

"La lucha": retrospectivas, contextos y prácticas políticas mapuches y tehuelches.

Ana Ramos.

Cita:

Ana Ramos (2008). *"La lucha": retrospectivas, contextos y prácticas políticas mapuches y tehuelches. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/309>

Mesa de Trabajo n° 14: Estado y Movimientos Sociales en perspectiva etnográfica

“La lucha”: retrospectivas, contextos y prácticas políticas mapuches y tehuelches

Ana Ramos (UBA/CONICET)

aramosam@gmail.com

Resumen

En la última década el “estar en lucha” de los agentes mapuches y tehuelches de la provincia del Chubut se ha ido resignificando a través de la profundización de ciertas prácticas sociales de oposición. Resultado de trayectorias y experiencias previas, por un lado, y de las políticas del estado, por el otro, estas prácticas han buscado reconfigurar el espacio social hegemónico al mismo tiempo que, en la marcha, fueron reinscribiendo ciertos espacios cotidianos y políticas de la memoria en lugares sociales para el compromiso y los proyectos políticos.

El presente trabajo se propone pensar, a partir de algunos procesos de lucha en particular, las continuidades y desplazamientos producidos en las arenas de confrontación entre los mapuches y tehuelches de Chubut y el estado. Paralelamente, y a partir de estos mismos procesos en curso, discutir algunas de las definiciones que usualmente se utilizan para circunscribir determinadas prácticas indígenas como “políticas” y otras como “folklóricas” o “culturales”.

Palabras claves

Mapuche – Tehuelche - política - relacionalidad

Introducción

La provincia del Chubut no había sido, décadas atrás, identificada como una provincia con numerosa población indígena. En el imaginario colectivo los “indígenas puros” eran pocos y otros –igualmente poco numerosos—eran “indígenas chilenos” confinados a ciertas comunidades rurales. Sin embargo, en los '90 se reconocen desde el gobierno provincial 60 comunidades mapuches y tehuelches (hoy el número se elevó a 80 comunidades) y en el censo nacional del INDEC la población indígena representó el 5,5 % del total de población provincial. Sin detenernos en estos procesos de diagnóstico estadístico, quisiera llamar la atención en la alta visibilidad que han adquirido los pueblos Mapuche y Tehuelche en los últimos años. Considero que estas transformaciones tanto en la autoadscripción como en el reconocimiento oficial son el resultado de la movilización indígena que, en las últimas décadas, ha planteado nuevos circuitos de relación y de constitución de alianzas. Sin embargo, entender la política mapuche y tehuelche implica también dar cuenta de los diferentes itinerarios que las personas indígenas identifican como los caminos posibles para “estar en lucha”. Cada uno de estos recorridos, más evidentes que otros en ciertos contextos, se han

superpuesto hasta el presente, y en su interrelación emergen los posicionamientos diferenciales en torno a las “formas mapuche” de hacer política (Ramos y Delrio 2005).

Este trabajo se centra en las diferentes vías en las que se crean redes políticas –que son también sociales, materiales y afectivas—y supone, coincidiendo con muchos de los participantes, que en esta “cultura de relacionabilidad” (Carsten 2000) reside la fortaleza de quienes emprenden los distintos compromisos políticos. La política ha ido cambiando de forma y contenido de acuerdo a las trayectorias sociales y las experiencias acumuladas en cada contexto. En este marco, la ponencia se limita a plantear algunas de las preguntas y ejes de análisis que fueron emergiendo durante los trabajos de campo y las conversaciones mantenidas con colegas mapuches y no mapuches¹.

Las experiencias políticas acumuladas

Cuando comencé a trabajar en la provincia de Chubut con las comunidades y organizaciones mapuches y tehuelches, en el año 1994, la experiencia de “estar en lucha” había ya comenzado varios años atrás. Si bien ciertos reclamos significativos –denuncias contra terratenientes expropiadores, reclamos de territorio y/o titulación de las tierras, participación y/o autodeterminación—han continuado siendo los ejes centrales de la política indígena, sus fundamentos y medios para alcanzarlos fueron transformándose de acuerdo con las decisiones colectivas de innovar, evitar u ocupar determinados lugares sociales disponibles por el estado y en relación con las articulaciones que, en cada caso, pasarían a un primer plano.

Las Juntas de Caciques

En la memoria social perduran contadas acerca de los parlamentos donde los *longko* (caciques) que representaban a distintos grupos familiares se reunían para acordar estrategias políticas, económicas y militares conjuntas (Delrio y Ramos 2006). En los parlamentos se establecían alianzas intergrupales más o menos perdurables, de acuerdo con la especificidad de los propósitos comunes, o, incluso, se organizaban levantamientos armados. Los recuerdos sobre estas juntas remiten a los tiempos de las campañas militares –durante la segunda mitad del siglo XIX—y se extienden al menos hasta mediados del siglo XX. Así, por ejemplo, cuando los miembros de la comunidad de Boquete Nahuelpan (Noroeste de Chubut) tuvieron noticias de que el estado los desalojaría de sus tierras –desalojo que efectivamente fue realizado en el año 1937—organizaron y participaron en distintos parlamentos regionales. Los *longko* de Boquete Nahuelpan articularon sus estrategias con los de comunidades cercanas para intentar evitar el desalojo. Estos lugares sociales de compromiso y acción han pasado a la memoria social como “la forma mapuche de hacer política”.

¹ Las evaluaciones retrospectivas de estos últimos años han sido parte de conversaciones informales con distintos activistas mapuche y tehuelche de la provincia, así como con los colegas que trabajamos en la región.

A fines de los '80 y principios de los '90, los partidos políticos –principalmente el justicialismo²–legitimaron una ampliación de sus bases en estas remembranzas sobre las formas de hacer política. Los parlamentos volvieron a realizarse con la ayuda logística del partido oficial y con vistas a las reformas constitucionales nacionales y provinciales. El protagonismo y la participación indígena comenzaban a formar parte de las retóricas parlamentarias y los debates políticos:

“la plena y real participación protagónica de los propios aborígenes” [es un proceso que] “implica el desarrollo de la capacidad de gestión, definición, ejecución, evaluación de su historia, presente y su futuro realizada por los propios sujetos históricos; en este caso los pueblos aborígenes” (diario de sesiones de la Honorable Legislatura de Chubut, 22/12/88, p.5479).

Así se realizaron en el año 1991 dos Reuniones de Comunidades y Caciques Aborígenes, donde los *longko* fueron los interlocutores directos del estado. Durante aquellos años, el gobierno creó y puso en funcionamiento una Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras y promovió la discusión sobre la reforma de las leyes indígenas provinciales. Las iniciativas de los caciques se centraron en la articulación de sus demandas en torno a la educación, la salud y el territorio, por un lado, y en la creación de una bandera mapuche con reconocimiento provincial, por el otro. La participación era tanto un dispositivo estatal como una demanda mapuche. Por consiguiente, los lugares disponibles en este nuevo espacio hegemónico (Grossberg 1992) movilizaron otros encuentros locales y fortalecieron los vínculos entre las comunidades. Esta historia de encuentros no sólo ha quedado resguardada en las memorias sino también en numerosas actas de reuniones --comunales e intercomunitarias--, con un alto grado de participación y debate. En las distintas regiones de la provincia, las comunidades han creado sus propios archivos documentales sobre este proceso.

Las reuniones de caciques eran asociadas con los grandes parlamentos de los años anteriores pero adquirirían su particularidad en el contexto provincial y las políticas oficiales que los atravesaban. Las redes políticas que durante aquellos años se reconstituyeron eran fundamentalmente rurales y abarcaban la totalidad de las comunidades reconocidas entonces por el estado provincial.

El tinte provincial residía en una profundización de la estructura organizativa denominada como “el cacique y su gente” y en la legitimación selectiva de los indígenas rurales que vivían en comunidad. En relación con estas orientaciones, la política mapuche quedó circunscripta a la agencia de los caciques, y específicamente, en sus “diligencias” o relaciones con los gobiernos. En estos espacios públicos, la cultura tuvo un rol legitimador pero diferenciado de la política. En todo caso, éste se limitó al hecho de que hablar *mapudungun* (lengua mapuche), levantar un *camaruco* (ceremonia religiosa) o sacar un *tahiel* (canto sagrado) funcionaban como criterios para determinar la autenticidad (Briones 1998) y la autoridad de los representantes o caciques.

Estas experiencias continúan siendo un importante handicap en las decisiones actuales de muchos actores políticos indígenas, tanto para decidir “ocupar los espacios desde

² Desde el año 1987 al año 1991 los gobernadores de la provincia de Chubut son del PJ (Néstor Perl y Ferando Consentido).

adentro” y así introducir sus propias agendas políticas, como para diferenciarse de estos caminos y optar por otros.

Los circuitos campesinos

Aun evaluando sus deficiencias e identificando las imposiciones estatales, las personas mapuches y tehuelches evaluaron que la participación en proyectos políticos colectivos podía ser profundizada a partir de la apropiación del estatus jurídico y político que adquirió la categoría de “comunidad indígena”. En cierta forma, ellos consideraron que la inclusión en el régimen de personerías jurídicas podía ser una estrategia potencial para decidir de forma autónoma sobre el curso de sus comunidades. Este reconocimiento de las comunidades aborígenes por parte del estado provincial --de sus personerías, pautas propias de organización y elección de sus representantes-- comienza a hacerse efectivo desde 1991 --leyes 3510, 3623, 3657, dcto. 1867, ley 4013-- pero recién a partir de 1996, aproximadamente, las comunidades comenzaron a considerar la ocupación efectiva de este nuevo espacio de articulación con el estado.

Una vez más fue el estado --específicamente el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el Instituto Autárquico de Colonización y Fomento de la Provincia de Chubut (IAC)-- el que impuso los plazos, convocó a las reuniones y organizó la logística. Sin embargo, igual que en otros contextos, las personas mapuches y tehuelches que circularon por estos espacios disputaron las formas de acceso preestablecidas por el estado.

En el año 1997 comenzaron las reuniones en Colonia Cushamen. En el galpón de la Cooperativa Mapuche se encontraron los miembros de los trece parajes que integran la Colonia. Más de cien personas, sentadas sobre los fardos de lana, decidían cuál iba a ser el modo de representación. Al finalizar las reuniones --realizadas entre 1997 y 1998-- se habían acordado los siguientes puntos fundamentales: a) no volverían a tener una organización de cacicazgo puesto que evaluaban la desproporción entre este rol y la cantidad de personas que conformaban la Colonia; b) formarían una comisión colectiva integrada por los delegados de los distintos parajes con el fin de mantener la unidad de la Colonia; c) esta comisión comenzaría su trabajo de representación en la Colonia e iría creciendo luego a nivel regional y provincial; d) la organización se llamaría Lacu Mapu (Tierra de los abuelos).

Sin detenernos en este proceso (ver Ramos 2005), destaco aquí que, con el formato propuesto, no obtuvieron la personería jurídica. Entre 1999 y 2000, el INAI y el IAC aceleraron los plazos y la Colonia se dividió en distintas comunidades con la organización de representación propuesta por los organismos oficiales. Sin embargo, Lacu Mapu estaba conformada y siguió funcionando como organización de pequeños productores mapuches.

Paralelamente, y en este mismo contexto, uno de los parajes de la Colonia se conformaba tempranamente como comunidad mapuche Vuelta del Río. Este proceso también es interesante puesto que, ante los conflictos con un terrateniente de la zona, la comunidad resuelve incorporarse en el formato burocrático de representación por cacique pero, al mismo tiempo, discute otras formas organizativas basadas en la

horizontalidad de sus voceros (*werken*). La comunidad Vuelta del Río será clave en la articulación a nivel regional con otras organizaciones y comunidades.

Las redes políticas que se fueron conformando entonces cambiaron significativamente. A mediados de los '90 el Programa Social Agropecuario (PSA) desplegaba una estructura de delegados, comisiones y reuniones regionales que funcionaron como la base de los nuevos itinerarios. Lacu Mapu y Vuelta del Río participaron en esta nueva coyuntura como organizaciones campesinas mapuches cambiando también las características de sus reclamos. En el marco del programa del PSA, la tendencia del estado fue a desmarcar los sentidos de pertenencia y los proyectos políticos anclados en la mapuchidad, al tiempo que los discursos se irían orientando hacia el desarrollo sustentable de los pequeños productores.

De todos modos, a las redes conformadas por las reuniones de caciques –y las comunidades representadas—se sumaban ahora aquellas integradas por las comisiones de pequeños productores, modificando y ampliando los circuitos y nodos de información.

El proceso organizativo, simplificado en estos párrafos, nos permite dar cuenta, por un lado, de la existencia de iniciativas diferentes a las impuestas por el estado y de una tendencia a utilizar y profundizar las redes disponibles. Por el otro, y sólo en términos generales, la política mapuche de la provincia de Chubut estuvo durante la década del '90 inscripta en los parámetros nacionales –que al mismo tiempo eran occidentales y se pretendían modernos, en palabras de Latour (2007). Con el fin de participar como adversarios legítimos en la negociación de conflictos, los actores indígenas han traducido sus prácticas en los términos que las definen como aceptables, sin embargo, aquello que se ha mantenido como el afuera de la política continúa siendo, en definitiva, el sostén de las alianzas y los conflictos en las arenas públicas. Estas cuestiones serán el eje de discusión en el siguiente apartado.

Itinerarios y conciencias de relacionalidad mapuche

Aproximadamente en el año 1992 comenzaba a gestarse una nueva organización en la provincia, la *Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre*. Ésta ha participado en muchos de los procesos anteriormente descritos, principalmente en los debates y el acompañamiento de la comunidad Vuelta del Río. En el transcurso de esos años, la organización se fue diferenciando de las tendencias arriba descritas y fue haciendo visible otras redes de alianza y compromiso colectivo a nivel provincial.

También aquí, y a los fines del presente trabajo, recorto el proceso desde un punto de vista particular. Me centraré en las evaluaciones retrospectivas que, los miembros de la organización, de las comunidades que articularon con ellos y de otros mapuches que no habían participado, fueron realizando en torno a la propuesta, la práctica y los efectos que esta organización promovió a lo largo de estos años.

El punto de partida para la toma de las decisiones ha sido la desconfianza en –y el desacuerdo con—los espacios para la acción puestos a disposición por el estado, ya

estén éstos orientados al desarrollo o al reconocimiento oficial de las comunidades, o inscriptos en el campo jurídico. Por consiguiente, el uso de los mismos nunca fue el eje central de la política de la organización. Y sí lo fueron, entonces, las acciones orientadas a sortear o impugnar dichos espacios: por ejemplo, a través de la recuperación de tierras o las denuncias –con movilizaciones, tomas de edificios oficiales, cortes de ruta— dirigidas contra las políticas estatales y las empresas extractivas de recursos.

A partir del año 2003, la comunidad mapuche Pillan Mahuiza toma la iniciativa de conformar un Frente de Lucha Campesino Mapuche³ y la organización 11 de Octubre convoca a las organizaciones y comunidades a participar en parlamentos. Por consiguiente, muchas de las personas que participan de las redes descritas en el apartado anterior, también comenzarán a transitar estos nuevos circuitos de alianza y discusión.

¿En las sombras?

Los parlamentos mapuches - tehuelches convocados por la 11 de Octubre también actualizan remembranzas de las “juntas” de antaño entre estos pueblos, sin embargo, a diferencia de las Juntas de Caciques, se reconstruyen desde un lugar de absoluta autonomía. No sólo por la exclusividad de sus participantes indígenas sino también porque en ellos el temario de discusión –construido el primer día del encuentro—se circunscribe a los intereses de reflexión, a los conflictos y a las estrategias políticas que las mismas comunidades y organizaciones determinan como prioritarios.

Asimismo, los parlamentos han sido uno de los principales sitios en los que se reflexionó en torno a las formas de hacer política. En éstas, la espiritualidad –localizada en experiencias heredadas, ceremonias religiosas (*camarucos*, *nguillatun*), cantos sagrados (*tayiel*) o consejos sobre el “andar bien” (*nglam*)—devino parte de la política y no mero diacrítico de legitimación en lo tradicional.

Al mismo tiempo, el Frente de Lucha Campesino, creaba su manifiesto político definiendo “el pensamiento mapuche” como un campo indiviso entre política y espiritualidad. Este pensamiento implicaba principalmente una relación diferencial con la tierra a partir de la cual era posible articular entre campesinos indígenas y no indígenas.

En ambos casos la cultura de relacionalidad incorpora relaciones con los ancestros y con las fuerzas de la naturaleza en el mismo nivel de compromiso político y de lucha en el que participan muchos de los actores mapuches y tehuelches.

Siguiendo el planteo de Marisol de la Cadena (2006), el desafío del análisis de las políticas indígenas consiste en comprender que éstas exceden la política tal como la conocemos y aceptar que las estrategias indígenas se inscriben en los marcos explicativos de una ontología propia. Las disciplinas dominantes –entre ellas la Antropología—ha excluido ciertas prácticas de la definición de lo político circunscribiéndolas a los ámbitos de lo folklórico.

³ La comunidad Pillan Mahuiza se conforma en el año 1999 en tierras recuperadas y por personas mapuche que, hasta entonces, también habían sido parte de la organización 11 de Octubre.

Al ser traducidas como “folklore” o “ritual”, las prácticas mapuches y tehuelches adquieren presencia propia y, con este gesto, el movimiento social suele ser definido como “étnico”. Este planteo identifica, para de la Cadena, la presencia pública de diacríticos o marcaciones de diferencia cultural pero oculta el sentido político de las mismas prácticas cuando son enraizadas en otras ontologías. La relacionalidad mapuche excede las expresiones étnicas --o de clase-- en tanto incorpora la conciencia de una subjetividad política conformada también por las relaciones con los ancestros y con el paisaje. Las nociones de “cultura”, “etnicidad” y “multiculturalismo” pueden describir y organizar diferencias pero no abarcan las experiencias y prácticas de relacionalidad que las personas evocan y habitan a las sombras de las políticas modernas. Precisamente estas prácticas que yacen en las sombras son las que han mantenido el movimiento durante tantos años. El desafío que hoy plantean tanto los parlamentos como otras instancias de reflexión sobre el “pensamiento mapuche” consiste en invertir las apuestas: es decir, reconocer como fortalezas políticas lo que solía relegarse a las sombras y, de este modo, impugnar traducciones o reconversiones impuestas.

“En el rescate y desarrollo de nuestra espiritualidad encontramos el fundamento de nuestra lucha y garantizamos el cumplimiento de nuestros objetivos” (Pronunciamiento del Parlamento Mapuche 28/04/03).

Algunos años atrás, los activistas mapuches se enfrentaban en dos argumentos dicotómicos. Por un lado, la 11 de Octubre planteaba el error de “folklorizar la política”, por el otro, las organizaciones de pequeños productores mapuches sostenían la inadecuación de “volver al pasado”. Hoy en día pareciera haber un acercamiento mayor en los modos de evaluar el proceso de lucha en la provincia de Chubut. La profundización de las redes sociales entre los miembros del pueblo mapuche y tehuelche, y el éxito en radicalizar ciertos debates en la esfera pública no pueden ser explicados sin reconocer las conexiones entre una forma mapuche de lo político y las experiencias/trayectorias mapuches de relacionalidad. La comunidad Santa Rosa, conformada en territorio recuperado y en litigio con la empresa Benetton, ha formado parte de estos procesos de reflexión:

“Ya han transcurrido dos semanas de nuestro retorno a nuestra MapuChe Mapu, cada día nos hace más fuertes físicamente y espiritualmente. Estamos en un proceso de transición para lograr interactuar con cada uno de los pu newen (Fuerzas) (comunicado público de la comunidad del 27 de febrero del 2007)

“Este grito de Marichi Weu tiene muchísimo que ver, porque nosotros sufrimos un despojo una vez acá, nuevamente el valor, los newenes, el espíritu de nuestros abuelos seguramente nos han llamado y aquí estamos nuevamente. No le pedimos permiso, no medimos consecuencia, únicamente queremos cumplir con la misión que nos ha encomendado nuestra Mapu (Tierra)” (2008, aniversario de la recuperación).⁴

Las redes de lo político atraviesan comunidades y organizaciones al mismo tiempo que profundizan y se constituyen en los vínculos con los ancestros y las fuerzas del entorno físico. Redes en las que pobladores de alguna comunidad distante de la meseta chubutense, jóvenes mapuches de las distintas ciudades o quienes optaron por recuperar

⁴ Entrevista realizada a un miembro de la comunidad Santa Rosa. En: <http://argentina.indymedia.org/news/2008/02/583074.php>

tierras pueden encontrarse y articular en un lugar común sus trayectorias personales y familiares disímiles.

Redes que también han sido reconstituidas a lo largo del tiempo y en las que se anclan muchas de las experiencias heredadas:

“Cada año que transcurre valoro más las palabras de ella (mi abuela), ante la adversidad hicieron lo que nadie podía creer que iban a hacer, que era sobrevivir y después reconstruirse como pueblo, eso es maravilloso...” (Mauro Millán, Indymedia 16/02/07).

En las evaluaciones presentes del movimiento mapuche y tehuelche, las personas de la provincia de Chubut han identificado fortalezas en aquellas prácticas que, a la sombra de las políticas dominantes, han venido siendo el cimiento de lo político. Por consiguiente, empezar un corte de ruta con un *nguillatun* (rogativa mapuche) no es un mero indicador del carácter étnico —o de la autenticidad indígena— de quienes están en lucha sino la puesta en práctica de una red donde lo político se constituye en los vínculos entre ancestros, fuerzas del entorno físico y las personas vivas.

La evaluación mapuche y tehuelche sobre sus fortalezas políticas ha comenzado a poner en un primer plano, por un lado, el peso social, material y afectivo que los vínculos tienen para las personas que los practican. Por el otro, la importancia que tienen tanto los contextos formales de encuentro como los intercambios cotidianos en la transmisión de experiencias personales y familiares. En estas dos direcciones, la “forma mapuche de hacer política” abarca un entramado complejo de itinerarios donde los jóvenes de Esquel juegan al *palín* en la comunidad Vuelta del Río, personas de una organización de Comodoro Rivadavia participan de un *camaruco* en Cushamen, personas de distintos lugares colaboran en los trabajos productivos de la comunidad Santa Rosa, la radio mapuche del Maitén —inaugurada en marzo de este año— retransmite relatos cotidianos o distintos participantes mapuches comparten una conversación informal durante los descansos de un encuentro. Asimismo, son parte de los procesos de subjetivación política las experiencias personales de quienes se vinculan a través de sueños, de *nguillatun* (rogativas) en las tumbas, de señales de la naturaleza o de buenas palabras, con los consejos de sus ancestros. Estas relaciones no sólo son constitutivas de la política sino que, además, definen la experiencia de estar en lucha como la toma de conciencia de una relacionalidad que excede los límites temporales y espaciales en los que se suele circunscribir la agencia indígena.

¿Somos pocos?

El reconocimiento histórico y presente de lo político como un modo propio de relacionalidad no implica desconocer diferencias, heterogeneidad, e incluso conflictos, entre los modos de circular los espacios sociales. Sin embargo, aludiendo a un tiempo de mayor duración, es posible encontrar algunos criterios compartidos de evaluación retrospectiva.

Un ex-delegado de la comisión Lacu Mapu, decía el verano pasado: “La verdad es que mirando para atrás me doy cuenta que la 11 de Octubre mantuvo sus principios y demostró estar en el camino correcto”. Camino correcto expresaría aquí tanto la percepción de que su estrategia política practicó la autonomía anunciada habilitando una

agentividad de oposición, como la apreciación de que se respetaron “los caminos antiguos” o la “buena memoria de esta tierra”, en palabras de una anciana de la región.

En el año 2006 participaba menos gente que otros años en el *We Tripantu* (año nuevo mapuche) que convocaban los activistas mapuches y tehuelches en Esquel. Sin embargo, la primer impresión --“somos pocos”—fue reemplazada por la afirmación contraria cuando los participantes se fueron noticiando entre sí sobre los *We Tripantu* que, en diferentes localidades, ese año habían comenzado a levantarse. La práctica de autonomía se objetivaba en lugares dispersos, pero articulados en una historia común. Hacía mucho tiempo que no había tantas celebraciones simultáneas del año nuevo mapuche.

Muchos de quienes sostienen la ilegitimidad de las familias que conforman la comunidad Santa Rosa —que hoy viven en tierras recuperadas a la empresa Benetton— sostienen que “son pocos”. Cuando el análisis político incorpora las formas de relacionalidad mapuche, estas evaluaciones dominantes resultan apreciaciones parciales y descontextualizadas.

Problematizar este tipo de afirmaciones es uno de los desafíos que debemos asumir quienes estamos tratando de pensar sobre los movimientos indígenas ¿Son pocos cuando la recuperación ha sido fruto —y continúa siendo sostenida— por una red extensa de personas que se reivindican como pueblo?

“En el año 2002 una familia Mapuche intentó materializar su sueño en estas tierras. Esto no fue posible. El monstruo de la represión enseñó inmediatamente sus fauces. A pesar de todo siguieron soñando, hasta que esa razón se hizo colectiva” (pronunciamiento de la recuperación, 14/02/07).

En una dirección similar, la pertenencia política y afectiva a una comunidad no puede ser sencillamente cuantificada cuando los antiguos y la naturaleza también son agentes que tanto inciden en su constitución como la conforman.

“... con los newenes de la mapu caminamos por cualquier lado. Mi papá decía, nosotros no andamos solos, siempre estamos acompañados, no necesitamos traer un ejército, no necesitamos tener armamento sino, simplemente, la mapu” ”. (*werken* de la comunidad 2007)⁵.

En el *nguillatun* que los miembros de la comunidad Santa Rosa levantaron el verano pasado, participaron personas mapuches y tehuelches de la meseta, la costa, la región cordillerana y del sur de la provincia de Chubut. De acuerdo con nuestro planteo, este *nguillatun* no es una mera demostración estratégica de revitalización de la cultura —de hecho se prohibieron fotos y filmaciones durante su realización y la participación de personas no mapuches fue casi nula— sino que, más bien, fue el resultado de otro tipo de decisión política. Levantar un *nguillatun* propio en la comunidad respondió, por un lado, a los consejos heredados sobre el devenir histórico y a sus mandatos de reconstituir política y afectivamente los vínculos de pertenencia; por el otro, a la certeza compartida de que estos espacios de espiritualidad son lugares de transmisión de

⁵ Entrevista realizada por Scandizzo, Hernán 2007. “Paso a paso fuimos madurando que la mapu es más poderosa que Benetton”. <http://argentina.indymedia.org/news/2007/03/498910.php>, Marzo del 2007.

consejos y experiencias paradigmáticos donde las relaciones no sólo se reconstruyen y se profundizan sino, sobre todo, son puestas en práctica.

Contar integrantes en las organizaciones o las comunidades es una estrategia dominante que, una vez más, circunscribe los “excesos” de las políticas indígenas al terreno de lo impensable. No sólo se levantaron nuevos *nguillatun* o *we tripantu*, se recuperaron tierras, se reorganizaron comunidades y surgieron otras organizaciones –algunas de ellas conformadas por jóvenes que, hasta entonces, participaban silenciosamente—, sino que, también, las personas involucradas en el proceso se reconocieron a sí mismas como productoras de conocimiento (Rappaport 1990, Escobar 2002). Por lo tanto, son los mismos participantes del proceso quienes han asumido la tarea de evaluar, orientar y definir las trayectorias políticas presentes y de antaño.

Palabras finales sobre el “estar en lucha”

Estas experiencias de lucha son el resultado de diferentes trayectorias sociales, es decir, de los itinerarios en los que las personas y grupos mapuches y tehuelches articulan sus pertenencias y alianzas. En esta dirección, las políticas son disímiles y pueden a veces estar en pugna y otras en complementariedad. Sin embargo, los movimientos indígenas, con su propia heterogeneidad, han comenzado a circunscribir lo político como un modo específico de relacionalidad. Ya sea ocupando lugares disponibles por las políticas estatales, o habilitando lugares autónomos de reflexión y compromiso político, los participantes indígenas del proceso fueron entramando de modos complejos el espacio social donde se juxtaponen redes diferentes de articulación.

En este trabajo he querido dar cuenta del desafío que implica analizar los “movimientos indígenas” sin considerar en esta tarea los marcos de interpretación situados y producidos por los mismos movimientos. Aquellas prácticas que suelen ser negadas –o simplemente identificadas como “escenificaciones estratégicas de indianidad”—desde un entendimiento clásico de la política, suelen ser el lugar de anclaje y constitución de lo político. Cuando los protagonistas de estos procesos reflexionan acerca de sus propias fortalezas a través del tiempo, producen conocimiento, relaciones y prácticas no necesariamente traducibles por las definiciones dominantes de cultura y política.

La política mapuche enmarcada en un proceso propio de reflexión ha encontrado un modo de circular por estructuras impuestas donde es posible, a veces, la oposición. A través de formas dispares de practicar comunidades, recrear entramado social y enmarcar los procesos históricos, ellos cuestionan los límites de los lugares “políticos” disponibles. De este modo, ellos activan el interjuego estratégico entre circular por un espacio preconfigurado y/o impugnar las líneas establecidas de movilidad.

Bibliografía

- BRIONES, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CARSTEN, J. 2000. "Introduction". Carsten, J. (ed.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-36.
- DE LA CADENA, M. 2006. Conferencia organizada por el grupo de estudios GEAPRONA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 9 de agosto.
- DELRIO, W. y A. RAMOS 2006. "Reunidos en Fütu Trawün. Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuches". *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, septiembre.
- ESCOBAR, A. 2002. "Worlds and Knowledges Otherwise". *The Latin American modernity/coloniality Research Program*. En CEISAL, ed. *Cruzando Fronteras en America Latina*. Amsterdam: CEDLA.
- GROSSBERG, L. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge.
- LATOUR, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- RAMOS, A. 2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- RAMOS, A. y W. DELRIO 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, pp. 79-118
- RAPPAPORT, J. 1990. *The Politics of Memory: Narrative Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.