

Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual

Hernán Horacio Schiaffini

Instituto de Investigaciones Gino Germani

RESUMEN: *A partir de dos eventos registrados etnográficamente en el noroeste de Chubut, en la Patagonia argentina, ofrecemos una reflexión en torno a cómo las relaciones de poder pueden adquirir dimensiones territoriales.*

Entendemos que determinadas situaciones y eventos son significantes de procesos sociales más amplios, y nos preguntamos acerca del lugar que ocupan. ¿Qué significan y para quién?

Sostenemos que los hechos registrados deben ser interpretados tomando como marco de referencia el conjunto de confrontaciones y disputas –históricas y actuales– que atraviesa el pueblo mapuche en esta zona, especialmente las dinámicas de apropiación y defensa territorial. Así, sólo insertas en ese contexto, situaciones aparentemente aisladas revelan sus conexiones con la direccionalidad de los procesos generales de la sociedad.

Contrastamos nuestras hipótesis a través de proposiciones elaboradas mediante trabajo etnográfico y análisis de fuentes secundarias, incluyendo datos censales relativos a la concentración de la tierra en la región patagónica.

PALABRAS CLAVE: *confrontación, territorio, apropiación, defensa, signos.*

ABSTRACT: *Based on two events recorded from an Ethnographic viewpoint in northwestern Chubut, in the Argentinian Patagonia, we reflect on how power relationships can acquire territorial dimensions.*

We understand that certain situations and events are significant in the broader social processes and question the place they hold. What do they mean and for whom? We maintain that the events recorded must be interpreted within the overall framework of historic and current confrontations and disputes as a point of reference, which the Mapuche people in the zone are experiencing, especially the dynamics of territorial appropriation and defense. Therefore, solely when inserted into this context do apparently isolated situations turn out to have connections with the directionality of society's general processes.

Our hypothesis is contrasted through proposals developed in ethnographic work and an analysis of secondary sources, including census data on land consolidation in the Patagonian region.

KEYWORDS: *confrontation, territory, appropriation, defense, signs.*

INTRODUCCIÓN

Situaciones en apariencia separadas pueden estar vinculadas. Hechos dispersos, aparentemente desconectados de los grandes fenómenos sociales, pueden ser vistos con otros ojos cuando son puestos en relación con la direccionalidad de los procesos generales de las formaciones sociales.

Acá nos interesa analizar, desde una mirada anclada en el estudio del poder, una variedad de situaciones que atraviesa una porción del pueblo mapuche en la Patagonia argentina, en el noroeste de la provincia de Chubut. Pondremos el énfasis en dos experiencias registradas etnográficamente, sin por ello dejar de lado algunas otras que también aportan a este trabajo. La primera remite al encuentro con una *pedra pintada* en medio de la estepa chubutense. La otra, a los vínculos entre la política y lo sagrado a través de la construcción de un espacio ceremonial.

Nos interesa también observar los lazos existentes entre el territorio y el poder, y cómo ciertos lugares, e incluso ciertos objetos, pueden funcionar como soporte de conjuntos muy complejos de relaciones sociales [Althusser *et al.*, 1969 y Abduca, 2010].

MARCO HISTÓRICO

El pueblo mapuche se encuentra actualmente distribuido en distintas regiones o provincias, según nos refiramos a Chile o Argentina. Sus mayores concentraciones demográficas se encuentran en la Patagonia chilena [Bengoia y Caniguan, 2011], y en la Argentina hay, según el Censo 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), alrededor de 120 000 personas que se autodefinen mapuches, la mayoría concentradas en las provincias de Neuquén, Chubut y Río Negro.

Se estima que, en Argentina, cerca de 75% de estas personas reside en distintas ciudades, aunque un número difícil de determinar sostiene vínculos estrechos, familiares o económicos con el restante 25% que aún habita en zonas rurales.

Hasta 1879 el territorio patagónico se sostuvo bajo el control de distintas unidades políticas originarias. En ese momento los Estados argentino y chileno iniciaron, de manera simultánea, expediciones militares que tuvieron por objeto desarticular a estos grupos sociales y lograr la ocupación definitiva de los varios millones de hectáreas que controlaban.

En Chile estos procesos recibieron el nombre de *Pacificación de la Araucanía*, y en Argentina *Campañas al desierto*. Las expediciones forman parte

del *momento constitutivo* [Zavaleta, 1990] de estos Estados nacionales y, por ejemplo en Argentina, de las fracciones de clases dominantes vinculadas estrechamente a la exportación de alimentos y materias primas de origen agropecuario. En efecto, la ocupación militar de la Patagonia fue seguida rápidamente por la consolidación del latifundio, que incluyó tanto a terratenientes locales como a capitalistas extranjeros que de inmediato se establecieron en los territorios arrebatados a los pueblos originarios.

La población mapuche corrió otra suerte [Briones y Delrio, 2002]. Algunos consiguieron el reconocimiento de algunas leguas de terreno y pudieron asentarse, aunque generalmente en zonas marginales, con pocos y malos pastos y escasa agua. Otros, después de haber recorrido campos de prisioneros y a veces ser trasladados largos kilómetros, se sumaron a la población de centros urbanos como Bahía Blanca, Viedma, etc. En otros casos los *lof*¹ intentaron reestructurarse utilizando las grietas que podían encontrar en el territorio y en la política [Delrio, 2001]. De esta manera se produjo la sedentarización forzosa de estas poblaciones y se abrió el espacio para nuevas formas de vínculo entre estos grupos y la sociedad criolla.

Por lo tanto, comprendemos que la actual heterogeneidad interna de la población mapuche se explique, además de por sus propias dinámicas intrínsecas, por sus vinculaciones con el resto de la sociedad y el lugar que ocupa en ella. Sus vínculos políticos y sociales actuales se constituyeron y constituyen en dicha interacción.

En la actualidad las comunidades rurales mapuches de Chubut son poblaciones dispersas dedicadas fundamentalmente a la cría de ganado lanar y caprino. También aportan fuerza de trabajo a labores estacionales de la zona, como la construcción y la zafra lanera. Sostienen intrincadas relaciones con diferentes instancias y agencias estatales y con organizaciones no gubernamentales de distinto tipo. Parte de ello es lo que nos interesa analizar acá.

CÓMO CONOCÍ LA PIEDRA PINTADA

Cushamen presenta uno de los núcleos de población rural mapuche más importantes de Chubut. Creada en 1899 como “colonia agrícola pastoril” [Aguerre, 2008], la “colonia Cushamen” permitió a muchas familias víctimas de las persecuciones de las “campanas al desierto” reagruparse en

¹ *Lof* es una entidad política y de parentesco. Señala la descendencia de un antepasado común y los lazos que ligan a un conjunto de familias que, habitualmente, viven juntas [Faron, 1997].

torno a la figura de Miguel Ñancuche Nahuelquir, líder que consiguió la entrega de las 125 000 ha que la constituyen [Delrio, 2005a].

No debemos confundir la colonia Cushamen con el departamento del mismo nombre, que es una división administrativa de la provincia de Chubut. Más de 20 comunidades se organizan dentro de este espacio territorial, incluyendo un pequeño poblado de nombre idéntico al de la colonia. Las parcelas se alternan con propiedades privadas de distintas proporciones, entre las que se destaca el complejo de estancias de la Compañía de Tierras del Sud Argentino (CTSA).²

Hacia fines de 2011 visité Vuelta del Río, una de las comunidades de la zona, a la que acudía frecuentemente desde hacía varios años. Por esos meses mi familia y yo nos quedábamos en El Maitén, un pueblo cercano de unos 4 000 habitantes. Colaborábamos con una experiencia de radio comunitaria; una radio mapuche, de esa ciudad, llamada Petú Mogeleiñ (Aún Vivimos), junto a amigos y compañeros mapuches y no mapuches de la zona. Al mismo tiempo desarrollábamos actividades de campo con miras a construir materiales para trabajar en nuestra tesis doctoral.

El objeto de nuestro trabajo era analizar las relaciones políticas que se establecían entre el gobierno comunitario indígena y el gobierno municipal. Nos interesaba peculiarmente la acción de los *mediadores* [Auyero, 2001], a quienes entendíamos como piezas fundamentales de la vinculación entre la población rural, los partidos políticos y el Estado. Sospechábamos que las intervenciones municipales —a través del otorgamiento de subsidios monetarios y la circulación de bienes y favores— constituían una forma muy importante mediante la que el Estado y los partidos políticos ejercían influencias despóticas sobre la población indígena.³

Hacia fines del año nos reencontramos con Alfredo,⁴ un joven poblador de Vuelta del Río a quien conocíamos desde hacía tiempo. Si bien solía acercarse hasta El Maitén (a unos 20 km de distancia), se encontraba ahora cuidando los animales de su familia en el campo de *veranada*.

El campo de *veranada* es un terreno que por lo general se ubica en una zona más alta que aquella en que habitualmente se encuentran los animales y los hogares de las personas. Se utiliza entre los meses de enero a mayo, o sea, en parte de la época del año en que se registran las mayores temperatu-

² Complejo que es actualmente propiedad del grupo italiano Benetton. La CTSA reúne en Argentina unas 900 000 ha, constituyéndose como el principal terrateniente del país.

³ Sin que lo haya demostrado falso, el desarrollo de la investigación se encargó de agregar una buena dosis de complejidad a este primer acercamiento.

⁴ Utilizamos seudónimos para todas las personas que se mencionan en este texto.

ras en esta región, y lo habitan solamente las cabras u ovejas hembras, con su pastor. Los animales machos se quedan abajo, en el terreno de *invernada*, y permanecen allí todo el tiempo. Cuando en mayo las hembras bajan de la *veranada* y todo el ganado se vuelve a reunir, rápidamente quedan preñadas, con lo cual se regula la época de parición, que se concentra hacia el mes de octubre.

Alfredo nos invitó a visitar la *veranada*, que no conocíamos, y aceptamos la invitación. Partimos un par de días después, junto a un miembro del colectivo Petú Mogeleiñ, dirigente mapuche de la zona. Alfredo nos esperó en su casa para guiarnos.

Mientras ajustaba el recado y cargaba en su caballo algunas cosas que tenía que llevar, nos indicó que en el camino veríamos una *piedra pintada*. Estaba, según dijo, en una trepada, en las estribaciones de una sierra, y era una piedra redondeada y grande situada al margen de la *picada*⁵ que recorreríamos.

A mi compañero y a mí nos sorprendió e intrigó la presencia de esta *piedra pintada*, de la que nunca habíamos oído hablar pese a llevar ya tiempo visitando la comunidad. Con doble expectativa, la de conocer la *veranada* de Alfredo y la *piedra pintada* del camino, iniciamos la marcha.

Alfredo iba delante, montado, y nosotros lo seguíamos a pie. Caminamos un buen rato entre coirones y neneos,⁶ en una pendiente ascendente. Quien tenga noticia de las “vastedades patagónicas”⁷ entenderá cómo se extienden los horizontes en la lejanía. A medida que ascendíamos, el paisaje se abría y las distancias se ampliaban. Llegado un punto de la caminata podíamos divisar, desde lo alto, como manchas blancas diminutas, la casa de Alfredo en la entrada de la comunidad y el puesto sanitario situado al lado, únicas construcciones en toda el área. Luego, la larga línea recta del camino de ripio,⁸ que conecta Vuelta del Río con El Maitén y, hacia la otra dirección, el cruce del mismo camino con la única ruta asfaltada de la zona. Después de El Maitén el pueblo más cercano para nosotros era Esquel, a unos 100 km de distancia.

Estábamos a unas dos horas del camino más próximo por el que podría transitar un vehículo de motor. Divisábamos las miles de hectáreas sem-

⁵ Una *picada* es un sendero a campo traviesa, consolidado por el solo andar de las personas o los animales.

⁶ Arbustos propios del ecosistema de la meseta patagónica.

⁷ Existe una vasta literatura en torno al análisis de la Patagonia como un espacio amplio, melancólico y deshabitado. Por ejemplo, Davilo y Gotta [2000] o Rodríguez [2010].

⁸ Terracería.

bradas con pinos que son propiedad del Grupo Benetton, también largos kilómetros del río Chubut, que corría debajo de nosotros, y la cordillera de los Andes en el fondo del horizonte.

En ese momento Alfredo nos indicó la *pedra pintada*. Tal cual había dicho, era una piedra sola, redondeada, ubicada al lado de la picada que recorriamos. Tenía una única inscripción vieja, desgastada, casi borrada, en pintura blanca. Decía: “¡Viva Perón!”⁹

Foto 1

La “*pedra pintada*” de Vuelta del Río.
Nótese la inscripción sobre la roca en el margen izquierdo



UN NUEVO REWE

Rewe en mapuzungún, la lengua mapuche, significa lugar sagrado, o lugar puro [Catrileo, 1998]. Es un espacio ritual extremadamente importante. Cada *lof* debe tener su *rewe*, entre otras cosas porque permite la comunicación entre los seres humanos y entidades de otros planos del cosmos mapuche.

⁹ Juan Domingo Perón fue presidente de Argentina en tres oportunidades, entre 1946-1952, 1952-1955 (derrocado por un golpe de Estado) y 1973-1974. Falleció en el ejercicio de la presidencia. Fue fundador y eje del movimiento político y social más trascendente de la historia del país, el “justicialismo”.

Ramos y Delrio [2011] analizaron el intrincado proceso que permitió instalar un nuevo *rewe* en Cushamen, entre finales del siglo XIX y principios del XX, yendo a pedir permiso a los ancestros a Villarrica, en Chile, proceso que refleja la importancia que se le asigna a este espacio. Desplazadas por la violencia militar, una veintena de familias llegaron a Cushamen y se instalaron allí. Junto a conseguir del Estado argentino los títulos que les permitieran disponer de ese territorio legalmente, enviaron una delegación a Villarrica para levantar un *rewe* con el acuerdo y la protección de sus antepasados.

Las “rogativas” mapuches (el *Ngellipún*, *Nguillipún* o *Llellipún*, denominación que varía según la zona) y su principal ceremonia ritual, el *Kamarikún* (nombre que recibe en nuestra zona) o *Nguillatún* (como se lo llama en la mayor parte del territorio mapuche, tanto en Chile como en Argentina) se realizan en torno al *rewe*. Este espacio es, por lo tanto, crucial en términos de la espiritualidad y el sostenimiento de los lazos intra e intercomunitarios.

El *rewe* es, en su aspecto externo, un espacio circular y a cielo abierto, en cuyo centro se ubican, en nuestro caso, una serie de cañas dispuestas en hilera.¹⁰ A las cañas del centro, las más altas, se les ata en el extremo una bandera. Las demás se ubican a la derecha e izquierda de éstas, en orden de altura descendente.

Las cañas no se mantienen todo el año “plantadas”,¹¹ sino que se instalan en las ocasiones específicas en que va a ser utilizado el *rewe*. Al término de cada ceremonia el espacio es desmantelado, siguiendo un protocolo específico de pasos rituales, semejantes a los que se siguieron al armarlo.

El sitio en que se instala debe ser lo suficientemente abierto como para recibir los primeros rayos del sol, puesto que ello forma parte importante de las ceremonias en las que interviene. El terreno debe ser cuidado y mantenido, aun cuando el *rewe* no esté en funciones. Se cierra para que no entre el ganado y se cuida. En ocasión ritual, para mantener limpia la zona, pero no ya de basuras sino también de seres sobrenaturales indeseados, se practica el *awn*,¹² que consiste en un recorrido, a veces a caballo, alrededor del espacio circular del *rewe*. Esto permite, simultáneamente, expulsar a los

¹⁰ Hay otros tipos de elementos que ocupan el centro del *rewe*. Sabemos que en otras regiones se utiliza una especie de escalera de madera que la *machi* usa para subir, quedando situada a mitad de camino entre la tierra y el cielo. En nuestra zona nunca hemos visto *rewe* como éstos, y sí los de cañas.

¹¹ El verbo “plantar” se utiliza a veces para describir la erección de las cañas del *rewe*, dado que hay que clavarlas en la tierra.

¹² *Awn* es también el nombre del ritual mortuorio mapuche, pero no debemos confundirlo con la práctica que nosotros mencionamos, aunque evidentemente están vinculados [Faron, 1997].

*pu newén*¹³ “negativos” y atraer a los que sostienen una relación armónica con el *che* (el humano).

La palabra *newén* designa una energía vital propia de todas las cosas, animadas o inanimadas. El mundo mapuche se basa en un equilibrio circular de estas energías. Algunas están ligadas a lo solar, lo caluroso y lo diurno, mientras que otras se vinculan a lo nocturno y lo frío. Las unas son condición de las otras, y predominan cíclicamente en el año, estando todas sus direcciones orientadas por la circulación del Sol. Cuando el Sol está alejado de la Tierra —o sea, en los meses que van de diciembre a julio— se hace evidente en la *mapu* (la Tierra) el predominio de los *pu newén* fríos sobre los calientes. En cambio, cuando desde el solsticio de invierno el Sol comienza a acercarse a la Tierra, la presencia de los *pu newén* vinculados a lo caluroso comienza a acrecentarse.

Desde algunas perspectivas se suele interpretar que los *pu newén* “nocturnos” son “malvados”, haciendo de esta dualidad mal/bien uno de los ejes centrales de las formas mapuches de clasificar (por ejemplo, esto se ve con claridad en el trabajo de Grebe, Pacheco y Segura [1972]. Dicha visión se fundamenta en que el contacto de las personas con algunos de estos *pu newén* puede ser peligroso, y resultar en enfermedades.

Nosotros consideramos, sin embargo, que esto no se debe a una “maldad” intrínseca de estas energías vitales, sino a la falta de un desarrollo armónico de la relación de estas energías con las personas. O bien, a la falta de *conocimiento* de las personas, que las hace actuar de maneras inadecuadas, poniéndolas en peligro.

En un *rewe*, sin embargo, sólo los *pu newén* “benéficos” tienen lugar. Los antepasados se hacen presentes, las rogativas y las ofrendas ascienden hasta ellos y hasta los demás habitantes de la *wenu mapu*, la “tierra de arriba”. Nada malo puede aparecer en un *rewe*, puesto que si la ceremonia está bien hecha y las normativas se han respetado, se garantiza que la comunicación establecida sea con antepasados benévolos y con *pu newén* que sostienen una relación armónica con el ser humano.

Sumado a esto, el *rewe* tiene una función política. En torno a este espacio se articula el *lof* y se actualizan los lazos con su linaje mítico. En tiempos previos a las campañas militares de Chile y Argentina contra los mapuches, las alianzas entre los *lof* tomaban como referencia a los *pu rewe* a la hora de conformar entidades supracomunitarias.

¹³ Los *pu newén* no son, en sí mismos, buenos o malos, simplemente son. Sin embargo, algunos de ellos pueden ser peligrosos para las personas. Por eso se intenta evitar que éstos se acerquen al *rewe*.

Cuando se realizan ceremonias en torno al *rewe*, los y las participantes se ubican en una *ramada* cercana. La *ramada* es una construcción precaria hecha de postes de madera y techo de nylon, o de lo que haya a mano, que sirve para comer, cocinar, tomar mate, charlar y dormir. Cuando es el momento de alguna acción ceremonial propiamente dicha, todos salen de la *ramada* y entran al *rewe*. Al *rewe* se debe entrar siempre por la derecha, y hay que mantener ese sentido de circulación para todo. Se *purruquea* (se baila) en esa dirección y, si es necesario, hay que dar toda la vuelta para poder salir. Esto se debe a que, dentro del *rewe*, se reproduce el movimiento del Sol alrededor de la Tierra y del Universo en general que, para los mapuches, va de derecha a izquierda.

Una vez listo el lugar e iniciada la ceremonia, el *rewe* funciona como un puente de comunicación con ciertas regiones del Universo ubicadas por encima de la Tierra. Hay cinco plataformas (cinco “cielos”) superpuestas encima de la *mapu* (Tierra) [Foerster y Gunderman, 1996]. El *rewe* vincula la *mapu* con el plano en que habitan los antepasados. ¿Podríamos imaginar este espacio de conexión como un cono que se eleva desde el suelo, uno de cuyos extremos es el *rewe*, y el otro que se pierde en los cielos?, ¿y que dentro de éste circulen, en sentido ascendente y descendente, siempre hacia la derecha, mensajes, energías y conocimientos?

Hecha esta introducción, podemos narrar brevemente otra experiencia de campo vivida en las cercanías del municipio de El Hoyo. Esta zona también es parte de la provincia de Chubut, pero a diferencia de El Maitén y Vuelta del Río, ubicadas en estepas semidesérticas, está enclavada en una zona de bosques y lagos de montaña con mucha vegetación y agua.

Un poblador de la zona y su familia reivindicaron su pertenencia mapuche. Esto sorprendió a algunos de sus vecinos, quienes no los consideraban de tal modo, y se mostraron extrañados. Hacia octubre de 2010 (o sea, meses antes de que me enseñaran la *pedra pintada*) el colectivo radial Petú Mogeleiñ, junto con este *lof*, varias personas de Vuelta del Río y otras radios FM locales (que habían estructurado una *Red de Comunicación Campesina e Indígena*), organizaron un evento en el territorio de la comunidad en cuestión. Se trataba de una “radio abierta”, con ocasión del aniversario del 12 de octubre de 1492, en la que participaron personajes y artistas locales. Se montó un escenario en el campo de la familia, cercano a la casa, y se invitó por medios diversos a todo el que quisiera concurrir para escuchar música y pasar el rato.

Pero la reunión de los organizadores y la llegada al lugar habían comenzado el día anterior, con el arribo de los miembros del Petú Mogeleiñ y los habitantes de Vuelta del Río. Parlamentando en el lugar, se hicieron los preparativos para el día siguiente.

Se convino en la importancia de iniciar toda la serie de eventos con una *rogativa*, el *Ngellipún*, que empieza antes de que salga el Sol y tiene su apogeo cuando los primeros rayos llegan al *rewe* y a las personas. Pero este *lof* no tenía, aún, *rewe*.

Lonko significa “cabeza” en mapuzungún. Designa al líder o referente político del *lof*, y es quien, en nuestra zona, se encarga de *levantar* las ceremonias. El jefe de familia ocupaba este rol. Se procedió, entonces, a plantearle el problema.

Se eligió un lugar, se limpió el terreno y se lo preparó para la ceremonia *plantando* las cañas al son del *ñorquín*, el *kultrún* y la *trutruca*.¹⁴ El *lonko* del *lof* recién reivindicado fue advertido de que en esa zona ya no podrían pastar los animales, y que ese sitio debía ser cuidado especialmente.

El protocolo para “limpiar” el terreno y transformar una superficie de césped vulgar en un espacio sagrado y puro se siguió meticulosamente.

Finalmente se plantaron las cañas, y varias banderas mapuches flamearon en sus extremos. Se desarrolló la ceremonia, se ofrendó, se *purruqueó* y, hacia el mediodía, se finalizó y se desmontó el *rewe*. Es decir, la erección del espacio sagrado, el desarrollo de la ceremonia y el desarmado del sitio tuvieron lugar *antes* de que llegara el público invitado al evento político-cultural que se desarrollaría a continuación.

La ceremonia no fue pública, pero tuvo gran importancia. Cuando, horas después, comenzó el evento político-cultural, se le mencionó varias veces y las menciones fueron transmitidas en directo, por radio, a diferentes ciudades. Se recalcó la importancia de que hubiera un nuevo *rewe* en el territorio.

Durante todo el día los perros que intentaron dirigirse hacia donde habían estado las cañas del *rewe* para alimentarse de los restos de *muday*¹⁵ que se habían ofrendado allí, fueron concienzudamente apedreados. A los niños no se les permitió jugar al fútbol en esa zona y el público que acudió al evento fue deliberadamente ubicado a un lado de donde se había desarrollado el *Ngellipún*. O sea, aunque el ritual ya había finalizado, el espacio en que había tenido lugar siguió recibiendo un tratamiento particular.

¹⁴ Todos instrumentos musicales. El *ñorquín* y la *trutruca* son instrumentos de viento. El *kultrún* es un tambor ceremonial.

¹⁵ Bebida alcohólica semejante a la chicha, elaborada con base de fermento de maíz. El *muday* que se utilizó aquí, sin embargo, no se bebía, e incluía yerba mate. Sólo se empleó para ofrendar al fuego y al pie de las cañas, no como alimento. Sin embargo, como incluía granos de maíz, era tentador para los perros.

El escenario, montado sobre un carro para bueyes, fue cubierto con banderas, carteles y consignas. Se ubicaron micrófonos y dos dirigentes mapuches oficiaron como presentadores, dando lugar a las palabras de personajes y músicos especialmente invitados y a todo quien quisiera decir algo. El que sabía, o podía, habló en *mapuzungún*. Acudieron familias de Vuelta del Río que habían sufrido desalojos, miembros de comunidades que estaban en proceso de recuperación de su territorio, jóvenes mapuches obreros de la construcción y habitantes de las periferias de El Bolsón o Lago Puelo.¹⁶

Antes de irse, uno de los dirigentes le regaló al *lonko* del *lof* una de las banderas que había flameado en las cañas. Le dijo que la cuidase, y que cuidase el lugar del *rewe*. Que ahora había que hacer el par.¹⁷

Así quedó erigido, en un lugar en que antes no lo había, un nuevo *rewe*.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN CONCEPTUAL

El análisis de situaciones como las que presentamos requiere precisiones metodológicas y conceptuales. En este apartado intentaremos exponer sintéticamente las que adoptamos aquí.

En primer lugar debemos considerar las relaciones que estos casos o situaciones sostienen con la *totalidad social*. Trabajos clásicos como los de Gluckman (1958) ya nos advertían sobre la importancia de estos vínculos. El sentido de determinados hechos sólo puede ser interpretado a través de su referencia a los procesos sociales generales. De otro modo, correríamos el riesgo de correlacionar incorrectamente ciertos fenómenos, hipostasiar algunos o minimizar otros. Es un logro clásico de la antropología haber destacado esta importancia de la *totalidad*.

Para lo que nos ocupa aquí, esto quiere decir que debemos relacionar las situaciones que hemos narrado con el contexto general en el que se producen y existen, lo cual posteriormente intentaremos hacer.

En segundo lugar, y también a manera de precaución metodológica, debemos distinguir entre las representaciones de los actores que participen de estos procesos y la interpretación conceptual que se construye a través de la investigación. Es decir, una cosa son las formas en que los participantes imaginan las relaciones en que están insertos (lo que *dicen*

¹⁶ Ciudades cercanas a la comunidad en la que se registraron estos hechos.

¹⁷ Desde la mirada mapuche, si las cosas no son pares, están incompletas. Si se hizo un *Ngellipún*, lo conveniente es hacer otro al año siguiente, o lo antes posible. De hecho, lo perfecto sería hacerlo cuatro veces.

que son y hacen, y lo que creen que son y hacen), y otra cosa es el lugar concreto que ocupan en ese entramado de relaciones (que señala *lo que los actores hacen, pero no dicen, o lo que hacen sin saberlo*).

Profundicemos el ámbito de lo conceptual. Nos interesa interpretar las situaciones que presentamos desde el análisis de la dimensión del poder. Esto nos sitúa directamente en el campo de las confrontaciones.

Una confrontación se produce a partir del ejercicio de la *defensa*. Cuando un grupo intenta expropiar a otro del control de algún tipo de elemento o recurso (material o inmaterial), se generará un conflicto si el grupo agredido se *defiende*. De lo contrario sólo hay ocupación, o apropiación. Este esquema, estructurado por Clausewitz para su teoría de la guerra, ha sido retomado y reelaborado por algunas corrientes de la sociología argentina [Marín, 1995, 2002 y 2008]. Se sintetiza diciendo que el conflicto nace de la *defensa*.

Como se ve, este esquema de la confrontación remite rápidamente a otra serie de conceptos. Para hablar de apropiación y defensa, por ejemplo, es necesario hablar de *territorio*. El territorio es, en esta visión, la expresión socializada de la dimensión espacial, pero socializada de un modo particular: a través del ejercicio del poder. El territorio se delimita, en primera instancia, por el poder; y es, en este sentido, el producto de las confrontaciones presentes y pasadas.

No queremos decir con esto que el conflicto sea el *único* determinante de la construcción del territorio. Diversas instancias participan de estos procesos: el trabajo, la esfera espiritual o los lazos de parentesco constituyen importantes entramados a través de los que se produce la apropiación territorial. Sin embargo, lo que sugerimos es que el conflicto y la defensa son sus formas *predominantes*, y todas las otras instancias resultan ordenadas a través de aquéllas. De hecho, el trabajo, la espiritualidad y el parentesco, en tanto atravesados por el poder, pueden perfectamente expresarse como el escenario de las disputas en cuestión. Así, el conflicto y la defensa pueden manifestarse a través del ritual, la familia o el ganado.

Teniendo estos elementos en cuenta podemos preguntarnos, entonces, ¿qué es lo que expresan hechos como encontrar en medio de la estepa patagónica una *pedra pintada* que grita “¡Viva Perón!”, o la construcción de un lugar sagrado, la erección de un *rewe*, donde antes no lo había? ¿Pueden estas situaciones ser leídas como parte del proceso del poder? Si la respuesta a la segunda pregunta fuera afirmativa, cabría preguntarse, entonces, qué significan estos hechos, si son hechos aislados o si guardan algún vínculo entre sí.

Intentamos retomar, así, una pregunta de Lévi-Strauss, evaluando la posibilidad de analizar a los objetos en tanto signos.¹⁸ Si un signo es “algo que reemplaza a otra cosa para alguien”, dice Lévi-Strauss: “¿qué reemplaza, entonces, un hacha de piedra, y para quién?” [2006: 15]. Pues bien, podríamos decir nosotros: ¿qué reemplaza el *rewe*, qué reemplaza la *piedra pintada*?

LAS CONFRONTACIONES EN EL TERRITORIO

Dijimos que las confrontaciones son la base sobre la que se sedimentan y automatizan ciertos procesos sociales. Ya adelantamos, en las primeras páginas de este texto, el origen de la estructura territorial de la región que reseñamos: la guerra, la expropiación de los grupos sociales originarios por parte del Estado y la clase terrateniente de Buenos Aires, en alianza con capitales ingleses y de otros orígenes diversos.

Actualmente el latifundio sigue teniendo una presencia central en el ámbito rural patagónico, y también en el noroeste de Chubut específicamente. De este modo, y para contextualizar las problemáticas territoriales de las comunidades mapuches, cabe reseñar la estructura agraria de la región en cuestión.

Para ello revisamos información estadística relativa a las explotaciones agro-ganaderas en la Patagonia argentina. Trabajamos sobre datos del Censo Nacional Agropecuario del año 2002, agrupando a las Explotaciones Agropecuarias (EAP) en tres grandes grupos, según su extensión, para las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. El primer grupo, el de las explotaciones de menor tamaño, incluye las unidades de hasta 500 ha, el segundo agrupa a aquellas que tienen de 500 hasta 10 000 ha y el tercero a las que tienen más de 10 000 hectáreas.

Los resultados que arrojan estos cálculos se ilustran en la gráfica 1. Sobre un total de casi 56 millones de ha, las explotaciones de mayor tamaño (superiores a 10 000 ha) reúnen cerca de 39 millones, representando una cuota ínfima de productores: 1 665 sobre un total de 13 771.

Pero expresémoslo en porcentajes para la provincia que nos interesa, Chubut, a fin de hacer más claras las cifras que hemos construido.

¹⁸ Según la definición de Peirce por la cual un signo es “aquello que reemplaza alguna cosa para alguien” [Lévi-Strauss, 2006: 15].

Gráfica 1
Cantidad y superficie de las explotaciones agropecuarias (EAP)
en la Patagonia argentina (por provincia)

	0 a 500 ha		500 a 10 000 ha		Más de 10 000 ha		Total	
	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP	Cantidad de las EAP	Superficie de las EAP
Neuquén	1 855	75 568.6	284	637 733.3	59	1 432 397.8	2 198	2 145 691.7
Río Negro	4 429	208 296.3	2 250	7 916.0 789.5	356	6 591 383.9	7 035	14 716.0 469.7
Chubut	1 304	136 189.0	1 685	6 467.0 649.6	585	12 601.0 422.6	3 574	19 205.0 261.2
Santa Cruz	60	2 256.7	219	1 570.0 971.0	665	18 310.0 698.5	964	19 883.0 926.2
Total	7 648	422 306.6	4 438	16 593.0 314.4	1 665	38 935.0 902.8	13 771	55 951.0 348.8

Fuente: elaboración propia sobre datos del Censo Nacional Agropecuario 2002, Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC).

En Chubut, sobre 3 574 EAP delimitadas, 1 304 (36% del total) son menores a 500 ha. Representan menos de 1% del total de la superficie de las EAP. Las que van de 500 a 10 000 ha suman 1 685 (o sea 47% del total). A este segmento le corresponde casi 34% del territorio.

Por su parte, el sector de más de 10 000 ha suma apenas 585 explotaciones, o sea 16% del total, pero concentra cerca de 66% del total de la superficie de las explotaciones agropecuarias (EAP).

Esto significa que las comunidades mapuches patagónicas, y específicamente las del noroeste de Chubut, conviven junto a unidades productivas con un altísimo grado de concentración de la tierra. Pero esto, a pesar de ser desde hace más de cien años la principal configuración del territorio en la región, no es todo.

A partir de la década de 1990 se empezaron a desarrollar nuevos procesos, los que se han acelerado notablemente en los últimos años. Proyectos mineros a cielo abierto, forestaciones de especies exóticas que abarcan muchos miles de hectáreas, desarrollos turísticos de gran magnitud y especulaciones varias en torno al siempre creciente precio de la tierra se superponen constantemente sobre las poblaciones indígenas y no indígenas de la zona.

DEFENSA Y CONFRONTACIÓN EN LA ACTUALIDAD

Haciendo específica referencia al espacio territorial que acá nos interesa, el noroeste de Chubut, podemos rastrear confrontaciones de distintos tipos y grados que involucran a comunidades indígenas, Estado y empresarios, muchas de ellas vinculadas a procesos “nuevos” como los que estamos mencionando: minería de oro y plata a gran escala, explotaciones petroleras, explotaciones forestales, desarrollos turísticos y especulación inmobiliaria [Schiaffini, 2004; Aranda, 2010 y Tozzini, 2006]. Estos procesos “nuevos” son, en buena medida, emergentes locales de algunas grandes transformaciones globales, vinculadas a la actual inserción de América Latina en el mercado internacional y las dinámicas macroeconómicas a nivel mundial.

Presentamos un somero listado de conflictos que han tenido lugar de 15 años a esta parte. No pretendemos, de ninguna manera, ser exhaustivos, sino identificar algunos procesos presentes en nuestra región.

Año 2000. Recuperación territorial en Futa Huao (“Cañadón Grande”), posiblemente la primera recuperación organizada de Chubut. Un terrateniente había alambrado un campo que la comunidad mapuche había habitado desde su refundación a principios del siglo xx (de hecho, había un cementerio, el espacio del *rewe* y una escuela abandonada en el lugar). Después de desalambrar y confrontar con la policía, el espacio se sostiene y la comunidad ha recuperado una buena parte del lugar que reclamaba.

Año 2001. La comunidad Huisca Antieco, de Alto Río Corinto, al sur de Esquel, rechaza las actividades inconsultas que la empresa minera Meridian Gold desarrollaba en su territorio. Meridian buscaba oro y plata. A través de una acción de amparo lograron suspender los trabajos de la compañía.

Año 2002. La familia Curiñanco-Rúa Nahuelquir recupera un lote de unas 500 hectáreas en el paraje Leleque. La Compañía de Tierras del Sud Argentino (CTSA), propiedad del grupo Benetton, pide el desalojo, el cual se hace efectivo meses después.

Año 2003. La población de la ciudad de Esquel rechazó la instalación de un emprendimiento minero de oro y plata propuesto por la canadiense Meridian Gold, a través de un plebiscito que reveló que 81% de los votantes se oponen a la mina. El proceso abarcó varios meses previos (y continúa hasta el día de hoy) dando lugar a grandes movilizaciones.

Año 2003. La CTSA constituye la Minera Andes, una compañía minera que pide la concesión de algunos yacimientos ubicados dentro de su propia estancia. Esto afectaría a varias comunidades de Cushamen.

Año 2003. La familia Fermín, de la comunidad mapuche Vuelta del Río, es violentamente desalojada. Los policías intervinientes derriban su casa y destruyen su huerta. La disputa era con un terrateniente del lugar que reclamaba la propiedad del campo donde residían. La familia recibe grandes muestras de solidaridad y apoyo, y se desarrollan acciones de protesta en su favor.

Año 2004. Destituyen a José Óscar Colabelli, el juez que ordenó el desalojo de la familia Fermín, por irregularidades vinculadas a ese proceso.

Año 2005. La comunidad Motoco Cárdenas, de Lago Puelo (vecina de la comunidad que construyó el espacio sagrado que hemos descrito más arriba), realiza actividades en conjunto con otras comunidades mapuches que acuden desde distintos puntos de la provincia. Al finalizar éstas, una movilización llega hasta el municipio y toma el edificio. Motoco Cárdenas arrastraba un conflicto con la municipalidad, la cual no reconocía su existencia y señalaba a los ocupantes como ilegales en tierras fiscales. Incluso, pocos años antes, se registraron “accidentes” sospechosos donde dos ancianos miembros de la comunidad perdieron la vida.

Año 2006. Se sanciona la Ley nacional 26 160, que inhibe los desalojos a comunidades indígenas en tanto no se realice un relevamiento que permita identificar qué partes del territorio están ocupadas y cuáles no. A partir de aquí comienzan las tareas de relevamiento, las cuales no han concluido.

Año 2007. Con la organización y participación de varias organizaciones mapuches, entre las que se destaca la “11 de octubre”, se recupera el predio Santa Rosa de manos del grupo Benetton. La familia Curiñanco-Rúa Nahuelquir vuelve a establecerse en el lugar y se conforma la comunidad Santa Rosa-Leleque.

Año 2008. La familia Larenas, vecina de la comunidad que tomamos como referencia empírica, sufre presiones de desalojo de parte del mismo particular que afecta a nuestro caso. El poder judicial le da la razón al empresario y pide que se desocupe el terreno.

Año 2010. Reponen en sus funciones al juez Colabelli al determinar que el jury que lo destituyó se había conformado de manera irregular.¹⁹

Año 2010. Alarma en El Maitén y Vuelta del Río por exploraciones petroleras de parte de la empresa china Oxi. Se organizan eventos de información y alerta.

¹⁹ Quienes componen el *jury* deben tener al menos 12 años de experiencia en el poder judicial chubutense, requisito que uno de los jueces integrantes no cumplía, <<http://www.elpatagonico.net/nota/87783/>>, consultado el 15 de abril de 2013.

Año 2011. La familia Caño, de Buenos Aires Chico, paraje próximo a El Maitén, se enfrenta con el municipio y la provincia debido a que intentan desarrollar un centro de esquí y un refugio en terrenos que la comunidad señala como propios. Se cruzan acciones judiciales y los trabajos se detienen.

Este resumen incluye algunas confrontaciones que involucran a la población mapuche, el Estado y las empresas en sólo dos departamentos del noreste chubutense: Cushamen y Futaleufú. Podríamos encontrar muchos más indagando allí, y si ampliáramos el foco hacia otras regiones de la provincia, los casos se harían decenas.

Lo que podemos identificar son, por un lado, las maneras en que las confrontaciones pasadas se han estructurado para consolidar una configuración territorial que implica un muy alto grado de concentración, cosa que veíamos a través de la tenencia de la tierra y los dispares tamaños de las unidades productivas. Y por el otro, el surgimiento de nuevos procesos expropiatorios que se ciernen sobre los territorios que restan bajo control indígena y campesino. Cuando decimos que es necesario tener un panorama sobre la *totalidad* para comprender las acciones que encaran comunidades u organizaciones, a lo que nos referimos, justamente, es que es en este contexto, donde se vive presión constante y expropiación consolidada, en el cual debemos interpretar, por ejemplo, la erección de un *rewe*. No queremos decir con ello que deba trasladarse mecánicamente la causalidad, explicándose, por ejemplo, una recuperación territorial mediante un proceso histórico centenario, porque complejos sistemas de mediaciones operan entre las tendencias generales de la sociedad y los casos particulares. Pero abstraer esas acciones del contexto de la *totalidad* implica renunciar a articular los fenómenos concretos con sus causas estructurales.

“¡VIVA PERÓN!” EN LA POLÍTICA MAPUCHE

Que Alfredo nos hubiera mencionado a la roca con aquella inscripción política como una *pedra pintada* habla claramente de un humor corrosivo y de su intención de gastarnos una broma. Que, técnicamente, la *pedra pintada* fuera también una *pintura rupestre* es un detalle que da lugar a muchas especulaciones y sugerencias.

No haremos aquí la sociogénesis de la inscripción por cuestiones de espacio y porque no nos interesa como detalle micropolítico, sino como arista de un proceso más amplio. Pero podemos ensayar ciertas lecturas en torno a esta presencia en los campos de Vuelta del Río.

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

Las razones de esta estima por la figura de Perón son variadas.²⁰ Delrio [2005b] registró algunos comentarios parecidos en la misma región. Por ejemplo:

A mí me aprovecharon mucho [...] los patrones me joderían en aquellos años. Nos cobraban hasta la cama, nos cobraban la pieza... le cobraban la luz, aunque tendía en un cuero uno, igual le cobraban el cuero que tendía, le cobraban la luz, le cobraban la pieza, le cobraban la... la cama, aunque tienda puro cuero uno, le cobraban todo el cuero que tendía, cuando vino Perón, ahí mejoró, cuando ya fue entrado Perón, ahí era... finado Perón ayudó mucho, no me cobraba ni una cosa. (Agustín Sánchez, Esquel, Chubut, febrero de 2004) [Delrio, 2005b.]

Y también

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

²⁰ Señalemos, solamente, que la sanción del Estatuto del Peón Rural, en 1949 (durante el primer gobierno de Perón), fue una importante medida para todos los que trabajaban en tareas de campo (sobre todo en una zona donde grandes estancias requieren mano de obra local y estacional para desarrollar sus actividades). También se produjeron, en tiempos del primer gobierno peronista (1946-1952), algunas restituciones territoriales, como las que reseña Delrio [2005b] para el Boquete Nahuelpan, cerca de la ciudad de Esquel.

bajo. Así qué no iba a estar contento así, imagínese. (Atilio Donati, Cushamen, Chubut, enero de 2003.) [Delrio, 2005b].

Las referencias siguen apareciendo. Tomando un texto autobiográfico de Nora Traill, esposa de un gerente general de la Compañía de Tierras del Sud Argentino (que ahora es del grupo Benetton, pero hasta 1991 dependía todavía de los capitales ingleses que la fundaron en 1891), hallamos a Perón en el *camarucu*²¹ de Cushamen.

Se permitía pero no se alentaba la presencia de extraños en este camarucu. En esa ocasión había una o dos personas ajenas a la tribu, además de nosotros. Uno de ellos era un sacerdote católico que nos explicó el significado de los distintos rituales. Hizo mucho hincapié en el sentido religioso subyacente, la invocación de un espíritu superior. Se enojó mucho cuando nos contó que durante el gobierno de Perón se había colocado una fotografía del presidente en las cañas que, a juicio del sacerdote, correspondían al altar [Traill, 2005: 110].²²

La presencia de Perón en el *rewe* es muy significativa, y revela la importancia que se le atribuía al presidente: el espacio de las cañas, como vimos, es un ámbito sagrado sobre el que se ruega, se ofrenda y se establece comunicación con los ancestros, los *ngen* y los *pu newén*. Colocar allí el retrato, cosa que sí le creemos al sacerdote y a Nora Traill, se hizo, y *ponerlo en un lugar donde sólo lo bueno puede estar* habla del tipo de valoraciones que se asocian a su figura. ¿Por qué estaba allí? O mejor: ¿para quién estaba allí?²³

Otro ejemplo de interpenetración entre el peronismo y lo sagrado más cercano en el tiempo lo encontramos en 1996. Aquí no está dirigido hacia

²¹ El *camarucu* o *Kamarikun* es la mayor ceremonia ritual del mundo mapuche en el noroeste de Chubut. Se desarrolla en torno al *rewe*, dura unos cuatro días y expresa en múltiples niveles las relaciones entre las personas, la comunidad y el mundo "extranatural".

²² Nora Traill era la esposa de Charlie Mackinnon y habitó las estancias Pilcaniyeu, El Maitén y Leleque, todas de la C.T.S.A. Los artículos que componen su librito se publicaban en el *Buenos Aires Herald*, periódico porteño que se imprimía (y se imprime) en inglés. Por lo que podemos calcular, el *camarucu* que Nora Traill describe tuvo lugar durante la década de los setenta, antes, durante o (menos probable) después del tercer gobierno de Perón.

²³ También podríamos preguntarnos, con todo derecho, qué hacía en el *camarucu* la propia Nora Traill.

Perón mismo, sino hacia otro personaje notable del justicialismo, Carlos Saúl Menem, el entonces presidente de la nación.²⁴

Menem y parte de su gabinete visitaron Cushamen y fueron recibidos por los líderes mapuches locales, quienes realizaron una rogativa que se televisó [Ramos, 2005].²⁵ Los debates fueron varios, y las interpretaciones cargadas de prejuicios y lugares comunes estigmatizantes, como podemos verificar en algunas notas periodísticas del momento:

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

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

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

Durante el acto se firmaron varios convenios. Entre ellos el que pondrá en marcha la verificación de ocupación de tierras en las colonias aborígenes para proceder a la mensura de los lotes fiscales y entregar los títulos de propiedad. [La Nación, 26 de octubre de 1996].

Y también

BARILOCHE (Enviado especial).- Carlos Menem llegó ayer al galope al pueblo mapuche de Cushamen, montando un caballo blanco y envuelto en un poncho tehuelche. Marchaba al frente de un centenar de jinetes indios que habían ido a buscarlo al pie del helicóptero. En Cushamen, Menem fue recibido con el rango de "cacique mayor" y los ancianos de la tribu rezaron al Padre Grande, Futa Chao, para que el Presidente "se llene de sabiduría y reciba la fuerza mapuche". Menem y los mapuches estaban locos de contentos. El Presidente, porque tantos halagos le hacían *olvidar*,

²⁴ Menem fue presidente en 1990-1996 y 1996-2000. Representante de la rama derecha del justicialismo, fue el introductor de algunas de las principales reformas neoliberales en Argentina.

²⁵ Yo llegué a vivir a la Patagonia apenas dos meses después de este evento y aún lo comentaban en la ciudad de Esquel. Gente que conocí había viajado en los colectivos que habían partido desde allí para hacer una excursión de dos días y participar en el acto.

al menos por un rato, la *pelea con el ex ministro Domingo Cavallo* y otras noticias que lo tienen preocupado y con pocas ganas de hablar con los periodistas. Y los indios, porque a partir del mediodía de ayer se convirtieron en *dueños legales* de las tierras que ocupan desde siempre [Clarín, 26 de octubre de 1996. El resaltado es del original].

No podríamos analizar estos hechos sin tener en cuenta el contexto y la historia de este territorio y su población ¿Acaso no están los actores participando activamente de las confrontaciones en que están envueltos, tomando decisiones políticas (acertadas o no)? Esta escenificación no puede ser leída quitando del marco del análisis el Plan Nacional de Regulación de Tierras que Menem impulsaba, y las pacientes pujas por el reconocimiento territorial que desarrollaban y desarrollan no sólo las comunidades de Cushamen, sino todas las de la Patagonia.²⁶

Si volvemos a pensar en nuestra *piedra pintada*, entonces podemos comenzar a trazar ciertas relaciones entre los procesos generales de la sociedad, su direccionalidad y los “acontecimientos” que tienen lugar en los territorios locales. Quizá nos faltan elementos para dar una explicación certera de lo que la *piedra pintada* significa desde una perspectiva “micropolítica”. Pero lo que su sola existencia señala es la imbricación de las relaciones políticas nacionales con los entramados indígenas locales; la interacción entre ciertos procesos políticos y sociales de largo alcance y las situaciones y coyunturas en que la población de esta zona desarrolla su existencia.

Y no sólo eso, sino que la forma de expresión de este vínculo, la materialización y cristalización de estas tensiones, se expresa en señales, indicios. Signos de luchas y confrontaciones pretéritas que dejan sus marcas, en este caso en una roca.

EL NUEVO REWE EN LAS ALIANZAS PARA LA DEFENSA

El listado de conflictos recientes que antes ofrecimos brindaba ya la pauta para comprender un proceso de apropiación territorial surgido de distintas dinámicas económicas y sociales. Frente a este avance, las comunidades mapuches de la región adoptaron, creemos nosotros, una actitud *defensiva* en los términos que antes ya aclaramos, y como parte de esta actitud deben ser interpretadas muchas de sus acciones. En la ocasión del evento que ya

²⁶ El mencionado Plan de Regulación de Tierras jamás se hizo efectivo, y no hubo avance alguno en la entrega de títulos de tierras debido a este Plan.

describimos, en la radio abierta, posterior a la erección del nuevo *rewe*, un joven mapuche de Vuelta del Río dijo al aire, refiriéndose a las exploraciones mineras: “Nos robaron y nos dejaron viviendo en las piedras. Ahora descubrieron que las piedras tienen valor”.

La comunidad donde tuvo lugar el evento atravesaba en ese momento una fuerte disputa en torno a sus límites. Un influyente abogado de la zona, pariente de un alto funcionario del gobierno provincial, los había demandado diciendo poseer títulos de propiedad sobre el territorio que consideraban propio. Lo que subyacía a la disputa era la propiedad de varias hectáreas de bosques, un valioso recurso maderero.

Por lo tanto, la comunidad se encontraba experimentando un proceso de recuperación identitaria, y al mismo tiempo intentando defender su territorio de avances protagonizados por particulares.

Pero el análisis no se agota aquí porque el proceso que atravesaba no la remitía solamente a sí misma, sino que implicaba a diferentes actores e instancias del pueblo mapuche. Aquí no sólo se trataba de un colectivo que intentaba reconstruir su pertenencia y su autoadscripción, sino también de que los demás miembros del pueblo mapuche se las reconocieran, tanto con palabras como con acciones.

Que miembros de organizaciones y comunidades mapuches se acercaran a colaborar, apoyaran el reclamo, compartieran la construcción de un espacio sagrado y participaran de un evento como el que tuvo lugar, habla, desde nuestra perspectiva, de la forma en que el pueblo mapuche adopta en su seno a esta comunidad en proceso de reconstruir su adscripción étnica y sumarla al conjunto de sus luchas.

Habla también de una forma de ejercer la *defensa*. Que existiera un nuevo *rewe* en el territorio, que la bandera mapuche flameara en las cañas, que existiera, en definitiva, más territorio mapuche y más comunidades mapuches, son formas a través de las cuales distintas fracciones de la población originaria intentaban construir fuerzas que les permitieran resistir las expropiaciones de que eran objeto.

Esta alianza se cimentó en la construcción del nuevo *rewe*. En la sacralización de ese espacio se expresó la apropiación del territorio y se pactó la cooperación mutua para la *defensa*.

CONCLUSIONES

Nos preguntábamos, entonces, si la *piedra pintada* o la erección del *rewe* pueden ser leídas como parte del proceso del poder. Si pueden ser interpretadas

Foto 2
Rewe en la localidad de El Maitén, 2010



como *significantes* que deben ser entendidos a través del análisis de procesos más generales que brindan el marco en el que adquieren sentido. Creemos que la respuesta es afirmativa.

El marco es el proceso del poder, básicamente las disputas en torno al territorio y su apropiación, y las confrontaciones que se detonan a partir de su *defensa*. Si ponemos los acontecimientos observados en relación con los procesos (de mayor o menor profundidad histórica) que atraviesan estos territorios y con su direccionalidad, la *pedra pintada* y el nuevo *rewe* adquieren sentido en función de los mismos, como piezas (con mayor o menor grado de cristalización) que funcionan dentro de ese entramado.

Entonces la *pedra pintada* y el nuevo *rewe* pueden ser entendidos como signos. Pero, ¿signos de qué? ¿Qué reemplazan, o en lugar de qué están y para quiénes?

En primer lugar, consideramos que expresan las profundas imbricaciones que el mundo mapuche sostiene con el mundo no mapuche y verifican las repercusiones de procesos que en apariencia se presentan alejados o desvinculados de “lo indígena”, pero tienen, sin embargo, una fuerte relación con ello.

En segundo lugar, estos signos, emergentes de tensiones, contradicciones y confrontaciones, se aferran a objetos materiales que pasan a ser

depositarios de sus significados. Sea una roca con un extraño *grafiti*, o un lugar que no debe volver a ser pisado por los animales, el territorio resulta investido de la carga de sentido de su época.

En tercer lugar, creemos también que son la expresión de ciertas alianzas, o al menos de la expectativa o el deseo de las mismas. Son, en algún punto, la demostración de una interacción, ya sea de un contacto “interétnico” o una alianza al interior del propio pueblo mapuche.

Finalmente, son manifestación de la confrontación, del ejercicio de la defensa y la disputa por el control del territorio. Son signos de lucha que pueblan las “vastedades patagónicas”, dejando testimonio de las defensas pasadas y aportando herramientas para hilvanar las actuales. Hacia “adentro”, para quienes protagonizan las *defensas*, son señales de alianza, de intentos de construcción de poder, de solidaridades y cooperaciones. Hacia “afuera” son marcas en el territorio que delimitan lo que no se podrá atravesar sin que se desencadene el conflicto.

BIBLIOGRAFÍA

Abduca, Ricardo

2010 *Acerca del concepto de valor de uso. Signo, consumo y subjetividad. La hoja de coca en la Argentina*, tesis doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. [Inédita.]

Aguerre, Ana M.

2008 *Genealogía de familias tehuelches-araucanas de la Patagonia central y meridional argentina*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

Althusser, Louis et al.

1969 *Para leer El capital*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Aranda, Darío

2010 *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*, Buenos Aires, La Vaca Editora, 168 pp.

Auyero, Javier

2001 *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial.

Bengoa, José y Natalia Caniguan

2011 “Chile: los mapuches y el Bicentenario”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 34, diciembre, pp. 7-28, Buenos Aires.

Briones, Claudia y Walter Delrio

2002 “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)”, en Ana A. Teruel, Mónica B.

Lacarrière y Omar Jerez (comps.), *Fronteras, ciudades y estados*, Córdoba, Alción Editora.

Catrileo, María

1998 *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

Davilo, B. y C. Gotta

2008 *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad*, Rosario, Argentina, Universidad Nacional de Rosario, 110 pp.

Delrio, Walter Mario

2001 "Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883- 1890)", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 13, Buenos Aires.

2005a *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

2005b "Mecanismos de tribalización en la Patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista", *Memoria Americana*, núm. 13, <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512005000100008&lng=es&nrm=iso>, consultado el 11 de septiembre de 2013.

Faron, Louis C.

1997 *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Nuevo Extremo.

Foerster, Rolf y Hans Gunderman

1996 "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios", en Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Culturas de Chile*, vol. II, *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, pp. 189-240.

Gluckman, Max

1958 "Análisis de una situación social en Zululandia moderna", *Rhodes-Livingstone Paper*, núm. 28, pp. 1-27, Manchester University Press.

Grebe, M., S. Pacheco y J. Segura

1972 "Cosmovisión mapuche", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, núm. 14, pp. 46-73, Chile.

Lévi-Strauss, Claude

2006 "El campo de la antropología", en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 9-36.

Marín, Juan Carlos

1995 *Conversaciones sobre el poder*, Buenos Aires, Eudeba.

2002 "La noción de polaridad en los procesos de formación y realización de poder", *Razón y Revolución*, núm. 6, otoño, Buenos Aires, Argentina.

2008 *Los hechos armados*, Buenos Aires, PICASO/La Rosa Blindada.

Ramos, Ana Margarita

2005 "Posiciones metaculturales en mapuches de ambos lados de la cordillera", *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, pp. 113-126, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 181 pp.

Ramos, A. y W. Delrio

2011 "Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia", *Antítesis*, vol. 4, núm. 8, julio-diciembre, pp. 483-499, Universidade Estadual de Londrina, Brasil.

Rodríguez, Fermín

2010 *Un desierto para la nación*, Buenos Aires, Cúspide, 410 pp.

Schiaffini, Hernán Horacio

2004 "La inserción de la inversión en minería en las tendencias socio-económicas de la Argentina", *Theomai*, núm. 10, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, <<http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero10/artschiaffini10.htm>>, consultado en noviembre de 2011.

Tozzini, Alma

2006 "Hilvanando opuestos. Lecturas identitarias a partir de la conformación de una comunidad mapuche en La Puelo, provincia de Chubut", *Avá*, núm. 10, pp. 47-55.

Traill de Mackinnon, Nora

2005 *Leleque, una estancia en Patagonia*, Buenos Aires, Literature of Latin America (L.O.L.A.), 230 pp.

Zavaleta Mercado, René

1990 *El Estado en América Latina*, La Paz, Bolivia, Los Amigos del Libro.

*Fuentes electrónicas***Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de El Bolsón**

2013 <http://www.apdh-argentina.org.ar/delegaciones/elbolson/trabajos/larenas_20081214.asp>, consultado el 19 de abril.

Centro de Documentación Mapuche

2013 "Carta de Gustavo Macayo sobre la comunidad Huisca Antieco", <www.mapuche.info/mapu/pueblosindigenas021211a.html>, consultado el 15 de abril.

Clarín

2013 "Menem en Cushamen", <<http://edant.clarin.com/diario/96/10/26/T-00701d.htm>>, consultado el 22 de abril.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC)

2013 *Censo nacional de población y vivienda 2010*, <<http://www.indec.gov.ar/censo2010/censo2010.asp>>, consultado el 22 de abril.
Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 <http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp>, consultado el 22 de abril.
Censo Nacional Agropecuario 2002, <http://www.indec.gov.ar/nueva_web>, consultado el 22 de abril.

Indymedia Argentina Centro de Medios Independientes

2013 "Fallo que restituye al juez Colabelli", <<http://argentina.indymedia.org/news/2004/05/196569.php>>, consultado el 15 de abril.

La Nación

2013 "Menem en Cushamen asistiendo al camaruco", <<http://www.lanacion.com.ar/173583-menem-devolvio-tierras-a-los-mapuches>>, consultado el 22 de abril.