

Visiones de Pertenencia:

Comunidad Tras las Palabras de Personas Mapuche

Marissa Brodney

Buenos Aires: 5 de Junio de 2008

SIT Argentina: Movimientos Sociales y Derechos Humanos

Tutora: Ana Ramos

INDICE

| | |
|--------------------------|---|
| I. Abstract..... | 2 |
| II. Agradecimientos..... | 3 |

PARTE I: INTRODUCCIÓN

| | |
|--|-----------|
| 1) El tema de investigación..... | 4 |
| 2) Metodología..... | 6 |
| 3) Marco teórico..... | 8 |
| 4) Algo de historia..... | 12 |
| <i>Reservas y fronteras.....</i> | <i>14</i> |
| <i>Marcos legales del derecho comunitario a la tierra.....</i> | <i>15</i> |
| <i>Marcos legales y organizacionales en Río Negro.....</i> | <i>19</i> |
| <i>Facetas de la situación actual.....</i> | <i>20</i> |
| <i>Tomar acción.....</i> | <i>21</i> |

PARTE II: PENSANDO EN PERSPECTIVAS.....21

| | |
|--|-----------|
| 1) Proyectos y deudas espirituales | |
| <i>La historia de María Elena Quintupuray.....</i> | <i>22</i> |
| 2) Vivir en el lugar intermedio | |
| <i>Una tarde con Chacho Liempe, C.A.I.....</i> | <i>27</i> |
| 3) Los <i>newenes</i> vienen de la <i>mapu</i> | |
| <i>Tomando mate con Cristina Paineñil.....</i> | <i>31</i> |
| 4) Conectarse como un ser completo | |
| <i>Hablando con Ignacio Prañil.....</i> | <i>38</i> |
| 5) “Tristeza, pobreza por no tener tierra” | |
| <i>Escuchando al Lonko Don José Collueque, y al Werken Norberto Collueque.....</i> | <i>44</i> |

PARTE III: PENSANDO EN INTERDISCURSO.....48

| | |
|--|-----------|
| 1) Contrapuntos en la relación con el estado..... | 49 |
| 2) Paralajes en torno al territorio..... | 51 |

PARTE IV: CONCLUSIONES.....54

| | |
|--------------------------|-----------|
| BIBLIOGRAFÍA..... | 59 |
|--------------------------|-----------|

ABSTRACT

Central to the Mapuche reclamations of ancestral territory happening now in Patagonia are notions of “community”. Recognition, on the one hand, of an indigenous right to re-appropriate state land implies historical consciousness of indigenous *pueblo* preexistence, and the imposition of national communities in which indigenous groups do not find representation. Secondly: in recent decades, the “community” has become a strategic point of reference in the legal and political arenas in which reclamations are registered. A result of the struggles of indigenous activists of the past few decades, official recognition as an indigenous community implies recognition of unique rights. Thirdly: resulting from its incorporation in the state’s “*leyes indígenas*,” categorization as a community has become a bureaucratic pre-requisite to legitimize territorial reclamation. Appropriation, nonetheless, of such community identification has fortified this population’s commitment to the struggle for political, economic, and cultural autonomy.

This work focuses on the perspectives of individuals belonging to different communities of Río Negro, each self-identifying as Mapuche, and each involved in a different capacity in the movement to reclaim ancestral territory. I ask: what does it mean to call oneself part of a Mapuche community, as this relates to personal historical trajectories; what are some of these trajectories, as they relate to unique personal experience, and the motivations (economic, political, or spiritual) that bring one to want to “save,” “recuperate,” or “amplify” territory; what are the dimensions of belonging to the land and the community that grows and undergoes new experiences through the process of recuperation; in short, what are the political, economic, and identity-based significances attached to this process, and which are set in relation to one another when ideas of community are put in practice?

To more profoundly understand the ways in which personal trajectories, ideas of community, and relationships with territory inter-relate, and in doing so form the process that is the reclamation of ancestral territory from the Argentine state, we concentrate on developing dimensions of meaning found in the words of five Mapuche actors. After a comprehensive introduction to the theme (Part I), this paper delves into individualized analyses (Part II) of each of five testimonies, and the individualized histories that gave rise to them. The assumption I make is that it is impossible to effectively analyze a person’s thoughts on so personal a subject as the act of forming a communal bond, or an identity, without understanding where that person comes from. Use of words should be informed by knowledge of the subjectivities that produced them. Part III of this work sets these subjectivities in dialogue, taking as its principal subject matter the inter-discourse that exists today, as diverse parties begin to focus on the Mapuche reality.

This paper takes as its subject matter people more than topics. The decision to focus on each of five individuals as sources of great meaning is an attempt to communicate the profound importance of listening to their voices as members of a marginalized indigenous group, as emerging social actors at the national level, but most importantly as human beings. Human beings who have experienced great pain, and are in the process of discovering – and applying – new strength.

AGRADECIMIENTOS

Brenda, no hay palabras suficientes para agradecerte. Te envió un gran, gran abrazo por tu cariño, y por estar siempre conmigo en la Patagonia por medio del celular.

Ana, sin vos, no hubiera sido posible darle forma castellana a mis ideas en inglés. Nunca olvidaré el tiempo que pasé contigo, con té y teoría, aprendiendo una disciplina.

Úrsula, sos la razón por qué siento orgullo en entregar este ISP hoy. Las horas que pasaste enfrente de tu computadora, leyendo mis palabras, me han permitido manejar el castellano con confianza.

Gracias a todos de ustedes en Río Negro que me permitieron entrar en sus comunidades, y aprender de sus vidas. Gracias por compartir sus cuentos conmigo.

A Ignacio, Cristina, María Elena, Chacho, Norberto, y Don José, ustedes *son* este trabajo. Y a Martín Paineñil, la gente de Radio Alas en El Bolsón, y a Nora Aravena, Luis Carleos y Graciela Carriqueo, gracias por también compartir sus palabras y tiempo conmigo, enseñándome un mundo.

Darío y Alejandro, les agradezco muchísimo por su ayuda como mis guías, tutores, y amigos del sur.

A Sofi y Paula, gracias por compartir su espacio, y su compu, conmigo durante estas semanas intensas. ¡Llegamos al fin!

PARTE I

INTRODUCCIÓN

“La realidad indígena actual, al terminar el siglo, no es la de las comunidades aisladas que estudió la antropología tradicional hace décadas (“sociedades folk”), sino una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales y en una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad”

José Bengoa;, Historia del pueblo mapuche: (siglo XIX y XX)

1) El tema de investigación

Fui a la Patagonia sabiendo que la idea de "comunidad" era central en los reclamos de territorio ancestral por pobladores mapuche de la zona. En primer lugar, el reconocimiento de un derecho indígena de reapropiarse del espacio de tierra estatal implica una consciencia histórica sobre la preexistencia de los pueblos indígenas y sobre la imposición de una comunidad nacional en la cual las trayectorias históricas de los grupos indígenas no encuentran representación. En segundo lugar, en las últimas décadas, la comunidad ha devenido una instalación estratégica en los campos jurídicos y políticos en los que se inscriben los reclamos. Producto de las luchas indígenas de los últimos años, el reconocimiento de comunidades implica el reconocimiento de derechos diferenciales. En tercer lugar, a partir de su incorporación en las leyes indígenas del estado, la categoría de comunidad resultó un requisito burocrático para legitimar los reclamos. Sin embargo, su apropiación por parte de los indígenas fortaleció vínculos de pertenencia y compromisos colectivos de lucha por una autonomía identitaria, política, y económica.

En llegar y empezar esta investigación, intenté focalizarme en la manera en que un reclamo específico de territorio podría impactar en un grupo de personas indígenas que se organizaban en y auto-adscribían como comunidad (en lengua mapuche, *lof*). Con este fin, había considerado, en un principio, trabajar con una única comunidad para profundizar en torno a las diferentes perspectivas de sus miembros y a los impactos que, en el proceso formativo de comunidad, tenían las relaciones con el territorio.

Durante el trabajo de campo, resultó ser más interesante enfocar en personas pertenecientes a distintas comunidades con el propósito de conocer más profundamente las relaciones entre trayectorias personales, nociones de comunidad y relaciones con el territorio. En definitiva, me pregunto qué significa ser parte de una comunidad en relación con las distintas historias personales; cuáles son, en relación con estas experiencias disímiles, las motivaciones –económicas, espirituales o políticas-- para “salvar”, “recuperar” o “ampliar” el territorio; cuáles son los sentidos de pertenencia a la tierra y a la comunidad que se van experimentando y aprendiendo en el proceso de recuperación; en breve, cuáles son los significados políticos, económicos o identitarios que se ponen en juego en las distintas formas de poner en práctica la idea de comunidad.

2) Metodología

Reconociendo una nueva dimensión de este tema que quería comprender – la de las diferentes visualizaciones de la relación entre el proceso de reclamación de territorio y “comunidad” para los que vienen de perspectivas distantes pero cuyas comunidades pertenecen al mismo proceso – empecé a guiar mi investigación por entrevistas con individuos que mantenían distintas relaciones a la lucha para reclamar territorio.

Pasé casi dos semanas en la Patagonia. Dividí mí tiempo entre Bariloche, El Bolsón (localizada más cerca de Esquel) e Ingeniero Jacobacci (más cerca del centro de la provincia, en la línea sur). En Bariloche, por medio de un activista de la izquierda (Alejandro), conocí una organizadora de una cooperativa de tejido en la línea sur; entrevisté a una antigua presidente de la federación de cooperativas de Río Negro (también un miembro de la familia mapuche Paineñil), y visité el centro mapuche “la Ruca,” situada en Bariloche, y bastante cerrada con respecto al contacto con pobladores no-mapuche.

Por Alejandro, conocí al Consejal Darío Rodríguez Duch, fundador del Equipo EPADHES: Equipo Patagónico de Abogados en Derechos Humanos y Estudios Sociales. Además de servir como un “gatekeeper” que me presentó a dichos individuos como Cristina Paineñil, a quien entrevisté, Darío me proveyó una base legal para entender mejor la situación legal de las comunidades mapuche de Río Negro. Darío ha representado tales comunidades como abogado por décadas.

Después de un tiempo en Bariloche, aprendí que había una comunidad mapuche (la comunidad Quintupuray, en El Bolsón) que acampaba afuera de su territorio ancestral, esperando un desalojo estatal de ellos viviendo dentro de sus fronteras. Contacté una estación del radio (Radio Alas, en El Bolsón), que estaba trabajando con la comunidad y

publicando noticias para difundir y hacer más visible la lucha de los Quintupuray en la vía pública. Me dirigí al lugar, donde también conocí mejor las perspectivas de unos activistas no-mapuche que apoyaban el proyecto mapuche del reclamo territorial. También tenía la oportunidad analizar cómo funciona una red social que permitía la difusión del proyecto mapuche entre la pública más amplia. En El Bolsón entrevisté a un miembro de la comunidad Quintupuray localizada en la ciudad como contacto estratégico, María Elena Quintupuray, al lado del representante del Consejo Asesor Indígena (C.A.I.) de la zona, Chacho Liempe.

La cuarta etapa de mi tiempo en el sur fue constituida por unos días que pasé en Ingeniero Jacobacci, quedándome con miembros de la comunidad “Anikhon Grande – Tafanikhon” (pero viviendo en la ciudad), y entrevistando el *Lonko* y *Werken* de la comunidad “Kume Piuke Mapuche” del Paraje Cerro Bandera. Por la lluvia y nieve del invierno que bloqueaban los caminos de tierra que proveen acceso a las comunidades rurales mapuche, era necesario manejar esta investigación desde ciudades (o ciudades/pueblitos en el caso de Jacobacci). Eran precisamente por las condiciones malas del camino que el *Lonko* y el *Werken* de la comunidad de Cerro Bandera permanecían temporariamente en Jacobacci, donde les entrevisté.

3) Marco teórico

A los fines de este trabajo, entiendo la noción de “comunidad” tal como ésta fue definida por James Brow (1990), como un grupo de personas que comparten entre sí determinados sentidos cognitivos y afectivos de pertenencia. La adopción de esta definición amplia de comunidad en nuestro trabajo nos permite hablar de la misma haciendo foco en su proceso de creación. En otras palabras, centrarnos más en los cambios y la heterogeneidad de los sentidos que conforman una pertenencia común que en una idea estática de identidad. Esto implica, entonces, un desplazamiento de la “comunidad” como sustantivo hacia la “comunalización” como proceso formativo. Por lo tanto, al centrarme en la comunalización, el interés de mi investigación radica en identificar y comprender las distintas acciones que promueven sentimientos y sentidos en la conformación de una pertenencia común.

Hablar de la comunidad como un proceso de creación de sentidos de pertenencia implica aproximarnos a la misma como una comunidad que está siempre en movimiento, cambiando y produciendo heterogeneidad. En este marco más general, la especificidad de esta investigación reside en considerar a los mapuches involucrados en procesos de reclamo territorial de Río Negro como formando parte de un proceso más amplio de definición y redefinición sobre qué significa ser parte de una comunidad mapuche. La opción por este punto de vista teórico se fundamenta, principalmente, en los usos locales de “comunidad”, en los que ésta suele ser conceptualizada como un verbo (una práctica histórica) más que como un sustantivo (una entidad estática). Al respecto, decía María Elena, una mujer de la comunidad mapuche Quintupuray: “Una comunidad mapuche es

buscar a todos los descendientes de los Quintupuray”, porque hoy en día, “estamos desparramados.¹”. En este caso, la comunidad se define por el acto de buscar.

Central a cualquier discusión de comunidad es una discusión de identidad. En relación con esta opción de enfocar en los procesos de formación —más que en entidades abstractas y estáticas— incorporo la definición de identidad que plantea Stuart Hall (2003) quien, en la misma dirección, enfoca la identidad como un proceso de identificación. Ambos desplazamientos —de comunidad a comunalización y de identidad a identificación— señalan la importancia de aproximarse a las pertenencias colectivas como procesos dinámicos y continuos de disputas, formación y creación.

Asimismo, de forma similar a la relación que hace Brow entre intereses personales y acciones sociales en su definición de comunalización, la noción de Hall de “identificación-como-identidad” implica la existencia de una conexión íntima entre subjetividad y aquellos requisitos del mundo social que establecen identidades. De este modo, la noción de identidad personal es también una identificación con algo del afuera. Estas líneas de trabajo permiten enmarcar los debates sobre los sentidos de pertenencia en los que participan simultáneamente varias comunidades puesto que éstas confluyen, en la práctica, en construcciones de identidad que son, al mismo tiempo, individuales, comunales y sociales. En este sentido, la “identidad” es una categoría de análisis aplicable tanto a personas particulares como a grupos más amplios sin la necesidad de distinguir conceptos diferentes para hablar del individuo y de su grupo de pertenencia.

La articulación entre estos distintos niveles puede ser profundizada recurriendo a la noción de “movilidad estructurada”, acuñada por Lawrence Grosberg (1992). Ésta da cuenta del modo en que cada individuo circula por el espacio social cuando decide ocupar

¹ Entrevista con María Elena Quintupuray, Río Negro, 20 de Mayo de 2008.

ciertos sitios disponibles como “lugares de apego” y/o “instalaciones estratégicas”. Estas formas de ocupar los lugares sociales se vinculan con las “trayectorias” personales y colectivas que conforman sus identidades. La “trayectoria” de una persona es la historia de las articulaciones pasadas o, en retomando la idea anterior, las formas heredadas o vividas en que se han ocupado los espacios como lugares de apego o instalaciones estratégicas. La articulación reside, entonces, en un modo de articular las configuraciones hegemónicas y estratificadoras del espacio social y las formas particulares en que estos lugares disponibles son resignificados en cada ocupación. En nuestra investigación, ha sido importante la noción de trayectoria como una historia que incluye tanto las articulaciones heredadas como las experimentadas en el transcurso de la vida. Las personas transitamos nuestras vidas entrando y saliendo de espacios y, en este devenir, establecemos nuestras propias trayectorias y nuestros sentidos de pertenencia, esto es, experiencias, afectos y conocimientos que nos llevan a pensarnos como parte de una “comunidad”.

No solamente el proceso de comunalización e identificación sino también las relaciones con la realidad existente son cinéticos y van cambiando. Existe un vínculo íntimo y constante entre la vida interior y el mundo social; vínculo que resulta de las trayectorias personales de transitar entre lugares de apego e instalaciones estratégicas.

Resumiendo, entendemos la comunidad como un proceso de formación que es, al mismo tiempo, una “movilidad estructurada”. La comunidad es, entonces, el resultado de las relaciones históricas entre, por un lado, los espacios hegemónicos ya configurados y sus lugares disponibles para construir identidades y, por el otro, las trayectorias de ocupación heredadas y en curso donde los primeros pueden ser resignificados y disputados. El proceso de identificación y la formación de sentidos de pertenencia (personales) están

siempre en relación con la sociedad más amplia. Más específicamente, y en relación con esta investigación, la antropóloga Ana Ramos, sostiene que el reconocimiento legal de derechos comunitarios para comunidades indígenas transforma la “comunidad indígena” en una instalación estratégica – “un lugar posible de agencia e impugnación de ciertas prácticas discriminadoras aún cuando los criterios de autenticidad estuvieran impuestos por el estado” (Ramos 2006).

Finalmente, la permanente articulación entre subjetividad y transformaciones en el espacio social permite evitar lo que Nikolas Rose (2003) ha señalado como un enfoque centrado en formas generales y cambiantes de la subjetividad o identidad –p.e. “modernidad”, “modernidad tardía”-- como consecuencias de transformaciones sociales más amplias. En vez de hacer foco en concepciones abstractas de subjetividad, entendemos a la misma, y siguiendo a este autor, como el resultado local e histórico de agentes, modos de ser en el mundo y trayectorias de circulación.

4) Algo de historia

En 1879, el estado argentino comenzó una serie de campañas militares sobre la región patagónica. Ya atrincherado en el norte, el creciente estado buscó ampliar sus fronteras con la doble motivación de 1) aumentar su capacidad productiva y entrar en el sistema capitalista mundial, y 2) asegurar estratégicamente que este territorio cercano al vecino Chileno quedara bajo el control argentino (Pérez 2007). Estas campañas, conocidas colectivamente como “La Campaña del Desierto” y dirigidas por el general Julio Argentino Roca, no fueron contra la estructura organizativa de grandes imperios preexistentes (como en Perú donde existía el centro del imperio incaico), sino contra poblaciones indígenas que vivían “casualmente” para el estado argentino en espacios estratégicos para su formación. Como la población indígena que se encontraba en la región patagónica era la de los Mapuche², el crecer del estado significó el borrar de las comunidades mapuche.

Tácticas diversas de “conquista,” abarcando desde el uso de campos de concentración a la desmembración de familias y tribus por exportación a otras provincias como mano de obra barata, mostraban el mismo deseo de separar a los mapuche de la tierra que habían ocupado, con la subsiguiente re-distribución de ella entre los invasores. Tras la creación en 1876 de la ley Avellaneda que intentó generar pequeños productores, su modificación en 1891 alteró la trayectoria de las redistribuciones para favorecer a los grandes terratenientes (incluyendo empresas internacionales) que empezaron a utilizar la tierra para sus propios fines (Pérez 2007). Solo a pocas comunidades Mapuche les fue permitido quedarse en la región, aunque fueron re-localizadas en otras tierras y de peor

² Utilizaré “los mapuche” en vez de “los mapuches” en seguimiento de la decisión de las Naciones Unidas y CEPAL hacer lo mismo en su SERIE población y desarrollo, respetando el sujeto colectivo propio del idioma mapuzugun (o mapudungun).

productividad. La situación resultante fue determinada por “la precariedad en que fueron otorgadas las tierras [que] llevó, a la larga, en muchos casos a la pérdida de las mismas a manos de terratenientes o bolicheros [...] otras veces, las tierras entregadas eran difícilmente explotables y tarde o temprano también fueron incorporadas por grandes terratenientes” (Pérez 2007). Este punto es de suma importancia para conceptualizar cómo la situación actual contra la que están luchando comunidades mapuche hoy en día puede ser entendida como la evolución de las tácticas de dominación impuestas por el estado argentino.

El lema de la época era “civilización o barbarie,” acuñado en 1845 por Sarmiento en su renombrado *Facundo*. La organización del estado que seguía el modelo Europeo era conceptualizada como lo “civilizado” y opuesto a una Latinoamérica que carecía de ese “orden.” A siguientes palabras del narrador: “De eso se trata: de ser o no ser salvaje”. Los conquistadores argentinos se convirtieron en civilizadores y, por eso todo aquello que quedara fuera de esos parámetros de civilización se convertía en obstáculo para la creación de un estado civilizado. Es fácil entender cómo la existencia de un fuerte estado argentino formado bajo esa dicotomía pero sin el deseo alabar una masacre de las poblaciones que las dominó originaría la “negación discursiva de la presencia mapuche y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de demarcación de la identidad por parte de los afectados en contextos altamente represivos y discriminatorios” (Kropff 2005). Si algunos creen que Argentina no se caracteriza por tener poblaciones indígenas (pensando en Buenos Aires como la representante del país que no es), hay quienes dirían que lo que sí existe de la vida indígena dentro del país se encuentra en el norte. ¿Pero en el sur? La Patagonia Argentina, para muchos, es la Suiza de América del Sur. El mundo del chocolate y el

esquí, de grandes estancias y reservas naturales – y ahora, el sitio del petróleo. “Estamos recuperando nuestra forma de vida, causalmente para la sociedad, dice Ignacio Prafil, miembro de la comunidad Anikhon Grande–Tafanikhon, en respuesta a la imagen de una población extranjera en la Patagonia; “eso permite que la sociedad empiece a visualizar al Pueblo Mapuche y a su cultura”

Reservas y fronteras

La constitución argentina en uso en esa época era la de 1853, antes la reforma de 1994. En ese entonces el estado declaró su intento de “conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo (art. 67, 15). Su manera de cumplir con esta misión fue en gran parte a través de la tierra, que el estado convirtió en su propiedad propia y una serie de reservaciones para los mapuche. En 1928, Argentina creó la Ley de Reserva Aborígen, que delimitó y anotó reservas para fronteras definidas para comunidades mapuche de la zona. Hoy en día, las comunidades mapuche están utilizando esta herramienta de colonización, como forma de demostrar el reconocimiento estatal del territorio indígena que sigue disminuyendo por ocupación de terratenientes, empresas internacionales, y el estado.

¿Cómo se modificaron los tamaños de las reservas? Una práctica común era avanzar bajo la oscuridad de la noche sobre los alambres que las delineaban. “Así se perdieron, entre otros casos, las dos terceras partes de las reservas de Anecón Grande y de Cerro Bandera, ambas creadas por ley nacional a principios del siglo XX. Así han avanzado grandes extensiones en hermosos parajes, tales como Arroyo las Minas, Villa

Llanquin o Paso de los Molles” (Rodríguez Duch 2003) – en las paginas que siguen, nos dedicaremos a las comunidades de Anikhon Grande y Cerro Bandera.

¿Cómo cambiaron tantas veces de manos estas tierras? El estado la vendió después de reconocerla como tierra fiscal. La provincia estatal mantiene jurisdicción legal sobre “todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales de la república, carecen de otro dueño,” en las palabras del artículo 2342 del Código Civil (Rodríguez Duch 2003). Desde acá sugiere la jurisdicción de tierra fiscal, o tierra que queda bajo control estatal – y que, entendido en tal sentido, pueden ser vendida por el estado sin reconocer los pequeños productores y pobladores indígenas que ocupan este espacio para sobrevivir “con el determinado ‘permiso precario de ocupación’” (Rodríguez Duch 2003). En otras palabras: hoy, muchos pobladores originarios no encuentran la posibilidad de construir vidas estables en sus espacios ancestrales.

Marcos legales del derecho comunitario a la tierra

El Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (OIT) es uno de los mecanismos más poderosos que existen para defender los derechos colectivos (Barié 74). Argentina ha ratificado este convenio mediante la Ley Nacional, No. 24.071. Este convenio, en su artículo 13,1, declara:

[...] los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera...
- citado en Barié 78.

Luz Zacconi de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de La Plata afirma que, adentro de Argentina, “El Convenio 169 de la Organización Internacional del

Trabajo (OIT) es el instrumento más actualizado en el derecho indígena vigente...” (Zacconi).

Además, los artículos 15, 18, y 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (ratificado por la Argentina) reconocen el “derecho a una nacionalidad,” el “derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión [...] de manifestar su religión o su creencia,” y el derecho a “la libertad de opinión y de expresión [...] incluyendo el de no ser molestado a causa de sus opiniones.” Éste último manifiesta el “derecho inalienable de expresar libremente la voluntad de pertenencia a un grupo étnico, culturalmente diferenciado del resto de la sociedad, y actuar en consecuencia” (Hernández b, 10). El reclamo del derecho al territorio puede ser interpretado como una manifestación de esta pertenencia. Pero, como el derecho internacional se entiende por lo general en términos relacionados al derecho *individual*, más que comunitario (Barié 72), se hace necesario referirnos al Convenio 169 cuando tropezamos con cuestiones de derechos que reclaman las entidades colectivas.

La constitución argentina, después de su alteración en 1994, reconoce legalmente un derecho para pueblos indígenas que no existe para otros grupos del país: el derecho a la posesión *comunitaria* de la tierra. La constitución nacional asume la responsabilidad de:

Reconocer la preexistencia étnica cultural de los indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes y embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten (Art. 75, 17).

La comunidad, entonces, figura centralmente en la base del derecho legal al territorio

ancestral para los “indígenas” del país. El reconocimiento de las vías que abren la pertenencia a una comunidad según el estado, pues, convierte la comunidad en una instalación estratégica que, según Ramos, “permite a los agentes mapuches limitar y redefinir estas mismas relaciones [entre los mapuches y el estado]. Esto ocurre cuando los modos de ocupar los lugares hegemónicos son el resultado de una constitución dialéctica de las personas como agentes y sujetos afectivos” (Ramos 2006). La comunidad deviene en eje legalmente central cuando es el punto de origen obligatorio para exigir derechos al estado. Otra dimensión de importancia tiene que ver con la importancia que el estado ha dado a la comunidad indígena como espacio teóricamente apartado e independiente en cierto sentido del espacio hegemónico de lo occidental.

Pero apartado sólo teóricamente. El estado califica este espacio indígena en términos que refieren a la “tierra” y no a “territorio”, expresión utilizada por los mapuche. Tradicionalmente, el uso de de la palabra “tierra” en discusiones sobre la propiedad ha implicado solo el control comercial y la explotación de los recursos renovables (Barié 78). El Consejal Darío Rodríguez Duch de Río Negro contrasta la concepción occidental de tierra como “no suele ser más que un bien susceptible de un valor económico y, como tal, intercambiable por otros bienes o por dinero” con la concepción mapuche de la misma como el “espacio necesario y esencial para el desarrollo y transmisión de su cultura ancestral” (8), y que denominan “territorio”. La definición es categórica, tierra en este sentido es más que un sustantivo tangible.

“Allí es donde se encuentran sus raíces (*tuwún*) y donde toman sentido sus celebraciones religiosas. Allí también se encuentra su *kupalme* o linaje familiar en función de que se hallan los *chenques* (sepulturas) de sus antepasados, razón por la cual es el sitio señalado por su cultura para su desarrollo personal y espiritual. Estos elementos hacen que la tierra tenga, para la cosmovisión mapuche, una connotación de enorme relevancia,

puesto que sin tierra no hay cultura, sin cultura no hay identidad, y sin identidad la existencia carece de sentido” (8-9).

Parece importante hacer una aclaración: por supuesto existen mapuche en Argentina sin acceso a la tierra, y nadie presenta el argumento de que un requisito para ser mapuche sea la tenencia de un territorio ancestral, como forma de actualizar un sentido de pertenencia. Pero lo que identificamos, sin embargo, es una relación distinta con aquello que significa la palabra “tierra” en el mundo occidental.

Cuando la constitución argentina hace referencia a “tierras” en vez de “territorios,” está empleando el uso occidental de la palabra – un uso que implica elementos de propiedad y gobernabilidad. Barié señala el reconocimiento en la constitución argentina de un derecho a las “propiedades comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan” como una transformación actual de la palabra “en figuras jurídicas diferentes, que reconocen la tenencia colectiva” (79) – algo que, para él, señala la entrada del país en una nueva época del “modelo multicultural.” Yo diría que Barié da demasiado crédito al sistema argentino en asumir que su nuevo uso de la palabra implica el reconocimiento de una nueva definición.

Cuando el estado reconoce derechos a la tierra, reconoce derechos de administrar lo que existe sobre el suelo, no de los recursos que quedan bajo él. Si se descubriera agua, o petróleo, en una “tierra ancestral”, la comunidad que hoy exige el derecho de pertenencia ancestral sobre la *tierra*, no tendría ninguna jurisdicción sobre aquello que ocurra con esfuerzos de extrapolar recursos naturales que quedan bajo el suelo. En una zona de la Patagonia colmada de tales recursos en proceso de ser descubiertos, la decisión de reconocer un derecho a la “tierra” –y no al “territorio”- significa al mismo tiempo la habilidad del estado de mantener su control sobre un alto porcentaje del dinero proveniente

de la naturaleza, y una pérdida de capacidad para comunidades mapuche de autogobernarse en la práctica.

Marcos legales y organizacionales en Río Negro

Cada provincia en la Argentina, además de ser gobernada por leyes nacionales, mantiene sus propias pautas legales que gobiernan la regulación de la propiedad territorial. Río Negro, legalmente, ha aprobado unas de las leyes más progresivas con respecto al derecho de los habitante a la propiedad – y tiene una de las peores historias de cumplir con las leyes en la práctica. En la legislación de Río Negro se encuentra una cláusula en el derecho legal que proclama: “La tierra sea de propiedad del hombre que la trabaja, siendo asimismo base de su estabilidad económica, fundamento de su progresivo bienestar y garantía de su libertad y dignidad (Art. 2, ley 279 de Río Negro). Mientras tanto, aunque existen ejemplos de comunidades indígenas en otras provincias que ya lograron obtener el reconocimiento de su derecho a la propiedad comunitaria a la “tierra que tradicionalmente ocupan”, en Río Negro no hay ninguna.

Los numerosos juicios en proceso actualmente en Río Negro, como contrapartida de los juicios por propiedad comunitaria en provincias como Chubut o Neuquén, no tienen una comunidad-como-referente para sentar precedente legal³. Entonces, es interesante centrarnos en las vinculaciones del proceso de recuperar territorio como propiedad indígena y comunitaria, por la necesidad por parte de los actores involucrados de relacionar comunidades conceptuales en vez de ejemplos tangibles en sus esfuerzos por justificar sus derechos a la tierra como comunidades indígenas. El tema de la visualización de la

³ Entrevista con Consejal Darío Rodríguez Duch, Río Negro, 16 de Mayo de 2008.

comunidad pasa a ser un tema central, en el contexto donde no existe ninguna comunidad que pueda servir como una imagen a seguir.

Facetas de la situación actual

Las comunidades indígenas constituyen unas de las más pobres de Argentina, y la apelación al derecho de vivir como “personas mapuche en condiciones dignas” (Territorio mapuche del Budi) figura de manera central en algunas justificaciones para los recuperos. El Centro de Documentación Mapuche justifica el reclamo de tierras del Budi en Chile en su comunicado público como algo necesario “debido a las condiciones actuales de pobreza e indigencia en la que se encuentran las familias del *Movimiento recuperación tierras del Budi*” (Calbucura). Según la investigadora Isabel Hernández, los factores de la situación económica y social en Argentina “llevan actualmente a las comunidades mapuche a perpetuarse en una economía de subsistencia (o de escaso excedente, generalmente de mala colocación) y a vivir en condiciones objetivas de sobreexplotación con respecto al resto del campesinado no-indígena de la zona” (Hernández b, 27).

Si alguna comunidad específica quisiera mejorar su situación económica a través de “tener un título de tierras a su nombre, gestionar proyectos, ser querellante en un juicio, etc.”, como explica el Instituto Nacional por Asuntos Indígenas (INAI), es necesario que se inscriba en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) y reciba su personería jurídica como “comunidad indígena”. INAI publica una “Guía orientadora para la inscripción de la personería jurídica de comunidades indígenas” que se presenta a los mapuche. En esta guía, queda muy claro que el medio a través del cual acceder a esta “herramienta para la comunidad” es mostrarle al estado que la comunidad indígena actúa

como una entidad indivisible. “El INAI reconoce a la Comunidad en su conjunto y NO a sus autoridades. Los únicos que pueden reconocer a las autoridades de una comunidad son los mismos miembros de esa comunidad.” También: “Todos los miembros de la comunidad que solicitan personería jurídica deben saber que se está solicitando la personería. Es muy importante realizar asambleas para informar a todos los miembros de la comunidad y evitar inconvenientes”. En otras palabras: el INAI no está solamente *reconociendo* los mapuche como colectivo, sino también exigiendo que estos mismos mapuche *actúen* como colectivo. Cuando una autoridad de una comunidad mapuche interacciona con el estado para defender los derechos indígenas de su comunidad, no es percibida como un individuo sino parte de un grupo indígena.

Tomar acción

Hoy en la Patagonia, diferentes comunidades mapuche están reclamando su territorio ancestral. Están cansados de jugar con un estado que representa la historia violenta de colonización. Están encontrando la fuerza para tomar el tipo de acción física que origine presión jurídica, más allá de la acción discursiva que pertenece a la arena legislativa. El *Enlace Mapuche Internacional* promueve la campaña de la reaclamación de tierra en su sitio de red, bajo el título "Comunidades Mapuche en Conflicto: Tierras en disputa." Proclama: “desde la ocupación del territorio Mapuche por las repúblicas de Chile y Argentina, sucesivos gobiernos han legislado para “proteger” la tenencia de la tierras de los indígenas. Sin embargo, latifundistas, empresas nacionales y extranjeras se han apoderado ilegalmente de tierras mapuches.” Muchas comunidades están de acuerdo con el sentimiento. Y están listos para efectuar el cambio.

Cuando hablamos de un proceso de reclamación o recuperación de tierra ancestral, englobamos dos tipos distintos de reclamación bajo un sólo nombre. Un tipo de reclamación de territorio tiene que ver con la expansión de una comunidad ya establecida como comunidad en un lugar determinado, por razones diversas. Otro tipo de reapropiación tiene que ver con un proyecto de formación (o mejor dicho, reformación) de una comunidad mapuche no ahora en su territorio ancestral, sino en el intento de volver a él. Los dos tipos de recuperación involucran acción, representación e identificación comunitaria; los dos involucran la necesidad de responder a dos enemigos definidos: el estado que tomó la tierra originalmente, y las personas/empresas que ahora están en el espacio; los dos son proyectos que median entre las percepciones de comunidad, identidad, y el entorno natural. En este proyecto, hablamos con individuos involucrados en los dos tipos de reclamación territorial.

PARTE II

PENSANDO EN PERSPECTIVAS

Pensar en perspectivas implica considerar las relaciones entre una idea de “comunidad” y sus usos en los “reclamos” no tanto como una correspondencia lineal y homogéneamente compartida por los actores, sino más bien como resultado de distintas experiencias personales y de lucha. De la misma manera, sostengo que no existe un solo modo de definir comunidad que sea representativa para todas las personas, ni un solo y unificado “movimiento mapuche” con autoridad para definir de forma uniforme los sentidos cognitivos y afectivos que constituyen una “cultura viva”. Las perspectivas de los activistas y las comunidades, por supuesto, convergen. La forma más rica de analizar estas

convergencias es centrándonos primero en las palabras de algunas de las personas que, de acuerdo con sus trayectorias sociales, explican por qué son importantes en sus vidas los vínculos con la tierra. Entonces, en esta segunda parte del trabajo, presento a los “actores”, quienes representando las perspectivas de un *lof*, definen de modos particulares los sentidos de pertenecer a un grupo reconocido como comunidad, a un territorio y a un pueblo.

1) Proyectos y deudas espirituales

La Historia de María Elena Quintupuray

Estamos sentadas en una casita de madera. La lluvia cae fuertemente, pero María Elena, al lado de una ventana, hace referencia a la nieve. Es evidente que ella está pensando en su comunidad, la comunidad Quintupuray, que en ese momento está acampando en una montaña, al lado de su “territorio ancestral.” Ellos esperan el desalojo de sus actuales ocupantes mientras duermen, hace más de veinte días, en un colectivo.

Aunque la situación apremiante de la comunidad Quintupuray empieza con la misma masacre estatal que afectó a todos los mapuches de la zona, su historia reciente y particular comienza con otra muerte⁴. Hace 15 años, una misionera que visitaba periódicamente a la abuela doña Lucinda, quien residía en el territorio en conflicto, la encontró muerta en el piso de su casa. Su cuerpo estaba escondido entre las moscas y con las huellas de varios disparos de bala. “Buscamos, pedimos la justicia,” explica María Elena, pero “todo quedó en la nada. En la nada. Como muchos casos acá en la Argentina, referente a los pueblos originarios.” Ella no está sorprendida. Grandes capitalistas están

⁴ La historia que sigue está basada en el testimonio que me contó ella en nuestra entrevista.

involucrados y, en su mente, no hay distinción entre el poder estatal y el poder del dinero: “Todo de esto lo hace el gobierno, los de arriba, el capitalismo nos está haciendo esto.”

¿Cómo llegamos acá? ¿A una muerte y un campamento en medio del invierno? Empezamos desde el principio. “Si vos buscas en Bariloche en los mapas de Emilio Frey en el museo, *estamos*” dice María Elena. “Antes que sea la nación argentina.” Emilio Frey hizo los primeros mapas de la región, en el tiempo del establecimiento de las fronteras del estado. En ese momento estaban viviendo José del Carmen Quintupuray y su señora Filomena Anticura, designados por Frey como “Quintupuray”, en una valle de unas 2800 hectáreas. Entre los hijos de esta pareja nació María Luisa, madre de Doña Genoveva, quien es la madre de María Elena con quien hablamos ahora. María Luisa también es la madre de Lucinda, quien hoy se ha convertido en una mártir tanto para esta familia como para aquellas otras que se han solidarizado con su causa.

Por razones diversas, la Mayoría de los hijos y parientes de Lucinda migraron desde el campo hasta las ciudades. Cuando llegó a la escena un hombre que se llama Ricardo Flandes buscando comprar tierras en la zona, descubrió a la mujer Lucinda viviendo casi sola. Flandes quería comprar la tierra de los Quintupuray pero Lucinda no quería venderla, explica María Elena. No obstante, la posibilidad de hacerlo surgió para Flandes cuando Lucinda muere misteriosamente. En ese momento Flandes, junto con Vitalicio Catalán, compró la tierra y prohibió la entrada al hijo (Víctor) y al sobrino (Hipólito) de Lucinda.

En un estilo que ha sido común para muchos terratenientes de la Patagonia, Flandes y Catalán empezaron a explotar la tierra como un medio de ingreso.

“Cortando los bosques, bosques nativos. Y después Flandes quemó 600 hectáreas de campo, para después de eso se quema, salen los

hongos y poder vender hongos. Pero quemó 600 hectáreas hasta el día si hasta allá ustedes van, van a ver los palos quemados, el bosque quemado.”

Actualmente, los Quintupuray están pidiendo al estado cumplir con una ley que les permita cruzar el alambre que ahora los separa a ellos de la tierra en cuestión. Su vía de hacerlo se basa en los derechos que tienen como “comunidad indígena” en la Argentina desde su registro en los archivos del RENACI.

Pero éste sólo los reconoce como una “comunidad” reciente: “La comunidad se arma hace 8 años,” explica. ¿Que significa “armarse?” Formalizarse como una entidad coherente, unida, y organizada. Y reconocida como “indígena.” En sus propias palabras:

“Por ejemplo yo sé que yo soy Quintupuray. Pero no me ocupaba, porque yo les tenía miedo a ellos. Porque son gente mala los que están. Y una solo no puede. O mi mamá, los que son personas Mayores, de 60 años, mi tía Sofía, mi hermano, vos te imaginás que podemos hacer nosotros, que tal vez uno desconoce leyes, desconoce todo, y después que tanto... que tío buscó ayuda, a todos lados, que fue hasta el presidente y le cerraba las puertas, que podemos hacer nosotros? Entonces tuvimos que empararnos bajo las leyes de nuestro pueblo originario. Las leyes mapuche. Eso es lo que tuvimos que hacer, eso es la estrategia que nosotros tenemos como pueblos originarios para recuperar nuestros territorios.”

¿Y porque recuperar “nuestros territorios?” Obviamente podemos identificar como motivo el reclamo de justicia ante un asesinato que todavía no tiene culpables. Podríamos calificar esta “justicia” como una conjunción del deseo de fortalecer la memoria; de continuar como familia en conexión con el territorio; de castigar a los culpables de haberlos desprovisto del espacio que deberían estar ocupando; e, implícitamente, de denunciar al estado por su inacción y, al mismo tiempo, reclamarle al mismo la remoción de estas tierras de las leyes de propiedad del mercado para restituir las como “indígenas.” Fuera del alcance del estado.

Pero María Elena verbaliza una mezcla de razones en las cuales la tierra es vista como un objeto de lucha completamente aparte de las relaciones con el estado. Sus motivos abarcan desde una conexión espiritual con la tierra como “nuestra madre” hasta una necesidad de proteger lo que “estaban destruyendo” y el deseo de, en sus palabras, “desarrollarnos como comunidad, y vivir de allí, de la tierra.” Podríamos pensar como paradójico el hecho de denunciar con tanta firmeza el asesinato de un pariente y después plantear la lucha resultante como una disputa por el espacio en la que no suele hacerse mención ni a la muerte provocada, ni a los aparentes intereses políticos y económicos de sus asesinos. Pero, en otro sentido, esta división nos ayuda a recordar que estas luchas son parte de un proceso de formación y reformatión tanto de los sentidos de comunidad como del reconocimiento de la conexión ancestral que ha existido, tras los siglos, entre el mapuche y la *mapu* (tierra). No se podrían discutir las trayectorias espirituales de los mapuche sin discutir conjuntamente el desarrollo de una historia de represiones e imposiciones en el que se enmarcan las relaciones cambiantes con la espiritualidad.

Podemos enfocar en el modo en que María Elena se relaciona con el “Movimiento Mapuche” – actores claves a los que ella les adjudica el rol de transmisores sobre lo que significa ser culturalmente “mapuche” – para ver cómo éste ha contribuido a su concepción de qué significa ser parte de una comunidad al mismo tiempo que se la ocupa como instalación estratégica y como lugar de apego. De esta manera, la comunidad en formación provee nuevos sentidos de pertenencia espiritual.

“Empezamos a aprender muchas cosas. A que es un territorio, a que es una nación, Empezamos a tener contacto con otras comunidades mapuches, a interesarnos por nuestras comidas, nuestras costumbres, sí, todo, todo, es como que algo teníamos aprender...Porque antes, se vivía como familias mapuches, sin lonco. Y ahora después, cuando aparece don

Alejandro, él dijo no, vamos a organizarnos como comunidad, bien organizadita. Este señor nos enseñó todo.”

Ser parte de una comunidad mapuche no es solamente luchar por justicia familiar sino también apropiarse de aquellas formas organizativas que transforman a la comunidad en una entidad colectiva para fortalecer los compromisos futuros. Pero tampoco es sólo una forma organizativa con fuerza logística para la acción sino que también es un modo de acceder a las fuerzas que residen en la conexión con, como dice María Elena, “nuestras comidas, nuestras costumbres.”

Comunicar el carácter profundo de esta mezcla de factores – que contribuyen a la relación entre comunidad y proyecto comunitario – es fundamental. No estamos identificando un ‘proyecto estratégico’ aparte de una espiritualidad, ni aislando a esta última de la política. La habilidad para mantener una conexión con la espiritualidad fue robada por la política. Y ahora, un proyecto de recuperación de lo perdido es, también, “Una deuda que teníamos con la vida, como comunidad.” Le pregunté: ¿Cuándo empezaste a sentir la identificación con la Nación Mapuche? Me respondió: “Cuando empezamos con los talleres. Con don Alejandro. Allí me di cuenta que la religión [occidental], la política [moderna], nos separan. Nos dividen.” Hoy en día, no existe una exclusión entre “ser culturalmente mapuche” y participar en proyectos estratégicas como Pueblo. La misma participación *en el proyecto de ser una comunidad* es la que permite a María Elena proclamar “Me siento identificada.”

2) Vivir en el lugar intermedio

Una tarde con Chacho Liempe, C.A.I.

Chacho se apoya sobre la mesita sobre la que conversamos en la estación de Radio Alas. Estoy vestido en un suéter. Él lleva un abrigo, guantes, gorro. Mejillas quemadas por el sol. Puede estar haciendo mucho frío afuera, pero Chacho Liempe está preparado para pasar una vida entera en el frío del invierno. Ha bajado recién de la misma montaña en la que está acampando la familia Quintupuray.

“Soportamos la nieve, la ceniza del volcán, la lluvia, nieve ahora, nieve antes. Pero para nosotros no es una problema, porque nosotros somos mapuche, somos de acá...no nos asusta. Lo que buscamos es la forma de protegernos y resolver el problema que viene.”

¿Quién es este hombre? ¿Que relación tiene él con los Quintupuray? ¿Por qué se siente tan conectado a su lucha? ¿Qué sentidos da a su compromiso? Chacho Liempe, en su activismo como parte del Consejo Asesor Indígena de Río Negro (CAI), defiende los intereses de las comunidades mapuche de la zona. Para él, la lucha significa evidentemente más que un oficio. La fuerza que motiva a Chacho Liempe acampar en la cumbre la montaña con los Quintupuray va mas allá de las responsabilidades que exige su posición en el CAI. Tras décadas, Chacho ha recorrido Río Negro, las mesetas patagónicas, las zonas rurales e inaccesibles, para conocer las necesidades de su pueblo, para ayudar y, en sus propias palabras, solidarizarse con las luchas comunes.

“Hay una relación entre distintas comunidades para encargar un plantea que nos afecta todos... La organización es el espacio de relación entre las comunidades. Cuando encuentra el problema...pide la solidaridad de las otras comunidades.”

Para él, el apoyo mutuo es lo que caracteriza al “espacio de la relación entre las comunidades”. Para Chacho este espacio es lo que forma “una comunidad...el mismo pueblo...el pueblo mapuche” y es dentro de este espacio donde Chacho vive su realidad. Como un hombre que ha pasado su vida en tránsito, formando los enlaces entre grupos

mapuche diferentes, la comunidad mapuche que él practica cotidianamente es, precisamente, este espacio más amplio de interrelaciones. Una pertenencia cuya fuerza reside en sentidos opuestos a “la visión occidental, del capital”.

Chacho puede ser identificado como una de las personas centrales del activismo mapuche. De hecho, María Elena lo nombró como uno de los maestros del “movimiento mapuche”. Chacho expresa como el fin del activismo lograr el entendimiento de la sociedad: “nosotros buscamos que la sociedad entienda también que existimos...y si nosotros no expresamos, no nos manifestamos, nunca nos va a ver”. El “nosotros” que él emplea no refiere a la comunidad que estaba en ese momento manifestándose sino a la red más amplia de relaciones y ayudas mutuas. Esto me sugiere, sin Mayor compromiso con la metáfora, un paralelismo entre las comunidades y la importancia de la respiración para la vida de un ser orgánico. El acto de participar en, y exigir derechos por, una comunidad mapuche en particular puede ser concebido como dar aire a uno de los tantos órganos que permiten la vida del Pueblo.

Después de entender que para Chacho lo más importante de su trabajo está localizado en la vida de un pueblo, siempre más amplio que una comunidad particular, podemos conversar, entonces, sobre los problemas que se presentan cuando el estado no reconoce los derechos indígenas como derechos de un *Pueblo*. Para el estado el reconocimiento se limita a las *comunidades particulares*. Explicando las causas de este recorte, Chacho propone:

“Las leyes van reconociendo nuestra visión. (9:35) Pero el punto central es imposible que la reconozcan porque el estado por lo menos es parte de este mundo, del sistema capitalista. El gobierno, el estado, dice que la tierra le pertenece. Y nosotros decimos que no.”

Sólo después de establecer esta dicotomía basada en sistemas opuestos de pensamiento, y de proponer la tierra como el mejor ejemplo de la diferencia (propiedad versus “parte de uno”), Chacho puede enfatizar las maneras en que esta diferencia se traduce en la política actual del estado:

“Las leyes empezaron a reconocer nuestra preexistencia de comunidades perteneciendo a los Pueblos. Todavía no reconoce a los Pueblos. Porque si haya establecido que el estado reconoce a los Pueblos, la preexistencia de los Pueblos, simplemente eso, empezaríamos hablar de otros derechos. Que existen en plano internacional, por ejemplo. Ellos consideran el territorio, el espacio, que ocupaban las comunidades. No van a reconocer nunca la pertenencia a todo eso espacio territorial, mapuche. Porque el estado fue creado según la apropiación de ese territorio. Entonces ya empezaríamos hablar con el estado de dos partes, que reconocés, como el otro parte.”

Este reconocimiento limitado por parte del estado a los derechos de la comunidad y no del pueblo puede estar fundado en razones logísticas –es complejo para un estado reconocer derechos tan amplios--, sin embargo, su causa central parecería basarse más en el siguiente problema: pensar como sujeto de derecho a las comunidades no hace justicia al derecho que se le reconoce a un pueblo como preexistente al estado. Las conexiones ancestrales con el territorio son autorizadas por la noción de pueblo y, no en todos los casos, por los vínculos entre una comunidad específica y sus tierras. El dolor histórico que experimentaron todos de estas comunidades ha sido como miembros de un pueblo.

La perspicacia da miedo. Podría considerarse como una política progresiva del estado haber aceptado los derechos de las comunidades indígenas particulares. Pero, como Chacho da a entender, esa misma noción puede ser vista como una forma de disminuir la fuerza de la lucha mapuche contra el estado por circunscribir los reclamos a demandas específicas. Podríamos desprender de las ideas de Chacho que, cuando el estado concede

darles *algo* a las comunidades particulares que quieren exigir derechos como mapuches, se corre el riesgo de fracturar las demandas más amplias – y el poder mas amplio – del pueblo.

Todo está conectado. Cuando las palabras ocultan la realidad como existe verdaderamente, la solución – según Chacho – es prescindir de ellas. Involucrarse en una acción concreta, más que quedar atrapado en lo discursivo. Ponerse en movimiento, físicamente, físicamente, de una comunidad a otra, para fortalecer enlaces concretos *a pesar de* un estado que trata de impedirlos. Acampar en una montaña. Dar apoyo a los Quintupuray como comunidad, pero más que eso, como *peñi* (hermanos, en mapuche). “¿Qué otra cosa hay más que ir, creciendo, en la realidad”? pregunta Chacho.

“El estado se niega nuestra existencia. Hay leyes que dicen que reconoce. Pero en la practica no. Lo de hecho no. Porque empezar a reconocer en la práctica significa acceder a los reclamos por nuestro derecho. Por eso, para logramos, a que ir creciendo en lo de hecho, en lo que empiezan a ver [sic] – y creciendo en la realidad, por ejemplo en lo de hecho, en lo Quintupuray. Acciones que llevan a la discusión dentro de la sociedad. Por eso acá en la sociedad, discutiendo nuestros derechos, nuestra situación. Uno de estos días que cruzamos la calle y..., y bueno.”

Hasta el momento cuando todo el Pueblo Mapuche está “creciendo en la realidad”, se puede encontrar a Chacho Liempe trabajando en las montañas, ofreciendo su apoyo a las familias que lo constituyen.

3) Los *newenes* vienen de la *mapu*

Tomando mate con Cristina Paineñil

Cada mañana, Cristina Paineñil da los dos primeros mates a un pedazo de tierra detrás de su casa en Bariloche. Para el espíritu del abuelo, explica ella, quien puede

consumirlo por el olor por medio de la *mapu*. Su abuelo sabe que Cristina está pensando en él.

“Nuestros ancestros están con nosotros. Y todo de lo que tiene que ver con, ya sea...lo mortuorio, los entierros, y los nacimientos...todo está relacionado con la tierra, con la *mapu*...con este cerro, con esta montaña, con ese lago, por ejemplo.”

¿Y ese pedacito de tierra al lado de un patio? Nunca podría ser calificada como el territorio ancestral en el que se basan tantas discusiones de la Mapu. Pero para ella, quien quiere comunicarse con sus antepasados de la única manera posible – a través de la tierra – “no tengo otra posibilidad”. Le gustaría estar en el territorio ancestral de su abuelo, pero la comunidad Painefil ha alcanzado un límite en el proceso de reclamación en el requisito de definición de sí misma como comunidad. Un requisito para establecerse como una comunidad con personería jurídica INAI, según RENACI, es definir formas de organización dentro de la comunidad. El involucramiento en un proceso de recuperación de territorio, entonces, significa mucho más que una nueva relación con el espacio y la tierra – significa una nueva relación con los miembros de la comunidad, que deben presentarse como tal al mundo externo.

“Hace unos 9 años atrás, empezamos con un proceso de juntar a los tíos...son todos viejitos...y decidieron hacer un estatuto, para inscribir en el RENACI...pero muchos conflictos. Porque nosotros criamos en la ciudad, hay una parte de la familia que abraza el tema cultural como primordial. Como la razón madre por la cual hay que volver a ese territorio. Y hay otra parte de la familia que lo hace desde un lugar casi de sentimiento, de que una dice bueno, de acá nació mi papá...es que no da tanta importancia a la parte espiritual, a la importancia espiritual que significa volver a ese lugar...y hay que hacer un estatuto, entre todos.”

Se interpreta la formalización de una comunidad como la oportunidad de crear un mundo mapuche aparte del pensamiento y religión occidental. Salirse de la ciudad en la que

“nosotros nos criamos” llega a significar más que abrazar un nuevo espacio tangible; implica la entrada en un nuevo espacio abstracto “mapuche”, que en sí mismo ya está en proceso de definición. Porque sobran las definiciones de qué significa ser mapuche hoy, o vivir una vida mapuche, o establecer una comunidad mapuche. Por eso, se vuelven importantes logísticamente las motivaciones de querer ser parte de un proyecto de recuperación-como-comunidad. Porque estas motivaciones se traducen físicamente en las estructuras de construcción necesarias para vivir como comunidad, para vivir en la tierra. Cristina, por ejemplo, no quiere que exista ningún tipo de iglesia dentro de la comunidad. Aunque sus tíos y sus primos sean católicos y anglicanos, “la única religión o religiosidad que yo quiero dentro de la comunidad es la nuestra, la ancestral”, dice ella. “Ése fue un tema de conflicto”. Entonces, actualmente en un sentido concreto, la comunidad Paineñil está dividida por los mismos procesos de reclamación que suponían otorgar un poder para exigir un derecho que les pertenece a todos... comunitariamente.

Al mismo tiempo, miembros de la familia están tratando todavía de lograr la reapropiación. “Hay una parte de la familia que está allá arriba, pero es muy difícil porque es muy lejos, porque no hay cómo sostenerse allá arriba, ¿entendés?” Cristina continúa con un resumen de la situación de su propia familia en el territorio.

“Entonces uno de mis tíos que se fue para allá, y que es muy viejito, ha tenido problemas con los vecinos porque estuvo mucho tiempo en este lugar solo, y los vecinos han avanzado sobre ese lugar, y él por ejemplo había levantado una casita, y se la quemaron. Vino acá a Bariloche a comprar una panadería y todo, para sostenerse allá arriba, y le quemaron la casita...Antes, donde vivía mi papá, cuando él era chico, era un lugar donde nadie le interesaba, porque era un lugar muy lejos, no había caminos, no había escuelas, no había nada, ¿entendés? Hoy, es un lugar que es hermoso, tiene agua...hoy, para la mirada occidental, tiene mucho valor en dinero.”

Es evidente que existe para ella y toda su familia el mismo dolor proveniente de un desalojo histórico, de una persecución de décadas en variadas formas, de la imposibilidad de construir y mantener una vida en su propia tierra. Pero al contrario de personas como María Elena Quintupuray, Cristina no se detiene tanto en las relaciones y los proyectos que se encuentran entre miembros de su familia hoy en día. Para ella, una discusión sobre nociones de territorio y comunidad está basada en una discusión de los ancestros y los espíritus que les dan forma. Porque “antiguamente la comunidad siempre ha sido un apellido, ¿sí? Por eso yo te hablo de que importante en lo espiritual es el tema del territorio...”. Es este apellido, como patralinaje, que transmite la fuerza de la comunidad y su conexión a un territorio tras las generaciones.

“Nosotros, cuando nos conectamos en ceremonias, nos conectamos con la fuerza de ese lugar de la naturaleza, que puede ser un cerro, puede ser un río, puede ser un lago, un bosque, con esas fuerzas que están en ese lugar, y con nuestros ancestros, porque nosotros creemos que nuestros ancestros siguen en este lugar, ¿entendés? Allí está nuestra raíz.”

La raíz se encuentra en la acción de conectarse con un cerro. Un lago. Un bosque. No como formas naturales en sí, sino como fuerzas comparadas a las presencias de los ancestros.

Entonces: nuestra conversación con Cristina nos permite discutir cómo uno puede sentirse parte de una comunidad compuesta por humanos y por no-humanos: comunidad, como la entiende Cristina tras su conexión con la perspectiva mapuche, se aprende no solamente entre personas vivas sino también entre personas y los espíritus de los antepasados. Estos espíritus residen en los organismos humanos y los organismos de una naturaleza particular. Una naturaleza que es su territorio ancestral. Pues, hablar de conocimiento de la comunidad a través de ancestros es hablar de un proceso de fortalecer

vínculos no solamente con personas vivas sino también con los antepasados. Con la fuerza, los *newenes* de los antepasados – que toman forma humana y forma territorial.

Volvemos a la historia del abuelo de Cristina.

“Cuando vino a este lugar, vino escapando la guerra. De la conquista, de la guerra del estado. Mi abuelo establece este lugar para vivir, y allí nace todos sus hijos. Y allí se establece lugares sagrados, se establece lugares donde se entierren las placentas, para el tema de los hijos, para que los hijos no se vayan, los lugares donde se hacen las ceremonias, los lugares donde me abuelo en algún momento tuvo que sobrevivir en las cuevas...dos veces mi abuelo tuvo que vivir en esa *ruca* [“casa” en lengua mapuche] porque una vez hubo acá unos famosos bandoleros, pistoleros, y mi abuelo pudo escapar, y mi abuela, y mis tíos, los tuvieron colgados, y después mi abuela se puede escapar, con los chicos, y se refugian en una de esas rucas, estuvo, hasta que mi abuelo pudo volver. Y otra vez, fue cuando se murió mi abuela. Mi abuela se murió cuando nació mi última tía, y en ese tiempo todavía habían machi acá, en esta parte de la tierra, y una machi viene a ver porque había muerto a mi abuela, y le dice a mi abuelo que en esa casa, que mi abuelo había construido para su familia, había un espíritu, y que había que salir de allí. Entonces mi abuelo se va con todos los nenes a vivir otra vez a las cuevas, para se puede curar esa parte de la casa. Después cuando se puede volver, volvió.”

La conexión ancestral no está percibida como existencia desde siempre en el territorio: el abuelo “vino a este lugar, vino escapando la guerra”. Es a través del activo establecimiento de enlaces espirituales con la tierra, por enterramientos de las placentas, por reconocimiento de los mallines como partes sagradas de una realidad espiritual, que define el territorio como presencia ancestral (más allá de la conexión de “preexistencia” que viene del hecho de vivir en un lugar antes de ser colonizado). La importancia de este acto de conectarse, y contactarse, con los espíritus de los antepasados es un punto central de cómo entiende Cristina hacerse parte de una comunidad. Y, como hemos visto, esta forma de pensar en comunalización puede significar la necesidad de conectarse con lo no-humano.

Volvemos a la idea central: no hace falta pensar en términos de parentesco biológico; que pueden pertenecerse otros vínculos, como las relaciones con los antepasados.

Cristina enumera medios que permiten la realización de una conexión vivida con los ancestros. Para ella, es a través de los sueños, de las visiones de los machi, de cualquier medio de comunicación que da voz a los espíritus – incluyendo la *mapu*:

“El *aukin* es un ser espiritual. Es un espíritu que antiguamente, nuestras comunidades, lo convocaban mucho, y sobre todo, en épocas de problemas de guerra o de problemas con el tiempo, porque esta espíritu tenía la capacidad de viajar por debajo de la tierra, y podía ir a una comunidad que estaba a muchísima distancia, y transmitir lo que estaba pasando acá...y los abuelos...no es que cualquiera iba a ir a escuchamos, pero los abuelos, los que sabían, interpretaban al *aukin*, lo invocaban, entonces podían recibir y informarse de todo de lo que estaba pasando en otro lugar.”

Ella sabe que los espíritus expresan sus voces por medios diversos cuando se comunican con los vivos – y sabe también que los espíritus son mucho más que voces. Son presencias coexistentes. El tema causa gran efecto para ella, porque está relacionado a sus propios hijos. A su habilidad de tener sus propios hijos.

“Para poder tener a mis hijos, tuve que cruzar la cordillera, y buscar a una medica nuestra, que es una machi”, explica. Por años, aunque quería, no quedaba embarazada. Se contactó con la medicina mapuche buscando ayuda. El sistema de medicina mapuche puede ser concebido como basado en la comunicación con espíritus.

“[La machi] tiene la capacidad de entrar en trance, de conectarse con nuestros ancestros, con los espíritus de nuestros ancestros...y cuando terminó la parte espiritual de mi curación, para que yo puedo tener los bebes, tomé la parte de caminar mucho, para poder buscar los remedios. Las plantas...a separarse llevaba de la planta, y empezaba la ceremonia, viste, no en castellano, en mi, en nuestro idioma, y le decía a la planta, la saludaba, le decía quien era yo, porque estaba allí, quien está mi abuelo,

de donde era la comunidad de mis padres, le pedía permiso, y le decía al espíritu de la planta que cuando el la corte, que no se retire de la plante para que no se pueda curar. Eso es lo que dice la machi. Pero la machi lo hace en trance...no estaba allí...otra fuerza, otra fuerza de la naturaleza.”

Entonces, una manera de poner en práctica la relación con los antepasados, de comunalizarse según estas percepciones multidimensionales de comunidad, es trabajar con la machi tras su habilidad de facilitar la comunicación productiva entre lo humano y no-humano, con fines de salud física y espiritual.

De repente Cristina parece a punto de llorar. Hay un sueño en el que está pensando. Un sueño que tuvo antes de relacionarse con la machi, un sueño que le permitió aprovechar su encuentro con ella, un sueño que explica la causa primordial de su imposibilidad de tener los hijos que ahora corren frente a la mesa donde estamos sentadas.

“Cuando yo iba a viajar, para tener a mis hijos, yo tuve un sueño que fue muy revelador, yo no lo conté en ese momento porque yo no entendía...ahora mucho no me recuerdo pero lo único que recuerdo es que había un ser que era como una gelatina, ¿Viste? Que yo sabía, como chorreaba así, y me corría. Entonces yo corría hasta esta puerta, y él estaba al otro lado de la puerta. Venía por acá, y él estaba acá. Era oscuro. Era un sueño feo. Entonces yo a la persona que estaba en el sueño conmigo, que es un mapuche, que yo quiero mucho, mucho, yo le decía ¿qué hago? Porque no me podía liberarme. Entonces esta persona me decía que yo tuviera mucha fuerza, y lo enfrentara. En el sueño es esto.

Entonces yo en un momento, porque yo no había escaparme [sic] por ningún lado, me esperaba, y me permití que este ser me...¿como si me abrazara? Y yo sentía que a mí me trataba de absorber mi energía, como mi vida. Entonces yo, en mi idioma, hacía las invocaciones que nosotros hacemos cuando rogamos, cuando estamos en ceremonia, en rituales, era como mi defensa. Entonces yo me encerraba eso, e invocaba mis ancestros, invocaba mis ancestros, ¿y vos sabés que esta gelatina me empezaba a aflojar, y se disolvía? Después lo puedo hablar con la machi, todo de eso.

Y esto tenía, totalmente, que ver con porque no podía tener bebés. ¿Viste que yo hoy te conté que mi abuela murió, porque hubo un espíritu que hizo que mi abuela muera? Bueno. Mira. Mi papá y sus abuelos

fueron muchos hermanos. Nosotros, cada uno tuvo muchos hijos, hijas – pero la persona que heredó ese mal – por alguna razón que todavía no entiendo – fui yo. Este mal que enfermó a mi abuela y la terminó matando, quedó, quedó, quedó en la familia y lo heredé yo. Era ese espíritu que me seguía porque yo me le haría de curarme de él, y él me cerraba todas las puertas. Por eso no podía tener a mis hijos...no es muy claro para mí por qué pero yo sé que pasó eso.”

Oír a alguien relatar un sueño como éste es un honor. Las dimensiones que podríamos profundizar de su contenido, y las diversas formas de importancia que Cristina lo da – en relación con la salud, el pasado, su familia – son numerosas. Pero acá nos detenemos en lo siguiente: la acción que fundamentalmente le permitió tener bebés fue una pelea con un espíritu. Este espíritu viajó por las generaciones de su familia, algo que significa que su problema actual y la muerte de su abuela tenían la misma causa compartida. Y la forma de ganar en la pelea con este “mal” fue la invocación de la fuerza y ayuda de los antepasados. Ambos, el problema y la forma de vencerlo, son heredados. Y la interacción con todas estas presencias presentes afecta su propia vida, como miembro de una historia compartida. Heredada. Con una fuerza que viene de la *mapu*.

4) Conectarse como un ser completo

Hablando con Ignacio Prafil

Hay mucho viento esta mañana en Ingeniero Jacobacci, que se encuentra en la meseta patagónica. La casa de cemento en la que hablamos, la casa de su mamá, huele un poco de humo. Ignacio Prafil se sienta enfrente de un montón de leña. Yo me siento enfrente del horno. Vestida con tres suéteres. Ignacio lleva una remera. Creció en el lugar, o mejor en una comunidad rural cerca de esta casa, y está acostumbrado a levantarse

de una cama ubicada en un cuarto sin calefacción. Yo, todavía no. Estoy viviendo mis primeros días en un lugar donde el saludo común es, “¡Buenos días! ¿Pasaste frío anoche?”

Podríamos designar Ignacio Prafil un defensor de la causa mapuche. Un líder indígena, un tipo de maestro, trabajando con audiencias diversas para promover la conciencia sobre y respeto por sus prácticas culturales. Enseñando sobre la vida mapuche y la lucha mapuche. A veces la enseñanza es que puede ser difícil distinguir entre las dos. Ignacio Coordina es un miembro activo de la Coordinadora del Pueblo Mapuche; coordina el portal electrónico “Lof Digital,” que trata de presentar en términos accesibles la cosmovisión y algunas prácticas culturales mapuche; participa como cantante, como tocador del tambor, como hablador del Mapuzungun y Mapuchezungun en materia educativa. Ha viajado a través del mundo, ha pedido resoluciones enfrente de las Naciones Unidas en Nueva York, y me muestra una copia con orgullo. Pone un DVD que le representa tocando el *kultrun* (instrumento tradicional mapuche). Ha tenido mucha práctica en presentar el carácter de su Pueblo a una vista externa.

Su punto de entrada en un mundo mapuche globalizado, porque eso es lo que esta tratando de crear, es desde lo cultural. La cultura mapuche es algo más que Ignacio vive – es algo para ser discutido. En alto volumen. En un contexto histórico recién caracterizado por el silencio y la internalización que permitieron el escape de una matanza. En este contexto sugiere Ignacio Prafil.

Es en su capacidad de maestro que nos encontramos con Ignacio Prafil, pero también como alguien que sabe mucho de la vida cotidiana en una comunidad rural mapuche en particular. Creció en la comunidad Anikhon Grande–Tafanikhon 185 km

afuera de Bariloche, donde una de sus hermanas todavía vive. Actualmente, Ignacio y las otras 34 familias de su comunidad están involucrados en las principales medidas para reclamar lo que Ignacio explica son 100.000 hectáreas del territorio ancestral, reconocido como una reserva por la Ley de Reserva Aborigen de 1928.

Quizás por su interacción constante con un público que no sabe mucho de la cultura indígena viva en la Patagonia, Ignacio es capaz de señalar claramente cuáles son las “pautas ancestrales” de la cultura y vida mapuche, a diferencia a las realidades y prácticas actuales. Porque “una cosa es lo que fue *impuesto* después. Una cosa es la imposición”. Para Ignacio, la división entre el mundo actual y el mundo ancestral está caracterizada por la falta real concreta de una conexión cotidiana con las mismas fuerzas espirituales que estaban presentes en la vida diaria ancestral.

“Ancestralmente, no elegimos la persona [líder] – ya viene – incorporado de ante-nacimiento, de ante-nacer. Las fuerzas naturales (13:21) te preparan. Para que vos cumplas las funciones. No todos son *lonkos*, *machi*, *werken*...hay personas. Pero no han elegido en asamblea...que hoy el día, por una cuestión de re-organizar como están dadas, las pautas, a través de la creación de los estados, con el estado federal, con provincias, en que el pueblo mapuche estamos más o menos en cinco provincias, esto significa que vos tenés que dar un orden de cómo podemos organizar.”

Hoy dependemos de las asambleas antes de depender de las fuerzas naturales. Para Ignacio, este tipo de brecha – que se encuentra a través de los siglos – es una brecha profunda. Es la desconexión a nivel del Pueblo que Ignacio compara a una enfermedad.

“Entonces, nosotros decimos, vamos a formar una comunidad, un *lof*. Voy al campo, con uno de los peñes [hermanos], vamos a formar un *lof*. Vamos a recuperar territorio. Entonces vamos a poner un referente,

vamos a poner a *alguien*, una autoridad originaria. Entonces vamos a elegir un *lonko*. Vamos a estar todo y vamos a decidir quien va a ser el *lonko*. Pero eso no es la forma originario forma. El *lonko*, la *machi*, el *werken*, son cosas elegidas por la propia naturaleza. Entonces tiene que pasar una enfermedad que se llama *Perentun*.”

Esta enfermedad se caracteriza por una desconexión con las fuerzas naturales, y el re-establecimiento de conexión con ellas es al mismo tiempo la forma de llegar a una nueva salud y lo que la caracteriza (la salud se encuentra en estar conectado). Cada persona experimenta esta enfermedad en algún momento en su vida, explica Ignacio; es “parte de la cuestión cultural, de la espiritualidad”.

“Esa enfermedad...– vos tenés que ver cómo curarla. Es una enfermedad de elemento natural. Las fuerzas naturales están entregando poderes...poderes que pueden pertenecer al agua, al lago, a la montaña, a la luna, lo que sea. Tiene que curarla en forma natural para poder cumplir funciones. De pertenencia con ese poder...”

Pero ¿qué pasa cuando el problema se basa en una incapacidad de acceder a las herramientas que se encuentran en lo “cultural” y la “espiritualidad”? Parecería que hemos llegado al gran problema del Pueblo, según Ignacio: desconexión, sin una avenida aparente para resolverla. Poner en práctica las características de una vida ancestralmente mapuche sin conexión a la fuerza que esconden es peligroso. Significaría operar en un estado de *Perentun*, a la gran escala. Como entiende Ignacio, la conexión a esta fuerza, como “parte de la cuestión cultural, de la espiritualidad”, pasa por la reclamación de las prácticas culturales perdidas. Pasa por un esfuerzo de aprender más sobre la cultura mapuche, como el vehículo que conecta al individuo con la *mapu* como fuerza y fuente de la fuerza. Estar

conectada con el entorno natural significa en última instancia ser sano como un individuo, o Pueblo entero.

Hay dimensiones diferenciales de “conexión.” En un nivel tenemos la conexión con la naturaleza. En otro tenemos la conexión con sus fuerzas y aquellas del individuo. Pero a través de la importancia que imprime Ignacio al retorno al *pasado* caracterizado por el sentido que podríamos determinar “estado completo”, entendemos otro nivel de conexión que nos permite llegar a la salud: la conexión que existe, o debe existir, entre el pasado y el presente. La construcción de una comunidad sana, con la capacidad de crecer en el futuro como tal, depende de su trabajo activo y productivo con el pasado.

El vínculo que emplea Ignacio para desarrollar esta idea aparece tras una discusión de la lengua mapuche. La lengua mapuche está compuesta por tres sub-lenguas nombradas: *mapudungun*, *mapuchedungun*, y *chemdungun*. Cuál de ellas habla una persona depende del contenido de las palabras que usa. O sea: la noción de *zungun*, base común de estas formas de la lengua, significa “hablar”. Cuando hablamos del entorno natural, de la espiritualidad, explica Ignacio, hablamos *mapudungun*. Cuando hablamos de lo que le sucede a la gente, lo que pasa en la vida cotidianamente, hablamos *mapuchedungun*. El trabajo de preguntar sobre qué queremos hablar, continúa Ignacio, lo hacemos en *chemdungun*. *Chem*. Preguntar. Es una pregunta.

“Por ejemplo. Tengo conflicto interno. Estoy mal espiritualmente. Explico en *mapuchedungun* lo que me pasa. Después, hace ceremonia: *Nguellipún*. En ese *Nguellipún*, no hablamos *mapuchedungun*. Hable *mapudungun*. A ligar con todo el eterno, todas las fuerzas.”

¿Porque nos detenemos en este carácter de la lengua? Podríamos decir que el propósito es entender una metáfora pero esa explicación ignora un punto central: la lengua mapuche no es una metáfora abstracta en sí misma – es una faceta real de la cultura mapuche.

“Nosotros preguntamos de qué quiere hablar. Tres formas de hablar. Y esto te da la pauta de que uno quiere saber, uno sabe de dónde viene. Que tengo un origen. Como pueblo mapuche. Pero también tengo un origen como familia mapuche. Que saber dónde venir [sic] es saber por qué está aquí y adónde vamos. Saber de dónde venimos es saber por qué estamos aquí, y es saber adónde vamos.”

Ignacio ha compartido un elemento de la pauta culturalmente ancestral del Pueblo Mapuche, para comunicar otro sentido de que significa ser “completo” y sano como una entidad completa: conexiones a través del tiempo. Como Cristina Paineñil, Ignacio señala la presencia del pasado en el proyecto actual de construir un futuro. Pero sus referencias al pasado, mientras todavía expresa elementos de la conexión intergeneracional, tienen más que ver con la *participación* del pasado en la *creación* de un *futuro bien mapuche*. “Saber dónde venir *es* saber por qué está aquí y adónde vamos”. Es a través del pasado que es posible acceder a un futuro sano. Esto es decir lo siguiente: el proyecto de desarrollar una comunidad mapuche debe involucrar un proyecto *conectar el pasado mapuche al futuro*. Esto me sugiere una comparación con la imagen espacial de un círculo: la comunidad, desde este punto de vista, crece adentro del espacio que resulta cuando completamos el círculo entre pasado y futuro. Es esta relación circular que permite la circulación de la fuerza entre etapas temporales, que entonces permite la transmisión de una identidad mapuche desarrollada y entera tras los siglos.

Entonces, entendemos una nueva dimensión de por qué es importante para Ignacio explicar la historia de su apellido y el carácter de los sueños (*peumas*) como incorporaciones de fuerzas ancestrales, como guías para la acción futura. “A través de esa *peuma* te vas a saber la vida, y lo que va sucediendo”. Más que explicar cuáles son los tipos de conexión que *indican* las pautas culturales, Ignacio comunica que son estas mismas pautas culturales las que sirven como la vía que le permiten llegar al futuro que está laborando para construir.

5) “Tristeza, pobreza, por no tener tierra”⁵

Escuchando a Lonko Don José Collueque, y Werken Norberto Collueque

Las bordes de sus pupilas brillan azul. Los ojos brillan una mezcla particular de dolor y fuerza que nunca he visto. Es imposible no mirar a los ojos de Don José Collueque, *lonko* (jefe) de comunidad Kume Piuke Mapuche de Cerro Bandera, cuando habla.

“Yo quisiera que usted lleve la tristeza de nosotros, pero actúe es la cosa.” Hace un pliegue en su servilleta. Como *lonko*, Don José ha guiado su comunidad por muchas tristezas. “Pero actúe es la cosa.” Don José ha hablado con muchos que han entrado en su comunidad y han salido – dejándola de sufrir bajo lo que Don José describe como una serie de robos. “Solamente la memoria va. Reclamos de la tierra como es, como lo robaron, todo”. Su tierra ha sido robada; el respeto que merece su comunidad en la sociedad ha sido robado; la posibilidad de vivir como una comunidad con dignidad ha sido robada. Y su poder de efectuar un cambio, como el líder más poderoso del sistema del

⁵ Palabras del *lonko* Don José Collueque, nuestra entrevista; 25 de Mayo de 2008.

gobierno tradicionalmente mapuche, ha sido robado. “No hay justicia para nosotros,” dice Don José.

En la década de 1920, como cuenta el *lonko*, miembros de la policía estatal entraron en su comunidad en Cerro Bandera. Establecieron escuelas, anotaron nombres, demandaron formas de identificación; había un “desalojo” tras una re-distribución de tierra para formar las reservas. Todas las ovejas, las huertas, toda la vida de los pobladores de la comunidad “alambraron acá, en la reserva acá.” La comunidad Kume Piuke llega a ocupar una fracción de su territorio original, más específicamente la parte seca – el peor terreno para sostener una vida en el campo. “Y en 1930 lo limpiaron a todo,” dice Don José.

Hoy la reserva chica y seca donde la comunidad Kume Piuke estaba alambrada ha disminuido más. Frente la desaparición de su espacio, esta comunidad decidió actuar frente a la desaparición de su espacio. Norberto, como *werken* (o vocero) de Kume Piuke, explica:

“El tema es que las tierras [...] fueron usurpadas en el año 1960 en adelante, por terratenientes, por turcos de la zona. Se quedó con gran parte de la tierra de las comunidades indígenas. Y ahora este año, a través de la organización [...] ahora está en vía judicial, y empezamos este proceso de recuperación de territorio el año pasado, en abril. El 22 de abril ingresamos. Hicimos una recuperación de tierra.”

Este tipo de recuperación implica ingresar físicamente en el espacio determinado, poblándolo y construyendo en él una vida comunitaria sin la sanción de la ley. Norberto lo termina “una invasión grande” en la que “todos los pobladores ingresan por los animales allí para acá hacer nuestro” – y Don José clarifica que el espacio “invadido” era suyo al principio. Antes de ser robado.

“La fuerza, esta lucha, tiene que venir con los documentos que tienen los abuelos, mis abuelos, a las copias que quedaron. Todo eso allá

está, muy claro, y algunas leyes que sacaron, los indígenas, por esta ley – ley indígena.”

Pero hacemos una aclaración: no toda la tierra reclamada por la comunidad Kume Piuke fue alambrada décadas atrás bajo el título de su reserva. Parte de este territorio fue simplemente tierra en desuso, como explica Norberto:

“Viendo al campo, conociendo el lugar, en año 1996 donde no había animales en ese campo, decimos bueno, está vacío. Cuando un campo está vacío, como ese campo que estaba vacío, uno puede ir y tomar. Ahora si la estancia tiene animales de ganado, ovejas o vaca adentro, no se podía hacer la recuperación. Uno no se puede meter porque pasa allí una atropella. Una violación a esta propiedad – porque está desarrollando, con animales.”

Había motivaciones para recuperar el espacio que iban más allá de un dolor histórico. Hay dolor físico, dolor presente, que resulta de la falta de tierra actualmente.

“Nos decidió reclamar porque no hay tierra...por ejemplo aumentó los animales de la ganadería – y no hay tener donde desarrollarte como ganadería. Porque el espacio que vos tenés, eso es ‘insuficiente’ para producir ganado. Para primero el ganadería y después la producción de lana [...] Empiezan a morir las animales, por flacura, y bueno, la comunidad llamó una asamblea, decimos todo un planteo, una estrategia, como hacer para conseguir mas tierra.”

No hay manera de sostenerse en el espacio donde vivía la comunidad de Cerro Bandera. Los chicos están desnutridos. Don José expresa caso en un grito: “no tienen ni fuerza ni la memoria para llevarse a una lectura, por falta a alimento”. Una familia con cien ovejas recibe un ingreso de 3000 pesos por año. 3000 pesos para soportar la vida por doce meses. Muchas familias de la comunidad no tienen el espacio para mantener cien ovejas. Algunas tienen casi cuarenta. “Es una tristeza para nosotros,” dice Don José. “Tristeza, pobreza, por no tener tierra”.

Hacemos un breve resumen. El territorio de la comunidad Kume Piuke disminuyó - muchas veces y por diferentes actores hegemónicos. La comunidad decidió reclamar la tierra y sus representantes explican su gran motivación para hacerlo en términos relacionados a la alimentación y el derecho a la vida digna. Pero la conexión que vocalizan Don José y Norberto a la tierra en cuestión es más que una relación de necesidad: hay pertenencia ancestral. Hay una relación cultural. Pues, nuestra conversación con Don José y Norberto nos permite profundizar en la relación entre las dimensiones identitarias y alimentarias de la tierra para una comunidad rural mapuche. Según Norberto:

N: “En el reclamo del territorio encima de todo tiene que ver con la cultura. Y tener tierra apta y suficiente para desarrollarte como persona, para desarrollarte también la parte espiritual, la parte que es de las ceremonias, poder las practicar, poder practicar mas hablar la lengua mapuche, todo eso encierra en la recuperación de los territorios. Porque un mapuche sin territorio donde poder desarrollarse culturalmente no tiene parte cultural – porque no tenés espacio para hacerlo. Espacio físico. Y en este caso, bueno, teniendo tierra, vos podés andar con caballos para hacer el *taum*, podés tener el ganado para todo lo que necesitas, este tipo de trabajo, podés soportar tu familia, porque tenés un ingreso bastante importante por lo cual conservar a tus hijos, y educarlos también en la parte cultural mapuche. Todo eso en la tierra, en la recuperación del territorio.”

La capacidad de vivir como persona implica la capacidad de alimentar su espíritu. Y el espíritu mapuche, en este contexto, es visto como un espíritu territorial. Estamos hablando de sobrevivencia, pero más que eso, hablamos de una supervivencia que permite un desarrollo holístico. Dice Norberto:

“[Esta recuperación] Mejora la vida en todos aspectos porque estos chicos son...cuando los jóvenes no tienen tierra para trabajar, tienen que migrar a distintas comunidades, eso es lo que ha pasado con las poblaciones indígenas en todo el país, muchísima gente indígena por no tener tierra tienen que migrar a las ciudades y bueno, en las ciudades algunos faltan de trabajo, se tiran al abandono, al alcoholismo, al droga adicción, a vandalismo – te lleva a ese camino, porque en el campo no tienen futuro”

Aplicamos la palabra “sobrevivencia” a la comunidad además del individuo. Luchar por la sobrevivencia de un individuo implica luchar por a una vida segura y digna. Es ese entendimiento que nos permite decir que el derecho al trabajo es un derecho humano no solamente por proveer un ingreso monetario, sino también por fortalecer la autoestima. De forma parecida, luchar por la sobrevivencia de una comunidad implica el logro de ser desarrollada no solamente como el organismo que facilita la alimentación básica, sino también como una presencia que conlleva otras conexiones culturales, y cuya existencia no se encuentre en constante peligro de desaparecer.

Identidad y desarrollo no son dos variables que ponemos en interjuego por una discusión de la reclamación del territorio. Son dos caras de la misma moneda. Si no existe el espacio para desarrollarse, no es posible construir los enlaces de identificación que forman la comunidad rural a través del uso del espacio territorial. Hay que comer. Cuando no hay tierra para la huerta, se va a otro lugar en busca de comida. La comunidad se desintegra físicamente (“tienen que migrar a distintas comunidades”), pero lo que desintegra también, especialmente cuando estamos hablando de las comunidades que se auto-identifican como comunidades *mapuche*, es la capacidad de conectarse con una comunidad más grande – un Pueblo – tras la comunalización caracterizada por una relación íntima *que debe ser productiva* con el espacio territorial.

PARTE III

PENSANDO EN INTERDISCURSO

Discutir en torno a qué es ser mapuche, qué es el territorio, y qué significa pertenecer a ambos también es una forma de construir sentidos de pertenencia

compartidos. Este interdiscurso es entendido aquí como un diálogo entre personas que, incluso, pueden no conocerse. Cuando uno define que es ser mapuche para él, está discutiendo con otros mapuche y, en este acto de interdiscurso, está también entretejiendo una comunidad que los engloba. Ahora, después de haber conocido las historias de cinco actores que transitan el mundo mapuche, que han realizado acciones concretas en relación con la tierra, estamos en condiciones de poner en discusión y en diálogo sus perspectivas en torno a sus formas situadas de entender y visualizar tanto el “ser mapuche” como el espacio territorial.

1) Contrapuntos en la relación con el estado

Chacho Liempe se detiene en la primacía de la acción. Acampar en la montaña. No esperar la justificación de un discurso estatal que, quizás, nunca va a llegar. Pero para Chacho, el peligro de entrar en discusiones con el estado va más allá de la posibilidad de nunca exigir derechos legítimos a la tierra. Hay otros peligros en definirse como comunidad para el estado, un requisito para entrar en una de estas discusiones. Chacho, sobre el tema de las definiciones de comunidad:

“Son elementos que genera el estado para ir limitando. Limitando, y atomizando y haciendo funcionar de acuerdo con sus legislaciones, y manejando, así es todo un juego...esos son elementos que dicen el estado para que nosotros vayamos aceptando el estado. Vayamos aceptando nuestra pertenencia al estado. Porque no todas las comunidades, las organizaciones, aceptan eso.”

Es una cuestión de ¿por qué definirse? Si la definición proviene de una relación con el estado, nunca va a ser posible operar con independencia de un estado que va limitando.

Cristina Paineofil, en cambio, encuentra fuerza en algunas palabras del estado, y la forma en la cual el estado describe – y define – una comunidad indígena como suya. A ella le ayuda pensar en su comunidad bajo la categoría de la preexistencia; según ella, el uso frecuente de la palabra “preexistente” vino después de que el estado sancionara su legislación.

“Hay antropólogos que dicen que el pueblo mapuche es chileno...entonces hacen que las personas, que no son mapuche, tengan este rechazo, hacer pueblo mapuche, decir a ustedes son chilenos, tienen derecho de reclamarle a Chile, entonces, el hecho es que la “preexistencia” es una palabra que a mí me ayuda, a que la gente entienda que para hablar de territorios ancestrales, tienen que sacarles los dibujos a los mapas, tienen que sacar las líneas a los mapas, porque cuando hablamos de nuestros territorios, esas líneas no existían. Para mí, cuando yo voy a Chile, que para nosotros es *Wallmapu*, el territorio del oeste, nosotros somos los *Tehuelches*, por la gente de la tierra del este – yo voy, hablo el mismo idioma, somos hermanos y somos lo mismo. Para mí, esta frontera que yo tengo que cruzar, y el otro estado, a mí no me conmueve, no me dice nada. Porque yo sé que mi abuelo, que mis abuelos, mis ancestros, iban y venían de este territorio, y que esa línea imaginaria que hoy hicieron y que hoy dicen esto es Argentina y eso es Chile vino después, no la que hicimos nosotros.

Es precisamente la palabra cuyo uso Cristina atribuye al estado, la que la ayuda en no sentir la necesidad de responderles a aquellos que cuestionan su lugar de origen. “Yo no tengo que aclararlo al otro lado, yo no soy una mapuche Argentina, yo soy mapuche, punto.” La palabra “preexistencia” le ayuda a recordar que no debe existir el requisito de probar una existencia eterna o arquetípica en las discusiones de los mapuche en Argentina; “preexistencia” implica sólo la necesidad de justificar la existencia *antes del estado*. No hay la responsabilidad de probar lo imposible: una historia sin migración. Todo eso se encuentra en una palabra que procede del mismo discurso estatal que representa un peligro para Chacho.

Seguimos a Ignacio. Él quiere discutir la importancia de dialogar con el estado. La gente de las comunidades rurales mapuche, según él,

“[...] te plantean un diálogo [...] de dialogar es la forma de vivir de nuestros ancestros. *Zungun*: de hablar. De hablar es que entender otra forma de vida. Lo que se llama hoy en día reconocido...tener la diversidad cultural, un país multicultural...como nosotros hemos oído tratar de generar este espacio. Entonces tratar de hablar con el estado argentino, decir que el estado argentino es un estado que tiene las responsabilidades y tienen leyes, convenios, una serie de titularidades que hacen reconocimiento de nuestros deberes.”

Es una cuestión aparte preguntar por qué el estado no cumple con sus leyes y desarrollar tácticas de forzar al estado a cumplir con sus palabras. El punto central es que hay un deseo de exigir algo del estado: los derechos del estado deben asegurarse en la práctica pero no es así. Para realizar este tipo de trabajo, hay que jugar el juego del estado – para atrapar el estado dentro de sus propias palabras. Entonces, la relación de la comunidad con el estado no es solamente de contención, sino una caracterizada por el compromiso (torcido, en este caso) que es trabajar con un discurso que comparten. Les guste o no.

2) Paralajes en torno al territorio

a) No puede pensarse el ser mapuche sin hablar de territorio. Bariloche publica un folleto turístico sobre “El Pueblo Mapuche”. La primera frase dentro de este folleto informa al público, “Mapuche significa “gente de la tierra” y como tal su origen e identidad se asume de ese forma.”. En nuestra discusión con Ignacio, nunca nos referimos a esta definición publicada – aunque puede que lo hayamos hecho.

“La palabra mapuche: el termino reconocido a veces en los libros, dice que mapuche significa gente de la tierra. Pero para nosotros, ser mapuche no solamente significa ser gente de la tierra. Porque no somos solamente la persona, el *che*, y la tierra y nada más. Hay otros elementos, hay otros componentes, hay aire, hay viento, hay lluvia, y nieve...hay el cielo, donde están las estrellas, hay el sol y la luna, está todo.”

Ignacio verbaliza el sentido de pertenencia territorial como una parte fundamental de qué significa autoreconocerse como un *che* de la *mapu* – pero subraya que *mapu* da a entender una concepción más inclusiva de la tierra que la palabra “tierra.” Es importante para él explicar que, al traducir “mapuche” en términos básicos para los que no son mapuche, elementos profundos de que significa una identidad territorial se pierden en la traducción. Cuando los no-mapuche usan esta definición incompletamente traducida en sus interacciones con los mapuche en proyectos como reclamos de territorio, ellos son interactuando con gente que le define de forma reductiva desde el principio.

Don José otorga un carácter más tangible a esta división entre los mapuche y los no-mapuche, en su entendimientos de qué significa la tierra para la identidad. “Nosotros decimos, tierra *mapu*. Tierra madre. A nosotros nos quitaron la madre nuestra. Tierra, lo que le da trabajo, de lo que sacaron la comida, es la tierra *nuestra*.” Ser “gente” de la “tierra” significa ser gente que viene de la tierra, que tiene una deuda con ella que es cada uno de sus propias vidas. Esta deuda, en conjunto con el amor que uno siente por ella que da la vida, implica vivir de una forma intrínsecamente conectada con lo territorial. Es una relación íntima con mucho más que la tierra como la entienden los no mapuche.

b) El territorio tiene un fuerte carácter de denuncia para los distintos actores sobre los alambrados (una historia de despojo), sobre las fronteras (una historia de la imposición de

un estado) y sobre la persecución social que han experimentado. María Elena Quintupuray incorpora este valor denunciante cuando expresa su creencia de que “el mapuche necesita mucho espacio, porque estamos acostumbrados a vivir en lugares espaciosos. Andar. No tenemos límites, no hay cercos, no hay alambrados.” Ella nació en una ciudad, asistió a una escuela urbana católica, y ahora vive en una casa modesta en el centro de El Bolsón. Pero en vez de caracterizar su visión de la vida “verdadera mapuche” como una visión utópica que imagina un retorno al estado de la naturaleza de Rousseau más de la vida-como-existía antes del estado argentino, enfocamos en el origen del deseo de creer en la existencia de una época sin “límites.” Hoy, María Elena está rodeada por límites de todos tipos. Recurre a la tierra como existía antes de estos límites y encuentra fuerza.

El *lonko* Don José no quiere pensar en imágenes. Se cansa de tener en su mente la imagen de cómo *debe ser* la vida en su comunidad y después de mirar a los chicos sufriendo de hambre. Se cansa de oír las promesas de un gobierno que recién reconoció unos derechos indígenas, y después no ver la aplicación de sus leyes en la práctica. “Lo haya pedido el gobierno provincial. ‘Si, si, lo vamos a entregar. Vamos a entregar suficiente tierra y apta.’ Y nunca lo entregó.” Don José ha llegado a un estado de realismo que no quiere imaginar un mundo mapuche sin límites, sino un mundo mapuche con comida. Describe la tierra con términos literalmente descriptivos – “chica”, “seca” – y compara un futuro digno con un futuro caracterizado por un espacio para los animales: “le ha quitado el respecto al campo. Le quitaron todos los animales.” Denunciar físicamente por ingresar físicamente es empezar a construir un mundo ideal en términos muy reales.

PARTE IV: CONCLUSIONES

Quisiera presentar mis conclusiones sobre los modos situados de pensar comunidad en tres niveles diferentes. El primero es el nivel de lo que hemos oído en las palabras de las personas mapuche con quienes hemos hablado. Cuando sumamos sentidos de comunidad desde sus trayectorias particulares, emerge un espacio de discusión que nos permite repensar las nociones fijas de comunidad. El intertexto que resulta del diálogo entre personas con trayectorias específicas es, en sí mismo, una forma de comunalizar – es decir, un modo de crear, en la marcha, aquellos sentidos de pertenencia más amplios que entran la idea de “ser mapuche”.

Hemos aprendiendo de estos cinco actores que 1) la comunidad, más allá de no ser una entidad estática, conlleva definiciones, connotaciones, fronteras y roles diferentes para las personas que se encuentran entre sí, y aun llegando por vías distintas, en un mismo proceso de recuperación, y 2) que el proceso de reclamar territorio implica más que una nueva relación entre la comunidad y el territorio. Involucra también nuevas concepciones de comunidad. Éstas serán el resultado de las necesidades de actuar, presentarse e interactuar con el estado como una entidad unida. El entendimiento de la importancia de unificación, además, aumenta tras los esfuerzos del movimiento mapuche reclamar las prácticas culturales que valorizan las conexiones con la tierra por pertenencia comunitaria.

El segundo nivel en el que podemos sacar conclusiones tiene que ver con el carácter particular de la comunalización interdiscursiva mapuche como respuestas al poder estatal hegemónico. Yo diría lo siguiente: parece que la formación activa y consciente de comunidades particulares mapuche empezó como una reacción – parcialmente defensiva, parcialmente ofensiva. Había una necesidad hace siglos de responder a la invasión de los

ejércitos estatales que alteraron la vida cotidiana y organizativa de los grupos mapuche. Reaccionar ante el estado implicaba también reaccionar contra el proyecto que suele ser nombrado como “La Conquista del Desierto” y los sentidos que se fueron sumando al mismo desde entonces. Esta historia de colonización ha resultado en la necesidad actual de defenderse del estado, los terratenientes y las empresas nacionales e internacionales que, hoy en día, ocupan la tierra. Ocupación que sólo ha sido posible, como explicarían muchos mapuches de la zona, a través del robo. La presencia de estos ocupantes “occidentales” en sus tierras los fue llevando a denunciar los daños que éstos han hecho a la naturaleza de la que las personas mapuche se sienten parte.

Una serie de leyes ha emergido, y ha empezado a ser utilizada, como un mecanismo de defensa. Estas leyes internacionales, nacionales y provinciales, establecieron una nueva instalación estratégica para legitimar en el espacio hegemónico un lugar de apego ya existente: el reconocimiento de una conexión fundamental con un espacio hoy gobernado por lo hegemónico. El medio de acceso a esta instalación estratégica, por acciones tales como reclamaciones de territorio, acciones que podríamos denominar colectivamente como una trayectoria mapuche emergente, es por la comunidad. Es a través de la comunidad por una combinación de: 1) su función estratégica, y 2) el hecho de que la comunidad forma el eje central de la relación ancestral con la tierra, y con la fuerza multidimensional que hoy proviene de la solidaridad vecinal.

La forma de acceder a estas comunidades y utilizar su fuerza ha sido una reclamación de consciencia sobre la cultura mapuche que las engloba. La vía para entrar en esta cultura – para participar en sus ceremonias, entender el carácter de la lengua, aprender sus costumbres ancestrales – es a través de la comprensión de la importancia de la

mapu. Aunque el concepto de *mapu* va más allá de la “tierra,” vivir en una sociedad colonizada que valora esta *mapu* como tierra apropiada exige la necesidad discutir la importancia de la “tierra” como parte del proyecto re-crear una vida mapuche aparte de lo occidental. En este discurso se actualiza esta vida mapuche a través de la comunidad y su relación con la *mapu*.

Hoy en el contexto de un redescubrimiento genuino de memorias heredadas y subjetividades descubrimos que la pertenencia cultural ha transformado la comunidad – *herramienta* de lucha – en un *objeto* de lucha. En este trabajo éramos capaces de centrarnos en la comunidad como receptora de relaciones cambiantes con la tierra, porque las personas con quienes hablemos querían discutir la importancia de la comunidad en sus vidas como un sujeto más de un medio. Vemos que hoy en la Patagonia, los mapuche han empezado a hablar sobre la importancia de algo muy privado: sobre qué significa conectarse. Y están entrando en esta discusión a pesar de la persecución que encuentran de ellos que tienen el dinero, el poder internacional, y el apoyo del estado hegemónico.

El punto final al que quisiera llegar es al nivel de qué significa pensar en la comunidad mapuche desde una perspectiva ancestralmente mapuche, y no occidental. A lo largo de este trabajo hemos oído diversas variantes de la frase, “no somos dueños de la tierra; pertenecemos a la tierra.” Una dimensión de esta idea es “no pensamos en la tierra como un bien”. Sostengo que esa noción significa “no pensamos en la tierra como un objeto”, una afirmación que implicaría la idea “no pensamos en la tierra como una entidad concreto sino algo más abstracto.” Sugiero una distinción que en principio parece simple: una forma de pensar la tierra es entenderla como un objeto, y otra forma de pensar en ella es entenderla como sujeto. Esta segunda perspectiva concibe la tierra como *participante*

en la vida de un individuo, y que al mismo tiempo da permiso de participar en la vida de ella.

Entonces: cuando pensamos en la tierra como más que un bien para explicar su existencia como *mecanismo* de llegar a nuevas dimensiones de comunalización, o como *medio* de alcanzar una vida culturalmente mapuche, estamos comunicando ideas mapuche mientras mantenemos las concepciones occidentales de la tierra como una entidad pasiva. Ignacio dice que la *mapu* se está comunicando con nosotros. Por medio de erupciones de volcanes y huracanes, está diciendo: “hijo mío, no me dañes más. No quiero que me dañen.” No sería posible dar este tipo de agencia a un mecanismo, ni un medio. Pero la tierra concebida como la *mapu* es un participante activo en la comunidad mapuche – pese a que el carácter de esa participación es entendido en formas diferenciales por actores distintos.

El proyecto de crear una comunidad en el espacio, el proyecto de comunalizar, *es* la manifestación de la idea de que la tierra es más que un bien para los mapuche que dicen “no somos dueños de la tierra”. Porque el proceso de reclamar territorio implica un proyecto de comunalizar *con* el espacio más que *en* el espacio. Al principio de este proyecto establecimos la comunidad y la creación de ella como componentes centrales del proceso del recupero del territorio ancestral. Ahora, entendemos otra dimensión de la centralidad de la comunidad en las discusiones del territorio: la *mapu* es una participante, o mejor, la gran participante, en los actos de comunalizarse y desarrollarse como comunidad. Muchas comunidades mapuche quieren que la sociedad reconozca el carácter de esta relación fundamental por la siguiente razón: es tras este reconocimiento que podríamos empezar a re-construir un mundo donde sea posible actualizar estos tipos de

comunalización y desarrollo, y empezar a hablar sobre la lucha por la tierra con nuevas dimensiones de importancia. Ahora entendemos. Ahora actuamos. Para tratar de reconstruir este mundo, en la práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- Barié, Cletus Gregor. “La cuestión territorial de los pueblos indígenas en la perspectiva latinoamericana. *Visiones Indígenas de Descentralización*.
http://www.descentralizacion.org.bo/upload/181_barie_latinoamerica.pdf.
- Brow, James. “Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past”.
Anthropological Quarterly, Vol. 63, No. 1, “Tendentious Revisions of the Past in the Construction of Community”, (Jan 1990) pp. 1-6.
- Calbucura, Jorge. Ñuke Mapu: Centro de Documentación Mapuche;
<http://www.mapuche.info/>
- Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). “La incidencia del derecho a la participación política en los reclamos territoriales indígenas.” *Derechos humanos en Argentina: informe 2005 - la ed.* – Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- El Pueblo Mapuche* (folleto). Secretaria de turismo, Bariloche.
- Enlace Mapuche Internacional. “Comunidades Mapuche en Conflicto: Tierras en Disputa.
<http://www.mapuche-nation.org/espanol/indice.htm>
- Entrevista con Chacho Liempe, Consejo Asesor Indígena (CAI). 20 de Mayo de 2008.
- Entrevista con Cristina Painefil. 17 de Mayo de 2008.
- Entrevista con Ignacio Prafil. 25 de Mayo de 2008.
- Entrevista con el Lonko Don José Collueque y el Werken Norberto Collueque. 25 de Mayo de 2008.
- Entrevista con María Elena Quintupuray. 20 de Mayo de 2008.
- Grosberg, Lawrence. *We Gotta Get Out of this Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge: New York, 1992.
- Guía orientadora para la inscripción de la personería jurídica de comunidades indígenas*.
Dirección de Tierras Y Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.C.I);
Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).
- Hall, Stuart and Paul du Gay (ed). Trad. Horacio Pons. *Cuestiones de identidad cultural*.
Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Hernández, Isabel (b). *Los Mapuche, derechos humanos y aborígenes: colección Aborígenes de la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 2007.

- INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 – Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. http://www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada_index.asp?mode=07
- Kropff, Laura. “Activismo Mapuche en Puelmapu”. *Azkintuwe Noticias*. 21 de Noviembre de 2005.
- Pérez, Pilar. “Bajar y dar de nuevo: homogeneizar y negociar en los campos de concentración en Norpatagonia a fines del siglo XIX”. *XIº Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007.
- Ramos, Ana. “Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río.” 2006. G. Boccara y Sara Ortelli (comp.) *“Hegemonías, clasificaciones etnopolíticas y protagonismo indígena, siglos XVII-XX”*, Anuario IEHS, 21: 129-150.
- Rodríguez Duch, Darío. “Los conflictos territoriales de los pueblos indígenas en la Patagonia”. *Memoria*, Número 167. Enero 2003.
- Rose, Nikolas. “Identidad, genealogía, historia”. *Cuestiones de Identidad cultural*. S. Hall y P. Du Gay (eds). Buenos Aires: Amorroutu, 2003. pp.: 214-250.
- Territorio mapuche del Budi. “Declaracion pública de los mapuche-lafkenche del budi”. (Publicado por Comisión de Comunicaciones el 12 de noviembre de 2007). <http://meli.mapuches.org/spip.php?article614>.
- Voluntariados en el Área de Pueblos Originarios de la Patagonia. “Problemáticas Territoriales de los Pueblos Originarios - Comunidad Santa Rosa”. http://www.patagoniavolunteer.org/espanol/voluntariados_mapuche.html
- Zacconi, Luz. “Mapuche: ‘gente sin tierra’”. *La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, La Plata*. <http://www.apdhlaplata.org.ar/espacio/n31/esp16.htm>
- Zamudio, Dra. Teodora. “Población indígena en la Argentina” Derecho de los Pueblos Indígenas. http://www.indigenas.bioetica.org/inves26.htm#_Toc44469986

OTRAS FUENTES CONSULTADAS:

- Briones, Claudia y Ana Ramos. “Audiencias y contextos: la historia de ‘Benetton contra los mapuches’”. Proof read by Marsha (04-04-05). UBA/CONICET.

Curtoni, Rafael, Axel Lazzari, and Marisa Lazzari. "Middle of Nowhere: A Place of War Memories, Commemoration, and Aboriginal Re-Emergence (La Pampa, Argentina). *World Archaeology*, Vol. 35, No. 1, The Social Commemoration of Warfare (Jun., 2003), pp. 61-78. <http://www.jstor.org/stable/3560212>

Goodwin, Jeff and James M. Jasper, ed. *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004.

Hernández, Isabel (a). "Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina." *Serie población y desarrollo* (41), Naciones Unidas, CEPAL. Santiago de Chile, julio de 2003.

Tarrow, Sidney. *Power in Movement: Collective Action, Social Movements and Politics*, Cambridge University Press, 1994.