

Instituto de Investigaciones Gino Germani
IV Jornadas de Jóvenes Investigadores
10, 11 y 12 de Noviembre de 2011

Hernán Horacio Schiaffini

Becario IIGG

hernanschiaffini@gmail.com

Eje 6: Espacio social - Tiempo - Territorio

**“En defensa de la *mapu*. Prácticas políticas y económicas en la construcción del territorio
entre los mapuche del N.O. de Chubut”**

Resumen

El trabajo describe y analiza los vínculos entre algunas concepciones del territorio y prácticas cotidianas en poblaciones mapuches del N.O. de Chubut.

Específicamente nos referimos al ámbito rural. En el actual contexto de grandes inversiones (mineras, petroleras, agrícolas, energéticas, etc.) –pero también fruto de una compleja historia- las prácticas sociales mapuche sobre el espacio territorial adquieren numerosas veces las características de una *defensa*.

Se conceptualiza al territorio como una construcción social y como un proceso que integra prácticas diversas: económicas, políticas, espirituales, etc. De allí que se proponga enfatizar el peso de la dimensión del poder en la forma en que las poblaciones imaginan y habitan el mismo.

El texto se basa en trabajo etnográfico realizado en la zona desde el año 2009.

Introducción

Todo territorio implica una historia, y esta historia deja su impronta en las prácticas de las poblaciones. Las maneras de socializar el espacio, de habitarlo, de vivirlo, aparecen así atravesadas por múltiples tendencias, procesos y fenómenos que delimitan las formas que asumirán.

El poder es el principal configurador del territorio. En este trabajo intentaré demostrar que en la construcción o *producción* del espacio socializado intervienen elementos de índole política y económica, cuya raíz es histórica y que tienen por efectos incidir en las características del vínculo

entre población y territorio. Específicamente entre los mapuches del N.O. de Chubut, las prácticas territoriales adquieren así las características de una *defensa*.

A continuación: a) se presentarán los elementos conceptuales de los que parte este análisis y se presentará una hipótesis de trabajo, que se acaba de adelantar; b) se describirá de manera general la concepción mapuche del territorio y algunos procesos históricos concretos que lo afectaron; c) se describirán tres situaciones registradas a través del método etnográfico en distintas regiones del N.O. de Chubut con objeto de contrastar la hipótesis presentada; d) se presentarán las conclusiones alcanzadas.

Este escrito se basa en trabajo etnográfico desarrollado en esta región desde hace varios años, pero especialmente de 2009 a la actualidad, como parte de mi investigación de tesis doctoral.

Elementos conceptuales: territorio, autonomía y *defensa*

Los grupos sociales establecen relaciones entre sí y con su entorno en el marco de la construcción y sostenimiento de sus formas de vida y esto implica la instauración de determinados vínculos entre sociedad y ambiente.

Se concibe al territorio como espacio socializado. En esta socialización participan dimensiones simbólicas, reales e imaginarias. Por ende, estas relaciones adquieren un carácter complejo y múltiple.

Entre otros la noción de *territorio* ha sido trabajada por Marín (1995), pero antes que asociada a los procesos de producción y reproducción como se los entiende desde una perspectiva “clásica”, con un especial énfasis en la función del poder. El poder constituye una de las mediaciones fundamentales de la *socialización* del espacio. De hecho es el poder lo que funda el territorio, aún antes que la producción. La producción “comienza” una vez que se ha gestado una apropiación del territorio basada por lo general en una violencia originaria. Después, las formas en que la sociedad organiza sus dinámicas de dominación y subordinación se basan y se expresan simultáneamente en las formas en que concibe, construye y vivencia el territorio. Primero la apropiación mediada por el poder funda el control sobre el territorio, luego la producción y reproducción social permiten perpetuar o disputar ese control.

De esta manera, el *control* sobre el territorio por un lado expresa las asimetrías sociales, pero al mismo tiempo las perpetúa. En una sociedad de clases, por ejemplo, la concentración de los medios de producción en un polo es condición necesaria para la explotación del otro. Pero a la vez dicha concentración facilita la reproducción de la fracción que concentra. Los sectores expropiados de los medios de producción carecen de *autonomía* para ejercer su propia reproducción.

Con el territorio pasa algo semejante. Producto social por excelencia, emergente de las complejas relaciones que los grupos sociales establecen entre sí, la expropiación de un territorio –incluyendo aquí las dimensiones reales, simbólicas e imaginarias del mismo- dificulta la reproducción social de los expropiados, que por regla general disputarán su situación por los medios que puedan.

De esta manera las nociones de *poder*, *territorio* y *control de territorio* y *autonomía* tienen una vinculación estrecha.

Un último elemento que es de importancia para lo que aquí se propone es la noción de *defensa* como fuera formulada por Clausewitz [1832] (1999). Como teórico de la guerra Clausewitz piensa los enfrentamientos de masas en términos de estrategias y tácticas. Contrariamente a lo que suele creerse –dice- la guerra no comienza con la invasión, sino con la *defensa*. Cuando hay un avance sobre un determinado territorio por parte de una fuerza invasora hay ocupación, pero no necesariamente se desarrolla un conflicto. La guerra recién comienza cuando la fracción sobre la que se ha avanzado se *defiende*. El inicio del enfrentamiento está dado por la *defensa* ejercitada por la fracción agredida.

Como años después desarrollará Lacoste (1977), la construcción social del territorio implica una relación dinámica entre la geografía y la guerra. Y aún cuando no se llegue al extremo de un enfrentamiento de masas organizadas en estados, todos los conflictos sociales presentan una dimensión territorial que puede estar evidenciada en mayor o menor medida. Esto permite pensarlos entonces dentro de una dinámica de *ocupación* y *defensa*. El territorio y las prácticas sobre el mismo pueden ser vistos, de esta manera, como una unidad de medida del poder.

Pasando así a la presentación de los casos que se analizan aquí, concebimos que las prácticas cotidianas vinculadas al territorio de la población rural mapuche del N.O. de Chubut expresan en sus distintas modalidades los conflictos sociales a los que estas fracciones de población se encuentran expuestas. La pugna por el control del territorio y la búsqueda de la autonomía enfrenta a las poblaciones mapuche con actores diversos: estancieros, terratenientes, empresas mineras, inmobiliarias, distintas instancias y niveles del estado. En este contexto de relaciones de poder, fruto también de una compleja historia de expropiación del pueblo mapuche, proponemos que las prácticas sociales de estas poblaciones se expresan en su relación con el territorio a la manera de una *defensa* frente a invasores potenciales y concretos.

Wall mapu. El territorio mapuche y su historia

Las culturas de los pueblos originarios forman parte desde hace cientos y miles de años de una totalidad social mucho mayor. Si estos pueblos nunca estuvieron aislados, puesto que no existen

elementos que nos permitan pensar que en la América precolombina las sociedades no sostenían vínculos con otras sociedades, el hecho colonial termina por unificar, violencia mediante, el devenir de grupos geográficamente muy distantes.

Durante los siglos de la colonización española de América los habitantes del *wall mapu* (la totalidad del territorio)¹ conservaron su situación de independencia política y su autonomía. Al igual que el estado incaico, los españoles nunca pudieron avanzar sobre la Pampa y la Patagonia más allá de río Bío-Bío, que atraviesa lo que hoy es la IX Región de Chile.

A pesar de ello estos siglos de contacto con sociedades estatales generaron cambios profundos en la sociedad mapuche. La gestión de amplios circuitos de tráfico de ganado, que se reforzaron con el tiempo y el surgimiento y fortalecimiento de unidades militarmente consolidadas fueron algunos de ellos (Bechis, 2010).

El golpe más brutal al control territorial y la autonomía mapuche lo asestaron los nacientes estados de Argentina y Chile a fines del siglo XIX. La “Conquista del Desierto” por un lado y la “Pacificación de la Araucanía” por el otro, ejecutadas simultánea y coordinadamente, lograron la desarticulación del modo de producción originario y la expropiación de su tierra y sus medios de producción, poniéndolos en manos de las aristocracias terratenientes que se habían consolidado como clases dominantes y gestoras del estado moderno y la “guerra al indio”.

Decíamos entonces que no es específicamente la producción la primera instancia de configuración del territorio, sino el poder, lo que se verifica en este breve recorrido. La actual configuración del territorio mapuche, repartido entre dos estados nacionales y subdividido en Regiones o Provincias, reducido a comunidades sedentarias que difícilmente dan abasto a su propia reproducción simple, tiene su origen en una instancia técnico-militar de ejercicio de la fuerza; es decir, se origina en una de las formas más crudas del ejercicio del poder. Sólo la resistencia de los pobladores originarios y los distintos recursos que lograron aplicar para subsistir impidió que la expropiación fuera aún peor.

El territorio actual. *Ocupación y defensa*

El poder no se ejerce una sola vez y con eso basta, sino que supone una actividad constante. Si la violencia originaria le imprime al territorio una cierta inercia o una dinámica automática, igualmente se hace necesario un ejercicio continuo del poder, aún para sostener un *status quo*.

¹ La palabra *mapuche* (gente de la tierra) parece tener su origen recién en el siglo XIX (Bechis, 2010). Sin embargo la noción de *wall mapu* (el territorio en el que habita la *reche*, “gente verdadera”) se remonta según Boccara (2003) al menos al siglo XVI.

Además, nuevas variantes de apropiación de recursos se imponen constantemente sobre distintos territorios.

En el N.O. de Chubut formas “novedosas” de explotación del territorio y sus habitantes, como la minería de oro a cielo abierto, la explotación de reservas madereras plantadas hace años y abandonadas en distintos períodos o la especulación inmobiliaria basada en la explotación turística se superponen con otros procesos con mayor trayectoria histórica, como la cría de ganado ovino en grandes latifundios. Estos procesos, que por cierto no afectan exclusivamente a la población mapuche, sino a todos los habitantes de la región, suelen implicar para los pobladores rurales fuertes presiones sobre el territorio que controlan.

Así, los conflictos relativos al control territorial se visibilizan a través de juicios de desalojo, disputas por límites de lotes, acceso a cursos de agua, etc.²

Plantearemos a continuación tres situaciones registradas a través de trabajo etnográfico en distintas localidades del N.O. de Chubut. Como este trabajo aborda las características de las prácticas de la población mapuche, a ellas nos referiremos.

Por esto mismo también debemos tener en cuenta ciertos aspectos específicos de la concepción mapuche del territorio. Porque si bien los mapuches mantienen con el territorio una vinculación que podríamos describir desde una perspectiva estrictamente económica, como pastores o pequeños productores caprinos y ovinos, o como asalariados en la construcción o como peones rurales, también es cierto que la concepción mapuche del territorio tiene características particulares.

El territorio mapuche está habitado por distintas entidades, además del *che* (la persona humana). Entre muchas otras manifestaciones, los *pu newén*, por ejemplo, (distintas energías o fuerzas vitales) se manifiestan de diversas maneras, pero en el ámbito de lo concreto: el movimiento del agua, el viento u otros elementos de la naturaleza son expresión de su respectivo *newén*.

Por esto mismo es comprensible que el territorio y la gente están así integrados en una visión global, totalizadora, no antropocéntrica, del universo. Planteando una diferencia con la concepción “occidental”³ del vínculo entre el humano y el territorio, la concepción mapuche propone por ejemplo la coexistencia con entidades no humanas dotadas de voluntad; o al menos de motivaciones propias.

² Uno de los conflictos más conocidos es el que se sostiene contra Joe Lewis y la empresa “Hidden Lake” por el acceso a Lago Escondido, cerca de la localidad rionegrina de El Bolsón. Sin embargo otro más grave se produce en los alrededores de El Maitén, en Chubut, donde el grupo empresario Bennetton ha cerrado el acceso a una de las riberas de río Chubut, o en Lago Puelo, también en Chubut, donde la disputa por la explotación de varios miles de hectáreas sembradas con pinos exóticos, abandonadas durante varios años, ha dado pie a juicios contra pequeños productores de la zona. Cabe señalar que quien dice tener derechos sobre esas tierras es el abogado Enrique Alejandro Korn, padre del actual Ministro de Gobierno de Chubut.

³ Pido disculpas por la utilización de este término tan ambiguo. Me refiero más bien a una cosmovisión basada en los parámetros ateos, iluministas y positivistas de relación entre lo humano y su medio.

Además, el territorio se encuentra integrado al ciclo ritual mapuche. Como está sometido a las mismas tendencias que marcan el tiempo cíclico de todo el universo, el *che* puede intentar acompañar estas tendencias, que se manifiestan, por ejemplo, en las estaciones del año, a través de la realización de distintos rituales cuyo momento y protocolo están bien pautados.

Ampliaremos los elementos sobre los que sea necesario ahondar al momento de exponer nuestros ejemplos. Nos detenemos aquí por cuanto no es objeto de este texto describir en profundidad la cosmología mapuche. Pasamos entonces a las situaciones que ejemplifican el carácter *defensivo* de las prácticas mapuche en el territorio.

a) Veranada e internada

Las unidades domésticas que se dedican a la ganadería de subsistencia crían antes que nada ganado caprino. En segundo lugar ganado ovino y en menor medida vacunos y equinos. Habitualmente se practica la técnica de “parición controlada”. Fundamentalmente con las cabras y las ovejas, pero también con el ganado mayor, se separa a las hembras de los machos hacia Enero y se los vuelve a reunir para que se crucen en Mayo. De esta manera se consigue que las hembras queden preñadas recién entonces y paran hacia los meses de Octubre y Noviembre. Así se logra concentrar el trabajo de atender las pariciones en un solo mes del año, que además se utiliza para esquilas los animales propios, y se evita que las crías recién nacidas sufran los climas más rigurosos. Recién se enfrentarán con el invierno cuando ya tengan siete u ocho meses de vida.

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

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

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

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

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

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

Ahora, no necesariamente los campos de *veranada* e *invernada* son propiedad de los productores. Si bien las comunidades mapuches no son propiamente un territorio privado, las unidades domésticas se rigen por una lógica parcelaria y aunque no haya un título de propiedad mediando, se sabe qué terrenos pertenecen a qué persona o a qué familia. Además, dependiendo del número de animales del que se sea propietario variará el número de hectáreas necesarias para la subsistencia del ganado. Esto da lugar a problemáticas generadas por el aprovechamiento diferencial de los recursos: el agua, los pastos, etc. Algunas de ellas se traducen en rencillas o enfrentamientos entre familias. Esto se complejiza cuando existen familias que, por ejemplo, no viven en el campo permanentemente, sino que trabajan en las zonas urbanas y vuelven periódicamente para asegurar sus derechos sobre algunas porciones del territorio, que por estar deshabitadas corren riesgo de ser ocupadas.

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

De esta manera un territorio que estaría vacío de pobladores, y por ende expuesto a ser perdido o utilizado de hecho por otras personas o familias, se asegura cediendo momentáneamente su posesión y su control a terceros. Suele haber celo, sin embargo, en que estos terceros sean personas de la propia comunidad, parientes, o en su defecto ganaderos *winkas*⁴ que no hayan tenido conflictos demasiado profundos con otras familias de la comunidad. Esto abre sin embargo una gran esfera de problemas: a veces los ganaderos blancos son aliados de unos y adversarios de otros dentro de la misma comunidad, lo que vuelve a dar pie a complicadas tramas de enemistad. No abordaremos esto aquí por cuestiones de espacio.

⁴ *Winka* es una expresión en mapudzungún, la lengua mapuche, que significa invasor, ocupante. Se origina en los conflictos que los mapuches tuvieron con los incas cuando éstos intentaron avanzar más allá del Bío-Bío. *Winkas* es como los mapuches les llamaban. Hoy en día se utiliza especialmente para los “blancos” y tiene una carga peyorativa.

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

b) Un puente demasiado ancho y un camino demasiado corto

Hacia 2004 una crecida del Río Chubut dejó muy deteriorada la pasarela que permitía a los habitantes de la comunidad mapuche “Vuelta del Río” unir las márgenes de ese curso de agua.

Las crecidas del Chubut son habituales y suelen generar percances de distintas magnitudes, pero esta vez el problema era bastante grave: la pasarela, situada al lado del centro de salud y de la entrada más utilizada de la comunidad, por ser la más próxima a la ruta provincial 70, era el acceso más importante a la localidad. Para colmo, la mayoría de los pobladores de Vuelta del Río viven “del otro lado del río” si nos situamos desde la ruta. Cruzar el río era y es una necesidad habitual para llegar a los centros urbanos más cercanos, como el El Maitén, El Bolsón, Lago Puelo o Esquel. La pasarela que se derrumbó era una estructura de hierro y madera sostenida por tensores metálicos. Permitía el paso de personas caminando o a caballo, y el tránsito de ganado, pero era demasiado estrecha para automóviles, camionetas o camiones. Cuando por algún motivo un automotor debía ingresar a la comunidad (por ejemplo cuando una ambulancia del Hospital de El Maitén debía atender alguna emergencia) debía hacerlo por caminos alternativos, más largos y menos seguros. Algunos son solamente huellas marcadas sobre la tierra.

Años después Vialidad Provincial de Chubut ofreció la construcción de un puente sobre el Río Chubut con objeto de reemplazar la caída pasarela. Estaría ubicado en el mismo lugar en que estaba la pasarela, pero sería de concreto y permitiría la entrada de automóviles y camiones.

Los pobladores de Vuelta del Río se reunieron a discutir la propuesta. Algunas personas de la comunidad la apoyaban, pero otras se manifestaron en contra. Sus argumentos fueron muy interesantes: *“si nadie en la comunidad tiene camiones ¿para qué un puente tan grande?”*. *“En la comunidad nadie tiene camiones ni tantos animales, ni se necesita un puente tan grande”*. Lo que inmediatamente se sospechó es que en realidad la necesidad de un puente con las características propuestas estaba en intereses externos. Específicamente intereses mineros y de comerciantes y

estancieros vecinos.⁵ “*No tienen tanto entusiasmo para construir las casas de la gente, pero para hacer ese puente sí*”.

Cuando registré esta historia, tiempo después de las inundaciones que derribaron la pasarela, Vuelta del Río había tenido un conflicto con un ganadero de El Maitén, que en arreglo con un miembro de la comunidad, había introducido animales en el territorio. El problema es que años antes ese mismo ganadero había pedido el desalojo de otra familia de Vuelta del Río, desalojo que se produjo brutalmente, donde los policías actuantes derribaron la casa de las víctimas.⁶ Por esta razón la mayor parte de la comunidad se opuso a negociar con este individuo y le hicieron retirar sus animales de los campos de Vuelta del Río. “*Si hubiera estado el puente, a ése no lo sacábamos más*”, me dijo uno de los participantes de estos eventos.

Finalmente se construyó una nueva pasarela, mejor y más ancha que la anterior, por la que puede pasar (ajustadamente) un automóvil, pero no una camioneta ni un camión.

Una segunda situación, que presentamos porque está conectada con esto que se acaba de decir y transcurrió en la misma comunidad.

Como parte de un plan de empleo y mejoramiento rural iniciado por el estado, se abrió un camino en Vuelta del Río, en cuya construcción se auto-emplearon sus habitantes.

Los trabajos para construirlo tienen visos de epopeya: se lo realizó prácticamente sin intervención de maquinarias, a pura fuerza de brazos, pico y palas. El camino recorre laderas escarpadas y avanza sinuosamente por inclinadas pendientes a lo largo de varios kilómetros de sierras, zonas altas donde la nieve y el hielo del invierno congelan el suelo y los desagotes transforman la tierra en lodo.

Sin embargo el camino no llega hasta los límites de la comunidad, sino que se detiene en un punto medio, cerca de un gran mallín, que no se quiso atravesar y por ende no fue roto por las herramientas.

Esta decisión fue debatida. Las opciones eran dejar el camino allí o llevarlo hasta el límite con *Ranquil-Huao*, la comunidad vecina. Se decidió lo primero. ¿Por qué?

Uno podría pensar que factores de orden espiritual y moral impidieron atravesar el mallín, y no necesariamente estaría equivocado. Los mallines, como todos los lugares donde el agua aflora sobre la superficie, son para los mapuches zonas fuertemente significativas, asociadas a apariciones y

⁵ Para aquel momento circulaba ya el rumor de que el Grupo Benetton, cuyas estancias rodean por completo las tierras de Vuelta del Río, había constituido una empresa minera con intenciones de explorar las sierras de la comunidad. Esto se confirma en el Boletín Oficial Nro. 30150, del 15 de Mayo de 2003.

⁶ Este desalojo fue un conflicto muy visible en la provincia, al punto que implicó la destitución del Juez que lo ordenó y el juicio a los policías que intervinieron. La familia desalojada volvió a vivir en el predio en cuestión. Sin embargo, años después, el Juez fue restituido a su cargo tras ganar la apelación de su *jury* de enjuiciamiento por un tecnicismo.

manifestaciones de la naturaleza y el cosmos. Los *pu newén* que habitan allí están allí por algo, e intervenir esos territorios puede ser incluso peligroso para el ofensor.

Pero hay además otra razón que apoya la decisión de detener el camino antes de llegar a los límites, y es la que a mí me dieron: la imposibilidad de controlar quién podría acceder a Vuelta del Río a través de *Ranquil-Huao*. Efectivamente, conectar Vuelta del Río con *Ranquil-Huao* a través de un camino implica en realidad abrir un nuevo acceso a Vuelta del Río, un acceso ubicado en una zona mucho menos poblada y transitada que donde se encontraba la pasarela, y por tanto, mucho más desprotegida frente a un intruso o un indeseable.

Quisiera entonces señalar que en estas dos situaciones se pueden observar decisiones que son habitualmente categorizadas, peyorativamente, como “retrógradas”, “conservadoras”, “opuestas al desarrollo”, etc. Sin embargo, correctamente analizadas, las vemos perfectamente racionales y coherentes con una *defensa* del control del territorio.

Una pasarela estrecha sirve a las necesidades de los pobladores de Vuelta del Río sin que tengan que resignar el control del tránsito hacia el interior de su propio espacio territorial. Igualmente un camino que acaba en la mitad de su recorrido garantiza el control del acceso. En el contexto de desalojos, presiones de empresas mineras, vecinos latifundistas y ganaderos que introducen animales en terrenos ajenos, etc., estas son decisiones defensivas claramente comprensibles. Lo que muchas veces es visto desde la perspectiva del estado y el capital como un “obstáculo al progreso”, desde la perspectiva de la comunidad es el resguardo de sus márgenes de autonomía territorial y política. En todo caso es “conservar” para no seguir perdiendo.

c) Ceremonias mapuche en el territorio

Los mapuches del N.O. de Chubut y sur de Río Negro no sólo están agrupados en familias y comunidades, sino que cuentan con organizaciones que tienen directamente por objetivo la defensa de sus derechos e intereses.

Si bien muchas de estas organizaciones tienen raigambre urbana y se dedican a las problemáticas de los mapuches en las ciudades, algunas de ellas tratan tanto problemas del ámbito urbano como rural y otras cuentan con mayor peso y trayectoria en este último, que es el que aquí nos interesa.

Estas organizaciones, de las que una de las más importantes y visibles ha sido la “Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre”, han actuado de diferentes maneras frente a intentos de avance llevados adelante por distintos proyectos de inversión, ocupaciones de terratenientes, pedidos de desalojo, etc.

Ahora describiré el modo en que un colectivo formado por mapuches integrantes de distintas comunidades, organizaciones y además habitantes “suelos”, sin pertenencia orgánica tanto de

ciudades como de parajes rurales, colectivo conducido habitualmente por la “11 de Octubre”, realizó durante años, y continúa realizando, festividades rituales en diferentes puntos del territorio. Sostengo que estas celebraciones tienen también una dimensión *defensiva*.

El ciclo ritual de los mapuches del N.O.de Chubut incluye, en términos muy generales, el *Kamarikún* y el *Wiñoy Tripantu*. El *Kamarikún* es la mayor festividad ritual de la cultura mapuche en esta zona, una celebración que dura cuatro días y convoca a las familias de muchos kilómetros a la redonda e incluye a distintas comunidades. Se realiza, según quién lo organiza, entre Noviembre y Marzo y tiene por objetivo tanto acompañar el ciclo de la naturaleza como pedir a los ancestros por el bienestar de la colectividad a través del cumplimiento del *ad mapu*, un sistema de normativas implícito que regula los vínculos entre el *che* y el resto de las entidades del cosmos.

El *Wiñoy Tripantu*, (“retorno del sol”) por su parte, es una celebración que se realiza en coincidencia con el solsticio de invierno (aproximadamente la semana del 20 al 27 de Junio) y marca el reinicio del ciclo anual mapuche (que es un ciclo circular, no acumulativo). A través de esta ceremonia ritual el *che* y la comunidad acompañan el tránsito de los *pu newén* de una etapa a otra e intentan “armonizar” con las tendencias naturales y cosmológicas, otra vez dando cumplimiento al *ad mapu*.

Por último, se realiza en esta región una ceremonia más pequeña, el *Llëlipún*⁷. Esta ceremonia puede realizarse en cualquier momento del año, incluso forma parte de las festividades del *Wiñoy Tripantu*, pero también se lleva adelante cuando algún evento genera el encuentro de personas de varias comunidades: un *Trawn* (parlamento), un acto de protesta, incluso las *señaladas* y *marcaciones*.⁸ Tanto el *Llëlipún* como el *Wiñoy Tripantu* y el *Kamarikún* se realizan en torno al *rewe*, lugar sagrado, un espacio circular que permite la comunicación con otros planos del universo mapuche.

Durante más de diez años la “11 de Octubre” organizó la celebración del *Wiñoy Tripantu* en la Loma del Tero, una colina situada apenas afuera de la ciudad de Esquel. La Loma del Tero era y es formalmente propiedad privada gestionada por el INTA, sin embargo la ocupación continua de ese espacio con fines rituales sostiene la presencia del pueblo mapuche en ese espacio. Aún cuando al día de hoy la “11 de Octubre” no organiza la ceremonia, otros colectivos de la ciudad siguen adelante con su práctica en ese lugar.

⁷ Otros rituales, como el saludo al sol, no serán tratados aquí. Baste decir que solamente estamos haciendo referencia a algunas instancias que reflejan zonas de una espiritualidad extremadamente compleja.

⁸ Las *señaladas* y *marcaciones* son momentos en que se corta las orejas del ganado menor (se lo *señala*) y se *marca* con hierro candente al ganado mayor para demostrar la propiedad del mismo. Estas reuniones, que no son “originariamente” mapuches, implican la reunión de parientes dispersos y amigos que son invitados. Creo que pueden ser pensadas como una instancia ritual que la cultura mapuche ha incorporado a su ciclo. Me encuentro actualmente investigando al respecto.

En otro ejemplo, en el marco del aniversario del 11 de Octubre de 1492 (último día de libertad de las Américas, según plantean estas organizaciones) se realizó en 2010 un festival de música y radio abierta en los campos de un poblador de las proximidades de El Bolsón, en Río Negro. La madrugada de ese día, antes del encuentro, se realizó *Llëllipún* en el lugar, lo que implica, entre muchas otras cosas, la erección del *rewe*, un espacio que una vez instalado no puede ser abandonado ni descuidado y servirá en el futuro para la realización de las próximas ceremonias. Esto quiere decir que en alguna forma ese espacio ha sido incorporado al ciclo ritual mapuche. Ha pasado a haber allí una parte del patrimonio del pueblo mapuche, de índole ritual: ese espacio ha sido sacralizado.

No era para menos. El poblador en cuestión en cuyos campos se realizó la ceremonia se encontraba y se encuentra en medio de una disputa judicial y política por el control de su territorio. Ubicado en la periferia de una zona que se sembró de pinos exóticos durante la década de 1980, actualmente un abogado llamado Enrique Korn (padre del Ministro Coordinador de Gabinete de Chubut, Pablo Korn) reclama derechos sobre el terreno en cuestión, con evidentes intereses madereros. De hecho Korn ha demandado a varios pobladores cuyos lotes están implicados o son limítrofes a las hectáreas forestadas.

Un último ejemplo, para cerrar este apartado. Mencionábamos páginas arriba la situación de un brutal desalojo sufrido por una familia de la comunidad Vuelta del Río en 2003. En aquella oportunidad los policías ataron la yunta de bueyes propiedad de la familia desalojada al techo de la casa y derribaron así la vivienda. Hicieron caminar al ganado sobre la huerta en que cultivaban algunas hortalizas y no permitieron a los desalojados retirar sus pertenencias de dentro de la casa, incluyendo frazadas y mantas para que se abrigaran los niños.

Pero la familia no se fue y cuando otros miembros de la comunidad comenzaron a concentrarse, fue la policía la que tuvo que retirarse.

Algunos días después la “11 de Octubre” convocó a periodistas, políticos y ciudadanos a visitar el lugar para interiorizarse de la situación. Asimismo convocó tiempo después a realizar un *Llëllipún* que realizaría allí mismo y que estaba, a diferencia de otras oportunidades, abierto a la participación de “blancos”. La ciudadanía de Esquel, la ciudad más grande la región, se encontraba en aquel entonces en un momento de anormal efervescencia política debido al conflicto que sostenía con la empresa minera canadiense Meridian Gold, por la instalación de una mina de oro a cielo abierto en las proximidades de la población. Mucha gente de Esquel participó de aquel evento y progresivamente se integraron también los reclamos de la comunidad y de la organización mapuche con los de los habitantes de Esquel. Ya la “11 de Octubre” y otra comunidad habían detenido, por medios judiciales, a una empresa minera en una región cercana, y siempre se habían opuesto a la

minería a cielo abierto. La población de Esquel, en una pequeña medida, comenzó a apoyar los reclamos mapuches, lo que también era una novedad⁹.

Para finalizar, entonces, señalaremos el carácter *defensivo* que adquiere la realización de los rituales en los diferentes contextos en que se llevan a cabo. Una forma puede ser la de demostrar la ocupación de determinado territorio, aún de forma esporádica o periódica, a través de evidenciar el uso de ese espacio desde una perspectiva espiritual que puede entrar en contradicción con discursos basados, por ejemplo, en la propiedad: alguien puede señalar que posee el título de propiedad sobre un territorio, pero si allí se hacen ceremonias, evidentemente eso es territorio mapuche.

En segundo lugar la sacralización del espacio, a través de la erección del *rewe* y la realización del ritual refuerza este primer elemento, demostrando que si allí hay lugares sagrados, hay un cierto grado de control del territorio. Plantar la bandera mapuche, cosa que materialmente se hace en el *rewe*, demarca el territorio frente a intereses especulativos, madereros o inmobiliarios.

Por último, el ritual también funciona para generar y consolidar alianzas con miras a la construcción de fuerza social. Invitar al ritual, abrir su participación a veces, y cerrarla otras, implica situar a los demás en distintas posiciones como potenciales aliados o enemigos.

En el ejercicio del poder y el contrapoder, el ritual asume características *defensivas* por cuanto se opone a invasiones potenciales y concretas. En realidad esta táctica se ubica en el umbral entre la *ocupación* y la *defensa*. Es una manera de “atajar el golpe”, a veces incluso antes que el “golpe” se concrete, o bien permite gestionar la construcción de fuerza una vez que el “golpe” se ha producido.

Conclusiones

Antes de atribuir las prácticas de los pueblos originarios a complejas motivaciones de índole cosmológico, lo que suele cargarlas de características exotizantes, o comprenderlas meramente desde un ángulo de “otredad” y “diferencia”, es necesario analizar dichas prácticas en el marco del ejercicio del poder y el contrapoder.

No es que no exista diversidad con y entre las cosmovisiones de los pueblos originarios, o que sus luchas no incluyan reivindicaciones basadas en la recuperación y libre ejercicio de la espiritualidad y ritualidad. Todos estos elementos están presentes en los reclamos y conflictos que atraviesan su actualidad.

⁹ Apenas unos meses antes la “11 de Octubre” había encabezado un corte de ruta en la entrada de Esquel, que estuvo marcado por el aislamiento de la organización y la nula participación de la ciudadanía y las organizaciones esquelenses. Tiempo después, ya en plena eclosión del conflicto minero, una columna de unas tres mil personas desvió su recorrido de una movilización anti-minera para acompañar la toma del edificio de los Tribunales de Justicia de Esquel que llevó adelante la “11 de Octubre” como parte de las protestas por el caso que aquí presentamos.

Sin embargo ignorar las presiones que estos grupos sufren, al igual que otros conjuntos sociales no indígenas, nacidas de las tendencias económicas dominantes y los diferentes dispositivos de expropiación y dominación que funcionan localmente, lleva a una comprensión sesgada que pone el acento en una perspectiva “culturalista” e ignora el rol del poder en la constitución del territorio.

Aquí intentamos demostrar que las prácticas cotidianas y excepcionales, políticas y económicas de los mapuches del N.O. de Chubut con relación al territorio expresan en su carácter *defensivo* los distintos conflictos a los que estas poblaciones están expuestas, lo que a nuestro entender se corrobora con las evidencias provistas.

Pero muchas de estas *defensas* son particulares y locales. Por supuesto, los mapuches no son un bloque monolítico. Estas *defensas* pueden incluso ser a veces superadas, especialmente cuando los que intentan “ocupar” logran alianzas con fracciones del propio pueblo mapuche. Como en todo proceso de construcción política, ni los caminos son llanos ni siempre van hacia adelante. No nos hemos ocupado de esto en el presente escrito, pero la relativa independencia con que se manejan las comunidades mapuche las unas respecto de otras puede implicar competencia, o alianzas con actores que otras comunidades rechazan.

Del mismo modo encontramos en los ejemplos provistos, elementos perfectamente comprensibles de la contradicción entre el interés particular y el interés colectivo.

Sin embargo, aún cuando la *defensa* no se encuentre siempre coordinada ni mucho menos centralizada, al asumir este carácter tan profundamente habitual, ligado al ámbito ritual como a la vida de todos los días, a la lucha política como al cuidado de la propia casa, presenta una variedad de alternativas de profundo arraigo frente a avances y ocupaciones que distintos actores ejercen sobre el territorio que los mapuches conciben como propio. De esta conjunción de vida cotidiana, espiritualidad y uso político parece nutrirse la lucha de estas poblaciones.

Bibliografía

Balazote, Alejandro, y Radovich, J. (1995). Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia. En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Hugo Trincherro Editor. Bs As: Biblos.

Balazote, A. y Moreyra, A. (2005). “Disputas territoriales y control de recursos hídricos en parajes de la localidad de San Martín de los Andes”. En: *Disputas territoriales y conflictos interétnicos en Brasil y Argentina*. Editores: María José Reis, Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote. Ferreyra Ediciones. Córdoba. ISBN. 987-1110-33-2. 2005.

Bechis, Martha (2010). *Piezas de etnohistoria y antropología histórica*. Bs As: SAA.

Bocara Guillaume (2003). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Editorial Abya Yala.

Clausewitz, Karl. [1832] (1999). *De la guerra*. Ediciones del Ministerio de Defensa de España.

Delrio, Walter Mario (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. Bernal, Quilmes, Bs As.

Marín, Juan Carlos (1995). *Conversaciones sobre el poder*. Eudeba: Bs As.

_____ (2002). “La noción de polaridad en los procesos de formación y realización de poder”. En *Razón y Revolución* n° 6. Otoño 2002.

_____ (2003). *Los hechos armados*. Bs. As: PICASO/La Rosa Blindada.

Marín, J. C. et. al. (2010). *El cuerpo, territorio del poder*. Colectivo de ediciones PICASO: Bs As.

Lacoste, Yves (1977). *La geografía: un arma para la guerra*. Anagrama: Barcelona.

Schiaffini, Hernán (2010). *Minería y política en el centro de México*. Tesis de Maestría inédita. FFyL. UNAM. México.