió mis ganas de ser antropóloga y atravesó felizmente mi caminar hacia ese anhelo. Hace diez años que trabajo junto a ella, lo que soy es gracias a su generosidad, apertura, ética, responsabilidad y acompañamiento.

A Walter Delrio, quien acompañó la primera parte de mi trabajo como Co Director.

A Diana Lenton, Consejera de Estudios.

A los docentes de la Universidad de Buenos Aires con los que tuve posibilidad de cruzarme en cada año de mi formación, así como a aquellos otros de los que aprendí más allá de las aulas. En especial a Mauricio Boivin por alentarme, a Mónica Tarducci, a quien recuerdo afectuosa y políticamente, y a Ana Rita Díaz Muñoz, quien con cariño y apoyo me dio el lugar para empezar a crecer.

A los compañeros-as de la Petu Mogeleiñ, de El Maitén, que al desalambarrar el aire abrieron mi cabeza. Muy especialmente a Mauro Millán, por su espíritu combativo y reflexivo, quien me dio a conocer una tarde de verano en la Feria de El Bolsón acerca de la lucha de ambas Lof y la importancia del reclamo por el derecho territorial. Por otra parte, a Aymar Barés, quien fue compañera solidaria y generosa de este trabajo, compartiendo angustias, desafíos y preguntas.

A mis compañeras del grupo GEMAS, por las reflexiones y teorizaciones compartidas, los recorridos por la memoria que esta tesis abarca se hicieron junto a ellas. También al PIP de Topografías, especialmente a su directora, Claudia Briones, por las enseñanzas al compartir dicho espacio.

A mis compañeros-as y amigos-as del IIDYPCA, realmente ha sido enriquecedor formarme en este espacio y gratificante compartir al mismo cotidianamente, al colectivo de becarixs, por el aguante, los intercambios, los almuerzos. Especialmente a “lxs incendiarixs”, grandes amigos, por la fuerza inconmensurable de lo colectivo: Gustavo, Emanuel, Felipe, Nadia, Carolina y Agustín.

A mis amigos y compañeros de ADURN, Santiago, Tomás, Mariano y Alfredo por la construcción de este espacio vital de lucha.

A mis amigas barilochenses inmensas, por la escucha, la alegría, los consejos bien dados, los llamados, las catarsis, por abrir las puertas de sus casas y familias, por el apoyo incondicional, por apuntalarme, las quiero a todas mucho: Marcía, Julia, Vale, Florencia G., Florencia B., Alma, Marcela, Blegercita, Eva, Sami, a Inés y a su hermosa familia.

A mi familia amplia, amigos y amores, por su cariño y banca, su apoyo incondicional, a quienes adoro infinitamente, por las palabras justas, por estar siempre allí: a mi mamá Graciela, Mariano y Tami, Sebastián, mi tía Susana, Corita, Vero, Migueles, Pato, Julia, Juli, Lu, mis amigas-hermanas Corina y Florencia, a Martín.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, por la beca doctoral que me otorgó para financiar este trabajo y mi formación. A la Universidad de Buenos Aires por formarme y a la Universidad Nacional de Río Negro, por permitirme seguir aprendiendo en el proceso de enseñanza. Todas estas instituciones reafirmaron mi convicción de que un país sin universidad pública y sin ciencia es un país sin soberanía, sin construcción y sin crítica.

Finalmente, esta tesis va dedicada a mi viejo, Daniel, quien hace un año que no me acompaña físicamente pero igual está conmigo cotidianamente. A Camilo, mi hijo, mi amor enorme, le agradezco por la paciencia que tuvo y por contagiarme su alegría infinita. Ellos fueron la fuerza para continuar y cerrar este proceso, que dará inicio a muchos otros.

## **INDICE**

<b>INTRODUCCION .....</b>	<b>5</b>
<b>CAPITULO 1 Teorías, métodos, antecedentes y contextos.....</b>	<b>9</b>
1.1. El conflicto como alternancia de articulación y desarticulación en la configuración del espacio social .....	9
1.2. La alternancia articulación-desarticulación desde las memorias .....	14
1.2.1. El estado como administrador de conexiones y desconexiones.....	15
1.2.2. El agenciamiento como práctica de conexión y desconexión.....	22
1.2.3. La subjetivación como internalización de conexión y desconexión .....	25
1.3. El trabajo de la memoria: La restauración como rearticulación .....	29
1.3.1. El conflicto como marco de los procesos de recuerdo: Contrastando veracidad y construyéndose a “sí mismos” .....	30
1.3.2. La memoria como marco de interpretación del conflicto: el proceso de restauración.....	33
1.4. Reflexividad, campo y autoridad etnográfica: discusiones a partir de una experiencia de trabajo colaborativo .....	40
1.4.1. Observación enraizada en el diálogo participativo .....	40
1.4.2. A contrapelo de la neutralidad.....	42
1.4.3. Memoria y sensibilidad política en la producción de materiales originales .....	44
1.5. Los escenarios de la lucha .....	46
1.5.1. Las Lof en lucha.....	50
1.5.2. Desovillando el proceso judicial y comunitario.....	51
<b>PARTE I Articulación/Desarticulación .....</b>	<b>58</b>
<b>CAPITULO 2 De los lugares acostumbrados al deambular: La producción de silencios y lenguajes de consenso/contienda .....</b>	<b>59</b>
2.1. Etnografiando bibliotecas .....	62
2.1.1. Una historia de poblamientos: Desentramando antigüedad.....	64
2.1.2. Los primeros pobladores: Los emprendedores morales .....	66
2.1.3. El turismo y La Trochita: La reificación de los valores morales y sentidos de comunidad .....	76
2.2. Etnografiando interacciones: los Caño y Ñiripil vecinos .....	87
2.2.1. El inicio del deambular: Homonimias contradictorias en la noción de “derecho territorial” .....	90
2.2.2. El potencial político del desconcierto.....	95
<b>CAPITULO 3 De la consulta al reclamo: La escalada del quiebre.....</b>	<b>100</b>
3.1. Andábamos perdidos, pero al final los encontramos: El encuentro con la Petu Mogeleñ y el inicio del quiebre .....	103
3.2. Acerca de la constitución de la posición de los autoconvocados: los sentidos de la “comunidad maitenera” y el Cerro como “bien común”.....	112
3.3. La crisis: de asambleas, medios y tranqueras .....	117
3.3.1. Las posiciones confrontadas en la asamblea de vecinos .....	117
3.3.2. Las posiciones confrontadas en la tranquera .....	122
3.4. La mediación: la judicialización del conflicto .....	128
3.5. Un quiebre que es histórico: El reconocimiento de la ruptura irreconciliable, más allá de la “división social” .....	135
<b>PARTE II Rearticulación.....</b>	<b>138</b>

<b>CAPITULO 4</b> La interpretación de las pruebas .....	<b>139</b>
4.1. El expediente: El documento de negación.....	141
4.2. Antigüedad, ocupación y organización comunitaria: entramando “memorias nodos”.....	145
4.3. De los nodos a la historia de las Lof: las “memorias entextualizadas”.....	147
4.4. Las prácticas y la elaboración del archivo: las “memorias repertorio-archivo”	160
4.5. De acusados a acusadores: las “memorias prueba”.....	164
<b>CAPITULO 5</b> La interpretación del Consejo .....	<b>167</b>
5.1. Acerca de los <i>Futa Trawiin</i> (parlamentos).....	170
5.2. “No los vamos a dejar entrar”: Comenzar a pensar el “estar fuera del estado” y la “autonomía” .....	173
5.3. Los <i>newen</i> del entorno: Empezar a pensar un proyecto político autónomo .....	186
5.4. De qué hablamos cuando hablamos de política: Disminuyendo la velocidad con la que sostenemos certezas .....	195
<b>CAPITULO 6</b> La interpretación de las categorías .....	<b>199</b>
6.1. Acerca de la comunidad: las definiciones jurídicas .....	200
6.1.1. Las Lof: relacionalidades en el contexto de lucha .....	206
6.1.2. Acerca de los sentidos de la Lof: Habilitar espacios.....	214
6.2. Territorio y memorias: Redefiniendo espacialidades .....	216
6.2.1 Visibilizando las tensiones en el espacio: Territorios en disputa en la vida cotidiana .....	221
6.2.2. Los territorios vividos: Reconfigurando las experiencias de subordinación ..	224
6.2.3. El territorio como resultado de una forma de ser y estar en el mundo.....	231
<b>REFLEXIONES FINALES</b> .....	<b>236</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>242</b>

## INTRODUCCION

*Esta tesis recorre, describe y analiza el proceso de memoria colectivo emprendido por las Lof (comunidades mapuche) Cañio y Ñiripil del Cerro León (Aldea Buenos Aires Chico, provincia de Chubut) cuando, hace seis años atrás, comenzaron a atravesar un conflicto territorial frente al estado municipal y empresarios locales. El desarrollo de este litigio será el eje para reflexionar sobre la interrelación entre memoria y procesos de lucha mapuche; particularmente, acerca de los marcos interpretativos que el trabajo de recordar en común propone para redefinir las prácticas políticas y los procesos de desarticulación y rearticulación que estas involucran.*

En el mes de julio del año 2014, la Lof Cañio del Cerro León, Buenos Aires Chico, Provincia de Chubut, organizó en su territorio un *Füta Trawiün* (Parlamento - encuentro político) al que se convocó a diferentes personas, organizaciones y comunidades mapuche. En el marco de este encuentro, los integrantes de la Lof sostuvieron que “hacer memoria” ha sido central para llevar adelante su lucha.

Desde la conformación del ejido urbano de la municipalidad de El Maitén, aledaño a la aldea, las Lof Cañio y Ñiripil – Cerro León, vienen sufriendo distintos acosos del sector privado y estatal en su territorio. Hace seis años esta hostilidad se hizo visible ante la escalada de un conflicto particular: la omisión y la negación de los derechos de las comunidades sobre su territorio por parte del municipio de El Maitén que impulsa, con recursos económicos estatales, un proyecto de mega-turismo que consiste en la creación de diecinueve pistas de esquí y una aldea turística en Cerro León (Cerro Azul).

El relato histórico oficial construye a la localidad de El Maitén -que engloba también a Buenos Aires Chico como un área suburbana y donde se centra su primer poblamiento- como una comunidad armónica de vecinos. Cuando las familias, tras la usurpación de su territorio (talada de bosques nativos y construcción de un refugio para el turismo), se acercaron al municipio para consultar sobre lo que estaba sucediendo en “su lugar”, estas supuestas relaciones de vecindad empezaron a manifestar sus contradicciones presupuestas. Enunciando su reclamo como pobladores y vecinos de El

Maitén, ellos recibieron como respuesta que el Cerro en el que habían vivido desde fines del siglo XIX era, para el municipio, tierras fiscales y que, por ende, no debían informarles sobre sus usos porque no les pertenecía.

Para los integrantes de las Lof ese fue el inicio de un desconcierto, puesto que puso en tensión dos lógicas opuestas: por un lado, aquella por la cual los Caño y Ñiripil sostenían que el territorio era “su lugar” y que, como buenos vecinos, debían ser consultados sobre cualquier proyecto a realizarse en sus campos; por el otro, la que manifestaron los funcionarios públicos cuando negaron esa pertenencia y dejaron entrever gradientes diferenciales de inclusión y derechos en la supuesta “comunidad de vecinos”.

Ante la ausencia de caminos oficiales locales para el reclamo, ambas familias comenzaron un trabajoso recorrido colectivo en el cual fueron reafirmando la decisión de iniciar su lucha desde otros posicionamientos. Ya no lo harían desde el lugar acostumbrado de pobladores o vecinos que denuncian injusticias coyunturales frente al municipio, sino desde el de una comunidad mapuche que denuncia injusticias históricas frente al estado argentino en todos sus niveles de presencia.

Desde ese momento, las Lof Caño y Ñiripil fueron conectando en conjunto sus recuerdos y experiencias del pasado, al tiempo que entramaron subjetividades afectivas y políticas emergentes con otras formas de interpretar el conflicto en marcha. Paralelamente a estos procesos, el estado (en la figura del municipio) iría dejando de ser visto como el destinatario de cartas y notas de reclamo, para pasar a ser el antagonista de ese litigio que progresivamente se iba poniendo en relieve. Desde entonces, las experiencias de injusticia que vivieron y viven las familias mapuche de Cerro León se fueron anudando con otras similares, en un entramado de inequidades y atropellos frecuentemente padecidos por las familias indígenas. En ese entramado, la memoria cobrará un lugar central.

Como parte de las decisiones tomadas en el marco del conflicto, las familias mapuche del Cerro solicitaron en el año 2012 –con el asesoramiento del Área de Defensa de Derechos Económicos, Sociales y Culturales del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut—una medida cautelar para frenar el proyecto

turístico. Ese mismo año, las Lof se pusieron en contacto con nuestro grupo de trabajo GEMAS<sup>1</sup>, para que algunas antropólogas colaborásemos en la reconstrucción de sus memorias colectivas. Desde nuestras primeras visitas participamos activamente de la tarea conjunta de actualización de recuerdos significativos, particularmente tratando de identificar los sentidos de “estar juntos” que iban emergiendo de sus relatos, así como las negociaciones y debates sobre las interpretaciones del pasado que iban desplegándose en las conversaciones grupales.

Mientras iniciaban estas tareas de reconstrucción –tanto de eventos y experiencias del pasado como de los marcos significativos para interpretarlos– ambas comunidades comenzaron también a participar en distintos encuentros políticos donde, hace ya varios años, articulaban entre sí otras comunidades que habían transitado o estaban transitando situaciones similares de despojo territorial. En ese marco de encuentros, las comunidades de Cerro León no solo fueron produciendo sus propias definiciones en torno a las ideas circulantes de “comunidad” y “territorio”, sino que también comenzaron a participar con sus aportes y posicionamientos en aquellos proyectos políticos más amplios.

El principio consensuado de que “para defender el territorio y llevar adelante la lucha hay que hacer memoria” sería puesto en práctica con sentidos y reflexiones locales por parte de las familias del Cerro. Tal como se enunció enfáticamente en el Parlamento con el que inicié esta introducción, la restauración de memorias socioculturalmente significativas es tanto una morada de apego como una de las principales estrategias de lucha, puesto que los marcos de interpretación que ésta produce potencian los lazos afectivos y orientan las acciones políticas que cotidianamente emprenden las Lof. En este marco de habilitaciones de lugares sociales, el proceso de subjetivación resultó en uno que, de acuerdo a la definición que los integrantes de la Lof Cañío dieron en este mismo Parlamento, implicó el movimiento de: “Transformar la bronca (frente a las injusticias) en lucha”.

Tomando como punto de partida estas reflexiones, esta tesis ha sido el resultado de *analizar las relaciones entre los procesos de memoria y la producción de*

---

<sup>1</sup>El grupo GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memoria, Alteridad y Subalternidad).

*subjetividades políticas en contextos de lucha, con el fin de comprender cómo el conflicto y sus litigantes van siendo redefinidos según las constelaciones pasado-presente desde las cuales las Lof de Cerro León han ido leyendo su hacer político. A lo largo de estas páginas, estos cambios son trabajados en tres ejes de análisis: la articulación hegemónica de los lugares disponibles en un “nosotros-vecinos” desmarcado culturalmente; el quiebre o momento en que se percibe y profundiza la desarticulación (desidentificación) de las familias mapuche con aquellos lugares disponibles; y la rearticulación (impugnación y resignificación de los sentidos establecidos) en nuevas subjetividades políticas como miembros del Pueblo Mapuche.*

# CAPITULO 1

## Teorías, métodos, antecedentes y contextos

“Uno no se lleva con todos ya, mucha gente se apartó, pero también fuimos ganando otra”. Durante una reunión en la que la Lof Cañio estaba presentándose frente a otras comunidades de pueblos originarios de Argentina, Javier Cañio afirmaba que, iniciado el conflicto, las relaciones con sus vecinos se habían modificado. Para Cañio, en el marco de la lucha por el conflicto territorial, se habían ganado aliados y perdido conocidos. De hecho, ese encuentro era una muestra de las modificaciones que se habían producido en los vínculos que establecían: allí se habían encontrado integrantes de los pueblos Wichi, Qom y Mocoví, integrantes de la Lof en Resistencia Cushmanen, antropólogos de distintas agrupaciones, militantes sociales, comunicadores comunitarios. Unos años atrás, estas familias encontraban en sus vecinos –tanto vecinos literales que vivían en la cercanía como aquellas otras relaciones de vecindad que respondían al hecho de pertenecer a una misma comunidad imaginada (Anderson 1993) de El Maitén y Buenos Aires Chico – un grupo cercano de referencia y de aparente solidaridad.

En este proceso de larga duración, el hecho de verse obligados a afrontar un conflicto marcó para ambas comunidades una ruptura con los que se sentían relacionados y nuevos encuentros en espacios más amplios. Desde este punto de vista, entiendo que la lucha mapuche de Cerro León atravesó por procesos simultáneos de desarticulación y rearticulación.

Puesto que esta tesis propone aproximarse al conflicto entendiendo la lucha como procesos de articulaciones, desarticulaciones y rearticulaciones, organizo a partir de ellos los antecedentes teóricos de mi investigación.

### **1.1. El conflicto como alternancia de articulación y desarticulación en la configuración del espacio social**

Tempranamente la antropología ha trabajado el conflicto como una relación intrínseca y necesaria de todo proceso social. No obstante, esta aproximación tuvo su mayor desarrollo con el trabajo de Max Gluckman (1958), quien entendió el conflicto como un componente central de lo social y, en consecuencia, como una categoría analítica estructurante para los estudios socio antropológicos, tanto a nivel teórico como metodológico. Discutiendo con corrientes antropológicas previas, Gluckman reemplazó la idea de sociedad (o cultura) como homeostática, por una en la cual el conflicto y el cambio son parte de su constitución. Desde este ángulo, Gluckman entendió que tanto el conflicto como su superación (fisión y fusión) son parte del mismo proceso social y se encuentran en todas las relaciones sociales. Desde su perspectiva, el “proceso social” es un entramado de fisiones y fusiones que, en su transcurrir, permite ver los momentos de reorganización/absorción del conflicto, así como los cambios acaecidos tras el mismo – ya sea por el interjuego entre repetición y absorción a las estructuras, o entre producción de fisuras profundas y modificación del sistema.

A partir de estas premisas teóricas, la antropología política también ha desarrollado diferentes aportes metodológicos, los cuales vienen siendo trabajados en profundidad desde la perspectiva procesual de Julieta Gaztañaga (2016, 2014, 2013), Ana Rosato y Mauricio Boivin (2013), entre otros. Para estos autores, el análisis del caso ampliado (Gluckman 2006) permite pensar en perspectiva los múltiples casos (situaciones) que conforman al conflicto como proceso (Rosato y Boivin 2013). A través de la perspectiva procesual reflexionan sobre la política no como un escenario sino como un proceso vivo en permanente producción y relación (Gaztañaga 2016). En las relecturas recientes del encuadre metodológico de Gluckman suele subrayarse que:

“la vida social se constituye en procesos complejos cuyo estudio requiere la interconexión entre métodos diversos, y una especial habilidad para captar los cruces, relaciones y rupturas que interconectan de manera casi siempre insospechada los diferentes elementos que constituyen la experiencia colectiva en un espacio dado” (Guizardi 2012: 40).

Destaco de estos planteos clásicos la idea de que el conflicto, en tanto constitutivo de lo social, promueve permanentes procesos de fusión y fisión, y agrego que, las personas, al moverse a través de estas reconfiguraciones espaciales de cruces, relaciones y rupturas, también irán produciendo sentidos locales en torno al conflicto.

Con respecto a esto último, Doreen Massey (2005) propone pensar los procesos de formación de un “ser juntos” como una articulación siempre conflictiva de negociación de un “nosotros”, en la que se conjugan simultáneamente conexiones y desconexiones.

A estas dinámicas de fusión y fisión, o de conexión y desconexión, las mencionaré en adelante como articulación y desarticulación. Al respecto, distintos autores han advertido que, en los intentos de entender estos anudamientos --entre quienes comparten trayectorias y experiencias similares de conflicto-- no debe recurrirse a meros reduccionismos (por ejemplo, los que sostienen que el sistema económico determina la estructura social) o a simplificaciones esencialistas (como las que argumentan que existe una “necesaria correspondencia” entre dos aspectos de una ‘formación social’ determinada, por ejemplo, entre un obrero y su conciencia de clase). Con el fin de sortear estos riesgos, incorporo dos perspectivas que considero centrales para el desarrollo de mi tesis.

Por un lado, aquella elaborada por un conjunto de antropólogos que conformaron, en 1974, el Grupo de Trabajo Permanente sobre Articulación Social del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)<sup>2</sup>. Este grupo --dentro del cual se encontraban Esther Hermitte, Leopoldo Bartolomé, Eduardo Archetti y Carlos Herrán, entre otros referentes de la denominada “antropología social argentina”-- elaboró el concepto de “articulación social” para dar cuenta de "los mecanismos conectivos que funcionan entre los distintos componentes de un sistema social y que canalizan la transmisión de la acción social y la circulación de bienes y servicios" (Hermitte y Bartolomé 1977: 10). Específicamente, estaban interesados en indagar "procesos conectivos que no implicaban necesariamente una pérdida de atributos diferenciales entre las unidades consideradas" y cuyos efectos “no fuesen por fuerza de la homogeneización" (Hermitte y Bartolomé 1977:10). Sus trabajos, muchos de ellos publicados en el libro “Procesos de Articulación Social” compilado por Hermitte y Bartolomé (1977), buscaban indagar los procesos de articulación como entramados contextuales donde se interrelacionan agencias y actores en medio de sistemas de poder.

---

<sup>2</sup> Los investigadores que conformaron este grupo de trabajo en 1974 fueron Esther Hermitte, Leopoldo Bartolomé, Eduardo P. Archetti, Roberto Cardoso de Oliveira, Luis M. Gatti, Sidney Greenfield, Beatriz Alassia, Carlos A. Herrán, Elmer Miller, José Pereira, Roberto Ringuelet, Kristi Arne Stölen, Amold Strickon, Hebe Vessuri, Scott Whiteford, Blanca Muratorio y Kenneth Ackerman.

Así entendida, la articulación social da cuenta de la conformación histórica de un conglomerado específico resultante de un campo particular de fuerzas, desde una concepción dinámica y procesual de la vida social:

“ya que son los procesos los que hacen que un sistema social sea un todo diferente a la sumatoria de sus partes” (...) “es el cambio, la inestabilidad y los flujos de intercambio, los que otorgan sistematicidad a los sistemas” (Bartolomé 2013:4).

Por otro lado, la perspectiva sobre la “articulación” desarrollada dentro de los Estudios Culturales, particularmente por Stuart Hall. Este autor supera los enfoques esencialistas y reduccionistas al concebir la articulación no como un todo suturado y fijo, sino como procesos simultáneos de desconexión (desarticulación) y de conexión (rearticulación) en permanente redefinición. De este modo, anclando lo discursivo en un enfoque materialista, Hall caracterizó a la articulación como una estructura compleja: una conexión reificada pero no fija, que

“requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenida positivamente por procesos específicos, que no es ‘eterna’ sino que tiene que ser renovada constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazada, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones — rearticulaciones— a forjarse” (Hall [1985] 2010a: 195).

Asimismo, tanto Stuart Hall como su seguidor Lawrence Grossberg (1997), subrayan la importancia de las articulaciones vinculantes en la producción de los contextos y las subjetividades.

Con respecto a los contextos, ambos autores consideran que las articulaciones son históricas y cobran sentido dentro de los “contextos” en los que emergen, pero que, al mismo tiempo, también configuran. Como explica Grossberg (1997), los contextos son una compleja y contingente articulación de discursos, vida cotidiana y tecnologías o regímenes de poder. En la pluralidad de estas relaciones entre entramados de poder multidimensionales y contradictorios, la articulación nunca llega a suturar totalmente (Grossberg 1997).

Para Hall la noción de contexto implica la de coyuntura. Utiliza esta última para comprender la posicionalidad diferenciada de los sujetos en el espacio social y, sus efectos en las respectivas posibilidades de acción. Como explica el autor, cuando la coyuntura se modifica, cambia la relación entre la cultura, la política y la economía, y estas transformaciones repercuten en las formas en las cuales se puede construir un movimiento político, una lucha y unas determinadas formas de acción. Las posibilidades de articular una o varias protestas --y lo que se entiende por “protesta”-- se modifican de acuerdo a este movimiento, ya que como explica Hall, el cambio coyuntural es la causa de que “algo que emerge como una oposición en un momento, en otro pueda ser asimilado al sistema” (Hall 2007: 42).

Acerca de la producción de subjetividades, estos autores sostienen que, en la formación de un determinado “nosotros”, lejos de diluirse un elemento articulado en el otro, se mantienen las características, determinaciones y condiciones de existencia de los mismos, estableciendo distinciones dentro de la unidad (Hall [1985] 2010a). La negociación de un ser juntos combina determinación y apertura, ya que hay una “no necesaria correspondencia” entre sus partes. Las mismas no se combinan al azar, sino a partir de mecanismos de conexión que subyacen y de discursos que representan esa complejidad, articulando diferentes posiciones de sujetos en el marco de relaciones de dominación y subalternidad (Hall [1985] 2010<sup>a</sup>).

No obstante, y a diferencia de otras concepciones de articulación, para quienes como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004) la misma remite a las fisuras, la sobredeterminación y las desviaciones de la significación en el discurso, Hall entiende que el mundo no se limita sólo a representaciones ni a ideas, en tanto que para él “las ideas sólo se vuelven efectivas si es que, al final, se conectan con una constelación particular de fuerzas sociales” (Hall [1983] 2010: 150). De allí que, por ejemplo, determinados relatos históricos e interpelaciones hegemónicas solo se concretan cuando los grupos sociales de poder logran con ellos invisibilizar otros relatos y condicionar otras formas de ser y transitar en el mundo, es decir, cuando limitan con éxito la emergencia de otras articulaciones posibles.

Retomando a Gluckman desde estas perspectivas propongo centrar el análisis en el entrelazamiento de las “situaciones” en las que emerge y se escala un determinado

conflicto como negociación de subjetividades en geografías más amplias de poder. En resumen, la tesis aborda el conflicto en una doble dimensión. Por un lado, como una experiencia social que, al irrumpir como “conflicto”, da inicio a un proceso de alternancia entre articulaciones y desarticulaciones –resultantes pero también constitutivas de las posiciones subjetivas en el espacio social. Por el otro, como una construcción en marcha que irá escalando sentidos particulares en la medida en que, volviendo a nuestro caso, las Lof mapuche acuerdan con quiénes irán conectando y de quiénes se irán desconectando al negociar un “ser juntos” en “defensa del cerro”.

## **1.2. La alternancia articulación-desarticulación desde las memorias**

Ahora bien, en la tesis, este proceso de (des)articulación ha sido abordado centralmente a partir de las investigaciones realizadas desde los estudios sociales de la memoria. En estos, la relación entre memorias y articulaciones parte del presupuesto común que sostiene que las formas en que los sujetos recuerdan y disputan las representaciones históricas hegemónicas son una de las arenas privilegiadas para entender los procesos de articulación/desarticulación en marcha.

Los discursos hegemónicos sobre el pasado forjan representaciones sobre los modos esperables de articulación, encubriendo/afianzando los sistemas de poder y autoridad. Por esta razón, cuando las personas reclaman un relato del pasado que dé cuenta de sus experiencias y de sus versiones de los recuerdos, están ensayando modos de impugnar determinadas situaciones de articulación en las que ciertos litigios, lugares para enunciarlos y subjetividades para encarnarlos no adquieren presencia ni representación. De allí que los trabajos de memoria, vividos como una restauración de los consejos y conocimientos antiguos, son producciones políticas que suelen estar orientadas a historizar litigios, producir lugares de enunciación novedosos y subjetividades emergentes para revertir los procesos de subalternización (Ramos 2015), esto es, para intervenir en el curso histórico de los procesos de articulación, desarticulación y rearticulación en los que las personas viven sus vidas.

Los antecedentes teóricos que abordan la lucha social, el conflicto y los trabajos de memoria como inherente a los procesos de alternancia entre articulación y desarticulación son organizados a continuación en tres ejes de discusión: a) Las

reformulaciones y debates acerca de los contextos hegemónicos articulados desde el Estado, particularmente aquellos en los que la constitución de lugares sociales para los sujetos indígenas ha sido uno de los focos centrales de reflexión teórica; b) Los antecedentes teóricos que describen procesos de agenciamiento indígena en situaciones de conflicto, subrayando las conexiones y desconexiones que estos propician; c) Las investigaciones que caracterizan los procesos de subjetivación política en contextos de subordinación.

### 1.2.1. El estado como administrador de conexiones y desconexiones

La propuesta acerca de reflexionar sobre la lucha mapuche como un proceso de sucesivas articulaciones –desarticulaciones y rearticulaciones--, nos invita a pensar en la forma en que hegemónicamente se construye un “contexto de articulación” como una totalidad acabada y sin fisuras, es decir, en el estado . Entiendo al estado como una formación activa y contradictoria que condensa en su interior prácticas políticas diferenciadas. Esa condensación hace que el estado en tanto “lugar de intersección entre diferentes prácticas se transforme en una práctica sistemática de regulación, de reglas y normas, de normalización, dentro de la sociedad” (Hall [1985] 2010a: 195). Al condensar prácticas sociales heterogéneas como formas de “gobierno” y dominación sobre los grupos sociales, el estado administra la diferencia y la unidad en términos de articulación (Hall [1985] 2010a).

De acuerdo con Lawrence Grossberg (2010), la producción de hegemonía en general y la del estado nación en particular puede entenderse como una amalgama material y discursiva de actos, estructuras y acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales. Pero aclara también que la dominación no es solo una determinada configuración de una porción de espacio-tiempo sino que es la condición de posibilidad de existencia de esa porción de espacio-tiempo (Grossberg, 2010: 20). En una dirección similar, Hall plantea que el estado es el conjunto de prácticas que constituyen «el punto de partida necesario para nuevas generaciones de prácticas» (Hall [1985] 2010a:198). Siguiendo esta línea, el poder opera en todos los niveles de la vida, ya que actúa en la cotidianidad autorizando prácticas y lugares, regulando economías de valor, y articulando estas economías con sistemas de identificación y pertenencia. Encarnado en la heterogeneidad de las presencias estatales, opera naturalizando y

valorizando/desvalorizando diferencias que se renuevan en el marco de la producción de hegemonía, en tanto es un proceso activo de dominación que constantemente debe ser reforzado y recreado (Williams 1997). Esta distribución desigual de valores y posibilidades de acción estructura el espacio, configurando formas de ocupar y de transitar entre lugares sociales disponibles. El dispositivo estatal administra estas diferencias distribuyendo las posibilidades para producir valores, ya sean estos significados, dinero, afectos, u otros. En pocas palabras, el estado como nación es una formación histórica y social que regula y organiza la construcción de diferencias a través de una serie de rutinas cotidianas, mecanismos, discursos y prácticas (Corrigan y Sawyer 1985) orientados a crear lazos de pertenencia y sentidos de comunidad (Brow 1990).

Retomando las lecturas anteriormente señaladas, Claudia Briones definió el proceso de formación del estado nación como la construcción paradójica de un espacio social de ciudadanos (nosotros nacional) con ciertos encapsulamientos de *otros internos* (Briones, 1998 y 2005). Para esta autora, los pueblos indígenas en Argentina fueron contruidos en esta tensión, entre la organización de su inclusión tolerada y la exclusión de esa incorporación diferencial en los niveles económico, social y político. Las formas de organizar y determinar los accesos a estos niveles se fue llevando a cabo a través de legislaciones, discursos y políticas dirigidas a los indígenas, los que fueron, simultáneamente, gestando la condición de particularidad y configurando las condiciones materiales del “ser aborígen” en Argentina. Estas formaciones de alteridad<sup>3</sup> fueron organizando geografías de inclusión y exclusión (Briones 2005), es decir: “articulaciones históricamente situadas y cambiantes mediante las cuales niveles anidados de estatalidad ponderan y ubican en tiempo y espacio ‘su diversidad interior’” (Briones 2001)” (Briones 2005: 18).

---

<sup>3</sup> Claudia Briones define el concepto de formaciones de alteridad para dar cuenta de los procesos intrincados de hegemonía a partir de los cuales “no sólo se producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía” (Briones 2005:17)

En la matriz nación-estado - territorio (Delrio 2005) los indígenas han sido ubicados en posiciones diferenciales --no solo espaciales sino también temporales— con respecto a los afrodescendientes, los criollos y los europeos (Briones 2003). El discurso hegemónico del “nosotros ciudadano”, en cambio, se enuncia desde el lugar neutro de un núcleo “desetnicizado” que contiene a estas múltiples etnicidades e identidades (Briones 2003).

Por otra parte, la forma en la cual se ha construido la alteridad tuvo estrecha correlación con la manera en la que se han incorporado a los “grupos indígenas” en la expansión del sistema capitalista. Así, en los procesos de constitución y expansión de los estados nacionales, Héctor Trinchero (2000, 2001, 2003, 2004) destaca la idea de “formación social de fronteras” para dar cuenta de la articulación de espacios heterogéneos con dinámicas productivas diversas y particulares relaciones de producción capitalista. Por lo tanto, los procesos conectivos (y contradictorios) “se vinculan de forma específica –en cada momento histórico– con la construcción de la estatalidad” (Trinchero, Muñoz y Valverde 2014:23). En esta articulación de espacios heterogéneos, la incorporación de “lo indígena” responde tanto al modo en que se define la frontera cultural y simbólica entre el “nosotros nacional” y los “otros internos”, como a las formas en que se materializan las fronteras y la inclusión en el mercado laboral.

En Argentina, esta formación particular de alteridad (Briones 1998) –diferente a las de otros estados nacionales-- se fue consolidando en una serie de políticas que buscaron fortalecer la homogeneidad cultural paralelamente a la diferenciación social, así como en sostenidos actos de violencia y estigmatización contra los indígenas. La fuerza performativa de las políticas integracionistas y sus efectos discriminadores residió en que muchas personas indígenas optaran por dejar de transmitir experiencias y conocimientos que los “marcaban” como “diferentes” o por desplazar a la clandestinidad aquellos saberes y prácticas asociados con sus formas de ver el mundo (Carrasco 2002, Carrasco y Briones 2006).

En tanto formación, la misma se ha ido modificando en algunos de sus puntos a través del tiempo. Esto puede entenderse al recorrer las formas en las cuales el estado argentino fue definiendo sus diferencias internas –entre ellas la aboriginalidad. Los criterios utilizados para definir al indígena argentino como auténtico o legítimo (sujeto

de derechos específicos) fueron retomando los presupuestos fundacionales de fines del siglo XIX y principios del XX, pero resignificando los términos de la inclusión/exclusión en función de las discusiones internacionales y los reclamos de los movimientos indígenas que se iban constituyendo y fortaleciendo a lo largo de los años. A partir de la apertura democrática, el estado nación fue incorporando y reapropiándose de los discursos y las lógicas de construcción de la diferencia impulsados centralmente desde los organismos internacionales de crédito, en los cuales se puso en valor “la diversidad cultural”, así como de las diferentes normativas internacionales (como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo) que postularon a los colectivos indígenas como sujetos de derecho. Estas figuras y nociones generaron una nueva serie de exigencias e imposiciones (autosuficiencia, transparencia, protección de la naturaleza, conocimientos de cosmovisión y administrativos, entre otros) que estas personas y colectivos debían cumplir para ser valorizados como tales (Rose 2003, Jackson y Warren 2005, Sieder 2004). Entre estas formas de inclusión – exclusión, la figura de la “participación indígena” funcionará como dispositivo de estado para operar la forma “permitida” (Hale 2002) de inserción, esto es, como un mecanismo eficiente de control sobre las prácticas participativas pero también sobre las acciones indígenas de quienes optan por no participar en el estado de las maneras establecidas (Boccaro 2007, 2008, Boccaro y Bolados 2008, Lenton y Lorenzetti 2005). La diversidad cultural se plantea así, desde el estado, como “una característica de la realidad, más que como una forma de pensar lo social” (Briones 2014:50) y la interculturalidad o multiculturalismo –principales tópicos de las políticas sociales dirigidas a los sujetos indígenas- como paraguas desde donde se construyen los parámetros tolerados de disenso y de reclamo (Briones 2014).

Reformulaciones más recientes en las construcciones de aboriginalidad pueden leerse en los trabajos que analizaron las últimas décadas de democracia en el estado argentino. Estos trabajos prestaron especial atención a la constitución de contratos más amplios de subjetividad política, en los cuales se redimensiona la inclusión al crear espacios para los sujetos indígenas como protagonistas dentro del orden de lo nacional y popular (Briones 2015, Kropff, Pérez y Cañuqueo 2014). Esta ampliación de la ciudadanía argentina en el marco de un programa nacional y popular produjo nuevas tensiones (Tamagno 2014) y reflexiones novedosas en torno a los posicionamientos políticos entre los indígenas que promueven la participación dentro del estado y quienes

inscriben sus acciones políticas en el marco de un proyecto de autonomía. En consecuencia, devino en un contexto de redefiniciones y relecturas de las lógicas de inclusión y exclusión por parte del movimiento indígena (Ramos, Sabatella y Stella 2014).

Particularmente sobre el caso mapuche, los trabajos que reconstruyeron históricamente las formas de incorporación al estado nación subrayaron las desigualdades producidas en la formación de alteridades como resultado de las múltiples acciones de despojo territorial y de violenta desestructuración social que sufrieron sostenidamente como pueblo.

Las campañas militares realizadas por el estado argentino en la Patagonia contra los indígenas a fines del siglo XIX (denominadas hegemónicamente como “Conquista del Desierto”) implicaron un “evento crítico” (Das 1995) en las trayectorias de las personas mapuche, es decir, momentos que irrumpieron con violencia en su vida cotidiana modificándola por completo (Bandieri 2005, Delrio 2005, Escolar 2005, Navarro Floria 1999, Mases 2002, entre otros). En este proceso se interrumpieron, prohibieron, estigmatizaron y clandestinizaron sus formas de ver y ser en el mundo, sus conocimientos y sus prácticas. Sus formas de organización política y social (tanto de las familias, como de las Lof) fueron desmembradas, forzando el desplazamiento de sus espacios territoriales para ser reubicados en campos de concentración, con el fin de normalizarlos y explotarlos (Delrio 2005, Lenton 2014, Papazian y Nagy 2010). Para luego reubicarlos en tierras marginales mediante políticas de reasentamiento que se edificaron de acuerdo a nuevas formas de segmentación y categorización de la aboriginalidad (Briones y Delrio 2002). De esta manera, los reclamos y demandas de las personas indígenas fueron siendo atendidas de acuerdo con ciertos gradientes de aboriginalidad, a partir de los cuales aquellos que eran “más semejantes y civilizados” fueron tempranamente reconocidos bajo las figuras espaciales de colonia o reservas mientras que otros no obtuvieron reconocimiento colectivo y fueron quedando como meros ocupantes de tierras fiscales. Esta distribución fundacional de los mapuche en el territorio, aún cuando las políticas han sido avasalladoras por igual, es la que explica, en gran parte, los matices actuales en la valorización de los reclamos territoriales. Este es el caso de las Lof Caño y Ñiripil que, por no haber sido alcanzados por estas políticas de

reconocimiento, han sido relegados a las figuras de pobladores dispersos o vecinos, haciendo dificultosa, en el presente, su construcción como sujetos indígenas de derecho.

Si bien las campañas militares deben ser consideradas como un proceso de larga duración y de sistemático genocidio (Delrio 2005, Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian, Pérez 2010; Pérez 2011), en tanto evento disruptivo y violento han generado nuevos modos de acción, categorías y recuerdos (Ramos 2010a, 2010b, Delrio 2005) trastocando la forma en la que las personas se relatan a sí mismas (Carsten 2007, Das 1995, Ramos 2010a). Las contadas de los regresos –de campos de concentración o lugares de prisión hacia los sitios donde podrían “vivir tranquilos” y reencontrarse con sus parientes-- y las historias tristes sobre el cautiverio, la violencia, la pérdida de la familia y el hambre (Ramos 2015, Ramos 2010a, Ramos 2004, Valverde 2011) aparecen una y otra vez en los relatos sobre el pasado que narran las personas mapuche. Son las formas en las que estas han transmitido por generaciones sus recuerdos y silencios al reconstruir sus experiencias de dolor —muchas veces en continuidad hasta el presente--, dándole su propia historicidad a la “conquista del desierto” (Ramos 2010a), más allá de las narrativas oficiales. En las narrativas históricas de las personas mapuche, las campañas militares de fines del siglo XIX son el hito histórico que forjó la posición desigual de los pueblos indígenas en la Argentina (Ramos 2015), pero también el punto de partida para redefinir la noción de pueblo como un proceso de reestructuración de la violencia vivida, canalizado en la transmisión de aprendizajes a las generaciones posteriores y en los trabajos colectivos y cotidianos, orientado a “volver a componer” su organización política, familiar y territorial, así como a restaurar los conocimientos de sus ancestros.

Finalizadas las campañas militares, la desigualdad se fue reificando, por un lado, con la llegada de ciertas instituciones avocadas a establecer una presencia estatal normalizante (la escuela, el hospital, los juzgados de paz, las fuerzas de seguridad). Estas instituciones funcionaron como dispositivos de control y normalización de los ciudadanos, en consonancia con los relatos de una historia oficial que iba forjando los sentidos de pertenencia a una “comunidad nacional” (Brow 1990) y la idea de estado (Abrams [1977] 2000) como un ente sobre la sociedad al que es difícil acceder y desobedecer. Como consecuencia de estas formaciones discursivas nacionales, se profundizaron los procesos de silenciamiento de los recuerdos familiares y las

experiencias de las personas indígenas (Ramos 2010a, Rodríguez 2010; Rodríguez, Nahuelquir y San Martín 2016, Valverde 2011, 2012, Sabatella 2011, entre otros), estableciendo distintas legitimidades para producir relatos, seleccionar los acontecimientos que pueden narrarse y las formas de hacerlo.

Por otro lado, la desigualdad fue profundizada por los procesos de despojo territorial, masivos en las primeras décadas del siglo XX pero recurrentes hasta la actualidad, que produjo la entrada de capitales privados extranjeros y nacionales en la Patagonia, así como la presencia estatal en la construcción de espacios de conservación. Los resultados más evidentes de estos despojos han sido la migración masiva de las personas mapuche hacia las periferias de los centros urbanos y las situaciones de conflicto territorial –judicializadas la mayor parte de las veces—en las que se encuentran quienes permanecieron en la zona rural o recuperaron territorios en las últimas décadas (Schiaffini 2014, Tozzini 2014, Radovich 1992, 2010, Galafassi y Comodo 2013, Valverde 2009, 2010, 2011, Valverde et.al. 2013, Pérez 2016, Carengo y Trentini 2014, Trentini 2014, entre otros)

En la provincia de Chubut, donde están ubicadas las Lof con las que he trabajado en esta tesis, las formaciones de alteridad (Briones 1998) pueden ser reconstruidas a partir de distintos trabajos. Aquellos que analizan el acceso desigual a la tierra respecto de la intromisión de capitales extranjeros que modificaron las formas de producción indígena (Schiaffini 2014, Ramos y Briones 2005, Ramos 2010a); los que analizan la interrelación entre patrimonio arqueológico, cultural y aboriginalidad para constituir relatos “oficiales” sobre el pasado (Crespo 2011, 2008; Crespo y Tozzini 2014, entre otros); los trabajos que se centraron en la constitución de conflictos en términos medioambientales (Tozzini 2014, Schiaffini 2014); y finalmente, aquellos que trabajan la construcción de narrativas históricas que banalizan e invisibilizan (Trouillot 1995) a ciertos sujetos y eventos, subsumiendo las voces múltiples en las metanarrativas que se apropian de ellas (Das 1995). La importancia de estas últimas investigaciones es que han allanado mi propio trabajo de delimitar un pasado común provincial y regional donde las alteridades conjugan en mitos comunizadores ciertos estereotipos, como la odisea de los galeses (los primeros pobladores), la extinción de los tehuelches (los verdaderos indígenas argentinos) y la extranjería de los mapuche (originarios de Chile) (Ramos 2010a, Ramos y Delrio 2005, Tozzini 2014, Stella 2014, Valverde 2014). Las

resignificaciones históricas que a nivel provincial se fueron haciendo de estos estereotipos, las formas en que estas se van entramando en diferentes discursos para legitimar o desautorizar pertenencias y reclamos son parte de la articulación del imaginario hegemónico que moldea los trabajos de memoria que van realizando las Lof con las que he trabajado.

### 1.2.2. El agenciamiento como práctica de conexión y desconexión

Si bien los procesos hegemónicos de formación de aboriginalidad desde el estado van formando, modelando y ubicando a los sujetos indígenas en el espacio social a través de leyes, políticas y relatos históricos, estas posiciones y condicionamientos no implican una determinación absoluta. Las “articulaciones” –al forjar contextos y discursos- tienen fisuras y son contingentes –como se dijo arriba, se tratan de una “correspondencia no necesaria” (Hall 2010). La comprensión de los fenómenos sociales y las identidades desde la perspectiva de la articulación permite pensar las luchas de los sujetos por modificar los contextos prestando atención a los modos en que éstos reconocen y profundizan estas fisuras. Si el contexto es la aparente reificación de una serie de relaciones, la lucha para cambiar ese contexto implica comprender la forma en la cual se han constituido estas relaciones para desarticularlas y rearticularlas (Grossberg 2009). Como explica Lawrence Grossberg,

“la articulación exige deconstrucción y reconstrucción; primero debe verse que lo que parecen ser totalidades o unidades armónicas sin costuras ni grietas ha sido forjado de partes diversas y divergentes, como ha sido forjada la apariencia misma de totalidad. Es decir, los mismos procesos de articulación han sido borrados y ahora deben redescubrirse en la posibilidad de desarticulación.” (Grossberg 2009:30).

En el marco de estos procesos, Grossberg (1992) define a la agencia como “las posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder y pertenecer a ellos” (Grossberg 1992); posibilidades que se crean por el movimiento mismo de las personas entre los espacios simbólicos y sociales determinantes y determinados. Esta noción de “movilidad estructurada” refiere a las maneras en que las personas transitan e incluso habilitan los lugares hegemónicamente disponibles como instalaciones estratégicas o como moradas de apego. Por un lado, los procesos de habilitación estratégica (Grossberg 2003, Ramos 2005) refieren a las acciones de los agentes que delimitan y

redefinen un lugar determinado para, desde allí, poner en movimiento un proyecto político, reconstruyendo sus sentidos de pertenencia de acuerdo a estas metas de acción. Por otro lado, una posición dentro del espacio social se habilita también desde el apego, ya que, aún cuando la reflexión estratégica oriente los sentidos de lugar, las experiencias pasadas y familiares actualizan memorias afectivas y compromisos vinculantes. En los lugares se articulan, entonces, las decisiones políticas con las moradas afectivas en tanto los sujetos reconstruyen y actualizan las experiencias comunes con otros sujetos con los que comparten orígenes y modos de vivenciar, conocer y explicar el mundo. Entiendo que, desde estas experiencias afectivas, los sujetos se reconocen como similares (articulación) al tiempo que se diferencian de otras experiencias (desarticulación).

Para Chantall Mouffe (2010), las prácticas de articulación son aquellas mediante las cuales “un orden determinado se crea, así como el significado de las instituciones sociales se fija” (Mouffe 2010:6). La articulación deviene una unidad temporal que remite a prácticas contingentes y a procesos de reificación de significados particulares. En esta dirección, las prácticas de rearticulación son aquellas que implican nuevas articulaciones de discursos y prácticas existentes, es decir, son un reordenamiento de “elementos nuevos y viejos en una diferente configuración del poder” (Mouffe 2010: 6). El momento de desidentificación para esta autora es aquel en que los sentidos reificados en una categoría se cuestionan y desarticulan. El mismo se corresponde necesariamente con un proceso de rearticulación en otras matrices de sentido, donde, por ejemplo, categorías como comunidad, lucha, protesta o vecino se separan de sus significados para reconfigurarse en otros.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, considero que la reflexión acerca de la agencia –como habilitación de lugares disponibles (estratégicos y/o de apego)-- permite ver cómo a través de sus movimientos por el espacio social, las personas se involucran en procesos de desarticulación y rearticulación. De esta manera, las personas se distancian de ciertos lugares de condicionamiento para rearticular otros lugares en formas novedosas. Estas rupturas con respecto a lo esperable y la gestación de nuevas alianzas no solo irán escalando un determinado conflicto sino que, también, pueden poner en evidencia ciertos antagonismos hasta entonces ocultos. Los procesos de desarticulación que atravesaron las familias Caño y Ñiripil (principalmente con

respecto a las matrices locales que, al interpelarlos como pobladores y vecinos, invisibilizaban su posición subalterna dentro de estas) fueron centrales para entender el conflicto, pero también para comprender la construcción de nuevas posiciones, en articulación con la lucha y la historia mapuche.

La producción colectiva de lugares de apego como proyectos políticos —o la inversa— ha sido abordada, para el caso del pueblo mapuche, prestando atención a los procesos de comunalización (Brow 1990) o de formación de grupo/comunidad (Briones 2007, Radovich 1992, 2013, Ramos 1999, 2005, Rodríguez 2010, Sabatella 2011, Stella 2014, Valverde 2004, 2005, Vezub 2009, entre otros). Otros trabajos han explorado la heterogeneidad en los estilos de las agencias mapuche como respuestas a las tensiones entre situaciones que condicionan o habilitan experiencias de apego y de lucha. Entre ellos se encuentran los análisis de los procesos de aboriginalidad y agencia a través de la operacionalización de distintos clivajes de alteridad, como edad y género (Kropff 2008, 2011, Szulc 2015; entre otras); los trabajos que dan cuenta de las diferentes conceptualizaciones de “estar en lucha” de acuerdo a las trayectorias dispares de los agentes involucrados (Briones 2007, Ramos 2010a); y los estudios sobre las diversas prácticas performativas que resultan socioculturalmente significativas para el pueblo mapuche (Golluscio 2006, Kropff, Alvarez, Cañuqueo y Pérez 2010, Malvestitti 2014a, 2014b). En proximidad con la problemática de esta tesis, algunos trabajos antropológicos anclados en Patagonia analizaron los movimientos sociales orientados por problemáticas ambientales y territoriales (Balazote y Radovich 2003, Blanco y Mendes 2006, Rodríguez 2010, Schiaffini 2004, Valverde 2010, Weinstock 2009, entre otros). Finalmente, se encuentran los trabajos que analizaron las agencias políticas de las comunidades y organizaciones mapuche en la zona cordillerana donde se encuentran también las Lof de Cerro Azul. Estos últimos han sido referentes centrales en la contextualización de los reclamos territoriales y su relación con los trabajos de memoria (Delrio Lenton y Papazian 2010, Ramos y Briones 2005, Tozzini y Crespo 2010, Tozzini 2014, Valverde 2011, Valverde, Pérez, Trentini y Ghioldi 2013, Valverde 2010, 2011, 2012, Tozzini 2014).

La reconstrucción de estos sentidos y prácticas de agenciamiento serán centrales a la hora de analizar la forma en la que operan la otra parte de estos procesos de conexión y desconexión: los procesos de subjetivación.

### 1.2.3. La subjetivación como internalización de conexión y desconexión

Esta tesis analiza los procesos que pueden y deben ser entendidos en términos de comunalización. James Brow (1990) ha definido a la comunalización como un proceso de formación de comunidad el cual se va forjando a través de múltiples prácticas que permiten el fortalecimiento de un sentimiento de “estar juntos”. En este proceso en el que se afianzan los sentidos compartidos de pertenencia, ciertas prácticas y discursos operan naturalizando y primordializando los vínculos que, al ser llevados a un pasado remoto y compartido, se vuelven constitutivamente inevitables.

En esta tesis propongo entender los procesos de comunalización desde la perspectiva de la subjetivación, para subrayar el modo en que la formación de posicionamientos sociales colectivizados incide en la reconstrucción de las autobiografías y los sentidos afectivos de *sí mismo* de quienes se reconocen estando entramados con las trayectorias sociales de otros a quienes identifican como similares.

En este sentido retomo la idea de subjetificación de Nikolas Rose (2003) en la que se conjuga el doble proceso de sujeción y subjetividad (Rose 2003). Es decir, me interesa poner el eje en las formas en las cuales las rutinas y dispositivos hegemónicos (sujeción) son retomados por las personas, al vincularse con otras y sus recuerdos, para constituirse en agentes y sujetos afectivos (subjetividad).

Desde la perspectiva de la subjetificación, la idea de trayectoria cobra un lugar central en el análisis, ya que en ella se ligan tanto el modo de transitar por los espacios de poder como la forma en la que este tránsito se incorpora en la conformación de un “tipo determinado de sujeto”. En este sentido, lo colectivo se constituye en esa coincidencia de tiempo y lugar (Massey 2005), en la cual, quienes se encuentran estando relacionados negocian los sentidos de su “ser juntos” en el marco de geografías más amplias de poder. El desafío de ese ser juntos consiste tanto en acordar sentidos que articulen sus experiencias vividas y presentes como en posicionarse colectivamente para transitar los espacios hegemónicos establecidos.

Sin embargo, el énfasis de esta tesis está también anclado en los procesos de desencuentro que resultan de toda formación de grupo o entramado de trayectorias. La construcción de una subjetividad colectiva implica sentirse parte de un grupo, pero también dejar de sentirse parte de algunos o decidir no formar parte de otros. De hecho, como sostiene Massey (2005), todo anudamiento de trayectorias es más o menos transitorio (en permanente cambio) puesto que éstas volverán a ser dispersadas para reunirse en otros nudos.

Desde este ángulo, la aproximación desde los procesos de subjetivación nos permite entender los procesos de formación de grupidad en la larga duración. Cuando estas marchas, desconexiones y reconexiones son motivados por contextos de conflicto, las junturas y desarticulaciones suelen revelar los antagonismos profundos que, en una sociedad, juntan y separan. Este antagonismo --a partir del cual se organiza el ser juntos como un “nosotros en lucha”-- se suele hacer visible cuando las personas conectan sus experiencias del presente con aquellas otras, igualmente injustas y conflictivas, de sus ancestros (Benjamin 2987). Esta conexión con la historia de sus antepasados es la que permitió a los Caño y Ñiripil encontrarse juntos entre ellos y con otras comunidades en conflicto y dejar de pensarse anudados en la juntura de los “vecinos”

Distintos autores han señalado la importancia de comprender los procesos de subjetivación desde su construcción simultánea --y necesaria-- de desarticulación. En este aspecto, cuando las personas descubren fisuras en las totalidades impuestas y perciben la contingencia de los ordenamientos hegemónicos que los excluyen, suelen involucrarse en reflexiones, acciones y puestas en discurso para producir sentidos compartidos de esa exclusión vivida, para luego, y a partir de estos, ensayar “otras totalidades” o rearticulaciones. Estas últimas, originadas como un reposicionamiento colectivo frente a ciertos antagonismos, no solo constituirán subjetividades afectivas sino que también irán desarrollando, en la marcha, su propio potencial político. Me detendré entonces, en los efectos políticos de practicar una subjetividad como un modo de reivindicar colectivamente la desarticulación que la origina.

Para Jaques Rancière (1996), toda subjetivación es una desidentificación en tanto implica “el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los

incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte” (Rancière 1996:53). El potencial político de este arrancamiento (con respecto a la posición hegemónicamente determinada dentro de una comunidad política) reside en el hecho de poner en práctica una distancia para simultáneamente denunciar la ausencia de quienes hasta entonces no tenían voz y no eran visibles, para subjetivarla en un ser juntos. En esta dirección, la subjetivación política implica tanto el reconocimiento de la distribución de los lugares sociales que se imponen desde el poder como la posibilidad de producir nuevos litigios –y nuevos sujetos litigantes-- desde los cuales enunciar las experiencias de desigualdad que esa distribución no contemplaba.

Para profundizar en torno a esta perspectiva sobre la subjetivación, resultan también sugerentes los aportes de Ernesto Laclau. Walter Gadea (2008), en su lectura de Laclau, sistematiza los tres momentos en la constitución de subjetividades colectivas que este autor desarrolla para pensar los movimientos sociales. El primero se encuentra determinado por el sistema de diferencias (Laclau 1996) en el que se constituyen las posiciones de sujetos y los grupos. Las diferencias entre los mismos marcan un orden de lo estable, un sistema –en un primer momento-- aceptado (Gadea 2008). Esta instancia se relaciona con el proceso de constitución del estado como nación, mediante el cual se construye una totalidad articulada donde se ubican los sujetos y grupos. En segundo lugar, el momento de la “dislocación”, que es justamente la instancia en la que puede pensarse la incapacidad de constituir una totalidad fija y objetiva del orden social y la identidad. Existe un “otro”, en tanto un exterior constitutivo, que pone en peligro a dicha totalidad y al discurso que la habilita como sistema que distribuye las diferencias. Este momento se corresponde con lo que aquí hemos denominado como procesos de desarticulación, en el que las personas reconocen las distribuciones desiguales del espacio social y deciden habilitar los lugares disponibles o rechazarlos más allá de lo que los sectores dominantes les impongan. Finalmente, el momento de la “cadena de equivalencias” –o lo que llamamos aquí rearticulación--, en el cual se define la lucha y un ‘*nosotros*’ colectivo frente a un ‘*ellos*’ antagónico. En esta instancia, las equivalencias “niegan el *sistema de diferencias* previo (momento primero) y ensayan una reorganización del tejido social” (Gadea 2008:14). Frente a ese otro, ahora enemigo en el marco de los antagonismos, se establece el límite que subsume en un “nosotros” ciertas diferencias en función de crear unión frente a ese otro-enemigo.

La construcción de subjetividades colectivas y políticas desde la delimitación de un antagonismo no solo emerge como testigo de la contingencia sino que también reúne a quienes comparten la experiencia del “límite de lo social”: “Estrictamente hablando, los antagonismos no son interiores sino exteriores a la sociedad. Establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente” (Laclau y Mouffe 2004: 14). Y es la experiencia vivida de esa imposibilidad de *ser* en la realidad que esos límites construyen la que las personas “en lucha” internalizan como subjetividad.

Desde esta perspectiva, entendemos que los procesos de alterización indígena ya mencionados ocultan los antagonismos –económicos, sociales, políticos y ontológicos— por los cuales los indígenas fueron relegados al posicionamiento de una otredad interna (Briones 1998) o de mojón de los límites de la nación. Estos antagonismos históricos se actualizan y cobran nuevos énfasis en los distintos conflictos del presente, particularmente cuando estos evidencian los topes del acuerdo hegemónico, como suele ser el caso de los conflictos territoriales (Sabatella 2016). Esta tesis inicia cuando las comunidades de Cerro León experimentan los límites sociales que los niegan y, a partir de ese reconocimiento, practican nuevas rearticulaciones para cuestionar la espacialidad hegemónica en la que se descubrieron incontados. Es en esta trama donde entiendo que se constituyen los procesos de lucha y se definen los conflictos como reactualización de litigios históricos.

Ahora bien, el conflicto con su propia historicidad –cargada de antagonismos que, de modos heterogéneos, otros experimentaron antes-- nos acerca al eje de mi investigación: la centralidad de la memoria en los procesos de subjetivación. Particularmente me interesa reflexionar a partir de la noción de subjetividad que Nikolas Rose (2003) delinea a partir de la metáfora del pliegue de Gilles Deleuze (1987) y que retoma Ana Ramos en diferentes trabajos (2010a, 2010b, 2011, 2015, entre otros). Los pliegues son los mandatos y rutinas de sujeción internalizados como experiencias, recuerdos y conocimientos a lo largo de una vida. Como ya anticipamos, Rose explica, retomando a Foucault (1991, 1999), que el proceso de subjetificación implica un doble proceso de sujeción y subjetividad. Mientras la sujeción da cuenta de las formas en que operan ciertos regímenes y prácticas que determinan las relaciones y experiencias de los sujetos, la subjetividad refiere a los modos en que los sujetos internalizan o no estos

regímenes desde el afecto y de acuerdo a sus trayectorias. Por un lado, las fuerzas hegemónicas, encarnadas, por ejemplo, en la cotidianeidad de un estado mediante sus rutinas, leyes y políticas que arbitran la inclusión – exclusión de las personas indígenas como “otros internos” y distribuyen a los sujetos en torno a esas diferencias. Por otro, las fuerzas externas tal como las personas las internalizan en sus trayectorias de vida, produciendo sus propios plegamientos. Pero estos plegados no son fijos, puesto que las experiencias, recuerdos y conocimientos no sólo se renuevan sino que también se reorganizan, conectando superficies y recovecos de maneras diferentes en sus relaciones permanentes con el afuera. Desde este ángulo, la subjetividad –desarticulación y rearticulación— adquiere una autonomía relativa con respecto a la sujeción porque, en el transcurrir de sus trayectorias y de sus encuentros con otros, las personas despliegan y repliegan sus memorias en formas imprevisibles y novedosas de contarse quiénes son “juntos” y hacia donde van.

### **1.3. El trabajo de la memoria: La restauración como rearticulación**

Desde hace algunos años, con el grupo de trabajo GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memoria, Alteridad y Subalternidad) hemos venido analizando los procesos de actualización de memorias en contextos de subalternidad y alteridad. La producción y las lecturas que se dieron en el marco de ese proceso de trabajo fueron centrales para poder tratar de entender en mi tesis la relación entre memoria, conflicto y subjetividades políticas. Por esta razón, esta sección es parte del legado de este trabajo.

A lo largo de los años, se ha ido conformando un campo de estudios de memoria específico de las ciencias sociales en el que se conjugan perspectivas muy diferentes de entender la práctica de traer el pasado al presente. Los precursores en este campo fueron Michael Halbwachs (2004 [1950]) y Paul Connerton (1993), quienes, al subrayar el hecho de que recordar siempre es el resultado de formar parte de un grupo, han devenido en referentes insoslayables para pensar la memoria colectiva o social. En tanto las personas nunca recuerdan desde la individualidad sino por el hecho de ser sujetos sociales, el trabajo de recordar se entrecruza y redefine con los contextos donde se recuerda.

Otro aporte central para los estudios de memoria ha sido el planteo de Walter Benjamin (1987), para quien recordar es una constelación entre pasado y presente: entre un pasado que trae consigo los consejos sobre cómo la historia debe ser contada y un presente que los habilita e reinterpreta desde las experiencias que están siendo vividas. El hecho de hacer memoria no implica entonces ni la repetición de recuerdos autónomos del pasado (Bergson [1912] 2007), ni puras construcciones estratégicas presentistas (Bergson [1912] 2007, Olick y Robbins 1998). Por el contrario, el ejercicio de recordar implica un movimiento constante de presuposición y creación (Ramos 2011) de contextos previos y realidades presentes.

Este interjuego entre aquello que se presupone y lo que se crea en el proceso de hacer memoria colectivamente va planteando distintos desafíos a la hora de pensar el conflicto. En particular, me interesa centrarme en el doble estatus que tiene el conflicto para la acción de recordar. Por un lado, suele ser la experiencia de estar atravesando una determinada situación social como conflicto el marco privilegiado para hacer memoria. Desde el presente de un conflicto, ciertos recuerdos adquieren significancia y potencial político para contrastar las versiones oficiales y hegemónicas del pasado. Es decir que el conflicto habilita nuevos horizontes de legibilidad sobre el pasado, puesto que permite iluminar ciertos hechos que solían quedar suspendidos de visión. Por otro, la memoria actualiza marcos de interpretación para comprender y redefinir el presente, así como el devenir del mismo conflicto. En ambos niveles, la memoria se vuelve la contraparte central del ejercicio político a través del cual se definen agendas, se recategorizan nociones y se comprenden procesos. A continuación me detendré en cada uno de estos niveles de relación: el conflicto como productor de marcos del pasado y los marcos del pasado como productores del conflicto.

### 1.3.1. El conflicto como marco de los procesos de recuerdo: Contrastando veracidad y construyéndose a “sí mismos”.

Hacer memoria en contextos de subordinación y alterización suele ser un proceso intrincado ya que aquello que se recuerda suele ir a contrapelo de lo que oficialmente se construye como un pasado común. Las situaciones de conflicto en el que las personas mapuche se ven involucradas suelen ser momentos en los que se visibiliza

esta tensión entre pasados impuestos y pasados que se acuñan en los ámbitos familiares y cotidianos. Los conflictos, de alguna manera, disputan versiones y usos del pasado.

Walter Benjamin, a través del concepto de momento de peligro, propone un buen punto de partida para pensar el conflicto como marco del recordar. Desde la perspectiva de Benjamin, el conflicto de Cerro León puede ser comprendido como uno de esos momentos de peligro que activan la memoria. En esta línea, la memoria (como una constelación de pasado y presente) no sólo se vuelve necesaria para revertir una narrativa histórica hegemónica que mantiene las posiciones de desigualdad sino para conectar pasado y presente en otras continuidades históricas y anclar en estas los sentidos de “luchar”. Dice Benjamin:

“Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. (...) El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla” (Benjamin 1987:180)

En esta misma dirección, podemos comprender la memoria en tanto producción de subjetividad política (Ramos 2015, Rose 2003). De acuerdo con Rose, la memoria afianza la autoridad de ciertos pliegues sobre otros, ya que “el recuerdo de la propia biografía no es una simple capacidad psicológica, sino que se organiza gracias a los rituales de la narración, apoyados por artefactos como los álbumes de fotografías y otros similares” (Rose 2003: 239). El conflicto puede operar como el contexto de plegamiento que permite relacionar experiencias del presente con otras pasadas personales, familiares y sociales. El conflicto se presenta como una experiencia nueva para iluminar el pasado y habilitar una reorganización de los recuerdos que, como pliegues hacia adentro, irán reestructurando las subjetividades (reinterpretando las experiencias de sujeción).

En este proceso de replegamiento, las versiones del pasado que comienzan a cobrar autoridad para reflexionar sobre sí mismos desplazan aquellas versiones del pasado con las que discuten y que tenían autoridad antes. Los procesos de subjetivación redireccionados por otras formas de constelar pasado y presente discuten los usos

hegemónicos del pasado y los espacios simbólicos y sociales que estos usos habilitan (formas permitidas de encausar un conflicto, vocabularios establecidos de contienda y posiciones legítimas para el reclamo, entre otros).

El trabajo de la memoria también se centra en denunciar la producción de silencios poniendo en evidencia las experiencias vividas y las trayectorias de las personas mapuche que nunca pudieron ser parte de las narrativas hegemónicas. Pero, como señalaron otros autores, la tarea no consiste meramente en llenar con discurso los lugares vacíos de palabras, sino, principalmente, en reconstruir esos silencios como tales, en el contexto de propia historicidad y semiosis (Connerton 2008, Dywer 2009, Trouillot 1995). En el caso particular del conflicto de Cerro León, las personas mapuche, a través de los silencios hegemónicos, se fueron reconociendo entre sí como ausentes. La idea de comunidad maitenera –como vecindad armoniosa-- fue, durante mucho tiempo, la que fijó los sentidos del espacio hegemónico que han transitado las familias. Los silencios que esta narrativa de comunalización fue produciendo han sido articuladores del espacio social y de sentidos impuestos de pertenencia, por eso, la experiencia de conflicto es entendida aquí como el reconocimiento de esos silencios y su reutilización como mojones o señalamientos de la existencia negada de sus experiencias y trayectorias mapuche. Es decir que, los silencios producidos por la historia oficial de El Maitén devinieron en las marcas de una trayectoria compartida de subordinación y en los puntos de partida para los procesos subsiguientes de desarticulación y rearticulación.

Al identificar estas ausencias y silencios de la historia oficial, las familias del Cerro empezaron también a releer colectivamente determinadas experiencias sociales como parte de un mismo “conflicto histórico” y, en consecuencia, a reconocerse en continuidad con las luchas emprendidas por sus antepasados. En esta tesis, analizo la forma en que estos reposicionamientos en relación con el pasado moldean la percepción de las familias mapuche sobre la acción de recordar y reorientan sus agencias como litigantes jurídicos y políticos de un conflicto territorial e histórico.

Finalmente, entiendo que los procesos de subjetivación también son afectivos. De acuerdo con Lawrence Grossberg (2003), existen dos formas –generalmente inseparables de habilitar lugares sociales desde las agencias subordinadas. Por un lado,

como instalaciones estratégicas o, en otras palabras, habilitando lugares disponibles de modos no previstos, para constituir agendas novedosas y acciones para la lucha. Pero este autor también señala que estos mismos lugares pueden ser habilitados como moradas de apego para encuadrar los procesos afectivos y cotidianos que sustentan la determinación de esas agendas y acciones. Siguiendo esta línea, Ramos (2005, 2010) profundiza esta perspectiva al afirmar que la subjetivación --en tanto habilitación de lugares y replegamiento de experiencias comunes-- moviliza tanto dimensiones políticas como afectivas. El conflicto no sólo es el marco de legibilidad presente desde el que se reorganizan los recuerdos en un plan en marcha constituido por los intereses políticos y los sentimientos afectivos de pertenencia, sino también, como veremos a continuación, el resultado de los marcos de interpretación que los trabajos de memoria van habilitando. El modo de experimentar, definir y escalar los quiebres de un conflicto es producido por el trabajo colectivo y permanente de restauración de memorias.

### 1.3.2. La memoria como marco de interpretación del conflicto: el proceso de restauración

Entre las personas mapuche, la experiencia de estar en conflicto --o su contraparte nombrada generalmente como la experiencia de “estar en lucha”-- moviliza los recuerdos como “restauración”. La idea de restauración, desarrollada por Ana Ramos (2015), da cuenta de la búsqueda que emprende un colectivo político (en este caso, nos centramos en personas mapuche) por impugnar los sistemas de diferencia y subalternidad que los subordinan (Ramos 2015). Reflexionar sobre los procesos de restauración nos regresa a la idea del apartado anterior sobre el valor desafiante de la memoria con respecto a los discursos hegemónicos sobre el pasado. De acuerdo con la autora, los procesos de restauración emprendidos por el pueblo mapuche se enmarcan en dos procesos interconectados: subalternización y alterización.

Retomando lo dicho hasta aquí, y en primer lugar, la subalternización refiere al proceso de despojo territorial y de desestructuración social iniciando hacia fines del siglo XIX con las campañas militares del ejército argentino, denominadas “Campaña del Desierto”. Proceso que se ha continuado a lo largo del tiempo a través de diferentes políticas como las relocalizaciones, la arbitrariedad en la entrega de títulos sobre las tierras y los criterios ambivalentes y diferenciales de inclusión y exclusión a la

ciudadanía. La marginalidad, así producida, ha ido determinando las trayectorias de las personas mapuche en sus modos de circulación por el espacio social hegemónico, así como también ha ido permeando la forma en la cual determinadas experiencias empezaron a ser recordadas. Mientras que para la visión estatal, por ejemplo, las campañas militares suelen ser la imagen fundante y constitutiva de la nación argentina, para las familias mapuche estas constituyeron la imagen en la que se estructuran dialécticamente las experiencias violentas y tristes de sometimiento del pasado y del presente.

Por otra parte, como ya ha sido caracterizada, la alterización es el proceso paralelo a través del cual se administró la diferencia para establecer los criterios de inclusión y exclusión de los otros internos a la nación. Estos criterios definen los parámetros de autenticidad y las economías de valor que van determinando los lugares sociales tolerados por el estado para el “ser indígena”. Los discursos que constituyen y solventan los procesos de alterización circunscriben las posibilidades de las personas mapuche de revisar sus pasados y las epistemologías –u ontologías—autorizadas para hacerlo. Por esta razón, los trabajos de memoria deben partir de estos encuadres hegemónicos del pasado para rebatir las alteridades impuestas.

Así como la subordinación y la alterización son procesos constitutivos de la memoria mapuche (limitando, silenciando y orientando recuerdos), también se volvieron referentes insoslayables en los trabajos de memoria. Es en función de estos procesos, particularmente de sus efectos de “desestructuración” y de “deterioro”, que para los mapuche “hacer memoria” es un proyecto más amplio de restauración. Como categoría de análisis, la idea de restauración nos permite pensar las formas “otras” de producción del pasado con vistas a revertir los mismos procesos de subordinación y de alterización que las constituyeron como “otras”. Los procesos de restauración dan cuenta de “la búsqueda emprendida --por muchas comunidades, organizaciones y personas indígenas-- de un colectivo político efectivo que, reconociéndose en ese lugar de subalternidad y diferencia, lo habilite como morada de apego e instalación estratégica para, desde allí mismo, impugnar los mismos procesos de subordinación y alteridad” (Ramos 2016: 3)

La restauración es un trabajo de memoria centrado en la identificación del conflicto y en la disputa por definirlo en clave ancestral. Distintos autores han trabajado sobre las memorias mapuche, preguntándose por los modos en que estas reflexionan sobre el pasado con el fin de denunciar la subordinación y contraponer sentidos propios de “ser mapuche” ante las interpelaciones, los lugares sociales impuestos y la violencia de un relato histórico oficial y hegemónico (De Jong 2003; Valverde, García y Bersten 2008; Valverde, Trentini, Pérez y Ghioldi 2013), así como otros han focalizado en los silenciamientos, borraduras y banalizaciones del indígena que construyen las entextualizaciones dominantes del pasado (Nahuelquir, Sabatella y Sabatella 2011; Rodríguez, San Martín y Nahuelquir 2016; Stella 2011).

En este mismo camino, me pregunto particularmente cómo la memoria opera como marco privilegiado de interpretación al momento de comprender, definir y transitar una determinada experiencia de conflicto (Ramos 2011). En el contexto presente en el que ciertas acciones estatales son percibidas por las familias del Cerro como “atropellos”, el trabajo de la memoria empieza por reconocer, en determinados recuerdos y experiencias pasadas, los “*índex* de conexiones y asociaciones coyunturales y específicas” entre un pasado “heredado” y el presente de reflexión (Ramos 2011:144). En el tema de esta tesis, un hecho o experiencia del pasado deviene en *índex* cuando señala equivalencias entre experiencias previas de violencia y los “atropellos” vividos en el presente, permitiendo reconocer, en esa particular constelación de pasado y presente, un litigio o conflicto común y la continuación de una lucha. Por lo tanto, el conflicto se irá redefiniendo en alianza con los antepasados que transitaban experiencias similares. Desde esta perspectiva, a medida que los trabajos de memoria van consolidando una comunidad epistémica con los ancestros, también irán emergiendo los contornos afectivos y políticos de un “ser juntos”, esto es, de un “nosotros” que, devenido en litigante contemporáneo de ese conflicto histórico, encarna los acuerdos de quienes se encuentran en un espacio-tiempo determinado (Massey 2005) como herederos de una lucha.

Estas junturas permiten redefinir lo que solemos entender por política. En principio, cuando el ejercicio de la política es un proceso de restauración de recuerdos, no puede ser separado de los procesos de memoria. Al respecto, Doreen Massey (2005) agrega que la política es producto de la negociación de los *entonces* y *allí* de distintas

trayectorias para dar sentido a las prácticas cotidianas del *aquí y ahora*. Una negociación de historias heterogéneas en función de responder a la pregunta acerca de qué implica ser lanzados juntos en un mismo espacio. En este sentido, la tesis analiza los términos en que se negocia un “ser juntos” como evento-lugar para posicionarse en geografías más amplias de poder. Así como la redefinición colectiva de las categorías y definiciones bajo las cuales orientar dichas formas de movilización colectiva (Manzano 2013).

Ahora bien, si hasta aquí hemos subrayado el valor performativo de la memoria para restaurar alianzas políticas con los ancestros y entre quienes se encuentran juntos transitando luchas similares, nos falta agregar su función restauradora en el orden epistémico y ontológico. El trabajo de memoria es también un trabajo de producción de conocimientos en el que se ensayan formas de expresar otros entendimientos y ordenamientos del mundo sensible (Gordillo, 2005; Ramos y Cañumil 2011, Ramos y Millán 2015, Rodríguez 2010, Tola y Francia 2013, Wright 2008). Es en este nivel que las luchas políticas emprendidas por la memoria son también luchas epistémicas y ontológicas por redefinir las formas de ver, oír, nombrar y relacionarse con las entidades del mundo.

Tim Ingold (2011) sostiene que la experiencia de transitar, desplegando un campo de relaciones –en el que la historia de cada cual se liga o anuda con la de otros caminantes--, es la condición de producción de conocimiento. Uno conoce algo o a alguien cuando, al encontrarse, conoce la historia de su devenir en *aquí y ahora*, y liga esa historia con la propia. En estos recorridos, los caminantes también se encuentran con las huellas de antiguas trayectorias y pueden (o no) retomarlas de modos creativos modificando el paisaje por donde transitan. Para este autor, el transitar produce conocimiento del mundo en ese doble encuentro, con otros seres que se mueven cerca de uno y con las huellas de quienes lo hicieron antes. Las metáforas de este autor me permitieron pensar la producción de conocimiento en dos direcciones. Por un lado, desde su carácter móvil y en permanente producción. En segundo lugar, teniendo en cuenta que, si el conocimiento es el nudo (donde se entrelazan las líneas de distintas trayectorias, presentes y antiguas), este siempre es en función de las experiencias históricas de relacionalidad de quienes se encuentran, se relacionan y se cuentan sus historias.

De allí que, en esta investigación, haya tomado el “hacer memoria” y la restauración de conocimiento como procesos inseparables y, en ocasiones, como equivalentes. Desde este ángulo, entiendo también que la memoria es performativa de mundo, en tanto organiza las experiencias sensibles de lo real. En el mundo historiado de Ingold, los relatos de memoria son los que constituyen la realidad, así como sus entramados son los que constituyen las ontologías. En este sentido, considero que, desde las memorias interpretamos el acontecer de la vida y nombramos aquello con lo que nos relacionamos, al tiempo que, al movernos hacia nuevas relaciones, recreamos esos entramados de saberes. Como veremos a continuación, el potencial político de estos saberes reside en que suelen articular acontecimientos y seres de modos impensables para las gramáticas normativas del conocimiento hegemónico<sup>4</sup>.

En relación con estas teorías, y retomando la idea de este apartado en torno a la relación entre los marcos de la memoria y la definición del conflicto, entiendo que la experiencia de conflicto escala otros niveles cuando el antagonismo se evidencia como un disenso ontológico. En palabras de Claudia Briones (2014), la percepción de un conflicto como un desacuerdo entre experiencias de mundo nos permite pensar más allá de lo que solemos entender como reclamo y disenso (Briones 2014) e, incluso, más allá de los términos en los que solemos pensar la política (Blaser 2009, De La Cadena 2008). Estas memorias “alternativas constituyen un lugar desde el cual poner en tensión nuestros límites de lo pensable y orientar nuestros trabajos de reconstrucción del pasado hacia perspectivas menos etnocéntricas sobre la historia” (Ramos 2011:144)

El potencial disruptivo de estas rearticulaciones (o constelaciones pasado-presente) no solo reside en el hecho de tomar conciencia de las ataduras de las articulaciones que se totalizan como una generalidad naturalizada, sino en que irrumpen en el escenario de la política cuestionando los parámetros epistémicos y ontológicos de lo esperable. En este sentido, esta tesis se propone contar cómo personas mapuche que, a partir de la constitución del estado nación, fueron relegadas a una posición subalterna,

---

<sup>4</sup> En este sentido, Gastón Gordillo (2006, 2010) explora la interrelación entre los procesos de memoria y las experiencias de territorialidad de los Toba en el Chaco para mostrar cómo, a través de sus relatos acerca de ciertos lugares significativos, ellos reinterpretan y resemantizan sus experiencias de subordinación.

redefinieron un conflicto territorial como un conflicto ontológico al habilitar modos de ser juntos y de ordenar el mundo sensible en disenso con las categorías hegemónicas de territorio. Los antecedentes teóricos que conforman este primer capítulo de la tesis fueron seleccionados y organizados para inspirar una lectura sobre el conflicto en Cerro León que permita poner en relieve cómo los sujetos, aún en posiciones desiguales, se distancian de las articulaciones que los coaccionan y condicionan para fundar otras nuevas y, desde estas, redefinir el conflicto.

#### **1.4. Reflexividad, campo y autoridad etnográfica: discusiones a partir de una experiencia de trabajo colaborativo**

Comenzar un trabajo de campo es siempre un momento de reinterpretación de los contextos por los que circulamos y de aquellos que construimos junto con nuestros interlocutores. Estas reinterpretaciones -personales, teóricas, metodológicas- nos llevan muchas veces a reflexionar sobre la disciplina en la que nos formamos como etnógrafos y etnógrafas. Y principalmente, estos contextos reinterpretados -personales, académicos y del campo- modifican la marcha de nuestras investigaciones. Esto fue lo que me sucedió a partir del trabajo de campo con las Lof de Cerro León que estaban en conflicto: sus urgencias, las agendas políticas y las académicas, los tiempos y los espacios que íbamos entramando, y las formas de abordaje heterogéneas de mis teorías, de los puntos de vista demandados por el mismo proceso de lucha y las reflexiones conjuntas conformaron una especie de co-texto de mi investigación; a veces conjugándose en el análisis, otras demorando mis tiempos de escritura y otras exigiéndome volver a pensar lo que parecía ya estar pensado. En este apartado, y como una forma de explicitar mi metodología de trabajo, me detendré en algunos puntos significativos de mí hacer como etnógrafa.

El trabajo etnográfico es el abordaje característico de la disciplina antropológica. Rosana Guber (2001) explica que la etnografía implica un enfoque, un método y un texto. Un enfoque orientado a comprender los procesos sociales desde la perspectiva de sus actores, un método para la producción de materiales originales para el análisis centrado en la observación participante y la reflexividad; y un texto escrito que dé cuenta de los sentidos e interpretaciones que fueron emergiendo en esas interacciones. Ahora bien, estos enfoques, métodos y textos a lo largo de la historia de la disciplina

han sido discutidos y modificados de acuerdo a distintos contextos políticos, académicos y sociales. A continuación, retomo algunos de estos debates con los que he ido repensando mi propia práctica de campo en el transcurso de mi investigación.

Entiendo que la etnografía “es más que un texto escrito o un método para recoger datos; es un espacio crítico en el cual los antropólogos y nuestros interlocutores podemos participar conjuntamente en la co-teorización (la creación de nuevas construcciones teóricas).” (Rappaport 2007:198). Esta caracterización, acuñada por Joanne Rappaport, será mi punto de partida para reflexionar sobre la posibilidad de diálogo y coparticipación durante el trabajo etnográfico.

Mi trabajo con las Lof Cañío y Ñiripil comenzó con el pedido de uno de los activistas mapuche que estaba participando de la movilización de estas comunidades. Se nos convocaba a una reunión para colaborar en un proceso de actualización de memorias y de un relevamiento territorial<sup>5</sup> en el marco de una demanda judicial hecha por las comunidades junto al Área de Defensa de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut. Nuestro trabajo colectivo serviría de prueba para dirimir la mediación del conflicto y para aportar pruebas a la causa en caso de que se judicializara –lo que finalmente sucedió.

Si bien estábamos siendo convocadas, asistimos a esa primera reunión con la intención de escuchar y de no imponer nuestras metodologías y agendas respecto al relevamiento o la forma de trabajar las memorias, ya que entendíamos que la definición de nuestros respectivos roles y de los conceptos seleccionados para pensar debía ser una decisión de las comunidades, en un diálogo entre ellas y con nosotras. Al ser

---

<sup>5</sup> En particular, el relevamiento correspondía a aquel normado mediante la Ley 26160/06 que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquéllas preexistentes. Así mismo, esta ley dicta que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas deberá realizar el relevamiento técnico – jurídico – catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas. Nuestra incorporación se relacionaba con gestar un equipo técnico de trabajo más allá de aquel que obedeciera a la provincia –pertenencia a la cual correspondía el equipo técnico de Chubut–ya que el gobierno era parte involucrada en el litigio.

convocadas ya sabíamos que ese era el modo en que solían proceder las comunidades “en lucha”, particularmente en la región de la Comarca de Chubut.

Cuando llegamos hasta su lugar, los miembros de las comunidades nos contaron cómo comenzó el litigio y nos narraron sus trayectorias, su presencia, ocupación y pertenencia al lugar. Nosotras nos presentamos y contamos nuestras trayectorias como antropólogas que venimos acompañando procesos de lucha de diversas organizaciones y comunidades mapuche desde los aportes de nuestro trabajo académico, así como nuestra pertenencia institucional<sup>6</sup>. Esa tarde, en la cocina de Gladis, inició mi trabajo de campo, y desde entonces, tomó la forma de un proceso reflexivo y de vigilancia epistemológica.

#### **1.4.1. Observación enraizada en el diálogo participativo**

Tim Ingold (2011) señala el error de asociar etnografía con trabajo de campo y observación participante, y antropología con el análisis comparativo que sigue después que dejamos el campo. Este autor sugiere, por el contrario, que la antropología —como un modo inquisitivo de habitar el mundo, de ser *con*, caracterizado por la “mirada de reojo” de la actitud comparativa— es en sí misma una práctica de observación enraizada en el diálogo participativo.

Al respecto, entiendo que mi práctica etnográfica, por la forma en que fui convocada y el modo en que inició el trabajo desde el primer día, se basó en un acuerdo mutuo e implícito: la vigilancia epistemológica sería recíproca y resultado de los sucesivos diálogos participativos en los que nos iríamos embarcando.

Durante estos años fuimos construyendo conocimiento de forma colectiva, negociando interpretaciones desde nuestras distintas trayectorias. En la década del 80, la Antropología definió a la reflexividad como una de sus principales herramientas metodológicas --retomando el aporte del enfoque etnometodológico de Harold Garfinkel (1967), el cual entiende que las explicaciones son acciones en sí mismas. La reflexividad implicó un nuevo giro en la comprensión de los sentidos que los sujetos

---

<sup>6</sup> Mayormente, las antropólogas del equipo tienen sus investigaciones radicadas en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, trabajan así mismo para la Universidad Nacional de Río Negro y para el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

dan a sus acciones, así como también permitió problematizar la posición del antropólogo en las relaciones entabladas durante el trabajo de campo. Retomando estas ideas, Guber (2001) describe la reflexividad como “el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación” (Guber 2001: 44). En las primeras reuniones donde nos presentamos y empezamos a planificar el trabajo conjunto definimos también este proceso; unos y otros fuimos reconociéndonos en nuestras trayectorias y posicionalidad.

Desde mi posición, el deseo de no imponer métodos ni temas ligados a lo académico, y la determinación de concentrarme en escuchar aquello que los integrantes de la comunidad tuvieran para decir y preguntar implicaba poner en guardia a nuestras formas de construir objetivos y objetos de estudio, activando una vigilancia epistemológica que, en ocasiones, resultaba desafiante pero también inspiradora. Pierre Bourdieu (1999) explica que existen diferencias entre formas de hacer ciencia, no tanto entre aquellas que construyen y las que no lo hacen, “sino entre las que lo hacen sin saberlo y las que, sabiéndolo, se esfuerzan por conocer y dominar lo más completamente posible sus actos, inevitables, de construcción y los efectos que, de manera igualmente inevitable, éstos producen” (1999:327). Establecer un acuerdo previo y recíproco respecto de “no forzar” forma parte de algunos preceptos establecidos colectivamente como parte de este proceso de vigilancia metodológica.

En esa primera reunión en la cocina, entendí que éramos actores en la trama del proceso que quería analizar en mi tesis. Para las comunidades de Cerro León, éramos una de sus alianzas estratégicas, y se nos estaba pidiendo una participación continua en el trabajo colectivo. Para Alejandro Grimson (2003), la reflexividad da cuenta de que “quien estudia es parte de aquello que estudia” (Grimson 2003 59) es decir, los antropólogos y las antropólogas participamos en las prácticas al tiempo que nos distanciamos para analizarlas. En esta reunión de presentación, como en encuentros posteriores, la gente de las comunidades expresó que había que “hacer memoria porque la memoria es lo que va a permitir dar la lucha”. Tanto para ellos como para nosotras la memoria era una práctica clave, pero los sentidos del “hacer memoria” se irían definiendo colectivamente, desde nuestras diferentes posturas (académico activista, activista, etc).

El trabajo de la memoria en el que participábamos activamente era un modo de practicar el conflicto. Stuart Hall (2010) entiende la práctica del conflicto como una serie de articulaciones, de relaciones de alianza y enfrentamiento organizadas en torno a una determinada coyuntura. En mi caso, estudiar el conflicto implicaba participar de esas relacionales de alianza y, en alguna medida, colaborar en definirlo. Desde el momento en que acordamos escribir juntos las memorias de la comunidad, hacer un mapa participativo, un libro, acompañar algunas presentaciones públicas de la comunidad, entre otras tareas, nuestra presencia fue una condición y una posibilidad para la construcción de estos sentidos y prácticas, ya que la misma: “se inserta en una red de relaciones sociales, culturales y políticas, y por lo tanto el modo en que ellos la elaboran y la resuelven habla de esas relaciones.” (Grimson 2003: 72).

#### **1.4.2. A contrapelo de la neutralidad**

Distintos antropólogos señalaron que la construcción de determinadas relaciones como “campo” participa de las mismas matrices de dominación y de poder que, desde allí, se espera problematizar. Tempranamente, Talal Asad (1973) planteó que el mandado de orientar nuestros análisis hacia la neutralidad --o al estudio desinteresado de “otras culturas”-- fue una imposición epistémica de occidente, cuyo efecto resultó en la incapacidad de la Antropología para defender otros futuros políticos radicalmente distintos para los pueblos subyugados que estudiaba, o en otras palabras, en la fusión – aun sin ser una intención deliberada— de la Antropología con el *statu quo* dominante.

Las primeras antropologías, que poseían un enfoque positivista y nativista, definieron -al menos hasta la década del 60- al campo como un área circunscripta espacialmente: una aldea, una cultura, una sociedad. Es decir, el campo se convertía en una realidad objetiva que se develaba a los ojos de los antropólogos, en la que estos debían sumergirse –aplicando una serie de principios metodológicos-- para poder lograr un entendimiento de ese modo de vida. Tras los movimientos descoloniales y los planteos multisituados del posmodernismo (Marcus 2010), el campo en la antropología dejó de circunscribirse a un espacio lejano “espacial y temporalmente”, para pensarse como un conjunto de relaciones y trayectorias entramadas y donde el investigador está

involucrado. De allí la distinción entre “ir al campo” y “hacer campo” planteada por Pablo Jaramillo (2013), quien describe que hacer campo

“implica, en primer lugar, hacer parte de las relaciones que constituyen a otros como humanos y que, por extensión, transforman al etnógrafo en una versión particular de persona, dependiente de los lugares que habite, las conexiones que establece y corta, tan dependientes de lo que era el investigador como de lo que quiere llegar a ser. Estas relaciones sólo pueden ser experimentadas en primera persona. Hacer campo alude, así, a que la investigación antropológica no se deriva del conocimiento *sobre* los otros, sino *con* los otros (Ingold, 2008)” (Jaramillo 2013:15).

Este “campo” fue nuestro objetivo, uno en el cual las categorías epistémicas – académicas o de sentido práctico-- pierden, en sus usos situados, toda pretensión de neutralidad. Y esta orientación en la forma de “hacer campo” no solo definió la función de la memoria en el litigio –como fuente de categorías alternativas para pensar la política y el conflicto— sino que también giró mi propia investigación hacia el entendimiento de otras formas de organizar las experiencias de mundo.

En relación con esto, nuestro trabajo de campo podría, en principio, delimitarse como “intercultural”, sin embargo, nuestras preguntas apuntaron a explicar el sentido político de la interculturalidad. Más allá de un diálogo entre culturas –delimitadas, escencializadas y fijadas-, el desafío es evitar caer en posturas escencialistas que naturalizan la división entre “universos culturales” y que, paralelamente, no problematizan la distribución desigual de fuerzas que en esta articulación se conjugan (Jameson 2001). La interseccionalidad en combinación con la interculturalidad nos propone un abordaje teórico metodológico para analizar las matrices de dominación, es decir, los “ejes de poder entretnejidos que configuran redes de posiciones sociales estructuradas por la inseparabilidad de las categorías de género, raza, clase, sexualidad, edad, capacidad, entre otras categorías de diferencia (Esguerra y Bello 2013 en Esguerra y Bello 2014). De esta manera, nuestro trabajo conjunto implica pensar problemáticas – y categorías-- que, producidas por estas matrices, están en consonancia con ellas. De este modo, y siguiendo el planteo temprano de Talal Asad, hacer campo implica defender –a contrapelo de la aparente neutralidad epistémica— los futuros políticos que los grupos con los que estamos trabajando están intentando construir a partir de sus memorias y de los modos en que, a partir de ellas, interpretan los conflictos

### **1.4.3. Memoria y sensibilidad política en la producción de materiales originales**

La producción de material original para el análisis de esta tesis fue el resultado de distintas discusiones donde las personas mapuche del Cerro evaluaron cómo conectar los datos en textos y el impacto que estos podrían tener en los contextos donde se desarrollaban sus luchas. Tanto en la selección final de estos materiales como en la elaboración --a partir de estos-- de un texto etnográfico, he tratado de hacer eco del objetivo acordado en nuestras reuniones: disminuir la presencia de los sistemas de poder que nos condicionan. A continuación, entonces, me detendré en los contextos de diálogo y debate que he tenido en mente mientras escribía la presente tesis.

Los materiales para el análisis fueron, en principio, producidos para intervenir en el curso de los acontecimientos. Si nuestro rol como antropólogos busca ser más que el de participar en una empresa próspera que produce resultados sin medir ni contextualizar el alcance de estos fuera de la academia (Becker 2011), el trabajo etnográfico debe partir de conocer los lenguajes de contienda y los efectos performativos que ciertos vocabularios y afirmaciones tienen sobre la realidad de los contextos en los que se desarrollan las disputas. Por eso fue central para mi investigación saber que el estado municipal había respondido a los discursos públicos y a las estrategias legales de las comunidades mediante otras comunicaciones públicas y legales donde las acusaba de conflictivas y de instrumentalizar su pertenencia mapuche en función de intereses particulares. Así como también conocer las construcciones históricas de la élite del El Maitén que eran utilizadas para invisibilizar la presencia de las familias mapuche en el Cerro y negar la legitimidad de sus reclamos. Un contexto donde, además, se construyó consenso hegemónico culpando a las comunidades de ser la razón que impide el “progreso económico y laboral” de la localidad y donde estos discursos discriminatorios se empezaban a materializar en prácticas de violencia cotidiana (desde acusaciones de traición a los más jóvenes en los colegios, hasta disparos anónimos en el interior de sus territorios). Por lo tanto, al realizar esta tesis en Antropología, asumía también el compromiso de abrir discusiones, reconstruir procesos históricos negados y poner en valor formas de conocimiento desautorizadas como tales, con el fin de intervenir en los debates sobre el conflicto y aportar, desde un punto de

vista etnográfico, una crítica a las prácticas discriminatorias y violentas que padecían las comunidades que reclamaban su derecho territorial.

Frente a esta escalada de violencia, las preocupaciones y urgencias de las comunidades se modificaron, así también nuestros acuerdos y nuestros tiempos. Nuestra investigación debía surtir efectos urgentes sobre esta coyuntura. Por un lado, elaboramos un mapa colectivo con las comunidades intentando plasmar una cartografía alternativa a los mapas estatales y a los mapas imaginados en los proyectos de desarrollo. Por otro lado, discutimos más intensamente una definición de memoria, como un “intento de desarrollar dispositivos conceptuales (teorizaciones) originados en las culturas nativas, que faciliten nuevas interpretaciones consonantes con las epistemologías y prioridades políticas de las organizaciones” (Rappaport y Ramos Pacho 2005: 40). La memoria pasó a ser clave como herramienta emancipatoria, no porque la misma sea verdadera, pura y subversiva de por sí, sino porque a través de ella se buscaba dar cuenta de las experiencias colectivas y personales de subalternización y de los procesos por los cuales las prácticas y experiencias de ciertos grupos –como los indígenas- han sido invisibilizadas y silenciadas.

Esta tesis se fue gestando en la tensión y el desenvolvimiento de los dos momentos metodológicos y políticos que describe María Inés Fernández Álvarez (2014). En los primeros acercamientos, y de acuerdo con el alcance de mis posibilidades, la propuesta de trabajo fue la de “investigar acompañando”. Mis primeras tareas consistieron en tratar de encontrar materiales o acompañar procesos burocráticos y jurídicos, entre otras cuestiones. Mis primeras tareas consistieron en tratar de encontrar materiales o acompañar procesos burocráticos y jurídicos, entre otras cuestiones. Sin embargo, a lo largo del tiempo, la importancia de esta producción dialógica y colaborativa en el proceso de análisis y de teorización, me permitieron “acompañar investigando”. Mi trabajo consistió entonces en historizar y analizar colectivamente los trabajos de memoria y los usos y sentidos del espacio para identificar, en esos marcos de interpretación mapuche, formas de recategorizar o de refinar los términos con los que pensamos.

Esta investigación etnográfica resulta de “teorizar juntos --la investigadora y los sujetos-- a través de conversaciones políticamente sensibles” (Street 2003). Estas

conversaciones sensibles fueron el lugar desde el que leí las teorías, organicé mis preguntas y estructuré el argumento de mi tesis. Desde estas conversaciones sensibles también regresé a las categorías teóricas de mi disciplina buscando realizar un aporte a las formas en que pensamos. Considero que este modo de situar el análisis en contexto puede ser más efectivo a la hora de cuestionar los presupuestos discriminatorios de los sistemas de poder, como aquellos con los que se violentó el transcurrir cotidiano de los/las integrantes de ambas Lof.

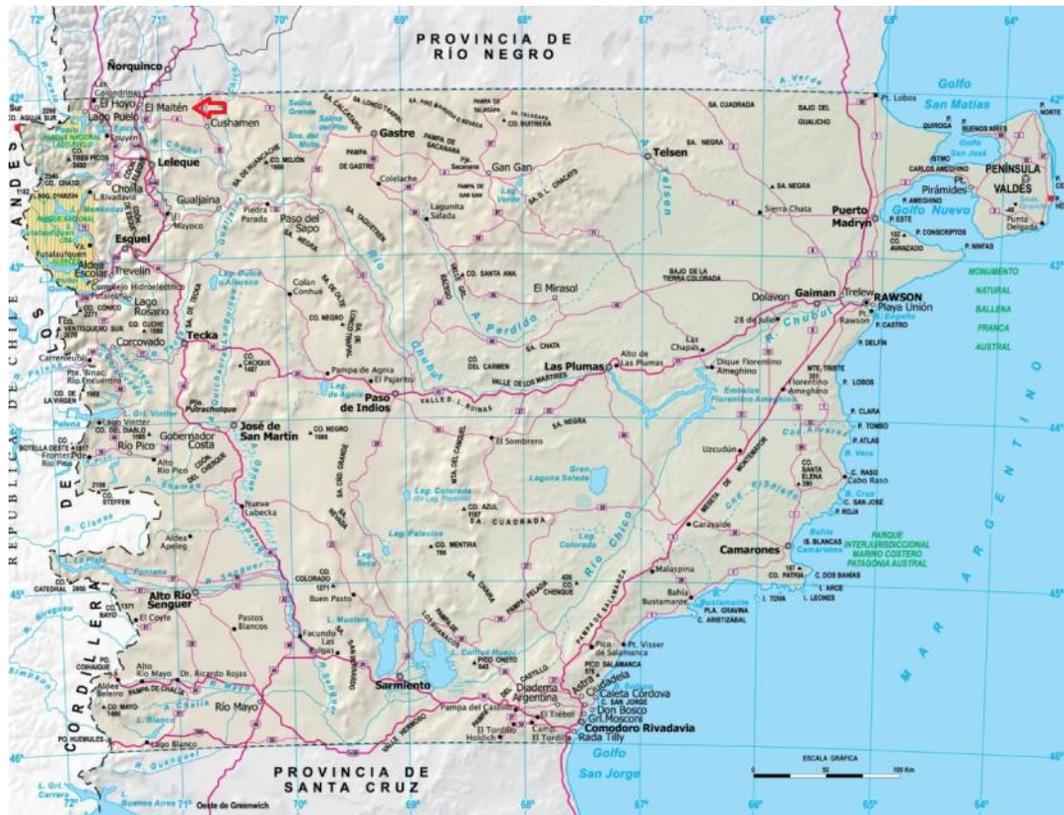
### **1.5. Los escenarios de la lucha**

La Aldea Buenos Aires Chico ( $42^{\circ}05'00''S$   $71^{\circ}14'00''O$ ) se ubica en las laderas del Cerro León, a 5 kilómetros del casco urbano de la localidad de El Maitén en el Departamento de Cushamen (Figura 1 y 3). Según el Censo de Población realizado en el año 2010, la localidad cuenta con 253 habitantes. Un gran porcentaje de población se asentó en la Aldea con la llegada de la Escuela N° 31 en 1921, la cual, estando bajo el régimen de Aldeas Escolares, tenía como objetivo asentar población en las zonas aledañas a la misma. En esos primeros años también se estableció una zona para cementerio en las laderas del Cerro León, donde fueron enterrados gran parte de los primeros pobladores. Si bien algunos habitantes del Cerro se dedican a la cría de ganado --principalmente ovino-- y al cultivo de fruta fina y frutillas, la mayor parte de los pobladores se traslada diariamente para trabajar a la localidad de El Maitén.

La localidad de El Maitén ( $42^{\circ}03'00''S$   $71^{\circ}10'00''O$ ) se encuentra también dentro del Departamento Cushamen de Chubut (Figuras 1, 4 y 5). De límite noroeste entre las Provincias de Río Negro y Chubut, sobre la margen derecha del Río Chubut. Se ubica a 35 km al sur de Ñorquincó, a 55 km al este de El Bolsón, a 70 km al noroeste de la comuna rural de Cushamen y a 30 km al noreste de Epuyén. Se puede acceder a la misma por distintas vías, por la ruta nacional N°40 a través de la bifurcación de la ruta 70 que se abre en Epuyén, por la bifurcación de la ruta S140 que se encuentra yendo hacia el norte de la localidad de Esquel y por la ruta provincial 243 al norte de El Bolsón. Se encuentra dentro de la región denominada “Comarca Andina del Paralelo 42°” conformada por un grupo de localidades entre las cuales se produce interacción frecuente (Figura 2).

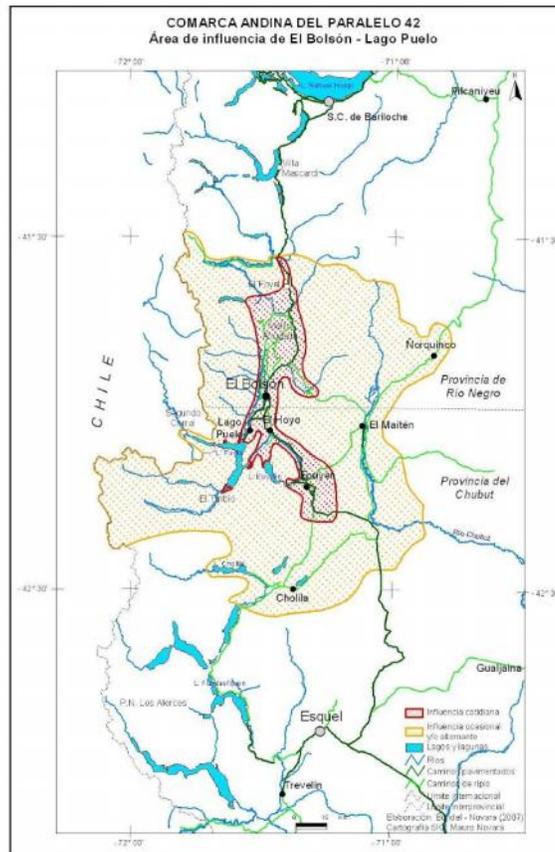
Esta localidad ha estado caracterizada por ser una de las estaciones del tren de trocha angosta que recorría, hacia mediados del siglo XX, el circuito de Jacobacci – Esquel. En El Maitén se encuentran los talleres mecánicos del tren. Actualmente, como analizaremos más adelante, el mismo funciona con fines turísticos recorriendo una estación (El Maitén – Desvío Ingeniero Thomae) en los meses de verano. Asimismo, entre las principales actividades económicas la localidad cuenta con la cría de ganado ovino, las plantaciones de frutillas y los emprendimientos forestales.

### F1. Mapa de la Provincia de Chubut y ubicación de El Maitén



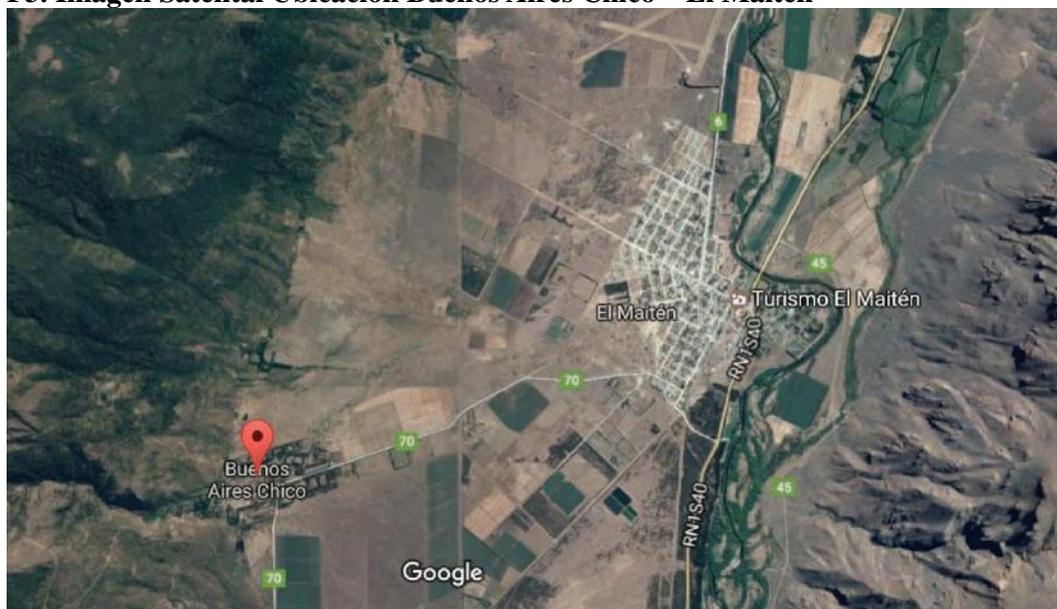
Fuente: Instituto Geográfico Nacional (Demarcación propia)

## F2. Mapa Comarca Andina del Paralelo 42



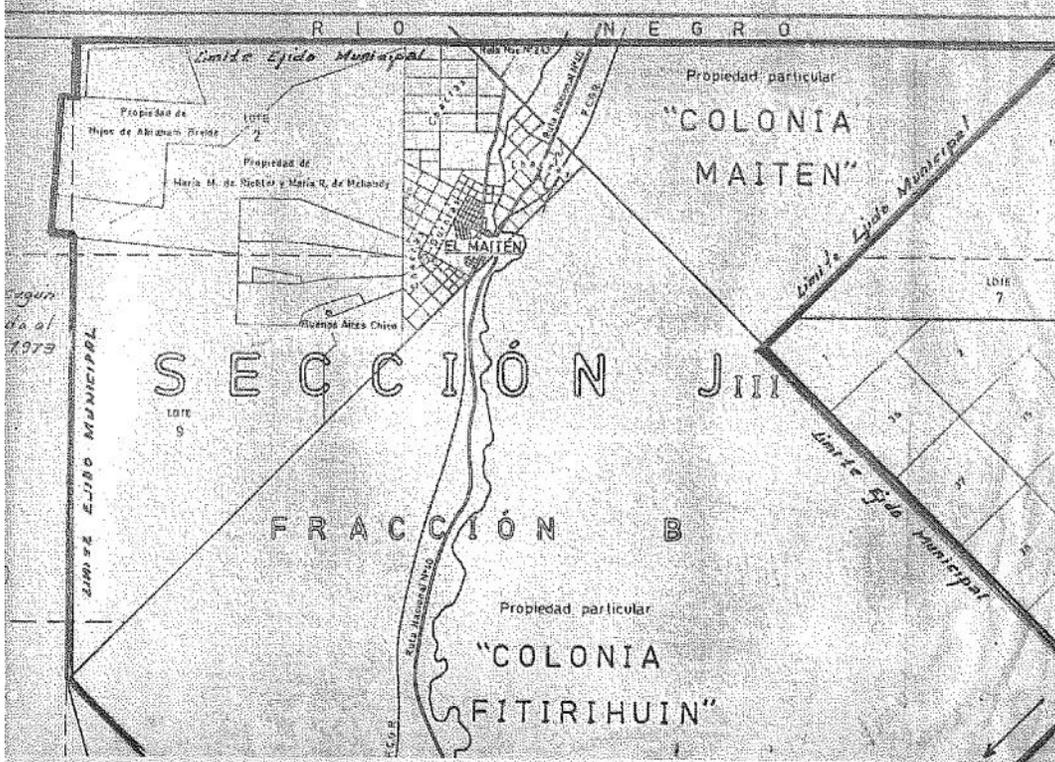
Fuente: Conrado Santiago Bondel 2008

## F3. Imagen Satelital Ubicación Buenos Aires Chico – El Maitén



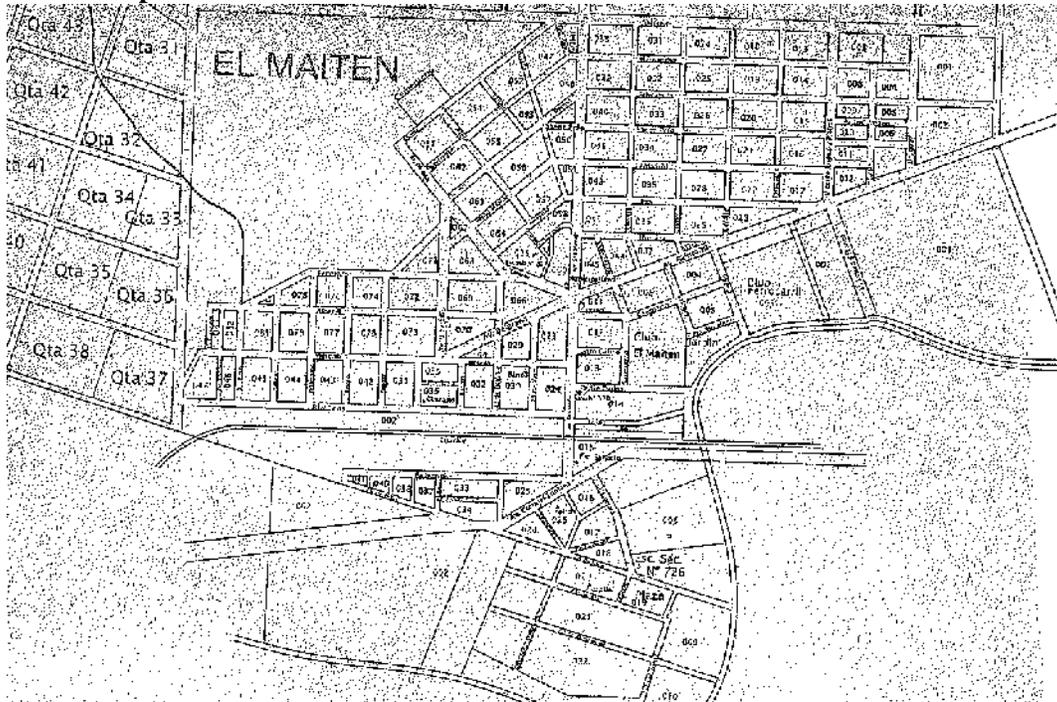
Fuente: Elaboración propia

#### F4. Plano delimitación ejido Municipal de El Maitén



Fuente: Municipalidad de El Maitén

#### F5: Plano planta urbana de El Maitén



Fuente: Municipalidad de El Maitén

### 1.5.1. Las Lof en lucha

Las Lof mapuche Caño y Ñiripil se ubican en las laderas del Cerro León. Se dedican a la cría de ganado ovino para la comercialización, vacuno y ovino para consumo doméstico, a la cosecha de fruta fina en baja escala y tienen una huerta doméstica.

Virginio Caño es el *Longko* de la Lof Caño, nació en 1947 y es nieto de Bautista Caño y Petrona Rosas, los primeros pobladores del territorio donde hoy viven Virginio y su familia. Se encuentra casado con Gladis Millane, nacida en 1953, nieta de Carmen Cheuque y Juan Rosas, también pobladores de dicho territorio a partir del permiso de Bautista para tener allí sus animales. Gladis y Virginio tienen diez hijos, algunos de los cuales viven actualmente con ellos. La madre de Virginio, Carmen Russo, viuda de Sandalio Caño, vive en un territorio que linda con el de la comunidad junto a su hija Rosa y el esposo de la misma, Oscar Manrique<sup>7</sup>.

El *Longko* de la comunidad Ñiripil – Cerro León es Horacio, hijo de Segundo Ñiripil y Rosa Llanquileo, los primeros en ocupar el territorio en el que actualmente viven Horacio y su familia. Horacio está casado con Delia Cañumil, quien vivía en la zona de Mallín Verde cuando se conocieron en el parlamento de Chacay Huarruca (provincia de Río Negro). Junto a Horacio, en una casa ubicada un poco más arriba en el cerro, vivió su hermano Marcelino, quien falleció en el año 2007 a la edad de 98 años. Con Horacio y Delia hoy viven sus hijos, las parejas de sus hijos y sus nietos.

En el transcurso del año 2012, ambas familias se inscribieron formalmente ante el registro provincial de Comunidades Indígenas de Chubut, creado por Ley I N° 171 (Antes Ley 4013), dependiente de la Escribanía de Gobierno de la Provincia del Chubut, y solicitaron al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas que se los incluya en el Relevamiento de Comunidades Indígenas que se está llevando a cabo en la provincia del Chubut en el marco de la Ley N° 26.160.

---

<sup>7</sup> Oscar “Sapo” Manrique forma parte de los vecinos autoconvocados en defensa del cerro, quienes promocionan y apoyan el proyecto turístico de pistas de esquí que caracterizaré en los próximos apartados.

### 1.5.2. Desovillando el proceso judicial y comunitario

Las familias del Cerro descubren un día que se estaban cortando “lengas”, un árbol nativo, en sus tierras de veranada para el pastoreo de animales. Un espacio históricamente compartido por ambas Lof, junto a la Comunidad Sepúlveda y otros vecinos de Buenos Aires Chico. Este desmonte había abarcado entonces una franja de 40 metros de ancho por 500 metros de largo. También en aquellos días vieron cómo, cerca de la tala, se iba construyendo un edificio, del que solo tenían la información del cartel: “Obra: Construcción Refugio Cerro Azul Etapa 1... Obra por administración municipal”, con membrete del Ministerio de Economía y Crédito Público. La Ley Nacional 26.331 de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos, en su art. 2º establece que se consideran bosques nativos a los ecosistemas forestales naturales compuestos predominantemente por especies arbóreas nativas maduras, este es el caso del bosque de lengas de Cerro León.

Ante estos “atropellos” ambas Lof pidieron información en la Municipalidad de El Maitén. Al no obtener respuesta, en octubre de 2011 solicitan información a la Defensoría Pública Oficial, enterándose entonces que esa tala respondía a un proyecto turístico de construcción de un centro de actividades de montaña y de esquí en las laderas del cerro, al que se lo nombraba como Azul (en vez de Cerro León). El Ministerio de Defensa pública, asentado en Esquel, pudo averiguar este dato debido a que tras el reclamo de las comunidades solicitó informes al respecto a la Subsecretaría de Turismo y Áreas Protegidas, dependiente del Ministerio de Comercio Exterior, Turismo e Inversiones de la Provincia del Chubut; y al Ministro de Ambiente y Control del Desarrollo Sustentable. Desde ambas agencias respondieron que no existían actos administrativos sobre dicho proyecto, excepto en la Secretaría de Turismo desde la cual se informa la existencia de un estudio de factibilidad para el desarrollo de un centro de turismo realizado para la Municipalidad de El Maitén en el año 2005. Particularmente existió otra respuesta de estos organismos que llamó la atención de los abogados y las Lof: la Dirección de Gestión Ambiental informa que no han habilitado la realización de la tala debido a la falta de informe de impacto.

En diciembre de 2011, el Ministerio de Defensa amplió el pedido de informes, en este caso a la autoridad de aplicación en materia de Bosques de la Provincia del Chubut, al Ministerio de Economía y a la Municipalidad de El Maitén. En febrero de 2012 desde la Dirección de Bosques remiten la siguiente información: El Intendente de El Maitén Juan Manuel Cocciolo durante el año 2011 había solicitado autorización a la Dirección de Bosques para la tala y poda de bosque “ubicado en el Cerro Azul”. Como respuesta, la Dirección de Bosques le solicita entregar el Aval técnico respecto a los aspectos ambientales a la Delegación Forestal Epuyén. Desde esta Delegación se respondió que, debido a que a obra implicaba el corte de lengas, construcciones, caminos y movimientos de suelos, solicitaron al Municipio el proyecto completo del centro de montaña y la descripción del impacto ambiental. El Municipio nunca respondió a los pedidos hechos por la Dirección y la Delegación, y aún así en el año 2010 inició las obras y en el año 2011 la tala indiscriminada de lengas. En la narrativa de esta Actuación, los abogados defensores descubren que las obras y la tala de bosque nativo se llevaron a cabo sin ningún tipo de autorización de la autoridad de aplicación debido a la falta de la evaluación de Impacto Ambiental.

En mayo del año 2012, el *Longko* Virginio Cañio realiza una denuncia por estos hechos frente al Ministerio Público Fiscal (Legajo Fiscal N° N° 21.454 / 2012, caratulado "Cañio, Virginio s/denuncia). La Municipalidad responde con un informe sobre los contratos de locación e inicios de obra, dejando entrever su responsabilidad en el emprendimiento al menos hasta el año 2012. El Ministerio de Economía provincial responde, tras un segundo pedido de la Lof, con copia de dos expedientes administrativos: a) el Expediente administrativo N° 09/2010 de marzo de 2010, para la “Instalación de Medio de Elevación en Cerro Azul”, b) el “Anteproyecto De Cerro Azul”, sin Evaluación de Impacto Ambiental. Con estos expedientes, las Lof se enteran que el proyecto del centro turístico tenía definida la construcción de 19 pistas, para cada una de las cuales debían establecerse superficies de desmonte, e instalarse maquinarias para la fabricación de nieve, así como un sistema de represas para complementar el trabajo de esas maquinarias. En definitiva, eran múltiples las obras que debían realizarse en sus territorios para llevar adelante este proyecto, sin haber recibido ni la más mínima consulta, ni información. Con esta documentación, y buscando ratificar el pedido del Ministerio de Ambiente, en junio del año 2012 la Lof Cañio presenta un reclamo administrativo por Incumplimiento del Código Ambiental al Ministerio de Ambiente y

Desarrollo Sustentable de la Provincia del Chubut, en el que piden la suspensión de la obra de construcción de pistas y el refugio, la instalación de medios de elevación y el desmonte de bosque nativo. En julio, funcionarios del Ministerio de Ambiente realizaron una inspección en el Cerro y comunicaron en ella al Municipio que debían suspender las obras hasta tanto regulen la situación.

Por su parte, los funcionarios del Concejo Deliberante buscaron convencer a los integrantes de las Lof de la realización del proyecto mediante nuevas estrategias – viendo que seguían firmes en términos de las medidas judiciales. Fue así que en octubre del año 2012, los mismos visitaron a los territorios de ambas Lof junto a la Directora de Asuntos Indígenas de la Provincia. La idea, al parecer, era manifestar como Municipio, con la presencia de la funcionaria, el “reconocimiento” de los procesos de autoafirmación como mapuche de los Cañío y Ñiripil. Sin embargo, dicha funcionaria se encargó por todas las vías –tal como será desarrollado más adelante en la tesis- de presionar a los integrantes de ambas Lof para que acuerden y firmen un compromiso a favor de la realización del centro de Esquí. Ninguno de sus integrantes lo hizo.

En el mes de noviembre de 2012 sale publicado en distintos medios que el estado provincial aportó fondos a través de un convenio con el municipio de El Maitén para delimitar mediante alambrados y mensuras el territorio del centro de esquí, es decir, para continuar con el proyecto, sin darle importancia al proceso judicial en marcha ni al reclamo de las comunidades. Lo más grave es que, de acuerdo con las publicaciones en los medios, lo hicieron “a pedido de las comunidades”.

A nivel jurídico, la falta del informe de impacto ambiental y la reticencia de los funcionarios del estado provincial y nacional para responder a esta solicitud, llevaron a las Lof a iniciar un recurso de amparo de no innovar (COMUNIDAD MAPUCHE CAÑIO y OTROS C/ PROVINCIA DEL CHUBUT Y OTROS S/ ACCIÓN AMPARO). La fundamentación de las medidas cautelares se centra en la necesidad de mantener la igualdad entre las partes involucradas en una causa judicial hasta el momento de la sentencia. En particular, aquellas medidas que apuntan a “no innovar” buscan evitar que se realicen actos que alteren la situación de hecho o de derecho existente durante el litigio. En el marco de la cautelar, las Lof demandaron su derecho como comunidad indígena a ser consultados previamente a cualquier acción que los involucre.

Como respuesta a este pedido de consulta, el Municipio anuncia que llamará a una audiencia pública para conocer la opinión del “pueblo de El Maitén”. Las Lof iniciaron entonces distintas acciones para evitar la constitución de la audiencia. Mediante un expediente, en el Juzgado Universal de Lago Puelo (COMUNIDAD MAPUCHE CAÑIO y Otra s/ Medida cautelar”, Expte.Nº 000319/2014), se dispuso suspender la audiencia apelando a que:

“El espíritu de la consulta y la participación constituye la piedra angular del Convenio núm. 169 sobre la cual se basan todas sus disposiciones. El Convenio exige que los pueblos indígenas y tribales sean consultados en relación con los temas que los afectan. (...)La consulta debe hacerse de buena fe, con el objetivo de llegar a un acuerdo. Las partes involucradas deben buscar establecer un diálogo que les permita encontrar soluciones adecuadas en un ambiente de respeto mutuo y participación plena. La consulta efectiva es aquella en la que los interesados tienen la oportunidad de influir la decisión adoptada. Esto significa una consulta real y oportuna. Por ejemplo, una simple reunión informativa no constituye una consulta real; tampoco lo es una reunión celebrada en un idioma que los pueblos indígenas presentes no comprenden”.

Finalmente, luego de tres años, el 15 de diciembre del año 2015 ambas Lof obtienen dictamen favorable ante el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil, Comercial y Laboral de la Circunscripción Judicial del Noroeste del Chubut respecto a la medida cautelar (Expte. 338/2012). El fallo dice lo siguiente:

“Haciendo lugar a la acción de amparo deducida por Virginio Cañio y Sergio Ñiripil, en representación de Comunidades Mapuche Cañio y Ñiripil Cerro León, contra la Provincia del Chubut y la Municipalidad de El Maitén, decretando la prohibición de continuar con la ejecución de las obras correspondientes al centro de esquí o centro de actividades de montaña denominado ‘Cerro Azul’, hasta tanto se cumplimente el proceso de evaluación de impacto ambiental conforme a las pautas establecidas en la Ley XI N° 35 y en su decreto reglamentario”

Hasta el momento el fallo sigue vigente. Ni el Municipio ni la Provincia han entregado las evaluaciones de impacto correspondientes. La construcción llegó a frenarse en un 25%, siendo los daños más irreversibles los de la tala indiscriminada de bosques. En el territorio sigue estando el refugio construido --de aproximadamente 300 metros cuadrados distribuidos en habitaciones, baños y un espacio para un restaurant.

También se encuentran en la zona donde las Lof llevan sus animales, los materiales para la constitución de los medios de elevación (F6,7,8 y 9).

La vía legal que fue canalizando el conflicto no fue la única. Entre las acciones significativas que estas comunidades desarrollaron se encuentra que en el año 2012 deciden poner una tranquera en sus territorios para evitar el paso de autos y maquinarias. En diciembre del año 2013 frenan una carrera de bicicletas que iba a realizarse en el Cerro con fines turísticos. A partir del año 2012 realizan en el territorio diversos encuentros políticos, entre los cuales son, en febrero del 2014, los anfitriones del sexto parlamento autónomo que convoca a diversas comunidades y organizaciones de Chubut y Río Negro. En el año 2016 integrantes de la Lof Caño deciden apoyar la recuperación de la Lof en Resistencia del departamento de Cushmanen y se movilizan frente a la violencia y represión policial sufrida por dicha Lof.

Esta breve cronología de los acontecimientos tiene el propósito de describir el contexto fáctico al que haré referencia en los distintos capítulos de análisis de la tesis. La presentación sucinta de la geografía y producción económica de la región, de los detalles jurídicos en los que se enmarcó legalmente el conflicto y de las fechas de los principales acontecimientos podrán volver a ser consultados en este apartado cuando el lector lo necesite.

#### **F6: El territorio de las comunidades**



**F7. El refugio**



**F8. La Tala**



## F9. Los caños de los medios de elevación



## **PARTE I**

### **Articulación/Desarticulación**

---

## CAPITULO 2

### **De los lugares acostumbrados al deambular: La producción de silencios y lenguajes de consenso/contienda**

“¿Cómo no nos dijeron nada?” Durante mis primeros trabajos de campo solía escuchar esta frase por parte de los integrantes de las Lof Mapuche que se encuentran asentadas en el Cerro León. Recuerdo particularmente la desazón que parecía invadir la mirada de Virginio Cañio. De alguna manera el tema volvía siempre a un mismo tópico, preguntarse por qué el intendente o la gente del municipio, e incluso algunos vecinos de la localidad no habían hecho nada para avisarles que iban a entrar a su territorio a construir el refugio y a cortar lengas. Dentro de su asombro, uno de esos días Virginio Cañio me decía:

“Muy fácilmente hubieran llegado a preguntar algo, hacer cualquier consulta, y no lo hicieron. Agarran y se meten nomás. O que hubieran ido de Ñiripil también. Estábamos allá o acá para preguntar algo y no vinieron. Entonces dije: “¿Cómo no dijiste algo? En ningún momento nos dijiste algo. Yo te vi y dejé cuando andabas antes” (VC, mayo de 2013)

El no haberlos consultado “sabiendo donde encontrarlos” o “conociéndolos de toda la vida” (tal como ellos solían repetir) se volvió un hecho inadmisibile, y desde éste los pobladores del Cerro evaluaron la acción de los funcionarios municipales y de otros “vecinos” como inapropiada.

La localidad de El Maitén cuenta con 4400 habitantes y Buenos Aires Chico sólo con 236, por lo que era frecuente escuchar de quienes hacía años vivían en la zona el dicho *acá todos nos conocemos*. De hecho, cuando como parte de mi trabajo de campo había estado de visita en casas de familia de la zona --incluso entre aquellas que sabían poco acerca del conflicto-- me había llamado la atención el hecho de que solían conocer a los Cañio y Ñiripil por sus nombres, sabían sus trayectorias de vida y, desde ya, donde vivían.

Existía, en este asombro y decepción que vivía la familia, un lazo que se había traicionado. Como veremos más adelante, la localidad de El Maitén a través de distintos relatos locales había construido una idea de vecindad en torno a las experiencias de vinculación del día a día. Visitas frecuentes, encuentros en el pueblo o haciendo trámites, saludos, tiempos compartidos en la escuela, o esperas en el hospital. En estos, como en muchos otros lugares comunes de circulación, los habitantes del municipio iban confirmando esta configuración local como comunidad y vecindad.

Para los Cañio y los Ñiripil el lugar de vecino fue una ocupación acostumbrada durante gran parte de su historia, desde que otros pobladores fueran llegando para habitar en el Cerro y, más aún, desde que se conformó El Maitén. De la misma manera que en el nivel nacional, la articulación de discursos y prácticas a nivel local fue forjando espacios sociales y simbólicos para la inclusión organizada de los pobladores mapuche. Aun cuando en estas matrices de inclusión y exclusión los mapuche son definidos como “otros internos”, los lugares de identificación disponibles para quienes, como los integrantes de las Lof Cañio y Ñiripil, vivían en parajes suburbanos sin conformar comunidad (en términos jurídicos) eran principalmente los de “vecino”. Esta noción se fue articulando a través de una serie de lazos y moralidades que, desde los relatos públicos de la localidad, fueron siendo seleccionados para entramar con ellos distintos textos de una identidad maitenera. En primer lugar, aquellos acerca del trabajo y la unidad organizativa de los primeros pobladores, como anclaje de una historia compartida fuertemente enmarcada en una visión de progreso. Segundo, los textos que fueron performando los sentidos de vinculación que surgen con la llegada del tren de trocha angosta. Estos textos construyen nociones de comunidad moral para la oferta turística, principalmente cuando La Trochita se vuelve un objeto viejo y en torno a esta antigüedad se construye al tren patagónico como un atractivo turístico y patrimonial. En este capítulo, me detendré en los modos en que estas identificaciones acerca de "los primeros pobladores" y el “discurso turístico” fueron produciendo las ausencias que hoy en día buscan revertir los pobladores mapuche, esto es, los marcos hegemónicos que invisibilizaron las desigualdades sociales constitutivas y aún existentes entre los "vecinos" de El Maitén.

Por un lado, para canalizar los sentidos locales de la categoría de vecino y de comunidad maitenera, y para entender los silencios simultáneos que se han ido produciendo en la historia hegemónica regional, en este capítulo analizaré los relatos sociales que se encuentran entextualizados<sup>8</sup> y publicados en algunas ediciones oficialmente reconocidas en la localidad de El Maitén, así como en material de difusión turística. Luego describiré las formas en las cuales las familias mapuche ocuparon estos lugares establecidos hegemónicamente durante sus primeros reclamos frente a la ocupación de sus territorios.

---

<sup>8</sup>Por entextualización entiendo al proceso a partir del cual un texto puede ser aislado de su contexto de interacción (Bauman y Briggs 1999). Así mismo, me interesa reconstruir los usos en que estos textos aislados son nuevamente apropiados y enunciados, así como los contextos en los que se producen estas nuevas enunciaciones y apropiaciones.

La configuración y distribución de los lugares que estas comunidades transitan y ocupan se organizan en un entramado espacial, cuya dimensión “material” consiste en asegurar las condiciones socioeconómicas para la reproducción de las relaciones de producción capitalista (Lefebvre 1974: 223) y, por ende, la realización de los intereses políticos y económicos de la elite local. Partiendo de la idea de que este conjunto de prácticas espacializadoras constituyen “el punto de partida necesario para nuevas generaciones de prácticas” (Hall 2010), entiendo que el modo en el cual el espacio es configurado por un orden particular de dominación afecta las posibilidades que tienen estas familias de habilitar o no ciertos lenguajes de contienda (Roseberry 1994), así como los términos a través de los cuales llevar adelante un reclamo.

Por otro lado, el capítulo analiza el proceso posterior, en el que los integrantes de ambas familias experimentan las relaciones de vecindad como coerción –en la medida que les impide argumentar sus derechos con respecto a las tierras de sus ancestros-- y comienzan a “deambular” buscando otras posibilidades para articular su emergente posición como sujetos de reclamo.

Tomo la metáfora del “deambular” del mismo modo en que Claudia Briones y Ana Ramos la utilizaron para definir la agencia de los miembros de la comunidad Nahuelpan después del violento desalojo de 1937. Para estas autoras, el deambular señala una experiencia de articulación que no reside tanto en la certeza de “estar continuando algo”, sino en la incertidumbre de estar propiciando nuevos encuentros (2016:36). En estas coyunturas, sostienen, la memoria no discurre por modos de subjetivación conocidos, sino que atraviesa momentos de vadeo, en los cuales las personas sopesan qué anudamientos previos desconectar mientras exploran otras conexiones posibles entre relatos y experiencias diferentes, buscando o reconociendo hilos conductores comunes. Como veremos más adelante en la tesis, cuando se los encuentra y entrama entre sí, los relatos o historias de cada cual son desplazados de lo meramente anecdótico y, llevados a otro nivel, empiezan a ser parte de otros procesos de memoria.

La tensión entre desujeción y resubjetivación –característica de los momentos de vadeo-- es la que explica la incertidumbre que experimentaron las familias mapuche en los inicios del conflicto territorial: al no encontrar adecuados los puentes<sup>9</sup> acostumbrados

---

<sup>9</sup> La idea de “puente” es otra de las metáforas utilizadas por Briones y Ramos (2016) –tomada del trabajo de Michel Serres (1981)—para dar cuenta de los modos ya establecidos de conectar, articular, crear continuidades o recomponer fisuras.

para conectar espacios, las Lof del Cerro comienzan a deambular a campo traviesa para encontrar un lugar donde poder ser visibles como sujetos de litigio y desde el cual poder hacer oír sus reclamos. Entre los diversos encuentros que ellos mismos propiciaron, las familias destacan, en sus relatos, los diálogos mantenidos con algunos integrantes mapuche de la radio Petu Mogeleñ como el inicio de una reconexión con sus pasados mapuche. El contacto con estos militantes les permite encontrarse con aquellas vías de reclamo y de protesta que se hallaban clausuradas desde sus lazos previos de vecindad. Si los grupos sociales atraviesan por periodos continuos de fusión y fisión, el recorrido de estas familias desde las certezas de los lugares acostumbrados a las incertidumbres del deambular da cuenta de sus momentos intersticiales.

## 2.1. Etnografiando bibliotecas

“Se han intentado resumir de la mejor manera posible los ciento ocho años reales de vida de El Maitén, aunque se sabe que mucho falta para completar su historia y sus doblamientos” (Introducción del libro *El Maitén, su historia... su poblamiento...* 2006, Municipalidad de El Maitén)

“Tenemos que hacer un libro”. Durante mis trabajos de campo surgía una y otra vez la necesidad, en medio del conflicto, de “sacar un libro para contar la historia” de ambas comunidades. Tal es así que, cuando propuse hacer una página web para responder a sus urgencias de dar a conocer la historia que veníamos trabajando en conjunto –como alternativa transitoria hasta conseguir financiamiento para su publicación impresa-- los integrantes de una de las Lof se negaron rotundamente: “preferimos esperar al libro”. Este era el formato considerado adecuado por las Lof para legitimar la historia que estábamos produciendo y el único soporte autorizado para discutir en igualdad de condiciones con “otros libros”. El objetivo de este enfrentamiento por vía impresa consistía en impugnar la verdad –y los criterios epistémicos que la hacían aceptable—del libro presentado como la “historia oficial de El Maitén”. Este último, publicado hace 11 años por su municipalidad, narra la versión hegemónica de la historia de conformación de la localidad. Durante nuestras reuniones, e incluso en instancias públicas, los integrantes de las Lof señalaban que “está todo mal lo que dice”, “es cualquier cosa”. Según ellos no reflejaba correctamente ni el estatus de su presencia en la zona, ni su historia de larga duración en el lugar.

Fue entonces que me propuse comprender la importancia de ese libro oficial, sus efectos de sentido y sus ausencias denunciadas por las Lof. Así llegué a la Biblioteca Popular El Maitén. Uno de mis objetivos del trabajo era buscar *ese* libro, pero también

encontrar registros periodísticos y otras publicaciones que dieran cuenta de la historia dominante de El Maitén. Le consulté a una de las bibliotecarias por estos materiales. Respecto a los diarios, ella me mostró una caja de archivo en la que me dijo que encontraría noticias de la comarca. Empecé entonces a trabajar con esa caja. En ella se habían ido coleccionando distintos recortes, mayormente ligados al turismo y a obras de infraestructura en la localidad y, en menor medida, sobre apariciones públicas y declaraciones de funcionarios locales, junto con gacetillas de la Fiesta Nacional del Tren a Vapor y artículos de la historia de la localidad (muchos de ellos mecanografiados).

Con respecto a los libros, me pidió que me acercara hacia una estantería pequeña, de un metro por casi dos de alto y, al estar paradas frente a ella, me dijo: “En este mueble están todos los libros sobre Patagonia y en este estante, los libros sobre El Maitén”. Me detuve entonces en ese estante: la mayor parte eran libros sobre la llamada “Trochita” y una fila de 10 unidades de un libro que se llama *El Maitén, su historia... su poblamiento...*, un libro escrito por un grupo de pobladores de El Maitén –docentes, una representante del área de cultura, entre otros- en nombre del Municipio de El Maitén, organismo quien fue también su editor. Abrí ese libro para ver cómo estaba organizado. El libro divide la historia local en tres ejes que tienen como común denominador la idea de “poblamiento”. Estos tres poblamientos son: el de los primeros pobladores (asentamiento ligado al trabajo o al comercio en relación a la instalación de la Compañía Tierras del Sur); el de la fundación de la escuela 31 de Buenos Aires Chico en la década de 1920; y el de la llegada del ferrocarril. Ese libro era “el” libro.

En esta primer pesquisa, y sólo considerando los títulos de las notas, de las gacetillas, de los libros y de sus capítulos, así como la distribución en el estante, reconocí los hitos de la historia que habían sido seleccionados para contar una identidad como “maitenera”. Un segundo ejercicio en la biblioteca consistió en recorrer los materiales en orden cronológico de publicación. Noté entonces que la significación que se le daba a los acontecimientos variaba de acuerdo con los distintos momentos históricos en que habían sido producidas sus descripciones, sin embargo, con el transcurrir de los años, esos mismos acontecimientos iban adquiriendo un mayor énfasis e importancia en la estructuración de la historia local. En este primer trabajo de archivo comprendí que El Maitén es representado como un lugar de antiguos pobladores, como un pueblo ferroviario y como una localidad turística, y que el hecho de convertirse con

el tiempo en un lugar turístico había enfatizado en “lo acontecido” ciertas temáticas y a la vida de ciertos pobladores. Estas primeras ideas de la biblioteca se conectaban con muchas observaciones, anotaciones y diálogos que había sostenido a lo largo de mi trabajo de campo, de mis recorridos por la ciudad, y con las experiencias que relataban mis interlocutores.

Este primer apartado se organiza retomando este recorrido por la biblioteca para centrarme en los relatos que han forjado una articulación particular acerca de la historia fundacional de El Maitén, con el fin de comprender cómo a través de ellos se fue configurando un espacio hegemónico que delimitó formas apropiadas de “ser maitenero” que condicionan tanto la formación de sujetos para “ser parte” de esa identidad como las posibilidades o no de plantear disensos.

#### 2.1.1. Una historia de poblamientos: Desentramando antigüedad

“Para que, quienes lean la historia de este pueblo patagónico valoren los sucesos rescatados, como homenaje a los primeros pobladores, hombre y mujer que sufrieron vientos... fríos... soledades, pero que estoicamente vivieron y dejaron testimonios de trabajo ejemplar. Así, tendrá El Maitén, la edad en años que le corresponden por derecho” (Libro *El Maitén... su historia... su poblamiento...* Municipalidad de Maitén 2006)

La historia de El Maitén se construyó como una historia de “poblamientos”. Esta estructuración no solo se encontraba en el libro del municipio, sino también en las gacetillas de la fiesta nacional del Tren a Vapor, en los diarios antiguos y en las distintas redacciones mecanografiadas de la historia de El Maitén que habían sido guardadas en la caja.

La edición del *25 aniversario del Diario Esquel*, cuya copia se encontraba en la caja, publicada en el año 1950, dedicó una sección a caracterizar a la localidad de El Maitén. Allí se explicaba que, más que el invierno y el clima (que en el resto del texto se presenta como un desafío para aquellos que decidieron o decidieran poblar la Patagonia), a los maiteneros “bastante más les preocupa la cuestión tierra, por ejemplo, y esto lo mismo en el orden urbano que en el rural. De esto es lo que se habla reiteradamente en *El Maitén*”. Al reconocer tempranamente el problema del acceso jurídico a la tierra y la importancia de legitimar sus derechos de ocupación territorial, la

sociedad maitenera entendió que la construcción de antigüedad en la zona no era un requisito menor. En los distintos materiales de la biblioteca surge como un tema central la importancia de definir el origen de El Maitén, para poder, a partir del mismo, contar sus años de vida y mostrar la antigüedad de sus pobladores.

Aún cuando se convirtió en poblado previamente, la fundación “oficial” de la ciudad “se comprende” que fue en 1942 con la conformación de la primera Comisión de Fomento -órgano político y administrativo central durante la etapa territorial de Chubut-, fecha en la que se festeja su aniversario. Posteriormente, se data la creación del ejecutivo local (intendente y concejo deliberante) en 1959 y la delimitación del ejido municipal en 1973. En las diferentes versiones de la historia de El Maitén todas estas fechas son reiteradas y se les da un valor fundacional significativo, sin embargo, y en procura de construir la legitimidad de un derecho territorial, ninguna de ellas daba cuenta de la “antigüedad” de sus pobladores en el lugar. Es entonces cuando la idea de “poblamiento” emerge como un recurso para establecer mojones de “ocupación antigua” previos a las “fechas significativas y oficiales” de la institucionalidad política.

El origen se cuenta entonces como las distintas “llegadas” de sus pobladores, y en la historia de las relaciones entre estos “primeros pobladores”, El Maitén no solo adquiere el estatus de “comunidad” que la temporalidad de las fechas “oficiales” no lograba transmitir sino que, sobre todo, obtiene un origen común. Así conformada, la “comunidad maitenera” es la figura donde se objetiva la antigüedad de sus pobladores (incluso de los llegados recientemente).

En la búsqueda de dar longevidad a esta pertenencia local, el primer poblamiento descrito por el libro del municipio se vuelve central, ya que estos pobladores tendrán la función de ser la punta de asentamiento, es decir, quienes le den “la edad en años que le corresponden por derecho” a todos aquellos que conforman y conformarán la comunidad maitenera. Ser parte de la comunidad de El Maitén implica participar de esta continuidad con los orígenes de la que no sólo se puede obtener su antigüedad sino también, y como consecuencia de ella, derechos territoriales. Los escasos documentos e instituciones que podrían insuficientemente dar cuenta de una comunidad antes de su fundación oficial en 1942, son reemplazados por las memorias de sus habitantes y por las tramas relacionales que, a partir de aquellas, los libros oficiales fueron poniendo en

un primer plano. De acuerdo con Grossberg (2010), y como veremos a continuación, esta sumatoria de memorias, al entramarse en una idea de “comunidad”, establece también las condiciones de posibilidad, es decir, define y distribuye los lugares sociales disponibles y las moralidades apropiadas para ocuparlos.

### 2.1.2. Los primeros pobladores: Los emprendedores morales

“Constituido por un grupo humano unido y visionario que supo ingeniarse para autoabastecerse con el producto de su trabajo o bien organizarse para buscar en largas y sufridas caravanas de carros el trueque de lana, cueros plumas, crines... por harina, azúcar, zapatos y telas...” (Municipio de El Maitén 2006: 10)

Los primeros habitantes de la localidad de El Maitén son caracterizados, en estas narrativas oficiales, como un grupo disperso de pobladores que, por distintas razones, se fueron asentando principalmente en las laderas del Cerro León. Me centraré aquí en el libro *El Maitén... Su historia... Su poblamiento...* puesto que es a través de este que la historia de El Maitén es oficialmente presentada y la misma se repite en la página turística del municipio, en las gacetillas de las Fiestas del Tren a Vapor y en otros sitios de interés turístico. Esta publicación inicia su narrativa con la historia de veinte pobladores que, desde entonces, tendrán el estatus de ser los “pioneros” de la zona<sup>10</sup>. Estos son descriptos, en la introducción, como un “grupo humano unido y visionario”. Esta representación de unidad y visión de progreso va adquiriendo sentidos específicos a medida que se van presentando las distintas trayectorias personales. Pero en esta unidad, son sólo tres los pobladores que reúnen y dan cuenta de las principales características de esa simbolización: Sergio Gaité, Francisco Wodicka y Abraham Breide.

La historia de Sergio Gaité es sobre sus ascensos y progresos económicos. “Gaucho típico de la mesopotamia”, como lo describe el relato, Gaité se instala en la zona contratado por la Compañía. A razón de este trabajo formó su primer capital de animales –llegando a tener la hacienda más numerosa de la zona--, construyó su casa,

---

<sup>10</sup>Los denominados “primeros pobladores” de la zona que menciona el libro son: Ricardo Ríos y Regina Castro; Francisco Liempe y Juana Illai, Bautista Cañio y Petrona Rosas; Sergio Gaité y Gregoria Stéffano; Segundo Guajardo; Antonio Reynahuel y Marcelina Calfupán; Segundo Ñiripil y Rosa Llanquileo; Artidoro Rosas; Abraham Breide y Adela Chimeli Al Haded; Francisco Wodicka y María Concepción Muñoz, Benancio Quiroga y Juana Melera.

fue el primero en alambrear sus tierras y logró la propiedad de la mitad de las dos parcelas que ocupaba. De acuerdo con el libro, Gaité dedicó su vida “al bien comunitario desde la donación del terreno para la primera Escuela Nacional N°31, donaciones en dinero para instituciones, formando parte de la Cooperadora (de la escuela) y las sucesivas comisiones de fomento de El Maitén” (Municipalidad de El Maitén 2006: 18). Tras su fallecimiento, el diario Esquel –que ha sido retomado por el libro del municipio- le dedica las siguientes palabras en una columna, que hacen referencia a la capacidad con la cual concretó sus ansias de “progreso” y el lugar central que consideran que posee en la historia de la región:

“un trozo de Pampa encarnado en la Patagonia de antes, casi bárbara (...) llegó a nuestro sur sin más recursos que sus brazos y con el firme anhelo de progreso”. (...) “De ahí que su figura de netos perfiles ocupará un lugar de importancia cuando se escriba la pequeña gran historia de los pueblos patagónicos” (Municipalidad de El Maitén 2006:20)

Francisco Wodicka es presentado como un migrante checoslovaco que recorrió la Patagonia como comerciante hasta finalmente establecerse en la zona. Una vez asentado, construyó el primer hotel del pueblo y un centro de acopio. Sembró árboles junto al río, prestó el altillo de su centro de acopios para que en 1941 funcionara en él la recientemente creada escuela 149 y, luego, donó una parcela propia para que se realizara la construcción del edificio escolar. Al igual que Gaité, participó activamente trabajando y donando dinero a distintas asociaciones cooperadoras y, finalmente, el libro destaca su rol central como vicepresidente de la primera comisión de fomento de El Maitén.

Abraham Breide, proveniente del Líbano, también había recorrido la Patagonia como mercachifle<sup>11</sup>. Al establecerse en El Maitén, construyó un molino y un almacén de Ramos Generales, un hotel, un parador de tropas y de contratación de granos. De acuerdo con el libro, “ya capitalizado sirvió a la comunidad de todas formas posibles.

---

<sup>11</sup>Si bien la expresión mercachifle alude al oficio que implica el comercio viajero de la época para la venta de pequeñas mercancías y objetos, en este momento histórico fue siendo asociada a la trayectoria de los migrantes de “medio oriente” (Turquía, El Líbano), quienes fueron coloquialmente denominados como “turcos” y asociados con el hecho de ser “comerciantes”. Por otro lado, también remiten a la trayectoria de estos sujetos que habiendo llegado “sin nada” al territorio argentino y que, a pesar de aquello, se constituyeron “a fuerza de trabajo” en “lo que son”

Unido al esfuerzo de otros pioneros”. Como ejemplo de estas colaboraciones, se menciona su petición y sus ayudas para la construcción de la primera escuela en 1920, la donación, en 1923, de su propia casa para construir la oficina de correos y de dinero para la construcción de la oficina de la gendarmería y de la policía. Al igual que Wodicka y Gaité fue miembro de las Comisiones de Fomento.

Estos relatos del libro construyen principalmente a Gaité, Wodycka y Breide como los emprendedores morales de la “comunidad” de El Maitén, son aquellos que de acuerdo a la perspectiva de Howard Becker (2009) crean normas y valores, utilizando sus influencias y recursos para implementar sus objetivos morales. Estos pobladores se vuelven indicadores de la forma en la cual se debe ser y hacer en la comunidad maitenera. Volviendo a la edición del *25 aniversario del diario Esquel* anteriormente mencionada, el diario no solo caracteriza con énfasis a los “primeros pobladores” notables:

“Algunos de estos pobladores ya no existen. De ellos no queda si no la memoria de su paso y sus descendientes. Don Abraham Breide, fallecido en 1944, es quien más se destacaría por su acción. Establecido en 1907 con un minúsculo boliche, del otro lado del río, dejaba al morir una considerable fortuna’ D. Sergio Gaité, antiguo capataz de la compañía, pasa su existencia tranquila en un establecimiento rural” (Diario Esquel, edición aniversario, 1950: 124)

Sino que a la vez retoma estas trayectorias de ascenso como marcadores para su descendencia:

“Si interesante ha sido en todo momento la obra realizada por don Abraham Breide, no menos atractiva resulta la historia de los hijos, que siguen por la misma senda con igual hidalguía y con la misma fe. La casa Breide no decayó con la muerte del fundador, porque ha sabido construir sobre terreno firme, asentado al edificio sobre piedra. Es así que sus hijos retomaron el mismo camino que recorren orgullosos con perfecta visión del porvenir” (Diario Esquel, edición aniversario, 1950: 128)

En clave retrospectiva, ellos, sus familias y sus descendientes pasaron a “ser admitidos sin mayores dificultades como miembros de pleno derecho de la comunidad con la que se identifican” (Noel 2011: 100), siendo jueces y parte de las definiciones de quienes se encuentran “por fuera” y estableciendo sus propias trayectorias como las ejemplares en términos de moralidad: “gente con iniciativas, con creatividad y que demuestran que esta tierra es fértil, simplemente hay que ponerse a cultivarla”

(Municipalidad de El Maitén 2006: 31). El libro construye esta ejemplaridad en diferentes secciones, como por ejemplo, cuando al describir los aportes de Breide a la formación de El Maitén, hace irrumpir en su relato el siguiente recuerdo efusivo:

“¡Qué hombres sacrificados y valientes aquellos pioneros que transitaron estas regiones y que sufrieron muchas peripecias, pero a pesar de las distancias, de la falta de elementos, de herramientas, se propusieron objetivos importantísimos, que hoy nos llama la atención que los hayan cumplido con rotundo éxito! ¡Qué ejemplo para los que hoy habitamos este suelo y para las futuras generaciones!”.

De acuerdo con estas construcciones, los pioneros se constituyen en un ejemplo de valores, valentía y éxito. Esta ficción inaugural sobre el modo de ser y de actuar la identidad maitenera deviene en el patrón moral desde el cual se evaluarán las acciones, valores y logros de otros habitantes de la localidad. De este modo, los pioneros destacados como emprendedores morales no solo objetivan al ciudadano ideal de El Maitén, sino que también dan lugar a un gradiente de moralidades desde los cuales se organizarán las inclusiones y exclusiones de otros pobladores. Esta construcción de valores de pertenencia, escenificada en los relatos del hacer de los pioneros, es a la que, en adelante, referiré como ética de “vecindad” y que, en sus primeras representaciones, se describió con las nociones de unión, progreso, visión, colaboración, cooperativismo, “dar/donar”, entre otras.

En contraposición con las figuras de estas personalidades, las trayectorias locales de otros pobladores descritos en el libro no parecieran alcanzar estos estándares, al menos no en su máxima expresión. Estas otras familias son también consideradas como pioneras y vecinos –son parte de las “doce” y sus relatos describen también acciones de cooperación y colaboración, de trabajo y valentía—pero, ante el “tribunal” de los estándares morales establecidos (Noel 2011), resultaron ser menos competentes en su visión de progreso. Particularmente, los pobladores con apellidos mapuche no vieron crecer su fortuna, perdieron sus posesiones y nunca llegaron a escriturar las tierras que habitaban. Es decir, el libro resalta los dos extremos de esta construcción: los primeros pobladores destacados y las familias que terminaron empobrecidas, ubicando en medio de las mismas a otras familias a partir de relatos mayormente anecdóticos de índole familiar. Uno de estos casos es el de la familia Reinahuel. Al leer el libro nos enteramos que al fallecer los padres de la familia:

“Nadie estaba capacitado por la edad para manejar bienes animales y sembrados, así que al cumplir la mayoría de edad la hija menor, en 1960 poco quedaba de la herencia paterna gastada en los Ramos generales donde se entregaba el interés anual del campo, siempre en disminución, a trueque y algo de plata, si se rogaba a los acopiadores” (Municipalidad de El Maitén 2006: 24).

Cuando el libro relata la historia de la familia Ñiripil, se recuerda puntualmente que “nunca consiguieron la propiedad ni pudieron alambrar”. También se especifica que Segundo Ñiripil llegó a la zona con la policía fronteriza y que, como pago por llevar presos de Rawson a Esquel, recibió 200 hectáreas de tierras en El Maitén –versión que su familia desmiente. Se lo describe como un poblador que convocaba a festejos y que tenía muchos vínculos sociales en la zona. A diferencia de los otros relatos, el libro se detiene en sus descendientes y en las propiedades actuales para subrayar el deterioro y señalar que “poco quedan de aquello que fueron”, ya que en el lugar solo “permanecen en pie varios sauces, frutales, y algo de la tapera. Sólo uno de sus hijos, Horacio, permanece en el lugar junto a su esposa, hijos y nietos. Nunca consiguieron la “propiedad” ni pudieron alambrar” (Municipalidad de El Maitén 2006: 26).

Sobre los Cañío las referencias de su participación en la historia de los pioneros son escasas e, incluso, se deja entrever que poco se sabe con certeza. Así, por ejemplo, cuando se presenta a Bautista Cañío el narrador omnisciente del libro expresa sus dudas: “tal vez era chileno, pero su anterior residencia fue Choele Choel, Río Negro. Hay quienes sostenían que provenían del grupo de familias mapuche que llegaron a lo que hoy es Cushamen con el cacique Miguel ‘Ñancuche’ Nahuelquir” (Municipalidad de El Maitén 2006: 16).

Conversando con algunos integrantes de estas familias mapuche, ellos mencionaron que algunos de ellos fueron invitados a participar en las reuniones en las que se diseñó el libro y que, incluso, algunos asistieron. Pero también explicaron que no les resultó fácil participar. Entiendo que el libro presupone un relato ficcional de antemano, en el que los recuerdos adquirirían su valor significativo en una trama centrada en la visión de progreso de los pioneros, y que esta presuposición podía no ser compartida por todos los presentes. Entre muchas otras, la desventaja en el control de la intriga narrativa excluyó las voces mapuche desde el momento mismo en que se pensó

hacer un libro sobre la comunidad de El Maitén desde esa perspectiva. Cuando ellos explicaban su incomodidad para participar del libro con sus relatos, entendí que sus recuerdos se organizaban en otros entramados de sentido y que, por esa razón, no les resultó posible ni identificar ni seleccionar anécdotas que fueran consideradas afines a los intereses de quienes tuvieron la iniciativa de hacer el libro.

La trama narrativa, entonces, estuvo controlada por un narrador omnisciente cuyo lugar de autoridad y de enunciación es el de la elite local de El Maitén. Me centraré entonces en identificar las estrategias de borramiento y de banalización (Trouillot 1995) utilizadas para construir esta perspectiva con el fin de entender cómo el discurso hegemónico de El Maitén demarca una otredad interna en la constitución de la idea de vecindad.

Entre las estrategias de borramiento, menciono algunas de las ausencias significativas en la producción de sentidos locales. En primer lugar, no se especifica cuándo llegaron las familias mapuche a la zona, implicitando un arribo similar en fechas al de los pioneros. De este modo, el libro refleja poca permanencia de las familias en el lugar y dudas acerca de sus orígenes. En segundo lugar, se silencian las causas y las relaciones locales que explicarían por qué estas familias no pudieron acceder a los títulos de propiedad, y los modos en que se fueron condicionando sus posibilidades para modificar la precariedad jurídica en el territorio. En esta misma dirección, tampoco se especifica en el libro por qué se fueron reduciendo los lotes que ocupaban a lo largo de los años.

Un ejemplo de esto es la forma en la cual ciertas acciones realizadas por Abraham Breide quedan enmarcadas en un “silencio por encubrimiento”. Al dialogar con distintas personas mapuche, y específicamente con aquellas que estuvieron involucradas en el conflicto del desalojo de Vuelta del Río (a 20 km. De El Maitén), escuché en varias oportunidades relatos acerca de los engaños y las amenazas realizadas por Breide a distintos pobladores:

“En el lote 159 vivía Carmen Calfupan --hija de Ignacio Calfupan-- con su marido Antonio Venancio. Con ellos se crió su nieta Fidelina, quien a los 9 años de edad recuerda uno de los procedimientos policiales realizados por Breide en el año 1937 para desalojarlos del lugar. Cuenta

que, cuando ella vio que ‘atropellaban a su abuela’ corrió hasta una mata de álamo cercana y se escondió. Desde allí observó cómo los policías ‘agarraban y maneaban’ de las dos piernas a su abuela para subirla a un camión para dejarla, junto con ‘sus pilchas’ en la costa del Río Chubut. Después “voltearon esa y otras cinco viviendas construidas con adobe y chapas de zinc”, quemaron los materiales y los cercos, y destrozaron las siembras. Daniel Calfupan, marido de Fidelina y sobrino de la misma anciana, aclara que, ese mismo año, Breide construye su galpón de acopio de animales y comienza ‘a abarcar campos nomás’”(Ramos 2006: 134)

“En el lote 158 vivía María Venancio, nieta de Ignacio Calfupan, con su esposo Julio Huilinao. Sus nietos, quienes siguen viviendo en ese mismo lugar, recuerdan cómo “ellos, los turcos, usaron a nuestros tíos y abuelos de peón, de puestero pero en el mismo campo aborigen” y cómo “a través de que ellos manejaban su capital manejaban también a nuestras familias”. En la memoria oral, Breide ofreció a los Marinao, a los Calfupan y a los Huilinao alambrar los campos. Con los años Breide se habría adjudicado los adelantos y los bienes del mismo, solicitando el título de propiedad en la provincia. Cuando murieron sus tíos más ancianos, los Huilinao también comenzaron a “padecer las presiones para desalojar el lugar”. (Ramos 2006: 134)

Así como muestran estos relatos, existen también múltiples narraciones que dan cuenta de los abusos de los dueños de casas comerciales y centros de acopio en la Patagonia (Ramos 2005, Pérez 2011), que endeudaban a los pobladores mediante la entrega de créditos, los que eran difícil de ser devueltos generando deudas imposible de ser saldadas<sup>12</sup>.

En este sentido, los relatos arriba citados no sólo silencian la antigüedad diferencial de los pobladores mapuche y de los denominados pioneros, o las prácticas violentas que estos últimos llevaron a cabo para acceder a la propiedad de la tierra, sino que también silencian aquellas otras formas de estar juntos que no son englobadas en la idea de “vecinos” que el libro construye. Por ejemplo, los encuentros y visitas frecuentes entre las distintas familias para la realización de ceremonias mapuche son meramente nombradas como las “fiestas” locales que Ñiripil realizaba.

---

<sup>12</sup> En uno de sus trabajos, Pilar Pérez (2012) de cuenta de la existencia de denuncias por parte de agentes de la Gobernación del Territorio Nacional de Río Negro de los abusos cometidos por los comerciantes a las personas indígenas de la zona e incluso, de los abusos de poder que llevaban adelante con la misma gobernación.

Estas estrategias de negación, dan lugar a las de banalización. Ante la ausencia de ciertas informaciones sobre los procesos desiguales de distribución territorial, el lector del libro es invitado a suponer que los pobladores mapuche no “progresaron” a causa de sus incompetencias y su falta de “visión” de futuro. Pero, además, contrastando el modo en que unas y otras historias se entranan en el relato de una comunidad maitenera, notamos que, mientras el libro elogia el accionar de los emprendedores morales selectos, las improntas de los mapuche en la historia local quedan resumidas a un manojito de anécdotas triviales. Así, por ejemplo, en el caso de los Caño, el libro cuenta la historia de que Bautista y su mujer criaron una joven de Cushamen que luego fue novia del hijo también llamado Bautista y que lo mató con una escopeta por accidente. En el caso de los Ñiripil el libro caracteriza la historia de Carlos Ernesto, nieto de Segundo y Rosa, que se destacó siendo ciego, tocando la guitarra, componiendo diversos temas musicales dedicados a la localidad de El Maitén y su comunidad, como “Vieja Trocha”, “Realidad de un Pueblo” y “La escuela que hicieron mis abuelos”. También es renombrado porque participó de la Fiesta Nacional del Tren a Vapor.

De acuerdo con esta lectura, la producción de sentidos locales que distribuyen diferencialmente las legitimidades de unos y otros en la comunidad maitenera “está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault 2013). En este sentido, el texto producido no solo resguarda de una imagen negativa a los pioneros selectos, sino que también silencia el proceso a partir del cual algunos de estos primeros pobladores, ejemplares vecinos, fueron “abarcando todo el lugar”, capitalizando una gran fortuna que no tenían al llegar y, en consecuencia, teniendo una mayor participación en el control de la vida “comunitaria”. La “función de conjurar poderes y peligros” y de “dominar el acontecimiento aleatorio” se empieza a forjar con estos relatos. Frente a estos, los reclamos mapuche sobre sus tierras o sus denuncias sobre el proceso que los fue marginando en la región no tienen legitimidad, porque no tienen eventos desde los cuales fundamentarlos.

Para finalizar, otra de las estrategias del libro para silenciar las trayectorias indígenas es la presentación de la Compañía de Tierras del Sud Argentino como un

poblador más, e incluso el más antiguo. En relación con ello, la presencia de la Compañía y sus ofertas de trabajo operan como una conjunción --transversal en el libro— de motivos y causas de arribo. El narrador omnisciente del libro generaliza una afirmación acerca de las razones de la llegada de casi todos los primeros pobladores: “La mayoría de estos ingresaron como peones de la Compañía Tierras del Sud de capitales ingleses que iniciaba por ese entonces el alambrado de sus campos” (Municipalidad de El Maitén 2006 114). Esta perspectiva es compartida tanto por el libro *El Maitén... Su Historia... Su poblamiento...* como por los relatos del origen de la localidad que se narran en la gacetilla de la Fiesta Nacional del Tren a Vapor, los recortes acerca de la localidad que dentro de la biblioteca se guardan en la caja, y el artículo acerca de la localidad del 25 aniversario del Diario Esquel. En esta edición del aniversario se toma a la llegada e instalación de la compañía como un poblador más, borrando las implicancias de la misma:

“La compañía Tierras del Sud Argentino fue el primer poblador de El Maitén, así como la presencia de personas del lugar o del exterior, que luego pasaron a ser empleados o peones que pasaron a ser pobladores de establecimiento continuo” (Edición 25 aniversario del Diario Esquel)

La particularidad de esta caracterización es que, aún cuando no todos llegaron allí por el mismo motivo, la presencia en la zona de la Compañía Tierras del Sud Argentino es señalada como la principal causa de arribo (subsumiendo y englobando otros motivos, como los de quienes llegaron antes). La Compañía de Tierras del Sud Argentino (The Argentine Southern Land Co. – TASLCo) fue una empresa formada en Londres que hacia fines del siglo XIX recibió cerca de un millón de hectáreas de tierra en el norte de la Patagonia (Provincias de Chubut y Río Negro) a través de la ley Avellaneda de Fomento de la Colonización. Lejos de cumplir el objetivo de colonizar las tierras calificadas en esta legislación como desérticas, la compañía se centró en la producción ganadera. Bajo estas condiciones favorables, en las cuales no debía pagar impuestos ni tasas, la compañía pudo producir y expandirse.

La juntura entre la conformación de la Compañía y la llegada de los pobladores es la condición y el efecto de un relato hegemónico local, cuyo marco interpretativo sobre la historia y el progreso pone en relieve la importancia de los capitales extranjeros y la valoración de la venta de tierras a estos capitales. En la zona, la selección de un

origen común en el asentamiento de la Compañía como mojón inicial de una historia local de progreso ha sido también la estrategia narrativa con la que se silenciaron los años inmediatamente anteriores. Me refiero a la historia de subordinación del pueblo mapuche, signada por la violencia de las campañas militares de fines del siglo XIX, el despojo de sus territorios y la llegada del alambrado con el que se distribuyeron las tierras “conquistadas” como propiedad privada. Mientras los relatos hegemónicos de El Maitén celebran el advenimiento de la Compañía, olvidan que, en esos mismos años, muchas personas mapuche continuaban vadeando por las tierras patagónicas en búsqueda de “lugares donde vivir tranquilos” (expresión usual), después de haber sufrido la dispersión o la muerte de sus familiares y conocidos, la desestructuración de sus grupos y la expropiación de sus tierras.

Los efectos discursivos de este relato hegemónico –objetivado en el libro *El Maitén. Su historia... Su poblamiento...*-- consiste en producir una articulación de sujeto como vecino, a partir de la cual se irán naturalizando los lugares diferentes – diferentes momentos y condiciones de llegada, diferencias de capital, de propiedades, de acceso a derechos, diferencias en la valoración moral de sus trayectorias-- que pueden ocupar mapuche y no mapuche para definirse a sí mismos como miembros de la comunidad maitenera. Ser vecino presupone algún tipo de continuidad –relacional, parental, de comportamiento-- con el contexto pionero de los primeros pobladores. El potencial performativo de esta figura del pionero reside, por un lado, en su fuerza simbólica para centrar los criterios de inclusión legítima en torno a la posesión y práctica de una actitud moral visionaria de progreso local; por el otro, en su fuerza simbólica para igualar temporalmente trayectorias que, de lo contrario, habilitarían a ciertos sujetos a reclamar una mayor antigüedad en el lugar.

Como veremos más adelante, las familias mapuche de Cerro León fueron identificando, en sus experiencias de conflicto por el territorio, los modos en que el lugar valorado de vecino cercenaba otros modos de subjetivación. Y centralmente, el hecho de que este cercenamiento borraba y banalizaba diferencialmente las experiencias de los pobladores de la región.

Como veremos a continuación, fue el discurso turístico el que terminó de forjar esta producción de moralidad y diferencia, al retomar esta estructuración de los

poblamientos en la página oficial de la secretaría de turismo de la localidad ([www.turismoelmaiten.com.ar](http://www.turismoelmaiten.com.ar)). Para el caso de los poblamientos, la dirección de turismo retoma el papel de los primeros pobladores y las de sus “pobladores notables”. Este discurso, a la vez, fue actualizando y constituyendo sentidos de comunidad con los que las familias mapuche han tenido que discutir para posicionarse en el conflicto.

### 2.1.3. El turismo y La Trochita: La reificación de los valores morales y sentidos de comunidad

Los libros sobre La Trochita (apodo dado al tren de trocha angosta que circulaba de Jacobacci a Esquel) ocupaban una gran parte del estante de la biblioteca dedicado a El Maitén. Sin embargo, estos libros estaban también presentes en otros espacios: negocios, hoteles, kioscos y museo. Los mismos recorrían desde narraciones ficcionales sobre experiencias de viajes en La Trochita, la historia del tren, fotografías, etc. El libro *La Trochita. Un viaje en el Tiempo y la distancia en el Viejo Expreso Patagónico* de Sergio Sepiurka y Jorge Miglioli (2001) es una mezcla de cada uno de estos libros. En la descripción del proceso histórico de su puesta en funcionamiento, este libro fecha en 1941 la construcción de la vía ferroviaria del tren de trocha angosta patagónico. Estos relatos cuentan una historia de El Maitén y de La Trochita poniendo en primer plano la importancia simbólica que fue cobrando el tren en el marco de un proceso de valorización turística.

El proceso de turistificación se inició en los años 90 a partir de una serie de medidas de patrimonialización del tren a vapor que se asocian con los rumores del cierre del ramal. Vecinos y trabajadores, junto al ejecutivo local y provincial, medios locales y nacionales, comienzan una serie de reclamos y medidas para evitar que se produzca el cierre.

Una de estas medidas fue la ordenanza del Concejo Deliberante municipal de El Maitén que declara a La Trochita “Patrimonio Histórico Municipal y Regional” y otra la Ley 3860 del año 1993 que declara “Patrimonio Turístico Provincial” al recorrido Esquel – El Maitén. A pesar de estas medidas, el 30 de noviembre del año 1993, mediante el Decreto 44/90 del Poder Ejecutivo Nacional, el ramal Jacobacci - Esquel del tren cesa sus actividades.

Tras un cierre de corta duración y la constitución de un espacio de articulación entre “vecinos y gobernantes” que luchaban por su regreso, un año después vuelve el tren a la zona rebautizado como Viejo Expreso Patagónico y devenido en atracción turística. En este contexto, el proceso de turistificación se intensifica<sup>13</sup>. Un año después, mediante resolución 910/94, se crea la fiesta provincial del tren a vapor en la localidad de El Maitén. Y en 1999, mediante el decreto nacional 349/99, se declara Patrimonio Histórico Nacional.

Retomando el argumento sobre los procesos de construcción hegemónica de silencios, la actividad turística reforzó viejos borramientos y banalizaciones, y recreó nuevos. Analizando el caso balinés, Leslie Dwyer (2009) menciona que el turismo va construyendo ciertas imágenes de su población y de su historia para fomentar su “atractivo” y volverse comercializable. En este sentido, las representaciones que el turismo construye se instalan y sostienen en los espacios donde se imponen, ya que depende de las mismas que la localidad siga siendo un espacio turístico. De esta manera, y volviendo al caso de La Trochita, los libros van reconstruyendo para la audiencia del turismo una representación de la comunidad maitenera homogénea; y, en esta representación, el tren condensa simbólicamente esa idea de vinculación: vinculación entre regiones y fundamentalmente entre personas. Ser parte de la “comunidad maitenera” implica ligar la propia historia con La Trochita, haciendo de esta ligazón un tópico central en las trayectorias de los pobladores.

De acuerdo a la mención de Sepiurka y Miglioli, autores anteriormente mencionados, la vinculación del espacio regional fue uno de los primeros objetivos de su creación. Si bien existían diversos proyectos para conectar a la Patagonia con el resto del país, fue el proyecto de una red de integración ferroviaria –que inicia con la sanción de la Ley 5599 de 1908 de Fomento de los Territorios Nacionales-- el que promovería el desarrollo de estos territorios conectando las áreas productivas entre sí y con las vías navegables y puertos marítimos. Este primer proyecto contemplaba la construcción de vías de trocha ancha para unir las zonas de Nahuel Huapi con Puerto Deseado, y éstas

---

<sup>13</sup> La Trochita había recibido ya grupos de turistas que se sintieron atraídos a conocerla a partir de la novela de Paul Theroux publicada en 1979 llamada “El viejo expreso patagónico”.

con Comodoro Rivadavia, Lago Argentino y la zona donde se encuentra la actual ciudad de Esquel. Entre 1911 y 1914 se realizó una exploración a cargo del geólogo norteamericano Bailey Willis, seguido por un grupo de extranjeros y por Emilio Frey. Los estudios de Willis, junto con los de la Comisión de la Dirección de Ferrocarriles, fueron los antecedentes de las líneas que, en el año 1921, se definieron de trocha angosta y las que finalmente comenzaron a construirse en 1922.

El libro de Jorge Oriola, *Esquel... Del telégrafo al pavimento* recorre distintos momentos históricos considerados centrales para comprender la constitución de la localidad de Esquel. Uno de ellos es la constitución de La Trochita. De acuerdo con este autor, el recorrido del tren a vapor fue readaptado en función de la Compañía de Tierras del Sud, ya que sus vías terminaron cruzando los campos de la Compañía, modificando la planificación prevista para ligar distintas localidades de la región, el desarrollo territorial y productivo de las localidades (Oriola 2004). Para el autor, el mismo Bailey Willis entendía que el proyecto final de El Trochita --que supuso el cambio del recorrido de la zona boscosa de Epuyén a los potreros de Fofocahuel-- favoreció a los capitales de la Compañía y a la producción lanar más que a la distribución y colonización de tierras, como se había pensado en el proyecto original. De alguna manera, el capítulo de Oriola acerca de La Trochita da cuenta de la forma en la que los relatos oficiales del origen de la localidad de El Maitén se conectan entre sí para cubrir los intereses económicos y políticos de “La Compañía” en la zona, enmascarados tras la supuesta homogeneidad y vinculación comunitaria.

En el año 1941 se inicia el recorrido del ferrocarril de trocha angosta a la localidad de El Maitén. Los trabajadores que habían finalizado las obras en la localidad quedarían empleados en los talleres mecánicos que se instalaron allí. Como explica Ezequiel López en su libro que forma parte de *La Trochita. Su historia, leyendas y aventuras contadas por sus protagonistas*, los trabajadores que construyeron el ramal debieron enfrentarse a la montaña y al clima patagónico:

“Todos estos trabajos se hicieron a pico y pala, bajo duras condiciones climáticas, soportando intensos fríos, nieves, lluvias, vientos, tormentas o el calor abrasador del verano en la estepa patagónica (...) Se llegó a emplear a más de un millar de personas de diferentes nacionalidades; inmigrantes con sed de aventuras pero que además buscaban en la

Patagonia esa libertad que en sus tierras natales relegaban inmersas en conflictos bélicos que desangraban a los países de Europa y Asia. El rigor del clima, las condiciones de trabajo y las dificultades idiomáticas para comunicarse en una tierra hostil y ajena, poco amedrentaron a turcos, griegos, ucranianos, polacos, búlgaros, macedóneos y croatas que comenzaron a agruparse en torno al ferrocarril para formar comunidades cosmopolitas que luego serían el sostén de los incipientes pueblos de la comarca.” (López 2015: 43)

De acuerdo con los relatos de varios de estos libros, El Maitén está dentro de estos pueblos que terminaron de constituirse con la llegada de los trabajadores ferroviarios. Como explica Nelsa Zaratiegui en su trabajo *Estación El Maitén: Representaciones y prácticas en torno a La Trochita* (2006), cerca de un 80% de las familias de El Maitén eran ferroviarias. Por eso, para esta autora, el movimiento y los vínculos del pueblo de El Maitén se configuraron también a partir de la presencia del tren, en torno a su llegada y a su partida. Esto se hace visible en sus calles, negocios y monumentos (F. 10 y 11)

#### **F10. Estación de La Trochita de El Maitén**



### **F11. Calle principal de El Maitén y Monumento a La Trochita**



Volviendo a la forma en la que ha operado la representación de La Trochita como vinculación de lugares, Zarategui recurre a la cita de pobladores de El Maitén para subrayar el modo en que La Trochita unió lugares y cómo, al hacerlo, posibilitó el progreso de la región. Desde su perspectiva:

“Entre otras particularidades de la construcción del ramal, que hacen a la significativa importancia que el mismo fue cobrando ante los pobladores de la región, es importante conocer que La Trochita a lo largo de sus 402 km. de recorrido, atraviesa más de 640 curvas, zigzagueando distintos Cerros nevados, valles, mesetas, ríos, arroyos. Este recorrido es realizado por encima de los 600 metros sobre el nivel del mar, superando en dos oportunidades los 1200 metros de altura” (Zaratiegui 2006: 35)

Así destaca la “función social” del tren:

“Según palabras de Oscar Acuña, con el transporte de pasajeros La Trochita adquirió una importante función logrando un verdadero punto de “progreso e integración regional (...) Y en épocas invernales, cuando había mucha nieve, el único medio de transporte que había era el trencito, otros no caminaban por el lugar, las rutas con cincuenta... con sesenta centímetros de nieve no pasaba nadie... y el trencito sí” (Zaratiegui 2006: 35)

Sepiurka y Miglioli retoman un fragmento de texto escrito por Elías Chucair que describe el relato de un viaje realizado en 1967 por la directora de una escuela albergue de Chubut, que también da cuenta de esta vinculación:

“Sin preguntarnos nada uno de los pasajeros, un hombre del lugar, me dijo -Y menos mal que tenemos el trencito...! Sabe, ya hace como tres días que el camino está cortado y por vía terrestre no se puede llegar a Esquel ... Con esto por lo menos nos movemos . Es cierto que anda muy lerdo, pero al final se llega y presta muchos servicios.” (Sepiurka y Miglioli 2001: 58)

En la selección y edición de los recuerdos, los libros consolidan una representación de La Trochita como lugar afectivo de apego; un lugar de encuentro habitual devenido en el símbolo de los vínculos afectivos de comunidad. La estación y los vagones de la Trochita fueron también caracterizados como espacios de encuentro cotidianos:

“Ni bien subí para ubicarme en el pequeño asiento que me correspondía, comenzó mi asombro al ver en el centro del coche una estufa que funcionaba al rojo, donde dos señoras calentaban, como en su propia casa, la leche para sus pequeños, mientras otras señoras esperaban turno para calentar una pava de agua... Con toda seguridad iba a correr el mate y dos o tres personas ya estaban en la tarea de prepararlo” (Sepiurka y Miglioli 2001: 58)

El mate, la salamanca, mantener el calor y evitar la entrada del frío, compartir una bebida, algo calentito, son experiencias que configuran a La Trochita como parte de las vivencias que crean juntas afectivas entre pobladores y visitantes. En esta nueva dirección narrativa, La Trochita no solo vinculaba espacios, sino que también construía espacialidades a través de los vínculos que se daban en el marco de estos encuentros temporales-espaciales (Massey 2005). Como queda expresado en el siguiente relato, esta espacialidad, representada como familiar, es uno de los principales patrones de comunalización:

“Cuando el tren aún no había partido, había un clima muy familiar que predominaba entre los pasajeros y se repetían escenas iguales junto a las estufas” (Sepiurka y Miglioli 2001: 58)

La Trochita se postula también como un espacio de lo cotidiano, donde se interceptan, en el marco de cada viaje, las rutinas de sus trabajadores (la comunidad ferroviaria) con el encuentro habitual de sus usuarios. Con estos recuerdos afectivos, compartidos por muchos pobladores antiguos de la localidad, la narrativa oficial constela una relación pasado y presente para gestar la idea de que la historia de vecindad de El Maitén se liga a la existencia y presencia de La Trochita.

La Trochita, como símbolo de los lazos de vecindad entre trabajadores y usuarios, se fortalece en los discursos del turismo. Los esfuerzos de los trabajadores, para mantener a La Trochita en funcionamiento a pesar de los avatares climáticos siempre es un punto a destacar. Estos relatos refuerzan la idea del “esfuerzo” como otro de los aspectos de la moralidad del “buen vecino”:

“Existe el aporte de una gran cantidad de fotografías y relatos en los que se pone de manifiesto la dedicación del personal de aquellos viajes interrumpidos por temporales de nieve o descarrilamientos, muy frecuentes en épocas pasadas para restablecer el servicio de cualquier modo posible” (Oriola 2004: 192)

La intención de aunar los sentidos locales de pertenencia con las moralidades de los primeros pobladores –que señalamos en el apartado anterior-- es recurrente también en el discurso turístico. Volviendo al libro ya mencionado, *El Maitén. Su historia... Su poblamiento...*, no sólo existen en la biblioteca diversos ejemplares, si no que el mismo es ofrecido en la Secretaría de Turismo a todos aquellos turistas ávidos de conocer la historia local. Incluso, el portal oficial de turismo retoma la periodización de este libro. En la página del inicio, al dar la bienvenida a los turistas, se describen los fines de la página:

“Nuestra página, <http://www.turismoelmaiten.com.ar>, pone a disposición de los usuarios que nos visitan una gran variedad de información acerca de El Maitén: nuestra historia, tradiciones, vida cultural, la legendaria ‘Trochita’, montaña, gastronomía” ([www.turismoelmaiten.com.ar](http://www.turismoelmaiten.com.ar))

En esta cita de presentación se construye la historia de la localidad como un bien ofrecido. La identidad maitenera es, de este modo, el principal atractivo turístico, volviendo a la historia parte del turismo y al turismo parte de la historia.

Los relatos que se construyen para el turismo presuponen los textos afectivos ya instalados; textos que difícilmente pueden ser cuestionados ya que son constitutivos de la subjetividad del “ser maitenero”. Sobre esta afectividad inscripta en la moral y los principios del ser “vecino”, el proceso de turistificación opera como sedimentación, puesto que a las afectividades hegemónicamente construidas se le suma el interés colectivo de su rentabilidad. Como señala Zaratiegui, la “apuesta turística” se transformó en un interés compartido por los pobladores de El Maitén:

“Sus pobladores distinguen que por esta fuerza impulsora comienzan a retomarse y evaluarse elementos y valores que en las épocas anteriores habían sido descuidados y negados por su falta de rentabilidad. Si bien reconocen que no identifican plenamente las particularidades, potencialidades y pormenores, depositan en esta nueva apuesta turística las esperanzas de seguir con vida, fundadas en las posibles fuentes laborales y la dinamización de las relaciones entre los propios pobladores, El Maitén y la región” (Zaratiegui 2004: 92)

El turismo reactiva los sentidos del pasado que subrayan la vinculación “entre vecinos”, al volverse “esperanza” y proyecto común hacia el futuro. La página [patagoniaexpress.com](http://patagoniaexpress.com), en la que se describe el servicio de La Trochita, retoma estos sentidos a partir de la autoridad de una cita extraída de una nota del New York Times Service de 1992, escrita antes de su cierre. La nota titulada “Por la suerte del Patagonia Express” explica:

“Los argentinos lo llaman La Trochita. En cada viaje la gente local ocupa totalmente las bancas flojas de madera y bebe yerba mate, la bebida caliente argentina, y se congrega alrededor de la pequeña estufa de leña que hay en el medio de cada carro y se sacude en su viaje de 14 horas hasta Esquel. La única esperanza que queda es que los inversionistas sean convencidos de que La Trochita tiene un valor histórico y turístico. Como me dijo un intendente ‘este es uno de los viajes más singulares del mundo en uno de los lugares más singulares del planeta. La gente siempre se siente impresionada por la Patagonia’ ([http://www.patagoniaexpress.com/historia\\_la\\_trochita.htm](http://www.patagoniaexpress.com/historia_la_trochita.htm))

La reapertura de La Trochita como la “esperanza” de un pueblo es también el marco desde el cual se invita a un potencial turista a leer los esfuerzos y el reclamo colectivo. Desde este ángulo, la página de la dirección de turismo conjuga la historia afectiva de la comunidad maitenera con el esfuerzo de los vecinos por “salvar” a La Trochita, subrayando una vez más el valor simbólico y condensador de los sentidos locales de pertenencia que este emblema adquiere con su turistificación:

“Afortunadamente el viejo trencito patagónico ya estaba instalado en el corazón de la gente y como los sentimientos no entienden de ‘números’, se produjo un fenómeno social que involucró a pobladores, medios de comunicación locales y nacionales que clamaron por el salvataje de La Trochita” (<http://www.turismoelmaiten.com.ar/Trochita.html>)

La reapertura de La Trochita es presentada aquí como el logro de una vecindad

que, guiada por sus vínculos afectivos con el lugar, actuaron de acuerdo con la moral emprendedora del esfuerzo de los pioneros: Corazón y sentimientos por la localidad mostraron tener más fuerza que los números. Sentimientos, corazón, esfuerzo, La Trochita y su “renacimiento” son los sentidos que el discurso turístico ayudó a unir como símbolo de pertenencia. Justamente, en el acápite de su libro llamado “El renacer de la Trochita”, Sepiurka y Miglioli describen que:

“Mientras ya en siglo XXI en la Patagonia se multiplica la alegría en los rostros de quienes escuchan su inconfundible silbido, vislumbran su temblorosa silueta envuelta en vapor y se acercan conmovidos a sus añejas locomotoras y salamandras. Como parte de un irrefrenable ritual que borra fronteras y hermana corazones, la gente se acerca solidaria a La Trochita como a un viejo amigo que, pese a los avatares de la vida permanece vivaz y permanece activo. Es el espíritu del sur.”

La Trochita se convierte en el espíritu de los vecinos en tanto anuda sus trayectorias en una comunidad que difícilmente puede ser rota. Esto ocurre cuando, ligado a La Trochita, el sentido comunitario se vuelve parte del atractivo turístico; esto es, cuando La Trochita no es sólo La Trochita, sino el reflejo de la comunidad patagónica en general y de la maitenera en particular. La Trochita --como símbolo reconstruido desde el turismo-- actualiza como una referencia nostálgica los vínculos que los textos oficiales ya habían construido como pasado común. De este modo, La Trochita es la imagen que, al producir continuidad entre pasado, presente y futuro, reifica los lazos “vecinales” como atemporales y fija como primordiales los criterios hegemónicos que definen a esa comunidad de vecinos. Por esta operación del turismo es que, en alguna medida, La Trochita obstaculiza la emergencia de otras formas de ser en El Maitén.

De la mano del rescate y la valorización de La Trochita, la fiesta y el museo— otros de los efectos de la turistificación— se conforman como íconos de la comunidad. El libro de Sepiurka y Miglioli retoma así la narración respecto de La Trochita de José Luis Lizurume, gobernador de Chubut de 1999 a 2003:

“Recuerdo La Trochita como una cuestión completamente familiar y recuerdo los trasbordos en Jacobacci, casi siempre entre la medianoche y las dos de la mañana, con uno de los fríos más intensos que se registran en la zona. Pero por sobre todas las cosas tengo presente que El Maitén nació, creció, se desarrolló y comenzó a decaer junto con La Trochita. Por

eso es necesario buscar alternativas y contribuir a mantener la tradición ferroviaria que está viva. En la provincia todos podemos percibir la vigencia que tiene la Fiesta Anual del Tren a Vapor de El Maitén, a principios de febrero de cada año donde desfilan carrozas hechas en todos los talleres ferroviarios.” (Sepiurka y Miglioli 2003:112)

La analogía que cita Lizurume entre la localidad de El Maitén y La Trochita vuelve a poner en foco la importancia simbólica y afectiva que esta conjunción tiene para los pobladores de la localidad. Sostener la tradición ferroviaria es sostener a la localidad. Por otra parte, la fiesta<sup>14</sup>, como dice en su libro Nelsa Zaratiegui, pasó a ser un reflejo de la vecindad:

“Rescata en su relato que la fiesta está hecha desde los esfuerzos y ganas de participar que poseen los pobladores ‘la gente con su trabajo insistente, y aunque a veces se lo desconoce, es la verdadera madre de la fiesta’” (Zaratiegui 2004: 130)

En la gacetilla de la Primera Fiesta Regional del Trencito, realizada en marzo del año 1985, ya se constituían –en el marco de un proyecto turístico- estos sentidos de comunalización. En esta dirección, respecto de la conformación del Comité Ejecutivo de la Fiesta se afirmaba en una de sus notas:

“Cabe destacar que la conformación del Comité Ejecutivo que tiene a su cargo la organización del evento resulta una muestra cabal del espíritu de unidad que procura preservar la comunidad de El Maitén” (Gacetilla Primera Fiesta Regional del Trencito de El Maitén, año 1985)

La fiesta es, ni más ni menos, otro de los espacios donde se connota el esfuerzo integrado de autoridades, medios y vecinos por valorizar La Trochita.

“La celebración prevista para marzo próximo parte del esfuerzo mancomunado de autoridades e instituciones de bien público actuantes en el medio a modo de intento pretendiendo revertir el histórico postergamiento a que se ven sometidos sus habitantes” (Gacetilla Primera Fiesta Regional del Trencito de El Maitén, año 1985)

En la actualidad, de enero a marzo se desarrollan viajes en La Trochita que van desde la estación El Maitén a la estación Ing. Thomae. La excursión incluye una visita

---

<sup>14</sup> Si bien la fiesta del Trencito se realizaba desde el año 1985 se convirtió en referencia de la localidad recién a partir de su valorización patrimonial y turística.

al museo y a los talleres, que se encuentran abiertos al turismo. El viaje turístico recrea la época de funcionamiento del tren y reaviva el sentimiento de vinculación que se activa en los libros. El museo y los talleres recrean narrativamente el esfuerzo de los trabajadores ferroviarios de antaño en continuidad con quienes, hoy en día, actualizan artesanalmente ese “pasado brillante”, como explica la página turística perteneciente al complejo turístico de La Trochita:

“El taller de El Maitén fue y sigue siendo especial. Porque las locomotoras que se atienden son verdaderas reliquias, lo que hace necesario que las reparaciones se hagan de manera artesanal. Los visitantes pueden recorrerlos una hora antes de la salida del tren o, cuando no hay servicio, por la mañana. Y se van a encontrar con torneros, soldadores, ebanistas con décadas de experiencia. Visitar estos talleres es aventurarse por historias de un pasado brillante, cada pieza de la maquinaria, la más vieja de ellas de 1890, es al mismo tiempo herramienta de trabajo y pieza de museo” (<http://latrochita.org.ar/historia/>)

Las experiencias de los actuales trabajadores del taller y del museo son apropiadas por el discurso turístico para crear la idea de El Maitén como familia. Este proceso de familiarización se respalda en el carácter hereditario del oficio ferroviario. El libro de Ezequiel López, que se encuentra dentro de una colección de libros de viaje, narra de este modo la trayectoria de Carlos Kmet --jefe del taller que actualmente se encuentra abierto al público:

“Uno trabaja con mucho cariño, yo soy hijo de ferroviarios, mi padre trabajó en la construcción del ramal, con una zorríta, muy peligroso y sabía que en cualquier descuido corría riesgo de volar por los aires con zorríta y todo. Cuando se terminó la construcción, lógicamente comenzó a funcionar el tren, Mi padre se quedó en el galpón de locomotoras y mi abuelo en la parte de talleres de El Maitén, como sereno. Yo me crié en familia y un barrio ferroviario. Cuando éramos chicos jugábamos en la calle y veíamos cuando salían y entraban los operarios de los talleres en los cambios de turno. Ver a los mayores ir a trabajar con tanto orgullo y pasión era impresionante, te lo contagiaban. Era como ver a un jugador de fútbol que es tu ídolo, querías ser como él. Entonces el día que a uno le tocaba entrar en el ferrocarril se transformaba en una de las cosas más importantes que le podían pasar en la vida.” (López 2015: 105)

En esta misma línea, el discurso turístico reacentuó los sentidos de los saberes del oficio ferroviario --reparación y mantenimiento de La Trochita—como un saber artesanal heredado familiarmente a través de las generaciones. Este desplazamiento

nostálgico tiene el efecto de recrear la idea de comunidad maitenera como heredera de un pasado y una tradición ferroviaria –la cual, en nuestro país, tiene una historia y una fuerza identificatoria que le son propias. Esta conjunción resultó ser uno de los mecanismos hegemónicos más efectivos para suturar los sentimientos de comunidad. Así lo subraya el libro *Patagonia sobre Rieles* de Erica Paludi, Federico Castro y Livia Kononczuk:

“Las locomotoras son desarmadas completamente para la reparación integral, fabricando todas las partes dañadas, los vagones atraviesan el mismo proceso, rescatando el material original, con el infaltable aporte de la creatividad del personal que aplica los conocimientos que se han transmitido de generación en generación” (Paludi, Castro y Kononczuk 2004: 55)

De esta manera, los procesos hegemónicos de comunalización son recreados y reforzados por los procesos de turistificación, incluso cuando las intenciones originarias de estos últimos hayan sido exclusivamente económicas (Wade 2007). Esta mutua confirmación entre la historia oficial y los relatos del turismo hace que los sentidos del “ser maitenero” encarnen en los sujetos como afecto y como interés y, como tales, se vuelvan difíciles de disputar. De acuerdo con Dywer (2009), considero que el turismo es una formación discursiva que no solo adquiere fuerza performativa al entrelazarse afectivamente con las trayectorias de los pobladores de El Maitén, sino, principalmente, al comercializar esas historias como un bien común. El efecto de esta operación consiste en confirmar los sentidos armónicos y morales de una comunidad pensada como vecinos so pena de poner en riesgo la sobrevivencia del pueblo.

## **2.2. Etnografiando interacciones: los Caño y Ñiripil vecinos**

Los Caño y los Ñiripil son parte de las primeras familias que llegaron a la zona. Precisamente por esta antigüedad en el lugar, ellos están hoy en día relacionados por parentesco, amistad, trabajo y otros vínculos, con muchas de las personas que viven en los alrededores. Si uno pregunta por ellos a cualquier habitante de El Maitén, es muy posible que obtenga una respuesta acerca de quiénes son, dónde viven e, incluso, algún tipo de opinión acerca de los conflictos territoriales que atraviesan. Durante mis primeros trabajos de campo, me llamó la atención cuando, hablando con gente del pueblo, muchos de sus habitantes nombraban a estas familias del Cerro como “vecinos”, haciendo referencia al hecho de haberlos conocido en alguna actividad local compartida

o simplemente por haberse encontrado reiteradamente transitando la vida cotidiana del pueblo.

Hace un tiempo atrás, a unas colegas que preguntaban por los Liempe que viven cerca del Cerro, les sugirieron en El Bolsón que visitaran al “negro Caño” (Virginio), ya que él no sólo conocía muy bien a las personas de la región, sino que, además, era muy conocido por todos los lugareños. Corría el año 2005, “el negro”, como solían llamarlo todos en la zona, no sólo se sentía parte de esa comunidad de “vecinos” sino que, además, era reconocido en su entorno como un referente de esa vecindad.

El modo en que estas familias fueron entramando sus sentidos de pertenencia con la comunidad local puede apreciarse en los énfasis con los que solían estructurar sus relatos de memoria. Así, por ejemplo, Segundo Ñiripil solía contar que él había formado parte de la policía territorial y, en sus funciones, había prestado distintos servicios en la zona. Al respecto, su hijo Antonio recuerda que en los años 80, su familia había consensuado con las autoridades locales un permiso, en el marco del Plan Calor, para que estas pudieran ingresar en su territorio a cortar la leña requerida. Agrega también que esta decisión fue tomada “sin dudarle para que se pudiera conseguir la leña para los vecinos a los que les hacía falta”. Recuerdan también que, con el paso de los años, se volvió una práctica habitual que la gente del pueblo y algunos turistas utilizaran los caminos peatonales que ellos fueron surcando en sus recorridos cotidianos en el Cerro para llegar hasta el punto panorámico donde podía observarse, desde la altura, el poblado de El Maitén y sus zonas aledañas. Incluso, las mismas relaciones en el Cerro eran valoradas en términos de una buena vecindad. Así explicaba Antonio el uso compartido de los territorios de veraneada para los animales:

“Claro, pero nunca, nunca, desde que me acuerdo, hubo algún lío con algún vecino por un animal, por cualquier cosa, nunca. Dividían el campo con los arroyos pero si pasaba animales del vecino y pasaba para lo otro, lo corría el otro y lo llevaba a la casa de él, nunca, nunca una pelea con los vecinos. Los que más se juntaban eran de Caño, Gaité y Ñiripil, pero nunca tuvieron nada ¿Eh? Nunca” (Antonio Ñiripil, Mayo de 2013).

En este marco, los conflictos que estas familias habían venido sufriendo años anteriores con algunos pobladores que empezaron a alambrar ilegalmente sus territorios o que habían intentado encarar proyectos invasivos en el Cerro, no habían llegado a

poner en cuestión sus afectos y pertenencias en las redes locales. Ellos actualizaban la ética de la vecindad para evaluar diferencialmente las prácticas de “los vecinos de siempre” --con los que “nunca habían tenido conflicto alguno”-- y los modos de actuar considerados inapropiados de otros pobladores.

Asimismo, Virginio Caño fue uno de los vecinos reconocidos que habitaban el Cerro León. En la localidad, “el negro” –tal como lo apodaban- no solo era distinguido por los años que había vivido en la Aldea de Buenos Aires Chico, sino también por sus dotes en la doma de caballos. Había sido, tal como cuentan, uno de los pioneros en traer la doma a la zona. Por otra parte, una de las hijas de Virginio, Marilin, fue reina de la Fiesta del Tren a Vapor del año 2010 (Ver F12), reconocida por su belleza y por ser representante de las jóvenes del pueblo.

#### **F12. Coronación de Marilin Caño como reina del tren a vapor.**



Fuente: <http://wwwnoticiasdelacomarca.com.blogspot.com.ar/2010/12/marilin-canio-es-la-reina-del-pueblo.html>

En los últimos años, estos sentidos de pertenencia, a partir de los cuales las familias del Cerro habían venido construyendo su inclusión en la comunidad local, empezaron a ser vistos desde otras perspectivas. El conflicto territorial entre las familias mapuche y el municipio que se genera con el proyecto de construcción de un centro turístico de esquí empezó a hacer visibles los límites que, hasta ese momento, habían permanecido invisibles. Tanto los límites implícitos en las cartografías practicadas por la elite local –con sus propias demarcaciones entre territorios públicos y de propiedad privada--, como las fronteras sociales de inclusión y exclusión que imperaban en el

imaginario de esas mismas elites.

Para las familias mapuche del Cerro, el paisaje cambió repentinamente: los caminos que habían sido abiertos antaño para los cortadores de leña eran ahora la puerta de entrada de un proyecto de desarrollo turístico que habilitaba subidas en auto o camioneta así como carreras masivas en bicicleta. Los lugares más altos del Cerro que habían funcionado durante tantos años para la veraneada de animales, habían sido ocupados por la construcción de una hostería moderna para el turismo (a la cual, eufemísticamente, se la denominó como “refugio de montaña”). Los bosques del Cerro, que por tantos años estas familias habían protegido, fueron violentamente talados. Con esos distintos atropellos, las elites locales —representadas en los “emprendedores morales”— dejaron demostrado que no todos los pobladores eran de la misma “calidad de vecinos”.

#### 2.2.1. El inicio del deambular: Homonimias contradictorias en la noción de “derecho territorial”

En el año 2011 las familias Cañio y Ñiripil empezaron a ver más movimiento en sus territorios que aquel al que estaban acostumbrados. Como mencionamos arriba, hacía ya varias décadas que ellos habían habilitado un camino en sus territorios por el cual la gente del pueblo y los turistas podían subir al Cerro. Si bien era común presenciar el paso de personas a pie, e incluso de algún auto, para visitar el punto panorámico, aquel año percibieron un tránsito mayor que el habitual.

Algo había cambiado en relación a los implícitos y presupuestos acerca de los derechos territoriales. Los Cañio y Ñiripil parecían no tener el control sobre el Cerro en el que sus padres y abuelos habían nacido y trabajado y del que, durante tantos años, habían cuidado. Este empezó a ser atravesado por máquinas abriendo caminos y talando plantas nativas, y, en la parte más alta, se había iniciado el proceso de construcción de un supuesto refugio de montaña. Ese mismo camino hacia la cima del Cerro ya había traído algunos problemas a los Cañio y Ñiripil. Además de los usos clandestinos para el robo de su ganado, un tiempo atrás se habían comenzado a escuchar algunas versiones acerca de ciertos emprendimientos turísticos que el municipio y el Club Andino querían iniciar en el Cerro, pero el reclamo como vecinos realizado por las familias mapuche había logrado frenar en parte la proliferación de robos como las tentativas municipales

de usufructuar su territorio.

Este episodio inauguraba un capítulo diferente en la historia de las relaciones locales. Tal como ellos lo señalan, los hechos excedían los límites de su tolerancia. Y a diferencia de sus modos de proceder en sucesos anteriores, esta vez decidieron “no dejarlo pasar”. Los Caño y Ñiripil tampoco antes habían permanecido pasivos frente a lo que experimentaban como atropellos en su territorio... ¿Qué es entonces lo que, en esta oportunidad, “no iban a dejar pasar más”? Con este plus, con ese aspecto que era percibido como diferente, inicia la historia del conflicto sobre el que trata esta tesis. Aquello que en otras oportunidades no había sido puesto en debate ahora emergía como un acuerdo equivocado: el Cerro era un espacio público –o fiscal— para el municipio y un territorio ancestral para las familias que lo habitaron durante más de un siglo. A continuación describo los cambios de percepción que fueron teniendo las familias mapuche del Cerro a medida que reconocían ciertas sinonimias o acuerdos aparentes como equivocados, y experimentaban colectivamente ciertas injusticias como excesos.

En un primer momento, cada familia consultó separadamente al municipio acerca de esta actividad invasiva de sus campos. El reclamo fue entonces vehiculado por los caminos habituales, en el lenguaje relacional que todavía primaba, aquel anclado en el vocabulario común de los lazos de “vecindad”. En pueblos como El Maitén y Buenos Aires Chico –en el que “nos conocemos todos”— es imposible que la información no circule. Por lo tanto, para las familias del Cerro se constituye como un nuevo dato de la realidad el hecho de que la información no fluya de los modos esperables. El primer indicio sobre las desigualdades ocultas en la idea de vecinos surge cuando los retículos por los que circulaban habitualmente las informaciones (Lefebvre 1978) son asimétricamente obturados.

“Cuando vi que estaban metiendo máquinas para hacer la base, ahí yo ya me fui al concejo, y bueno ahí fue donde me encontré con un concejal, me había recomendado, él estaba en el aire, él no sabía que es lo que pasaba arriba del Cerro, ‘¿Cómo no?, le digo yo, vengo a saber si en esto está metido el municipio.’ ‘Yo te lo juro, negro, que estoy en el aire, pero lo voy a averiguar’. Me pidió que le dé tiempo. Más o menos a la semana fui, que ya me tenía una respuesta, que había hablado con el intendente, y llego al consejo y me encuentro con él. Me conocía por “el negro”. Me dice, ‘Mirá negro, ¿En qué andás vos?’ ‘Vengo a ver qué novedad me tienen’ ‘Sí, sí’ fue cuando dijo que le había contestado el intendente que él

no tenía que pedirle permiso ni informar a nadie porque eso es del municipio”. (Virginio Caño, mayo de 2013)

Cuando las mismas preguntas se fueron difundiendo entre otros vecinos de la localidad, empezaron también a circular datos fragmentados y explicaciones parceladas sobre los acontecimientos, que terminaron de confirmar un tiempo después con las acciones de averiguación de información que iniciaron por vía judicial. A través de rumores se enteraron que las actividades llevadas a cabo en el Cerro eran el inicio de un emprendimiento turístico de pistas de esquí. Como expresan los relatos de las familias afectadas, el municipio de El Maitén hizo caso omiso a sus reclamos de información y de solución del problema. Los vínculos vecinales que hasta entonces habían enmarcado el lenguaje autorizado para el reclamo, habían quedado anulados con esta declaración del concejal. Repentinamente, entre vecinos y conocidos se instauró una relación diferenciada y jerárquica: por un lado, quienes podían decidir y tener información; por el otro, aquellos que no tenían este mismo derecho (las familias Caño y Ñiripil). Había salido a la superficie uno de los criterios ocultos –pero suspendidos– de desigualdad: los derechos territoriales no son igualmente distribuidos entre los pobladores de la región. Cuando el funcionario municipal cita las palabras del intendente de El Maitén, las familias mapuche del Cerro oyen, por primera vez, y sin eufemismos –o fórmulas de borramiento— que ellos no estaban siendo contados como propietarios legítimos. El territorio que se estaba reclamando había dejado de ser el territorio que históricamente estas familias ocuparon, con sus campamentos, veranadas y caminos, y había pasado a formar parte de la tierra fiscal a cargo del municipio.

En “Sobre la naturaleza de las cosas”, Mary Douglas (1975) llama la atención acerca del compromiso del trabajo antropológico para evitar la construcción de traducciones erróneas respecto a los puntos de vista “nativos”. Desde la perspectiva de la autora, traducir es un ejercicio de comprensión en el que hacemos uso de la intuición lógica conformada por nuestras diversas experiencias. Por lo tanto, la comprensión o incomprensión de determinados discursos, palabras o situaciones se explicaría por la emergencia de homonimias y sinonimias que parecían evidentes, pero cuyos sentidos se encontraban enmarcados en diferentes contextos de experiencias y trayectorias. La noción de “derecho territorial” que por tantos años había alimentado los sentidos compartidos de la comunidad de vecinos maiteneros, devino una mera homonimia. Me detendré a continuación en el modo en que las ideas de justicia en torno a los derechos

territoriales de unos y otros se fueron diferenciando en dos marcos de interpretación diferentes.

Para los Caño y Ñiripil, las explicaciones del municipio resultaban ininteligibles –eran un sinsentido desde sus experiencias. Ellos describen ese momento expresando un fuerte sentimiento de disgusto, pero sobre todo, de desconcierto. Las palabras del intendente no solo desconocían su presencia antigua en el lugar --como aquellos primeros pobladores que habían arribado al Cerro tempranamente, muchos años antes de la fundación de El Maitén--, sino que también olvidaron que su presencia en el lugar era la que le daba a esta comunidad maitenera “su edad en años” y, por ende, sus derechos territoriales en la historia oficial. Si para las familias del Cerro ya había sido desconcertante el hecho de que ni siquiera les hayan pedido permiso sabiendo que ellos “desde siempre estaban ahí”, mucho más lo fue enterarse que sus tierras ya no lo eran. Volviendo al planteo de Douglas, cuando lo evidente deja de serlo y perdura la experiencia de desconcierto, la reacción frente al mismo suele expresarse en términos de bronca, daño, dolor:

“Ellos lo miran de otra forma, no como uno que está viviendo acá. Después de haber vivido una vida tranquila vienen ahora, yo no lo tomo que están haciendo mal a uno, pero que están haciendo daño, están haciendo daño (GM, Agosto de 2012)”

“Al principio esta situación me dio mucha bronca” (JC, diciembre de 2015)

El punto de vista de los funcionarios municipales –representando los sentidos de “lo justo” de la elite local-- también actualizaba su propio marco de interpretación. Este presuponía, a partir de ciertos acuerdos anteriores de convivencia, un derecho histórico a transitar y utilizar libremente el Cerro por parte de los vecinos. No solo existían ciertas prácticas gubernamentales que promovían el ingreso al Cerro --como las de la dirección de turismo que lo publicitaban como un espacio a ser visitado por los turistas--, sino que los mismos vecinos del pueblo solían frecuentarlo en sus paseos cotidianos. Aún cuando estas prácticas habían sido acordadas hasta entonces por las familias mapuche que habitaban allí desde varias generaciones, su existencia en la experiencia de las elites se volvía ahora evidencia de lo contrario: un derecho de uso que, independizándose de los permisos otorgados por las familias mapuche, parecía probarse por el simple hecho de haber sido ejercido sin oposición. Este movimiento a la facticidad volvía a ciertas

prácticas como realidades fijas y establecidas: el Cerro era un espacio público. Así lo expresaba la gacetilla de la “Fiesta Nacional del Tren a Vapor”:

“Desde la Aldea Buenos Aires Chico, comienza el camino de ascenso de este Cerro de singular belleza natural. De 2050 metros de altura, con su fascinante colorido en todas las estaciones, es ideal para realizar safaris fotográfico, mountain bike, caminatas y recreación” (Gacetilla Fiesta Nacional del Tren a Vapor)

Puesto que para los habitantes de El Maitén ese era un lugar donde realizaban caminatas, salían a correr, al que subían a comer asados o que simplemente recorrían para disfrutar del paisaje, no fue difícil para las elites interesadas en usufructuarlo con fines turísticos, actualizar los argumentos en torno a los derechos de apropiación comunitarios –haciendo aquí referencia a la comunidad de vecinos maiteneros. Estos argumentos se fueron construyendo en dos dimensiones. Una de ellas afectiva –basada en los sentimientos y vivencias de un espacio público practicado cotidianamente— y la otra centrada en la idea de propiedad —esto es, en el derecho comunal a utilizarlo y sacar réditos en procura de un interés general. En este doble proceso de apropiación, las comunidades mapuche que vivían y producían en ese espacio territorial desde el siglo XIX dejaron de ser considerados como pobladores con derechos diferenciales y legítimos en el lugar.

El “derecho territorial” de las familias mapuche sobre el espacio ancestral en el que desarrollaron sus vidas varias generaciones devino el homónimo no reconocido de la acepción de un “derecho territorial” adjudicado por toda la comunidad maitenera sobre un espacio definido como público. Para las familias Caño y Ñiripil este argumento sorpresivo –expresado en aquella respuesta del municipio— instaura una nueva experiencia en las relaciones locales en las que se pensaban incluidos. En principio, porque el conflicto ya no podía ser reparable por las vías del lenguaje vecinal. Hasta entonces, este había permitido articular sus protestas como denuncia de excesos o de incumplimientos sobre los permisos y los acuerdos previos otorgados por las familias que tenían el control territorial del Cerro. Ahora, ese mismo lenguaje los excluía como sujetos legítimos para litigar sus derechos territoriales.

## 2.2.2. El potencial político del desconcierto

Entiendo que la articulación discursiva en torno a la ética de la vecindad deviene hegemónica en tanto se constituye como “un marco común, material y significativo, en los órdenes sociales caracterizados por la dominación, para vivir a través de ellos, hablar sobre ellos y actuar sobre ellos” (Roseberry 2002:220). El interés general de la comunidad maitenera –basado en las moralidades del progreso y la pertenencia nacional— se modela y objetiva en “las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos sociales” que también son “utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella” (Roseberry 2002:220). En este sentido, las articulaciones hegemónicas posibilitan/imposibilitan ciertas formas de reclamo porque moderan los lenguajes utilizables para enunciar protestas audibles. Sin embargo, en el momento en que las personas mapuche se dirigen al municipio y enuncian su reclamo en el lenguaje apropiado de hacer una pregunta, ellos no reciben la respuesta esperada. Y en esta bifurcación de argumentos, ellos reconocen la exclusión y experimentan la desigualdad que esas moralidades impuestas promueven.

Es entonces cuando, para estas familias mapuche, inicia un proceso de búsqueda orientado a encontrar nuevos puentes (articulaciones) para, en primer lugar, poder nombrar la realidad, y en segundo lugar, para constituirse como nuevos sujetos de litigio. Este recorrido comienza, entonces, cuando se encuentran sin palabras, imágenes, símbolos u organizaciones desde los cuales enunciar sus experiencias de conflicto. A este momento de incertidumbre para significar la realidad es al que denomino como la etapa del desconcierto:

“Cuando el concejal me respondió pensé “¿Y ahora qué, qué nombre le ponemos?” Y, bueno, fue así, ahí fui y hablé con la gente de la radio” (VC, mayo de 2013).

La metáfora del “pozo” planteada por Serres (1981) resulta ejemplificadora para dar cuenta de este proceso. Para este autor, el pozo es un

“agujero en el espacio, un desgarrón local dentro de una variedad. Puede desconectar un trayecto que pase por allí y el viajero caer, caída del vector, pero puede también conectar variedades apiladas. Hojas, pliegos,

formaciones geológicas (Serres 1981: 27).”

Esta metáfora me sugiere algunas reflexiones sobre las trayectorias de las familias mapuche Cañio y Ñiripil. Sus recorridos fueron implicando una serie de conexiones y desconexiones de acuerdo con sus formas de experimentar determinados eventos y contextos y con los modos en que estas formas fueron habilitando distintas subjetividades a través del tiempo. Desde esta perspectiva, entiendo que los procesos de subjetivación de las familias Cañio y Ñiripil encuentran un punto de inflexión y de reconfiguración al atravesar por esta situación de conflicto. Por un lado, el conflicto puede ser entendido como la caída que produce el corte de un recorrido habitual –aquel que venían transitando como vecinos o pequeños productores rurales--, pero a la vez, como el descenso que conecta los estratos que hacen a la superficie del pozo generando un nuevo trayecto. Por otro lado, el impacto de la caída hace que los sujetos en movimiento generen un nuevo entendimiento sobre sus trayectorias pasadas y sus recorridos presentes a partir de un trabajo centrado en la restauración de sus memorias.

Cuando iniciamos el diálogo con los pobladores mapuche del Cerro, uno de los integrantes de la familia Cañio nos contaba que, luego de la consulta al municipio y cuando ya se había terminado la construcción del refugio, un vecino --descendiente de uno de los personajes emblemáticos de El Maitén-- lo fue a visitar a su casa junto con el intendente. La “visita”, que forma parte del repertorio de prácticas que constituyen la “vecindad”, fue en esta ocasión leída por los Cañio como una demostración de los efectos silenciadores y banalizadores del lenguaje local hegemónico. Los visitantes intentaron, una vez más, enmarcar el conflicto como un desacuerdo que podía resolverse por las vías de una charla entre “conocidos”:

“Breide después que terminaron allá, cuando entró de intendente este que está ahora vino con él. Y bueno, el intendente dijo yo como no estoy tan enterado y el que está más sabiendo todo es Breide, que le cuente él cómo se fueron a meter ahí, dice. Y bueno, y ahí dijo Breide: ‘Yo no pensé, dijo, de que podía estar haciéndote daño’, dijo, se vino a disculpar acá pero ya habían hecho el trabajo ese. Así que ahí no sé cómo fue si se le dijo algo o no a B porque él tiene campo, parece que fue ahí que le dije yo, no sé si le habría parecido bien que uno fuera ahí (a su campo), o ‘¿Cómo no miraste al otro lado, para hacer acá?’, pero dijo: ‘Pero este tiene buena vista’ dice ‘Hace unos años se venía caminando, hace como 30, 40 años’ Claro, entrar, entraban siempre a mirar, como ahora.” (GM, julio de 2012)

Durante los primeros años –y hasta que finalmente se comenzó judicializar el proceso y este tomó otras aristas y rumbos--, los reclamos de las familias mapuche continuaban siendo enmarcados, por sus interlocutores locales, en el trato protocolar de la vecindad. Visitarse para dialogar sobre un tema de interés común es, para la gente de Buenos Aires Chico y El Maitén, una práctica usual y valorada. El intendente y aquel vecino involucrado en el proyecto estaban actualizando el modo prevaleciente y esperable de relacionarse frente a un determinado desacuerdo vecinal.

En el transcurso de su visita, la conversación irá presuponiendo y confirmando este marco común de vecindad en distintos niveles. Por un lado, el intendente se define como un “vecino más”, creando el efecto de horizontalidad que desdibuja su responsabilidad diferencial como funcionario de gobierno en la toma de decisiones. Por otro, el vecino Breide equipara el hecho de “haber pasado” para construir el refugio con la práctica vecinal de “pasar” para caminar y disfrutar del Cerro. Esa estrategia de equiparación producía sentido en dos direcciones contradictorias. En una de ellas, las prácticas previas de “paso” presuponían permisos y acuerdos tácitos con las familias mapuche y, en consecuencia, este nuevo “paso” para realizar un emprendimiento turístico beneficioso para toda la comunidad de El Maitén, en similitud con los anteriores, reconocía el derecho territorial de las familias que, como “buenos vecinos”, lo permitían. En la dirección contraria, si las prácticas previas de “paso” habían reafirmado la idea de que el Cerro (o al menos la parte que abarca los territorios de los pobladores mapuche) “es de todos”, haber “pasado” y construido un refugio no era otra cosa que hacer un uso legítimo del derecho territorial que tenían todos los maiteneros sobre el Cerro. Esta disyuntiva es la que devino evidente para las familias mapuche: seguir siendo parte de la comunidad de vecinos y permitir la realización de las pistas de esquí en sus territorios, o disputar otros sentidos de derecho territorial y ser excluidos de la misma. Al continuar relatando la conversación, la familia Caño irá poniendo en un primer plano esta tensión:

“Si te dicen ‘Vamos a caminar un poco por ahí...’ Uno está sabiendo, uno le dirá ‘sí, podés’. Pero ya esa persona en el lugar pidió permiso. Pero estos no, es otra cosa, venir y meterse ahí.” (Virginio Caño, mayo de 20013)

Las experiencias de caída son las que producen las primeras desconexiones

(desujeciones) de los marcos significativos desde los cuales se pensaban a sí mismos y a las relaciones con su entorno, y en consecuencia, las que iluminan el reconocimiento de las fronteras, intrínsecas a los lenguajes hegemónicos, que los construyen en la disyuntiva de permanecer en una inclusión desfavorable o devenir en externos. A partir de estas experiencias de desconcierto, inicia el deambular en búsqueda de nuevas articulaciones (y lenguajes que las expresen). La decisión —más o menos forzada— de dejar de ocupar los lugares disponibles y acostumbrados de “vecinos” implica necesariamente identificar otros puentes o conexiones para pensarse a sí mismos, para posicionarse en sus reclamos y para reorganizar pertenencias y distancias sociales. Tal como Gladis, integrante de la Lof Cañío, presupone al citar las palabras del intendente -- “Yo no pensé, dijo, de que podía estar haciéndote daño”—la caída, la desconexión y el desconcierto son tramos difíciles de transitar. El riesgo de ser catalogados como inmorales e ilegales así como de ser excluidos de las tramas acostumbradas de relacionalidad hizo que tomar decisiones en este momento transitorio y deambulatorio haya sido muy difícil. A medida que el conflicto iba siendo de conocimiento público, las familias debieron reunirse en varias oportunidades para volver a acordar hasta donde y de qué maneras irían orientando sus decisiones conjuntas. En este proceso, acordar y negociar estrategias comunes no siempre fue una tarea fácil o posible, puesto que los efectos de dejar de ser los “buenos vecinos” que habían sido hasta entonces se fueron sintiendo de formas diversas en sus vidas cotidianas (en los lugares laborales, productivos, de esparcimiento, de socialización, etc.).

Las experiencias relatadas por parte de los integrantes de las Lof me permitieron comprender la importancia que las experiencias de desconcierto y de deambular tuvieron en sus decisiones posteriores. Estas señalan el momento en que los integrantes de las Lof perciben que, en ese lenguaje acostumbrado de consenso, las nociones de derecho territorial, de propiedad y de espacio público establecían entre sí traducciones equivocadas. El descubrimiento de que “este lugar de pronto resulta que no era nuestro” fue operando paulatinamente como un nuevo presente de legibilidad.

Para llegar a comprender la importancia que este momento bisagra, entre los lugares acostumbrados de interacción y la incomodidad de continuar ocupándolos, tuvo para las familias mapuche del Cerro, decidí iniciar este capítulo con la descripción de los textos que sintetizan los valores hegemónicos de la “vecindad”. Es en la

confrontación con éstos que podemos comprender el contexto de desconcierto en el que se origina el proceso de lucha, de reclamo y de subjetivación que emprendieron las familias mapuche de Cerro León.

Cuando el municipio define el espacio de Cerro León como un espacio público y minimiza las trayectorias familiares de los miembros de las Lof en el lugar, los Caño y Ñiripil se encuentran en la disyuntiva de tener que negociar sus derechos territoriales o ser evaluados negativamente por las moralidades vigentes de la vecindad armoniosa. Iniciar la narrativa de esta tesis en un contexto signado por el desconcierto o el deambular, no sólo busca mostrar la importancia política de reconocer las desujeciones (desconexiones o desarticulaciones) con las que se inician los procesos de lucha, sino también dar cuenta del modo en que los relatos mapuche se detienen en este contexto de rupturas como un punto de partida necesario para reconvertir ciertos sentimientos de desconcierto y de bronca en la decisión de buscar otros lenguajes de pertenencia y de acción para canalizar los reclamos y sortear las clausuras del discurso dominante.

## CAPITULO 3

### De la consulta al reclamo: La escalada del quiebre

Durante un año las familias Cañio y Ñiripil deambularon en la búsqueda de espacios donde ser escuchados y canalizar sus protestas. Tras este período de tiempo, ambas Lof deciden emprender un nuevo recorrido para entablar su reclamo respecto a la situación del Cerro. En este contexto se ponen en contacto con los integrantes de la radio mapuche *Petu Mogeleiñ*, lo que implicó para ambas familias un nuevo desafío, no sólo iniciar un proceso de lucha, sino también desidentificarse del lugar acostumbrado de “vecinos”, esto es, generar un quiebre profundo con esta construcción de “comunidad” y romper, simultáneamente, con la idea de “derecho territorial” construida desde esa comunidad de vecinos de El Maitén para constituir la propia.

Para dar cuenta del proceso que atravesaron las Lof Cañio y Ñiripil en este proceso de conflicto, podríamos hablar de dos movimientos. Por un lado, el movimiento de desidentificación o de “escalada del conflicto” a partir del cual se fueron gestando las tensiones e ideas contrapuestas en torno a las formas de entender y de experimentar tanto la comunidad como el territorio. Por otra parte, el movimiento de rearticulación llevado a cabo por los procesos simultáneos de “comunalización” (Brow 1990), de subjetivación política (Rose 2003) y de restauración de memorias (Ramos 2005). A partir de ambos movimientos, las comunidades mapuche del Cerro fueron re-entramando sus sentidos de pertenencia y devenir en nuevas formas de acción y en torno a nociones particulares de “derecho territorial mapuche”.

Como anticipamos en el capítulo introductorio, estos procesos de desconexión y conexión en el que se reorganizan las luchas colectivas son formas situadas de practicar el conflicto y escalar determinados quiebres redistribuyendo apegos y estrategias entre antagonistas y aliados (Hall 2010a). Para retomar esta idea de conflicto y poner en relieve su dimensión procesual y productiva de tensiones, ideas contrapuestas y posicionamientos novedosos recurro a la idea clásica de drama social, utilizada por Víctor Turner para entender precisamente la escalada de una disputa que:

“parece colocar aspectos fundamentales de la sociedad, normalmente cubiertos por los hábitos y las costumbres de intercambio cotidiano, en una prominencia estremecedora. La gente tiene que tomar partido en términos imperativos morales y constricciones profundamente arraigadas, a menudo en contra de sus propias preferencias personales. La elección es subyugada por el deber” (Turner 1975: 32).

En este sentido, la experiencia de estar en conflicto irrumpe en la vida cotidiana de los sujetos con un protagonismo creciente en tanto plantea en una dimensión temporal una serie de episodios encadenados cuya sumatoria deviene un nuevo marco de lectura sobre las rupturas, las disputas, las cercanías y las distancias que organizan la vida social. En esta escalada, y en la medida que se van conformando las razones, los protagonistas y los argumentos diferenciales en torno a una potencial resolución del antagonismo, se va constituyendo el conflicto mismo como un tipo de litigio determinado. Estos fueron los alcances del conflicto territorial en Cerro León entre los pobladores de El Maitén y de Buenos Aires Chico que, de alguna manera, se vieron involucrados en él.

El modo en el que allí se fue escalando el quiebre, profundizó lazos afectivos y alianzas estratégicas, rearticulando las parcialidades involucradas en nuevas totalidades: de un lado, la “comunidad maitenera” o, como se llamarían a partir de entonces, los “vecinos autoconvocados”; del otro, las Lof mapuche o, en su pertenencia translocal, el Pueblo Mapuche. Esta rearticulación de totalidades y parcialidades tiene su correlato en el plano de las moralidades, ya que, como drama social, la producción de énfasis y de nuevas definiciones se autorizan en los lenguajes afectivos del deber, la lealtad y la obligación. Desde este ángulo, y desde el momento en que las Lof del Cerro emergen como un nuevo sujeto de litigio, sus acciones son evaluadas como amenazantes para los principios que cimentan la sociedad local, su historia fundacional y sus derechos territoriales como pioneros. Por este motivo, todas las personas, acciones y discursos que actualizaban el quiebre desde la desidentificación con los lugares acostumbrados fueron siendo fuertemente penalizados. Para describir la temporalidad del conflicto en Cerro León, utilizo las fases del drama social señaladas por Turner (1975). En primer lugar, el momento del “quiebre”, en las relaciones sociales entre personas o grupos mediados por acuerdos o normas, inicia con la puesta en público de la fractura a través de algún disparador simbólico de la confrontación (Turner 1975). Como veremos a continuación, el quiebre se ocasionó cuando, acompañados por un reconocido militante

mapuche de la radio *Petu Mogeleiñ*, los Caño y Ñiripil se presentan públicamente como Lof en un *Trawiñ*. A través de los comunicados públicos --donde los enunciadores eran las Lof, y los aliados, la militancia mapuche-- se hizo visible la articulación política de un nuevo sujeto de disputa y, por ende, de una disputa donde, en principio, no podía haberla.

En segundo lugar, la fase de “crisis” es la que señala el momento de peligro y de suspenso en el que se manifiesta el estado del antagonismo, esto es, la expansión de una contradicción que ya no puede ser evadida y que debe enfrentarse. En la región donde se desarrolla el conflicto que aquí estamos analizando, fueron varios los acontecimientos en los que se fue haciendo visible el antagonismo: las disputas mediáticas en torno a las posibilidades o no de progreso en la localidad; la realización de una asamblea pública de vecinos, la instalación de una tranquera por parte de las Lof y la conformación de un grupo autodenominado como “vecinos autoconvocados”.

La siguiente fase identificada por Turner es la que inicia con alguna acción de desagravio o mecanismo de ajuste para limitar la amplitud del quiebre producido. Podríamos pensar que la judicialización del proceso, iniciada con la presentación de una medida cautelar de no innovar acciones en el Cerro, operó como lugar o mecanismo disponible para dirimir, dimensionar y calmar --transitoriamente en este caso-- la creciente conflictividad. Sin embargo, fue en esta instancia, y específicamente en el marco de una audiencia en la cámara en lo civil del poder judicial, donde y cuando el diálogo se quiebra definitivamente poniéndose de manifiesto las posiciones irreconciliables entre ambas partes.

Finalmente, y en cuarto lugar, el reconocimiento de que el conflicto de posiciones con respecto a los derechos territoriales sobre el Cerro significaba una ruptura en los modos acostumbrados de articular las pertenencias locales, derivó en un nuevo tipo de desacuerdo. En términos de Rancière (1996), uno en el que se puso en evidencia la emergencia incómoda de un ordenamiento sensible del mundo que no podía ser abarcado desde las configuraciones hegemónicas de la política maitenera. Así entendido, el conflicto funcionará como el contexto en el que se reorganizan las alianzas y los antagonismos: mientras los miembros de las Lof emprenden un trabajo de restauración de los recuerdos, experiencias y rutinas heredadas --con vistas a reconstruir

los sentidos territoriales desde los cuales orientarán sus articulaciones con una pertenecía mapuche más amplia--, los “vecinos autoconvocados” refinan los criterios de legitimidad territorial desde la legalidad de la propiedad privada, el espacio público y el bienestar común o progreso –con vistas a reforzar un perfil de ciudadanía centrado en la identidad nacional de los pioneros.

Este capítulo organiza entonces el análisis en dos ejes interrelacionados entre sí, por un lado, el devenir de las experiencias de atropello en reclamos enunciados como miembros de un Pueblo Mapuche; por otro, las relecturas progresivas de los reclamos mapuche como división de la comunidad armónica, que realizan las personas y grupos defensores del proyecto turístico. A partir de distintas situaciones etnográficas analizo cómo las familias Caño y Ñiripil van produciendo su posicionamiento como sujetos políticos de un tipo determinado: mapuche en lucha. El capítulo, entonces, reconstruye el modo en el que las comunidades producen su desidentificación con los lugares disponibles y las maneras en las cuales esta desconexión es interpretada como un quiebre por los vecinos opositores de El Maitén. Estos últimos se conforman como un grupo de “autoconvocados” en defensa del Cerro en tanto espacio público, mientras denuncian a las Lof –y a sus colaboradores—como causantes de la ruptura de la armonía comunitaria y como “el fantasma de la división social”.

### **3.1. Andábamos perdidos, pero al final los encontramos: El encuentro con la Petu Mogeleñ y el inicio del quiebre**

En un local pequeño situado en un barrio periférico de El Maitén, en un lote que pertenecía a la familia Millán, se encuentra la radio *Petu Mogeleñ* (aún vivimos). Bajo el lema “Desalambrando el aire”, la radio surgió en el año 2008 con el objetivo de diversificar la información ofrecida por los medios de comunicación de la localidad al volver visibles temas que no solían ser tratados en los mismos. La radio fue creada por la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre<sup>15</sup>, ante las

---

<sup>15</sup> Esta organización fue creada en la década del '90 con el propósito de articular demandas de distintas comunidades mapuche - tehuelche de la provincia de Chubut. La 11 de Octubre promovió la realización de parlamentos autónomos y acompañó distintos procesos de recuperación territorial. El proyecto político de esta organización consistió en apoyar la auto-determinación de las comunidades y sus alianzas estratégicas en distintas luchas emprendidas como Pueblo Mapuche.

gestiones del militante mapuche Mauro Millán con una organización de base anti-global italiana llamada “Ya Basta”. Esta alianza internacional fue el resultado de las luchas previas de la 11 de Octubre, particularmente las relacionadas con la recuperación de territorios ancestrales que se encontraban en manos de la empresa multinacional Benetton. La radio, creada originalmente como una herramienta política del pueblo mapuche, estuvo integrada desde sus inicios por personas de la región, cuyas trayectorias, heterogéneas en sus formas de militancia, estuvieron estrechamente ligadas con la organización 11 de Octubre. Algunos de ellos –como Gavino Huilinao, Roberto Ñancufil y Rogelio Fermín- participaron activamente en la defensa del territorio ancestral de sus familias ante los intentos de desalojo emprendidos por distintos terratenientes de la zona en la comunidad mapuche de Vuelta del Río que se encuentra en las cercanías de la radio. Otros, como María Luisa Huincaleo, Mirta Ancalao y Jorge Millán, también formaron parte de la 11 de Octubre, participando activamente en las denuncias contra las empresas extractivas y las estigmatizaciones de los discursos hegemónicos, y en distintas actividades de recuperación identitaria. Actualmente, muchos de ellos siguen siendo parte de la radio, junto con otros militantes sociales no mapuche que en los últimos años se sumaron al proyecto.

*La Petu* (como coloquialmente la llaman sus integrantes) fue la primera radio en tener en agenda temas como el extractivismo y los conflictos territoriales mapuche. Al crear un espacio cotidiano para temas relacionados con las luchas sociales, y particularmente con los conflictos que atraviesan las comunidades mapuche en distintos puntos del territorio, *La Petu* se volvió una herramienta de divulgación, de acompañamiento y de vinculación para muchas personas que se encontraban atravesando contextos similares. A la vez que sus integrantes fueron ocupando el rol de referentes regionales en los procesos de lucha mapuche:

“Nosotros en principio nos habíamos juntando con algunos compañeros de distintas comunidades y pensábamos que la radio, ya que no había muchas, que en otros medios no había mucha información, nosotros pensábamos que tener un medio de comunicación iba a ser una herramienta importante para el resto de las comunidades, no solamente para en este caso la comunidad de Vuelta del Río u otras comunidades, sino para todo aquel que se sienta identificado con el pueblo mapuche, porque en los pueblos y en las ciudades hay descendientes de los mapuche.” (Gavino Huilinao, integrante de la radio *Petu Mogeleiñ*, septiembre de 2014)

En esta dirección, la radio empezó a funcionar también como un lugar de acompañamiento y difusión de las disputas. A través de las distintas salidas al aire especiales o de los programas habituales, la radio hacía visibles las situaciones de desigualdad silenciadas en la localidad y las diferencias de poder a la hora de determinar los sentidos de la historia regional y de los conflictos:

“Yo creo que la posibilidad de tener una radio como hoy es la Petu surgió por muchas razones sobre todo. Una de las cuestiones que ha atravesado el pueblo mapuche en estos últimos años tiene que ver con esta lucha que se ha venido dando las comunidades en lo que ha sido también los emprendimientos mineros, todas esas cuestiones que tienen en el tapete de todas las cosas la disputa del tema territorial. Pero digo, poner una radio justamente en El Maitén en esa época era como algo histórico porque siempre se denuncian a las multinacionales, porque siempre se denuncia a quienes intentan empujar a la gente de las comunidades, o porque estamos comentando recuperaciones de tierras, porque estamos hablando de emprendimientos mineros, porque estamos hablando cuestiones que enfocan directamente a las comunidades, a las que están acá en Buenos Aires Chico, las comunidades Cañío y Ñiripil. Que ahí sí ha habido un acompañamiento de la radio, pero era imposible poder tener una... A mí me ha tocado en el 2003, cuando Vuelta Del Río tenía el desalojo ahí mismo, yo venía a la radio acá y era tal la convicción que tenía la persona para que yo no dijera o no hable mal contra quien me está desalojando, o no hable mal contra quien firmó la orden de desalojo... Eso no lo podía decir, porque vos decía algo acá y mañana te van a ver allá y es así. Entonces uno se siente con la necesidad de encontrarse con un medio de comunicación que tenga libertad de expresión, porque yo llego a la radio y hablo y digo lo que siento a mi manera. Nosotros entendemos que esa manera era la manera de poder comunicar, que la información salga tal cual de cómo viene la comunidad a la radio y de la radio que la escuche la gente.” (Rogelio Fermín, integrante de la radio *Petu Mogeleiñ*, septiembre de 2014)

Por otra parte, el hecho de que los integrantes de la radio sean identificados en la localidad como referentes de la militancia mapuche “por haber andado en la lucha”, convirtió a la radio en un lugar social disponible para canalizar situaciones conflictivas que hasta ese momento no venían siendo encauzadas en los términos de la lucha mapuche. Este fue el caso de las Lof del Cerro que hasta ese momento habían atravesado el conflicto como “vecinos”:

“Cuando uno siempre anda en los movimientos, va, recorre, va a las comunidades, al conflicto, de repente como que te aparezca alguien y que

te piense como que vos sos un profesional de la ley y te empieza a preguntar cosas, un montón de cosas, pero en realidad eso no es, yo lo que hago es difundir la impresión de lo que recorrés, el otro rato me paró una persona mayor ya, y me empezó a hablar de una historia de su campo: “porque yo tengo unos papeles que le quisiera traer para que usted me asesorara”. En realidad yo lo que hago es traer información, darla a conocer en la radio, como que la radio era como un lugar donde venir a hacer la denuncia... Por eso le decía que yo no soy un funcionario público, yo soy un militante de la lucha, no es que porque lo diga yo va a tener más peso que lo diga él” (Rogelio, integrante de la radio Petu Mogelesiñ, septiembre de 2014)

Estos mismos recorridos explican que los Cañio y Ñiripil hayan recurrido a los integrantes de la radio en el marco del conflicto que estaban atravesando. Las experiencias del deambular que los integrantes de ambas familias comenzaron a experimentar cobró otro rumbo a partir de la sensación compartida de que en la radio había una solución:

“Y sí, mi viejo había escuchado que Mauro andaba acompañando a las comunidades y bueno, en la radio se escuchaba porque los acompañó mucho a los Sepúlveda. Entonces llegó hasta la radio y ahí le comentó lo que estaba pasando acá arriba, lo que querían hacer, y bueno, de ahí empezamos a... Se acercó Mauro hasta acá arriba, charlamos y de ahí nos vio un poco, por decirte, y nos dijo donde nos podían asesorar mejor, con abogados, todo, y de ahí conocimos a Fernando y a Susana.” (Javier Cañio, septiembre de 2014)

“Ellos se fueron a encontrar con Mauro y charlaron, y más o menos los encaminó por el lado de lo que tienen que hacer, la radio los va a acompañar, pero ellos tienen que hacer” (Rogelio, integrante de la radio Petu Mogelesiñ, septiembre de 2014)

En la actualidad, el haber tomado la decisión de acercarse a los integrantes de la radio se recuerda como un punto de inflexión en sus historias de reclamo. Este acercamiento significó para las Lof del Cerro la decisión de articular sus experiencias previas y presentes de conflicto con los conocimientos que habían adquirido acerca del movimiento mapuche y sobre las formas en que otras comunidades habían transitado sus procesos de reclamo. Estas informaciones habían llegado a los oídos de las familias Cañio y Ñiripil, pero hasta ese momento, les habían parecido ajenas. Ellos recuerdan, por ejemplo, que la Organización 11 de Octubre había convocado a un Parlamento Autónomo de comunidades mapuche y tehuelche en el año 2003, en la escuela de Buenos Aires Chico y que, aun estando en la misma localidad, no habían participado.

Pero también recuerdan la movilización que este evento produjo en la zona y que -entre los diversos temas tratados que luego se comentaron en el pueblo y en los medios de comunicación locales- estaba la recuperación de territorio.

“Nosotros nos acordamos que en ese momento se organizó grande una reunión en la escuela, sabíamos, pero bueno, era otro momento. Ahora entendemos, por decirte, lo que sucedía ahí” (Javier Caño, septiembre de 2015)

Otros recuerdos también fueron adquiriendo nuevos sentidos cuando empezaron a ser conectados con sus propias experiencias. En esta dirección, Javier cuenta cómo se fueron modificando sus lecturas acerca de las historias que habían escuchado sobre las trayectorias de militancia de los integrantes de la radio. Para Javier Caño, fue transitando el conflicto de su familia que empezaron a recordar conectando distintos acontecimientos y a identificar en la radio un lugar de interlocución:

“Me acuerdo que yo a Mauro lo escuchaba en la radio cuando estaba trabajando en la estancia, él andaba con toda la lucha de los Curiñanco y lo de Benneton, pero bueno, en ese momento lo escuchaba nomás, como cosas que estaban pasando” (Javier Caño, septiembre 2015)

Al acercarse a *La Petu*, los Caño ya habían reorganizado sus recuerdos y sus lecturas sobre los procesos que atravesaban desde un “nosotros mapuche”. Los sentidos de su pertenencia mapuche no habían sido hasta entonces objetivados y mucho menos entextualizados para encauzar sus reclamos, pero desde el momento en que el municipio niega sus derechos sobre el territorio que ellos y sus abuelos habitaron, los sentimientos de desigualdad y de injusticia que estaban experimentando encontraron en el vocabulario de la radio un medio de expresión. Antes de llegar físicamente a la radio, los miembros de las Lof habían desplegado y replegado experiencias, informaciones y recuerdos; en otras palabras, ya se estaban pensando relacionados con un “nosotros” que hasta entonces les había resultado tan cercano como lejano. Los recuerdos de las entrevistas a Mauro Millán en los medios de comunicación o del parlamento convocado por la 11 de Octubre en la escuela resonaban ahora como índices de conexiones y de equivalencias. Las emisiones de Mauro Millán, el militante mapuche reclamando por tierras, eran ahora oídas como un discurso significativo, así como sus recorridos empezaban a ser vistos como surcos disponibles para entramar con ellos sus propias trayectorias. Al dirigirse a la radio para conversar, los Caño fueron, principalmente, a

informar su decisión de profundizar estos anudamientos en los que se estaban reconociendo como mapuche en lucha. El encuentro con los integrantes de la radio –las distintas conversaciones o las visitas de Mauro a la comunidad-- modificó las velocidades con las que venían plegando y desplegando sus subjetividades así como la densidad de los nudos con los que venían entramándose como mapuche. Como uno de sus integrantes mencionaba: “Nosotros andábamos perdidos, pero al final los encontramos. Eso fue lo que me pasó cuando pude hablar con los muchachos de *La Petu*” (Virginio Caño, mayo de 2014)

La conexión con la Radio *Petu* fue abriendo distintos “puentes” y, con ellos, la posibilidad de las familias de reorganizar los deslindes espaciales y las circulaciones acostumbradas. Les presentaron a los abogados del Ministerio de Defensa de Chubut, los contactaron con otras comunidades mapuche en lucha y les brindaron un espacio de trabajo en la radio. Fueron también algunos de sus integrantes los que nos conectaron a las antropólogas del Grupo GEMAS, el cual integro, para comenzar a trabajar en la reconstitución de las memorias.

Volviendo al drama social, en esta fase del quiebre se produce el disparador simbólico del conflicto. Este disparador fue la aparición en público de las comunidades como mapuche, proceso que se dio en dos momentos. Primero, en el mes de abril del año 2012 la radio convocó a un *Trawiñ* (Encuentro Político de la Nación Mapuche) --tal como ellos lo detallaron-- en el refugio del Cerro León (hoy Cerro Azul) en el paraje Bueno Aires Chico Arriba (5 Km del Maitén-Chubut), territorio de ambas comunidades. De acuerdo a lo mencionado en la convocatoria que hicieron a través de un comunicado, el objetivo del mismo era:

“reafirmar nuestro derecho territorial, frente al avance de los privados, la multinacionales extractivas, los proyectos gubernamentales de toda índole de manera unilateral e invasiva sobre nuestro Wallmapuche. No hay consulta previa, no se difunde la información, no existe informe de impacto ambiental. Lejos de respetar convenios internacionales y la propia Constitución, se pretende consumir la construcción de una pista de Esquí, en la ancestral veranada de la comunidad Mapuche CAÑO. Sentimos que debemos informar a la población, a nuestros hermanos/as y ejercitar nuestro derecho al control territorial. Queremos hablar porque tenemos algo que decir. Advertimos que la naturaleza es frágil, que son

pocos los pequeños arroyos que bajan y sacian la sed nuestra, de nuestros animales y del resto de la especies.

Nuestras palabras no sólo expresan protesta, sino también propuestas. Tenemos muchas preguntas sin respuestas: ¿Por qué no accionan con tanta vehemencia, asedio e invasión en mega-latifundios como **Benetton, Grupo Espadone, Lewis** u otros tantos que conforman un océano de tierras en la Patagonia?

Finalmente, invitamos a sumarse a este encuentro de reflexión y discusión colectiva, no sólo a quienes se encuentran directamente afectados, si no para todos los que valoren y respeten a nuestra Mapu -Tierra.

***Por territorio, justicia, trabajo y libertad.***

Marici weuꞑi” (Convocatoria al primer Trawün de las Comunidades Mapuche de Buenos Aires Chico)

En este marco, se realiza nuevamente en el territorio –luego de varios años- un encuentro político en el que las familias se suman como parte de un colectivo mayor, el pueblo mapuche. En dicho encuentro las comunidades no solo reivindican su posicionamiento en tanto tales, sino que encuadran las preguntas --que no fueron resueltas en el marco de sus consultas a los integrantes del consejo municipal-- en este nuevo contexto de respuesta. En este comunicado no solo se comienza a delinear el reclamo, el cual determinan como su “derecho territorial” -diferente del “derecho territorial” caracterizado por la “comunidad maitenera”-, y se denuncia el avance privado extractivista, sino que, en particular, reclaman la falta de consulta previa y la falta de información con respecto a los emprendimientos turísticos en el Cerro, anunciando que la construcción de la pista de esquí atenta contra su ancestralidad territorial, la constitución nacional y los convenios internacionales.

En este encuentro político, las Lof del Cerro realizan una autoafirmación territorial: suben a la zona de su territorio donde se realizaron las obras, y donde se ubica también el campamento para la veranada utilizado, hasta la fecha, por ambas familias para cuidar y arriar sus animales. Allí pasan la noche compartiendo con la gente que participó acompañando la propuesta, bajan la bandera argentina que había sido izada en el mástil donde se encontraban los medios de elevación e izan una bandera mapuche. Tras subirla, todos los presentes hacen el *afafan*, reafirmando con este grito su “derecho territorial”. El cambio de bandera devino, entonces, en el símbolo de esta reafirmación.

Por la mañana temprano, en el fogón nocturno el *Longko* Cañio explicó la situación de la disputa y se realizó una ceremonia. Mauro Millán, en su calidad de *werken* (vocero), comunicó el día anterior en la radio *Petu*: “Mañana vamos a hacer el acto más pacífico que ustedes pueden pensar, que es armonizar con la naturaleza”. En un video filmado por la gente de la radio, Virginio comentaba: “Mis abuelos fueron los primeros en llegar al Maitén, que fundaron, antes de que exista El Maitén. Ellos vinieron en mil ochocientos y algo... El lugar este es nuestro territorio. Somos parte de la tierra”. La confluencia de las acciones y discursos en ese marco daban cuenta de un posicionamiento que era cada vez más claro: no sólo el territorio era mapuche, la lucha también lo era y se retomaban como premisas las experiencias de los abuelos.

El segundo acontecimiento tuvo lugar en mayo del año 2012, cuando las Lof Cañio y Ñiripil redactan un primer pronunciamiento en el cual dan cuenta de su posicionamiento respecto del conflicto. Si bien en la convocatoria al parlamento ya lo habían hecho, esta pronunciación comenzó a definir la protesta en sus propios términos. Las Lof se describieron a sí mismas como comunidades mapuche cuyos integrantes son descendientes de Bautista Cañio y Segundo Ñiripil, preexistentes en esos territorios. No solo afirmaban que el Cerro León había sido ocupado ancestralmente por sus antepasados sino que también negaban que fueran tierras fiscales. En dicho documento, fundamentan su exposición en la legislación que respalda a los reclamos de los pueblos indígenas -como son el artículo 75 de la constitución nacional y el convenio 169 de la OIT. En esta instancia, apelando a la memoria de las prácticas de sus antepasados, las comunidades proclaman su preocupación por el incumplimiento de las leyes y expresan su intención de no oponerse a aquellos proyectos que se realicen siguiendo las vías legales:

“Los gobiernos insisten en nombrar como ‘tierra fiscal’ los territorios ocupados ancestralmente por nuestras familias. En ellos hemos practicado nuestro estar y ser mapuche, gente de la tierra. Y nuestra forma ha sido el sistema de crianza de animales con veranada e internada. Así ha sido la vida de nuestros abuelos, padres y la nuestra. Hoy vemos con preocupación que el emprendimiento denominado Cerro Azul se asienta en lo que ha sido nuestra veranada tradicional. Hemos podido ver grandes espacios de lengales talados, apertura de caminos, tendido de líneas eléctricas. Todo eso sin la consulta previa prevista en las leyes y Convenios antedichos. Tampoco conocemos si hubo estudio de impacto ambiental, como exige la Ley provincial. Tampoco sabemos quiénes son los empresarios que llevarán adelante ese proyecto. Sí nos enteramos, en

estos días, de que el refugio fue hecho por el anterior Gobierno provincial (según nota del diario El Chubut del 20 de mayo <http://bit.ly/KpOaDC> ). No nos oponemos a ningún proyecto que se realice por las vías que correspondan. Estas son las previstas en el Convenio 169 de la OIT. Es decir, las que contemplan la consulta libre, previa e informada y la participación y decisión compartida de los pueblos cuyos territorios se vean afectados por emprendimientos del Estado. Este es el caso del emprendimiento de recreación invernal Cerro Azul, que se lleva a cabo en el Cerro que ancestralmente llamamos Cerro León. Desde el territorio ancestral, saludamos a nuestra comunidad de El Maitén. Pewkalla” (Pronunciamiento de las Comunidades Caño y Ñiripil, mayo de 2012)

Apelando a la consulta previa, a la participación y a la decisión compartida ambas comunidades marcaron nuevamente su primer comunicado desde un espacio de lucha mapuche. Sin embargo, al dirigir el saludo hacia “nuestra comunidad de El Maitén”, los Caño y Ñiripil intentaban limitar la ruptura que se estaba produciendo con el fin de que esta no sea ni tan profunda ni irreparable. En esta primera etapa, ellos no sólo manifestaron públicamente una doble inscripción -como comunidades mapuche y como parte de la “comunidad maitenera”- sino que también expresaron sus intenciones de litigar el conflicto por las vías legales establecidas. En ese entonces, los miembros de las comunidades manifestaban estar preocupados con respecto a los efectos que este conflicto podría tener sobre las relaciones locales más amplias en las que interactuaban como vecinos. Por esta razón, este primer pronunciamiento intercala posicionamientos de denuncia con eufemismos orientados a no clausurar el diálogo entre ellos y el resto de la sociedad maitenera.

Sin embargo, el mero hecho de haber hecho pública la forma en la cual habían decidido dirimir el conflicto también operó como un disparador simbólico de ruptura para los pobladores de El Maitén que defendían el proyecto turístico. El *Trawiün* en el Cerro, el cambio de bandera y el pronunciamiento público no solo fueron leídos por las elites locales como una provocación y una separación, sino que motivó la conformación de un grupo antagonista que, para ese entonces, comenzaba a denominarse como los “vecinos de El Maitén”. El quiebre produjo tanto comunalizaciones diferenciadas como marcos de interpretación antagónicos en las formas de entender el objeto de litigio: los “derechos territoriales”.

### **3.2 Acerca de la constitución de la posición de los autoconvocados: los sentidos de la “comunidad maitenera” y el Cerro como “bien común”**

Como respuesta a la aparición pública de las Lof, unos días antes del *Trawiün*, en el mes de abril de 2012, un grupo de “vecinos” de El Maitén envió una nota al Intendente en la cual manifiestan su preocupación por la paralización de las obras del Cerro en “tierras de título municipal”.

“Los abajo firmantes, vecinos de El Maitén, preocupados por la paralización de las obras del centro de montaña del Cerro nos dirigimos a usted con el objetivo de solicitarle la concreción de la mismas (...) La falta de custodia permanente pone en riesgo ese valioso bien que es patrimonio municipal, al quedar expuesto a la acción vandálica u ocupación ilegal. Recordemos que dicho emprendimiento está instalado en tierras que tienen título municipal, pero que por razones de lejanía no reciben la protección que toda propiedad pública merece” (Carta al Intendente García, 19 de abril de 2012)

Con esta primera nota, comienza a reconfigurarse el colectivo de “vecinos”. Esta nueva delimitación retoma las representaciones de “vecino” hegemonicamente constituidas en los relatos históricos de los libros de El Maitén, pero con la fuerza de una posición que se postula antagónicamente frente a las Lof –que comienzan en el marco de esta disputa a quedar fuera de la “vecindad”. La noción de “vecino” comienza a recrearse como equivalente a la “comunidad maitenera” y en oposición a las “comunidades mapuche”. Detrás de este posicionamiento, el grupo de autoconvocados también busca fijar los sentidos en torno a lo que debe entenderse como derechos de acceso, uso y apropiación del territorio. En esta dirección, no solo afirman que el territorio es propiedad del municipio, sino que también hacen una apropiación afectiva y simbólica del Cerro.

“existe una larga tradición en la actividad de montaña en el Cerro azul, en la que generaciones de maiteneros han practicado montañismo, trekking, esquí, o simplemente el paseo a un lugar que es orgullo y emblema de nuestro pueblo” (Carta al Intendente García, 19 de abril de 2012)

El Cerro no sólo es fuente de progreso, es también un emblema que representa a la “comunidad de El Maitén”, a sus sentidos de pertenencia y a sus valores morales. Al afirmar que el Cerro es un espacio de la “comunidad” y un recurso comunal para el “progreso” que proveerá el “bien común”, los autoconvocados reproducen los mismos

silencios que atraviesan las historias oficiales locales del poblamiento, puesto que las ideas de “comunidad”, “progreso” y “bien común” soslayan el hecho de que en esos territorios del Cerro vivieron las familias mapuche. Asimismo, las actividades de montañismo, trekking y esquí que mencionan también encubren un sesgo de clase, puesto que quienes las practican no son todos los pobladores del El Maitén y, mucho menos, los Caño y Ñiripil.

La política de habitar (Marisol de la Cadena 2010) que las comunidades Caño y Ñiripil fueron objetivando durante estos años defienden una concepción sobre el territorio en litigio como espacio de veranada, de ceremonia, de interacción con las fuerzas de la naturaleza (*newen*) y de recuerdos familiares. En contraste, las políticas espaciales de los “vecinos” oscilan entre considerar el territorio en disputa como un espacio de acceso público para la realización de deportes de elite y como un recurso de desarrollo, comercialización y progreso. Mientras las familias mapuche buscaban vías para el diálogo entre concepciones tan diferentes, los autoconvocados negaban el derecho de las Lof a definir el espacio. Desde las concepciones locales hegemónicas, la política de habitar un territorio desde un ordenamiento diferente de lo sensible no tenía discursos, ni enunciadores ni sujetos autorizados para litigar. En la igualdad proclamada por los autoconvocados, las familias mapuche --como sujetos con experiencias de territorialidad diferentes-- no cuentan como parte y, en consecuencia, sus pronunciamientos en contra de la desigualdad vivida son sistemáticamente desoídos:

“Nuestra voluntad de apertura a toda la sociedad sin diferencias sociales, étnicas o culturales, como debe ser el aprovechamiento de la montaña, sin pertenencia exclusiva de persona alguna y de libre acceso para todos”  
(Carta al Intendente García, 19 de abril de 2012)

Tras esta presentación pública, los “vecinos” comienzan a constituirse y autodenominarse como “autoconvocados del Cerro” y como “sus defensores”. Como “autoconvocados del Cerro”, los vecinos remarcan la “espontaneidad” de su conformación y el imperativo moral que los lleva a encontrarse y agruparse; como “defensores del Cerro”, subrayan el hecho de que su función es responder a los ataques realizados por las Lof, que ponen en peligro el “libre acceso” al Cerro. Con estas premisas, y con el fin de afianzar su posicionamiento, los “vecinos” definen una actividad para el 25 de mayo de 2012.

Bajo la consigna “Vos que lo disfrutaste, vos que lo querés volver a disfrutar”, los “vecinos” convocaron a una caminata desde el puente que cruza el Río Chubut --conectando El Maitén con Buenos Aires Chico--, hasta la base del Cerro León. En el panfleto que convoca a todos los vecinos (más allá de la agrupación), se explica: “Vení este 25 de mayo así todos juntos damos ese abrazo que el Cerro Azul necesita tanto” y lo firma “Comunidad El Maitén”. El Cerro se denomina Azul con fines turísticos, para los antiguos pobladores el Cerro es “León” ya que, según dicen, era el lugar por donde pasaban los pumas. La convocatoria lleva la disputa a la denominación y su denominación, a los usos y apropiaciones.

Las actividades de dicha jornada fueron registradas en un video que luego se subió al blog de los “autoconvocados”, un espacio de difusión que utilizaban algunos “vecinos autoconvocados en defensa del Cerro” (<http://cerroazulelmaiten.blogspot.com.ar/>), para mostrar su perspectiva del conflicto. En esta página web, ellos muestran cómo luego de la caminata, que realizaron alzando banderas argentinas hasta llegar a la base, los participantes se pusieron en fila y, tomándose de las manos, concretaron el abrazo. En este video, y en medio de la filmación que muestra imágenes del acontecimiento, aparecen los siguientes textos:

“Realizada por: NOSOTROS vecinos de El Maitén  
Interpretada: Patagónicos soñadores que solo buscan el bien común”  
(Video elaborado por “vecinos” de El Maitén)

A través de las acciones del evento se construye un “nosotros vecino” como colectivo que actúa en nombre del bien común que es puesto en peligro por el accionar de las Lof y los sectores que las apoyan. Un “nosotros” cuya política espacial explica la exclusión que le es constitutiva desde un vocabulario que tanto orienta los derechos de presencia como confronta el hecho de la diferencia (Massey 2005) a través de nociones como “comunidad”, “vecinos”, “bien común”, “espacio público”, “sin pertenencia exclusiva”, “libre acceso” y “disfrute”. La idea de igualdad que este campo semántico construye es reforzada con el vocabulario de otras cadenas semánticas: el ser “argentinos”, implícito en el uso de las banderas y de la fecha patria. Tanto la semántica del bien común como la de la ciudadanía argentina buscan regular y codificar el espacio para establecer los términos desde los cuales la conectividad del “nosotros” debe ser

negociada, frente al cuestionamiento que las autoafirmaciones de las Lof hacen de la supuesta igualdad proclamada.

Por otra parte, ese mismo día, suben hasta la zona de la construcción donde se ubica el inicio de los medios de elevación e izan la bandera argentina en un mástil. Mediante ese acto, los “vecinos” buscaban revertir las acciones efectuadas por la Lof Cañio en el proceso de autoafirmación territorial. En los relatos del blog se describe la acción como “Homenaje a nuestra Bandera Nacional Cerro Azul”, la que había sido sacada por “manos extrañas que han violado la constitución nacional”:

“Los vecinos autoconvocados de El Maitén el 25 de mayo de 2012 izan el pabellón arriado por personas que han violado la constitución nacional. Nuestra bandera ha sido nuevamente arriada por manos extrañas. Te sacarán de un mástil, de un Cerro, más no te sacarán de los argentinos” (Video realizado por los vecinos de El Maitén en el izamiento de la bandera)

Con la idea de “violación”, los vecinos refieren, por un lado, al uso ilegítimo que hacen las Lof de un territorio que es propiedad municipal, público y para el bien común, y, por otro, a las acciones de autoafirmación mapuche de las Lof que interpretan como privatización de un territorio argentino y maitenero. En palabras de Massey (2005), las disputas en torno a la codificación de los lugares son profundamente desiguales, puesto que las políticas económicas y culturales son usadas activamente en la producción de esa desigualdad. En el caso del Cerro, las construcciones del “nosotros-vecinos-argentinos” y de los “otros-extraños-ajenos” no permiten que la gente y los lugares tengan trayectorias propias. En la extrañeza de esas manos –y en la presencia innombrable de las comunidades mapuche—se fue creando el marco hegemónico con el que se leyó el conflicto: las Lof eran ajenas a la comunidad de El Maitén y a la comunidad nacional y, en consecuencia, su derecho sobre las tierras era inexistente. Esta dinámica entre lo ajeno y lo propio, entre lo extraño y lo próximo reactivaba una imaginación previa del lugar donde la “comunidad maitenera” estaba conformada por los pioneros que lucharon por el bien común. Y fue en estos mismos preceptos morales donde los “vecinos autoconvocados” inscribieron sus argumentos de autoridad y legitimidad con respecto al conflicto del Cerro.

En este sentido, como explica Turner (1975), los términos morales son los que fuerzan la motivación de las acciones y los que permiten autorizar la pertenencia que conforma un “de todos”. Como explica uno de los pasajes del blog de los autoconvocados, la defensa del Cerro es un imperativo del “ser maitenero”:

“Aquí, en El Maitén hay un conflicto territorial y de intereses (porque el combo llegó completo). Aquí, en El Maitén, también está todo el latir de ‘los verdaderos maiteneros’, que va mucho más allá que solo haber nacido acá. Es el latir de un corazón que eligió esta tierra” (<http://cerroazulelmaiten.blogspot.com.ar/>).

A través de la metáfora del latido del corazón --ligada a la emotividad y a una acción imposible de evitar (sin el latido, la vida se detiene)--, se enmarca el sentido que adquiere la “defensa” llevada a cabo por los “verdaderos maiteneros”. El efecto performativo de este uso metafórico reside en su capacidad para borrar el criterio de antigüedad y preexistencia que esgrimían las Lof del Cerro. Si bien muchos de los autoconvocados son pobladores que llegaron tempranamente a la zona, muchos otros no lo son. Ese latir presupone un sentido común que autoriza a hacer uso de ciertos espacios públicos o vírgenes como ciudadanos y a tomar decisiones legítimas como emprendedores morales. Aquellos que sienten ese latir y que han elegido esta tierra, no importa cuándo, deben defender el Cerro ante quienes buscan expropiarlo para fines distintos a los del bien común y el progreso de la región. Finalmente, ese latir es otra estrategia para negar que en el Cerro vivieron y viven familias mapuche.

En este contexto, el imaginario de un espacio público o abierto tiene el poder de clausurar otros discursos, o al menos de distribuir desigualmente las posibilidades de producir textos moralmente legítimos sobre cómo entender los derechos territoriales. En este campo, la tensión entre la postura mapuche que niega la existencia de un espacio público para afirmar la existencia de un territorio comunitario y la postura de los vecinos que plantea la necesidad de defender un espacio público que busca ser privatizado, se orienta argumentativamente hacia el punto de vista más inclusivo e igualitario (que, en este caso parecía ser el de los vecinos). Por lo tanto, el desafío de las intervenciones públicas de los militantes mapuche y de las Lof del Cerro consistía, primero, en desenmascarar las falacias de ese argumento, y segundo, en autorizar sus propios discursos en términos morales.

Tanto un posicionamiento como el otro –con una clara diferencia de poder– implicaron una lucha simbólica por definir los términos del litigio y por autorizar los vocabularios elegidos para la confrontación. La ilegalidad/legalidad y la ajenedad/proximidad fueron las tensiones que determinaron las acciones subsiguientes. Tensiones que, como parte de la escalada, se profundizaron.

### **3.3. La crisis: de asambleas, medios y tranqueras**

Víctor Turner explica que la “crisis” es el momento en el cual se produce una profundización de la ruptura iniciada en el “quiebre” y se acentúan las posiciones diferenciadas de las partes involucradas en el conflicto. En este contexto en particular, la profundización del quiebre comenzó a producirse a partir de una serie de acontecimientos en los que las partes se confrontaban de manera directa: en reuniones, en los medios, en un espacio físico. En el marco de esta profundización, se extremaron las posturas y sus fundamentos.

#### **3.3.1. Las posiciones confrontadas en la asamblea de vecinos**

En el año 2012 se realiza una asamblea pública en El Maitén a la que concurren los “vecinos” y las Lof como partes afectadas. Los integrantes de la radio *Petu* deciden acompañar a las comunidades. La particularidad de este acontecimiento es que personas que solían encontrarse cotidianamente en el pueblo, estaban ahora reunidos en un clima de tensión.

Si bien durante la reunión se retomaron los vocabularios con los que se fueron expresando los posicionamientos en disputa (organizando los sentidos entre las nociones de “comunidad maitenera” y “Lof”), el hecho de haberse planteado como un encuentro “cara a cara” para dialogar y negociar las diferencias, favoreció la contextualización del evento en la arena performativa de la vecindad y en los códigos interaccionales y morales que esta implicaba. Estas desigualdades, generalmente disimuladas por la imagen del “vecino”, afloraron progresivamente en el transcurso de la reunión en el tratamiento autoritario y agresivo con el que algunos vecinos se dirigieron a los integrantes de las Lof.

“Yo había ido porque Javier y Virginio dijeron que iban a ir, y que Mauro iba a ir. Cuando entrábamos había un lugar para firmar, te hacían firmar la participación, la asistencia, digamos, había mucha gente que no me conocía si bien hacía dos años que vivía en El Maitén, y se empezaron a decir tantas cosas, un uso tan terrible, racista de la situación y del lugar en el que lo pusieron a Virginio, tan violento para con Virginio y para con Mauro también. Le decían a Virginio que hablaba bajo, que no se le escuchaba, le decían negro de acá y de allá para recriminarle que no los dejaba ya pasar” (Aymaré Barés, integrante de la radio *Petu Mogeleiñ*, octubre de 2015)

A lo largo de la reunión, la proximidad manifestada en el trato y la confianza expresada en un registro informal por parte de los autoconvocados, actualizó el marco de la “vecindad” como interpretación de lo que allí se estaba discutiendo. En esta contextualización impuesta del evento, apenas iniciada la reunión los miembros de las Lof fueron evaluados y definidos como inmorales, ilegítimos e, incluso, ignorantes. En el registro informal y próximo, no solo lo nombraban a Virginio Caño por su sobrenombre “negro”, sino que también recurrieron a rumores de pueblo para hacer críticas personales.

La primera estrategia utilizada por los autoconvocados consistió en interpelar a Virginio Caño –*Longko* de la comunidad-- como un antiguo vecino confundido o engañado. Este es el sentido de dirigirse a él reiteradamente con el apodo “el negro”. Así lo recordaba Agustina, una integrante de la radio:

“Aparte en la audiencia pública que se había hecho en el gimnasio fue muy bizarro porque, por un lado, a Virginio y a toda la comunidad Caño se los criticaba ‘Pero si vos negro nos dejabas antes subir, ¿qué te pasó?’, está vinculado con Mauro, con algún otro. Por un lado era ‘Eh, pero si siempre fuimos todos’ y después empezaba la lucha de ‘¿Pero vos hace cuánto estás acá?’ ‘Yo estoy hace 35’ ‘Y yo hace 42’, yo decía estamos hablando de otra cosa. Y además parecía que cuanto más tiempo uno, más derecho a hacer abuso y a pasar por arriba de los derechos...” (Agustina, integrante de la radio *Petu Mogeleiñ*, septiembre de 2015)

La expresión de sorpresa ante la postura de los Caño (“¿Qué te pasó?”) y la reiteración de frases como “Si antes nos dejabas subir” o “Si siempre fuimos todos” mostraban tanto la disconformidad de los autoconvocados con el nuevo posicionamiento adoptado por las Lof como la evaluación negativa sobre el reconocimiento mapuche y la autoafirmación de su territorio. Desde estos argumentos,

los Cañío se distanciaron de su proceder correcto como “verdaderos vecinos” cuando se vincularon con los integrantes de la radio mapuche, principalmente con el militante Mauro Millán. Millán. Durante los primeros años de su militancia, Millán participó en la creación de la Organización 11 de Octubre y, como parte de este movimiento, confrontó con distintas acciones los emprendimientos mineros en distintas localidades, estuvo involucrado activamente en los procesos de recuperación territorial de las comunidades Huisca Antieco, Prane, Pillan Mahuiza, Cañadón Grande o Futa Huao, Vuelta del Río, Motoco Cárdenas, Sepúlveda, Santa Rosa-Leleque, entre otras. La figura de Millán remitía a la lucha contra los mega emprendimientos extractivos y a la recuperación de territorio ancestral mapuche, por lo tanto, su presencia en el marco del conflicto de las Lof del Cerro fue siempre puesta bajo sospecha. En estos encuentros, Millán comenzaba a ser construido como el elemento externo que estaba influenciando en las formas de reclamo de las comunidades y como el promotor de las rupturas en los vínculos vecinales, sin importar que su lugar de nacimiento sea El Maitén o que sus antepasados sean de una comunidad mapuche de la zona.

“Yo me acuerdo que al principio lo que pasaba con la comunidad, con *La Petu*, como que el comentario y que era re zarpado, que pasa siempre en esas cosas, el diablo es Mauro, “No, desde que está Millán, lo único que hizo ese tipo es separar, dividir el pueblo” ¿De qué unión hablábamos? ¿Qué está diciendo eso? Es esta idea de evidenciar algo, de un sector que históricamente estuvo desfavorecido, decir “Nosotros tenemos derechos y los vamos a hacer valer”, como avivó giles. De hecho la manera de descalificar es esa, de personalizarlo con la cara más visible, eso nos ayudó a ser más colectivos, a no estar solos en ninguna de esas decisiones, porque son pesados, son peces gordos... Tratar de ir como colectivo”. (Agustina, integrante de la radio *Petu Mogeleiñ*, septiembre de 2015)

La figura de Mauro construida públicamente –sumada al hecho de estar participando activamente en el proceso de autoafirmación de las Lof— resultó en diferentes intentos de agravio y descalificación de su persona. En esos primeros años, recayeron sobre él, como veremos más adelante, falsas denuncias y acusaciones que lo construían desde la delictividad o la corrupción –por ejemplo, tratándolo de asociar con el asesinato de un concejal de la localidad, Jorge Millanahuel, o con la obtención de beneficios personales de las empresas multinacionales como Benneton traicionando a las comunidades-- las cuales buscaban también descalificar la legitimidad de los reclamos de las Lof sobre sus territorios. .

Cuando en el transcurso de la asamblea, los autoconvocados le decían a Cañio que hablaba en un tono muy bajo y no podían escucharlo, estaban también manifestando su descreimiento con respecto a la autonomía de discurso y de agencia de las comunidades. Las “manos extrañas” eran las que tejían los hilos y armaban las tramas en las que los Cañio y los Ñiripil se movían influenciados y engañados. Los integrantes de la radio, militantes mapuche y no mapuche, devinieron en la amenaza externa que hacía sucumbir la armonía y la unión interna de la comunidad de vecinos. Prontamente, Mauro Millán, los integrantes de la radio y las Lof del Cerro se convirtieron en los antagonistas de la vecindad y en el símbolo de la oposición al progreso de la localidad.

“Hay cuestiones que son... la cuestión del Cerro yo la he escuchado por otra gente que también piensa el progreso, eso salió en la asamblea y en las discusiones de los vecinos, el progreso de El Maitén a través de la explotación del Cerro o el centro de esquí porque es un pueblo de alguna manera postergado y yo lo veo de otra manera, yo no veo que rescatando al Cerro como ellos quieren va a dejar de ser un pueblo postergado” (Rogelio Fermín, integrante de la radio *Petu Mogeleiñ*, septiembre de 2015)

Las políticas espaciales enfrentadas en torno al Cerro definían de modos contrapuestos las nociones de desarrollo, bienestar general o bien común. Esto también fue quedando en evidencia a lo largo de la reunión. Los autoconvocados remitían a la historia oficial de El Maitén en la cual el progreso se asociaba con el trabajo y la inversión –en el sentido de acumulación del capital— y con la participación en un mercado provincial y nacional más amplio --objetivado en La Trochita. En esos términos se entendía también el emprendimiento turístico en el Cerro:

“Por eso elegimos defender el Cerro Azul y sus proyectos, porque son parte del futuro de nuestro pueblo, y también son parte de este presente, de esta realidad que es social y también económica” (<http://cerroazulelmaitén.blogspot.com/>)

Por su parte, el posicionamiento de las Lof también se construye centrándose en el bienestar de la localidad, pero lo hacen en términos ambientales. Las ideas de bien común y de bienestar, por lo tanto, no coinciden en las comunidades que imaginan ni en las temporalidades de sus proyectos políticos. Para las Lof, los deslindes del colectivo de pertenencia se presentan como límites porosos entre las comunalizaciones conformadas por los pobladores mapuche del Cerro, el pueblo mapuche y la humanidad,

y no tanto por las fronteras municipales, provinciales y nacionales. Asimismo, el resguardo del Cerro no solo responde al bienestar inmediato de los habitantes actuales de la localidad, sino también de las futuras generaciones:

“Nosotros estamos en contra de eso por la contaminación que va a traer con el tiempo, por eso ahora nosotros ¿Para qué lo vamos a utilizar? Si va a hacer lo mismo, nosotros mismos vamos a estar contaminando, si queremos hacer un proyecto a utilizar. La gente si no, bah, para toda la tierra a lo, los desechos del agua que ensucia. (...)No pasa ni un arroyo cerca pero en este tiempo empiezan a crecer los arroyos y la contaminación, la suciedad que salga del refugio va a parar al arroyo que baja por acá. A un agua que tomamos nosotros y no solamente nosotros, todo Buenos Aires Chico está tomando agua que viene del arroyo nomás” (Javier Caño, mayo de 2013)

La asamblea, planteada como un diálogo “cara a cara” entre las partes, se desarrolló en una arena de performance donde los discursos sobre la vecindad, la comunidad maitenera, la unidad y el progreso se impusieron como contexto interpretativo para evaluar, en términos morales, las prácticas e intervenciones de sus participantes. Desde este ángulo, la reunión escenificó las relaciones de poder constitutivas de la relacionalidad maitenera, donde un grupo –protagonizado por la elite local— busca imponer su perspectiva del conflicto sobre otro –protagonizado por las personas que se autoafirman como miembros de un pueblo mapuche. En este contexto, las Lof comienzan a ser construidas por estos discursos como “conflictivas”, ya que rompen con las lógicas del “no conflicto”, la unidad o la armonía en las que se basa la construcción comunitaria de El Maitén. Apelando a un marco de diálogo, los Caño y los Ñiripil aún buscaban, en esos primeros años, reivindicar su posicionamiento tratando de revertir esa representación de conflictividad, haciendo emerger las historias hegemónicamente silenciadas. En estas, la conflictividad no era el resultado de sus pronunciamientos en contra del emprendimiento turístico, sino que era constitutiva de las distribuciones desiguales de territorio, valores, información, accesos a los derechos y lugares legítimos de enunciación. Para las Lof, la conflictividad había sido producida por el “hostigamiento” y “desinformación” que, en silencio, habían tenido que padecer las familias mapuche de la región en una historia borrada de despojos, injusticias y avasallamiento de derechos por parte de las elites locales. Así lo explicaban en un pronunciamiento público:

“Dijimos ‘basta’ y toda la ira gubernamental se descargó contra nosotros. De víctimas a victimarios: padecimos el hostigamiento y sufrimos una campaña de desinformación, calumniadora y con claros intereses creados por parte de un sector” (Pronunciamiento de las Lof Caño y Ñiripil, mayo de 2012).

En la asamblea pública se terminaron de definir sendos posicionamientos como proyectos políticos del espacio irreconciliables. La confrontación entre sus imaginaciones de lugar empezaba a hacer visible un conflicto intrínseco y más profundo entre sectores sociales con poder diferencial para imponer las negociaciones del “ser juntos” (Massey 2005). El conflicto sobre el Cerro, en tanto lugar dislocador, puso bajo escrutinio el juego de las relaciones que constituyen el “nosotros” y la legitimidad del debate acerca de lo que es legítimo e ilegítimo. A partir de entonces, la certeza de estar posicionado en uno de los lados producidos por el quiebre, fue llevando a las partes confrontadas a litigar —con las leyes vigentes, con las prácticas políticas y los discursos públicos— en torno a las políticas de habitar y sus sentidos sobre el “derecho territorial”.

### 3.3.2. Las posiciones confrontadas en la tranquera

Como se explicó más arriba, una de las representaciones acerca del territorio que la postura de los vecinos cimentaba era que el Cerro era un “lugar público”. En el plano de la espacialidad, la idea de “lo público” operaba como un índice de contextualización, enmarcando las interpretaciones sobre el territorio en los discursos de la “vecindad” y la comunidad de los ciudadanos maiteneros. El “libre acceso” al Cerro era interpretado por este sector de la sociedad como un modo de referir a un “antes” de interacciones sociales con los pobladores mapuche en el que la comunidad armónica no había sido quebrada. En esta dirección, el “libre acceso” tenía también la función fáctica de llamar al orden a los pobladores del Cerro, para que vuelvan a regirse por los criterios de inclusión en los que podían ser considerados como vecinos. Como ha sido ya mencionado, durante la asamblea se había reiterado la frase “Negro, pero si antes nos dejabas subir”. Con esta expresión se le concedía a Virginio Caño un lugar de autoridad en el Cerro, al mismo tiempo que se lo responsabilizaba de haber producido la “ruptura de un acuerdo” previo.

En torno a los sentidos implícitos que subyacían en este “acuerdo” también se fueron profundizando los antagonismos entre los posicionamientos políticos. Mientras para las Lof el acuerdo había sido quebrado por los abusos y avasallamientos de quienes iniciaron el proyecto turístico sin consultar previamente a las comunidades, talando bosque nativo, negando información e instalando una infraestructura invasiva en el territorio de veranada de los animales, para los vecinos la ruptura del acuerdo habría iniciado cuando las Lof negaron el acceso a su territorio y paralizaron las obras iniciadas. En esta contienda, la instalación de las Lof de un guarda ganado y posteriormente de una tranquera en el camino comunal del Cerro fue interpretada por los vecinos como una demostración de la intención de las comunidades mapuche de privatizar un bien común. Fue entonces cuando la representación del Cerro como un “espacio público” dejó de ser un implícito de las elites locales y emergió en la escena pública como un derecho ciudadano. Para las Lof, este sentido de lo público nunca había existido en los acuerdos establecidos previamente. La emergencia de la categoría de “espacio público” en los lenguajes de contienda puso en evidencia las sinonimias erradas que habían operado hasta entonces en torno al “derecho territorial” sobre el Cerro.

“El acceso al Cerro Azul se hace a través de un camino vecinal. Recientemente y a solicitud de algunos vecinos de la Aldea Buenos Aires Chico las autoridades locales accedieron a la colocación de un guardaganado. Esta situación fue consultada en sesión abierta del HCD, del día 24 de agosto de 2012, donde los vecinos autoconvocados participamos, como así también el Sr. Intendente y el Secretario de Obras Públicas. Tanto en dicha reunión, como en una audiencia mantenida durante el mediodía, del 29 de agosto del 2012, con el Sr. Intendente y el Sr. Secretario de Obras Públicas, nos aseguraron, ante nuestras inquietudes, que no se colocaría tranquera en el guardaganado en cuestión, simplemente porque es un delito hacerlo.” (<http://cerroazulelmaiten.blogspot.com.ar/>)

La tranquera se instaló en una bajada directa de la zona de veranada al pueblo de Buenos Aires Chico (F. 13). Esa entrada, que hasta ese momento no había estado limitada por ninguna tranquera, es el acceso a un camino transitable por autos a través del cual los vecinos subían a la cima del Cerro, pero también es el camino por la cual accedieron las maquinarias que se utilizaron para talar árboles, para subir los caños y alambres de los medios de elevación y los materiales para la construcción del refugio, entre otros. La tranquera se fue

constituyendo como la representación del conflicto. Era, por un lado, el límite que las Lof habían puesto “materialmente” al avance del proyecto y, por otro, comenzó a ser utilizada por los vecinos como un símbolo de las relaciones dislocadas. Apenas instalada, los autoconvocados la convirtieron en un problema y comenzaron a forjar su posicionamiento como “defensores del Cerro”:

“Pueden tratarnos de mafiosos... por dejar nuestras actividades cotidianas y ocuparnos de defender lo que consideramos un bien de todos. Pero no vamos a dejar de hacerlo. De día, de noche. Por eso necesitamos tener un pueblo en unidad, esa unidad que tanto intentan romper” (<http://cerroazulelMaitén.blogspot.com.ar/>)

Para los autoconvocados la versión era que la tranquera era una acción ilegal ya que prohibía el acceso a un camino “vecinal”, tan público como el Cerro. Cerrarlo implicaba “privatizarlo” y coartar la entrada de la vecindad. Invirtiendo los sentidos que la acción de “alambrar” ha tenido históricamente para el pueblo mapuche, los autoconvocados publicaron una foto en la cual, hablando como si fueran el Cerro, proclamaban “Ya no quiero que me alambren más” (F. 14).

### **F13: La tranquera– Año 2012**



Fuente: <http://cerroazulelmaiten.blogspot.com.ar/>

#### F14. “Ya no quiero que me alambren más”



Fuente: <http://cerroazulelmaiten.blogspot.com.ar/>

Para los integrantes de las Lof era para evitar que el ganado se escape, ya que implicaba un gasto de tiempo muy grande salir a buscarlos por la aldea Buenos Aires Chico:

“‘alambrando, nos quieren alambrar’. Una noche fue, se hizo un guardaganado acá que entra para atrás, ahora viene un tiempo que tenemos que andar hasta la última hora porque los animales buscan y andan para abajo, y como no hay tranquera, entran para abajo y lo lleva preso y hay que pagar la multa, y para evitar eso se hizo nota de poner un guardaganado ahí, ahí ya pusieron están el alambrado el Cerro de ese grupito de autoconvocados. ¿Qué pasó?, los animales igual pasaron, se puso una tranquera para cerrar los animales, vamos a cerrar a las 10 de la noche, ahí no anda nade, no sube nadie.” (Javier Caño, mayo de 2014)

Más allá de la tensión entre ambas posturas, la presencia de la tranquera evidenciaba la profundización del conflicto en dos sentidos. Para una parte, la instalación de la tranquera no sólo era una medida de resguardo para los animales, sino que también implicaba que ya no se podía pasar al Cerro sin pedir permiso. Desde este ángulo, la tranquera se convertía en la expresión del derecho territorial de las Lof. Para la otra parte, adquiriría el mismo sentido de la frase que, a esta altura de la confrontación, se había ya institucionalizado: “negro, pero si antes nos dejabas pasar”. Desde este punto de vista, la tranquera no era la expresión de un derecho territorial comunitario y mapuche sino de un derecho ciudadano –adquirido por el uso histórico—que estaba siendo coartado por la privatización de lo que se suponía que era un espacio público. La

cadena semántica constituida por las tranqueras, el alambrado y el cierre de caminos vecinales ha sido históricamente actualizada para denunciar el avance de los sectores privados sobre el territorio mapuche. Al invertir los sentidos, los vecinos se apropiaban de ese potencial de denuncia para negar el uso asimétrico del alambrado o la tranquera, específicamente, el hecho de que los pobladores mapuche, a diferencia de otros pobladores, no han podido nunca titularizar sus territorios y tener el control de sus usos y decisiones cotidianas en ellos.

Para las Lof, la tranquera no representaba tanto un impedimento al tránsito libre de los vecinos –quienes podían seguir pidiendo permiso para subir-- como la decisión de proteger el espacio de los emprendimientos extractivos y de poner en ejercicio la autodeterminación de sus políticas de habitar. Esta última, como veremos más adelante, empezaba a ser entendida como una política de negociaciones con los consejos antiguos (de sus ancestros) y con las agencias no humanas que intervienen en la configuración del lugar.

Las distintas reconstrucciones de la cartografía social nos llevan a interiorizarnos sobre las cohesiones temporales de las articulaciones entre relaciones, sobre las formas de practicar el espacio y sobre los flujos espaciales que van demarcando las comunicaciones y las identidades (Massey 2005). En la confrontación, unos y otros levantan o limitan la pregunta acerca de las políticas del ser juntos y sobre los alcances de los discursos disponibles que habilitan u obturan las posibilidades de movimiento de los sujetos. Los discursos acerca de la pertenencia grupal y de las relaciones con el territorio me permitieron reconstruir las distintas lógicas de esta cartografía social y los desacuerdos que producen la tensión en el marco del conflicto. Entre estas lógicas se encuentran las formas en que las Lof comenzaron a conectar experiencias que no eran percibidas antes (por ejemplo, como comunidades mapuche en lucha), pero también aquellos discursos y acciones que históricamente las deslegitimaron y deslegitiman (por ejemplo, las construcciones históricas hegemónicas oficializadas, los discursos y políticas estatales, los discursos públicos de los empresarios de la zona, entre otras).

Durante nuestros primeros encuentros fueron dos las preocupaciones centrales que solían mencionar los integrantes de las comunidades mapuche. En primer lugar, la paradoja histórica de necesitar probar con alguna edificación o mejora material que esa

parte del territorio en conflicto les pertenecía, ya que ellos estaban ahí «desde siempre». Desde el punto de vista de sus prácticas espaciales, el uso sostenido había producido un paisaje de huellas, pequeños refugios para buscar leña y lugares no intervenidos (estos son lugares que no debían ser transitados o que era necesario respetar). En segundo lugar, la paradoja histórica de tener que probar que ellos «siempre habían sido mapuche y comunidad». Ellos siempre habían sido reconocidos por la gente de los alrededores como los habitantes del Cerro y no fue sino hasta transitar el conflicto, que debieron inscribirse como comunidades ante un organismo del estado para objetivar su pertenencia mapuche y producir las entextualizaciones requeridas por el marco de los derechos que atañen a los pueblos indígenas para ser escuchados como tales en los litigios legales.

La tranquera era una respuesta a tales paradojas, en un contexto signado por una dinámica hegemónica y conflictiva de fronterización. Para Alejandro Benedetti (2014), la idea fronterización da cuenta del proceso de negociar los deslindes, poniendo en evidencia

“el carácter contingente y procesual de las fronteras, al igual que el territorio del que son parte. El ejercicio del poder a través del espacio siempre implica la manipulación de la oposición entre continuidad y discontinuidad (Cataia, 2007), y la frontera, con todos sus elementos, es un dispositivo que se va estableciendo con tal propósito. (...) Es una realidad dinámica pero que, de todas formas, a través de diferentes elementos, va configurando ciertas rugosidades (Santos, 1996)” (Benedetti 2014: 21).

De alguna manera, estas dos preocupaciones de la comunidad –demostrar permanencia en el territorio y continuidad como comunidad– adquirieron relieve como temas de litigio, a medida que el conflicto se hacía más público. La instalación de la tranquera como práctica de fronterización marcaba materialmente un límite que era disruptivo respecto de las prácticas previas. Para las Lof esta práctica no estaba aislada del proyecto político más amplio en el que se estaban embarcando: la reconfiguración espacial de sus pertenencias y los procesos de desujeción y resubjetivación que esta implicaba.

### 3.4. La mediación: la judicialización del conflicto

“Nunca nos opusimos a que la gente del pueblo transitara por los faldeos y subiera al Cerro, pero poco a poco nuestra generosidad fue abusada. Los sucesivos gobiernos provinciales y municipales, y la eternamente beneficiada elite del pueblo de El Maitén, ven al Cerro como un buen negocio al que enmascaran con el rótulo de “proyecto turístico”. Con esta excusa han avanzado con las topadoras y motosierras mutilando árboles de cientos de años que jamás volverán a ser parte del lugar y han construido una ostentosa y gran cabaña a la que la llaman “refugio”. Todo esto fue hecho sin consulta previa a las comunidades que habitamos el Cerro, sin informe de impacto ambiental y sin pliegos de licitaciones” (Pronunciamiento Mapuche desde Buenos Aires Chico, 19 de abril de 2013).

Víctor Turner caracterizó a la tercera fase del drama social como la acción de desagravio, esto es, una serie de acciones de ajuste que buscan limitar la amplitud del quiebre. En los inicios de este conflicto, las Lof intentaron resolver los desacuerdos en los lenguajes hegemónicos y legitimados de contienda recurriendo a la vía legal de la medida cautelar. Esta medida siguió su curso legal a pesar de haber sido respondida por los abogados del municipio con una negación de sus derechos.

De acuerdo con la descripción de Turner, los participantes de un drama social eligen las acciones de desagravio sopesando las fuerzas de acuerdo a la percepción, significación y entendimiento que se tiene sobre la extensión de la crisis. La necesidad de judicializar el proceso fue el mecanismo disponible que identificaron las comunidades mapuche para refutar el lugar de ilegitimidad y de inmoralidad en el que estaban siendo ubicados y cuyos efectos empezaban a resentir sus interacciones cotidianas en la localidad. Al respecto, Javier Cañio comenta que al acercarse a la radio, Mauro Millán les dio el dato de “donde nos podían asesorar mejor, con abogados, todo, y de ahí conocimos a Fernando y a Susana (Javier Cañio, diciembre de 2015)”. Al establecer contacto con los abogados de la Defensoría Pública de Chubut, evaluaron la posibilidad de acompañar sus posicionamientos políticos con una contienda en el ámbito legal, recurriendo a la figura jurídica de un recurso de amparo.

Cuando las Lof empezaron a pedir información y comenzaron a manifestar su desacuerdo con el proyecto turístico, el subsecretario de relaciones institucionales de la

provincia e integrantes del Instituto Autárquico de Colonización recibieron a los concejales de El Maitén para tratar el tema del Cerro. En una nota del periódico *Patagónico*, en la sección Noticias de la Comarca, trascendieron declaraciones de los integrantes de esa reunión. La nota publicada en mayo del 2012 fue titulada “Apoyo del gobierno a comunidad de El Maitén por reclamo de emprendimiento en tierras municipales”. Esta nota decía que el subsecretario de relaciones institucionales, frente al pedido de los concejales como representantes del “pueblo de El Maitén”, proponía una intervención del gobierno y la justicia provincial para solucionar el conflicto. De acuerdo a las palabras de uno de los concejales: “Lo que se ha planteado es la posibilidad de avanzar sobre la cuestión pidiendo la intervención de la justicia, es decir, una acción directamente judicial dentro de la justicia civil como para dejar aclarada la situación”. De acuerdo a este pedido, la confrontación debía ser entonces dirimida en el campo jurídico. Sin embargo, habían sido las Lof las que iniciaron la judicialización del conflicto.

La judicialización de los procesos de conflicto territorial en los que están involucradas comunidades mapuche suele ser iniciada por el estado—en cualquiera de sus múltiples niveles— o por privados, siendo las comunidades mapuche quienes deben defenderse —generalmente en el fuero penal—de acusaciones de agresión o usurpación. En el caso de las Lof Cañio y Ñiripil se invierte este sentido usual, puesto que, con la intervención de los abogados del área de Defensa Pública, fueron ellos quienes exigen al estado la detención y destrucción de las obras que se estaba llevando a cabo en la zona de veranada. En particular, la medida cautelar que se redactó hacia finales del año 2012, frente al Gobierno de la Provincia de Chubut y al Municipio de El Maitén, buscaba:

“que el órgano judicial disponga urgente Mandamiento de Prohibición a las codemandadas de continuar toda ejecución del proyecto de centro de esquí en laderas del Cerro Azul (Cerro León) hasta tanto a) se efectivice Consulta y Participación a las Comunidades Mapuche actoras afectadas por el emprendimiento, debiendo procurarse, para posibilitar el desarrollo del emprendimiento, contar con su Consentimiento Libre, Previo e Informado; b) se garanticen para el mismo sus derechos territoriales por intermedio de la plena ejecución previa del Programa de Relevamiento Territorial creado por la Ley de Emergencia Territorial de orden público 26.160, sus prórrogas y reglamentaciones; y c) se realice una auténtica Evaluación de Impacto Ambiental, y se obtenga efectiva autorización de la autoridad de aplicación (Subsecretaría de Bosques y Parques de la Provincia del Chubut), a través de la implementación efectiva de acciones

legalmente establecidas por la normativa ambiental” (medida cautelar para no innovar Lof Caño y Ñiripil)

La constitución de la medida cautelar, y las audiencias de mediación posteriores, se presentaron para las Lof como instancias externas para la ratificación de sus derechos territoriales. Al menos hasta finalizar las audiencias que confrontaban la medida y conocer la respuesta judicial al documento de negación elaborado por los abogados municipales y provinciales, la apertura de este nuevo espacio de contienda detenía transitoriamente la construcción del centro turístico y desenmascaraba la ilegitimidad de las modificaciones ambientales y movimientos de suelo en el Cerro autorizadas por el mismo estado.

Lo que estaba aún en discusión –aumentando la tensión del conflicto-- era la forma en la cual se iba a proceder a cumplir el amparo, ya que muchos de los vecinos de El Maitén seguían accediendo al Cerro en automóviles, talando árboles y robándose objetos del refugio construido y animales de las Lof. Para las Lof era un tema de agenda política discutir hasta dónde se estaba respetando el cumplimiento del amparo y de qué manera la presencia de vecinos en sus territorios no implicaba una violación del mismo. Para los vecinos y funcionarios era un tema central volver a repensar el espacio ya que consideraban al Cerro un lugar “de todos” que no podía cerrarse, ni privatizarse.

Esta acción de ajuste se puso a prueba en un evento en particular, cuando las autoridades municipales y ciertos privados convocaron a una bajada de mountain bike denominada “Zorrito Extremo” que atravesaba específicamente el territorio de ambas comunidades.

Casi un mes antes de la realización de la bajada en bicicleta, habían ingresado personas de la organización del evento a modificar el paisaje del Cerro realizando caminos y talando arbustos y árboles. Estas acciones violaban lo establecido en el recurso de amparo. El sábado 7 de diciembre del año 2013, unas horas antes del evento, se acercaron al Cerro el juez de paz, el organizador y el vicedirector del gabinete del estado provincial para asegurar que el evento iba a poder realizarse sin inconvenientes. Nuevamente, la tranquera fue el lugar convocante. Los integrantes de las Lof se

convocaron en la misma y juntaron piedras que pusieron en el camino para evitar la entrada. En su presentación el funcionario les dice:

“Venimos para ver si podemos evitar el conflicto de alguna manera. Me parece que hay usos del Cerro en el cual podemos estar todos de acuerdo, hay una parte que hay un conflicto que está judicializado y eso se tiene que resolver pero se tiene que resolver respetando los derechos de todos, pero por esa vía. Yo lo que veo ahí, nosotros... como ustedes hicieron todo esto acá, estaba el conflicto de los chicos que querían pasar en bicicleta, que sí, que no, después eso trasladó el conflicto al pueblo y terminó con una escena (la prohibición de la subida) que la verdad que se podría haber evitado.” (Federico Rupert, vicedirector de gabinete provincial, diciembre de 2013)

Lo que menciona el funcionario es que con esa manifestación de las Lof se hace presente un conflicto que se buscaba invisibilizar a los ojos del turismo para sostener la representación de la comunidad homogénea maitenera. En ese corte, el conflicto “se traslada al pueblo” y marca una ruptura, emergiendo en esa instancia lo silenciado. Profundizando más la postura de las Lof, la respuesta del Inal *Longko* de la Comunidad Caño visibiliza el conflicto desde una perspectiva que es histórica.

“Nosotros hace años que estamos con este tema, no es de hace 20, 30 años, es desde que vivían mis abuelos, mis bisabuelos.” (Javier Caño, diciembre de 2013)

Así mismo, los funcionarios preguntaron a las comunidades por qué no permitían el paso si no iban a modificar el lugar, y las Lof respondieron que si no ponían ese límite (las piedras, tranqueras y su presencia) el recurso no iba a ser respetado:

“En la justicia hay una acción de amparo seguida de una medida cautelar, la cual hay un grupo de personas que no la está respetando, en este momento estamos en este conflicto, han ingresado al Cerro otra vez, sin aviso a las comunidades y sin autorización de nadie, así que ya cansados de toda esta situación nos decidimos y dijimos basta, vamos a hacer respetar nuestros derechos como pueblo mapuche, y bueno, aquí estamos reunidos las comunidades” (Javier Caño, diciembre de 2013)

“Esto ya hace un mes más o menos hará que ellos (organizadores de la bajada de bicicletas) estaban trabajando en el Cerro, ya había un circuito porque anteriormente ya habían estado haciendo carreras, obviamente sin consultar a nadie, y ahora habían hecho un circuito nuevo, justamente el

corte se realizó por eso, porque no tenían ningún permiso para subir y hacer ese tipo de actividad que ellos querían realizar. En sí no tenían autorización ni siquiera del municipio, ya que dicen que es fiscal por lo menos se supone que el municipio se tiene que hacer cargo de algo. Y nosotros hicimos una nota al municipio el 26 de noviembre, nos contestaron la nota, que acá la tengo, se la voy a leer: ‘Al señor Virginio Caño, tengo el agrado de dirigirme usted, cumplo en informarle que desde el municipio no ha existido ningún tipo de autorización para evento alguno’ (...) o sea, ellos no autorizaron a nada” (Marilyn Caño, diciembre de 2013).

Ese día en la tranquera se habían reunido todos los miembros de las Lof del Cerro, incluso los más ancianos, junto con algunos integrantes de la radio. Allí hicieron un asado mientras respondían a los agravios que iban recibiendo de vecinos, de funcionarios y de quienes habían llegado en camionetas para participar de la competencia deportiva. Este suceso en la tranquera fue fuertemente repudiado por los autoconvocados y nuevamente se convirtió en una campaña de agravio dirigida centralmente hacia Mauro Millán, que apareció en una nota en la página web del medio Todo Noticias:

“Recientemente se lo ha señalado como uno de los cabecillas en los recientes conflictos en la Comarca Andina principalmente en la localidad de El Maitén donde encabezó una revuelta armada en contra de un grupo de alumnos del lugar que pretendían realizar un concurso de mountain bike en punto turístico conocido como Cerro Azul que es territorio fiscal de dicha localidad y en donde Millán junto con comunidades Aborígenes locales tomaron posesión a fuerza de armas y palos como se los ve en una de las fotos” (Ver Figura 15) ([http://tn.com.ar/tnylagente/noticias/mauro-millan-el-abanderado-mapuche-que-trabaja-para-benetton\\_426855](http://tn.com.ar/tnylagente/noticias/mauro-millan-el-abanderado-mapuche-que-trabaja-para-benetton_426855), 8 de diciembre de 2013)

En la foto que se muestra, un integrante de la Lof –que no es Millán siquiera– tiene un elemento utilizado para jugar al palín (juego mapuche) y un buzo en la cabeza para cubrirse del sol, pero no así su cara.

### **F15. Imagen ilustrativa de la nota de agravio a Mauro Millán**



Fuente: [http://tn.com.ar/tnylagente/noticias/mauro-millan-el-abanderado-mapuche-que-trabaja-para-benetton\\_426855](http://tn.com.ar/tnylagente/noticias/mauro-millan-el-abanderado-mapuche-que-trabaja-para-benetton_426855)

La estrategia de agravio mediática consiste en producir –a través de fotos y lecturas sobre las mismas-- la facticidad de los acontecimientos como de extrema violencia, recurriendo a asociaciones hegemónicas usualmente utilizadas para acusar al pueblo mapuche de prácticas que, para la fecha, se estaban asociando a nivel provincial –y en relación con otros conflictos-- con el terrorismo. La tranquera, convertida ahora en el escenario de la confrontación, comienza a ser vista como una efectiva puesta de límite entre quienes definen el espacio como territorio mapuche y aquellos que lo entienden como público, profundizando los antagonismos en torno a las formas de entender el derecho territorial.

La bajada de bicicletas no se realizó pero se modificaron los términos en los cuales se estaba llevando a cabo la contienda. En el ámbito judicial, el fiscal de la provincia propone discutir el conflicto en el marco de audiencias frente al juez de primera instancia, modificando sus objetivos iniciales. En estas audiencias el tópico central serían los límites que se habían puesto en acto. A partir del evento en la tranquera, las Lof habían reconocido su potencial fuerza política para hacer ejercicio de su autodeterminación territorial, y sin esperar los dictámenes de la justicia, habían decretado que en el Cerro solo podía circularse a pie --ni en auto ni en moto ni en bicicleta.

“Sí, sube gente pero no sube más ni auto, ni bicicleta ni moto. Ese día en la audiencia, ahí se estableció, que ahí fue cuando el abogado del municipio dijo que va a ir directamente al juicio. Ahí se terminó de interrumpir la mesa de diálogo que había. Ahora sí, sube alguna gente, pero son dos, tres que van a caminar. Ayer salí para este lado, que vi un rastro ahí, les corté el rastro, que esos andan por el tema... Van a mirar cómo está el refugio”. (Javier Caño, septiembre de 2015)

Dejaron así la tranquera puesta y las piedras en el camino como forma de impedir las subidas por otros medios (F16).

### **F16. La tranquera -2016**



Con el proceso en curso del recurso de amparo orientado a favor de las Lof, los abogados del municipio establecieron que la mediación en esos términos ya no podía llevarse a cabo. La interrupción de la mesa de diálogo supuso el corte de las relaciones teniendo a un juez como mediador, y también la finalización de un proceso de intercambio y discusión en el que el conflicto parecía estar siendo sostenido. Este punto final ponía en evidencia los toques del municipio y de los autoconvocados en las negociaciones y su imposibilidad de reconocer a las comunidades mapuche como interlocutores y sujetos de derecho. El conflicto se convirtió en una disputa sin posibilidad de solución. Una disputa que, desde entonces, se irá distanciando del lenguaje jurídico para desarrollarse en las arenas conflictivas de la historia (a través de las memorias), la cultura (a partir de los conocimientos heredados) y los ordenamientos sensibles del mundo (en el plano de las ontologías).

### **3.5. Un quiebre que es histórico: El reconocimiento de la ruptura irreconciliable, más allá de la “división social”**

En esta historia sobre la producción y profundización del quiebre, la última fase consiste en el reconocimiento de que la ruptura es irreconciliable. Para Turner (1975), esto implica diversas cuestiones. Por un lado, brinda la posibilidad a sus integrantes de hacer una lectura retrospectiva de todo el proceso de crisis, de los cambios y continuidades en un continuum. En particular para el caso de las Lof, esta lectura devino en el afianzamiento del posicionamiento que estaban construyendo, pero también en una reconfiguración del espacio social transitado. En este sentido, y retomando los argumentos teóricos sobre los procesos de articulación y desarticulación social con los que he organizado la tesis, entiendo que la desarticulación de las familias del Cerro de las relaciones acostumbradas –definidas como de vecindad y de ciudadanía argentina-- se fue produciendo progresivamente a lo largo de la historia que narra este capítulo. Mientras a los inicios del conflicto los pobladores del Cerro habían ya modificado las cartografías hegemónicas al habilitar los lugares disponibles (vecinos) de modos diferentes a los habituales (vecinos mapuche), al profundizarse el quiebre y los antagonismos, ellos se reconocen ocupando lugares nuevos (mapuche en lucha). Antes del conflicto, estos desplazamientos espaciales eran impensables en los imaginarios de lugar que imperaban en El Maitén.

Por otro lado, el reconocimiento de una ruptura infranqueable da lugar a un nuevo proceso de reorganización de las matrices de representación y de sentido. De alguna manera, la negación del municipio y de los autoconvocados a reconocer otras políticas espaciales –que no operan con patrones de mercado y de acumulación de capital— no sólo hizo visible la desigualdad y la exclusión de sus nociones de “comunidad”, sino que también promovió la desarticulación de un sector de la sociedad maitenera que dejó de sentirse parte de los discursos locales de pertenencia. La desujeción de las Lof con respecto a los lugares que los definían como vecinos motivó la búsqueda de nuevos discursos y poéticas para expresar los afectos y los valores que emergían en el transcurso de la lucha que habían emprendido. En adelante, cambiarían los marcos de interpretación a través de los cuales los procesos en marcha serán objetivados, discutidos y experimentados.

La particularidad de este conflicto reside en el modo en que se agruparon los vecinos –con sus criterios locales de pertenencia y sus normativas morales— para mantener el orden de distribuciones desiguales de derechos territoriales utilizando el vocabulario de una igualdad proclamada como comunidad maitenera. El hecho de que la desobediencia sea juzgada como inmoral, delincuente, conflictiva y disruptiva con respecto a ese ideal de comunidad, hizo que el proceso de desarticulación sea más largo en el tiempo y más costosos en los afectos. Sin embargo, para las Lof Cañio y Ñiripil, en la medida en que se iban desidentificando –a veces de modos forzados—de esa comunidad de vecinos, fueron también percibiendo retrospectivamente el proceso de lucha como apertura de nuevos espacios y rearticulaciones:

“A raíz del conflicto este, se nos criticó a nosotros, o sea, no hay... Vuelta del Río es en sí una comunidad y nosotros no, ese es el tema. En Vuelta del Río hay mapuche, aborígenes y esta comunidad en sí no existe, sólo esta comunidad. Incluso de Ñiripil no dicen tanto porque los chicos no salieron tanto, no como esto... De todo lo que ha pasado, nosotros estamos decididos. Ya sabíamos que iba a pasar esto desde un principio cuando... más cuando se empezaron a tomar decisiones firmes, por ejemplo, el poner la tranquera, después cuando se les paró la carrera esa que estaban queriendo hacer también”. (Javier Cañio, septiembre de 2015)

El proceso de desidentificación de las comunidades inició con el reconocimiento de los procesos históricos que los habían ubicado en aquel lugar. Por lo tanto, recuperar la memoria devino un proyecto colectivo central en este proceso. Las condiciones materiales en las que hoy en día viven las personas mapuche –principalmente la inseguridad jurídica que tienen sobre las tierras que habitaron históricamente-- empezaron a ser entendidas como efectos de las configuraciones hegemónicas del espacio que sostuvieron sistemáticamente las políticas del estado, de los sectores empresariales o de las multinacionales. El conflicto en Cerro León amplió, por lo tanto, su marco temporal hacia las experiencias de injusticia y de lucha de sus pobladores históricos y presentes. Como veremos en el capítulo siguiente, el trabajo de restauración de las memorias modificó las alianzas, las identificaciones y los modos de entamar el ser juntos. Las rearticulaciones iniciadas por las Lof fueron, en primer lugar, con las personas del pasado, cuyas experiencias vividas (la violencia durante las campañas militares, el confinamiento, el regreso, la búsqueda de un lugar, los

desplazamientos laborales, la precariedad sobre la propiedad de sus territorios) empezaron a percibirse entramadas con sus propias historias.

Al entramar sus historias en nuevas constelaciones de pasado y presente, las Lof fueron cambiando su percepción del conflicto. La retórica de la vecindad, que en un principio los interpelaba afectivamente, se comprende ahora como un discurso negador del estado y las élites locales de sus agencias como colectivos mapuche y sujetos de derecho. Los empresarios y funcionarios locales pusieron en evidencia las contradicciones de su retórica al iniciar el desmonte y la construcción del refugio en el territorio de las comunidades sin previa consulta. La imposibilidad de franquear el quiebre producido frente al conflicto en el Cerro entre las familias mapuche y el estado y las elites locales obligó a las Lof a poner en cuestión la forma en la que por muchos años habían sido contextualizados los entornos. El entramado hegemónico que condicionó los lugares para ellos disponibles, sus posibilidades de resistencia y de reclamo dejó de estar oculto en las moralidades del buen vecino para emerger como objeto de reflexión, historización y cuestionamiento. Y, en este proceso, las Lof fueron aceptando la incomodidad de ser asociados con la política no permitida o con un separatismo amenazante.

No obstante, como veremos a continuación, en la medida en que las experiencias y recuerdos de subordinación se vuelven compartidos con otros mapuche de la región, la incomodidad de ser catalogado como inmoral o delincuente es reemplazada por el afecto y la solidaridad de los nuevos lazos sociales y por la posibilidad de ejercer sus derechos de autodeterminación en sus vínculos con el territorio. Hasta el momento del conflicto, estas memorias emergían como fragmentos inconexos sobre las trayectorias familiares, las historias tristes de los abuelos y abuelas, y las coyunturas laborales difíciles, pero no entramaban en experiencias compartidas de desigualdad con otros cuyas trayectorias eran similares. En el capítulo siguiente, retomaré las dinámicas que van cobrando los procesos de memoria colectiva mapuche en el marco de la judicialización del conflicto y en la constitución de pruebas para dar cuenta de la forma en la cual estos contextos fueron, a la par, habilitando la identificación de sentidos comunes de “estar en lucha”.

## **PARTE II**

### **Rearticulación**

---

## CAPITULO 4

### La interpretación de las pruebas

Un proceso de restauración de recuerdos suele estar coordinado con las agendas políticas en las que se inscriben los conflictos. Las articulaciones entre las experiencias previas de lucha, las trayectorias de los antepasados y las preocupaciones del presente, en ocasiones, también deben coordinarse con las agendas judiciales, como en este caso. Para las Lof Caño y Ñiripil la judicialización del conflicto con el municipio supuso la tarea de recordar con un objetivo particular: la actualización reflexiva de recuerdos y de marcos de interpretación del pasado socioculturalmente significativos ha sido el instrumento central de las distintas Lof para reconstruir sus propias pruebas y evidencias de antigüedad y de pertenencia. De hecho, a través de estos procesos de memoria y de los registros de la oralidad han buscado superar la posición subordinada en la que suelen ser ubicados cuando sus reclamos son judicializados y revertir la valoración de ser “sujetos sin pruebas”.

Como mencionamos en el capítulo anterior, la preocupación que nos plantearon para encarar el trabajo conjunto de reconstruir la historia de la comunidad se sintetizaba en dos ejes. Por un lado, cómo probar que en esa parte del territorio en conflicto ellos habían estado «desde siempre». Ellos, como sus antepasados, habían utilizado ese sitio del territorio para la veranada de sus animales, por lo cual no ha sido nunca un lugar edificable. Excepto pequeños refugios para buscar leña o huellas de campamento, no podían ofrecer pruebas materiales de taperas o mejoras. Por otro lado, probar que ellos «siempre habían sido mapuche y comunidad» cuando la evidencia formal de su inscripción como comunidades mapuche con personería jurídica ante un organismo del estado era reciente y motivada por los litigios legales actuales.

A medida que el conflicto se hacía más público y que el proceso judicial avanzaba, estas dos preocupaciones de la comunidad –demostrar permanencia en el territorio y continuidad como comunidad– adquirieron relieve como temas de litigio. Cuando el argumento de quienes defendían el proyecto turístico empezó a estructurarse en torno a la idea de que «el territorio que reclaman no les pertenece» por ser tierra

fiscal a cargo del estado local y un espacio público que es «de todos», ellos se encontraron con la necesidad de refutarlo a través de pruebas.

En el transcurso de la causa judicial “COMUNIDAD MAPUCHE CAÑIO y OTROS C/ PROVINCIA DEL CHUBUT Y OTROS S/ ACCIÓN AMPARO”<sup>16</sup>, fueron surgiendo instancias específicas en las que su antigüedad territorial y su pertenencia mapuche fueron negadas. Ante la medida cautelar de no innovar acciones en el Cerro en la que se centra esta causa –presentada por la defensoría del Ministerio de Defensa de Chubut, representando a las Lof— los abogados del municipio elaboran un documento para rechazarla. En este documento, se niegan las pruebas presentadas en la medida cautelar –básicamente ancladas en la memoria social de los integrantes de las Lof en conflicto. Rechazan la pertenencia mapuche de ambas familias, su condición de comunidad, la ocupación ancestral de su territorio y el control sobre el mismo, alegando que son tierras fiscales. Si bien el “mundo judicial”, representado en sus géneros discursivos, conforma un espacio histórico con racionalidad, lógica y cosmovisión propias (Martínez 2007), los límites difusos de su alcance hacen que aquello que se diga en el espacio de lo judicial permee a la vida de las personas que se encuentren inmersos en el proceso judicializado.

Las pruebas en el marco del derecho civil acreditan la certeza de un hecho. La medida cautelar las organizó en tres partes: 1) Las trayectorias históricas de las Comunidades en el Cerro 2) Los actos administrativos 3) Los antecedentes legales. Mientras la fiscalía presentó el amparo tomando las memorias de las Lof como “prueba”, los abogados del municipio desacreditaron estas memorias como vía para deslegitimar su estatus de pruebas. Cuando el proceso judicial construyó esta analogía entre “pruebas” y “memorias”, las Lof –por encontrarse en un conflicto judicializado– fueron forjando una parte de su lucha por el territorio a partir de la búsqueda, cada vez más profunda, de evidencias en sus memorias.

---

<sup>16</sup> Causa en la que ambas, como ha sido mencionado en el Capítulo 1, Lof obtienen dictamen favorable ante el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil, Comercial y Laboral de la Circunscripción Judicial del Noroeste del Chubut (Expte. 338/2012) (ver Parte I)

En mi doble rol de antropóloga y colaboradora en este proceso, he ido identificando distintos ejes para el análisis que se fueron dando en este proceso, a partir de los cuales organicé también el presente capítulo. Primero, la existencia de una teoría local en torno a la memoria mapuche que considera su restauración como un anudamiento de fragmentos, recuerdos y experiencias del pasado entre personas que se encuentran hoy en día en distintos sitios geográficos. El trabajo conjunto inició diagramando recorridos y visitas que nos fueron llevando a conversar con distintas personas que, habiendo estado relacionadas, se encuentran dispersas en las localidades de Epuycn, El Bolsn, El Maitn y Buenos Aires Chico. Segundo, el modo en que la idea de “prueba” fue moldeando, en un primer momento, los tpicos estructurantes de los relatos de memoria. Con el fin de contraponer las acusaciones del documento judicial de negacin que los pusieron en sospecha, la memoria fue utilizada como fuente de “autenticidad” para dar cuenta de “la ocupacin tradicional del territorio”, “la organizacin comunitaria” y “la antigüedad de la Lof”. Tercero, las formas en que el sentido estratgico con el que inicia la tarea de reconstruir un pasado colectivo fue deviniendo en moradas de apego y en la habilitacin de nuevos lugares para lucha. Por un lado, las Lof fueron produciendo sus propios archivos, conformados tanto por las transcripciones, grabaciones y documentos que se fueron encontrando, como por la ausencia de ciertos objetos. Estos últimos son documentos y relatos de los que se sabe su existencia pero que aún siguen buscando entre los recuerdos de personas conocidas, oficinas y archivos. Por otro lado, las Lof también fueron redefiniendo los temas seleccionados en sus archivos y los criterios para producir las “pruebas”, pero principalmente, fueron invirtiendo la direccin de las acusaciones y las sospechas (quién tiene que demostrar qué a quién). En el proceso, se fueron constituyendo las “memorias prueba” a partir de diversas formas de reconstrucción del pasado (nodos, entextualizaciones y repertorio/archivos).

#### **4.1. El expediente: El documento de negacin**

En el mes de mayo del año 2013, los integrantes de la comunidad Caño y Ñiripil recibieron un documento de los abogados defensores del municipio en el cual se negaba el pedido de la medida cautelar del amparo para no innovar las obras en el Cerro. Este documento condensaba, para las familias, una serie de preocupaciones que irían determinando y marcando el camino de su proceso de lucha. Como es sabido, hay

discursos históricos que desestiman memorias; historias oficiales que subordinan otras historias y deslegitiman los recuerdos que de a poco las personas van entramando cuando se enfrentan a la lucha por defender su territorio. Por eso, el reorientar el conflicto y encauzar la lucha como personas mapuche llevó a las Lof a tener que entextualizar una historia en contraposición a los discursos hegemónicos del pasado que circulaban en la localidad. Además, y en la medida en que el quiebre se iba profundizando, también tuvieron que enfrentar, con estas reconstrucciones de memoria colectiva, los nuevos agravios y puestas en sospecha que iban emergiendo. Durante los primeros años del conflicto, entonces, las confrontaciones acerca de quiénes fueron unos y otros en el transcurso de la historia local devinieron en el marco que orientó los trabajos colectivos de recordar.

En la medida cautelar que realizaron ambas comunidades, la argumentación de los abogados defensores consistió en afirmar el derecho de las Lof sobre el territorio en base a la preexistencia étnica de los pueblos indígenas planteada a nivel constitucional y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Específicamente, se citó el artículo 14 de este convenio:

“Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia” (Art. 14 Convenio 169 OIT)

También se cita el artículo 2 donde se explicita que “Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión”.

En la respuesta al recurso de amparo, los abogados del municipio justificaron su rechazo apelando a dos argumentos recurrentes en los relatos de la historia hegemónica. Por un lado, la desautorización del posicionamiento como comunidades aborígenes, por el otro, el cuestionamiento de su antigüedad, sosteniendo que las familias Caño y

Ñiripil no solo son extranjeras sino que su llegada al lugar es el resultado de una oleada migratoria reciente. Niegan que:

“las autodenominadas Comunidades Mapuche Caño y Ñiripil Cerro León estuviesen integradas por personas que hubieran ocupado los inmuebles objeto de esta acción de esta acción de manera originaria, tradicional, comunitaria y ancestral. Expresamente niego que el predio donde se ejecuta el proyecto del Centro Invernal haya sido ocupado por Comunidad aborigen alguna y que además lo hubieran hecho de manera tradicional y comunitaria” (Documento de Negación elaborado por abogados Gerosa, Gerosa Lewis e Iturburu Moneff)

A lo largo del escrito se va modificando la forma de nombrar a las familias mapuche, quienes pasan de ser “las autodenominadas comunidades” a ser las “pseudo comunidades”, para terminar siendo referidas como “individuos”. Esta misma postura fue utilizada por los abogados del municipio en las audiencias públicas donde reiteradas veces recusaron el hecho de llamar a los Caño y Ñiripil “comunidades”, incluso frente a la aceptación del juez que llevaba adelante las audiencias. La estrategia discursiva de individuación fue, por parte de los abogados del municipio, el modo que encontraron más efectivo para negar la centralidad del amparo en el eje comunitario. De acuerdo con Arturo Escobar (2005), la individuación es uno de los instrumentos de la modernidad que suele ser utilizado para neutralizar los movimientos sociales, poniendo de manifiesto la desigualdad cultural al momento de definir los modos autorizados de protesta.

En el actual contexto legal, no es lo mismo encauzar un litigio como comunidad indígena preexistente al estado que hacerlo en tanto individuos. Por lo tanto, clausurar esta posibilidad ha venido siendo una estrategia recurrente por parte de los abogados de la contraparte, así como también se ha vuelto habitual que las comunidades tengan que demostrar su pertenencia a un pueblo originario de la Argentina.

En este documento, los abogados sostienen el carácter de “pseudo comunidades” recurriendo a un relato histórico falaz y estereotipado, pero hegemónicamente instaurado en la Patagonia argentina. Las familias Caño y Ñiripil no serían una comunidad legítima, en tanto no serían parte de ningún pueblo indígena originario de Argentina:

“los mapuche son denominados ‘araucano’ y son provenientes de Chile y, como características principales de sus hábitos en el pasado, robaban ganado del ‘territorio argentino’ y lo negociaban en el territorio chileno, raptaban mujeres, asesinaban a gauchos y criollos, e incendiaban poblados” (Documento de Negación elaborado por abogados Gerosa, Gerosa Lewis e Iturburu Moneff).

El origen chileno del mapuche, el exterminio de los indios argentinos tehuelches realizado por los mapuche y la figura de un malón irracional que asesinaba, incendiaba y raptaba mujeres conforman el estereotipo histórico más recurrente en Patagonia. Recurriendo a este estereotipo, y particularmente a la fuerza argumentativa que aún tiene en el sentido común, el documento construye a los Caño y los Ñiripil como indios chilenos culpables de los mayores atropellos del siglo XIX. El efecto performativo que este estereotipo tiene para crear ajenidad se basa en los tres grandes silenciamientos históricos que habilita: por un lado, sobre la formación reciente de las fronteras entre estados nacionales; por el otro, sobre la antigüedad de las relaciones entre los mapuche de un lado y del otro de la Cordillera; finalmente, sobre la violencia de las campañas militares de los ejércitos nacionales contra los pueblos indígenas de uno y otro lado de la Cordillera de Los Andes.

Por otra parte, en su actualización regional, este estereotipo adquiere un mayor potencial político al reproducir las formaciones de alteridad (Briones, 1998, 2005) con las que se construye la identidad provincial hegemónica en Chubut. El relato provincial –repetido en museos, panfletos turísticos, páginas de internet y libros de historia amateur-- se organiza en torno a la tríada conformada por el inmigrante europeo (cuyo prototipo es el galés), el inmigrante chileno (donde se incluye al mapuche) y el tehuelche (indígena argentino) para definir las inclusiones y las exclusiones de la ciudadanía argentina y provincial. En esta composición, los otros externos son los inmigrantes de países limítrofes, y por ende, los mapuche.

El desafío de las Lof del Cerro era reconstruir sus memorias de tal modo que, con ellas, pudieran refutar el complejo aglomerado de estereotipos, silencios y banalizaciones que circulaban en la región y que se interceptaban con los discursos legales. Por un lado, las historias locales sobre el poblamiento de El Maitén para las

cuales eran invisibles; por el otro, las historias provinciales sobre su extranjería. En la medida en que el conflicto pasó a ser también una contienda por las formas de identificar e interpretar colectivos y agencias del pasado, hacer memoria en común implicó asumir el desafío de reconstruir la historia de sus familias que nunca había sido hasta entonces entramada en textos colectivos y mucho menos escrita. Para los mapuche del Cerro se había convertido en una necesidad reunir los relatos de sus bisabuelos y bisabuelas, de sus abuelos y abuelas para construir un texto que pueda tomar estado público y enfrentar los discursos históricos funcionales a las dinámicas del despojo y a los proyectos que fortalecen las asimetrías locales.

#### **4.2. Antigüedad, ocupación y organización comunitaria: entramando “memorias nodos”**

En el contexto de tener que presentar las pruebas, las comunidades han ido reconstruyendo sus recuerdos para revertir los sentidos desde los cuales se los interpelaba. Si el documento de negación elaborado por los abogados defensores del municipio sostenía que sin papeles probatorios ellos no podían dar cuenta de su antigüedad y pertenencia, parecía ser necesario, en primer lugar, reunir los fragmentos dispersos de la memoria oral para transformarlos en un texto con cohesión y pasarlos al formato escrito. La producción de una prueba en papel impreso era, por lo tanto, un proyecto de largo plazo.

En nuestros primeros encuentros fuimos acordando el modo de organizar la coherencia de ese potencial texto escrito, identificando los hitos significativos del pasado con los que se organizaban sus recuerdos. Para comprender la importancia de estos hitos y su significancia tanto para las personas que se detenían en ellos al narrar sus trayectorias, como para la narrativa que se estaba conformando, recurrí a la noción de nodo acuñada por Tim Ingold (2011). Este autor empieza diciendo que las trayectorias de cada ser viviente en el mundo son condensaciones de líneas o mallas de nudos (*meshwork*):

“Los organismos y las personas no son más que nudos en una red, como nudos en un tejido de nudos, cuyos cordones constituyentes, como ellos están ligados con otros cordones, en otros nudos, comprimen la *meshwork* que los seres van constituyendo”. (Ingold 2011:214)

Identificando estos anudamientos o nodos (*meshwork*) iré dando cuenta de la forma en que las memorias personales y familiares se fueron entramando en una historia comunitaria que traspasa, en sus mallas, la localidad de El Maitén. A diferencia de los discursos disponibles en los textos que describen la historia de la localidad de El Maitén --entre los que se destaca, como vimos en el capítulo 2, el libro *El Maitén, su historia... su poblamiento...*-- la historia en clave *meshwork* no da cuenta de un proceso lineal y cronológico, y no se centra en los poblamientos y en los individuos. Estos relatos, constituidos en fragmentos, no sólo se conforman de los múltiples trazos de las trayectorias en movimiento, sino que se espesan en los nodos donde las trayectorias se encuentran y ligan entres sí. Estas espesuras señalan experiencias compartidas -más que acontecimientos- y son el resultado de los recorridos comunes, creativos y condicionados por sus formas de habitar el mundo:

“Este entramado es la textura del mundo (...) los seres no ocupan simplemente el mundo, ellos lo habitan, y haciéndolo --entramando sus propias trayectorias a través de la *meshwork*-- contribuyen a su siempre-envolvente-tejido.” (Ingold, 2011: 222)

Trabajar en la producción conjunta de una historia empezó, entonces, por definir con los Caño y los Ñiripil los nodos significativos en los que ellos, junto con otras personas que habían residido en la zona, espesaban sus recuerdos. Puesto que la historia de los lazos de las familias del Cerro no había sido nunca objetivada en una narrativa, nuestro trabajo consistió en ir identificando los hitos o tópicos centrales en las sucesivas conversaciones o entrevistas. Después de varios encuentros, decidimos organizar el relato en función de cuatro nodos significativos: las trayectorias de movilidad impuestas por la violencia estatal de las campañas militares (relatos sobre el peregrinar de las familias, las huidas, los desencuentros y los regresos); las trayectorias del arribo (relatos sobre la llegada al Cerro tras la búsqueda de un lugar “donde vivir tranquilos”); las trayectorias laborales (relatos sobre sus itinerarios como peones, personal doméstico, etc.); y los recorridos en el Cerro (relatos de los camarucos, las señaladas y las cosechas). El conocimiento del pasado producido a partir de estos cuatro momentos permitía también, en paralelo, reemplazar los agravios y los prejuicios con los que se los interpelaba en los discursos hegemónicos. De esta manera, a través de lo que denominé “memorias nodos”, las Lof buscaron reponer su legitimidad como comunidades

mapuche y su antigüedad territorial -cuestiones que, tras el trabajo de la memoria, fueron reconfiguradas con nuevos sentidos.

Una vez identificados estos nodos, comenzamos definir aquellos pobladores que podrían aportar a reconstruirlos, siguiendo las recomendaciones de los Caño y los Ñiripil acerca de a quienes visitar. Nos sugirieron así una serie de nombres --algunos ancianos de otras familias mapuche y otros familiares de ellos—y, con sus lugares dispersos de residencia, organizamos un recorrido que unió El Maitén con El Coihue, Epuyén y El Bolsón. La idea era poder hallar integrantes de las primeras familias que habían habitado el Cerro y con los que ellos tenían una relación histórica. Una vez realizadas las entrevistas, comenzamos a constituir la historia. En la misma, no sólo se entrecruzaban estas memorias nodo, sino también nuestras propias lecturas disciplinares acerca de la forma en que se fueron inscribiendo esos procesos a nivel más general.

#### **4.3. De los nodos a la historia de las Lof: las “memorias entextualizadas”**

El proceso de entrevistas en el que participamos activamente, empezó con conversaciones en las Lof, pero continuó en otras localidades. Las mismas personas del Cerro nos fueron señalando estos recorridos para encontrar personas cuyos recuerdos podrían completar los fragmentos faltantes del pasado o dar cuenta con mayor detalle de alguna de las “memorias nodos” seleccionadas. Al finalizar esta primera etapa, reconstruimos, con el material producido, un relato sobre la historia de las Lof del Cerro. Este proceso de puesta en texto o entextualización (Bauman y Briggs 1990) consistía en producir una narrativa que pueda ser descentrada de los distintos contextos de enunciación para ser citada y utilizada en nuevos y diferentes contextos.

De este modo, se pasó de las “memorias nodo” a las “memorias entextualizadas”. Estas últimas, antes de ser transcritas por nosotras, fueron armándose de forma espontánea y oralmente en reuniones así como progresivamente se fueron fijando sus acentos, sentidos y estructura de cohesión en las intervenciones públicas de los Caño y Ñiripil. A continuación cito ese relato producido, en una versión propia, para poner en relieve los sentidos novedosos que las comunidades fueron produciendo con él.

Bautista Caño –abuelo del *Longko* Virginio - llegó a la zona de Buenos Aires Chico hacia finales del siglo XIX, aproximadamente en 1872. En esos años, eran muchas las personas que --solos o en grupo— regresaban, como Bautista, en búsqueda de sus parientes o de lugares donde vivir tranquilos, después del avance de las campañas militares denominadas como “Campaña del Desierto” y de los reclutamientos en campos de concentración.

Don Segundo Ñiripil –padre del *Longko* Antonio-- llegó a la zona a principios del siglo XX, también después de varios años de circular y de trasladarse por los territorios cercanos en búsqueda de un lugar donde quedarse. De acuerdo con lo mencionado en un informe histórico de la comunidad --elaborado para el expediente de un litigio con un vecino llamado Repetur-- existen recuerdos de que “Ya por el año 1917 (Segundo) abonaba su canon de pastaje y tributo”.

Las campañas militares que se iniciaron en 1878 y que finalizaron en 1885 con el sometimiento de los caciques Inacayal y Foyel constituyeron espacios de reclusión para los indígenas perseguidos y apresados, los cuales fueron trasladados de a pie hasta estos campos de concentración.

Aproximadamente a partir de 1890, unos años después del sometimiento de los caciques, las personas mapuche-tehuelche --en ocasiones en grupo-- comienzan el "regreso" o la "búsqueda de un lugar" donde vivir tranquilos. En esos años habían sido levantados los campos de concentración indígena y, tanto al este y oeste de la Cordillera de los Andes como a través de sus pasos, los mapuche inician largos peregrinajes (algunos recorridos duran décadas), trasladándose en procura de un lugar donde radicarse, en un espacio que, para ese entonces, se encontraba modificado por la propiedad privada y los alambrados. En este momento histórico llegan las familias mapuche al Cerro León.

Los recuerdos de las experiencias de dolor y violencia que implicaron las campañas militares se encuentran alojados en las memorias de las familias mapuche. En particular, las experiencias de la guerra y de los peregrinajes campeando con frío y hambre largas extensiones.

De acuerdo con Ana Ramos (2010a, 2010b, 2011), considero que los marcos de interpretación con los que el arte verbal mapuche fue estructurando las experiencias de estos años de violencia y persecución del ejército han tendido a poner en primer plano la agencia mapuche y la reconstrucción de los lazos sociales, dejando en un plano implícito los acontecimientos que los victimizaron. En este énfasis, las coyunturas de violencia y los detalles de torturas, muertes y desestructuración —en ocasiones descritas— son el contexto implícito en el que la agencia mapuche adquiere, en contraste, un mayor valor. En los relatos de las familias del Cerro, una forma de expresar la agencia mapuche en esos años es contada desde la “crianza”. La solidaridad con los niños huérfanos y la reestructuración de lazos a partir de la crianza es el modo particular en que estas familias han decidido contar sus experiencias dolorosas.

En estos traslados o peregrinajes de retorno, algunos de los niños se encontraban perdidos o habían quedado huérfanos. Ellos eran entonces cobijados por algún grupo familiar o por alguna persona en particular. En este marco, Gladis Millane, mujer del *Longko* Cañio, explica la importancia que tiene la crianza en sus estructuras familiares como un patrón de solidaridad y recomposición de vínculos, heredado de las experiencias de peregrinaje, cuando regresaban campeando tras las Campañas. Su relato comienza con el recuerdo de su abuela sobre la guerra, cuando escapaban de un lugar donde había visto que mataban gente:

"Decían que ellos cuando llegaban así a una parte dicen de tanta sed buscábamos... porque en el tiempo que ella venía parece que no había agua... buscaban vertientes y decía 'había que mojarse los labios aunque sea con las raíces de lo que sacaban ahí, así que tienen que haberla pasado... 'chupábamos, dice, sacábamos raíces así, dice, para mojarse los labios... y así ella por eso después cuando ya crió sus hijos otros que llegaban los criaba, los terminaba de criar y después se iban, crió varios chicos así ella... Sabía tener una olla grande porque habían como 20 por lo menos para comer ahí (...) Y mi abuela crió muchos chicos que no eran hijos de ella, varios crió, chicos que aparecían ella los criaba." (Gladis Millane, agosto de 2012)

Uno de los pilares en los que se sostiene la práctica del cuidado y la crianza de los niños huérfanos es el presupuesto de una responsabilidad o solidaridad previa, es decir, un reconocimiento implícito en torno a un lazo preexistente entre personas que podían no conocerse hasta entonces. En este sentido, consideramos que una de las

fuerzas sociales del pueblo mapuche para emprender la reconstrucción de relaciones de pertenencia en este periodo histórico --años de desestructuración social en la que se incluye generalmente la pérdida y el desconocimiento de las pertenencias anteriores-- es la existencia de lo que Henri Lefebvre (1978) denomina "filamentos". Estos últimos hacen referencia a los lazos informales y no explícitos que vehiculizan personas en el espacio social. Como práctica cotidiana, la crianza actualiza los filamentos -- reconocidos aun cuando indecibles-- que soportaron las relaciones formales y organizativas en la reconstitución de sentidos de grupidad.

“Mi papá nació en Chile y lo trajeron pa’ acá de chiquito y se crió con el viejito don Ignacio Lincopil, se llamaba un viejito, ahí se crió él, aquí más cerquita, en Epuyén, ahí se crió papá, siempre se acordaba él que se crió con Juan Lincopil. Lo criaron porque no tenía la mamá, la mamá se le había fallecido en Chile y ahí lo trajeron, lo trajo el hermano mayor, lo trajo pa’ acá. El siempre se acordaba con nosotros, se crió ahí con él y después se fue con el hermano pa’ Maitén, el hermano se llamaba Francisco Liempe y mi papá se llamaba Juan. (...) Lincopil lo crió a mi papá nomás, porque era muy chico, cuando se crió después se fue pa’ Maitén” (Elvira Liempe, mayo de 2013)

“Papá crió como a cuatro, cinco chicos, uno que crió era Calfil, Florentino. Y después crió a Horacio Gómez. Después se crió Marcelino Millán. Y crió a Isidoro Rosas, y ahí papá le dio el lugarcito ese que queda allá en Buenos Aires Chico, papá le dio ese lugarcito, papá le regaló esa parte. (...) Cuando llegaban el más grande tendría 10, 12 años. Papá a todos le daba permiso, era buenísimo” (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

La mayor parte de los pobladores actualizan las experiencias de sus antepasados antes de llegar al Cerro como un peregrinaje en búsqueda de ese lugar añorado para “vivir tranquilos”. Como muestran las citas a continuación, estos recuerdos constituyen fragmentos de memoria centrados en los sacrificios (hambre y sed) que debieron sortear en el camino o en los detalles precisos sobre los lugares de tránsito temporarios durante las marchas. A modo de ejemplo, transcribimos los fragmentos de las entrevistas en que Andalicio y Mariano Caño reponen respectivos énfasis:

“P: Y Andalicio usted vio que a veces cuentan las personas de la época de la guerra, que los más viejos a veces se juntan a charlar de eso, de la época de la guerra cuando los venían corriendo ¿Escuchó hablar algo de eso?

AC: Sí, pero hace muchos años.

P: ¿Y cómo lo recordaban?

AC: En el momento cuando se hablaba pero no sé...

P: Y quién lo contaba.  
 AC: La familia de nosotros.  
 P: ¿Su mamá?  
 AC: No, los hermanos, así, los viejos.  
 P: Los hermanos de su mamá?  
 AC: Sí, claro. Pero hace muchos años que se oía todo eso.  
 P: ¿Y se acuerda si contaban si venían todos juntos? Porque pasaban hambre en esa época  
 AC: Sí, es cierto.  
 P: Porque siempre contaban de las contadas de las historias tristes...  
 GM: La guerra fue...  
 P: Y antes de 1900.  
 GM: S claro, antes de 1900. Sí, sí, mi abuela sabía decir que ella vino de por allá, que cruzaron un campo y dice que donde encontraban así como que había un menuco que chupaban las raíces, porque se les sacaba dice los labios cuando caminaban. Y decía ella anduve feo cuando hay guerra, dice si no encontrás agua salíamos a chupar las raíces, pero la cuestión era escaparse de ahí.” (Andalicio Caño, nieto de Bautista, mayo de 2013)

“M: Me parece que contaba de cuando no sé donde anduvo, no sé cómo fue eso, no estoy seguro pero, no sé si estaría por allá todavía, porque o en otra parte, porque ahí, porque ellos cruzaron allá, paso del indio que le dicen ahora, le dicen porque Paso del Indio porque al lado de pasar el rio, de eso se acuerdan.  
 P: ¿Qué rio?  
 M: Este mismo río que baja.  
 AR: El río Chubut para allá.  
 M: Para allá va a embocar (Roca) va” (Mariano Caño, nieto de Bautista, mayo de 2013)

Entre los lugares que los Caño mencionan, el recorrido incluyó el cruce de Curacautín a Zapala, hasta llegar a Choele Choel, Paso del Indio y de ahí a Buenos Aires Chico. Así lo narra uno de sus integrantes:

“P: ¿Y Bautista cuándo llegó a los campos?  
 M: Y Bautista habrá llegado decían, no sé el tiempo decía alrededor de mil novecientos sabía conversar, por Zapala vinieron de ahí, en Choele Choel estuvo trabajando antes y de Choele Choel él trajo animales, así que habrá venido. Y después los hijos nacieron acá.  
 P: Y qué contaba cuando estaba en Choele Choel.  
 M: Y que el cuidaba animales, que trajo animales y se vino.  
 P: Se vino con esos animales.  
 M: Parece que sí. Y eso lo... llegó a acá y como acá era todo abierto, se hizo casa ahí arriba donde Caño, que iban... Y antes estuvieron en Zapala. Antes pasaron por ahí, porque él es chileno, se vino por... De ahí mismo, y estuvieron trabajando acá, después anduvieron trabajando por acá, en Choele Choel, ahí estaba, donde trabajó y de ahí es donde sacó los animales, en Choele Choel. Cerro Colorado donde está Choele Choel.

P: ¿Y venían otras familias?

M: No, no, ellos solos. Después hicieron amistad. Liempe no sé si llegó primero, después llegó el abuelo, Ñiripil llegó a lo último” (Mariano Caño, mayo de 2013)

A diferencia de otras familias mapuche que se han establecido en diferentes puntos del territorio, una gran mayoría de los pobladores mapuche que se alojaron en Buenos Aires Chico lo hicieron solos. “Solos” remite tanto al hecho de no haber venido en familia como de haber llegado sin la intermediación del estado. En este sentido, se diferencian de otros procesos de relocalización que fueron habituales en la región, donde grupos familiares –bajo el nombre de algún cacique— recurrieron a las figuras de reserva o de Colonia Agrícola Pastoril para negociar la entrega oficial de tierras. Para las personas o familias mapuche que quedaron fuera de estos acuerdos, y que fueron llegando de modo disperso a los lugares de “campo abierto”, la legitimidad de sus pertenencias comunales y mapuche --y de sus derechos territoriales-- es más fácilmente puesta bajo sospecha por no mediar algún tipo de reconocimiento histórico estatal. El haber “llegado solos” estructura el modo particular en que se fue conformando el ser juntos en el Cerro como pobladores mapuche dispersos, cuyas trayectorias se fueron anudando luego a través de entrelazar sus historias similares y de convivir en un mismo espacio territorial.

“Mi abuelo (Bautista Caño) por Zapala habría venido, en Choele Choel estuvo mucho trabajando él y de Choele Choel trajo animales, con los muchachos, acá estaba mi papá y mi tío Mariano (...) Venía la familia sola, y después acá se juntaron con los Liempe, Ñiripil (...) Porque acá *era todo abierto el campo*, todo ese campo ocupaba el finado mi abuelo, por eso cuando llegó acá tenía muchos animales, quién sabe cuántos animales traería, yeguarizos, tenía bastantes yeguarizos cuando llegó”. (Mariano Caño, mayo de 2013)

“No había gente, ellos llegaban, llegaban al sitio, *buscaban su lugar* y se asentaban. Mi papá venía con mi mamá y con Marcelino, venían los tres solitos, después los otros nacieron acá” (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

Las políticas de habitar con las que se manejaron hasta el día de hoy los habitantes del Cerro se fueron forjando en aquellos años, cuando debían acordar las formas de distribuir el espacio de campo abierto entre quienes ya estaban asentados y quienes iban llegando. Los relatos de la memoria oral, recontados a través de las generaciones y estructurados en las formas del arte verbal mapuche, permiten reconocer,

en frases recurrentes ("expresiones formulaicas", Foley 1995), algunas prácticas institucionalizadas o experiencias compartidas. Una de ellas es la práctica de "pedir permiso"<sup>17</sup> con la que se sellaban oralmente los acuerdos para ocupar campos linderos o partes de los campos ya ocupados por quienes llegaron antes.

"Había gente que *pedía permiso* para instalarse en el territorio. Por ejemplo, hay gente que vivía en el territorio de Caño y creo que acá también había algunos. Pero esos que iban a pedir permiso era todo de palabra. El Catrino éste, esos están instalados en el territorio éste, que están aquí cerquita, ellos consiguieron un permiso y vivieron toda una vida estuvieron ahí, hasta que se fueron, ya no están, está la tapera ahí. Y después la tapera que está allá arriba, de Ñancunao, eso creo que era territorio de Caño, son familias que se instalaban, pedían permiso y le daban permiso. Lo mismo con la familia Maliqueo, esos están en el territorio de Caño, en ese lugar habían varios, los Maliqueo y los Millane, esos eran medio familia de la esposa de Caño" (Sergio Ñiripil, mayo de 2013)

"Le pedían a los vecinos que estaban cerca permiso. A mi papá alguna vez sí, siempre le pedían y daba (...) Tenían poquitos animales, le *daban permiso* y traían los animales, todo" (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

Entre las personas mapuche del Cerro, los vínculos afectivos y comunitarios se fueron creando con posterioridad al arribo. La mayor parte de quienes fueron llegando al lugar no tenían lazos parentales entre sí, aún cuando, una vez instalados, sí era usual que invitaran a sus familiares a vivir en el lugar encontrado o que se familiarizaran por matrimonio, crianza o compadrazgo con sus vecinos. Como se anticipó al mencionar la importancia de la crianza en la reconstitución de lazos, las relaciones de parentesco no fueron centrales en los procesos de comunalización en el Cerro, sino más bien, el hecho de compartir historias similares y experiencias comunes de relacionamiento. Tanto para los Caño, los Ñiripil, los Liempe, los Reynahuel, los Guajardo y los Sepúlveda, así como otras familias mapuche alojadas en la zona, la llegada fue el momento donde comenzaron a configurar vínculos y relaciones entre sí.

---

<sup>17</sup> El "pedido de permiso" fue una dinámica conocida en la región, la misma dinámica tuvo la forma en la que se fueron asentando familias en la zona aledaña de Epuén: "Pero estos hace muchísimos años que estaba ahí. Mi abuelo fue prácticamente el primer poblador que se asentó ahí en Epuén, nada más que ellos le daban autorización al resto, venían a pedir permiso para asentarse y, bueno, buscaban un lugar en los campos y todo, porque el estado exigía asentarse" (Chacho Liempe, año 2005).

“(Las familias de la zona) No se conocían de antes, se conocieron acá todos, todos los que llegaron se conocieron y se hicieron amigos y se ayudaron” (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

“Carmen Cheuque que era mi abuela... vivía acá... porque a ella le había dado un lugarcito ahí Bautista Caño para que viva, y eran parientes decían, con los Rosas, porque el marido de ella era Rosas, pero el primer marido, porque después enviudó y ahí se casó con Millane...” (Gladis Millane, mayo de 2013)

La palabra sellaba el acuerdo, y con este requisito necesario y suficiente el espacio era distribuido entre quienes iban arribando. "Pedir permiso" constituye, en los relatos, el primer criterio en los sentidos locales de "estar relacionados", puesto que a partir de este acuerdo de palabra, las personas establecían tanto un vínculo común con el territorio como un pacto de ocupación y de uso del mismo. De la misma manera que lo hicieron los Caño y los Ñiripil, otros pobladores llegaron a las laderas del Cerro y establecieron relación con estas familias a través del pedido de permiso. A partir de este primer acuerdo se fue estableciendo y fortaleciendo la relación entre familias mapuche en la zona, relación que activaba solidaridades y entendimientos ligados a formas de vinculación previas a la avanzada del ejército. Fue así que estas familias fueron actualizando en estos territorios prácticas ceremoniales, vinculaciones productivas, relaciones de compadrazgo, que hicieron del Cerro un espacio de relacionamiento.

La cercanía física entre parajes ha favorecido un proceso de familiarización con circuitos y movimientos entre personas a nivel de región, donde la consanguineidad no opera como el único criterio en la práctica de "hacerse parientes".

“Todos eran compadres. Cuando tenían un hijo, lo bautizaban y tomaban un padrino y la madrina. Mi abuelo era compadre con Francisco Liempe y el finado Antonio Reynahuel de Cushamen, Vuelta del Río” (Mariano Caño, mayo de 2013)

Los parajes rurales de Cerro León, Rincón de los Liempe, El Coihue y Vuelta del Río, y las ciudades cercanas de El Bolsón, El Maitén y Epuyén son el escenario poroso e indefinido de los vínculos en términos parentales. Por lo tanto, las visitas y estadías con las que se confirman lazos sociales unen circuitos heterogéneos en esta región.

“Yo hice segundo grado, segundo grado completo (...) Así que ahí, bueno, mi papá trabajaba allá lejos, en Boquete, y acá tenía un casero o algo, ahí me sabían, me sabían dejar a mí para ir a la escuela. Otro tiempo estuve en Buenos Aires Chico, en una familia conocida, Reynahuel, que son antiguos de ahí. (...) tienen casa en Buenos Aires Chico y tienen un campito por Vuelta del Río” (Virginio Caño, agosto de 2012)

“En Los Coihues está la familia de los primos míos, porque la madre era Antinao, la mujer de Nazario Caño. En Los Coihues están los hijos del finado Nazario, los muchachos se solían visitar” (Mariano Caño, mayo de 2013)

Sin embargo, ciertas prácticas de encuentro fueron circunscribiendo un espacio de relación más acotado y territorial. Así, por ejemplo, los pobladores recuerdan la realización de camarucos, la celebración de San Juan o del año nuevo mapuche, y la realización de fiestas en ocasión del trabajo colectivo de marcación de los animales (señaladas).

“Yo tengo presente, una vez por acá abajo (en la pampa donde está la escuela), antes no había alambre, yo tendría 6 años (nació en 1946). Me acuerdo cuando comentaban los viejos 'Vamos al camaruco'. Ese camaruco lo levantó Choriman, vivía en algún lado por la zona...” (Virginio Caño, mayo de 2013)

“Cuando el campo estaba seco, hacían rogativa y bailaban, solía ser toda la noche, todo el día, todo el día, toda la noche. La hacían ahí abajo, en la pampa esa, algunos iban a ver cómo hacían el *nguillatun* y después gendarmería prohibía todo, estaba prohibido jugar, tomar. Los que bailaban les daban terneros, vaquillones” (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

“P: ¿Y acá se levantaba camarucos?

MN: Sí, hacían camarucos, pero ahora no, hace años, no hay quién atiende a un camaruco. Tiene que hablar mucho el cacique, conocer la idea del gobierno, y entonces por esa causa no hacen camaruco.

María: ¿Cómo era el que dicen que hacía camaruco acá? Vino como dos o tres veces...No me acuerdo cómo se llamaba.

MN: ¿Quién es?

María: ¿Cómo se llamaba el que hacía camaruco acá, te acordás?

MN: Choriman. Ese” (Marcelino Ñiripil, agosto de 2003).

“Sí, para San Juan también hacía rogativa mi abuelo, con mi tía Juana, ahí hacía baile, comilona, se hacía una comilona capaz que ponía dos tres corderos, se ponían vacunos. Empezaba con una rogativa de mañana él sólo (...) A todos los vecinos se invitaban (...) Se festejaba el 24 de San Juan y los carnavales. En San Juan hablaban en mapuche, hacían *nguillatun*, agarraban un lugar y hacían... Ahhh, después bailaban el *lonkomeo*, tocaban el *kultrun*, la *pifulca* y la *trutruca*, y cuando empezaban, empezaban todos, se sacaban la ropa de arriba y bailaban todos. Lo hacían para el 24 de San Juan” (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

“Juan Liempe, que era primo de Francisco Liempe, ese hacía San Juan, una semana de fiesta, ahí se ponía lindo” (Mariano Caño, mayo de 2013)

“Hacían fiestas para la señalada se hacían chivos, se juntaban las familias. Todas las familias se juntaban, las tres, cuatro familias: los Caño, los Gaité, los Liempe también” (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

A través del relato, el espacio se temporaliza y el tiempo se espacializa (De Certeau 1990), produciendo cartografías socioculturalmente relevantes donde se distribuyen recuerdos, acuerdos y conocimientos compartidos en puntos específicos del territorio. Así como la memoria de los camarucos, los *nguillatun* (rogativas) y las señaladas se inscriben en determinadas pampas y casas, el territorio también ha sido cartografiado por mojones acordados para distribuir el trabajo familiar. Los lugares de veranada, localizados donde se iniciaron los emprendimientos del proyecto turístico de esquí, constituyen, hasta hoy en día, espacios demarcados por acuerdos y pactos de palabra entre vecinos.

“La veranada llegaba hasta donde están los pozos ciegos, ahí sabíamos tener las ovejas. Ahí nunca hubo alambres.” (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

“Yo me acuerdo que había un lugar donde decía mi viejo (Horacio) que ahí tenía el campamento donde se quedaban ellos para tener los animales durante la época de la veranada” (Sergio Ñiripil, mayo de 2013)

Asimismo, se fueron acordando espacios comunes como el cementerio donde yacen los antepasados de la mayor parte de los pobladores del Cerro. Este lugar, experimentado como uno "delicado", es visitado periódicamente con el fin de levantar los arreglos realizados en las tumbas.

“Acá arriba hay un cementerio viejo, ahí está sepultado el papá de él (Antonio), ahí están los parientes de los Caño, de todo hay” (Paola Ñiripil, mayo de 2013)

“En el cementerio que está en el campo de Ñiripil están enterrados mi abuelo, mi abuela, mis tíos” (Virginio Caño, mayo de 2013)

El habitar y ser parte del territorio de Cerro León implicó para las familias mapuche transitar por otras experiencias dolorosas, ligadas a su inserción desigual en los proyectos de ciudadanía nacionales, en los cuales ser parte de un pueblo originario o habitar el espacio rural fue ligándose al “atraso” y a una población necesaria de ser

“controlada” (Delrio 2005). Estas experiencias de desigualdad compartidas se fueron reuniendo en torno a los tópicos nombrados como “la fronteriza”, el trabajo en las estancias y los reclamos desoídos por la titularización de sus tierras. Aún cuando los contextos entre ellas son muy diversos, los relatos sobre estas experiencias comparten un efecto performativo similar sobre las subjetividades políticas. Al actualizar estos relatos y socializarlos con otros, los condicionamientos sociales, las injusticias y los circuitos obligados de circulación que signaron sus trayectorias adquieren significancia colectiva. Y, en esta dirección, no sólo producen relacionalidad sino también sentidos sociohistóricos y situados del ser juntos.

La policía fronteriza de Chubut –junto con la de Río Negro- se crea en 1911 bajo la presidencia de Roque Sáenz Peña, con la función de generar una campaña contra el bandolerismo y el cuatreroismo en la zona andina. Patrullaban extensiones de territorio, a lo largo de la cordillera y hacían uso en estas campañas de la violencia (Pérez 2009). Se fundamentaba la existencia de esta fuerza en el discurso de la época no sólo para combatir los delitos, si no para reprimir la demanda social (Delrio 2005). Al igual que en la mayor parte de las familias y las Lof mapuche de la Patagonia, los Caño tenían contadas acerca de la acción de “la fronteriza”. Un ejemplo de esto es el siguiente relato que tenía presente Gladis Millane:

"Cuando ellos venían... ella (su abuela) decía que era muy feo porque cuando ella se vino dice que vio que ahí le mataban... a lo mejor le agarraban un hijo y se lo mataban delante de los que estaban ahí presentes, entonces dice que ella vio eso muy feo y disparó, salió, campeando... Y bueno, cuando llegaron acá igual... De “la fronteriza” se dice que esos hacían lo que ellos querían, dice que sometían, hacían un corral, llegaban, carneaban y que nadie iba a decirle algo porque mandaban ellos. Adentro espiaban qué es lo que hacían afuera cuando ellos llegaban (...) Si ellos hacían algo dice que los azotaban, así como si llegaran acá, lo agarraran a él, lo atan y hacen lo que quieren, con uno, con los hijos dice que era igual. Por ahí está la historia de uno de los Liempe, que lo arrastraron con el caballo, ¿no?" (Gladis Millane, agosto de 2012)

Virginio Caño contesta y agrega:

"Sí, lo jineteaban, con espuelas (...) también se lo hacían a los Antinao que viven en Coihue, hacían eso con *la gente* (...) porque no querían a *la gente*..." (Gladis Millane, agosto de 2012)

En estos relatos sobre los tiempos en que la policía fronteriza recorría la zona (ver Ramos 2005), el término "la gente" refiere a un sector de la sociedad definido por su posición subordinada en la estructura social pero, sobre todo, a las personas mapuche. En las memorias del Cerro, "la gente" (*che*, en *mapuzungun*) irá definiéndose por la enumeración de injusticias similares y por participar de las cadenas de transmisión en las cuales este tipo de experiencias fueron heredadas como historia personal y familiar.

Otro terrible efecto tras la finalización de las campañas militares fue la modificación del territorio indígena por la propiedad privada y los alambrados, y por una redistribución desigual de las tierras productivas. Mientras los grandes capitales obtenían del estado la propiedad privada de las tierras para su explotación en los lugares más fértiles, los sitios en que fueron relocalizadas familias y comunidades mapuche o los lugares abiertos que fueron quedando sin alambrear se encontraban en las zonas más áridas e inhóspitas. Esto implicó la migración temporaria o permanente de los hombres y mujeres mapuche en búsqueda de trabajos asalariados para completar las economías familiares –proceso que se profundizaría en los años de crisis. El ingreso hacia finales del siglo XIX de estancias de capitales extranjeros, principalmente dedicadas a la producción de ganado, --como el latifundio de la Compañía Inglesa Tierras del Sud en la zona de El Maitén-- fue uno de los destinos habituales para los pobladores mapuche de la zona. El trabajo en esta y otras estancias fue determinando, desde entonces, los márgenes de movilidad de los integrantes de estas familias, ya que muchos de ellos fueron empleados allí como puesteros, esquiladores o como mano de obra estacional para el tiempo de la señalada de animales. Con efectos sociales diferentes, la posición de clase en la estructura económica de producción también es un lugar impuesto de encuentros. Es decir, las estancias eran un espacio donde se establecían relaciones o se fortalecían aquellas que se venían gestando en el marco de la vecindad:

“Sí, porque donde se conocían más ahí eran en los trabajos de las estancias, con gente de todos lados, en los tiempos de la esquila, porque los ingleses daban fuentes de trabajo antes, había pa’ muchísima gente, manejaban gente. Cantidad. Para la señalada contrataban por 15, 20 días, por un mes, dos, porque salía la señalada y después la esquila, así que tenía una buena changa la gente... Y venía gente de todos lados, así que más, por ahí se llegaba a conocer, por ejemplo de acá de Maitén, con la

gente de Cushamen que se encontraba en las estancias. Cushamen, ahí hay reserva, está Napal y Nahuelquir.” (Virginio Caño, agosto de 2012)

De hecho, este tránsito por las estancias ha sido frecuente hasta no hace muchos años, período hasta el cual algunos varones jóvenes de ambas Lof circularon por las mismas --en la actualidad están abocados a trabajar en los campos de sus comunidades.

“Hace unos años yo trabajaba para la estancia, me llevaron allá para... Bah, cuando habían comprado los Benneton el campo que se lo querían donar a los Curiñanco... Habían comprado un campo allá en Piedra Parada.” (Javier Caño, septiembre de 2015)

Las condiciones laborales --bajos salarios y promesas incumplidas-- es una de esas experiencias compartidas y significativas a la hora de identificar conexiones históricas entre las familias de la región:

“Y, era bajo el jornal [en la estancia]. El trabajo rural es así, si lo pueden usar, mejor todavía [...]. Yo no tengo jubilación... Me exigían 30 años de servicio [...] lo embromaban a uno porque el contratista como que le aportaba a la caja... Y no aportaba nada. Al contrario, se quedaba la plata que tenía que descontar.” (Virginio Caño, agosto de 2012)

Tras la estadía en la estancia, los hombres regresaban a sus campos con sus familias. Durante sus ausencias, las mujeres se quedaban en las casas trabajando con los hijos, en las huertas y en el pastoreo de animales. A pesar de estos constantes desplazamientos para generar mayores recursos para la subsistencia, los Caño y los Ñiripil siempre volvieron a su lugar, a las laderas del Cerro. Si bien los desplazamientos laborales eran necesarios, también lo era para ellos regresar y ocuparse de la tierra que heredaron de sus antepasados.

La política oficial de titularización de las tierras, al utilizar criterios arbitrarios para el otorgamiento de títulos precarios o de propiedad, también tuvo como efecto la migración a las ciudades. Muchas de las presencias y ausencias de las personas mapuche en sus campos están signadas por esta distribución desigual del sistema de propiedad privada. Ni los Caño ni los Ñiripil cuentan con títulos de propiedad: «Estamos, las dos comunidades estamos en lo mismo, ninguno de los dos tienen un título» (Javier Caño, agosto de 2012). Los relatos sobre los distintos reclamos

realizados por sus antepasados y por ellos mismos, también fueron parte de las historias compartidas.

Estos últimos relatos o “memorias nodo” sobre la violencia ejercida en las comunidades por la policía fronteriza, sobre las experiencias laborales como peones de estancia y sobre los reclamos históricos por la titularización fueron incorporados en la reconstrucción de una historia común. Con ellos, el sentido del ser juntos adquirió el acento de una subordinación compartida. El ser juntos mapuche no solo remitía a valores, conocimientos y prácticas compartidas sino también a los condicionamientos sociales comunes que determinaron sus movilidades de un modo similar.

#### **4.4. Las prácticas y la elaboración del archivo: las “memorias repertorio-archivo”**

Seguir una causa judicial implica reconstruir los sentidos en disputa que van emergiendo en el proceso, dentro de las instituciones oficiales del sistema judicial (ministerio de defensa, juzgados, audiencias, entre otras), a través de los documentos elaborados en las mismas (expedientes, notas, demandas, etc.) y de entrevistas a los actores que recorren esos pasillos (abogados defensores, jueces, fiscales, administrativos). Sin embargo, el proceso judicial permea también la vida cotidiana de las personas que se ven involucradas en una causa, imprimiendo lógicas particulares en sus prácticas cotidianas. Elaborar archivos, construir documentos y acumular papeles en sus casas es parte de este proceso de “cotidianización de la causa judicial”.

Durante mi primera visita a la familia Caño, en medio de una entrevista con el *Longko*, su mujer y sus hijos, hice una pregunta acerca de una fecha específica que ellos no recordaban con exactitud. Entonces, Gladis se levantó a buscar un pequeño cuaderno donde registraba las fechas trascendentes, los nombres y los eventos ocurridos que eran centrales para la causa. Unas horas después, justo antes de irnos, Gladis anotó mi nombre, mi teléfono, mi pertenencia institucional y detalles de mi visita en ese mismo cuaderno.

Durante esa misma charla, trajeron también una carpeta, donde guardaban distintos papeles: actas burocráticas, cartas, notas que habían presentado al municipio, documentos de la causa, fotocopias de páginas de libros y mapas (algunos hechos a

mano). Un tiempo después, esta misma escena se repitió visitando a la Lof Ñiripil. Ellos sacaron una carpeta con informes de las trabajadoras sociales, notas periodísticas y notas al municipio. Todo estaba debidamente ordenado de acuerdo a las fechas y era traído a la mesa cada vez que querían apoyar o completar alguna información sobre alguno de los temas que surgían a lo largo de la entrevista. Al mismo tiempo, el valor de ese compendio de papeles residía, para ellos, en que podrían potencialmente funcionar como pruebas en papel para acreditar su presencia y pertenencia en el territorio.

María Eva Muzzopappa (2012) analiza al estado burocrático como una formación que no solo está constituida por funcionarios y oficinas, sino también por legajos, expedientes y documentos. Pero esta autora agrega que, en tanto los archivos – estatales y de cualquier tipo- implican una organización de sus documentos por una o varias agencias productoras, en un contexto determinado y con un fin específico, su análisis requiere:

“de un acercamiento que logre su desnaturalización como reservorio o portadores de información objetiva, y que los sitúe en un marco de producción particular, un discurso que, junto con ser un conjunto regular de hechos lingüísticos, en otro nivel es un juego estratégico y polémico”  
(Muzzopappa 2012: 9)

Como Muzzopappa resalta, el archivo no sólo nos da información acerca de los temas contenidos en sus documentos, sino principalmente sobre la institución u organización que lo produce (Muzzopappa 2012). Por lo tanto, realizar etnografía en archivos requiere que los documentos del archivo y el archivo mismo sean leídos en su conformación histórica (Dirks 2002)

Al estar inmersos en un conflicto judicial, constituir un archivo se volvió una tarea tan central y necesaria para los Caño y los Ñiripil como la de reconstruir sus memorias de comunidad. Hace algunos años, junto a Fabiana Nahuelquir y Valentina Stella definimos la “memoria repertorio” como aquellos relatos –o fragmentos de relatos— ya disponibles para ser reutilizados, cuya frecuencia de actualizaciones a lo largo del tiempo y de los lugares, los convierte en una especie de reservorio oral institucionalizado. Las “memorias nodo” –al ser entextualizadas en textos discretos y reconocibles—conforman ese repertorio disponible al que pueden recurrir las familias

para contar sus trayectorias en distintas oportunidades. En ese mismo trabajo, decíamos también que las lógicas de ordenamiento y enunciación de ese repertorio de memorias, generalmente ligadas a la oralidad, se caracterizaban por no seguir necesariamente una relación cronológica entre los hechos e, incluso, por estar más centradas en las experiencias vividas y los sentidos que las interpretan que en la descripción de los hechos ocurridos. En contraposición, encontrábamos que las lógicas del archivo – refiriéndonos centralmente a los reservorios documentales del estado- estaban ligadas a la escritura y a la materialidad de sus soportes (Corrigan y Sawyer 1985), a una organización espacio temporal centrada en la datación por fecha, y al espacio físico donde se resguardan los documentos con sus propias dinámicas de acceso (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2012).

Cuando las comunidades decidieron emprender la constitución de “archivos comunitarios” utilizaron parte de estas dos lógicas. Por un lado, la documentación está atravesada por las temáticas que hacen a los repertorios de las “memorias nodo”. Pero, por otro lado, el archivo tiene la función de darle una mayor legitimidad a esas memorias reproduciendo ciertas lógicas estatales de la burocracia, particularmente en la búsqueda de “datos concretos” acerca de fechas, extensión en hectáreas, nombres propios o firmas autorizantes, entre otros.

En este sentido complementario es que entiendo que el proceso de restauración de una historia propia emprendido por las Lof tiene como objeto a lo que aquí denomino como las “memorias repertorio / archivo”. Como tal, este debe ser comprendido en los términos de su contexto de producción, esto es, desde las lógicas probatorias de la escritura impuestas por la causa judicial en el contexto de un conflicto territorial y desde las lógicas intrínsecas a las temporalidades e historicidades de las memorias orales.

Por esta razón, mi colaboración en ese trabajo de restauración no solo consistió en reunir los recuerdos para conformar con ellos un texto de memoria, sino también en ayudar a organizar ese archivo doméstico en curso. Esto último implicaba tanto encontrar documentos cuya existencia era presupuesta como incorporar en la narrativa de la historia los datos que este archivo iba reuniendo (para lo cual no sólo me mostraban los escritos sino que también me pedían que los fotografíe).

Uno de los días en que llegué a la casa de los Caño para trabajar con ellos, me comentaron que habían encontrado un nuevo documento que les permitiría demostrar la cantidad de hectáreas de su territorio y su presencia en el lugar. Se trataba de unos censos realizados en la década de 1980 en los que los empleados estatales habían anotado el perímetro de su territorio de 2500 hectáreas. Por otra parte, los Ñiripil habían tenido una experiencia judicial previa, por lo que muchos de los documentos con los que cuentan son copias de ese expediente judicial. También consiguieron, a partir de ponerse en contacto con un familiar, nieto de Segundo Ñiripil que vive en Buenos Aires, documentos de pago de pastaje que acreditan antigüedad. Todos estos documentos se entranan con los recuerdos acerca de los momentos en los que se confeccionaron. En torno a sus archivos, se actualizan recuerdos sobre las distintas interacciones con los organismos del estado, las visitas de funcionarios de gobierno y las idas y venidas en las oficinas. Estos relatos interceptan con aquellos sobre la historia de su conformación como Lof y, al hacerlo, sus memorias se traducen en textos legibles para los interlocutores asociados con la causa judicial.

Como explica Joanne Rappaport (2005), las personas indígenas al construir sus pruebas y sus relatos en contextos estatales de litigio lo hacen apropiándose de los intercambios documentales que han tenido previamente con el estado. Pero los reinterpretan en conexión con los intertextos de una tradición oral contemporánea, con el conocimiento histórico tal como se manifiesta en la cultura material y ritual, con la retórica política y con la acción militante. Esta forma de construir diálogos entre archivos, memorias, ceremonias y militancia vuelve al ejercicio de constitución de pruebas una interacción de voces, de procesos y de acciones, cuyo producto convertido en “memorias repertorio / archivo” puede, en ocasiones, desentramar y cuestionar los espacios de interpelación del poder judicial. Aún cuando la necesidad de entextualizar y completar con material probatorio sus memorias surge ante el litigio y para demostrar pertenencia como comunidad mapuche y antigüedad en el territorio, la constitución de estas “memorias repertorio / archivo” fijó los sentidos en términos diferentes a los del lenguaje hegemónico en tópicos como ancestralidad, herencia, experiencias históricas de subordinación, colectivización, comunalización, entre otras. Estas reconstrucciones del pasado fueron los insumos a partir de los cuales las Lof dejaron de ocupar los lugares desde los que eran acusados e interpelados para habilitar otros desde los cuales poder acusar e interpelar a los estados provincial y local –representados por

funcionarios, la elite maitenera, abogados del municipio o los integrantes del concejo deliberante, entre otros.

#### **4.5. De acusados a acusadores: las “memorias prueba”**

En este capítulo he querido mostrar cómo el proceso de restauración de memorias, a través del trabajo simultáneo de reconstrucción de “memorias – nodo”, “memorias entextualizadas” y “memorias – repertorio/archivo”, resultó en la construcción de narrativas específicas del pasado: las “memorias prueba” en contexto de judicialización. Estas últimas se plantearon como un interjuego entre los discursos hegemónicos utilizados para interpelar a las familias en el transcurso de la causa judicial (la falsedad de la pertenencia, la descalificación de su relación con el territorio y la negación de su antigüedad en él) y los conocimientos del pasado que emergían al recordar en común desde los cuales las Lof fueron habilitando otros lugares de enunciación y de acción política.

El espacio social en el que las familias del Cerro circulan para plantear sus reclamos y sentidos de injusticia se ha ido configurando por historias impuestas, por condiciones materiales desiguales y por políticas del estado en connivencia con los sectores empresarios y multinacionales. La violencia durante las campañas militares, el confinamiento, el regreso en búsqueda de un lugar, los agravios de la policía fronteriza, los desplazamientos laborales y la precariedad sobre la propiedad de sus territorios son el producto de estas imposiciones hegemónicas. Así como las estancias, escuelas internados, comparsas de esquila, trabajos de pilchero, la falta de papeles y títulos, son algunos de los sitios entre los cuales se fueron institucionalizando recorridos comunes y encuentros transitorios. En esta circulación, la grupidad ambigua nombrada como "la gente" adquiere el sentido local del “ser mapuche”, por el cual las diferencias económicas y sus valores asociados son afectivamente reconocidos como una división impuesta entre otros y nosotros (Grossberg 2010).

Estas “memorias nodo” se entraman con las trayectorias de “gente” que va más allá de las Lof, volviendo los espacios impuestos en espacios que trascienden lo local. Y en la medida en que se objetivan como memorias comunes entre los mapuche de la región, estas experiencias actualizan entre ellos lazos sociales y con el territorio. Hasta

el momento del conflicto, los sentidos del ser juntos de las memorias orales y los documentos del archivo doméstico se encontraban suspendidos en su fragmentación, como recuerdos familiares sobre el andar de los antepasados, la tristeza de los abuelos y abuelas al contar sus experiencias, las coyunturas laborales difíciles o las anécdotas acerca del infortunio de las diligencias para obtener el título de sus tierras. El trabajo de restauración de las memorias consistió, entonces, en socializar las experiencias compartidas de desigualdad y conectarlas con las trayectorias del pueblo mapuche en el contexto histórico de formación del estado nación. Este modo de constelar pasado y presente articulando una pertenencia mapuche más allá de la comunidad del Cerro, llevó a las familias Caño y Ñiripil a identificar otros sentidos de estar en lucha.

Ahora bien, cuando las familias del Cerro irrumpen en el espacio público desde estas nuevas subjetivaciones políticas, la reacción de las elite locales y del estado municipal consistió en negar su existencia, en no ver ni oír lo que evaluaban como una amenaza a sus intereses. Una negación que ya era puesta en práctica mucho antes de convertirse en discursos mediáticos o legales. Los empresarios y funcionarios locales habían negado la existencia de una comunidad mapuche –como sujetos de derecho y como interlocutores– al iniciar los proyectos de desmonte y construcción del refugio en territorio de las comunidades sin previa consulta. Se podría decir, entonces, parafraseando a Rancière (1996), que la emergencia del conflicto puso en evidencia la contradicción entre las experiencias de desigualdad vividas por las comunidades mapuche y la igualdad proclamada por la retórica de la *vecindad*. El proceso de desidentificación como vecinos que inician las Lof fue sinuoso e incierto al inicio, pero en la medida en que fueron encontrando en sus memorias nuevos marcos para interpretar el conflicto, también fueron habilitando lugares de lucha y reclamo diferentes. Fue entonces cuando sus identificaciones mapuche se fueron asociando con la política no permitida y con un separatismo amenazante por quienes seguían ocupando el lugar de vecinos de la comunidad maitenera.

Anudar sus historias les fue permitiendo también redefinir los lenguajes hegemónicos de contienda en torno a las nociones de antigüedad, ancestralidad y pertenencia. Las “memorias prueba” entonces invirtieron, siguiendo la propuesta de Lawrence Grossberg, los lugares impuestos en moradas de apego y de articulación estratégica. En sus posicionamientos políticos –con los que empezaron a enunciarse

también en la causa judicial-- las Lof comenzaron a ocupar el lugar de los “acusadores”. Si bien la causa se planteó con una demanda y un amparo realizados por la comunidad frente al municipio, este lugar de demandantes se fue consolidando a lo largo del proceso. No solo fueron radicalizando sus reclamos –por ejemplo, al exigir la intervención del Instituto de Asuntos Indígenas para elaborar un relevamiento territorial— sino también sus posicionamientos políticos. Durante un parlamento, Javier Cañio dijo las siguientes palabras:

“Porque todo esto fue el territorio de mis bisabuelos y yo voy a seguir la lucha de ellos, son ellos los que tienen que demostrar qué hacían acá, no nosotros, nosotros siempre estuvimos” (Javier Cañio, diciembre de 2015)

Las “memorias prueba” son entonces las memorias objetivadas en el marco de un conflicto judicializado, pero, así como los procesos judiciales se “derraman” sobre la vida cotidiana de las personas involucradas, la práctica de la memoria permea la causa judicial. Y, en ese interjuego, las “memorias prueba” adquieren un potencial político para revertir los términos del proceso judicial que la mera evidencia de los documentos no tendría. La “cosmovisión judicial” (Martínez 2007), aún cuando se impone a través de sus fallos, se ve permeada por la lógica de las memorias y sus formas de organizar las experiencias más allá de la lógica del papel y de la escritura (Martínez 2007).

Por otra parte, aún cuando la causa judicial es el contexto en el que inician las tareas de restauración de conocimientos y de producción de las “memorias prueba”, sus efectos performativos no se limitan a la coyuntura del litigio territorial con el estado. Para los Cañio y Ñiripil, el proceso de subjetivación política emprendido desde las memorias modificó sus relaciones afectivas y políticas en un contexto más amplio. Las “memorias prueba” son el punto de partida de un proceso de subjetivación nombrado localmente como “estar en lucha” y que abarca sus vidas cotidianas en las múltiples dimensiones de lo ontológico, social, político y económico.

## CAPITULO 5

### La interpretación del Consejo

Dentro de los estudios de la memoria social, los consejos han sido analizados como formas a través de las cuales se transmiten mensajes y acciones de antepasados que son leídos en el presente como mandatos. Para los teóricos de este campo (McCole 1993, Benjamin 1987), los consejos son intrínsecos al arte narrativo y oral de contar historias en el que se cifran en formas particulares. Por un lado, implican una narración renovada sobre una experiencia pasada que se inserta dentro de una forma narrativa que también se renueva y resulta reconocible. Para Benjamin, los mismos se dan dentro de una tradición que continúa un mandato de lucha, por lo tanto, al reconocer un consejo esta se actualiza (Benjamin 1987). Por otra parte, y en esta misma dirección, sus formas de transmisión son en sí el marco para interpretar al pasado en tanto consejo, así como una demostración de las fuerzas que permiten su continuidad.

La contracara de esta fuerza también está presente en la falta de consejo, ya que la ausencia de los mismos implica una reflexión colectiva de los procesos que los obturaron y cortaron su continuidad –los que se vuelven también parte del aprendizaje. De acuerdo con John McCole (1993), para que un consejo se vuelva legible es necesario que exista una conciencia histórica que permita identificarlo. De acuerdo con este autor, si la identificación de un consejo implica entender las luchas del presente como continuación de otras que se dieron antes, entendemos por qué Benjamin definió el consejo como un acuerdo secreto entre generaciones pasadas y presentes. El establecimiento de este acuerdo, como explica Richard Wolin (1982), hace que el hecho de heredar un reclamo del pasado implique el entendimiento común acerca del alto costo de abandonarlo y no prestarle atención: recibir un consejo es un compromiso con aquello que se aconseja y con quienes lo aconsejan.

En resumen, el consejo es lo que Walter Benjamin (1936) describe en su texto *El Narrador*, como un horizonte de expresión y legibilidad para continuar una historia colectiva:

“El consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso. Para procurárnoslo, sería ante todo necesario ser capaces de narrarla. (Sin contar con que el ser humano sólo se abre a un consejo en la medida en que es capaz de articular su situación en palabras.)”

Existe un sentido similar acerca del consejo para las personas mapuche. Para ellas, los mismos son orientaciones de la vida y del devenir que dejaron los ancestros en relatos, palabras y ejemplos, los cuales son identificados, leídos y descifrados en momentos particulares. Estos consejos son percibidos como claves de lectura para interpretar las experiencias y, sobre todo, los modos de proseguir la historia, sus luchas y las formas de transmitirlas a futuras generaciones.

Si bien para las Lof del Cerro restaurar la memoria fue una determinación que surgió en respuesta a las interpelaciones hegemónicas --entre otros contextos, en el marco de la causa judicial--, este no fue el único fin del proyecto de recordar colectivamente. Recuperar las memorias de los ancestros consistió en una instancia fundamental de su proyecto político ya que les permitió identificar los consejos para constituirse en agentes históricos en el presente. O, al menos, tener la certeza de que debían buscar estos consejos para tomar las decisiones adecuadas en el transcurso de la lucha.

A partir de las interpretaciones que los Cañío y Ñiripil han ido realizando de los consejos que fueron comprendiendo, emergieron vocabularios, temas y formas de conectar experiencias con poder para entamar textos y crear lenguajes por fuera de aquellos permitidos dentro de los lugares hegemónicamente determinados para ejercer un reclamo. En este sentido, ellos se fueron moviendo de los espacios delimitados hegemónicamente hacia otros posicionamientos en antagonismo con el estado.

En el presente capítulo, estas reinterpretaciones de los consejos –en clave de los conocimientos heredados de los antiguos— serán analizadas a partir de distintas situaciones etnográficas en contextos de *Futa Trawiün* (*parlamentos*) donde las Lof interactuaron con otras comunidades mapuche. Los disparadores para entamar las discusiones y reflexiones establecidas serán los intercambios mantenidos en el VI Parlamento Autónomo Mapuche - Tehuelche organizado en el territorio de la Lof Cañío,

al que fueron convocadas distintas organizaciones y Lof de la región. En este encuentro, las memorias y los conocimientos heredados son uno de los principales objetos de reflexión para orientar las decisiones, los posicionamientos y las estrategias acordadas. Tomando como punto de partida este parlamento, el capítulo se organiza a partir de dos interpretaciones en torno a los consejos de los antepasados.

En primer lugar, aquellas lecturas del pasado en las que se contextualizan las decisiones en torno a cómo relacionarse --o no hacerlo-- con el estado. Las memorias actualizadas por las Lof del Cerro presuponen y recrean un estado antagonista y permanentemente sospechado (desde los tiempos de las campañas militares hasta el presente), orientando sus acciones de lucha hacia determinadas alianzas, posicionamientos y estrategias. Desde este ángulo fueron seleccionando formas de hacer política como un ejercicio del derecho por “fuera del estado”, así como también fueron optando por ciertas alianzas y desconectando otros vínculos.

En estrecha relación con lo anterior, las memorias también articulan pasado y presente en torno a la noción de “autonomía”. En los relatos que se fueron actualizando en los parlamentos, los antepasados tuvieron el control territorial (a través de las prácticas de “dar permiso” y de relación con las fuerzas del entorno) y el control productivo (a través de prácticas colectivas de distribución e intercambio de los recursos y productos). La idea de “autonomía” no sólo orienta proyectos territoriales y productivos, sino principalmente las concepciones acerca de la política mapuche y la importancia de los acuerdos colectivos en instancias de Parlamento.

En segundo lugar, el modo en que el proyecto autonómico empieza a orientarse desde el trabajo reflexivo sobre una epistemología propia. Las interpretaciones sobre el entorno que habitan --sus agentes no humanos o fuerzas del lugar— llevan a las Lof a reactualizar distintas prácticas ceremoniales que solían realizar sus antepasados (*nguillatun*, *llelipun*, entre otras). A través del trabajo de la memoria y la realización de aquellas ceremonias, el Cerro se va constituyendo en un evento-lugar donde las decisiones y estrategias a seguir también deben ser negociadas con los otros seres que cuidan el Cerro (por ejemplo, aquellos que habitan los menucos de agua). Así también, para obtener una buena cosecha y una fructífera producción de animales será necesario poner en práctica los consejos antiguos de relacionamiento con el territorio. En este

proceso, la reconstrucción de memorias sobre las formas de habitar el lugar consolidó los posicionamientos de defender el Cerro de los emprendimientos extractivos (como el proyecto turístico que taló bosque nativo y edificó en los espacios de veranada).

Este capítulo se centra entonces en las relaciones entre los procesos de restauración de memorias, las lecturas y reinterpretaciones de los consejos antiguos y las nuevas orientaciones que adquieren sus prácticas económicas, espirituales y políticas. Los modos de interpretar el curso de la historia en marcha, o en otras palabras, los modos de orientar la lucha, empiezan a ser percibidos como una arena de disputas y definiciones. A través de las memorias y la interpretación de los mandatos antiguos, las Lof cambian sus modos de acción y sus posicionamientos políticos a la hora de decidir alianzas, constituir una opinión propia o guiar el trabajo de los abogados y los consultores. Dentro de la heterogeneidad de posiciones del movimiento mapuche, este capítulo cierra dando cuenta de las maneras en que las Lof han ido leyendo y reinterpretando los consejos antiguos desde sus propias trayectorias.

### **5.1. Acerca de los *Futa Trawün* (parlamentos)**

Los *Futa Trawün* (parlamentos) son encuentros de intercambio y acción política que históricamente han realizado los grupos mapuche – tehuelche en la zona de la Patagonia. Estos encuentros políticos fueron efectuados de forma esporádica y autónoma al menos hasta principios del siglo XX, período en el cual los mismos fueron interrumpidos o silenciados de la esfera pública por los procesos de estigmatización y la prohibición estatal de las prácticas y conocimientos indígenas.

En la década de 1960, en Argentina, comenzaron a crearse organizaciones indígenas locales que pronto se agruparon en federaciones nacionales e internacionales. A partir de entonces, la práctica política del Parlamento fue reiniciada públicamente en la región de la Patagonia. Hacia fines de 1990, la Organización 11 de Octubre recuperó distintas instancias de participación mapuche en la provincia de Chubut. Una de estas fue la organización colectiva de lo que denominaron Parlamentos Autónomos, los cuales se realizaron asiduamente en un primer período entre los años 2002 y 2007 en distintas Lof mapuche – tehuelche de la provincia. Estos encuentros se retomaron algunos años después convocados en el marco del conflicto de las Lof Caño y Ñiripil.

En el contexto de la organización de los Parlamentos Autónomos comienzan a definirse algunos puntos que fueron forjando las formas de organización supracolectiva mapuche - tehuelche en Chubut, la que, aun cuando va aggiornándose a lo largo de los años, suele reafirmarse con una misma impronta. Los *Futa Trawiün* niegan cualquier tipo de adjudicación de la representación colectiva; su realización no implica la conformación de una organización supracomunitaria o supraorganizacional, ni la constitución dentro del mismo de interlocutores autorizados para legitimar políticas ni dialogar con funcionarios del estado, autorizar acuerdos o negociar pactos.

Por otra parte, estas redes y alianzas regionales entre comunidades y organizaciones que resultaban del parlamento se consideraban “siempre en proceso” o “en coyuntura”, no sedimentando en ninguna estructura perdurable. Sin embargo, la participación del mismo generaba solidaridades que hacían que, tras haberse encontrado en los *Trawiün*, y frente a ciertos conflictos de desalojo de sus tierras por parte de la fuerza policial o de recuperación de territorio por parte de una comunidad, las comunidades, organizaciones y personas que habían formado parte del mismo llegaran a los sitios acordados para la acción colectiva con medios propios a apoyarse, constituyendo nuevas instancias de encuentro y articulación.

En definitiva, estos *Trawiün* retomaron los sentidos que históricamente los habían consolidado, ya que no se trataba “de un espacio ‘común’ sobre el cual se fueron conformando sentidos homogéneos de pertenencia” (Ramos y Delrio 2006: 5), sino por el contrario:

“De la articulación de grupos autónomos que construyen sus diferencias a partir de sus lugares de apego, trayectorias de linaje y evaluación de prestigio, y que acuerdan en una praxis establecida por protocolos, ceremoniales, modos y reglas para el encuentro, el intercambio, la discusión y la toma de decisiones en común”. (Ramos y Delrio 2006:5)

Esta forma de organización era consonante con las dinámicas propias producidas durante los parlamentos: los *Futa Trawiün* se inician cuando finaliza un parlamento previo, puntualmente en el momento de cierre cuando se pregunta cuál es la comunidad u organización que será la convocante y anfitriona del próximo. Se prioriza en la elección aquella que protagoniza algún conflicto, con el fin de enmarcar el parlamento

en su apoyo. La comunidad que participa lo hace por sus propios medios y seguramente con mucho esfuerzo, y la comunidad que recibe debe hacer otro tanto para alimentar y cuidar a las familias, ancianos y ancianas, niños y niñas, y demás personas que vivirán en su casa durante dos o tres días. Existe un compromiso entre ambas partes con la instancia parlamentaria.

El parlamento generalmente se inicia con una rogativa *-ngillatun-* “levantada” por la comunidad anfitriona –en los casos que esta no tiene una ceremonia propia, los *Longkos* de otras comunidades suelen ayudar a levantarla. En ella se estaquean cañas en las que se colocan las banderas mapuche, simbolización de una unión como pueblo y de la fuerza de las distintas luchas que han conformado esa unión. Luego se da comienzo al espacio de discusión con la presentación de cada uno de los asistentes. Después, los participantes van enumerando oralmente los temas que quieren incluir en el debate colectivo.

Excepto las estrategias colectivas que deciden no dar a conocer de antemano, las exposiciones e interpretaciones de los conflictos narrados se plasman en un documento escrito. Ninguno de los presentes tiene autoridad para representar al colectivo, y la única voz no personal que perdura hasta el próximo encuentro es la que se deja plasmada en ese documento final.

El recuerdo constante de los antepasados que años atrás caminaron esos territorios y “anduvieron en la lucha” es recurrente a la hora de enmarcar los problemas o las futuras acciones. La recurrencia permanente a estas voces antiguas son las que hacen que el parlamento sea uno de los lugares privilegiados de actualización de los consejos.

Estos “buenos consejos” son los que articulan una forma particular de hacer política mapuche que reúne –como veremos – el posicionamiento frente al estado, la autonomía y las alianzas con los antepasados y el entorno. Estos “buenos consejos”, al emerger en los espacios políticos parlamentarios (tanto en el Parlamento Autónomo organizado por los Caño, como en otros más domésticos organizados por ambas comunidades), fueron también los mensajes que guiaron a las Lof Caño y Ñiripil para continuar y fortalecer la lucha en los años subsiguientes.

## 5.2. “No los vamos a dejar entrar”: Comenzar a pensar el “estar fuera del estado” y la “autonomía”

En el mes de febrero del año 2014 se realizó en territorio de la Comunidad Cañío, en Cerro León, Buenos Aires Chico, Chubut, el VI Parlamento Mapuche – Tehuelche Autónomo. Este *Futa Trawiün* convocado por la Lof Mapuche Cañío retoma, siete años después, la sucesión de parlamentos que había convocado la Organización "11 de Octubre" entre los años 2002 y 2007.

Desde aquellos primeros parlamentos autónomos a este realizado en la Lof Cañío se presentan ciertas transformaciones con respecto a las percepciones, las definiciones y los usos del "espacio público" estatal, en gran parte, porque también se han visto modificadas, particularmente en la última década, las formas de interlocución entre "estado" y "movimiento indígena"<sup>18</sup>.

Prueba de estas nuevas instancias de interlocución es el hecho de que fueran apareciendo como escenas de la lucha y la movilización indígena parlamentos mapuche-tehuelche convocados y coordinados por el mismo estado provincial –como es el caso del “III *Futa Trawiün* de pueblos originarios”, organizado por la Dirección de Asuntos Indígenas de la Provincia de Chubut, en la localidad de Corcovado, unos meses después de la organización del VI *Futa Trawiün* autónomo. Por lo tanto, así como lo había sido en otros parlamentos, pero con este nuevo matiz, las resignificaciones acerca de la dicotomía entre "adentro" o "afuera" del estado en los procesos de lucha indígena de la

---

<sup>18</sup>Como ya ha sido adelantado en el marco teórico - metodológico, durante el kirchnerismo, se produjo una incorporación de los sujetos en el espacio político, en el marco de una redefinición de lo que este movimiento dio en llamar lo “nacional y popular”. En términos de la incorporación y participación de las personas pertenecientes a Pueblos Originarios, en el contexto de la Ley 26160/06, se crearon puestos políticos para llevar adelante la ejecución del relevamiento territorial –entre otros-, que modificaron las percepciones del estado para algunos de ellos. En términos de la redefinición de lo “nacional y popular”, significó para muchos de estos sujetos el “sentirse parte” de esta construcción de pueblo y ciudadanía. Esto produjo que alianzas políticas y participación de espacios compartidos dentro del proceso de lucha mapuche - tehuelche en la provincia de Chubut deviniera en la constitución de espacios diferenciados de participación, muchos de ellos ligados también a una diferente percepción del estado.

provincia fueron centrales. También, por ende, lo fueron las redefiniciones de la noción de autonomía. Definido como una puesta en práctica de la autonomía, el Parlamento defendió siempre la permanencia de una agenda política por "afuera del estado", pero con otras fronteras y desafíos a sortear que años atrás.

Si la ruptura con el espacio de la “vecindad” para efectuar reclamos había marcado para los Caño y los Ñiripil un antes y un después en la lucha por el territorio, también lo hizo su perspectiva respecto de la relación con el estado. En particular para la Lof Caño, la sensación de haber agotado las respuestas posibles que podía suministrarles el estado fue la causa principal de su reposicionamiento, más aún al estar seguros que el estado municipal y provincial eran los principales promotores del proyecto turístico y partes interesadas en la disputa.

De hecho, fue ni más ni menos que la certeza de que por la vía estatal era escaso lo que podía hacerse y la evaluación de que “la fuerza de la lucha debía surgir de otro espacio” las que marcaron el momento donde se propuso realizar un parlamento. Pero no de cualquier modo: había que reactivar los parlamentos autónomos. Por esta razón, recurrieron nuevamente al apoyo de los integrantes de la radio Petu Mongeleiñ que habían sido parte de la 11 de Octubre y habían impulsado los Parlamentos Autónomos previos.

El parlamento convocado por la Lof Caño, en colaboración con el *werken* Mauro Millán, logró reunir a las comunidades y organizaciones –incluso algunas que no habían participado antes— sin medios económicos y sin una gran difusión. La forma en la cual se llevó a cabo la convocatoria puso en evidencia dos cuestiones. Por un lado, la actualización de vínculos ya existentes con comunidades cercanas al Cerro, basados en uniones de cooperación y solidaridad históricos. Fueron convocadas distintas comunidades, no sólo de las laderas de Cerro León, sino también de El Coihue, Lago Puelo, Epuyén, entre otras. Por otro, la permanencia de los lazos constituidos en parlamentos autónomos previos, los cuales se centraban en el entendimiento del mismo como un espacio para contar injusticias y pensar estrategias colectivas para superarlas. En este caso, fueron convocados también quienes, tiempo atrás, habían hecho de los parlamentos su lugar de lucha y pertenencia, y que en este nuevo contexto, continuaban pensando a la autonomía como la estrategia adecuada para desarrollar sus acciones

políticas<sup>19</sup>. Es decir, la convocatoria se distanciaba de la forma proclamada desde el estado Provincial en “sus” parlamentos, la cual cobraba altos grados de publicidad y solventaba financieramente la movilización de Lof y organizaciones.

“Este parlamento es el sexto y es un gran desafío porque discutir agenda quiere decir organizarnos más allá de que el gobierno provincial haya puesto toda la infraestructura del estado organizando otros encuentros. Como convocatoria boca en boca, la gente se acerca por una necesidad, cubre un radio de mil km la convocatoria, es un gran desafío pero hasta ahora la respuesta de la gente de discutir se ha plasmado, es un momento clave, reformas en los códigos que retroceden los derechos”. (Mauro Millán, FM La Tribu, enero de 2014)

Resumiendo, desde su convocatoria, el parlamento en el Cerro se definió en términos autonómicos, tal como manifestaban los integrantes de la Lof por los medios locales “el parlamento surge por la necesidad de hacer una agenda propia”. Una agenda que se delineaba más allá de las agendas impuestas desde otras agencias, principalmente desde el estado. Esta perspectiva, si bien ha sido una de las principales premisas de los parlamentos autónomos, en la coyuntura de la política nacional en la que se realizó tomó nuevos matices, ya que muchos militantes mapuche y Lof habían resignificado al estado como un espacio para ocupar y para participar o como un lugar disponible de identificación. Este posicionamiento “dentro del estado ” se constituía desde el reconocimiento del kirchnerismo de una subjetividad postergada por años, cuya efectividad hegemónica residió en crear nuevas formas de militancia indígena que articulaban pertenencias y reclamos indígenas con sentidos de ciudadanía en tanto “pueblo trabajador” y afectividades históricas con el “peronismo”. La formación discursiva y las estructuras de sentimiento constitutivas de la posición llamada aquí como “estar adentro” del estado no sólo son una práctica de consentimiento sino también, para muchos, una resignificación de la militancia indígena. Esto parecía hacerse visible en el hecho de que, si bien desde el año 2002 al 2007 los parlamentos autónomos eran uno de los espacios más convocantes de lucha indígena de la provincia, desde hacía algunos años, principalmente con la llegada del kirchnerismo al gobierno

---

<sup>19</sup> Participaron del mismo integrantes de las Lof mapuche Caño y Ñiripil (Buenos Aires Chico), Cayún (Lago Puelo), Buenuleo (Bariloche), Liempe (Epuyén), Pillan Mawiza (Cerro Centinela) y mapuche tehuelche Vuelta del Río. Miembros de Avkin Pivke Mapu Comunicación Mapuche, del colectivo radial Petu Mogelein, del canal Wallkintün TV, mapuche residentes en El Bolsón, Puerto Madryn y El Maitén, al igual que antropólogas del GEMAS (Grupo de Estudio de Memorias Alterizadas y Subordinadas).

nacional (año 2003 al 2015) los espacios de intercambio y participación propuestos desde el estado habían sido igualmente convocantes. Distanciándose de este posicionamiento, distintas Lof optaron por participar, y en el marco del parlamento autónomo, se identificaron con una postura por “fuera del estado”.

Una vez iniciado el parlamento, y tras la presentación de la familia Cañio y del resto de los convocados, se fueron organizando distintos temas. Surgió entonces la necesidad compartida de hablar sobre el tema del estado y lo hicieron a partir de sus propias trayectorias y de las experiencias pasadas de sus familias. El estado era definido, en estos relatos, como la contraparte de una relación de desigualdad que se sostenía históricamente.

Al presentarse y dar la bienvenida, el *Longko* Cañio y sus hijos contaron el proceso de conflicto, y al hacerlo, no dudaron en rememorar las historias de injusticias de sus antepasados. Cada uno fue narrando una parte. Virginio narró la presencia histórica de su familia en el lugar, el pedido de permiso para habitar en el Cerro que otras familias habían hecho a su abuelo Bautista y las ceremonias mapuche que allí se habían realizado y que su propio padre le había contado. Gladis refirió a la lucha que había sido para ellos conseguir “traer el agua al lugar” desde el río hasta el lugar donde vivían. Javier y Marilyn pusieron a todos al tanto sobre las idas y vueltas realizadas en el marco del conflicto actual. Como dijo Javier, el mismo era el producto de las “injusticias que han vivido mi bisabuelo y mi abuelo”, vinculando su presentación también a la de su madre y a la de su padre, y el conflicto a los avasallamientos previos que vivieron sus antepasados.

Estas experiencias de injusticia se construían como un consejo que sus antepasados les habían legado, que lejos de acallarlos, los llevaban a fortalecerse para la lucha que estaban atravesando en el presente. Desde esa herencia, la relación con el estado se volvía central, ya que era la agencia que los había llevado a tener una posición contrapuesta a la de otros vecinos que tenían títulos de propiedad sobre sus tierras.

En la presentación, algunas de las comunidades invitadas también contaron sus experiencias para solidarizarse con la experiencia de las Lof Cañio y Ñiripil. Sus relatos confirmaban la idea de un estado que históricamente había avasallado los derechos

indígenas, penalizado la lucha y que, desde el rol aparente de un juez de partes, había actuado asimétricamente en contra de las personas indígenas en los conflictos que él mismo judicializaba. Tras las presentaciones, las injusticias narradas –aún con sus distinciones- entramaron en el texto común de una experiencia compartida; por esta razón, la pregunta acerca de la opción de relacionarse o no con el estado y, en caso de hacerlo, bajo qué términos, devino en el eje de la siguiente discusión.

En el marco del parlamento reflexionaron colectivamente sobre las nuevas características que adquirió la participación indígena en el estado en los últimos diez años. Como ya ha sido mencionado, desde hace un tiempo a esta parte, a nivel nacional y a nivel provincial en Chubut, diversos cargos de gestión fueron ocupados por personas mapuche, los que pasaron a ser parte del estado como funcionarios. Esta cuestión fue largamente discutida, ya que en el encuentro surgieron instancias donde la gente denunciaba que funcionarios mapuche habían deslegitimado la conformación de una comunidad y, paralelamente, sus reclamos.

Una de las preguntas que estructuraron la discusión fue entonces ¿Qué sucede cuando los funcionarios que son representantes de dependencias estatales que perjudican, obstaculizan o distorsionan la trayectoria o las acciones de una comunidad son mapuche? De alguna manera la cuestión era que, si bien eran personas mapuche, en determinadas situaciones obraban contra los procesos de comunalización y lucha también mapuche. Situación que se agravaba por el hecho de que, en este nuevo contexto, los conflictos entre las comunidades y ciertas instituciones del estado donde los funcionarios eran indígenas, fueron catalogados por el gobierno como “internas mapuche”.

Tras estas denuncias, la discusión giró en torno a dos cuestiones. En primer lugar, el parlamento expresó su desaprobación a llamar “conflictos internos” a aquellos de los que son parte los funcionarios del estado, sean o no mapuche-tehuelche. Asimismo, se reconoció que la dinámica de crear situaciones para constituir este tipo de “internas” empezaba a ser recurrente como política de intervención estatal ante conflictos puntuales. La categoría de “conflictos internos” en el parlamento se puso en discusión, con el fin de identificar este tipo de definiciones como un nuevo dispositivo de control y de desmovilización por parte del estado.

En segundo lugar, debatieron acerca del desempeño de estos funcionarios. Si la cuestión central era el mal desempeño, la situación podría solucionarse mediante el reemplazo de estas personas por otras que se desempeñen mejor con las comunidades a las que “dicen representar”. Allí se centró el nudo de la cuestión, algunos presentes opinaban que no era cuestión de mal desempeño, de reemplazar o no a un determinado funcionario mapuche, sino de representación. Aquellos que estaban ocupando estos lugares no eran representantes de las personas mapuche, sino personas mapuche representando al estado: no habían sido elegidos al interior de las comunidades sino por el estado<sup>20</sup> y, en coherencia con ello, estaban persiguiendo los objetivos de éste mientras cumplían funciones públicas. Por lo tanto, los participantes del parlamento acordaron que no era cuestión de mejores o peores desempeños, ni de reemplazos. Estas personas mapuche, en tanto funcionarios estatales, plantean agendas que son del estado y que, por ende, no son propias de las comunidades y organizaciones. De esta manera, las demandas, las soluciones y la lucha, siguiendo a estas personas u ocupando estos puestos, son formas de jugar dentro de la misma lógica de la política estatal.

Estas dos perspectivas se encontraron en el documento final del parlamento. Haciendo referencia a una situación vivida por las Lof del Cerro --en la que una funcionaria mapuche, directora de Asuntos Indígenas de la provincia de Chubut, quiso interceder en el conflicto a favor de la provincia-- la denuncia desde el documento final fue contundente en estas decisiones mencionadas.

“El *futa trawiin* se hace eco del malestar que experimentan las comunidades Caño y Ñiripil ante el accionar de la directora de Asuntos Indígenas de Chubut, Sofía Millañir, quien durante el desarrollo del conflicto procuró dividir a las comunidades y doblegar sus voluntades con el ofrecimiento de camionetas, forrajes, animales y otras dádivas. Para lograr su cometido, se valió también de engaños y difamaciones. En consecuencia, si bien consideramos que la funcionaria no representa a las comunidades de Chubut sino al gobierno provincial, demandamos su inmediata destitución. Quienes la designaron, deben hacerse responsables

---

<sup>20</sup> Esta afirmación no excluye la posibilidad de que haya existido algún tipo de votación para elegir a los funcionarios en asambleas donde hayan participado indígenas, sino que discute el mismo sistema de representatividad que se construye desde el estado. Desde la lógica de los Parlamentos no habría manera de encarnar en alguien la representación de la heterogeneidad de posicionamientos autónomos que constituyen el Pueblo Mapuche.

de su incompetencia. Y desde ya, afirmamos que no tiene derecho ni potestad de decidir en nombre de nuestras comunidades.” (Pronunciamiento Futra Trawün de Buenos Aires Chico, Lof Caño, febrero de 2014)

“El accionar canallesco y engañoso de la funcionaria enviada por el gobierno provincial: la Sra Sofía Millañir (quien debería ser destituida por su perversa y larga trayectoria de “yanaconismo<sup>21</sup>”). Esta última funcionaria ha entorpecido el canal de comunicación entre las comunidades Mapuche y el estado y no aceptamos bajo ninguna circunstancia su intervención ni falsa representación ante los conflictos de las comunidades”. (Pronunciamiento Parlamento Caño y Ñiripil, abril de 2013)

Como explica William Roseberry (1994), la hegemonía es un proceso de dominación que se instaura a través de la implantación de lógicas que modelan no sólo el consenso, sino –y principalmente- la lucha. Como ya hemos visto en capítulos anteriores, las formas de confrontar, acomodarse o resistir a la dominación son modeladas por el mismo proceso de dominación, el cual vuelve a la ideología dominante un material común para actuar en él. (Roseberry 2002). Las reflexiones en el marco del parlamento tomaron este “material común” como tópico para identificar y cuestionar las formas de hablar y de actuar en política que son atravesadas por los órdenes sociales caracterizados por la dominación. Un proyecto orientado hacia la autonomía es uno que siempre estará en marcha y en alerta constante para recrearse en respuesta a las palabras, imágenes, símbolos y formas de organización que se van percibiendo como impuestos. En este marco, el parlamento actualizó los debates que se daban al interior de la militancia indígena sobre la posibilidad de plantear una lucha “desde adentro del estado ” y se acordó, al respecto, que este posicionamiento no percibía el poder del control hegemónico para desmovilizar ciertos reclamos y formas organizativas, para responsabilizar al indígena de la irresolución de los conflictos (por ejemplo, apelando a un conflicto como “internas”) y para legitimar una agenda estatal – originada en otros intereses—a partir de la supuesta representación de sus funcionarios mapuche. Con estas reflexiones se reanudaban los desafíos del parlamento de pensar formas creativas de involucramiento político que permitan, en la medida de lo posible, tener el control sobre sus propias luchas. La realización misma de un Parlamento Autónomo se consideró una forma de actuar y enunciar ese posicionamiento-otro:

---

<sup>21</sup> *Yanacona* es el término en mapuzungun (lengua mapuche) que suele ser utilizado para calificar a las personas que actúan con traición al Pueblo Mapuche.

“A partir del planteo y la pregunta acerca de la autonomía hay organizaciones y comunidades que pretenden, buscan y sostienen el cambio a través de la relación con el estado. Pero hay muchas también que creemos que el estado no debe participar de nuestro proceso de libertad y lo hacemos fuera del Estado: recuperando territorio, buscando la forma de coordinar y organizar a las comunidades, hay un trabajo desde hace décadas que no ha cesado, muchas veces con gobiernos pseudo progresistas quedamos invisibles a este proceso, pero no significa que nos hemos detenido. Respetamos los caminos que se toman en búsqueda de libertad” (Mauro Millán, febrero de 2016)

En este “trabajo subrepticio” (recuperando territorio, buscando la forma de coordinarse y organizarse como comunidades) que nunca cesó se inscribía el “posicionamiento por fuera del estado”. Desde el parlamento realizado en el territorio de la Lof Cañío se estableció que parte de una “agenda política propia” debía consistir en movilizarse en la reflexión sobre las coyunturas políticas que invisibilizan los verdaderos antagonismos, así como en la denuncia de sus mecanismos de control. Una política autónoma del Pueblo Mapuche debía ir gestándose en vigilancia y en contraposición a lo que se denominó como “política de cooptación”. Con la idea de cooptación se refiere aquí a la forma en que el estado crea su propia legitimidad: crear la apariencia de debate y de consulta al pueblo mapuche utilizando las figuras de la representación de ciertos funcionarios mapuche y de la participación de ciertos beneficiarios de planes de gobierno.

“Somos críticos a la hora de analizar una realidad que tiene que ver justamente con una política de cooptación, fundamentalmente en las comunidades mapuche rurales, y esa cooptación ha negado y ha omitido la opinión autónoma y libre de las comunidades acá en la zona de Chubut, cómo y de qué forma se va a llevar adelante, en primer orden, el relevamiento territorial, ya que no hubo posibilidades de profundizar cuál va a ser el mecanismo para implementarlo” (Mauro Millán, febrero de 2014).

Un ejemplo de este accionar se vio reflejado en la implementación del estado provincial de determinadas políticas que los tienen como destinatarios, como es el relevamiento territorial aprobado mediante la ley 26160/06 que, como ya ha sido mencionado, declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras de las comunidades indígenas originarias del país. En el momento en que se realizó el parlamento se estaba confirmando, sin consulta previa e informada de las personas

mapuche, que las instituciones que intervendrían como gestores en la realización del relevamiento serían el Instituto Autárquico de Colonización (IAC) y los municipios<sup>22</sup>. Estas instituciones provinciales pasarían a ser las responsables de dirimir acerca de la ocupación territorial de las comunidades mapuche. Para los participantes del parlamento, esta operacionalización de los procedimientos constituye un retroceso en política indígena, puesto que ambos sectores del estado serían juez y parte en el tema tierras.

“El *Futa Trawün* también abordó la nueva problemática que deriva del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (RETECI). Consideramos grave que en la segunda etapa que está en curso, se involucre al Instituto Autárquico de Colonización (IAC) y a los municipios en los relevamientos, ámbitos estatales que históricamente desconocen los derechos territoriales de nuestras comunidades. No es una coincidencia que el actual presidente del IAC sea Oscar Currilen, ex intendente de la localidad y ex diputado nacional. Fue bajo su gestión que se ideó el proyecto del centro de esquí en el Cerro León. Por otro lado, la incorporación del organismo y de las municipalidades al RETECI no fue objeto de consulta previa e informada, como establece la legislación en vigencia para los intereses de los pueblos indígenas. Advertimos a las comunidades que están próximas a recibir al RETECI, que la participación del IAC y los municipios en las tareas, provocará graves perjuicios para sus derechos territoriales. Sobre el mismo asunto, puntualizamos que varias de las comunidades que fueron relevadas en su momento, aún no disponen de sus Carpetas Técnicas y menos aún de la pertinente Resolución del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), a pesar del tiempo que transcurrió. Además, hemos constatado que la vigencia de la Ley 26.160 y sus sucesivas prórrogas, no garantizaron la suspensión de los desalojos, en desmedro de familias mapuche” (Pronunciamiento *Futra Trawün* de Buenos Aires Chico, Lof Caño, febrero de 2014)

En un *Trawün* previo ya se había expresado la misma denuncia,

“De la misma manera, rechazamos categóricamente la intervención del Instituto Autárquico Colonización y fomento rural (IAC) en el proceso de relevamiento que garantiza la ley 26160. ¿Cómo podemos confiar en este organismo, sinónimo de despojo, investigado por la justicia provincial por corrupción y ventas ilegales de tierras?” (Pronunciamiento Parlamento Caño y Ñiripil, abril de 2013)

---

<sup>22</sup>El primer equipo técnico del relevamiento estuvo conformado por docentes e investigadores radicados centralmente en la Universidad San Juan Bosco, en la ciudad de Comodoro Rivadavia. Posteriormente, se constituyó un equipo ligado al INAI central, para dar paso al último equipo técnico mencionado.

Tanto el IAC como los municipios han tenido hasta el día de hoy una participación recurrente en la conformación de desigualdades históricas (titularización diferencial y arbitraria de las tierras), en el desconocimiento de los derechos territoriales indígenas y en la deslegitimación de los procesos de lucha. En particular para los Caño y los Ñiripil esta reformulación de los procedimientos implicaba una dificultad para dirimir su conflicto en el ámbito legal.

Volviendo a la discusión del capítulo anterior, para los “sujetos sin pruebas” la conformación de una carpeta de relevamiento (en la que se incluye el informe histórico – antropológico, el informe catastral y la situación judicial de las tierras hecho por el equipo técnico del INAI) suele ser considerada una evidencia autorizada de ocupación ancestral por ser emitida por el mismo estado para ser llevada a la justicia. En este contexto, los abogados defensores de las familias del Cerro pidieron el relevamiento para confeccionar una carpeta, pero impugnaron la participación de los equipos provinciales por estar involucrados en el conflicto.

La discusión en torno a la implementación de esta Ley sumó nuevas aristas a las reflexiones sobre la autonomía. Las comunidades participantes coincidían en querer obtener la carpeta de relevamiento como “prueba” en sus distintas causas judiciales, pero también coincidían en la necesidad de limitar la intervención del estado en sus decisiones en y sobre el territorio. Para las Lof del Cerro, como para otras comunidades, esta tensión entre la “necesidad de intervención estatal” y la postura de tomar el control de sus comunidades por “fuera del estado ” ha estado presente durante todo el proceso de conflicto. Fue el parlamento entonces el espacio en el que se fueron dirimiendo, a través de las discusiones, estas tensiones para acordar un entendimiento común acerca de las diferencias entre las posiciones dentro y fuera del estado. Un proyecto orientado hacia la autonomía presupone en su constitución esta tensión, y es en torno a ella que las formas de practicar autonomía se van ensayando, resignificando y adquiriendo sus propios modos de expresión. Por ejemplo, cuando el parlamento denuncia la participación provincial en los equipos para el relevamiento, interviene en la agenda pública, buscando controlar y profundizar los derechos obtenidos en luchas anteriores dentro del ámbito de la política estatal.

Sin embargo, no era sólo en este plano de disidencia con las políticas estatales que estaba siendo pensada la política mapuche. De hecho, como veremos más adelante, las formas de construir una articulación política se volvían en sí mismas objeto de reflexión y de modificación.

De acuerdo con Roseberry (2002), en este tipo de críticas y denuncias, el proyecto de autonomía define un lugar de enunciación “por fuera del estado”, interviniendo en los marcos hegemónicos significativos para hablar y actuar la crítica y la denuncia que se quieren modificar. Desde este ángulo, las Lof del Cerro fueron progresivamente seleccionando formas de hacer política que, de alguna manera, podían ser planteadas como alternativas para ejercer sus derechos por “fuera del estado”, así como también fueron optando por reemplazar algunas de las presencias estatales en sus vidas cotidianas y comunitarias por prácticas más autónomas con respecto al estado.

A partir de estos reposicionamientos, las Lof se encontraron en los Parlamentos con otras personas y organizaciones –mapuche y no mapuche-- que se sentían convocadas por esos proyectos políticos autonómicos. En otro Trawün que se realizó en la Lof Cañio, en agosto del 2014, asistieron distintas organizaciones, militantes sociales y medios regionales, principalmente no mapuche, alineados con el posicionamiento por fuera del estado. En este encuentro, se fueron forjando alianzas para publicitar y socializar la información de lo que sucedía en el Cerro, así como para gestar estrategias de relación conjunta. En este marco se sellaron articulaciones de posicionamiento “por fuera” que cristalizaron en otros encuentros y acciones conjuntas.

En diciembre del año 2015 se realizó un nuevo Trawün en el territorio Cañio, en conjunto con el Observatorio Colectivo para Pueblos Originarios (OCOPO), del que participaron representantes de distintas comunidades y organizaciones de otros pueblos (wichi, qom). En este marco, la lucha se entendió como una confrontación común con la desigualdad promovida históricamente por distintas agencias, principalmente el estado, hacia los distintos pueblos originarios. En este caso, expusieron sus modos diferentes de entender las posiciones “por fuera” o “dentro” del estado y debatieron sobre estas como pueblos originarios, y no solo como pueblo mapuche. En el marco de este parlamento convocado desde OCOPO, un integrante de la Lof Cañio haciendo referencia a su relación con el estado argumentó:

“Con respecto a los subsidios, políticas, estar por fuera del estado no impide que nos los den, el estado tiene una deuda histórica, entonces no me siento en contradicción, nos lo tiene que dar como parte de esa deuda, por todo lo que nos hizo” (Javier Caño diciembre de 2015)

En el caso de los Caño, la relación con el estado –entendido éste como una colección de prácticas heterogéneas y muchas veces contradictorias— empezaba a comprenderse en distintos niveles e implicancias. En algunos de estos niveles, articular con el estado no era entendido como “estar adentro”. El criterio fundamental de esta frontera residía en el control de las agendas de lucha y en el fortalecimiento de la autonomía de agencia para llevarlas a cabo. Así, por ejemplo, los integrantes de la Lof Caño pidieron ser convocados y participaron activamente en todas las instancias de discusión de políticas estatales que, de forma directa o indirecta los incumben. Un ejemplo de ello fue su participación en los espacios de discusión realizados en las localidades de El Hoyo y de El Bolsón para tratar los riesgos de la posible implementación de la ley de bosques 26331 del año 2007, convocados por organizaciones medioambientales de la zona. Esta ley busca promover la conservación, control y regulación de los Bosques Nativos mediante un Ordenamiento Territorial, así como fomentar las actividades de enriquecimiento, conservación, restauración mejoramiento y manejo sostenible de estos bosques. Durante estos encuentros, los Caño manifestaron fuertemente estar en contra del control estatal, en tanto entendían que atentaba contra sus sentidos de territorialidad. Para ellos, por ejemplo, el control de la rosa mosqueta, o la determinación de áreas protegidas y no protegidas iba a implicar la entrada a su territorio del estado y esto permitiría habilitar la posibilidad de que el proyecto turístico sea admitido por otra vía burlando la medida cautelar. Para esta Lof, era importante proteger al territorio de cualquier posibilidad de ingreso del estado que finalizara en la imposición de su lógica de control, menoscabando las lógicas propias. Durante una charla con el Inal *Longko* de la Lof Caño, rol que empezó a desempeñar activamente Javier Caño, me comentaba que “no los iban a dejar” implementar la ley.

Con esta expresión, repetida en varios y diferentes encuentros, Javier presupone el marco político desde el cual su comunidad se ha ido pensando a sí misma como un agente histórico y protagonista del curso de su historia. “No los vamos a dejar” devino en una expresión simbólica de una relación muy distinta a aquella que había sido

planteada al inicio del conflicto y en nuestras primeras charlas. En éstas, los integrantes de la Lof Cañio identificaban como atropello el hecho de que, sabiendo dónde estaban ellos, los funcionarios estatales (en ese entonces “vecinos”) podrían haberles “pedido permiso” para ingresar en su territorio. El “permiso” como consejo es una herencia de sus antepasados respecto de una forma de relación con el territorio que, como vimos en el capítulo anterior, incluía no sólo una articulación de cooperativismo entre las familias mapuche del Cerro que habían sido “permitidas” para asentarse, sino también una territorialidad particular en términos de relaciones productivas (espacios conjuntos de veranada, señalada), de familiaridad (compadrazgo, crianza), ceremoniales (camarucos, wiñoy tripantu) y de respeto con el entorno (de los lugares especiales como los menucos, el *renü*<sup>23</sup> o el cementerio).

El “permiso” en la primera etapa del conflicto, daba la posibilidad de que hubiera una instancia en la que la comunidad dejara entrar al municipio para llevar adelante el proyecto, aún cuando las lógicas de territorialidad fueran distintas. El “no los vamos a dejar” presupone ese mismo consejo de los antiguos pero aplicándolo de una manera inversa. El pedir permiso presupone tanto un modo de habitar el territorio respetando las agencias no humanas que también lo constituyen, como un modo de relacionamiento acordado, negociado, recíproco y respetuoso. La práctica del permiso aconsejada por los antiguos puso en relieve la necesidad de defender la lógica territorial en la que se sustentan sus sentidos más profundos de relacionamiento. Permitir el acceso del estado –ahora identificado como el representante de los intereses económicos y políticos que defienden una lógica antagónica-- se vuelve inadmisibile.

La lógica del permiso sella un compromiso y una forma de entender la puesta en práctica de la territorialidad. A la vez, es el sustento de un “no” frente al estado no sólo en términos de la posibilidad o no de que ingrese al territorio de las Lof, sino también en función del control y la autonomía de las Lof dentro del mismo. Los modos de

---

<sup>23</sup> Una primera definición de los *renü*, cuya traducción es salamanca, es que son lugares subterráneos (piedras, cuevas) donde se adquieren conocimientos (Cañumil y Ramos 2011). La descripción de este lugar y sus implicancias particulares para la territorialidad de estas Lof será trabajada en el capítulo 6 de la tesis.

practicar este posicionamiento por “fuera del estado ” son parte fundamental del proceso de subjetivación política orientado hacia una mayor autonomía.

### **5.3. Los *newen* del entorno: Empezar a pensar un proyecto político autónomo**

Las reflexiones y acciones en torno a la relación con el estado refieren, como hemos visto, a un proyecto --siempre en transición y en proceso-- de ejercicio de la autonomía. En el documento final del VI Parlamento Autónomo, se explica el sentido inicial de este concepto:

“El *futa trawün* se reivindica como espacio autónomo del pueblo mapuche tehuelche, más allá de las divisiones provinciales. Con la expresión ‘autonomía’ queremos decir independiente de las instituciones del estado, los partidos políticos, las iglesias y demás instancias de la sociedad *winka (blanca)*” (Pronunciamento *Futa Trawün* de Buenos Aires Chico, Lof Caño, febrero de 2014)

Sin embargo, a lo largo de los debates y reflexiones que se dieron en este encuentro se demarcaron formas de pensar la autonomía más allá de la confrontación con los funcionarios de gobierno o del alcance del estado en sus vidas cotidianas y de lucha. Se planteó que el proyecto de autonomía debía deslindar una agenda propia y un modo de circular juntos por lugares no establecidos. Un proyecto cuyos lugares de enunciación y de acción posiblemente no puedan ser ni pensados ni definidos desde los lenguajes de la hegemonía.

Durante las conversaciones del VI Parlamento, los participantes expresaron en varias oportunidades que participaban de este encuentro porque “ya no confiaban en ‘la política’”, excepto que fuera una “forma mapuche de hacer política”. En estos usos locales, “la política” es la del estado y “la política mapuche” es aquella cuyos sentidos y orientaciones emergen de los intercambios y prácticas del parlamento. Durante el encuentro, muchos de los participantes, principalmente aquellos que hace años vienen militando en espacios mapuche y participando de encuentros políticos y ceremoniales, reafirmaban que el parlamento autónomo “es un espacio donde se hace y se puede hacer política mapuche”. Contando experiencias propias de participación en encuentros de mapuche organizados por el estado (como el ya mencionado III *Futa Trawün* de pueblos originarios), argumentaban que “eso no era política mapuche” porque lo que se hablaba

y acordaba (la agenda) estaba definido de antemano por el estado<sup>24</sup>. La convocatoria sólo tenía por objetivo el consentimiento de los presentes apelando meramente a esa presencia.

En estas reflexiones, el parlamento mapuche autónomo hizo su propio diagnóstico sobre el hecho de que, en un doble movimiento, el estado conforma tanto los consensos como las formas apropiadas de disputarlos (Roseberry 2002)-. El consentimiento, la representación y la lucha se constituyen de otras maneras en el *Futa Trawiin* Autónomo. En este último, el consenso es el diálogo y el acuerdo es la ausencia de disenso en los puntos en que esto puede lograrse. Las demandas que forman la agenda acordada no son otras que las que cada persona plantea, y cuya interpretación colectiva, tras escribirse, discutirse y leerse colectivamente, queda impresa en el documento final. El proceso de ese acuerdo es comprendido por los participantes como la forma propia y mapuche de hacer política. Esta forma de hacer política, en primera instancia, se relaciona con las memorias, experiencias y palabras, de sus antepasados.

Ahora bien, si para Doreen Massey (2005) la política implica la negociación de un ser juntos, la negociación que resulta del espacio parlamentario autónomo se desarrolla a partir de alianzas, mandatos y formas de representación indecibles aún para la lógica estatal, basada en el sentido común de la modernidad que entiende el “hacer política” como una práctica de representación exclusiva de los humanos. La presencia de otras agencias no humanas participando en la construcción de los proyectos políticos y de las decisiones colectivas está implícita en muchas de las intervenciones de los participantes durante el transcurso del Parlamento. Principalmente, se citan o refieren las palabras y experiencias de los antiguos, quienes, además pueden renovar sus mensajes a través de sueños y señales del entorno. Pero también se citan interacciones con otras fuerzas no humanas de los lugares donde cada uno de ellos habitan. A

---

<sup>24</sup> La dinámica de estos parlamentos suele ser que los funcionarios presentan un listado de temas-obras, políticas-, se abre un mínimo espacio de intercambio y discusión, pero centralmente ligado a la escucha de reclamos de las personas mapuche – tehuelche hacia el estado, para finalmente llevarse los funcionarios los temas de discusión a resolver –o no- posteriormente. Los mismos terminan funcionando como un espacio de legitimación de las políticas de estado. Durante este período el tema central fue la ejecución de la ley 26160 y la elección de los representantes del Consejo de Participación Indígena.

continuación, me centraré en estas dos formas de negociación política, la que involucra a los ancestros --y los acuerdos irrevocables que se tiene con ellos-- y la que incorpora los permisos y pactos de convivencia con las fuerzas o *newen* del entorno.

Como dijimos antes, cuando las personas se presentan al iniciar el parlamento suelen mencionar a sus antepasados y a sus lugares de origen, porque es a partir de esa trayectoria de linaje y de territorialidad que se definen a sí mismos como sujetos mapuche. En este marco, cuando los Caño se presentaron en el parlamento, vincularon sus experiencias presentes de conflicto con las injusticias vividas por Bautista y por Sandalio, abuelo y padre del *Longko* Virginio:

“Porque al igual que mi bisabuelo, y que mi abuelo, nosotros estamos reclamando por nuestro territorio, porque es nuestro. La injusticia de él es por lo que luchamos también” (Javier Caño, diciembre de 2015)

“Bueno, ha pasado mucho, mucho para contar... estamos acá, acá han estado mis abuelos, mis padres, siempre acá, en este territorio de los Caño” (Virginio Caño, febrero de 2014)

En una dirección similar, el Inal *Longko* de la Lof Ñiripil citaba las palabras de su padre para describir el modo en que ocupaban el territorio en disputa a principios del siglo XX. En su discurso, recurre al contraste para dar cuenta de la distancia entre los modos de usar el lugar promovidos por los inversionistas del proyecto turístico y las formas de ocupación y producción heredadas de sus antepasados:

“Yo me acuerdo que había un lugar que mi viejo (Horacio) decía que tenían el campamento con su papá (Segundo), estaban ellos, para tener los animales durante la época de la veranada. Imaginen que hagan un centro de esquí y una villa como están planeando, se terminaría todo, ni tener animales, con el movimiento que haya... Si ahora nomás pasan los vehículos arriba y los animales escuchan el ruido y bajan todos, se desparraman”. (Sergio Ñiripil, febrero de 2014)

Sin detenerme en aquello que los antepasados dijeron o hicieron, destaco aquí la importancia que, en los relatos de presentación de sí mismos, de los conflictos o de sus historias, tienen los antepasados y sus palabras. Como explican Ramos y Delrio:

“Para sus participantes, la realización del parlamento también presupone una historia de continuidad con los espacios de intercambio de conocimientos en los que intervenían los *kuiifikeche* (antepasados) y con

una ‘forma originaria’ de manifestarse de manera colectiva. A partir de esta doble habilitación -como morada primordial e instalación estratégica- el parlamento recupera las prácticas y experiencias de las luchas de los antiguos para informar el presente. Los oradores construyen sus puntos de vista evocando las historias familiares para volverlas a pensar” (Delrio y Ramos 2006:23)

Las intervenciones en los parlamentos son, entonces, prácticas de recepción de “buenos consejos” que se actualizan y resignifican a la luz del contexto presente en el cual deben contarse y contar a los demás su trayectoria. Las experiencias de los antepasados vuelven como guías para leer la experiencia presente, así como, desde el presente se sellan alianzas políticas con ese pasado. De acuerdo a la perspectiva de la iluminación de Walter Benjamin (1987), el parlamento es un momento político de iluminación en tanto produce una articulación específica entre la lucha presente y las pasadas. El mismo parlamento, como práctica política, es una constelación de esos dos planos.

Así como durante los parlamentos se articulan alianzas y sentidos compartidos de estar en lucha con los antepasados, también se negocian acuerdos y sentidos con otros seres y fuerzas. De hecho, estos encuentros suelen ser iniciados con una ceremonia para pedir permiso a las fuerzas del lugar y actualizar sus presencias. En el caso del parlamento autónomo que estamos describiendo, la gente empezó a juntarse en el territorio de los Cañío el día viernes, para acomodarse en la casa, armar sus carpas y colaborar con los preparativos. Pero fue el sábado antes del amanecer cuando efectivamente se dio inicio al parlamento con un pequeño *nguillatun* (ceremonia mapuche). El *nguillatun*, marcando el inicio y el cierre del encuentro –el sábado plantando las cañas de coihue para sostener las banderas mapuche del *rewe* o altar, y luego, el domingo, desatando las banderas y desclavando las cañas (Ver Figuras 17, 18 y 19)—contextualiza el evento separándolo espacial y temporalmente del transcurrir cotidiano. Durante el *nguillatun*, y a través de distintos actos, los hombres y las mujeres mapuche se comunican con las fuerzas del lugar al mismo tiempo que hacen presentes las fuerzas de otros sitios que ellos traen consigo. Deviene en un encuentro donde la fuerza de los antepasados, de los lugares de origen y del entorno confluyen con los humanos presentes en la producción de conocimiento.

**F. 17, 18 y 19. Nguillatun de cierre: banderas, purrun y sacada de banderas<sup>25</sup>**



<sup>25</sup> Estas fotos pertenecen a un parlamento organizado en la Lof Cañio durante el año 2015. He decidido respetar los espacios ceremoniales y no sacar fotografías, excepto en este caso en el que las fotografías me fueron requeridas por consenso entre todos los participantes para tener un registro, el que han decidido permitirme utilizar en la tesis.

Hacer *nguillatun* es intrínsecamente constitutivo del hacer política, a tal punto que en este parlamento se propuso como tópico en el temario acordado. Ante la intervención de uno de los participantes, se evaluó colectivamente la necesidad de hablar acerca de la importancia de las ceremonias y de su transmisión y aprendizaje en el marco de estos encuentros. La práctica de parlamentar, entendida como un intercambio, busca articular conocimientos con estrategias políticas, y, en esta empresa, repone una epistemología centrada en las conexiones entre los elementos del universo y la transmisión (*ngulantuwün*) de habilidades (*kimlu*) para establecer estas conexiones. Conocimientos y habilidades de conexión que son constitutivas de la forma mapuche de hacer política. Para algunos participantes, era un tema central pensar cómo fortalecer un conocimiento propio frente a la ausencia de los ancianos sabios junto a quienes muchos de ellos estaban aprendiendo las formas mapuche de hablar y los protocolos apropiados para relacionarse entre sí, con los antiguos y con las fuerzas del lugar. Otros agregaron que era importante también recuperar los conocimientos acerca de cómo interactuar con el entorno para obtener de sus fuerzas (*newen*) mayor capacidad y protección en sus luchas. Esta discusión, como cada uno de los temas discutidos en el parlamento, también quedó sintetizada en el documento final:

“Durante las deliberaciones se expresó que ‘levantar kamaruko’ y otras ceremonias de la espiritualidad mapuche ‘es una manera de resistir’. Para nosotros, el *Wallmapu* no es sólo tierra, más bien es ‘un espacio dador de vida’. En la práctica y continuidad de nuestra manera de entender la espiritualidad es donde nos paramos como mapuche. No somos campesinos, no somos agricultores familiares... En ese sentido, extrañamos en el *trawiin* a los abuelos hablantes de *mapuzungun* que solían acompañarnos años atrás. La mayoría de ellos ya no están entre nosotros y nos hacen falta sus ‘buenos consejos’. Eran depositarios de los protocolos mapuche y resguardar esas formas, también tiene que ver con ser mapuche. Como el *mapuzungun* nos une, el *futra trawiin* insta a los *peñi* y *lamgen* a volver al habla de nuestros mayores, que es el habla de la tierra. Sólo al comprender el *az mapu*, es decir las leyes de la naturaleza, es posible desarrollar *kume mongen* (buen vivir). Entonces, volver al *mapuzungun* y preservar las formalidades que elaboraron nuestros mayores, es una tarea que tenemos que asumir como pueblo, porque para nosotros, el control y la recuperación territorial sólo tienen sentido en el marco de la cosmovisión mapuche. (Pronunciamento *Futa Trawiin* de Buenos Aires Chico, Lof Cañío, febrero de 2014)

El parlamento, tal como fue definido por sus participantes en el Cerro, es un lugar privilegiado para la transmisión de “buenos consejos” y para la negociación política de un ser juntos. No son solo las experiencias con el estado las que troquelan la

subjetividad política, sino también –y fundamentalmente- las experiencias afectivas y el conocimiento basado en el lugar (Escobar 2000)<sup>26</sup>, en el “habla de la tierra”. Las alianzas y vínculos establecidos en estos procesos de lucha entre las personas vivas, los ancestros, el territorio y *pu newen* (las fuerzas del entorno natural) son los que definen el proyecto político colectivo. Y en este proyecto político, como veremos también en el próximo capítulo, la memoria y el conocimiento tienen un lugar central, ya que desde estos se re-categorizan los mismos objetos que se disputan dentro de las lógicas estatales. Por ejemplo, a la hora de dar cuenta de las discusiones establecidas acerca del conflicto territorial de los Caño y Ñiripil, en el documento final se describe:

“El *futra trawün* le recuerda a la sociedad civil de El Maitén que antes de la llegada del tren y de la Compañía de Tierras del Sud Argentino, antes del arribo de las familias que se consideran pioneras (Breide, Hughes, El Khazen o Sirhan) y antes de la llegada de las columnas del Ejército argentino, en el faldeo del winkul ya residían los mayores de los Caño y Ñiripil, como parte integrante del pueblo mapuche. El control territorial que ejercen actualmente nuestros hermanos sobre sus respectivos espacios, echa por la borda implícitamente las narrativas según las cuales, fueron los que arribaron después de la Campaña al Desierto quienes forjaron la localidad de El Maitén. (...) No se nos escapa que detrás de la excusa del centro de deportes invernales, existe el plan de avanzar hacia un gran negocio inmobiliario, interés de los sectores que tradicionalmente se benefician con el funcionamiento del Estado. Además, conocemos los daños que otros complejos de esquí provocaron en el territorio de comunidades mapuche, de manera que el *futra trawün* respalda con energía y hace suya la resistencia de las comunidades Caño y Ñiripil, actitud que forma parte de una lucha que es más amplia en su extensión y prolongada en el tiempo, porque es la lucha del pueblo mapuche. La *itrofil mongen* (naturaleza) que ya sufrió la agresión del emprendimiento, es la que nos brinda *newen* para continuar y profundizar la resistencia”. (Pronunciamiento Futra Trawün de Buenos Aires Chico, Lof Caño, febrero de 2014)

En estos términos, la lucha implica también redefinir cómo se lucha:

---

<sup>26</sup> En este sentido, hago referencia a la forma en la que Arturo Escobar describe a la producción de conocimiento basado en el lugar en tanto “los mecanismos cognitivos y experimentales que están en juego en las relaciones de la gente con los entornos no humanos” (Escobar 2000: 3 y 4), así como la relación entre modelos culturales de la naturaleza y formas de conocimiento diversos y desiguales. En particular, me interesa retomar esta perspectiva también en los términos de la articulación: el conocimiento basado del lugar es aquel que se produce en contextos determinados de articulación entre distintos agentes (humanos, no humanos), así como en interacción con el conocimiento y sus formas de producción, las categorías y formas de categorización impuestas hegemónicamente.

conformando acuerdos e incluyendo en estos a otros agentes que los humanos y los vivos –como parte de la Lof. Esta lucha entonces no solo es la del Pueblo Mapuche, sino la de este en articulación con la *itrofil mongen* (naturaleza) y sus *newen*. La demanda ya no será meramente por modificar algún procedimiento en las políticas públicas o reclamar derechos establecidos como la propiedad privada –aun colectiva— de la tierra, sino que estas estarán enfocadas a obtener el reconocimiento de las comunidades en clave histórica y desde marcos epistémicos propios para interpretar ese pasado. Esta reivindicación se expresa en distintas redefiniciones, pero particularmente en el hecho de dejar de considerar al territorio como un recurso en disputa. El territorio no es reclamado como “un pedazo de tierra delimitada perimetralmente” para su explotación productiva sino, más bien, representado y defendido como condición necesaria para ser mapuche:

“No sólo es un conflicto perimetral si no vinculado a la historia, necesitamos reagruparnos para enfrentar esta realidad compleja. (...) Algunos dicen que la tierra es para quien la trabaje, nosotros decimos el territorio es el territorio, es hasta el lugar donde soñamos, tiene que ver con la cultura, con nuestro desarrollo, con nuestra cultura, es mucho más. El debate colectivo debe ampliar este discurso, nos toman como pequeños campesinos y dejan de lado lo más importante, nuestra cultura, hay que aspirar a más territorios para que nuestra cultura, que no es egoísta, crezca con dignidad” (Mauro Millán, FM la Tribu, enero de 2014)

Las discusiones en el marco de los parlamentos fueron poniendo en evidencia que, al utilizar los lenguajes de la política estatal –particularmente los jurídicos--, se reproducen traducciones equivocadas y se imponen los sentidos dominantes sobre ciertas categorías. En contrapartida, las discusiones parlamentarias mapuche buscan reflexionar sobre estos errores de traducción para redefinir los sentidos de categorías claves –como territorio y comunidad-- desde los acuerdos epistémicos con sus ancestros. En esta dinámica, la autonomía es un proyecto --tal como la han venido planteando las Lof—centrado en la reconstrucción de memorias y conocimientos para entender territorio y comunidad más allá de las imposiciones de la perspectiva estatal. De este modo, el parlamento autónomo plantea una nueva demanda: el reconocimiento del litigio en los términos en que todavía no puede ser aceptado, es decir, como una lucha epistémica en torno a los modos de definir la política misma y las luchas que, en su nombre, se pueden llevar a cabo.

En el parlamento realizado en la comunidad Cañio se empezó a delinear esta agenda política en una dimensión epistémica, entendiendo que la misma es un proyecto a largo plazo. Algunos ancianos describieron a los seres del bosque con los que interactuaban cotidianamente o contaron acerca de la existencia de seres no humanos en sus territorios pero sin clausurar una interpretación política al respecto. En todo caso, las preguntas y narrativas que allí se pusieron en común, confirmaron la certeza de que una “política mapuche” debía tener en cuenta estas existencias y relaciones. La conclusión del encuentro fue que un proyecto político orientado hacia la autonomía deberá reconstruir y ocupar estos lugares de enunciación emergentes que quedan fuera de la lógica de la política estatal, sorteando los riesgos de ser cooptados o silenciados por las traducciones erróneas que definen sus experiencias sensible del mundo como expresiones folklóricas, particularidades étnicas o manifestaciones exóticas. El parlamento autónomo sabe de este lugar liminal en el que va gestando su proyecto de autonomía: por un lado, forman parte de las estructuras políticas establecidas (aún cuando su posición estructural sea catalogada como “contraria al estado ”); por el otro, promueven un lugar de enunciación y una subjetividad política que, aún incipiente, busca en sus propios marcos epistémicos sus luchas alternativas.

El lugar, a veces “incómodo”, resulta de esta disyunción política entre ser oídos en sus reclamos o instaurar otros marcos que los disponibles para definir sus demandas; entre ser antagonistas legitimados o inscribir el proyecto de autonomía en posiciones que al día de hoy son fácilmente desactivadas por la banalización y el ridículo (Balandier 1992). Sin embargo, en los últimos años, los militantes mapuche comprometidos con un proyecto de autonomía empezaron a percibir –y explicitar en sus comunicados públicos-- que el verdadero litigio, aquel que implicaría la puesta en cuestión del mismo orden de legitimaciones hegemónicas, es el que emerge de sentidos epistémicos propios en torno al lugar, la política y el reclamo. La asociación entre autonomía y la relación con las fuerzas del entorno ya era recurrente en los discursos militantes, así como la realización pública de ceremonias mapuche. Sin embargo, en el contexto coyuntural en el que las Lof del Cerro se incorporan al movimiento mapuche de la provincia de Chubut, esta asociación dejaba de ser un discurso retórico o un diacrítico de identificación para constituirse en el nodo de un nuevo posicionamiento político. En el parlamento realizado en la Lof Cañio se enfatizó, como no se hizo otras veces, la necesidad de tomar más en serio esta relación y pensar juntos acerca de sus

alcances para profundizar sus proyectos políticos como mapuche. Por lo tanto, para las Lof del Cerro, la restauración de las memorias de relacionamiento con el entorno devinieron centrales tanto en sus prácticas cotidianas como en sus procesos de subjetivación política.

#### **5.4. De qué hablamos cuando hablamos de política: Disminuyendo la velocidad con la que sostenemos certezas**

Las discusiones en el parlamento acerca del estado, la autonomía y la forma de construir relaciones con el entorno nos llevan a reflexionar sobre la manera en la que estas Lof piensan la política con vistas a la construcción de un proyecto a largo plazo no sólo para la contienda con el estado, sino también para emprender demandas creativas, generar nuevas alianzas y construir espacios alternativos. Si pensar la autonomía implica construir un proyecto político más allá de una relación de confrontación con el estado, la política debe ser entendida como el trabajo creativo de producir quiebres y corrimientos con respecto a los lugares establecidos para el reclamo, la oposición o la impugnación, incluso con respecto a aquellos que usualmente se catalogan como “afuera del estado”.

De alguna manera, las formas de definir la política mapuche comenzaron a ser referidas apelando a articulaciones no previstas por los vocabularios hegemónicos disponibles para pensar el ser juntos. Jaques Rancière (1996) señala dos lógicas diferentes y opuestas para explicar los desacuerdos dentro de la racionalidad política. Por un lado, la lógica policial (a la que solemos referir como la política moderna) que define el orden de lo decible y visible, los modos posibles de ser, hacer y decir en el escenario sensible donde se ordena la sociedad. Los sujetos con capacidad para devenir en interlocutores políticos son aquellos que se identifican con las alianzas y estrategias políticas de este ordenamiento y se mueven en su interior. Por otro lado, la lógica política (lógica de lo político)<sup>27</sup> es la que irrumpe poniendo en cuestión ese ordenamiento. Esta lógica cuestiona la distribución policial y plantea -mediante emergentes lugares de enunciación, de acción y de alianza- un mundo sensible diferente

---

<sup>27</sup> Seguimos la recategorización para ambos términos –policía/política y política/político- planteadas por Claudia Briones y Ana Ramos (2010) con el fin de adecuarnos a los usos sociales de nuestros interlocutores acerca de estos términos.

al constituido por las identificaciones hegemónicas con ciertos modos esperables de ser, hacer, pensar y decir.

Mientras que, dentro de la lógica policial, el ser vecino, ser indígena o ser mapuche disponen de lugares acostumbrados para ser visibles y audibles, para articular alianzas u oponer denuncias y reclamos; los proyectos autonómicos en marcha buscan construir un ser mapuche que, más allá de la lógica estatal, irrumpa en lo político como resultado de deslindes imprevistos y de alianzas impensables --con seres no vivos y con las fuerzas de la naturaleza-- para ese ordenamiento dado de lo sensible. Si bien las Lof disputan ciertas cuestiones en el plano de la política, el proceso más amplio de conformación como sujetos políticos orientados por los consejos de los antepasados resulta potencialmente disruptivo en el plano de lo político.

Estas construcciones exceden las hegemonías epistémicas acerca de lo que suele entenderse como política (De la Cadena 2010) en dos direcciones. Por un lado, al proponer como posible el deslinde de un colectivo sin representación estatal y sin presencias estatales en el devenir de sus vidas cotidianas y usos territoriales. Por el otro, al hacer emerger en un mismo escenario de interlocución política a agencias humanas y no humanas. En definitiva, las Lof discuten las ausencias producidas por la modernidad y la estatalidad (Blaser 2013), al emerger en la política como miembros de un pueblo mapuche que aspiran a ejercer la autodeterminación territorial y a que se reconozcan sus formas de acontecer en otros ordenamientos sensibles del mundo.

Para los Caño, por ejemplo, embarcarse en este proyecto político implicó redefinir el conflicto en el que estaban inmersos. El litigio dejó de ser meramente la realización de un proyecto turístico que se apropia de las tierras que ellos habitan y que eran de sus ancestros, y pasó a ser un litigio político entre formas antagónicas de organizar las experiencias sensibles. El desacuerdo se fue transformando en un conflicto ontológico entre mundos que, mezclados y en interacción asimétrica, “se esfuerzan por mantener su propia existencia” (Blaser 2009: 877) En este sentido, el proyecto político del que participan las Lof del Cerro nos invita a activar nuestras sensibilidades políticas, redefinir nuestros problemas de investigación y los criterios académicos de análisis (Blaser 2013). Nos convoca, como dijo Isabelle Stengers (2005), a “disminuir la velocidad del razonamiento” para dejar de escuchar ruido donde hay discursos políticos

articulados y para reconocer, en las sombras de un litigio, a los sujetos que los llevan a cabo. La lucha por la autonomía es aquella que emprende una comunidad cuando no busca solo la seguridad jurídica sobre un campo perimetral para su explotación productiva, sino que, sobre todo, defiende una forma de habitar ese entorno y de relacionarse con él. Es a partir de esta demanda más amplia que se actualiza una subjetividad política como mapuche en términos de un proyecto autónomo. En esta demanda más amplia también entendemos el pasaje de las Lof del “pedido de permiso” como forma de establecer una vinculación con el estado hacia el posicionamiento expresado como: “no dejarlos pasar”.

Este proceso fue adquiriendo las particularidades del contexto provincial y nacional, puesto que, en la negociación con estas geografías de poder, es donde la noción de autonomía fue tomando sus propios relieves y sentidos. Por un lado, la apropiación que hizo el gobierno provincial durante la última década de las formas políticas del parlamento mapuche y tehuelche --convocado por distintas instituciones del estado — y, por el otro, la construcción del gobierno nacional de una hegemonía de inclusión ciudadana y participación indígena en el estado , exigieron a los militantes mapuche explicitar los conflictos silenciados por estos montajes y reinscribir el proyecto de autonomía en nuevos debates y reflexiones acerca de sus experiencias vividas de desigualdad.

La autonomía como proyecto permitió entonces actualizar y renovar prácticas de relacionamiento e intercambio ancladas en el control sobre las formas de ser en el territorio. Como veremos en el próximo capítulo, la reconstrucción de memorias sobre las estrategias de los antepasados para enfrentar situaciones de pobreza y de desestructuración socioeconómica es parte de los conocimientos locales que se consideran imprescindibles para el proyecto. En esta dirección, se producen también alianzas con otros sectores sociales (militantes sociales, ecologistas, entre otros) para atravesar estas situaciones con fines de articular posicionamientos “fuera del estado ”. La autonomía no implica aislamiento sino que, por el contrario, motoriza un proyecto de creación y ampliación de las redes sociales. Desde este ángulo, la reanudación de alianzas regionales, nacionales e internacionales ha sido una de las estrategias promovidas desde el parlamento.

En las discusiones realizadas en el marco de los parlamentos autónomos, la noción de autonomía siempre vuelve a ser objetivada para ser repensada, refinada y, así, volverse más precisa para la lucha presente. A la luz de las nuevas experiencias y los cambios producidos en el ámbito de interlocución política, en los distintos parlamentos se evaluaron los desafíos contemporáneos para un proyecto autónomo. Un proyecto en el cual las relaciones con el estado, como representación de las formas hegemónicas de entender y practicar la política, han continuado siendo el referente insoslayable y el contrapunto necesario de la idea de autonomía. Como plantea Roseberry (2002), el estado no deja nunca de hablar, y al hacerlo utiliza categorías resignificándolas. En esta pugna por fijar los sentidos que orientan las prácticas sociales, la autonomía se concretiza en formas locales e históricas de re-categorización y redefinición de nociones hegemónicas claves. Para disputar políticamente esas nociones hegemónicas, el proyecto autonómico también empezó a encarar la tarea de reconstruir conocimiento en clave ancestral y de modo colectivo. Las Lof del Cerro se fueron conformando como sujeto colectivo “en lucha” en el transcurso de estos años, a partir de ampliar sus alianzas con otros grupos en conflicto, con los antepasados y con las fuerzas del entorno. En el próximo capítulo la tesis se detiene en este proceso situado e histórico de resignificación de nociones hegemónicas claves para la lucha mapuche por la autonomía.

## CAPITULO 6

### La interpretación de las categorías

El reconocimiento de consejos antiguos ha sido, para las Lof Caño y Ñiripil, una instancia central en la constitución de su posicionamiento en la lucha dentro del conflicto territorial. Sin embargo, los alcances de estos procesos de actualización de las palabras de los antiguos han ido forjando en ellos la necesidad de redefinir, de acuerdo a sus memorias y experiencias, los términos en los cuales se estaba llevando adelante el conflicto e, incluso, el conflicto en sí mismo. En este sentido, el presente capítulo retoma los análisis previos para centrarse en la memoria como proceso de producción de conocimiento, enfocando particularmente el modo en que se fueron re-categorizando las nociones de “comunidad” y “territorio”.

El análisis parte de dos situaciones etnográficas diferentes. La primera de ellas describe el momento en que la Dirección de Asuntos Indígenas de la provincia de Chubut interviene en el conflicto para deslegitimar el posicionamiento de la Lof Caño como comunidad mapuche. La segunda es la etnografía de un recorrido por el territorio hasta el lugar donde se realizó la tala de bosque nativo y el refugio del proyecto de pistas de esquí, en el marco de un parlamento en la Lof Caño en la que participaron otras comunidades de pueblos indígenas. A partir de ambas etnografías, el capítulo muestra cómo se fueron entramando memorias y conocimientos en las definiciones de comunidad y territorio, así como también los modos en que estos entendimientos empiezan a ser utilizados en las luchas epistémicas por fijar los sentidos del conflicto.

La noción de comunidad se fue repensando a partir de diferentes ejes. Por un lado, la discusión en torno a los presupuestos de parentesco y de consanguinidad que subyacen en las nociones oficiales y jurídicas. Las Lof fueron reemplazando estos criterios por otros que, basados en el modo de relación con el entorno, se fueron expresando como “Lof en defensa del Cerro”. Un colectivo entendido más como una forma de ser y de actuar que el resultado automático de lazos de parentesco. Por otro lado, una comunidad cuyos límites se empiezan a pensar como porosos, entramando pertenencias regionales (tanto en el pasado como en el presente). Finalmente, una comunidad en la que de formas cada vez más visibles y performativas empiezan a ser parte también los ancestros y las fuerzas del entorno.

Por su parte, la noción de territorio fue siendo re-definida a partir de los siguientes ejes. Por un lado, las reflexiones en torno a las evidencias jurídicas para probar ocupación tradicional fueron mostrando una dicotomía entre la fijeza de ciertas pruebas autorizadas en el campo jurídico (por ejemplo, construcciones detenidas en el tiempo) y la movilidad de sus prácticas. El territorio afectivo es practicado en el movimiento, los caminos, los lugares de descanso y campamento, las huellas de los animales, los vientos y el cielo. Las narrativas en torno a estos espacios son memorias en marcha, aquellas que surgen al recorrer el territorio. Por otro lado, un territorio de alianzas entre Lof que comparten espacios de campamento de veranadas e historias de relacionamiento desde hace más de un siglo, y que hacen valer permisos dados de palabra y acuerdos establecidos en defensa del conjunto. Finalmente, un territorio habitado por agentes no humanos (como los seres que viven en el menuco de agua o aquellos peligrosos que viven en el *renü*), y a los que es necesario pedirles permiso, reforzando los relacionamientos de y entre las Lof con el territorio.

Estos replanteos discuten los criterios epistémicos dominantes de “comunidad indígena” y “territorio cartografiable”, así como también --y en la medida en que su ejercicio comenzó a ser objetivado en textos comunes--, transformaron las subjetividades políticas de los integrantes de las Lof.

### **6.1. Acerca de la comunidad: las definiciones jurídicas**

Tomar la determinación de posicionarse en el marco de un conflicto como mapuche e iniciar un proceso judicial en el contexto en que lo definieron las familias Caño y Ñiripil implica sumergirse en una serie de requerimientos y marcos legales que los habilitan a hacerlo. Sacar una personería jurídica para ser reconocidos como “comunidades indígenas”, pedir el relevamiento territorial, hacer intervenir a la justicia, implican ciertos requisitos que debían ser revisados y cumplimentados.

La ley 23302 del año 1985 declara de interés nacional “la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades” (Ley 23302/85). Esta ley define legalmente a la categoría de “comunidad indígena” a través de la cual cualquier agrupación que se reconozca como indígena puede interactuar formalmente con el estado. A la vez caracteriza que se “entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de

poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad” (Ley 23303/85).

El decreto 155/89 que reglamenta dicha ley establece que el Registro Nacional de Comunidades Indígenas de Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) actualizará la nómina de comunidades inscriptas y no inscriptas mediante personería jurídica, al articular con los estados provinciales y locales que implementarán dicha inscripción. En esta dirección, el estado, mediante la figura de la “comunidad indígena” fija las formas apropiadas a partir de las cuales los colectivos indígenas pueden ser reconocidos, adquirir carácter jurídico y ejercer sus derechos a producir reclamos e iniciar juicios. En tanto condición, la personería habilita trámites, la intervención de determinados funcionarios y oficinas en el marco de litigios, y es la base para llevar adelante cualquier acción que quiera realizarse para el reconocimiento de derechos colectivos dirigidos a los Pueblos Indígenas.

Con la ley 26160 del año 2006, la figura de la personería jurídica se volvió un requisito más inevitable aún, ya que aquellos colectivos indígenas que quisieran ser relevados tenían que estar dentro de las comunidades reconocidas por el RETECI. Esta ley suspende la ejecución de sentencias de desalojo de tierras –y la realización de un relevamiento técnico, jurídico y catastral de la situación dominial-- de las “comunidades indígenas” “cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes, por el término de 4 (CUATRO) años”. La inscripción se vuelve así en un factor importante para evitar avasallamientos. Como explica Virginio Caño, tras el diálogo con los integrantes de la radio Petu y con los abogados del Ministerio de Defensa Pública,

“Que van a hacer una pista de esquí, que van a hacer una confitería... no es así (...) Pero llegó un momento que viendo por dónde podía encarar... yo busqué... ahora está una ley que me pueda amparar como mapuche, como aborígen...” (Virginio Caño, agosto de 2012)

Una ley, como la del relevamiento, podía ser la opción para canalizar un reclamo. Como ya hemos visto, al empezar a “deambular” buscando espacios para canalizar sus reclamos, los integrantes de las Lof del Cerro entendieron que era necesario viabilizar sus acciones en el marco de las leyes para estar amparados en el acontecer del conflicto. Es entonces cuando las relacionalidades, hasta entonces puestas en práctica sin un nivel metacultural que las defina como mapuche, comienzan a ser repensadas y enmarcadas en los discursos legales “que los amparan”. La idea de

comunidad entra en escena, en un primer momento como una instalación estratégica pero, inmediatamente, produce nuevos plegamientos de la memoria y la subjetividad.

En este proceso, y retomando estos marcos jurídicos, ambas comunidades deciden tramitar su personería jurídica. En sus autoidentificaciones públicas dejan de ser pobladores de parajes o campesinos para reconocerse como parte de un pueblo y de una comunidad mapuche. La ley ampara a las personas mapuche, pero lo hace en tanto las mismas se encuentren conformadas como comunidad con personería jurídica, por lo tanto, los Cañio y los Ñiripil decidieron también comenzar el trámite para ser anotados en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Y, de esa manera, “cobrar legitimidad” frente a distintos organismos del estado, aún cuando entendían que este trámite redundaba una construcción de pertenencia histórica:

“Hace un año y cuatro meses armamos la comunidad que se llama Ñiripil – Cerro León. Eso nos ayudó. Si vamos al caso, la comunidad hace un año y cuatro meses que se conformó, pero siempre estuvo, pero es como que legalmente hace un año y cuatro meses se inició el trámite.” (Paola Ñiripil, mayo de 2013)

“Pasa que nosotros decíamos no hace falta tener los papeles, todo el mundo lo conoce a él (Antonio Ñiripil), todo el mundo conoce la historia” (Sergio Ñiripil, mayo de 2013)

Ahora bien, como ha sido mencionado antes, la figura de “comunidad indígena” fue creada desde el estado para controlar las formas de inclusión indígena. Durante uno de mis viajes a Buenos Aires Chico, noté que los integrantes de ambas Lof estaban muy preocupados por una visita que recientemente habían tenido de la Directora de Asuntos Indígenas de la provincia de Chubut (DAI), Sofía Millañir. Me contaban que esta funcionaria se había reunido con las dos Lof por separado buscando que firmen el consentimiento para hacer el megaproyecto del Cerro. La forma de operar fue contraponer a una Lof con otra. Según los Cañio y los Ñiripil esta funcionaria le dijo a cada uno que la otra Lof ya había firmado un acuerdo, tratando de engañarlos. Sin embargo, las Lof se mantuvieron firmes en sus posiciones y no firmaron, descubriendo posteriormente el mecanismo de engaño y la forma en la que operó Millañir de acuerdo al pedido del estado provincial. En la justificación de la medida cautelar hay una transcripción de esta experiencia de negociación, en la que los integrantes de ambas Lof fueron abordados por Millañir con una fundamentación paternalista y engañosa:

“A partir de los 5 minutos de la reunión, la funcionaria se avocará a ‘convencer’ a la Comunidad Mapuche de los ‘beneficios’ del proyecto del

centro de esquí. Esto, como se verá más adelante, es un punto nodal de esta presentación. La funcionaria no nos Informa y Consulta, sino que intenta persuadirnos, con engaños, sobre los supuestos beneficios para las Comunidades pertenecientes al Pueblo Mapuche. (...). Con engaño, Millañir dice, ‘*Con Cañio ya está arreglado*’ (10’48”). Expresión esta que busca dividir a las Comunidades que aquí nos presentamos **CONJUNTAMENTE**, procurando quebrar nuestra voluntad, dividiéndonos en nuestros lazos fraternales, al ser víctimas comunes de este irregular emprendimiento. Luego de expresar que *con Cañio ya está arreglado* nos dice ‘ahora son ustedes’ (10’51”), para seguir diciendo (10’56”) ‘me llamó Cañio, que arregló, mañana vienen todos los hijos, ellos van a decir por donde, qué, cómo y qué quieren. **Ya está**’, esto último afirma categóricamente para no dejar lugar a duda y promover un marco de confusión y confrontación moral que nos introduce en ‘la oferta’. (...) Dice Millañir: ‘Si uds. no tienen agua pueden pedir perforación y que se les alambre todo’ (19’43”). Donde debiera haber indagado respecto a la auténtica voluntad de las Comunidades Mapuche, la funcionaria dice en cambio ‘Está abierta a **toda negociación...** yo los estoy escuchando para ver qué necesita la Comunidad **para que se pueda seguir con esto**’ (22’15”). Si bien surge sobreabundante la aclaración, estas expresiones dan clara cuenta que ella nos escucha con un solo fin, y lo hace en términos de *negociaciones*, que podrían ser fraudulentas en cuanto a que nos hace una serie de ofertas que buscan hacer mella en nuestro estado de necesidad producto del empobrecimiento al que nos llevó el estado tras su campaña militar en nuestra contra y posterior procura de “pacificación”. Esperando, por parte de estas Comunidades, una pacífica, pero definitiva, claudicación ‘para que se pueda seguir con esto’. Nos agrega ‘Lo que necesiten, eso me lo dijo el Gobernador y **yo** tengo que llevar *el pedido*’ (...) Y, tras estos golpes bajos que pretenden horadar la voluntad de quiénes éramos receptores del mensaje, siguen las ofertas: ‘Podés tener los guanacos, tus chivas, tus ovejas y *podés tener el turismo*’ (49’40”), para continuar, respecto al *criadero de guanacos* (que la funcionaria ofreció)” (Presentación medida cautela Lof Cañio y Ñiripil)

El reconocimiento jurídico de dos comunidades en el Cerro obligó al estado a negociar con ambas los términos de un acuerdo para poder llevar a cabo el proyecto turístico. El trámite iniciado por las Lof había cambiado el estatus de estas frente a los funcionarios del gobierno, quienes ahora debían obtener, a través de las firmas, su consentimiento. Sin embargo, la primera estrategia que utilizó el estado fue recurrir a viejos y conocidos mecanismos de engaño para obtener la firma requerida. Podríamos suponer, al respecto, que estos funcionarios desestimaron la agencia de las Lof en su propio proceso de empoderamiento, apelando al presupuesto, usual en la provincia, de que las iniciativas políticas de las comunidades rurales responden siempre a “manos externas”. Cuando las comunidades no resultaron ser tan influenciables como se suponía, el gobierno recurre a otra estrategia también habitual: utilizar los intersticios de las leyes para forzar su interpretación. Fue entonces cuando la categoría jurídica de

“comunidad” develó su valor instrumental para controlar la emergencia de los indígenas como sujetos de derecho.

Los integrantes de la Lof Caño contaban que frente a la negativa de ambas Lof de realizar el acuerdo con el gobierno, la misma funcionaria convocó, en la localidad de El Maitén, a hermanos y familiares de Virginio Caño –quienes ya no viven en el Cerro— para ejercer presión en torno a las decisiones de las Lof. En este encuentro, Millañir convence a estos familiares para realizar un acta donde explícitamente manifiestan su disconformidad con la conformación de la comunidad. En el documento, estos familiares manifiestan “diferencias respecto del uso del territorio que les corresponde como sucesores de Don Sandalio Caño y que es del dominio fiscal municipal”. En esa instancia, la Directora de Asuntos Indígenas dice informar a los presentes de la legislación que atañe a las tierras ocupadas por pueblos originarios y de las “comunidades indígenas”. Dejando asentado en el acta que estos familiares

“Manifiestan no estar de acuerdo los presentes con la comunidad indígena que ha formado Virginio Caño y que están de acuerdo en requerir a la Municipalidad de El Maitén las debidas autorizaciones y gestiones necesarias para la realización del emprendimiento turístico Cerro Azul y en su caso estarían de acuerdo que se les conceda la tierra en forma particular a los presentes con las prescripciones que la Ley prevé para las tierras aborígenes” (Acta INAI Lof Caño)

En este pasaje, la DAI no sólo desautoriza la formación comunitaria de ambas Lof, sino también sus derechos territoriales. La estrategia de localizar y convocar a otros descendientes de Sandalio Caño --en ese momento distanciados del Cerro y de la familia de Virginio-- presupone una idea de comunidad centrada en criterios occidentales de parentesco que priorizan los lazos consanguíneos de descendencia patrilínea. Este presupuesto le permite a la DAI apelar a ley de sucesión desconociendo los derechos indígenas sobre el territorio, reconocer sus derechos territoriales de forma particular y tomar como meras consideraciones a las “prescripciones para tierras aborígenes”. Unos párrafos después, en la misma acta, se deja en claro que “El Gobierno de la Provincia de Chubut en este acto se hace responsable de la ejecución del alambre de deslinde” entre los campos de Caño, Ñiripil y los de la Municipalidad de El Maitén. Tras este punto, en el acta se deja asentado que estos mismos familiares de Caño autorizan el libre tránsito por el territorio para el emprendimiento turístico sin cobrar canon. Es decir, interviniendo a través de la categoría de “comunidad” elaborada por el estado, la DAI invade el proceso de su constitución y define, con la firma de otros “descendientes”, asuntos de la órbita de lo comunitario (alambres y permisos).

Volviendo a lo dicho en el capítulo anterior, este episodio aportó argumentos a la disputa entre las posiciones “estado sí” o “estado no”, puesto que para las Lof, la Directora de Asuntos Indígenas era una funcionaria del gobierno que respondía a intereses de gobierno, siendo irrelevante el hecho que también sea mapuche:

“En todos lados hace las cosas mal, ella viene haciendo ese trabajo, ella trabaja para el gobierno. Ella lleva todo lo que es a favor de ella va, y encima lo publica, lo hace a favor de ella, y no es así porque de todas las personas una capaz que puede estar de acuerdo y... Queda bien con el gobierno y queda un terrible quilombo. Ella para nada, para las comunidades no trabaja. (...) Sí, yo no la conocía, es la primera vez que la veo, de cuando estuvo acá, anteriormente creo que había estado también por acá, en un juicio en el campo de acá de los viejos contra Repetur y aparentemente ella estaba ahí, ella llegó a quedar ahí... No le creemos mucho tampoco, con lo que vino a decir acá”. (Sergio Ñiripil, mayo de 2013)

La categoría de “comunidad indígena” que los habilitaba para muchos trámites podía ser usada por el mismo estado para controlar sus decisiones. Como lo demostraba la manipulación de esta funcionaria, esta categoría podía obstaculizar el mismo proceso a través del cual estaban construyéndose como colectivo y afianzando sus sentidos de pertenencia. En sus prácticas, las familias del Cerro estaban entendiendo a la “comunidad” con otros parámetros que los meramente parentales y de descendencia que primaban en las interpretaciones estatales.

En el campo jurídico y político, las relacionalidades legítimas para representar el colectivo autorizado para reclamar derechos territoriales son establecidas por una economía de valor hegemónica, resultante de una disputa desigual por fijar los sentidos del término "comunidad". Para quienes buscaron tramitar personería para ser reconocidos como sujetos de derechos, el accionar de la Directora de Asuntos Indígenas representa la respuesta usual del estado provincial: una campaña de deslegitimación de sus trayectorias y un manejo asimétrico de los criterios en procura de dirimir el conflicto a favor del sector que busca realizar la pista.

En este episodio, la Dirección de Asuntos Indígenas seleccionó uno de los criterios hegemónicos de autenticidad comunitaria: los lazos parentales consanguíneos. Por esta razón, se ocupó de buscar a todos los descendientes de Sandalio Caño, padre del *Longko* Virginio, a través de llamadas telefónicas. Al definir comunidad como descendencia y obtener la firma impugnadora de descendientes dispersos en distintas localidades, el estado provincial busca poner bajo sospecha la misma conformación de una comunidad en Cerro León.

Ahora bien, el estado aplica una forma de construir parentesco que apela meramente a la consanguineidad, sin embargo, como explica Janet Carsten (2000) y como ya anticipamos en el capítulo 3, las articulaciones a través de las cuales se construyen los lazos comunales e incluso “parentales” suelen inscribirse más allá de la misma. De hecho, como explica David Schneider (2007), los cuestionamientos de la Antropología a los estudios clásicos de parentesco han permitido abrir nuevas preguntas para dar cuenta de nuevos problemas y enfoques, recién cuando se comprendió que la dicotomía entre naturaleza y cultura era un constructo epistémico histórico y funcional a los intereses políticos de occidente. En una dirección similar, para Janet Carsten (2007), estas nuevas preguntas emergen cuando se empiezan a pensar los vínculos sociales en clave de las prácticas locales de “relacionalidad”, para dar cuenta de las formas indígenas de estar relacionados que se alejan de las definiciones biologizadas y hegemónicas de parentesco. La conclusión central de estos trabajos antropológicos reside en afirmar que no siempre los lazos consanguíneos articulan en formas significativas y afectivas de relación social.

La noción de relacionalidad se presenta, entonces, como una propuesta de la Antropología para reflexionar sobre la estrecha ligazón entre memorias, procesos de subjetivación, comunalización y formas de ser juntos. Volviendo a la situación etnográfica descrita arriba y a las formas complejas de construir relacionalidad entre las comunidades del Cerro, veremos a continuación que la noción de “comunidad indígena” se vuelve una arena de disputas donde se renuevan los términos del conflicto en clave política y, de forma más amplia, ontológica. La comunidad es el ámbito donde se dirimen conflictos políticos y ontológicos entre formas contrapuestas de ser y de hacer en el mundo.

#### 6.1.1. Las Lof: relacionalidades en el contexto de lucha

Entender las prácticas de “relacionalidad” locales implica poner atención a la construcción de relaciones afectivas y, a la vez, políticas. Volviendo a la caracterización que hace Janet Carsten (2000) de este término, la apuesta por la relacionalidad consiste en ir más allá de la identificación de los lazos consanguíneos pero sin devenir un concepto tan amplio como para abarcar cualquier relación dentro de él. Para sortear este desafío, la propuesta es comprender las teorías nativas con las que se configuran los criterios de familiarización o vinculación afectiva entre los grupos con los que trabajamos (Ramos 2010).

Las Lof conformaron sus lazos de comunalización en los términos del conflicto que iban atravesando, es decir, fueron objetivando ciertos lazos afectivos como “estando en lucha”. Así, en uno de sus primeros parlamentos, las Lof expresaron su posicionamiento y su forma de pensarse como colectivo:

“Las Lof Mapuche Ñiripil Cerro León y Lof Cañio reunidos en Trawün (encuentro ancestral mapuche) decimos: Que luchamos por la vida, por nuestros hijos, por las futuras generaciones, por el territorio ancestral, por el Cerro León (Cerro Azul) y su perpetua existencia, para que aquellos quienes sigan nuestras huellas continúen conmoviéndose (...) La justicia ha hallado elementos necesarios para abrir una causa e investigar al anterior intendente y a funcionarios implicados en la tala del bosque de nuestro Cerro . Poco a poco este conflicto fue cobrando mayor magnitud. Dijimos “basta” y toda la ira gubernamental se descargó contra nosotros. De víctimas a victimarios: padecemos el hostigamiento y sufrimos una campaña de desinformación, calumniadora y con claros intereses creados por parte de un sector.” (Pronunciamiento desde Bs. As. Chico, Cerro León - Comunidades Mapuche Ñiripil Cerro León y Lof Cañio- Abril 2013)

La categoría de comunidad es un símbolo complejo en el que se entraman, como contrapuntos, distintas interpretaciones a la hora de objetivar relacionalidades históricas como subjetividades políticas. Para las familias involucradas, la utilización de la categoría "comunidad" como herramienta de lucha plantea una doble interpretación.

En primer lugar, presupone un **trabajo ideológico**. El estado argentino, como resultado de la misma lucha indígena –tanto a nivel nacional como internacional-- — reconoce la existencia de comunidades indígenas a través de las personerías jurídicas. Con el tiempo, esta categoría empezó a ser más funcional para la administración del estado y menos adecuada para dar lugar a la heterogeneidad de situaciones de formación de grupos indígenas. Las Lof buscaron acceder a este lugar disponible para el reclamo, para "ser parte" de las articulaciones del espacio hegemonícamente configurado. En principio, para ser tratados jurídicamente como sujetos indígenas de derecho, tuvieron que aceptar el montaje de prácticas y discursos que son constitutivos tanto de un tipo de sujeto como de un espacio subalterno.

Si bien este es el lugar que materializa el nuevo piso de interlocución con el estado obtenido por las movilizaciones indígenas durante las últimas décadas, actuaciones como las de la directora de la DAI nos muestran que el mismo estado disciplina y controla las inversiones hegemónicas que va realizando. En sus usos oficiales y actuales, la noción de “comunidad” es también un dispositivo de control para seleccionar, reorganizar, categorizar y ordenar las visibilidades indígenas. El hecho de

haber ocupado este lugar disponible para el reclamo, implicó para los Caño y los Ñiripil asumir el compromiso de intervenir en las luchas epistémicas por la definición misma de “comunidad”. Por lo tanto, su lucha por un conflicto territorial se fue ampliando hasta devenir en denuncia de la historia que los subalternizó y en impugnación de ciertos "principios ideológicos" impuestos, como aquellos que definen la relacionalidad exclusivamente en términos de parentesco. Si bien las actas de conformación comunitaria refieren a los lazos de descendencia con Bautista Caño y Petrona Rosas o de Segundo Ñiripil y Rosa Llanquileo, en la misma se retoman también otras redes y lazos en los cuales estas Lof se encuentran inscriptas.

“Al momento actual la comunidad mantiene lazos con otras comunidades de la provincia a través de TRAWLEIN TO KOM (coordinadora provincial de comunidades y forma parte de NEWEIN ANTU (Coordinadora de comunidades comarcal) que incluye comunidades de Lago Puelo (Cayun, Motoco – Cárdenas y Huanglen) Puelo de El Hoyo, Leopoldo Quilodrán, Monsalve Quiñe Folil Puerto Patriada y Lorenzo Pulgar Huentuquidel y, de El Maitén, Caño, Enrique Sepúlveda y Vuelta del Río”. (Acta constitución de personería jurídica de la comunidad Ñiripil)

A través de la ley 26160/06, el estado asegura que --con el reconocimiento jurídico de la comunidad-- las tierras de uso comunitario no pueden ser vendidas ni rematadas. Así también asegura la posibilidad de exigir las condiciones sociales para promover tanto una forma de vida comunitaria como una relación con el territorio socioculturalmente definida como de respeto. Es en esta letra que los Caño sintieron que “ahora tenemos una ley que nos ampara” no sólo para asegurar sus derechos sobre el territorio sino también sus formas de ser en el mismo.

Aun cuando los principios ideológicos que dan sentido a las frases de "vida comunitaria" y de "relación con el territorio" son heterogéneos y las lecturas hegemónicas locales los banalicen, estas expresiones institucionalizadas siguen siendo identificadas por las comunidades en lucha como sitios de contienda, de posibles reconfiguraciones, habilitantes de reestructuraciones y de inscripción de acuerdos heredados de los antepasados. En el acontecer de la lucha, la historia en común de las experiencias de relacionamiento es, independientemente de los formularios burocráticos y de los lenguajes circulantes, el material del que se seleccionan los criterios para reinterpretar qué es ser parte de una misma Lof.

En estas reflexiones, las comunidades Caño y Ñiripil tomaron en consideración los principios de "luchar por la vida, por sus hijos, por las futuras generaciones, por el territorio ancestral, por el Cerro León (Cerro Azul) y su perpetua existencia". Las

historias heredadas sobre el uso del "permiso", sobre la solidaridad de la crianza, sobre las experiencias comunes de subalternidad y sobre las formas acordadas de practicar el espacio definen un modo de ser sujetos que, inevitablemente, produce también desconexión/desarticulación. Las nociones de comunidad, tal como se fueron gestando en Cerro León en estos últimos años, habilitan límites porosos con otras personas y comunidades tanto como dejan afuera a las personas --aun con quienes se tienen lazos consanguíneos-- que no admiten los principios ideológicos de la relacionalidad, ni de las formas de territorialidad que se asocian a los mismos. En estas formas de practicar los deslindes es que adquieren importancia las decisiones colectivas en los Trawün, las diferencias con el estado y las alianzas con otras comunidades y organizaciones mapuche, así como con otras organizaciones sociales o medios comunitarios que se solidarizan con sus principios y deciden acompañar la lucha por el territorio.

Mientras la misma expresión --"defensa del Cerro "-- convoca a un grupo de "vecinos" para la realización de un proyecto turístico y una relación privatizada con el territorio, genera también articulaciones políticas desde otras mallas de significación. La defensa del Cerro, desde las comunidades Caño y Ñiripil, cobrará una nueva acepción: una protección de sus formas de territorialidad, de las redes de relacionalidad, de la historia de sus familias, de su lucha histórica, de sus formas productivas respetuosas del entorno.

Sin dar cuenta aquí cómo interviene el afecto cuando un familiar cercano firma en consentimiento de la tala de bosques nativos con fines lucrativos, subrayamos el hecho de que, al negar los principios ideológicos de la lucha, ellos niegan también su vinculación con la comunidad. Esta interpretación es posible porque la personería jurídica como comunidad es, en primer lugar, entendida como un instrumento de lucha, es decir, una instalación estratégica (Grossberg 1992) para profundizar la lucha en una dirección más que en otras.

En agosto de 2014, durante el ya mencionado parlamento realizado en la comunidad Caño para fortalecer alianzas con otras organizaciones sociales y medios no mapuche, se dialogó sobre la necesidad de ampliar los marcos de relación y de lucha. Este proceso, iniciado con el parlamento autónomo del mes de febrero de ese mismo año, fue afianzando las alianzas para la lucha. Durante el parlamento autónomo, al poner temas en común y compartir experiencias, las Lof del Cerro profundizaron los lazos que ya mantenían con otras comunidades mapuche de la región (Sepúlveda, Liempe, Vuelta del Río) y con otras de una región más amplia (Cayun – Lago Puelo, Buenuleo - Bariloche, Pillan Mahuiza – Cero Centinela, Corcovado). Asimismo, con el

parlamento en el que se convocó a organizaciones sociales y medios comunitarios no mapuche, se realizaron alianzas con grupos no mapuche que les permitieron ahondar sus posturas políticas en torno a la defensa del Cerro, en clave de evitar los megaproyectos y la extranjerización de la tierra. La lucha mapuche por el territorio ha venido generando lazos en la provincia de Chubut desde fines de la década del 90', entre comunidades mapuche en conflicto y distintos grupos y organizaciones sociales. A partir de distintas actividades que fueron realizando las Lof Cañío y Ñiripil por diversas zonas de la Comarca, también fueron siendo parte de estas articulaciones históricas.

Ahora bien, a la hora de ocupar este espacio bajo la figura de comunidad, existe a su vez otro punto central para los procesos de comunalización en los que se embarcan. Al anotarse para sacar su personería jurídica, las dos Lof eligieron justamente la categoría "Lof" para hacerlo. Lorena Cañuqueo señala que la noción de Lof refiere "a la organización social mapuche y suelen ser traducidas al castellano como 'comunidad', aunque su sentido entre los mapuche es polisémico. Vinculan articulación y agenciamiento de grupos mapuche (familias, linajes, comunidades ceremoniales, etc.)" (Cañuqueo 2015: 12). Aun desde la polisemia, como explican Ana Ramos y Pablo Cañumil (2013):

"Pensamos que el lugar de la agencia colectiva e histórica de los grupos mapuche de parientes (o de personas relacionadas a partir del lenguaje de la familiarización) puede ser la Lof. Entendemos la noción de *Lof* en un sentido general como categoría que entrelaza procesos de territorialización (*lofmapu*) y de grupidad o relacionalidad (*lofche*)" (Ramos y Cañumil 2013: 3).

En segundo lugar, entonces, la idea de comunidad presupone también **un trabajo de memoria**. En este sentido, el concepto de Lof nos lleva a pensar las múltiples formas en las cuales las personas mapuche se sienten conformando parte de un colectivo, a la vez que lo inscriben territorialmente. El cambio de código —su traducción al *mapuzungun*— agrega un plus de sentido a la noción castellana de comunidad. Y, en este plus, la territorialidad es la inscripción de la memoria o, en otras palabras, de las relaciones desplegadas en la trayectoria de esa grupidad:

"Si bien la Lof, tal como suele ser definida, se conforma por los elementos naturales predominantes de un lugar, nos preguntamos si no se conforma también por los elementos que trae consigo el *che*, esto es, con las trayectorias, historias de vida y recorridos que lo fueron llevando hasta allí. Desde este ángulo, las personas, con su sola presencia, modifican el lugar al que llegan" (Ramos y Cañumil 2013: 14)

En su puesta en práctica, el ejercicio del derecho a vivir en comunidad y de acuerdo con lógicas de funcionamiento ancestralmente reconocidas es un espacio social que no es posible controlar por completo, hay siempre un lugar donde el estado –a través de sus categorías-- no puede acceder. Es este plus de significación –que la movilización colectiva objetiva-- la que resulta amenazante para el mismo gobierno que reconoce, y la que deviene en un potencial político para profundizar las luchas por ese reconocimiento. En este caso en particular, el hecho de que las comunidades Cañio y Ñiripil obtuvieran reconocimiento jurídico como comunidades no solo actualizó solidaridades regionales sino que lo hizo en función de asumir conjuntamente "el compromiso de proteger el espacio territorial ante el avance de proyectos de desarrollo con efectos depredatorios sobre el mismo". Pero también, el compromiso de defender otras relacionalidades que se fueron conformando en el marco de las vinculaciones de lo que se entiende por Lof: relaciones con los antepasados, con los seres no vivos, con las fuerzas que se enmarcan dentro de la “espiritualidad”.

“Luchamos para seguir siendo parte de este lugar, donde estamos desde siempre. Nuestra presencia es innegable y poco ha alterado el itrofillmogen (biodiversidad) de este territorio. Generación tras generación desarrollamos nuestras vidas aquí, criando animales, cultivando la tierra, practicando y recuperando nuestra espiritualidad ancestral, antes y ahora.” (Pronunciamento desde Bs. As. Chico, Cerro León - Comunidades Mapuche Ñiripil Cerro León y Lof Cañio- Abril 2013)

La espiritualidad abre el juego a construir la lucha, la relacionalidad y la territorialidad en un sentido amplio. La defensa del Cerro entonces, motivada por seguir manteniendo una relación con el lugar en el que “están desde siempre”, generación tras generación, se vuelve parte de las fuerzas que hacen a la Lof. El preámbulo del pedido de la guía orientadora para la interpretación del derecho consuetudinario, adjuntada en el trámite para obtener la personería jurídica, dice:

“Nosotros, gente de la tierra, custodios del Newen de las montañas, de los ríos y los lagos, y preservadores de la Ñuke Mapu que Futa Chao nos ha confiado, reafirmando, reasumiendo y recuperando nuestro territorio y cultura para nosotros, para nuestros descendientes y para quienes quieran compartirla desinteresadamente, orgullosos de nuestros ancestros Don Segundo Ñiripil y su esposa Rosa Llanquileo, quienes dejaron nuestro apellido mapuche Ñiripil (Ñirifilu Ñiri zorro – filu Culebra) en este lugar patagónico.” (Guía para la interpretación del derecho consuetudinario – Lof Ñiripil Cerro León)

Esta presentación va conectando el “nosotros” de la Lof con los descendientes, los newen, la Ñuke Mapu (territorio), Futa Chao y la ancestralidad. Esta guía, a la vez, afirma que:

“Todas las normas de esta guía deberán interpretarse desde la cosmovisión mapuche y el espíritu de nuestras prácticas ancestrales. En caso de conflicto en la interpretación de alguna norma de la presente guía deberán interpretarse desde la cosmovisión mapuche y el espíritu de nuestras prácticas ancestrales” (Guía para la interpretación del derecho consuetudinario – Lof Ñiripil Cerro León)

Aún cuando es un requisito para presentar la personería jurídica, la cita de este documento deja en claro los alcances de la idea de comunidad, los cuales a la vez que son enunciados en estos formularios, hacen referencia a una visión de mundo que –al no ser compartida desde el estado - queda por fuera de su órbita para estipular cómo la misma debería ser construida.

Las memorias, como el estrato a través del cual se producen conocimientos locales, impiden que la idea de comunidad se limite meramente a una instalación estratégica, actualizando en ella los sentidos y prácticas que la constituyen también como una morada afectiva (Grossberg 2003, Ramos 2010a). De esta manera, frente a la pregunta del por qué defender y dar la lucha en el Cerro, las respuestas refieren a las prácticas comunitarias en el territorio, históricas y compartidas afectivamente por sus integrantes.

“Nosotros luchamos porque siempre estuvimos acá, nuestra historia, nuestros padres, abuelos, siempre estuvieron acá, tenemos nuestra historia acá” (Gladis Millane, Lof Caño, mayo de 2015)

La historia entonces está constituida por un conjunto de acciones y significaciones comunes que, en el marco del conflicto, se irán poniendo en valor. La historia de la comunidad es el resultado de entramar en un texto coherente, los fragmentos de memoria sobre eventos tan dispares como los pedidos de permiso realizados por los que van llegando al lugar, los acuerdos que se sellan a partir de estos pedidos, las formas cooperativas de producción y las ceremonias conjuntas, entre otros eventos donde se irán inscribiendo los sentidos de espacialidad y de pertenencia de estas Lof. Así por ejemplo, del mismo modo en que una persona recién llegada debe pedir permiso para habitar el lugar a quienes llegaron antes, los habitantes de ese territorio deben también pedir permiso a las fuerzas del entorno y acordar con ellas sus formas de ser juntos como Lof:

“Al pedir permiso reconocen los elementos predominantes y, al mismo tiempo, ‘agregan’ al lugar aquellos que provienen de sus propias historias. Las personas no sólo se adaptan sino que también modifican el lugar, no pasan desapercibidas, porque también son reconocidas por la Lof *mapu*. (Cañumil y Ramos 2013: 4)

Ahora bien, estos sentidos más afectivos de comunidad no solo motivaron a las Lof del Cerro a realizar ciertas prácticas privadas e íntimas como levantar ceremonias, la intervención de una *machi* o hacer rogativa en una aguada o menuco; sino que también mostraron su potencial político y estratégico en las controversias con el estado . El valor amenazante de estos usos de la noción de comunidad se puso en evidencia cuando la Directora de Asuntos Indígenas, apelando a un criterio simplista como los lazos consanguíneos de parentesco, buscó deslegitimar a las comunidades existentes. Al hacer esto, la funcionaria estatal no solo puso en evidencia la contradicción del estado (que busca desautorizar lo que autoriza) sino, sobre todo, la fuerza que se le reconoce a la noción de comunidad cuando está fundamentada en criterios más amplios y todavía inaccesibles para el estado. La noción de comunidad, como instrumento de lucha, habilita la intervención de ciertos dispositivos de control estatal, pero también empodera formas alternativas de producir conocimientos del pasado, alianzas y principios ideológicos entendidos como ancestrales. En esta última dirección, los usos políticos de la noción de comunidad pueden, en ocasiones, exponer una distorsión en el orden de la política, introduciendo enunciaciones y prácticas que obligan a contar y tomar en cuenta a los que no vienen siendo contados o nombrados.

El otorgamiento de personería jurídica a un colectivo organizado como comunidad indígena por parte del estado es todavía evaluado, por las comunidades que lo solicitan, como uno de los instrumentos de lucha. A través de este, las Lof buscan profundizar el pacto original a partir del cual los estados nacional y provincial se ven obligados a promover formas de vida comunitarias y usos tradicionales del territorio de acuerdo con principios interpretados desde los conocimientos heredados por sus antepasados.

Particularmente, los casos Caño y Ñiripil nos muestran esta dimensión política y estratégica de la comunidad jurídica. Como categoría histórica y específica, es un instrumento para dirimir en un piso particular de interlocución las relaciones con el estado. Como forma de construir pertenencia, implica un largo proceso de restauración de memorias a través de las cuales se consolidan los sentimientos y los sentidos de territorialidad en el Cerro.

### **6.1.2. Acerca de los sentidos de la Lof: Habilitar espacios**

En la misma dirección que el apartado anterior, y recapitulando algunas de las ideas planteadas, aquí me centro en el modo en las personas del Cerro fueron practicando, a lo largo de los años, distintas formas de "estar relacionados", aun cuando no las objetivaran como expresiones de "comunidad", en el sentido estandarizado hoy en día. Desde este ángulo, la noción de comunidad, tal como suele ser definida por los funcionarios de gobierno e, incluso, por algunos trabajos académicos, deja afuera sentidos de pertenencia que vinculan sin comunalizar en sentido restringido.

Por un lado, entiendo que las formas de "estar juntos" (Massey 2005) fueron cambiando a lo largo de la historia y de acuerdo a los condicionamientos económicos y sociales que fue necesario ir afrontando. En el transcurso de los años, se fueron estructurando primero en relaciones de cooperación para la producción y en lazos ceremoniales, luego en relaciones de "vecindad" y actualmente en alianzas para la lucha. Ahora bien, aún cuando estas relaciones se fueron modificando a lo largo del tiempo, los procesos de memoria en curso reúnen a todas ellas haciéndolas formar parte de una continuidad histórica, como mencionaban en el comunicado: "generación tras generación desarrollamos nuestras vidas aquí, criando animales, cultivando la tierra, practicando y recuperando nuestra espiritualidad ancestral, antes y ahora".

Por otro lado, esta historia previa de relacionalidades deja sin argumento a quienes sostienen la tesis de que fue a partir del pedido de reconocimiento legal del estado que se produjo la creación o la emergencia de comunidades indígenas donde no las hubo antes.

Finalmente, las experiencias de relacionalidad vividas o heredadas a través de los relatos de los antepasados, constituyen el material preponderante desde el cual se produce conocimiento local acerca de qué significa y para qué pensarse juntos. El criterio fundamental para establecer conexiones y desconexiones entre personas y grupos es la memoria. Y, en los marcos de interpretación contruidos a través de los recuerdos comunes, puede o no que los procesos de familiarización sean determinantes, pero, en todo caso, serán reinterpretados (replegados) a la luz del contexto presente de conflicto.

Desde el lente de la memoria, la noción jurídica de comunidad no es sólo un derecho ganado, sino un símbolo complejo con potencialidad para plegar experiencias en subjetividades políticas. En el caso de los Caño y Ñiripil, ante un litigio en

particular, la decisión de reconocerse como mapuche y de objetivar relacionalidades históricas como comunidad implicó optar por un modo de orientar la lucha donde los vínculos con otras personas en conflictos similares y con el territorio ocupado se establecen desde los principios de un pueblo. Sin importar aquí quiénes interpretan y cómo se definen estos principios localmente.

Al experimentar la constitución de comunidad como herramienta de lucha, quedan sin efecto las esencializaciones que esta pueda aparejar. La amenaza latente de la identificación comunitaria en el ámbito público de la política reside precisamente en el reconocimiento de las mismas personas mapuche de que este es un modo de orientar la disputa con el estado afianzando y profundizando principios ideológicos gestados en luchas anteriores.

Que la categoría de comunidad puede operar como corsé cuando es preponderantemente un dispositivo del estado para categorizar y controlar, queda en evidencia cuando la funcionaria de la DAI convoca una reunión con algunos integrantes de la misma para firmar un desacuerdo. Pero cuando los pobladores mapuche de Cerro León denuncian este accionar del estado, ubican la misma idea de comunidad en el litigio, buscando la emergencia de nuevas esferas de visibilidad y nuevos campos de interlocución. Pobladores de parajes que hasta entonces no parecían conformar una comunidad reconocida, articulan sus memorias de relacionamiento, sus formas de practicar el territorio y los discursos de otras luchas, en una subjetividad política a la que denominan "comunidad Caño" y "comunidad Ñiripil". Pero los sentidos de las mismas no son los mismos a los que apelan los funcionarios de gobierno, no coinciden con los de otras grupidades de la región y no son tampoco iguales a los de sus antepasados. En las formas históricas y concretas en que se pone en práctica la categoría de comunidad es donde esta puede, en ocasiones, poner en tensión sus propias contradicciones y resignificar sus valores.

Como sostiene Grossberg (2010), los sitios donde se construye y marca la diferencia pueden volverse lugares donde se disputan las luchas ideológicas. Estas, al invertirse afectivamente, pueden volverse hitos en la trayectoria de los sujetos. Porque a la idea de comunidad se le sigue dando importancia desde distintos ámbitos sociales, es todavía posible que en su nombre se sigan articulando nuevas visibilidades y discursos en subjetividades políticas.

## 6.2. Territorio y memorias: Redefiniendo espacialidades

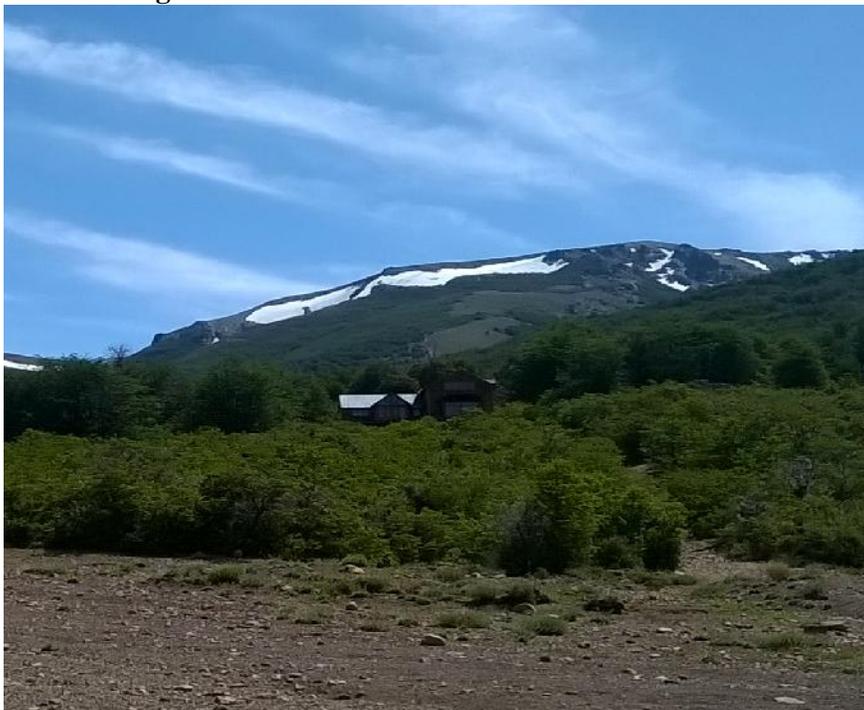
En el mes de diciembre del año 2015, durante una jornada del Observatorio Colectivo para Pueblos Originarios (OCOPO) realizado en el territorio de la Lof Caño, integrantes de la Lof organizaron una caminata por el territorio, recorriendo principalmente la zona de la construcción del refugio y de los medios de elevación del centro de esquí.

Comenzamos el ascenso en dos autos y en la camioneta de los Caño. En mi caso, decidí subir al cajón de esta última junto a Javier Caño y otros integrantes de la radio *Petu Mogeleiñ* y de la red de OCOPO. En el marco de esa travesía, de caminos pedregosos que la camioneta atravesaba con dificultad, los anfitriones nos contaban que “se pasa bien sólo con cuatro por cuatro” y que ese tipo de camionetas eran las que usaban muchos de los “vecinos” que solían acceder al Cerro antes del cierre de la tranquera. “Igual con motos pasan, sacan cosas”, agregaban. Cuando empezamos el ascenso, Javier nos fue señalando los sitios por los que pasábamos y narrando sus historias: “Esta casa que está allá es la de Manrique”, “ese espacio lo vendió Gaité”, “Estos de acá fueron uno de los primeros en alambrar, nosotros alambramos solo un pedazo, por eso pueden subir nomás”. Nos mostraron a lo lejos algunos de los caminos que transitan cotidianamente: “Por allá subimos con los animales”. Al llegar arriba, nos llamó la atención acerca de la presencia de rosas mosquetas donde antes no solía haber. La rosa mosqueta es un arbusto foráneo e invasivo cuya propagación en los campos es necesario controlar: “Hasta acá llegan ahora, antes no estaban tan arriba, han invadido todo, y para controlarlas se quieren meter (haciendo referencia a los funcionarios estatales)”. Al mostrarnos una casita a lo lejos, Javier nos mencionó: “Esa le había dado permiso Segundo Ñiripil para construir, pero después vendieron”.

Unos kilómetros antes de llegar ya lo habíamos visibilizado, construido sobre una planicie elevada, se erguía, imponente, el refugio (F20). Era una especie de hostería de lujo, estilo cabaña, que contaba con una vista privilegiada al valle del Cerro y a la cadena montañosa (F21). Descendimos de la camioneta y, tras sortear algunos arbustos, ingresamos al refugio, una casa construida con piedras, cemento y madera, con el mayor de los detalles en vitrales, vidrios, aberturas, adornos y pisos (F22). Tenía varias habitaciones y baños -que los integrantes de la Lof entienden que eran para alquilar al turismo-, un espacio común para poner un restaurant y una cocina amplia (F24). “Acá se han llevado todo, las estufas a leña, los calefones, han roto vidrios, nos quieren culpar a nosotros, pero han sido ellos, los que están en el proyecto los que han entrado”, nos contó el *Longko*. De tanto en tanto llega una inspección a la comunidad Caño para

revisar el refugio, por eso, en este marco de controles, los integrantes de la Lof y la radio entienden que llevarse objetos y romper la construcción es otra de las formas que tienen los involucrados en el proyecto de acentuar el conflicto y deslegitimar su reclamo.

### **F20. El refugio**



### **F21 Y 22. El refugio: Vista y Exterior**



#### **F24. El refugio por dentro**



Por un camino de tierra que sale por uno de los laterales del refugio, y tras una corta caminata, llegamos a la zona de construcción de los medios de elevación. Encontramos allí una casilla de madera con herramientas de construcción, ocho postes de veinte metros de largo que se utilizarían para la aerosilla y el pasacables (F25 y 26), en un visible estado de abandono desde que las Lof lograron interrumpir el proyecto: “Ha quedado todo así, tirado, y los postes de luz que han puesto se han volado, pero hasta miren la forma mala en que han construido además”.

#### **F25 Y 26. Postes y pasacables.**



Subimos unos metros más y llegamos a la zona de la tala del bosque nativo, donde iba a instalarse la aerosilla (F27). La inmensidad del vacío de ese espacio talado nos dejó varios minutos sin palabras, para dar paso luego a distintas expresiones de tristeza e indignación “Pero esto es terrible”, “Pero cómo los han dejado hacer esto” comentaban algunos de los acompañantes. Virginio nos miró y nos dijo “Y eso que esto es solo una aerosilla, no están las pistas ni las demás aerosillas, lo hicieron rapidísimo, en pocos días”. La tristeza de los integrantes de la Lof se hacía evidente “Han cambiado todo” nos decían. “Allí nosotros teníamos un campamento para cuidar los animales”, nos señalan en una de las partes al costado de la tala. “Los animales se despistan, nos han cambiado caminos, nos sacaron ese lugar que usaba mi abuelo”. A pesar de estar el proyecto detenido, en sólo poco tiempo el vacío de la tala, las herramientas y los palos se había impuesto sobre los caminos, la veranada y el lugar de campamento.

### **27. La tala**



Las contadas de los integrantes de la Lof Cañio en ese viaje iban dando cuenta de procesos muy diversos que constituían sentidos de territorialidad puestos históricamente en riesgo, los que se plasmaban también en el paisaje que íbamos transitando. Por un lado, los procesos a través de los cuales se había ido alambrado el Cerro y se habían constituido parcelas con propietarios privados. Las palabras de los integrantes de la Lof Cañio daban cuenta de la forma en la que estos “vecinos” –que no eran familias mapuche-- habían alambrado sus territorios después de compras ilegítimas, mostrando lo desigual de la distribución de las tierras del Cerro. Por otro, los lugares que se habían habitado por otras familias, tras haber pedido permiso a sus abuelos para co-habitar con ellos el lugar, los caminos transitados cotidianamente con sus animales y los lugares significativos para los integrantes de la Lof, quienes, hasta el

día de hoy, atravesaban y desafiaban en sus recorridos esos alambrados y privatizaciones (F28).

### **F28. El Longko Caño mostrándonos un camino cotidiano**



Una vez arriba, el panorama de avasallamiento y la envergadura del emprendimiento se nos hizo evidente. El refugio y la tala cristalizaban la lógica desigual de apropiación del espacio impuesta por la propiedad privada. El Cerro había sido ocupado con fines económicos y con una perspectiva de ganancia que no sólo involucraba el negocio turístico de hospedaje y de esquí sino también el negocio inmobiliario que potencialmente se abriría en los territorios aledaños, tras la puesta en marcha del centro deportivo. Pero también se hizo más evidente el contraste entre este paisaje y aquel otro, relatado por los integrantes de la Lof. Ellos, aun en ese contexto de desigualdad, redefinían este territorio privatizado a través de otras marcas y memorias sobre el espacio que fueron emergiendo en esa caminata. Además de los trazos realizados por las maquinarias, estaban demarcados también los caminos internos que ambas Lof utilizaban para mover los animales, para dejarlos en la veranada y para circular a caballo, así como los refugios y campamentos donde se ubicaban cuando los animales estaban en esta zona del territorio. Caminos y lugares de refugio que no solo daban cuenta de sus formas productivas, sino también de sus formas de habitar y fortalecer relacionales. Asimismo, mientras recorríamos a pie el lugar, Javier y Virginio me contaron historias sobre las fuerzas o *newen* de algunos de los espacios por los que íbamos pasando. Durante el recorrido por la parte alta del Cerro León, estos

distintos paisajes se iban mostrando --intercalándose sucesivamente como figura y como fondo—de acuerdo a los restos materiales, los indicios y los sitios donde sus contadas nos invitaban a poner atención. Por un lado, la construcción de una ostentosa hostería, el talado de bosque nativo y los restos de maquinarias abandonadas; por el otro, un paisaje plagado de seres, de caminos habituales, de sitios con historias y de relaciones. Retomando las ideas del apartado anterior, las memorias y relatos actualizados en estas caminatas nos permiten profundizar el concepto de Lof pensando en las maneras en las que se entraman los sentidos de pertenencia, los vínculos de relacionalidad y las prácticas de territorialidad.

“La Lof *mapu* (*territorialidad*) es el lugar donde se inscriben, se sintetizan y se entrelazan las diversas trayectorias de *lofche* (*relacionalidades/grupidades*) y los lugares de sus recorridos, cuando allí confluyen en una pertenencia común (o un nuevo *lofche*)” (Ramos y Cañumil 2013: 15).

Si las Lof se definen en término de un interjuego entre relacionalidad y territorialidad, la manera en la cual los Cañio y los Ñiripil han construido su pertenencia obedece a la forma en la que han puesto en práctica esta relación entre una y otra. Esta relación es la que se ve entramada en los relatos que fueron siendo narrados en la subida al Cerro.

Por un lado, la misma da cuenta de los procesos a través de los cuales hegemonícamente se fue circunscribiendo el territorio a una disputa de poder desigual que confinó a estas Lof a un proceso de subordinación. Por otra parte, la manera en la cual a través de la reconstrucción de memorias y procesos históricos las Lof disputan estos espacios generando lugares mayores de articulación que los conectaron con otras comunidades y organizaciones tanto mapuche como no mapuche. Y, finalmente, la constitución de memorias y conocimientos – ontologías emplazadas en el lugar que dieron como resultado la configuración de territorialidades propias.

#### 6.2.1 Visibilizando las tensiones en el espacio: Territorios en disputa en la vida cotidiana

Las personas mapuche, como ya hemos visto en el capítulo 3, a través de la reconstrucción de sus historias dan cuenta de la forma en la que el estado -nación en su formación fue condicionando las marchas de sus antepasados creando peregrinajes, éxodos y escapes, así como lógicas de circulación determinada por espacios laborales, entre otros. Es decir, ha operado produciendo procesos de territorialización, a partir de los cuales no sólo definió un espacio “físico”, si no también uno social a través del cual

fue imponiendo una forma de experimentar el mundo y la vida cotidiana –ligada a la imagen constituida de “ciudadano”.

Durante las conversaciones sostenidas en el recorrido realizado junto con los integrantes de la Lof Caño hacia el Cerro, las prácticas de la espacialidad que se relatan en tensión suelen ser referidas a través de determinados símbolos: la delimitación impuesta de la tierra y el alambrado, los caminos conocidos o la apropiación de lugares comunes, como la veranada.

“O sea, esa veranada era compartida por todos: Gaité, Caño, Ñiripil, ahora Gaité se la quiere quedar, pero según los viejos dicen que esa veranada le pertenecía al viejo Ñiripil, el viejo Ñiripil él le dio permiso a Gaité para que lleve los animales ahí arriba, y bueno, Gaité como que se fue adueñando y ahora dice que es de él. Iba a alambra este año, ahí el vecino Caño estaba comentando que, bueno, Caño siempre lleva los animales ahí y dice que ahora último se los corrían. Mandaba a un tipo, un muchacho que les corría los animales”. (Juan Ñiripil, mayo de 2013)

El proyecto turístico en sí mismo implicó una fuerte modificación de los usos y sentidos de la territorialidad. Por un lado, el alambrado se volvió un tema renombrado para los integrantes de las Lof, ya que no solo está asociado a la propiedad privada –que es justamente un modelo contrapuesto a los modelos de territorialidad mapuche-, sino que también modifica el estatus de lugar, el cual es hegemónicamente visualizado como un espacio que puede ser vendido. La idea de que el alambrado privatiza el lugar y lo vuelve una mercancía vendible es para ellos una forma de dar pie a que se active el proyecto, generando más fragmentación y privatización.

“Es más, el año pasado corría el comentario de que si los Ñiripil cerraban esta parte, que si ellos se oponían a que siguiera subiendo gente, él (Sapo Manrique, cuñado de Virginio, “vecino” involucrado en el emprendimiento) había hablado con la mamá de él (Virginio) para que él abriera un camino por atrás, para que siguiera subiendo gente. Como él estaba ahí y la madre estaba de acuerdo para que se haga supuestamente, es una viejita que está manipulada por ellos, para poder hacer el camino y que suba la gente” (Javier Caño septiembre de 2014)

El cierre de la tranquera que los integrantes de las Lof efectivamente realizaron – y que reafirmaron al impedir que se realizara la bajada de bicicletas- terminó afectando y limitando el movimiento de los Ñiripil en su propio territorio, ya que no tienen entrada de auto. Para pasar hay que caminar 200 metros por la entrada de un campo lindero y luego atravesar el alambrado. Esto fue una modificación que implicó cambios en la cotidianeidad de la familia Ñiripil, quienes en repetidas oportunidades precisaron del ingreso de ambulancias --en su territorio hay una niña que sufre de una cardiopatía y

ancianos. La lectura de los vecinos es que si ellos quieren luchar, deben sostenerlo a fuerza de estos impedimentos.

Por otra parte, el inicio de las construcciones del proyecto turístico resultó en una mayor circulación por los caminos internos de los campos y volvió visible un uso del espacio que, si bien era sentido como injusto, no estaba siendo problematizado públicamente. En este contexto, uno de los temas que empezó a ser frecuentemente discutido fue el robo de animales:

“El finado tío Marcelo, el hermano de él, el que falleció, tenía muchísimas vacas, caballos, todo, se fueron perdiendo, yo le estuve cuidando los animales desde que era pibito, después cuando yo me cansé le entregué los animales y estos se fueron perdiendo, se empezaron a llevar los caballos, vacas, todo, no quedó nada, ovejas, chivos, todo lo que tenía se perdió todo. (...) Hace 10 años mi papá tenía bastantes animales, y se los fueron robando. Cuando llegó el proyecto de Cerro azul también le pasó lo mismo, él se quedó sólo acá por ejemplo, yo estaba laburando, estaba cerca acá, pero estaba laburando, no podía venir a ayudarlo a él. Antes uno tranquilamente los tenía acá pero tiene que haber uno que los cuide.” (Juan Ñiripil, mayo de 2013)

“Imagínese que hagan un centro de esquí y una villa como están planeando, se terminaría todo, ni tener animales, con el movimiento que haya... Si ahora nomás pasan los vehículos arriba y los animales escuchan el ruido y bajan todos, se desparraman. Y otra es que roban también, y no es que va a robar una persona pobre, no, 4x4, médicos, de esos médicos que andan haciendo toda esta movida para que se haga ahí arriba son los que más roba ahí arriba, animales, todo, suelen robar, cuando hay corderos, chivitos. Eligen ahí arriba, encima dejan los cueros tirados, estaqueados, todo como haciéndote burla, pero robaron y se los llevaron ellos.” (Juan Ñiripil, mayo de 2013)

En este encadenamiento de usos del espacio, el proyecto de la pista de esquí se vuelve, desde la mirada de las Lof, el devenir lógico de una forma de pensar y transitar el territorio ligado a la propiedad privada y al alambrado. Lawrence Grossberg (2010) distingue diversas formas de contextualización que, aún cuando operan todas juntas en la construcción de articulaciones históricas, pueden ser caracterizadas analíticamente por separado. Entre ellas, define el entorno como el resultado de los procesos materiales y las estructuras de influencia, esto es, tal como lo hemos descrito en el capítulo 1 de esta tesis, un amalgama de actos y acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales, que se vuelven la condición de posibilidad de los espacios - tiempos (Grossberg 2010: 20). Alambre, robo, propiedad privada, son símbolos de una territorialidad impuesta para las familias Caño y Ñiripil, que se vuelve visible como producto de la acción de estos procesos y estructuras de influencia en situaciones que

ellos transitan cotidianamente. Son expresiones del conflicto en términos históricos, representaciones de una lucha desigual que ha venido desarrollándose ya hace varios años, desde el momento en el cual se planteó la construcción de un estado como nación excluyente que subordinó formas mapuche de ser en el territorio.

Sin embargo, existen otras prácticas de territorialidad en el acontecer cotidiano de transitar el lugar. A continuación, registraremos esas otras formas cotidianas de ser en el espacio que, aun cuando sus condiciones de posibilidad están restringidas por las territorializaciones impuestas, plantean formas alternativas y antagónicas de pensar aquel entorno.

#### 6.2.2. Los territorios vividos: Reconfigurando las experiencias de subordinación

Volviendo a las distintas formas de contextualización planteadas por Lawrence Grossberg, y con el fin de preguntarnos acerca de las formas diversas de habitar el espacio social, tomamos aquí su noción de “territorio”. Para este autor, este produce el contexto como una topografía vivida:

“El territorio es una organización expresiva de configuraciones socio-espacio-temporales, que transforma el espacio-tiempo extensivo (el sitio), por medio de relaciones intensivas, en un espacio-tiempo habitable. Los lugares son diferentes formas de vivir en situaciones socialmente determinadas, diferentes posibilidades de los modos y configuraciones de pertenencia e identificación, estructuración y cambio, seguridad y obligación, subjetificación y actuación. Los lugares tienen un modo distinto de demarcación: sus límites son siempre inestables, frágiles y porosos, siempre algo indeterminable; de hecho, no se puede pensar en la contextualidad de lugares con una lógica de fronteras; se necesita, por el contrario, una lógica de conectividad que sitúa cada lugar dentro de redes de relaciones y actuaciones. Los lugares solo existen como perpetuamente conectados a otros sitios, como 'constelaciones de conexiones con cabos que se extienden mucho más allá' (Massey 2005:187)” (Grossberg 2010:20)

Ahora bien, en el caso Caño y Ñiripil, como ya ha sido mencionado, existe una serie de agencias que están produciendo los entornos, los espacios simbólicos y sociales de los sujetos indígenas: el estado en sus múltiples niveles, los empresarios, el marco legal, los académicos, entre otros. Sin embargo, y a pesar de estas fuertes determinaciones sobre los modos esperables de ocupar un lugar, los sujetos indígenas han venido habitándolos desde otras lógicas de territorialidad (Grossberg 2003, Ramos 2010a).

Las localidades emergen así como los “mundos existenciales constituidos por asociaciones relativamente estables, historias relativamente conocidas y compartidas, y espacios y lugares recorridos y elegibles colectivamente” (Appadurai 1996:111). La localidad puede ser desafiante de las matrices espaciales y de diversidad hegemónicas si sus habitantes la recrean como un “contexto propio de otredad” y desde allí enuncian un modo de ser juntos que, en algunas de sus formas de emerger, revierten las estandarizaciones y limitaciones espaciales impuestas desde el estado (Appadurai 1996). La topografía vivida muestra entonces la forma en la que los sujetos transitan o no los trayectos disponibles.

En este sentido, existen formas en las cuales --a pesar de los trayectos y las marcas del alambrado, y del avance del capital a través de la propiedad privada--, ambas Lof deciden entramar las prácticas cotidianas de una territorialidad desafiante. Cuando hace un tiempo el juez de la causa decidió hacer una visita por el territorio en disputa, ambas Lof acordaron mostrarle sus formas de usar el espacio con una práctica particular: llevar a sus animales y hacer un rodeo. Y de hecho, como narra un integrante de la Lof Caño, era importante que el juez lo viera, aún cuando la causa se estaba inclinando a su favor:

“En julio iba a venir el juez, el clima no nos acompañó, y bueno, como que ya, justo el lunes tocamos ese tema con la abogada y el juez es como que ya está dando el sí a favor. Pero no es que lo haga así con papel, mejor que venga, si viene después que tome la decisión, ahora el martes 15 de septiembre viene. Ya va a ver ahí. Y bueno, demostraciones ahí, viste, por ejemplo, donde hacen rodeo los animales ahí arriba como pa’ que vea que están los animales desde siempre ahí. Así que...” (Javier Caño, septiembre de 2015)

El rodeo, como práctica a partir de la cual se traslada a un grupo de animales por el territorio para que pasten y se muevan, da cuenta de las dinámicas territoriales y la importancia de la amplitud del territorio para su cuidado y crianza. Esta apropiación del territorio, que responde a las lógicas productivas que han recibido de sus antepasados, suele verse socavada a partir de la intervención de las lógicas productivas de gran escala que tienden a reducir la superficie territorial para la crianza y engorde del ganado para constituir mayores ganancias en menos tiempo. El emprendimiento turístico, que también responde a los usos territoriales en función de esta lógica, se fundamenta sobre el hecho de que el mismo no va a influir sobre las prácticas productivas de las Lof, ya que no toma en consideración este movimiento y dinámica. A la vez, muestra que aún

sin construcciones edilicias, el territorio responde a la movilidad de la Lof y a la apropiación del espacio que se reproduce cotidianamente: el acostumbramiento y el movimiento del ganado –entre otras cosas- puede dar cuenta del mismo. El rodeo, a la vez, demuestra cómo las Lof utilizan esa situación impuesta –la necesidad probar judicialmente un uso sostenido del territorio-- para dar cuenta en la práctica y no en los papeles, sus rutinas diarias en el lugar.

El territorio –como espacio-tiempo habitable—no solo se conforma por los recorridos y actividades habituales, sino también por otras configuraciones expresivas. En el trabajo de recordar juntos, fueron objetivando y registrando distintas territorialidades significativas, como por ejemplo, determinados espacios a los que se les tiene respeto o que son especiales por lo que significan y les han enseñado sus antepasados. Al respecto, los integrantes de la Lof Ñiripil narran que en su territorio:

“AN: Había una piedra arriba, arriba, en la pampa, de la mosqueta esa abajo ahí hay una piedra grande ahí, ahí le sabían decir la piedra del *renü*, mamá sabía decir 'esa piedra se llama *renü*, decía que era celosa, que no había que arrimarse mucho, que había de esos bichos que pican fuerte, lagartos y todo, y ahí no nos dejaba ir mamá, y de ahí para arriba es la piedra agujereada, que se saca el cogote para el otro lado, la piedra ventana, y después adentro sigue como una pieza y se le dice casa de piedra, cuando hace mucho frío se llevaba a los bueyes, se hacía fuego ahí y no se mojaba nunca.

E: ¿Su mamá le contaba historias sobre la piedra ventana, la casa de piedra?

AN: No, sólo sobre el *renü*. Iba gente, la visitaban, y no contaban nada, sabían llevar agua, mate.” (Conversación con los Ñiripil, mayo de 2013)

A estos lugares significativos, como el *renü*, hay que tenerles respeto y pedirles permiso para visitarlos. Es decir, son espacios con los cuales, para establecer una relación, es necesario conocer ciertos códigos de comunicación con el lugar, protocolos impensables para las geografías del entorno. Por otra parte, el espacio de veranada que comparten entre ambas Lof –y que antiguamente compartían también con otras familias-- ha sido históricamente un sitio de encuentro para ponerse al día de actividades próximas, y actualmente, para acordar también los pasos a seguir en la causa judicial y en la lucha.

“Ahora mañana voy a ver si le me los cruzo a los chicos para comentarles que pasaron a hablar” (Javier Caño agosto de 2014)

“El otro día nos cruzamos a los Ñiripil en el campo y les dije que habíamos hablado con los abogados, ellos también habían hablado” (Javier Caño septiembre de 2015)

El territorio de las Lof también se configura a partir de prácticas y relaciones que se generan más allá de sus límites, y que hacen que estos se vuelvan porosos frente a experiencias de territorio expresadas como la pertenencia a un Pueblo. Estas relaciones en el nivel regional con otras comunidades en conflicto recontextualizaron los sentidos del territorio como lugares de autodeterminación comunitaria dentro de un territorio mapuche más amplio. La experiencia de estar en lucha implicó transitar el espacio a través de las alianzas y vínculos que se fueron forjando o profundizando en estos mismos recorridos. Y en cada una de estas andanzas, el propio territorio de las Lof del Cerro se fue configurando con nuevos sentidos, afectos y compromisos.

Fue así que los Caño, por ejemplo, han comenzado a circular por distintos espacios para ir llevando adelante su lucha. Si la política de los parlamentos autónomos puso en práctica una forma de transitar la lucha y de hacer política a través de los encuentros cara a cara y cuerpo a cuerpo, los Caño tomaron este compromiso como propio y lo extendieron en las formas de expresar solidaridad y apoyo ante otros conflictos territoriales. Es así que visitaron a otras Lof y territorios de la región: al Lof Cayún de Lago Puelo, a Pillán Mahuiza en Corcovado, y a la Lof Mapuche en Resistencia Cushamen. Particularmente, fueron parte del encuentro de mujeres aborígenes, de otros *Trawün*, participaron de ceremonias de *wiñoy tripantu* (año nuevo mapuche). La participación fue sellando acuerdos amplios y aunando –como ya hemos mencionado- memorias en un proceso de larga duración y a nivel de conexiones que van más allá de una circunscripción territorial perimetral.

En particular, la relación con la Lof en Resistencia del Departamento Cushamen comenzó cuando, a partir del día 13 de marzo del 2015, un grupo de jóvenes familias se introdujo en una parte del latifundio del grupo Benneton que linda con la comunidad Vuelta del Río, perteneciente al municipio de El Maitén. Durante el encuentro de OCOPO, algunos integrantes de la Lof se habían acercado a acompañar y a denunciar las fuertes presiones que habían sufrido por parte de las fuerzas policiales en su territorio recuperado. Ellos manifestaron allí la importancia de consolidar el vínculo con las Lof de la zona. Al no contar con auto, habían hecho una vaquita para alquilar un auto que les permitiera subir al Cerro. Esa demostración de apoyo -subir para ver la injusticia cometida contra las Lof Caño y Ñiripil-- constituye uno de los pequeños gestos a partir de los cuales se van construyendo las articulaciones y solidaridades al interior de la movilización mapuche en la zona. La particularidad de esta recuperación reside en su planteo de revisión histórica. Al igual que la recuperación de territorio realizada años antes por la comunidad mapuche Santa Rosa en el mismo latifundio, la elección de tierras obtenidas por privados en los años siguientes a la llamada “conquista del

desierto” cuestiona “los criterios jurídicos vigentes que legitiman un reclamo territorial solo en el caso en que pueda probarse que antepasados directos vivieron en ese preciso lugar y fueron ilegalmente despojados” (Ramos 2016: 5). Desde la perspectiva de quienes recuperan territorio en propiedad de la empresa Benetton, si fue el estado el que llevó a cabo el despojo y el que corrió a las familias de sus lugares preexistentes, es contradictorio tener que demostrar ocupación directa y continuada en ese lugar determinado (Ramos 2016). Otra de las particularidades de esta recuperación es que los jóvenes se presentan públicamente encapuchados y adhieren con un accionar de sabotaje (Ramos 2016). Estas particularidades fueron utilizadas por el gobierno y la justicia provincial como justificativo de una fuerte persecución y estigmatización mediática y, recientemente, acciones violentas de represión. Para la Lof Cañio, comenzar a relacionarse con la Lof en Resistencia no solo implicó vencer estas representaciones oficiales sino, sobre todo, identificar sus propios posicionamientos políticos con respecto a la lucha del Pueblo Mapuche.

“Está acompañando a Martiniano Jones Huala que por las redes sociales parece un pibe de unos 20 años, 25 que estaba involucrado en eso, con el tema de la quema del camión, que tenía una captura internacional. Entonces, el otro día cuando llegó la invitación esa digo: “Yo voy a ir” a ver qué era, a la charla de Esquel, porque él lo organizó. Y llego allá y me encuentro que no era el panorama o la visión que circulaba, pero es una persona que anda por la calle todos los días y no es lo que circula por los medios. Es un padre de familia, es abuelo, tiene cincuenta años, lo que yo tenía no era nada que ver con la realidad, te dejás llevar lo que dicen de los otros. Fuimos a la casa de él cuando llegamos el domingo y charlamos de cuál es la ideología que tienen ellos de la recuperación esta, así que, sí, quedamos el apoyo lo van a tener de acá, de la comunidad. Yo le charlé cuando llegue de allá, le traje lo que vi allá, lo que charlamos, todo, le transmití esto al *Longko* que se quedó acá, a mi viejo, y que ahora en más sí, si hay algún... porque ahí están, todavía no es que se fue del todo el desalojo que quieren hacer, eso está ahí, en cualquier momento, si en algún momento hay que ir a acompañarlos, a dares una mano, alguien va a ir a acompañar de la comunidad. Porque, bueno, sí, a mí se me viene toda la información que surgió ese día, pero que es bastante, y ese no es, ese territorio no está en el mapa de lo que el estado le donó a los ingleses, después Benetton cerró eso, corrió el alambre, ese territorio no era de Benetton.” (Javier Cañio septiembre de 2014)

El recorrido hasta la cima del Cerro era parte del entramado de sentidos que los Cañio fueron organizando para compartir con otras Lof. Y quienes participaron del mismo, como los integrantes de la Lof en Resistencia, no solo acompañaron sino que también reconocieron problemáticas comunes en la usurpación, el alambre y las amenazas de desalojo. Para los integrantes de la Lof Cañio, entonces, estos intercambios ampliaron la perspectiva en torno a la lucha, identificando múltiples contextos y

proyectos políticos, entre los cuales se encuentran los recorridos de lucha ligados, por ejemplo, a la necesidad de mantener la identidad en reserva o gestar parlamentos cerrados. Y, en esta diversidad, ellos fueron ahondando, a partir de identificar ciertos objetivos comunes, un litigio histórico y más amplio que el de su propio territorio, como el iniciado con el despojo del estado a fines del siglo XIX. En esta misma dirección, la historia de las relaciones ancestrales se profundizaron en el tiempo varias generaciones hacia atrás y más allá de los lazos consanguíneos con la propia familia. Aun así, en este proceso de acercamiento, la Lof Cañio se encontró con el desafío interno de vencer las interpelaciones y estigmatizaciones que recaen sobre quienes se pronuncian públicamente como mapuche “en lucha”:

“En principio como era tan confuso todo, bueno, llegaba información de un lado, de otro, por las redes sociales circulaba cualquier cosa, hasta que... Como yo estoy participando, voy siempre a la radio mi hermana Irma está ahí... Yo voy a la reunión y a las capacitaciones que hacen, voy a hacer presencia de alguna manera. Así que como parte del colectivo radial viste que estaba fulera la mano un tiempo y uno que no conocía a los cumpa de ahí, bueno, ese es mi punto de vista que tenía yo, tengo el quilombo acá y voy allá y voy a estar en dos partes. Así que les dije ‘Mirá, vamos a hacer una cosa, como parte del colectivo, bah, yo les dije llegarnos por el momento, no?, quizás algún día me voy a llegar, por ahora yo apoyo de este lado, juntemos cosas que eso no se va a terminar en un día, dos, un mes, van a necesitar alimentos, cosas, ropa, hagamos algo acá en la radio, juntemos cosas y se les acerca. Pero para hacer tiempo, después de la última visita que estuvo, estuvo Don Fernando acá y ahí más o menos dijo unas palabras que, viste, si nos están defendiendo los mismos abogados era cuestión de pensar un poco...” (Javier Cañio septiembre de 2015)

Tras esta visita privada de la Lof en Resistencia que menciona Javier, las formas que fue tomando la relación tendieron hacia una solidaridad más participativa. Fue así que los integrantes de la Lof en Resistencia participaron de instancias parlamentarias organizadas por los Cañio y también al revés. Sin embargo, fue en el mes de junio de 2016, cuando se produjo la entrada de distintas fuerzas de seguridad al territorio de la Lof en Resistencia –un evento de represión que terminó con el encarcelamiento del *Longko* Facundo Jones Huala—que las redes conformadas se activaron firmemente. Fue así que varios integrantes de la Lof Cañio se acercaron a brindar apoyo y participar, acompañando la lucha y la resistencia de aquella Lof que se vio envuelta en un proceso de persecución política.

“En el día de la reunidos en Trawün realizado en el territorio recuperado de Curramapu, Pu Lof (comunidades) en Resistencia del Departamento Cushamen del Movimiento Mapuche Autónomo de Puelmapu en el que participaron además otras Lof de diferentes partes de Puel – Willimapu:

Lof de las Huaytekas, del Foyel, Comunidad Ancalao, de Ñorquinco; Lof Cayún Pañicheo del Valle de Río Puelo y Lof Cañio de Buenos Aires Chico, además de pu peñi, pu lamuen de las localidades de Cholila, Esquel, Furilofche y comarca andina; ante los hechos acontecidos el día viernes 27 de Mayo del corriente año en el territorio recuperado a la multinacional Benneton en el sector de Vuelta del Río-Leleque (ubicada a orillas de la ruta nacional 40 y cruce a Maitén) que desencadenaron en un mega operativo realizado en conjunto por el GEAOP (grupo especial de la policía del Chubut), infantería, DPI y política provincial y gendarmería Opressor Argentino), con el objetivo de concretar un allanamiento y desalojo encubierto que concluyó con la detención y posterior liberación de seis peñi y una lamuen, y la prisión preventiva de nuestro lonco Weichafe Facundo Jones Huala nacional (una de las pocas fuerzas profesionalizada del estado (...)) hacemos un llamado a toda nuestra nación mapuche a seguir tomando conciencia sobre el verdadero sentido mapuchengen (ser mapuche), recuperando y defendiendo el territorio ancestral Mapuche, fortaleciéndonos en cada ngellipun, guillatún y camaricun para de esta forma ir reconstruyendo de manera integral nuestro mundo mapuche, siguiendo el camino marcado que nos dejaron las pillan cushe y los antiguos loncos” (Pronunciamiento MMAP, 5 de junio de 2016)

En este comunicado, acordado en aquel contexto de reunión, la Lof Cañio participa discursivamente de una malla de sentidos en la que la idea de territorio mapuche se equipara al colectivo de Nación Mapuche y, como mencionamos arriba, la ancestralidad, a la memoria de un Pueblo. Pero también, aun cuando las tácticas y estrategias difieran, la idea de “defender el territorio” --como un objetivo primordial de la lucha-- fue deviniendo un significante central de articulación:

“Por la memoria de los antiguos toqui, lonco, weichafes, cona que fueron consecuentes con el az mapu y pelearon hasta morir para defender nuestro territorio” (Pronunciamiento (Pronunciamiento MMAP, 5 de junio de 2016)

De este modo, se fueron forjando, entre las comunidades de la región, acuerdos y negociaciones acerca de los anclajes significativos de la lucha (antepasados, territorio, oposición al estado), sobre los consejos de los antepasados como orientadores de cualquier proyecto político y de la importancia de los mismos al momento de entender la “defensa del territorio”. Ahora bien, la articulación específica entre los integrantes de la Lof en Resistencia Cushamen y la Lof Cañio se reafirmó más aún cuando, una vez liberado Jones Huala, *Longko* de la Lof en Resistencia, este se acercó junto con el equipo de comunicación de la Lof a registrar el conflicto de las Lof del Cerro y recorrer el territorio, de la misma manera que unos meses atrás otros integrantes de la Lof Cañio lo habían hecho. Una vez más, en una caminata por el Cerro se sellaba una alianza en defensa de los sentidos compartidos de territorialidad, y en la lucha contra el estado,

contra la represión y contra el avasallamiento de derechos territoriales. En esta ocasión, también se negociaron acuerdos recíprocos de reconocimiento de las diferencias en sus proyectos políticos y sobre la importancia de articular luchas conjuntas respetando las diferencias en las formas de practicar la autodeterminación comunitaria.

En estas direcciones, la territorialidad es también la construcción de relaciones que, aun cuando prima una proximidad geográfica y un implícito de comarca, operan como “constelaciones de conexiones con cabos que se extienden mucho más allá” (Massey 2005:187). Es decir que, los sentidos de territorialidad son el “resultado de contextos formados por tránsitos y traducciones, siempre definidos por sus relaciones con otros lugares” (Grossberg 2010: 20). Traducciones y equivalencias acerca de lo que se entiende por luchar, estar juntos y ser parte de un territorio común, pero también acerca de los nudos problemáticos donde se identifica el conflicto. En este caso, los conflictos particulares se enmarcan en un litigio más amplio y con mayor profundidad histórica, y así entendido, este último es el que define la movilización, la unión y la lucha, es la expresión de la confluencia, es lo que une los puntos distantes y lo que equipara los términos acerca de aquello por lo que se está peleando.

### 6.2.3. El territorio como resultado de una forma de ser y estar en el mundo

En los apartados anteriores he mostrado cómo las recategorizaciones de territorialidad fueron siendo expresadas en el marco de la lucha y de las restauraciones de recuerdo colectivo emprendidas por las Lof del Cerro León; así como también me he detenido en los procesos a través de los cuales la gente habita y construye dichos territorios al conectar con otras personas, agentes, memorias, significados e injusticias. Retomando ahora el tercer nivel de contextualización propuesto por Lawrence Grossberg (2010), la *región* (en adelante, *región-ser*)<sup>28</sup>, me centraré en los sentidos más ontológicos de la territorialidad que la configuran como morada de una subjetividad específica. Para este autor, la *región-ser* es una lógica cartográfica que no implica una

“Posición material en el espacio-tiempo ni un lugar vivido, sino las formas de existencia –formas de ser en el espacio-tiempo– que son posibles y que constituyen las condiciones contingentes de posibilidad de entornos y territorios” (Grossberg 2010: 20 y 21).

---

<sup>28</sup> Para diferenciar el término *región* acuñado por Grossberg del que he venido utilizando a lo largo del texto –que hace referencia a la región en tanto vínculos zonales– he decidido llamar a este nivel de contextualización *región-ser*.

La región no es sólo la forma de ser en el mundo; es lo que nos es dado, es una matriz de posibilidades espacio-temporales, una estructura de implicaciones en la que las configuraciones particulares de situaciones y lugares se pueden especificar, particularizar y conocer íntimamente. En términos de Martin Heidegger, la región especifica los modos posibles en los que el hombre puede morar en y con el mundo (Heidegger 1971).

Estos niveles de contextualización con los que he ido organizando el análisis de la territorialidad (entorno, territorio y, ahora, región) me permitieron pensar el modo en que las formas de habitar el territorio inscriben al conflicto desde sus múltiples aristas. Si nos detenemos en el modo en que opera la lógica cartográfica de la “región –ser” en las construcciones de subjetividad colectiva, podemos comprender por qué el conflicto no es sólo el resultado de la imposición histórica de territorialidad estatal, ni meramente una fuente de la lucha por espacio físico y formas de productividad, sino también una disputa en torno a cómo entender aquello por lo que se está finalmente luchando. Es decir, es un conflicto de tipo ontológico entre mallas que se conjugan diferencialmente para organizar el mundo sensible y comprender el territorio y el ser en el territorio.

Este último nivel de contextualización retoma y enlaza los sentidos de territorialidad descriptos arriba. Las experiencias e interpretaciones del pasado que los Cañío y los Ñiripil empezaron a traer a la superficie y a unir en historias comunes fueron progresivamente dando densidad al entretejido de conocimientos sobre qué significa pertenecer al territorio. Un sentido históricamente local fue gestándose desde las experiencias de ruptura y quiebre ocasionadas por las campañas militares. Al menos desde entonces, el territorio se recubre de las memorias que anidan en los grupos que lo habitan. Memorias que, al actualizarse incluso en breves fragmentos, muestran la importancia que le han dado los antepasados a la reestructuración social en momentos de crisis, de dispersión y de muertes. Sin embargo, como ya hemos visto, la memoria del lugar entre los distintos pobladores se fue hilando en el recuerdo de reuniones ceremoniales, en el festejo del año nuevo, en los camarucos, en las prácticas productivas compartidas y en los festejos colectivos en la marca de los animales.

En este entramado, la práctica de pedir permiso adquiere también sentidos locales y fuertemente territorializadores. Hemos visto que pedir permiso implica uno de los principales criterios a partir de los cuales en la zona de Cerro León las personas establecieron vínculos. La palabra no sólo sellaba un acuerdo, era un compromiso que entendían aquellos que sabían de la importancia de arribar a un lugar para vivir dadas

las experiencias pasadas: ese acuerdo era la posibilidad de re-conectarse tras la desconexión de las campañas.

Pero también llegar *pidiendo permiso* es un código, socioculturalmente apropiado –en el marco del *admapu* o del conocimiento normativo y protocolar mapuche– para ser reconocido como parte de un colectivo mayor. Implica entender una relación con el territorio en la que no existe propiedad sino un lazo o vínculo relacional con cada uno de los seres que lo habitan (incluso los no humanos). Al igual que el recién llegado le pedía permiso a las familias que ya estaban viviendo en el Cerro, también se le pide permiso al territorio, específicamente, a sus *newen*, a las fuerzas que lo constituyen. Con esta interpretación, el pedido de permiso ha operado como un criterio de evaluación acerca de los modos apropiados de acceso y de relacionamiento, y como una práctica que, al ser actualizada, puede reorientar y reorganizar las relaciones con el lugar.

Por otra parte, el valor performativo de esta práctica de permisos --para la creación de vínculos sociales más duraderos y anclados en el lugar entre las familias mapuche-- se mantiene como criterio de valoración o impugnación de las relaciones sociales en contextos interétnicos. Quienes en el año 2011 iniciaron el desmonte y la construcción del refugio en Cerro León no pidieron permiso, y esta ausencia significa mucho más que el derecho legal de ser consultados previamente. Al señalar la ausencia de este pedido, las comunidades Caño y Ñiripil están presuponiendo estas formas heredadas de entender el territorio y recreándolas para explicar por qué experimentaron, desde un primer momento, el accionar del estado como avasallante (ver capítulo 2).

Pero este avasallamiento se traslada también a la imposición epistémica de quienes defienden los emprendimientos turísticos. Sus modos de organizar el mundo sensible que se entiende como territorio fue develándose como antagónico: como un bien negociable que se puede adquirir y vender mediante un intercambio financiero, intercambio que establece un vínculo de propiedad privada; como una propiedad plausible de ser transformada de acuerdo a los fines económicos y de corto plazo de un determinado sector social. Estas concepciones del territorio se contraponen a las formas en que las Lof del Cerro organizan y habitan el mundo en que transitan cotidianamente. De este modo, la región-ser inscribe el conflicto como un desacuerdo entre dos formas de organizar las experiencias de ser en el mundo: entre la lógica del permiso y la lógica de la propiedad privada. Respecto al habitar según la lógica del permiso, ocupar no es *edificar y poseer*. Por eso un integrante de la comunidad Caño decía con respecto al

refugio: “Como le dije, si quieren llevárselo, que se lo lleven, pa’ qué... nosotros no lo queremos” (JC agosto de 2012)

Para las Lof, habitar es más que construir y no es una relación de propiedad, por eso el refugio –en tanto se enmarca en la tala de bosques nativos y en un proyecto con impacto ambiental— no es para ellos una fuente aprovechable de rédito económico, incluso cuando ya se encuentra construido. Desde esta lógica del habitar, la lucha por el territorio implica también una lucha por los recuerdos y experiencias que se fueron inscribiendo en él. Es luchar por esas memorias y por los vínculos –entre familias y con las fuerzas del lugar—que estas actualizan. La política del habitar que ellos levantan como lenguaje de contienda presupone y recrea los sentidos de estar y ser juntos como Lof (en su doble acepción de *lofche* y *lofmapu*, de relacionalidad y de territorialidad).

Al guiarse por las lógicas del permiso, esta política del habitar forja los lazos de un colectivo mayor entre quienes entienden el *ser mapuche* no sólo en términos de la ocupación del territorio para la subsistencia sino, sobre todo, en términos espirituales.

La lógica del habitar según la propiedad privada es aquella otra con la que accionan el estado municipal y los empresarios involucrados. Esta política de habitar según la propiedad privada muestra su forma de operar: imponiéndose sobre otras e invisibilizando el desacuerdo desde su hegemonía epistémica. Esta es la razón por la cual los Caño y los Ñiripil se enfrentan, como otras muchas comunidades, con el desafío de volver audible su denuncia. La lógica de la propiedad privada subalterniza la lógica del pedido de permiso, y la deslegitima por no poder enmarcarse en los términos que esta pondera: la posesión de títulos de propiedad. Sin embargo, lo importante de la *región-ser* –conjugada con las otras dos lógicas cartográficas mencionadas del entorno estructural y el territorio vivido— es que plantea su propia existencia como conflictiva. La posición hegemónica no excluye *per se* la existencia de otras lógicas, ni puede impedir que en ellas articulen distintas luchas como una forma de ser juntos. Los Caño y los Ñiripil podrían haber pensado en reclamar un co-manejo de la pista de esquí, o pedir los títulos de propiedad a cambio de permitir el emprendimiento, u obtener recursos (como los ofrecidos por la Dirección de Asuntos Indígenas). Sin embargo, optaron por respetar la lógica del permiso; decidieron profundizar, a partir de ella, sus conexiones con los antepasados, con otras comunidades, con otras Lof y organizaciones, con el territorio y con los *newen* (las fuerzas que lo habitan).

La *región-ser*, aún estando interrelacionada y siendo constituida por los otros niveles de contextualización (el entorno y el territorio), les permite pensar más allá de

ellos. Porque este modo de contextualizar involucra mandatos (consejos ancestrales y formas de organizar el mundo sensible) que operan con autoridad afectiva sobre los contextos del entorno (expresado en el lenguaje de la política moderna) y del territorio (expresado en el lenguaje de las experiencias de vida). Pero la *región-ser* también los desafía a pensar más allá de las mallas ontológicas impuestas, como las de la propiedad privada. Lejos de restringir el litigio, estas lógicas lo profundizan y lo hacen visible en sus múltiples estratos. Cuando los Cañio y los Ñiripil experimentaron el avasallamiento en sus campos como una imposición ontológica sobre los sentidos de territorialidad, fueron también planteando el conflicto en los términos que lo constituyen: un litigio histórico pero también un desacuerdo ontológico en cuanto a las formas de habitar.

## Reflexiones Finales

“Acá nosotros no le fuimos a usurpar e territorio, la casa a nadie, nosotros acá estamos en el lugar de toda la vida y de todos los que pasaron por el municipio, nadie se encargó de solucionar esta parte, siempre queriéndolo joder a uno, vienen de afuera y a los cinco, seis años tienen una casa con título y nosotros que vivimos toda la vida acá no. El tema del cerro, nosotros no estamos en contra del progreso ni nada, como dicen, nosotros lo que estamos reclamando acá es la titularidad de la tierra, si quieren hablar del Cerro primero que nos hagan el relevamiento, que nos traiga la carpeta en mano y la titularidad, después hablamos del cerro. Y ahora si andás ofreciendo, como andabas ofreciendo recién que los trabajos iban a ser gratis, no mezclés las cosas, el Cerro es una cosa y el trabajo acá lo tienen que hacer sí o sí porque es la obligación de él. Y una cosa que tiene que saber es que acá no estamos solos, no somos los únicos involucrados por el tema del cerro, acá tenemos a los Ñiripil que están en la misma situación, así que si se quiere reunir con nosotros se tiene que reunir con los ñiripiles y los abogados que nos están asesorando’ Con esas palabras le cayó un balde de agua fría, se quedo... Claro, el tipo venía confiado de que estábamos en la misma situación de antes, no teníamos ningún conocimiento de nada. A este lo envuelvo así y listo, a la bolsa, pero no estamos parados de la misma manera. Porque estas injusticias no son de ahora, son de mis abuelos, **nosotros lo que hemos hecho fue transformar esa bronca en lucha**” (Javier Ñiripil, *Inal Longko* de la Lof Cañio, diciembre de 2015)

En uno de nuestros últimos encuentros, Javier Cañio, el *Inal Longko* de la Lof, me contó una historia que les había sucedido en los días pasados. Un “vecino de la zona”, de los que “conocen de toda la vida”, enviado por un político en plenas elecciones quiso negociar nuevamente la entrada al Cerro. Se había acercado un día por la tarde a conversar y les propuso solucionar el problema a cambio de unos trabajos de mantenimiento. Javier, frente a esta propuesta le contestó lo que muestra el acápite de estas reflexiones finales: ellos exigían la titularidad comunitaria de sus tierras, destacaban sus alianzas en la defensa del territorio (no estamos solos) y exigían que realicen el trabajo sin condiciones porque era algo que al estado le correspondía como obligación.

Esta lectura reciente sobre su posicionamiento frente al conflicto, y que Javier expresa diciendo que “no están parados de la misma manera”, es la síntesis que, en retrospectiva, hacen las Lof sobre el proceso. Ellos saben que, en el trayecto, adquirieron conocimientos para evitar “ser envueltos así nomás” y que ahora son otras las direcciones, orientaciones y sentidos de su subjetivación política.

Con la realización de esta tesis acompañé a los integrantes de las Lof durante los años de este recorrido, y ese proceso de broncas, desafíos, reflexiones y decisiones fue cobrando relevancia como el tema central del análisis. En estas páginas, he querido mostrar los momentos de desconcierto, de quiebre, de rearticulación y de construcción de una subjetividad mapuche “en lucha” a partir de los momentos etnográficos y discursivos que se fueron relevando como significativos durante el curso de los acontecimientos. Metafóricamente, el mismo implicó una transformación del “ser” que Javier repitió luego en otros encuentros públicos y parlamentos: “transformar la bronca en lucha”. En esta dirección, mi anhelo es que la tesis sea leída como una narrativa etnográfica sobre esta transformación; esto es, sobre las etapas y dimensiones en las que se fue desplegando y plegando, desde los afectos más profundos de las personas mapuche, el sentimiento de “ser juntos”. Una subjetividad en proceso que he aprendido a distinguir y a comprender sobre un fondo de historias oficiales, negaciones jurídicas, atropellos y denuncias públicas.

Iniciar las reflexiones finales de la tesis con las palabras de Javier Cañio no es casual, puesto que estas coinciden con la forma que finalmente adquirió la organización y el argumento de mi tesis. Durante estos años de trabajo de campo, entendí que la tarea de producir conocimiento debía ser resultado de una reflexión compartida, de un análisis que tomara las lecturas íntimas y políticas de los propios actores para hacerlas dialogar con mis lecturas académicas. Y, de este modo, poder contar la historia de larga duración --aquella que abarca la transformación de la bronca en lucha—tanto desde enfoques teóricos que permitan poner en relieve los hitos de esa transformación como desde enfoques mapuche que permitan refinar las categorías teóricas con las que solemos pensar las formaciones de subjetividad política.

Esta tesis inicia en el año 2012, cuando tomé conocimiento por primera vez de un reclamo en Cerro León llevado a cabo por dos comunidades mapuche y cierra cinco años después con estas palabras finales, sabiendo que en el Cerro las relaciones constituidas se siguen desplegando en nuevas iniciativas y con renovadas profundidades. El recorrido compartido que empezó colaborando con una causa judicial, y continuó en parlamentos, ceremonias, trámites, discusiones, comidas cotidianas y visitas familiares, definió el hacer de mi trabajo de campo como una etnografía del

proceso y desde el movimiento. Al pasar las páginas, espero que el lector también vaya acompañando la configuración de un proyecto político desde las incertidumbres de demandar una injusticia como “vecinos” hasta las certezas expresadas en la reflexión de Javier de estar transitando el conflicto como la lucha histórica y colectiva de un Pueblo.

La oportunidad de acompañar a los integrantes de ambas Lof durante la mayor parte de este proceso y compartir con ellos las distintas formas en las que fueron contextualizando sus angustias y sus certezas me llevó a la necesidad de trabajar con el mismo rigor las experiencias de desarticulación (desidentificación o desujeción) y las experiencias de rearticulación (identificación o subjetivación). La especificidad de las Lof del Cerro como sujetos políticos resulta de los contextos en los cuales sus integrantes fueron decidiendo, de formas impuestas y/o voluntarias, conectar y desconectar vínculos de relacionalidad y pertenencia. Por lo tanto, para entender los sentidos de “estar en lucha” con los que las Lof fueron redefiniendo el conflicto, el análisis se detuvo, en primer lugar, en los quiebres que estas fueron produciendo al romper con los lugares cotidianos que los interpelaban, desde el afecto y el reconocimiento, como vecinos del pueblo de El Maitén. Y, luego de ver cómo iban enfrentando con valentía las repercusiones de sus decisiones, el análisis se centró los modos en que fueron aventurándose en caminos que, para ellos, eran tan novedosos y desafiantes como interpelantes: crear alianzas políticas y afectivas con otras comunidades que estaban en situaciones similares de conflicto, convocar a parlamentos, hacer ceremonias para volver a conectarse con sus conocimientos, con las fuerzas de su entorno y con los antepasados. En la medida que ellos fueron reflexionando sobre su propio proceso de subjetivación política --reconsiderando sus posicionamientos en cada uno de los encuentros políticos en los que fueron participando o deteniendo algunas veces la marcha para evaluar retrospectivamente las acciones emprendidas—mis reflexiones también fueron reconsiderando las formas de objetivar y dar cuenta de ese mismo proceso de lucha

En cada uno de los capítulos de análisis he ido arribando a las conclusiones parciales que, en conjunto, conforman el argumento de mi tesis. En estas palabras finales quisiera reorientar la lectura de esas sucesivas conclusiones a la luz de cinco énfasis etnográficos. En mi trabajo, estas distintas etnografías se superponen y entraman entre sí, pero considero a cada una de ellas imprescindible al momento de historizar un

proceso de movilización colectiva. Entiendo también que es en los contextos de restauración de memorias donde estos distintos procesos se vuelven etnografiables.

En primer lugar, la importancia de *etnografiar los procesos de desarticulación* para comprender las orientaciones y los sentidos que van modelando los procesos simultáneos de subjetivación y de comunalización política en los que se rearticula un movimiento social. La importancia de reconstruir los entramados hegemónicos --y los límites que estos imponen a las posibilidades de ser y actuar en oposición-- reside en identificar los valores, vocabularios y significados con los que se inicia la brecha que da lugar a la desarticulación. Las Lof iniciaron su experiencia de lucha reconociendo en estas tramas hegemónicas los lugares que debían dejar de ocupar. En el abandono de locaciones específicas (vecinos, argentinos) se producen los sentidos y orientaciones que tendrán los siguientes movimientos entre --o paradas en-- lugares.

En segundo lugar, la comprensión de un movimiento social en movimiento (Manzano 2013) no solo implica etnografiar la circulación de las personas por el espacio social o el modo en que sus tránsitos vinculan o desvinculan lugares. También resulta necesaria una *etnografía de los pliegues*, de las maneras cambiantes en que las personas van internalizando o plegando hacia adentro las experiencias externas de transitar en el espacio. Esto es, una etnografía centrada sobre las formas de recontarse a sí mismos o de las formas en que se van reconstruyendo las autobiografías de quienes están en lucha. En esta tesis también he procurado reconstruir cómo los cambios de énfasis sobre el conflicto y de jerarquías sobre las experiencias tienen efectos en el posicionamiento político. Es al etnografiar la historia de estos plegamientos que entendemos por qué hoy las personas de las Lof contraponen un antes y un después en sus biografías: antes “Yo trabajaba para Benetton”, “Me fui para ser peón de la Compañía”, “Trabajaba de peón en la Estancia”; después “Hay que luchar contra Benetton”, “Esas tierras son del Pueblo Mapuche”. Se trata de comprender cómo en algunos años los integrantes de las Lof pasaron de ser trabajadores de Benetton a luchar contra él, pero también de cómo estos cambios devienen momentos autobiográficos conectados de una manera determinada y a la luz de otros hilos conductores de interpretación uno mismo. En el caso de los Cañío, al acompañar el reclamo de la Lof en Resistencia del Departamento Cushamen sobre las tierras que actualmente son propiedad de Benetton señalan la distancia recorrida desde aquellos días en que

preguntaron en el municipio quién y por qué habían talado el bosque nativo en el Cerro. A pesar de estar en el ojo de la tormenta y bajo el escrutinio de la mirada de sus vecinos, los integrantes de la Lof Cañio llevaron alimentos, acompañaron actividades públicas, hablaron frente a los medios, estuvieron presentes acompañando a los heridos de la represión estatal. La decisión colectiva de acompañar de formas públicas y cotidianas a otras comunidades en conflicto señalan el posicionamiento político y afectivo al que se fueron orientando con sus prácticas y discursos: estamos y somos juntos frente a quienes nos despojaron y nos continúan sacando de nuestras tierras. Aquello que se reclama y los vocabularios y lenguajes para llevar a cabo el reclamo fueron cambiando para las Lof del Cerro porque fueron cambiando tanto sus vínculos sociales con otros, como los afectos y los sentidos sobre ellos mismos y sobre su lugar en la historia. Este tipo de etnografía se detiene, entonces, en la emoción de los mayores al volver a participar de parlamentos o de ceremonias, en la timidez de los más jóvenes al ponerse un pañuelo y practicar el baile del *choike purrun*, en el modo en que, al levantar un *rewe* entre jóvenes y ancianos comparten conocimientos y sentimientos. Es decir, una etnografía que encuentra en los aspectos afectivos la fuerza de la lucha.

Tercero, es una *etnografía de las emergencias* para dar cuenta de la forma en la que los Cañio y Ñiripil pasaron de estar viviendo la indignación, la bronca y la tristeza de no haber sido escuchados, de haber sido ignorados como vecinos, incluso por amigos, a poner el cuerpo para impedir que se realice una bajada de bicicletas y a enfrentar con la frente en alto las ofensas de abogados defensores y funcionarios de gobierno. En este proceso son significativas las formas en que son invisibilizados por quienes niegan públicamente su historia como mapuche, los construyen como sujetos sin agencia propia y manejables por “manos externas” o los tratan en la radio o en los rumores como traidores y obstaculizadores del progreso o de los usos públicos de un bien común como es el Cerro. Pero también son significativas las formas en las que ellos van emergiendo y haciéndose visibles como un nuevo tipo de sujeto político. En algunos de los contextos en los que Virginio Cañio era el “negro” experto en doma, hoy se presenta como el *Longko* de su comunidad; en los contextos donde Horacio Cañio era el buen vecino que ofrecía leña, fue el *Longko* de una comunidad que tapió la entrada al Cerro para que escuchen sus reclamos; en su escuela, Marilin no fue sólo “la reina del Trencito” sino, sobre todo, la joven mapuche que defiende su comunidad frente a los discursos prejuiciosos de compañeros y docentes. Esta etnografía de las emergencias se

centra en los impactos que los procesos de desidentificación tienen sobre los sujetos que emergen de formas distintas a las esperables y toleradas.

En cuarto lugar, es una *etnografía de las recategorizaciones*, de las reflexiones epistémicas y ontológicas sobre el mundo sensible en el que transcurren sus vidas y luchan sus conflictos. En la medida en que ellos fueron pensando de modos diferentes las nociones de comunidad y territorio, también fueron cambiando sus formas de pensar acerca del conflicto y la política. A través de las recategorizaciones, las Lof del Cerro fueron produciendo sus propias teorías acerca del mundo en articulación con el conocimiento que otras comunidades también fueron produciendo. Etnografiar estos procesos no solo implica identificar las re-definiciones de los conceptos más relevantes para la lucha, sino también comprender cómo estos nuevos puntos de percepción van reconstruyendo experiencias de mundo diferentes. La participación cada vez más activa de los antepasados y de las fuerzas del entorno en la lucha de las Lof dan cuenta de estos cambios ya no sólo en el nivel epistémico de significación sino también en las experiencias de ser en el mundo.

Y, finalmente, es una *etnografía del compromiso* de cada una de estas personas con la defensa de su territorio y del modo en que estos compromisos devienen vinculantes. El proceso de lucha se ha ido configurando en función de las relacionalidades que se fueron reorganizando más allá de las existentes entre las familias Caño y Ñiripil: hacia atrás en el tiempo, con otras familias cuyas trayectorias hoy se reconocen como similares, y hacia el futuro, con comunidades, organizaciones y personas mapuche con las que hoy en día comparten un mismo proyecto político. Con la fuerza de estos compromisos vinculantes, las voces temblorosas de las primeras presentaciones públicas de cada uno de los integrantes de la Lof se han vuelto hoy en día voces fortalecidas.

En definitiva, y en todas estas aproximaciones, la tesis trata del mismo proceso: la transformación de la bronca en lucha.

## Bibliografía

- Abrams, P. [1977] (2000). "Sobre la dificultad de estudiar el estado". *Virajes* 2:79-98. Traducción de Rafael Macía Mejía y Orlando Jaramillo Gómez.
- Anderson, B. (1993) *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A.. 1996. "Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography", en S. Low y D. Lawrence-Zúñiga (eds.) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. London: Blackwell, pp.337- 349.
- Asad, T. (1973) *Anthropology & the Colonial Encounter*. Ithaca: Ithaca Press.
- Balandier, G. (1992) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Balazote, A. y J.C. Radovich (2003) "Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina" En: S. Coelho dos Santos y A. Nacke (Org.) *Hidrelétricas e povos indígenas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Bandieri, S. (2005) *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bartolomé, L. (2013) "Sobre la articulación social nuevamente", *La Rivada. Investigaciones en Ciencias Sociales I* Vol.1. Recuperado el 3 de abril de 2016 de <http://larivada.com.ar/attachments/article/17/Leopoldo%20Bartolome%20original%20corregido.24.pdf> ()
- Bauman, R. y Briggs, Ch. 1990. "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life", *Annual Review of Anthropology*, 19:59-88.
- Becker, H. (2009) *Outsider: Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires; México: Siglo XXI.
- Becker, H. (2011) *Manual de Escritura para Científicos Sociales*. Siglo Veintiuno Editores.
- Benedetti, A. (2014). "Espacios fronterizos del sur sudamericano: Propuesta de un modelo conceptual para su estudio". *Estudios fronterizos*, 15(29), 11-47. Recuperado en 27 de julio de 2016, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-69612014000100001&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-69612014000100001&lng=es&tlng=es).
- Benjamin, W. (1987) Tesis de filosofía de la historia. En: J. Aguirre (Trad.), *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, pp. 175-191.

- Benjamin, W. (1991) *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Bergson, H. [1912] (2007) *Matter and Memory*, Nueva York: Cosimo Publications.
- Blanco, D. y J.M. Méndes (2005) “Aproximaciones al análisis de los conflictos ambientales en la Patagonia. Reflexiones de historia reciente 1980-2005”, *Ambiente & Sociedade Vol. IX 2*: 47-69.
- Blaser, M. (2009). “Politicalontology: Cultural Studies without ‘cultures’?”, *Cultural Studies* 23: 873-896
- Blaser, M. (2013) Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology, *Current Anthropology* 54: 547-568
- Boccarda, Guillaume (2007) “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile”, *Revista Chungara. Revista de Antropología Chilena* 39: 185-207.
- Boccarda, G. y Paola B. (2008) “¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura” *Memoria Americana* 16: 167-196.
- Bourdieu, P. (1999) *La Miseria del Mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2001). “Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche”. En *Cultural Agency in the Americas Project: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*. Workshop del Social Science Research Council, organizado por Doris Sommer. Cuzco, Enero 29 y 30.
- Briones, C. (2003) “‘Indios parecen, por su color’. Prácticas de etnicización y racialización en Argentina.” Ponencia presentada en el *Quinto Coloquio LatCrit sobre Derecho Internacional y Derecho Comparado*. Buenos Aires, Agosto 12 al 14.
- Briones, C. (2005) “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales” En C. Briones (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia. 9-36.
- Briones, C. (2007) "Nuestra lucha recién comienza": Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de SÍ Mismo. *Avá* 10: 23-46.

- Briones, C. (2014) Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social* 40: 49 - 70
- Briones, C. (2015) Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípoda* 21:21 - 48
- Briones, C. y W. Delrio (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En: A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (Comps.) *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. Córdoba: Alción Editora, pp. 45-78.
- Briones, C. y A. Ramos. (2010) “Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut”. Gordillo, G. y S. Hirsch, *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*. Buenos Aires: Icrj’ La Crujia, pp. 39-78.
- Brow, J. (1990) “Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past”, *Anthropological Quarterly*, 63(1):1-6.
- Butler, J. (2001) “¿What is critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en D. Ingram (ed.) *The Political Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell
- Cañumil, P. y A. Ramos (2011) "Knowledge Transmission through the Renü", *Collaborative Anthropologies* 4: 67-89.
- Cañuqueo, L. (2015). “El territorio relevado, el territorio disputado: Apuntes sobre la implementación de Ley nacional 26.160 en Río Negro, Argentina”. *Revista de geografía Norte Grande*, (62): 11-28.
- Carenzo, S. y F. Trentini (2014) “El doble filo del esencialismo verde: repensando los vínculos entre Pueblos indígenas y conservación” En *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina Tomo 2*, H. Trincherro, L. Muñoz y S. Valverde (Coord.) Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, pp. 103 - 134
- Carrasco, M. (2002) *El movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Texas: University of Texas at Austin, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies.
- Carrasco, M. y C. Briones (1996) *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA-Asociación Lhaka Honhat.

- Carsten, J. (2000) "Introduction". Carsten, J. (ed.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge:Cambridge University Press,pp. 1-36.
- Carsten, J. (2007) Introduction: Ghosts of Memory. *En Ghosts of Memory.Essays on Remembrance and Relatedness*. Jane Carsten, ed. Pp. 1-35. Australia: Blackwell.
- Cataia, M. (2007). A relevância das fronteiras no período atual: unificação técnica e compartimentação política dos territórios. *Scripta Nova*, XI (245), (21).
- Connerton, P. (1993). *How Societies Remember*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Connerton, Paul (2008) "Seven types of forgetting", *Memory Studies* 1(1): 59-71.
- Corrigan, P. and D. Sawyer (1985) *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell
- Crespo, C. (2008). *Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro*. Tesis Doctoral en Antropología Social no publicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Crespo, C. (2011). "Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo", Chubut (Patagonia Argentina). *Revista Frontera Norte*, Vol. 23 (45), 231-255.
- Crespo, C. y M.A. Tozzini (2014) "Memorias silenciadas y patrimonios ausentes en el Museo Histórico de El Hoyo, Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia Argentina" *Revista Antípoda* 19: 21 - 44
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press.
- Das, V. y D. Poole (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Revista Cuadernos de Antropología Social* 27: pp. 19-52.
- De Jong, I. (2003). *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos* (Provincia de Buenos Aires), Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires.
- De la Cadena, Marisol (2008). "Política Indígena: Un análisis más allá de la política". *World Anthropologies Network E-Journal* 4: 139-171.

- De la Cadena, M. (2010) "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics Beyond Politics as Usual". *Cultural Anthropology* 25 (2)
- Deleuze, G. (1987). "Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)". En *Foucault*. Barcelona, España; Buenos Aires, Argentina y México D.F., México: Ediciones Paidós. pp. 125-158.
- Delrio, W. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W. y A. Ramos (2006) "'Reunidos en Fütá Trawün' Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuche-tehuelche". *VIII Congreso de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, Salta, 19-22 de septiembre.
- Delrio, W.; D. Lenton y A. Papazian (2010) "Agencia y política en tres conflictos sobre territorio Mapuche: Pulmarí / Santa Rosa Leleque / Lonko Purrán" *Paisajes áridos. Investigaciones Sobre Sociedades Y Culturas De Paisajes Áridos y Semi-Aridos Americanos*: 125 - 146
- Delrio, W.; D. Lenton, M. Musante, M. Nagy, A. Papazian y P. Pérez. (2010). "Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples". *Genocide Studies and Prevention* 5: 138–159.
- Dirks, N. (2002). "Annals of the Archive. Ethnographic Notes on the Sources of History. En B. K. Axel (Ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*. Durham: Duke University Press, pp. 47-65
- Douglas, M. (1975) *Sobre la naturaleza de las cosas: Conferencia*. Madrid: Anagrama.
- Dwyer, Leslie. 2009. "A politics of Silences: Violence, Memory and Treacherous Speech in Post-1965 Bali". En A. O'Neil y K. Hinton (Eds.) *Genocide, Truth, Memory and Representation*, Durham y London: Duke University Press. Pp. 113-146.
- Elias, N. y J. Scotson (2000). *Os Establecidos e Os Outsiders*. Río. Jorge Zahar.
- Escobar, A. (2000) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?", en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Escobar, A. 2005. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: universidad del Cauca.
- Escolar, D. (2007) *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

- Esguerra, C. y J. Bello Ramírez (2014) “Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica”. *Revista de Estudios Sociales*, 49, 19-32.
- Fernández Alvarez, M.I. (2014) “La política colectiva como problema antropológico: reflexiones desde el estudio de las cooperativas de trabajo como categorías de la práctica”, *QueHaceres. Revista digital del departamento de Ciencias Antropológicas*: 25 – 36.
- Foley, J.M. (1995) *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Foucault, M. (1991) *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999) “La gubernamentalidad”, En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós. pp. 175-197.
- Foucault, M. (2003) “¿Qué es la crítica? (crítica y aufklarung)”, En *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos. pp 3-52.
- Gadea, W. (2008) “Ciudadanía, identidad y hegemonía política en el contexto de la democracia radical. Un estudio sintético del pensamiento de Ernesto Laclau”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 6: 13-29
- Garfinkel, H. (1967) What is Ethnomethodology?, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Gaztañaga, J. (2013) “Trabajo político: desde relaciones causales y la importancia de las acciones hacia una teoría etnográfica”, *Alteridades* 23: 111 - 126
- Gaztañaga, J. (2014) “El proceso como dilema teórico y metodológico en antropología y etnografía”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* XII:35-58.
- Gaztañaga, J. (2016) “La política del valor y la política del significado: tendiendo puentes” *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología* 24: 111 – 130.
- Gluckman, M. (1958). *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press/ Rhodes-Livingstone Institute.
- Gluckman, M. (2006). “Datos etnográficos en la antropología social inglesa”, En: J. Llobera (comp.): *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama. Pp. 141 - 152.
- Golluscio, L. (2006) *El Pueblo Mapuche. Política de Pertenencia y Devenir* Buenos Aires: Biblos.
- Gordillo, G. (2005). *Nosotros vamos a estar aquí para siempre: historias Tobas*. Buenos Aires: Biblos.

- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, G. (2010) *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- Grimson, A. (2003) “Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología”. *Oficios terrestres*, 14, 56-74.
- Grossberg, L. (1992) *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Grossberg, L. (1997) “Cultural Studies: What’s in a Name? (One More Time)”. En: L. Grossberg (ed.) *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*. Durham: Duke University Press. pp. 245-271
- Grossberg, L. (2003) “Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso?” En Stuart Hall y Paul Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, cap. 6:148-180.
- Grossberg, L. (2009) “El corazón de los Estudios Culturales: Contextualidad, Construcciónismo y Complejidad”, *Tabula Rasa 10*: 13-48.
- Grossberg, L. (2010) “Teorización del contexto”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales 9*: 17-23.
- Guizardi, M. (2012) “Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman”, *Papeles del CEIC* 88. Disponible en <http://www.ehu.es/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12465> (Recuperado el 10 de abril de 2016)
- Guber, R. (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Norma.
- Halbwachs, M.. [1950] (2004) *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, S. (2007) “Epilogue: through the prism of an intellectual life”, En B. Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora* Kingston: Ian Randle Publishers. pp. 269-291.
- Hall, S. [1985] (2010a) “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (comp.) *Stuart Hall Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar. pp. 193-220.
- Hall, S. [1985] (2010b) “Sobre posmodernismo y articulación”, *Stuart Hall Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-

- Quito: Envi3n Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var. pp. 75-94.
- Hermitte, E. y L. J. Bartolom3 (1977) *Procesos de articulaci3n social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ingold, T. (2008) "Anthropology Is Not Ethnography". *Proceedings of the British Academy* 154: 69-92.
- Ingold, T. (2011) *Essays on movement, knowledge and description*, New York: Routledge.
- Jackson, J. y K. Warren (2005) "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions", *Annual Review of Anthropology*, 34: 549-573.
- Jameson, F. (2001) "Sobre los 'Estudios Culturales'". En F. Jameson y S. ŹiŹek (Eds.) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paid3s. 137- 188.
- Jaramillo, P. (2013) Etnograf3as en transici3n: escalas, procesos y composiciones. *Ant3poda. Revista de Antropolog3a y Arqueolog3a*, 16, 13-22.
- Rappaport, J. y Ramos Pacho, A. (2005) Una historia colaborativa: retos para el di3logo ind3gena acad3mico. *Historia Cr3tica*, 29, 39-62.
- Kropff, L. (2008) *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre j3venes mapuche*, tesis de doctorado, Facultad de Filosof3a y Letras-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Kropff, L. (2011) "Los j3venes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras", *Alteridades* 21: 77-89.
- Kropff, L.; M. Alvarez, L. Ca3nuqueo y P- P3rez (2010) *Teatro mapuche: sue3os, memoria y pol3tica*. Buenos Aires: Artes Esc3nicas.
- Kropff, L.; L. Ca3nuqueo y P. P3rez (2014) "Apuntes etnogr3ficos para la discusi3n sobre la confrontaci3n como marco hegem3nico para pensar la relaci3n entre ind3genas y estado", Ponencia presentada en el *XI Congreso Argentino de Antropolog3a Social*, Rosario.
- Heidegger, M. 1971. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper.
- Laclau, E. y C. Mouffe (2004) *Hegemon3a y estrategia socialista. Hacia una*
- Laclau, E. (1996). *Emancipaci3n y diferencia*, Buenos Aires: Ariel.
- Lefebvre, H. (1974). "La producci3n del espacio", *Papers: revista de sociolog3a*, 3: 219-29
- Lefebvre. H. (1978) *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Pen3nsula. 7

- Lenton, D. (2014) *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)*, *Corpus* [En línea], Vol 4, No 2 , Publicado el 22 diciembre 2014, consultado el 15 abril 2016. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/1290>
- Lenton, D. y M. Lorenzetti (2005). “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos indígenas en la agenda del Estado” En Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia.
- Malvestitti, M. (2014a) "El habla del waizüf. La documentación de variedades lingüísticas de mapuzungun en la Patagonia Norte" en *Libro de Actas del III ELIA. Argentina*, Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Malvestitti, M. (2014b) "Estrategias sintácticas en el relato mapuche" en el relato mapuche. En: Miranda, Lidia Raquel, Lucia Inés Rivas y Enrique Alejandro Basabe (eds.) *Desafíos de la glotodiversidad en el siglo XXI: enseñanza, investigación y extensión*. Santa Rosa: EDUNLPam.
- Manzano, V. (2013) *La política en movimiento. Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*, Rosario: Prohistoria.
- Marcus, G. (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal.” *Alteridades* 11(22): 111-127.
- Martínez, Josefina. 2007. "La Guerra de las Fotocopias: Escritura y poder en las prácticas judiciales". En: J. M. Palacio y M. Candiotti (eds.). *Justicia, política y derechos en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo. pp 203-218.
- Mases, E. (2002) *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*, Buenos Aires, Prometeo.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London, UK: Sage Publications.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Muzzopappa, ME (2012) *Tras la pista de la corporación. Redes, relaciones y campo etnográfico a partir del “caso por espionaje” en Trelew*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de Doctorado.
- Nahuelquir, F.; M.E. Sabatella y V. Stella (2011). “Analizando los “no saberes”. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena”. *Revista Identidades*, 1: 21-47.
- Nahuelquir, F. Sabatella ME.y Stella V. 2012 “La revolución, los conquistadores y los ingleses”: El aparente sin sentido en las narrativas indígenas”, *Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología*, FACSO, noviembre.
- Navarro Floria, P. (1999) *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

- Noel, G. 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*, XI: 99-126.
- Olick, J. y Robbins, J. (1998). “Social Memory Studies: From ‘Colletive Memory’ to the Historical Sociology o Mnemonic Practices”. *Annual Review Social*, 24: 105-140.
- Papazian, A. y M. Nagy (2010). “La Isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX”. En Bayer, O. (Coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios* (pp. 77-104). Buenos Aires, Argentina: El Tugurio.
- Pérez, MA.(2014) “Lo no incluido en el Estado-Nación es imaginario y lo único real es el territorio militarmente expropiado” En *H. Trincherro, L. Muñoz y S. Valverde (Coord.) Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina Tomo 2, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Pp. 319-352.*
- Pérez, P. (2009). “Las policías fronterizas: mecanismos de control y espacialización en los territorios nacionales del sur a principios del siglo XX”. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. UNCOMA, San Carlos de Bariloche. Disponible en: <http://cdsa.aacademica.org/000-008/292> (Fecha de recuperación: 10 de septiembre de 2016)*
- Pérez, P. (2011) “Historia y silencio: la Conquista del Desierto como genocidio no-narrado”. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol 1, n 2. Disponible en <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/51> (Consultado el 10 de abril de 2016)
- Pérez, P. (2012) “Estado, indios y casas comerciales: el espacio social en el territorio nacional de Río Negro a principios del siglo XX”, *Travesía* 14-15: 137-158
- Pérez, P. (2016) *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia central. 1878 – 1941* Buenos Aires: Prometeo.
- Radovich, J. (1992) “Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche” *Cuadernos de Antropología* 4:47-65.
- Radovich, J. (2013) “Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena”, *RUNA* 34: 13 - 29
- Ramos, A. (2004) “No reconocemos los límites trazados por las naciones. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche”. *2004 Meeting of the Latin American Studies Association, Las Vegas.*
- Ramos, A. (2005) *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos

Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

- Ramos, A. (2010a) *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. (2010b) “The good memory of this land. Reflections on the processes of remembering and forgetting” *Memory Studies* 3(1): 1-18.
- Ramos, A. (2015). “Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias”. En Ruiz, M. O. (Ed.). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco, Chile: Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, Chile.
- Ramos, A. (2016) *Los “encapuchados mapuche”. La subjetivación política desde la desidentificación*. Mimeo.
- Ramos, A. y C. Briones (2005) “Audiencias y Contextos: la historia de Benneton contra los Mapuche” *E-misférica* 2: 1-12.
- Ramos, A. y W. Delrio (2005) “Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut.” En Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, pp. 79-118
- Ramos, A. y M. Millan (2014). “Un ensayo sobre memoria. Reflexiones sobre el río y los sueños”. Ponencia no publicada, *VI Coloquio Anual “Diversidad en Ciencias-Ciencias Diversas”, Inclusión- Exclusión Social desde Contextos y Perspectivas Múltiples*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCA-CONICET-UNRN.
- Ramos, A.; ME. Sabatella y V. Stella (2014) “Autonomía y Estado en los procesos de subjetivación política. El Parlamento Mapuche Tehuelche”, Ponencia presentada en el *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario, julio.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rappaport, J. (2005) *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e historia y Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. 2007 Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Rodríguez, M. (2010). *De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis Doctoral no publicada. Georgetown University, New York, EE.UU. Disponible en <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1> (Consultada el 20 de marzo de 2016)

- Rodríguez, M.; C. San Martín y F. Nahuelquir (2016) “Imágenes, silencios y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas”. En Ramos, A., C. Crespo y A. Tozzini (comp.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro. Pp: 1-32
- Rosato, A. y M. Boivin (2013) “Los tipos de análisis: etnográfico, comparativo y procesual. Diferencias, semejanzas y cruces”. En *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- Rose, N. (2003) “Identidad, genealogía, historia”. En S. Hall y P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp.: 214-250.
- Roseberry, W. (2002) “Hegemonía y el Lenguaje de Contienda”. En *Taller Interactivo Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en Perú*. Lima: IEP.
- Sabatella, ME. (2011) *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Sabatella, ME. (2015) “Recordar en tiempos de lucha: Los procesos políticos de hacer memoria en contextos de conflicto” en *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Ramos, A., C. Crespo y A. Tozzini (comp.) Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Santos, M. (1996). *A Natureza do espaço*. São Pablo: Hucitec.
- Schiaffini, H. (2004). *El agua vale más que el oro. La constitución de fuerzas sociales en torno al conflicto minero en Esquel. 2002-2003*. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- Schiaffini, H. (2014) “Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual”, *Revista Cuicuilco* 21:145 - 170
- Schneider, D. (2007) “¿De qué va el parentesco?” En Parkin, R. y L. Stone (eds.). *Antropología del parentesco y de la familia*. Editorial Universitaria Ramón Areces. Pp. 427-459.
- Serres, M. (1981) “Discurso y recorrido”, en C. Lévi-Strauss (org.), *Seminario La Identidad*, Barcelona: Petrel, pp. 23-39.
- Sieder, R. (2004) “Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas”. En *Memorias del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*. Quito, Ecuador, Agosto.

- Stella, V. (2014) *Subjetividades mapuche-tehuelche. Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*, Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Stengers, I. (2005). "A Cosmopolitical Proposal." En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Street, S. (2003) "Representación y reflexividad en la (auto) etnografía crítica: ¿Voces o diálogos?" *Revista Nómadas*, 18,72-79.
- Szulc, A. (2015) *La niñez mapuche*. Buenos Aires: Biblos – Culturalia.
- Tamagno, L. (2014) "Políticas indígenas hoy. Un nuevo 'parto de la antropología'". Etnicidad y clase" En, H. Trincherro, L. Muñoz y S. Valverde (Coord.) *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina Tomo 2*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Pp. 9-35.
- Tola, F. y Francia, T. (2012). *Reflexiones Dislocadas*. Rumbo Sur: Buenos Aires.
- Tozzini, M.A.(2014). "Pudiendo ser mapuche". *Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut* [en línea]. San Carlos de Bariloche, Argentina: Colección Tesis, IIDyPCa-CONICET-UNRN.
- Tozzini, M.A. y C. Crespo (2010) "Reclamos Territoriales y Memoria Social. Hacia una lectura de las fuentes escritas en contextos etnográficos", *Novedades de Antropología* 19(65):8-12.
- Trentini, F. (2014) *Pueblos Indígenas y Areas Protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi* Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Trincherro, H. (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El chaco Central*. Buenos Aires: EUdeBA.
- Trincherro, H. (2001) "Etnicidades y territorios en redefinición: aportes para la caracterización histórica y antropológica de una formación social de fronteras" en *Revista Estudios Sociales del NOA* 3.
- Trincherro, H. (2003) "La frontera cautiva. Los símbolos culturales del cautiverio como expresión de las relaciones interétnicas en la construcción del Estado-nación argentino" en *Estudios Sociales del NOA* 6: 53-76.
- Trincherro, H. (2004) "La frontera y la guerra con el indio. Dispositivos neocoloniales en la formación de la Argentina moderna" en *Papeles de Trabajo* N° 12– Facultad de Humanidades y Artes – UNR

- Trinchero, H.; L. Muñoz y S. Valverde (2014) “Presentación” En *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina Tomo 2*, H. Trinchero, L. Muñoz y S. Valverde (Coord.) Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Pp.7-24.
- Trouillot, M. (1995) *Silencing the Past: Power and de Production of History*, Boston: Beacon Press.
- Valverde, S. (2004). *Los movimientos indígenas en la Argentina: Las estrategias políticas de las organizaciones mapuches*. Lanús: Ediciones Cooperativas de la UNLa.
- Valverde, S. (2005) “La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche” *Revista de Historia*: 167 – 184
- Valverde, S. (2010) “‘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.31:31-48
- Valverde, S. (2011) “De ‘pobladores’ a ‘mapuche’: historias ausentes (y los ausentes de la historia)”, *Papeles de Trabajo* 22: 74 – 90
- Valverde, Sebastián (2012) “De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo Mapuche y sus movimientos en Patagonia Argentina” *Anuario Antropológico*: 139 – 166
- Valverde, S. (2014) “El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico-cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de Norpatagonia argentina”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XL (1): 327 - 349
- Valverde, S.; A. García y L. Bersten. (2008). *Relatos Patagónicos. Historias familiares en la construcción del espacio social en Villa Traful*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Valverde, S.; F. Trentini, A. Pérez y G. Ghioldi. (2013) *Volver al Territorio Memorias Mapuches en el Parque Nacional Nahuel Huapi*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras UBA.
- Vezub, J. (2009) *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)* Buenos Aires: Prometeo.
- Wade, P. 2007. “Identidad racial y nacionalismo. Una visión teórica de Latinoamérica” En De la Cadena, M. (comp.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Envió Pp: 367-390
- Weinstock, A.(2009) “Acciones colectivas interculturales. Apuestas y dificultades” En *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Asociación

Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires. Disponible en <http://www.aacademica.org/000-062/2293.pdf> (Consultado el 2 de febrero de 2016)

Wright, P. (2008) *Ser en el Sueño: Crónicas de Historia y Vida Toba*. Buenos Aires: Biblos.

Williams, Raymond [1977] (1997) *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

## **Fuentes utilizadas**

### Páginas Web

[www.turismoelmaiten.com.ar](http://www.turismoelmaiten.com.ar)

[www.cerroazulelmaiten.blogspot.com.ar](http://www.cerroazulelmaiten.blogspot.com.ar)

[www.latrochita.org.ar](http://www.latrochita.org.ar)

[www.patagoniaexpress.com.ar](http://www.patagoniaexpress.com.ar)

[www.radiopetu.com.ar/](http://www.radiopetu.com.ar/)

[elmaiten.gov.ar](http://elmaiten.gov.ar)

[www.legischubut2.gov.ar/](http://www.legischubut2.gov.ar/)

### Libros

Sepiurka, S. y J. Miglioli (2001) *La Trochita. Un viaje en el Tiempo y la distancia en el Viejo Expreso Patagónico* Buenos Aires: GAC.

López, E. (2015) *La Trochita. Su historia, leyendas y aventuras contadas por sus protagonistas* Buenos Aires: Libros de Viajes.

Municipalidad de El Maitén (2006) *El Maitén. Su historia... Su Poblamiento...* El Maitén: Municipalidad de El Maitén.

Oriola, J. (2004) *Esquel... Del telégrafo al pavimento* Esquel: UHF Patagonia.

Oriola Jorge (2001). "El Trochita". *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina. Revista de Ciencias Sociales* 2: 19-30.

Paludi, E.; F. Castro y J. Kononczuk (2004) *Patagonia sobre rieles*. Esquel: Edición de los autores.

Theroux, P. (1996) *The Old Patagonian Express* London: Penguin.

Zaratiegui, N. (2006) *Estación El Maitén: Representaciones y prácticas en torno a La Trochita* El Bolsón: Grupo de Amigos del Libro Patagónico.

### Documentos

Acta INAI Lof Caño 9 de Noviembre de 2012

Carta “vecinos autoconvocados” El Maitén abril de 2012

Carta INAI al Consejo Deliberante por Conflicto Caño 4 de junio de 2012

Gacetillas de la Fiesta del Trencito 1985

Gacetillas Tren a Vapor 2006 a 2016

Presentación de las Lof Caño y Ñiripil como Comunidades Mapuche

Ordenanza HCD 11/11 Contrato con Provincia por Construcción Cerro Azul 2da Etapa

Resolución 72/12 Municipalidad de El Maitén por Instalación Medios de Elevación

Expediente administrativo N° 09/2010 de marzo de 2010, para la “Instalación de Medio de Elevación en Cerro Azul”

“Anteproyecto De Cerro Azul”, Municipalidad de El Maitén

Edición del 25 aniversario del Diario Esquel, apartado “El Maitén”

Expediente 338/2012 COMUNIDAD MAPUCHE CAÑO y OTROS C/ PROVINCIA DEL CHUBUT Y OTROS S/ ACCIÓN AMPARO

Ley Provincial 3860/93 Declaración “Patrimonio Turístico Provincial” al recorrido Esquel – El Maitén.

Decreto 44/90 del Poder Ejecutivo Nacional Cese actividades ramal Jacobacci - Esquel.

Ley Nacional 26.331 de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos

Ley Nacional 26160/06 Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país.

### Notas Periodísticas

<http://noticias.chubut.gov.ar/blog/2012/11/13/buzzi-el-dialogo-nos-permite-generar-el-ambiente-de-confianza-para-llegar-a-las-soluciones/>

<http://www.elchubut.com.ar/nota/30445-buzzi-firmo-convenio-con-el-intendente-de-el-maiten/>

<http://wwwnoticiasdelacomarca.com.blogspot.com.ar/2010/12/marilin-canio-es-la-reina-del-pueblo.html>

[http://tn.com.ar/tnylagente/noticias/mauro-millan-el-abanderado-mapuche-que-trabaja-para-benetton\\_426855](http://tn.com.ar/tnylagente/noticias/mauro-millan-el-abanderado-mapuche-que-trabaja-para-benetton_426855), 8 de diciembre de 2013

