



DOCUMENTOS DE JÓVENES INVESTIGADORES

Documentos de Jóvenes Investigadores N° 31

Estructuras de poder locales y producción de lo político : Estado y pueblo mapuche en el Noroeste de Chubut

Hernán Horacio Schiaffini [autor]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2011

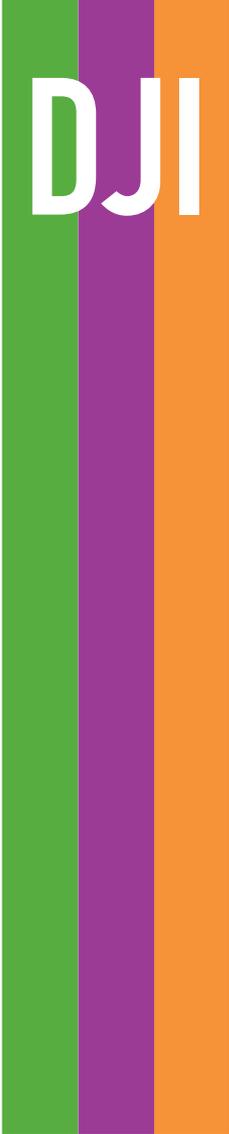
Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





DJI

Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 31

diciembre 2011

**ESTRUCTURAS DE PODER LOCALES
Y PRODUCCIÓN DE LO POLÍTICO.
ESTADO Y PUEBLO MAPUCHE EN EL
NOROESTE DE CHUBUT**

Hernán Horacio Schiaffini



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 31

diciembre 2011

DJI

Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 31

diciembre 2011

**ESTRUCTURAS DE PODER
LOCALES Y PRODUCCIÓN
DE LO POLÍTICO.
ESTADO Y PUEBLO MAPUCHE
EN EL NOROESTE DE CHUBUT.**

Hernán Horacio Schiaffini



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

Los **Documentos de Jóvenes Investigadores** dan a conocer los avances de investigación de los becarios y auxiliares del IIGG. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

ISBN 978-950-29-1337-7

Desarrollo Editorial: Centro de Documentación e Información, IIGG
Asesoramiento gráfico: Pablo Alessandrini para aurelialibros.com.ar

ESTRUCTURAS DE PODER LOCALES Y PRODUCCIÓN DE LO POLÍTICO. ESTADO Y PUEBLO MAPUCHE EN EL NOROESTE DE CHUBUT.

Resumen

Este trabajo intenta describir y analizar algunas dimensiones de las dinámicas políticas que vinculan a los pueblos originarios con el estado en el Noroeste (N.O.) de Chubut. Para lograrlo enfatiza una mirada desde lo local construida con base en materiales registrados de 2003 a esta parte.

Se propone un abordaje histórico y etnográfico que pone el acento en la acción de las estructuras locales de poder y sus personificaciones: los intermediarios regionales.

Se presenta una descripción general de la cultura mapuche y su historia y de situaciones y procesos registrados en la actualidad. Allí se revisan algunas formas de producción de prestigio y legitimidad que aportan a la construcción de la esfera política local.

De esta manera se concluye en la importancia de ciertas prácticas que permiten la concentración del poder y dan lugar a procesos de dominación-subordinación política basados en la intervención de los intermediarios y el estado sobre la reproducción social de las unidades mapuches.

Palabras clave:

Pueblo mapuche - Política - Estructura local de poder - Personificación - Intermediario

LOCAL POWER STRUCTURES AND PRODUCTION OF POLITICS. STATE AND MAPUCHES IN NORTHWESTERN CHUBUT.

Abstract

This paper describes and analyzes political relations among Mapuches and State in Northwestern Chubut. To achieve emphasizes a view from a local perspective, built based on fieldwork material from 2003 to this part.

It also presents a historical and ethnographic approach which underlines the action of local power structures and its personifications: local brokers.

The work argues that local brokers are linked effectively to the areas of social reproduction and the Mapuche ritual cycle, and build from there positions of prestige and power.

It provides a general description on mapuche culture and its history, and describes some present situations to emphasize the relevance of leadership production process on local politics. Thus concludes in the importance of practices that allow the concentration of power and give rise to processes of political domination and subordination.

Therefore, social power construction and domination practices based on brokers and State intervention over mapuche social reproduction are analyzed.

Keywords:

Mapuches - Politics - Local Power Structure - Personification - Broker

EL AUTOR

Hernán Horacio Schiaffini hernanschiaffini@gmail.com

Maestro en Antropología (UNAM)

Becario Tipo I - Conicet. Instituto de Investigaciones Gino Germani

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Introducción | 13 |
| Caracterización histórica y etnográfica de las comunidades mapuches del N.O. de Chubut | 15 |
| La desarticulación del modo de producción mapuche..... | 15 |
| La incorporación de los mapuches al capitalismo argentino..... | 18 |
| Las comunidades actuales, elementos económicos y políticos..... | 20 |
| Algunos elementos de la cosmovisión mapuche..... | 22 |
| Discusión conceptual | 26 |
| Modelos teóricos de mediación política..... | 27 |
| Roger Bartra y “caciquismo”..... | 27 |
| Formación abigarrada y mediación..... | 30 |
| Abigarramiento, democracia y representación..... | 32 |
| Heterogeneidad y personificación: el mediador..... | 34 |
| Propuesta teórica e hipótesis de este trabajo..... | 35 |
| Reproducción social: economía y ritual | 38 |
| Servicios municipales en Vuelta del Río..... | 39 |
| Los objetos que se consumen en el ritual..... | 39 |
| Ceremonia ritual y lucha política..... | 41 |
| Transporte y elecciones..... | 45 |
| Anotarse para el plan..... | 47 |
| Conclusiones | 49 |
| Agradecimientos | 51 |
| Referencias bibliográficas | 52 |

INTRODUCCIÓN

Desde 2003 el Gobierno Nacional ha sostenido – en sus declaraciones al menos – una política de no represión de la protesta social. Pero ni todos los sectores sociales han sido objeto del mismo trato ni todas las provincias han adherido a aquellas declaraciones en los actos. No nos detendremos a enumerar ni analizar hechos ni situaciones; sí a señalar que algunos de los muertos más visibles de estos años han sido diaguitas, qom y wichi¹, que varios conflictos por el territorio, como el planteado por la Comunidad La Primavera en Formosa o el activado por la recuperación del predio Santa Rosa de manos del grupo Bennetton², en Chubut, entre muchos otros, también han estado protagonizados por fracciones de la población originaria.

Hace poco Eduardo Grüner, en un breve ensayo³, ha rozado el núcleo de esta compleja problemática. El actual modelo agroexportador – dice - presiona sobre la tierra. Se expande la frontera agraria, y para que algo se expanda otra cosa tiene que contraerse, en este caso el territorio controlado por los pueblos originarios, los pequeños campesinos, etc. En Argentina esto es una verdad por lo menos desde el siglo XIX y el presente sojero la torna vertiginosa.

Y adiciona también otro ingrediente, que no es menor aunque no es tan “material” como la tendencia económica señalada: el carácter “discontinuo” de las culturas americanas, tanto entre sí, como en su relación con lo “occidental”⁴. La vinculación entre estos universos se funda en el hecho colonial, en la masacre, y continúa luego en el intrincado camino de la independencia americana y el nuevo genocidio en que se basa la construcción del estado nacional, al menos en Argentina.

Sin embargo esta “otredad” persiste, en el siglo XXI, e irrumpe periódicamente con ciertos reclamos puntuales. En esa irrupción, y a veces sin proponérselo, los pueblos originarios ponen en cuestión ciertos elementos, muy profundos

1 Ver <http://darioaranda.wordpress.com/2010/11/28/%C2%BFderechos-humanos/>. [Consultado el 1 de Junio]

2 Ver <http://www.santarosarecuperada.com.ar/>. [Consultado el 1 de Junio]

3 Ver <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-168236-2011-05-16.html>. [Consultado el 1 de Junio]

4 Lllamarlo así, sin más, “occidental”, sigue siendo un reduccionismo. Hay también diversidad al interior de lo “occidental”.

por cierto, de la nacionalidad burguesa: la igualdad, la ley, la ciudadanía; las formas institucionales y políticas se enfrentan a un discurso que parece nacido de un paradigma irreconciliable con su propia matriz. Este desencaje se da también a veces con el discurso más “progresista” o clasista, y la sola existencia de este carácter disruptivo de los reclamos y los proyectos de los pueblos originarios hace válida la reflexión y el análisis al respecto.

Pero esta discontinuidad cultural tiene también una contraparte continua: los pueblos originarios no son esferas aisladas del resto de la vida de la sociedad. No puede concebirse la actual situación de estos sectores haciendo abstracción de los procesos históricos y sociales concretos en que existen y que han contribuido a su forma presente. La configuración y reproducción social de los pueblos originarios está inextricablemente ligada al devenir de la totalidad social.

Ahora ¿esta determinación es mecánica e insalvable? ¿Están los pueblos originarios presos de una dinámica irreparable dada por su vinculación a la sociedad mayor? Esta es una pregunta vieja. Aquí los prejuicios suelen apuntar hacia la “extinción” de estos pueblos, o su “proletarización” absoluta, o su “incorporación” a las maneras del grueso de la sociedad y por ende, el reblandecimiento de sus pautas culturales. Existe una broma que he escuchado y resume la cuestión de manera brutal: “hay dos tipos de indios: los peronistas y los radicales”. Como todo chiste, es efectivo porque guarda algo de verdad. Estos partidos participan o han participado de alguna manera en la reproducción de hasta la más pequeña comunidad rural del país.

Pero a la vez el chiste es efectivo, como todo chiste, porque no es verdad. Porque fuerza la realidad hasta llevarla a algo que no es, y si bien el peronismo y el radicalismo han de tener que ver con cualquier pequeña comunidad rural, difícilmente podamos reducir la esfera política de esa comunidad a la sola competencia entre esos partidos. En esta tensión descansa el presente trabajo.

Este escrito se centrará en los dispositivos a través de los que se construye y reproduce la esfera política en la relación entre estado y pueblos originarios, especialmente en torno a lo que llamaremos “estructura local de poder”. Por esto entenderemos un entramado de relaciones sociales (políticas en un sentido amplio) sobre el que se edifica luego la política (en sentido estricto). Se aclararán estos conceptos más abajo.

En este trabajo intentaré describir y explicar las maneras en que se construye la vinculación política entre ciertos sectores de la población originaria y el poder estatal en sus distintas instancias. Para ello se tomarán como referentes ciertos procesos y situaciones ocurridos en el Noroeste (de ahora en más, N.O.) de la provincia de Chubut desde 2003 aproximadamente, hasta la fecha.

Particularmente se hará foco en la vinculación entre la comunidad mapuche “Vuelta del Río” y la municipalidad de El Maitén, entidades ubicadas ambas en el

departamento Cushamen de la mencionada provincia. Sin desmedro de ello utilizaré también material recogido en la comunidad “*Futa Huau*” (Cañadón Grande), cercana a la localidad chubutense de Gualjaina, y en Santa Rosa-Leleque, ubicada entre Esquel y El Maitén. Es decir, no hablaré de los distintos pueblos originarios en sentido amplio, sino de las experiencias de una parte del pueblo mapuche en determinado lugar y tiempo. Considero, sin embargo, que el análisis de estas experiencias permite pensar algunos elementos potencialmente generalizables, para producir en el futuro un modelo explicativo más amplio.

Desde 2003 hasta hoy he realizado, con algunos intervalos, y continúo desarrollando, trabajo etnográfico junto a organizaciones, comunidades y familias mapuches. En esos materiales, además de la bibliografía y fuentes que se presentarán, se basa este texto.

Las cuatro partes que lo componen están organizadas de la siguiente manera: 1) un apartado histórico-etnográfico, que describe las características simbólicas y económicas de la población con la que trabajamos y su constitución histórica; 2) una discusión conceptual, donde se precisarán los términos de análisis y se presentan las hipótesis de trabajo; 3) la presentación de un conjunto de situaciones y procesos observados en el campo, su discusión y análisis; 4) el análisis general y los resultados de la contrastación de nuestras hipótesis.

Caracterización histórica y etnográfica de las comunidades mapuches del N.O. de Chubut⁵

La desarticulación del modo de producción mapuche

No se expondrá aquí la historia milenaria de las agrupaciones sociales que hoy se autodenominan *mapuches*, por cuestiones de espacio y de adecuación al tema que se tratará. Se comentará el proceso histórico a partir de la concreción de las llamadas “Campañas al Desierto”, organizadas por el estado argentino hacia 1879, es decir, la invasión militar del territorio mapuche.

Hay estudios muy interesantes acerca de este período y el período previo desarrollados por Bechis (1992; 2010). También Delrío (2005) trabajó la cuestión, sobre todo el proceso posterior a la derrota militar de las fracciones originarias.

5 Cuando corresponda utilizaré el término *mapuches* en plural por dos razones: es así como lo utilizan las personas con quienes he trabajado, y además como un intento por representar la diversidad interna de estas poblaciones.

Por supuesto, otros clásicos de la perspectiva histórica son Mandrini (1984; 1993; 2007), Mandrini y Ortelli (1993) y Boccara (1999; 2002; 2004) para el actual territorio chileno.

Durante casi todo el siglo XIX el pueblo mapuche desarrolló su vida en un amplio territorio que iba desde el centro-sur de la actual provincia de Chubut hasta la parte austral de Córdoba en el norte; y desde el océano Pacífico en el oeste hasta el Atlántico en el este.

Sin embargo, el poblamiento y la vinculación con este amplio territorio no son homogéneos. Encontramos unidades móviles y dispersas. Los mapuches, si bien constituían una unidad social y cultural, no desarrollaron un gobierno centralizado. En primer lugar hay que señalar que el pueblo mapuche se organizaba, y aún lo sigue haciendo en algunas regiones, en parcialidades o identidades territoriales; por ejemplo *picunches*, (gente del norte), *huiliches*, (gente del sur), *puelches* (gente del este), o *guluches* (gente del oeste). Sin embargo esta descripción, basada en los puntos cardinales, parece ser un tipo ideal que difícilmente haya funcionado plenamente.

Por otro lado, por ejemplo, podemos encontrar *pehuenches* (gente de los piñones, por el piñón de araucaria), *rankulches* (gente de las cañas, son los ranqueles, de los que hablaba **Lucio V. Mansilla**), o *lafkenches* (gente de los lagos)⁶. Distintos *lof* (lo traduciremos apresuradamente como “comunidad”), pueden pertenecer a una misma identidad territorial. O sea que estas unidades fluyen y a veces se superponen.

La palabra *mapuche* (gente de la tierra), como una categoría que engloba a todas estas otras parcialidades posibles, recién aparece en el siglo XIX, como procesamiento indígena de las presiones recibidas del proceso colonial y la posterior independencia. En esto se diferencia de la noción de *futa mapu*, o *buta mapu*⁷ (el territorio “grande”) que según Boccara (2002:64) se remonta al menos al siglo XVI. En segundo lugar, ligado a esto, se trata de lo que la antropología ha caracterizado como una sociedad segmental: cada linaje o fusión de linajes se conforma como *lof* con un líder sin poder coercitivo y es autónoma e independiente políticamente de otros *lof*, a menos que se juzgue adecuado en ciertas circunstancias fusionarse

6 Entrarían entre estas identidades territoriales también los “araucanos”, aunque este término es un etnónimo impuesto por los conquistadores españoles a ciertos grupos originarios del área entre los ríos Bío-Bío y Toltén, que no se autodenominaban así (Bechis; 2010). En este trabajo consideraremos a los “araucanos” como una parcialidad de “lo mapuche”, siendo lo “mapuche” una identidad más amplia, que los incluye.

7 “Grande” se traduce en mapuzungún como “*Futa*” o “*Buta*”. Utilizaré de ahora en adelante el término “*Futa*”

con otros linajes. Esto da pie a la formación de confederaciones, supuestamente el máximo estadio de concentración del poder político y militar al que pueden llegar las sociedades segmentales. Se discute, sin embargo, si los mapuches llegaron a formar confederaciones, cosa que algunos autores niegan (Bechis, 2010).

A esto hay que sumarle la situación de contacto con una sociedad estatal a la que los mapuches estaban sometidos desde cientos de años antes, al menos desde su contacto con los incas. El contacto de una sociedad no estatal con otra estatal suele producir más cambios internos en la primera que en la segunda.

Estos elementos quieren decir que los mapuches del siglo XIX estaban organizados en distintas unidades políticas, relativamente independientes y a veces en competencia entre sí. Al momento de la llamada “Conquista del desierto” cuatro grupos eran los más numerosos: los ranqueles, que ocupaban un territorio amplio, los “Salineros” cercanos a Salinas Grandes y las sierras de Tandil, unidades pehuenches cercanas a la cordillera de los Andes y los “Manzaneros”, liderados por **Sayhueque** e instalados en la zona de los lagos de las actuales provincias de Río Negro y Neuquén.

La dinámica económica de estas poblaciones varió también a través de los años. Sin embargo hacia el último tercio del siglo XIX los grupos mapuches habían desarrollado un extenso y complejo sistema de tráfico de ganado que movía cabezas desde las Pampas hasta el Pacífico y también en el sur a través de la cordillera. La recepción de raciones de parte del Estado era también una vinculación de larga data. Ya **Rosas** había sabido utilizar con astucia la entrega de caballos, azúcar o yerba para generar lealtades o alimentar disidencias internas entre los *lonkos* y *tokis*⁸ mapuches. Sin embargo esta dinámica tiene claramente, además de sus efectos económicos, una raíz fuertemente política.

Hacia 1877 la muerte de **Adolfo Alsina** puso a **Julio A. Roca** al frente del *Ministerio de Guerra* y se materializó así la tendencia de cambiar una estrategia defensiva de la “frontera con el indio” por una ofensiva que permitiera el control militar definitivo del territorio pampeano-patagónico.

Existieron condiciones materiales que permitieron la transformación de esta estrategia⁹. El establecimiento de la hegemonía de una fracción terrateniente,

8 *Lonko* significa “cabeza” y alude al jefe político del *lof*, que, como decíamos antes, no tiene poder coercitivo. *Toki* es el nombre de un hacha de piedra, y designa además a un jefe guerrero y logístico al que en ciertas circunstancias se le otorgaban facultades de liderazgo, para conducir la guerra, por ejemplo. Esta designación era transitoria, y pasado el conflicto el *toki* volvía a sus tareas habituales. Sólo que el estado de guerra permanente en que el pueblo mapuche se vio inmerso volvió a los *tokis* cada vez más fuertes.

9 No debe leerse el paso de la estrategia defensiva a la ofensiva como una simple

la resolución de los conflictos internos primero (guerras civiles, control de los “caudillos” del interior, etc.) y los externos después (Guerra de la Triple Alianza) se asocian a la constitución del Estado argentino, dando pie a lo que con razón Bechis (2010) llama la matriz “estado-nación-territorio”. Es decir, la asociación entre un *estado*, una *comunidad nacional* y un *territorio* en que esta comunidad desarrolla su vida, recién se convierte en un proyecto socialmente viable con la instalación de la hegemonía de una cierta alianza de clases hacia fines de la década de 1870. En este contexto y financiada por la aristocracia terrateniente se desarrolla la campaña militar que logra la desarticulación de los colectivos indígenas. Entre 1872¹⁰ y 1885 los principales grupos originarios son derrotados militarmente y se ven obligados a rendirse incondicionalmente frente al ejército argentino. Se produce así la destrucción de una formación económico-social muy compleja y diversa. El combate entre modos de producción finaliza y a partir de este momento el capitalismo inicia su proceso de homogeneización de las relaciones sociales en este territorio. Los poseedores originarios de los medios de producción han sido separados de los mismos a través de la violencia. Los nuevos poseedores le imprimirán una dinámica nueva.

En el mismo proceso en que se produce la expropiación y concentración de cerca de 30 millones de hectáreas de las más fértiles del mundo en las manos de unas pocas familias de la aristocracia, se produce por el otro lado el despojo de la población que originariamente había controlado esos recursos. Se funda así el carácter del estado moderno en la Argentina.

La incorporación de los mapuches al capitalismo argentino

El derrotero de las poblaciones mapuches luego de la derrota militar es complejo y habitualmente siniestro: el campo de concentración, como narra Delrío (2005), de los cuales los más conocidos estaban en Azul (provincia de Buenos Aires) y en Valcheta (Río Negro) y la relocalización, de la que Mases (2002) narra el caso de un contingente de varios cientos de mapuches enviados a trabajar en los ingenios azucareros tucumanos. También sabemos que muchos fueron destinados

decisión de Roca al reemplazar a Alsina, sino como un proceso mucho más amplio y complejo que se inicia durante el mandato del segundo.

10 Año del enfrentamiento de San Carlos. No entraré aquí en la difícil cuestión de la periodización del predominio armado entre Estado y grupos indígenas. Parece claro, sin embargo, que la desarticulación militar de los grupos mapuches no se inicia en 1879, sino antes.

a la Marina y las mujeres al servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires¹¹. Una tercera situación vivieron aquellos colectivos mapuches que, habiendo colaborado de una u otra manera con el estado o el ejército, fuera combatiendo, como guías baqueanos o apoyando la logística militar obtuvieron eventualmente el reconocimiento de algunas leguas de tierra donde instalarse. Sin embargo, una vez terminada la instancia técnico-militar, estos grupos no recibieron un trato distinto de parte del estado si los comparamos con los que opusieron resistencia (Briones y Delrío; 2002). Su acceso al territorio no fue sencillo, sino que estuvo mediado por la autoridad estatal y a veces fue logrado a través de grandes sacrificios.

Podría pensarse que existe una controversia, que no pretendo resolver ni reseñar acá, acerca de qué lugar se diseñó para la población mapuche desde el proyecto social y político que implicó la invasión militar de Patagonia; si existía una voluntad de transformarla en proletariado agrícola, o bien se la consideraba un mero residuo marginal producido por la expropiación territorial. Pero más allá de los diseños, son los procesos concretos los que marcan el devenir de la población mapuche.

Sobre el territorio expropiado se instalaron capitales de diversos orígenes. Algunos nuevos poseedores más pequeños, como los terrenos entregados a los soldados como parte de pago por sus servicios o los entregados a colonias de inmigrantes, fueron progresivamente absorbidos por otros proyectos de mayores dimensiones. La instalación de grandes latifundios y estancias comenzó a ser la característica de buena parte de los terrenos arrebatados, especialmente si nos acercamos al territorio que nos proponemos observar con mayor profundidad, el N.O. del actual Chubut.

Pero los mapuches también comenzaron lentamente a reorganizarse. Algunos se fugaron de sus prisiones, muchos se quedaron o se acercaron a los centros urbanos. Otros que habían escapado retornaron lentamente a sus lugares de origen, buscando reactivar los lazos familiares que hubieran sobrevivido, reuniéndose en torno a un *lof* que hubiera podido, por el camino que fuese, sostener cierto grado de cohesión. Muchas de las actuales comunidades se originan de esta manera.

Sintetizando entonces, diremos que las llamadas “Campañas al Desierto” expresan un momento clave de la formación económico-social argentina: en el nivel económico consagran la expropiación y la concentración de la tierra y los medios

11 Quienes llegaban a Buenos Aires solían pasar un período de detención en un campo de concentración en la isla Martín García, como el caso del lonko **Inacayal**. **Inacayal** fue capturado en 1884 y enviado a Buenos Aires. El perito **Francisco Moreno** lo “rescató” de Martín García y le encontró residencia en el *Museo de Ciencias Naturales de La Plata*, donde trabajaba como mayordomo. Cuando murió sus partes fueron exhibidas en el Museo. Sus restos recién retornaron a la zona en que vivió en 1994.

de producción y los ponen en manos de la aristocracia terrateniente, generando a la vez una masa relativamente grande de población expropiada de sus condiciones de reproducción¹². En el nivel político implica la constitución y consolidación del estado moderno en una matriz que asocia administración, comunidad y territorio. Esta misma matriz implicaba la imposibilidad de permitir unidades políticas autónomas interiores al territorio concebido como propio. Por ello mismo a la derrota militar le siguen el control policial y el sometimiento administrativo de las comunidades que con mucho esfuerzo se refundaron (Delrío; 2003).

El pueblo mapuche, como otros pueblos originarios del territorio, es integrado a este proyecto nacional de manera forzosa y a través de la violencia. La derrota militar, el genocidio y el disciplinamiento de esta población marcarán fuertemente las tendencias futuras

Las comunidades actuales, elementos económicos y políticos.

Cerca del 75% de la población mapuche de la Argentina habita en distintos núcleos urbanos de todo el país, concentrándose en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut¹³. Aquí sin embargo trataremos del 25% restante, por cuestiones que ya se han deslizado pero que terminaremos de aclarar más abajo.

En el N.O. de Chubut, como en otras provincias patagónicas, las comunidades mapuches son asentamientos de algunas decenas de familias que ocupan de manera dispersa un territorio relativamente amplio¹⁴. Entre las casas puede haber distancias de varias horas de caminata.

La ocupación principal suele ser la cría de ganado caprino, acompañada en menor medida por ganado ovino, vacuno y equino. Se utiliza la técnica de controlar la parición para concentrar la mayor parte del trabajo en los meses de Octubre y

¹² **Bartolomé** (2004) cita el censo de 1895, del que dice que es poco fiable, que contaba 180.000 indígenas en el territorio.

¹³ Así lo afirman **Balazote** y **Radovich** en una nota recientemente publicada. Ver <http://www.pagina12.com.ar/diario/ciencia/19-169225-2011-06-01.html>. [Consultada el 29 de Julio].

¹⁴ Para la historia de la constitución de las comunidades mapuches de Chubut tras la "Campana al Desierto" ver **Walter Delrío**, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. Bernal, Quilmes, Bs As. (2005).

Noviembre¹⁵. Cuando el lugar lo permite se instalan también pequeñas huertas para consumo doméstico. La dinámica de la producción está dirigida hacia el autoconsumo y, en la medida de lo posible, la venta de excedentes en el mercado. Es decir que estas unidades productivas guardan una lógica que podría diagramarse como mercancía-dinero-mercancía (M-D-M), frente a la lógica capitalista, expresada en la fórmula D-M-D (dinero-mercancía-dinero).

Las comunidades rurales suelen estar sujetas a procesos migratorios de expulsión poblacional. Lo que se produce en los campos difícilmente alcanza para abastecer a una población creciente. Por eso los mapuches trabajan, cuando pueden, como peones rurales en estancias, esquiladores, o, en los ámbitos urbanos, en empleos como la construcción y otros, según las dinámicas económicas de la zona. Es decir, se insertan en variadas coyunturas como asalariados.

Las comunidades mapuches suelen ser objeto de distintos proyectos de “apoyo” o “desarrollo” de parte de agencias estatales y no estatales. Como parte de mi trabajo de campo he podido al menos identificar iniciativas surgidas de los siguientes ámbitos, que enumero sin orden específico: *Instituto Nacional de Tecnología Agrícola (INTA)*; *Programa Social Agropecuario (PSA)*, ahora *Subsecretaría de Agricultura Familiar*; *Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)*; *Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos*; *Defensoría del Pueblo*; *Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IAC, Chubut)*; *Pastoral Aborigen de la Iglesia Católica (ENDEPA)*; *Fundación Cruzada Patagónica*; distintas iglesias protestantes de los pueblos cercanos a las comunidades; *Save the Children*; las municipalidades y comunas que engloban administrativamente a las comunidades; *Universidad de Buenos Aires*; *Universidad de la Patagonia San Juan Bosco*; *Ministerio de Trabajo de la Nación*, *SENASA*, *Ministerios de Salud (nacional y chubutense)*, *Ministerio de Educación*, etc.

La organización política de las comunidades es compleja y ha atravesado, como todo el espacio social mapuche, profundos cambios producto de su historia. Como buena parte de este texto se dedica a entender esta dinámica, solamente describiremos ahora algunos aspectos generales que permitan entender el panorama amplio.

El *lonko* es el líder del *lof*. Según mis interlocutores el *lonko* alcanza esa posición de acuerdo a ciertas características dadas por su *newén* (energía o fuerza), características que vienen de nacimiento. Se suele justificar que un hijo suceda

15 Esto implica separar por sexo a los animales y volver a juntarlos en un momento determinado del año, para que se crucen. Así se anticipa la fecha en que las hembras estarán pariendo. En nuestra región, para el caso de las cabras, por ejemplo, se separa a los animales entre Enero y Mayo. Entonces se vuelven a reunir y las pariciones se concentran en Octubre. De esta manera las crías evitan enfrentar los meses más fríos apenas nacidas y se concentra el grueso de la labor familiar en un período acotado del año.

a su padre como *lonko* diciendo que es más probable que en una familia que tiene antecedentes de *lonkos*, estos sigan naciendo, como si el *newén* optara por quedarse cerca de esa línea familiar. De esta manera la sucesión en el liderazgo aparece ligada a un cierto linaje.

Sin embargo esto no siempre funciona así, y en la actualidad existen comunidades que eligen a sus *lonkos*.

Pero el *lonko* no tiene poder coercitivo y su rol parece hoy día el de ser uno de los referente de la comunidad a la hora de interactuar con instituciones como las que enumerábamos más arriba. Sin embargo, y esta es una cuestión importante, al menos en el N.O. de Chubut el *lonko* tiene un rol central en el ejercicio de la espiritualidad mapuche y en la organización de los rituales. Ampliaremos esto más abajo.

La *machi* ocupa el lugar del chamán (Faron; 1995). Sin embargo, y esta es una cuestión que merece ser profundamente investigada, en el actual territorio argentino no hay *machis*, ni nacen *machis*. Esto genera en los mapuches hipótesis de lo más diversas para explicar esta situación.

Hay otros cargos, como el de *werkén* (mensajero), que también han sido recuperados y resignificados, aunque por lo general suelen estar vinculados a organizaciones mapuches de raíces urbanas. Son, sin duda, formas creativas de reestructurar el espacio político mapuche.

Las comunidades que cuentan con personería jurídica, que en el N.O. de Chubut son la mayoría, si no todas, han realizado ese trámite adoptando la figura legal de la *Asociación Civil*. De tal manera, las comunidades cuentan en paralelo a su sistema de organización “tradicional” con un acta de constitución y una lista de autoridades entre las que se cuentan un Presidente, Tesorero, Secretarios y Vocales. En algunos casos se ha apelado a nombrar al *lonko* como Presidente, pero esto puede entrar en contradicción con el hecho de que el *lonko* no debe elegirse, sino que se gana su lugar de acuerdo a la canalización adecuada de su *newén*... No profundizaremos aquí, aclaremos nuevamente que en algunos lugares sí se eligen las autoridades.

Algunos elementos de la cosmovisión mapuche

La cosmovisión mapuche es un marco cultural que podemos encontrar actualmente a lo largo y ancho del *wall-mapu*¹⁶, es decir prácticamente toda la

16 *Wall-mapu*, el “territorio entero”, o “completo”, es un término que se utiliza actualmente para definir el espacio territorial mapuche. Desconozco su origen específico o la fecha estimada en que se generaliza, pero en la actualidad es

Patagonia, en su amplitud desde el Pacífico al Atlántico y grandes regiones de otras actuales provincias. No siempre la encontramos de la misma manera, sino que configura esquemas de acción cambiantes histórica y localmente. Sin embargo es claro que la unidad social que Bechis (2010) identificaba en el conjunto social mapuche es simultáneamente, con sus complejidades y matices, una unidad cultural, o bien comparte un sustrato cultural. Aquí describiremos algunas de las características simbólicas de las poblaciones mapuches del N.O. de Chubut intentando referir sus vínculos al conjunto cultural del que forman parte, sin perder de vista que los procesos históricos y políticos que reseñamos más arriba han tenido fuertes influencias sobre estas poblaciones.

Se basa este apartado en los trabajos de **Faron** (1995), **Grebe, Pacheco y Segura** (1972), **Foerster y Gundermann** (1996) y **Aldunate** (1996) además de informaciones y datos construidos en el trabajo etnográfico propio. En 2007 además tuve la oportunidad de escuchar al *Ngenpín* **Armando Marileo** explicar algunas cuestiones de la espiritualidad mapuche en el marco de un encuentro realizado en una comunidad chubutense.

La cosmovisión mapuche se basa en un equilibrio dinámico de fuerzas o energías, los *pu newén*. Todas las cosas, vivientes o inanimadas, tienen su *newén*. Los seres están a su vez influenciados por dos fuerzas contradictorias que predominan la una sobre la otra cíclicamente.

Una de estas fuerzas se asocia a lo frío, lo oscuro y a lo negativo y se expresa en la noche por excelencia. La otra a lo caliente, lo luminoso y lo positivo, y se manifiesta por excelencia en el sol. El ciclo expresado en el tránsito entre la noche y el día pone en evidencia así la alternancia entre estos estados. El predominio de lo frío sobre lo caliente en las noches y viceversa en el día manifiesta una continuidad de equilibrio y desequilibrio, que debe y puede ser mantenida si el *che* (persona) colabora y sigue las normas de la *mapu* (tierra). Porque una desarmonía introducida por algún evento o alguna situación puede alterar el balance y esto generar un peligro para la gente, incluso un peligro de enfermedad o muerte.

La trayectoria solar podría entenderse como un ordenador de este proceso. El ciclo del día se manifiesta ampliado en el ciclo anual (o al revés, el ciclo anual se encuentra sintetizado en el ciclo diario). Una parte del año, la que va desde Diciembre hasta Junio, acarrea el progresivo crecimiento de la parte fría y oscura de las energías,

utilizado ampliamente en ambos lados de la cordillera de los Andes, sobre todo por las organizaciones mapuches y sus organismos de prensa. Para ejemplos heterogéneos ver: <http://www.mapuches-nation.org/espanol/html/articulos/art-88.htm>. También <http://www.wallmapuwen.cl/>, o bien http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=2914&Itemid=3 [Consultados el 26-09-11].

que llega a su máximo con el solsticio de invierno, alrededor del 23 de Junio. Los mapuches marcan este momento con una celebración ritual, el *Wiñoy Tripantu* o *We Tripantu* (“retorno de la salida del sol”, “viaje del sol joven”, serían traducciones posibles. También se dice que en esta fecha “el gallo –el sol– alarga su tranco”).

El solsticio invernal indica que el ciclo temporal se reinicia. La parte fría y oscura de las energías comienza a reducirse y su contraparte caliente, luminosa y solar empieza su crecimiento, que culminará hacia fines de Diciembre. De esta manera el solsticio de verano implica la inversión simétrica del *We Tripantu*.

La celebración del *Kamarikún* o *Camaruco*, la mayor fiesta ritual de la cultura mapuche en esta región, se realiza en estos meses, entre Noviembre y Marzo. Además se realizan también aquí las *señaladas* y *marcaciones*, de las que sostengo que sin ser reuniones específicas u originalmente mapuches se han constituido en esta zona como una instancia importante de encuentro ritual.

Encontramos entonces un tiempo cíclico, basado en un equilibrio dinámico de fuerzas e integrado en el ciclo ritual. El ciclo ritual de los mapuches del N.O. de Chubut incluye de esta manera el *Kamarikún* y el *Wiñoy Tripantu*, que se realizan en determinados momentos del año, pautados. Además se realiza el *Ngellipún*, una ceremonia más pequeña que las anteriores y que puede realizarse en cualquier momento del año. Por lo general acompaña también otros eventos, por ejemplo se hace *Ngellipún* cuando se realizan *Trawn* (reuniones, asambleas, parlamentos), o cuando algún hecho puntual hace que gente de distintas comunidades se reúna, por ejemplo una movilización, o un acto político, y se hace también en el *Wiñoy Tripantu*.

El espacio mapuche es cuatripartito en el plano horizontal. Se basa en una ordenación acorde a los cuatro puntos cardinales: *Picún mapu*, *Huili mapu*, *Puel mapu* y *Ngulu mapu* (tierras del norte, sur, este y oeste, respectivamente). Existe una valoración unida a esta clasificación: las cosas buenas, como el sol mismo, vienen del este y del sur, mientras que el oeste y el norte se asocian a planos más bien negativos, o con una carga de peligro.

En el plano vertical el universo está compuesto por una serie de capas o plataformas superpuestas: cinco plataformas conforman la *wenú mapu* (el territorio del cielo). Las primeras cuatro son positivas y ellas habitan los ancestros y los dioses. La quinta, la más cercana a la tierra, es el *anka wenú* y es negativa y peligrosa. Debajo viene la *mapu*, donde habitamos los humanos y otros seres, y más por debajo se halla la *minche mapu*, que también es negativa, caótica y peligrosa.

El conocimiento y el respeto de las dinámicas de la naturaleza son centrales para que las personas se eviten males y problemas. Una conducta que no está acorde al ritmo de los ciclos temporales o rituales puede generar un desequilibrio que puede traducirse en fenómenos inesperados y dañinos: una inundación, un incendio, una

enfermedad, etc. El “mal” o lo “malo” no es lo que produce el desequilibrio, sino que el desequilibrio es el síntoma del primero. La existencia de un evento negativo indica que se está produciendo algún desequilibrio.

Contra algunas interpretaciones de inspiración cristiana-evangélica, donde la dicotomía central de la cosmovisión mapuche se jugaría entre el “Bien” y el “Mal” a la manera de un combate entre fuerzas ajenas al control humano, puede pensarse que el orden cosmológico no se expresa simplemente en una dualidad entre el bien y el mal, sino en un equilibrio relativamente delicado que produce daños cuando es afectado y con el que las personas interactúan *materialmente*. Los *pu newén* no son buenos ni malos. Simplemente son. Si se respeta su equilibrio la persona puede desarrollar su vida tranquilamente. Esto implica atenerse a un cierto conjunto de normas sintetizadas en el *ad mapu*, un código no escrito de comportamiento. Si se respeta el *ad mapu* no hay demasiado por lo cual temer (con excepción, tal vez, de las actividades del/la *kalku*, brujo). Por ello muchas veces se explica cierta situación de deterioro al interior de las comunidades como una pérdida del “ser mapuche”. La desunión o las rencillas internas provocan desequilibrios que atraen otros males, generando un círculo vicioso de negatividad.

Parte de cumplir con el *ad mapu* pasa por cumplir con los rituales, y hacerlo además de la manera correcta¹⁷. Otras instancias se relacionan con la conducta personal, el trato hacia los parientes, el vínculo con los *gñen* (espíritus controladores¹⁸). El trato correcto hacia el territorio, que está habitado por distintas manifestaciones espirituales (los ojos de agua, los cerros, los mallines, ciertas rocas, u otros espacios de los cuales algunos entran en la categoría de *Iapetún*, es decir un lugar que está fuertemente cargado por poderes extrahumanos) es una forma de respetar y practicar el *ad mapu*.

De esta manera la concepción de la vida mapuche se basa en una interacción entre personas y entidades extrahumanas que asume un carácter concreto. No es la culpa o el pecado de pensamiento lo que determina el carácter moral de las relaciones

17 Esto también acarrea problemas cuando se encuentran dos o más *lonkos* o personas capaces de organizar el ritual. Cada uno quiere hacerlo correctamente, pero no hay siempre acuerdo sobre cuál es la manera correcta. Como la propia salud de quien organiza y dirige la ceremonia está puesta en juego, puesto que realizarla mal puede generar un desequilibrio peligroso, nadie quiere dar el brazo a torcer.

18 Los *Gñen* son seres que controlan ciertos elementos, como el agua, las piedras o las montañas. Se los llama también “dueños”. Hay que tratarlos con respeto y pedir autorización para interactuar con el elemento que controlan. Por eso, por ejemplo para beber el agua de un arroyo, se le pide permiso al *Gñen*.

entre humanos y espíritus, sino las acciones exteriores y concretas. La racionalidad, el pensamiento, el entendimiento (el *rakizuam* en *mapuzungún*) son medios para colaborar a establecer esta relación fluida entre los *pu newén* y demás entidades. Contrariamente al axioma ilustrado inspirado por John Locke, donde se conoce a la naturaleza para dominarla y aprovecharla, desde la perspectiva mapuche se conoce a la naturaleza para acompañar sus fuerzas, para ocupar un lugar necesario en un ciclo que se repite, con el menor conflicto posible.

La moral mapuche entonces, expresada en el *ad mapu*, reservorio oral y práctico del conocimiento, predispone una cierta cantidad y tipo de acciones exteriores, cuya expresión más refinada se encuentra en el ciclo ritual, puesto que como decíamos más arriba el *Kamarikún*, el *Ngellipún* y el *Wiñoy Tripantu* son esencialmente formas en que el *che* (humano) acompaña el ciclo vital de la naturaleza en su conjunto. Vemos así que como enseñan los clásicos antropológicos desde Marcel Mauss (2010) rito y mito se encuentran inextricablemente ligados.

En esta descripción, necesariamente reducida y empobrecida de la cultura mapuche, deseo señalar simplemente una dimensión que permite hilvanar aspectos aparentemente distantes de la cosmovisión y las formas de acción: la dimensión moral. En esto sigo al citado Faron, quien a pesar de plantear sus ideas en un marco ahistórico y abstraído de las relaciones de poder dado por la teoría estructural-funcionalista con que construye su armazón conceptual, acierta al señalar la importancia de la *moralidad* mapuche.

Si entendemos a la cultura como una totalidad podremos ver que todas sus distintas dimensiones internas están vinculadas de una u otra manera, aún cuando sus relaciones no sean coherentes o sistemáticas por completo. Lo que sostendré aquí, y esto es central para la propuesta de este texto, es que el vínculo entre cosmovisión, moralidad y ritual permite una puerta de acceso a la comprensión de ciertos mecanismos que intervienen en la constitución de prácticas y situaciones políticas.

Discusión conceptual

A continuación se presenta el esquema conceptual que dirige estas reflexiones. Se expone una breve discusión de dos modelos teóricos que intentaron abordar la cuestión de las mediaciones políticas en algunos contextos del ámbito rural. Luego se presenta la propuesta¹⁹ puntual de este trabajo y se especifican las hipótesis a contrastar.

19 Buena parte de esta propuesta se retoma de mi tesis de maestría inédita,

Modelos teóricos de mediación política. Roger Bartra y “caciquismo”

Parafraseemos aquí a **Roger Bartra** (1978): “¿Quién tiene el poder en el campo?”. Esta es la coloquial pregunta que dispara una serie de estudios empíricos y reflexiones teóricas sobre el *caciquismo* mexicano y las estructuras de mediación política.

Desde fines de la década de 1970 y hasta entrados los primeros años de 1990, Bartra y equipo desarrollaron una serie de trabajos de investigación en distintos puntos de México, cuya expresión más acabada y completa tal vez sea “*Los mazatecos ante la nación*” (1989) de **Eckart Boege**. Era (y es también actualmente) muy fácil de comprobar empíricamente en diversas zonas de México la existencia de ciertos personajes, por excelencia rurales, los *caciques*. Estos se caracterizan por ser los *hombres fuertes* de distintos pueblos, estar vinculados a las esferas superiores del sistema político y aunar en su persona ciertas atribuciones de un poder que formalmente deberían corresponder al estado: toma de decisiones sobre materia pública, acceso a la información, incluso ejercicio de la violencia. Esto se asociaba a una posición económica particular, por encima de la media local y a un entramado de lealtades, patronazgos y compadrazgos sostenido a través de favores, dones y parentescos rituales.

En los trabajos de Bartra y equipo se pone el acento en explicar la dinámica de existencia de los *caciques* con base en su rol de articuladores de modos de producción. Se conceptualiza a los *caciques* como “mediadores” que ejercen el gobierno despótico de fracciones rurales de la población mexicana —a las que se caracteriza como formando parte de un “modo de producción mercantil simple”— y garantizan su dominación por las burguesías rurales²⁰ —que corresponderían al modo de producción capitalista. La explotación de estos sectores rurales se concretaría a través del intercambio asimétrico en el mercado, donde los productos elaborados por los campesinos se compran por debajo de su valor. El campesino

Minería y política en el centro de México. FFyL-IIA. UNAM. 2010.

20 Utilizo aquí el término *burguesía* para sostener la coherencia de la argumentación de Bartra, quien lo introduce. Para la historia económica de la región que nos interesa, la Patagonia, preferimos *aristocracia* terrateniente. En cuanto conceptos, estas palabras señalan formaciones de clase muy diferentes. En el caso mexicano tal vez puedan encontrarse productores rurales al estilo □farmer□, mientras que en el sur argentino lo característico es el latifundio.

busca obtener una cantidad de dinero que le permita la subsistencia. La distancia entre lo necesario para la subsistencia campesina y el valor real de los productos que lleva al mercado da la pauta de su explotación, porque hasta ese punto puede estirarse la porción de trabajo de la será expropiado por el comprador.

La estructura de dominación política que acompaña a esta estructura de explotación económica es el gobierno despótico del *cacique*.

Aquí Bartra se nutre de dos elementos centrales ligados a los trabajos de Marx y de Gramsci.

En primer lugar y basándose en lo desarrollado por el filósofo alemán en el *18 Brumario*, afirma que el campesinado, debido a su posición de clase y a los intereses que defiende, es incapaz de gestar una alternativa política de largo alcance. Entiéndase por ello que no puede gobernar una formación nacional por sí mismo, sin asociarse o aliarse a otras clases o fracciones de clase. Son un conjunto de relaciones sociales sin superestructura, dice Bartra. “No pueden representarse, sino que deben ser representados”, dice Marx.

En segundo término, esta incapacidad política lleva a que necesite un líder autoritario que los “caudille”. El 18 Brumario de 1852 esta personificación fue encarnada por Napoleón III: con sorna y seguramente pensando más en el tío que en el sobrino, **Marx** bautizó “bonapartismo” a esta dinámica de liderazgo.

Gramsci le dijo “cesarismo”.

El “cacique”, entonces, es para Bartra un tipo de líder autoritario asociado a las figuras del “bonapartismo” o el “cesarismo”. Nace de: a) la supuesta incapacidad del campesinado de representarse a sí mismo, b) la co-existencia de dos modos de producción en contacto, uno explotando al otro, c) las características históricas contingentes, en este caso mexicanas y d) la necesidad –estructural- de un mediador que permita la articulación y la explotación del campesinado: una figura con legitimidad en ambos mundos (campesino y burgués) que ejerza el gobierno despótico de la burguesía.

Hay una serie grande de críticas para hacerle al modelo de Bartra, pero primero reconoceremos sus méritos: dejó de entender a los “caciques” como un arcaísmo o una supervivencia para ubicarlos en una situación concreta de clase, enmarcados estructuralmente y con funciones específicas.

Los reveló además como un mecanismo de dominación, asociado a la represión, por supuesto, pero también a la construcción de su legitimidad a través de redes de favores, lealtades y parentescos rituales. El “cacique” no solamente reprime, o inspira miedo, también ayuda a los que tienen problemas económicos, cuida y aporta a las fiestas patronales, protege a las viudas, etc. es decir, construye aprobación y consenso y puede ser incluso respetado por distintos sectores.

A esto se vincula la inserción de los “caciques” en la esfera política “formal”. Aunque

no todos los caciques tengan igual peso (una obviedad) sí participan en política, son Presidentes Municipales o Diputados y en algunos casos ejercen influencia en el ámbito nacional.

Los “caciques” constituyen, finalmente, la base de sustentación de la burguesía en determinadas ramas de la producción. El poder y las economías “informales” tienen un peso muy superior al que suele creerse. Los medios políticos “informales” para asegurarse la explotación son importantes.

Pero pasemos a las críticas, que no profundizaremos demasiado por una cuestión de espacio.

En primera instancia el modelo de Bartra se basa en la tesis de la coexistencia de modos de producción en la formación económico social mexicana. No acordamos con esta posición. A nuestro entender no hay modos de producción articulados en México ni en Argentina. Un modo de producción implica cierto nivel de autonomía productiva, de organización soberana, una superestructura política, jurídica e ideológica, etc.²¹ Puede haber formas productivas no capitalistas, o racionalidades diferentes al capitalismo dentro de un territorio determinado, por ejemplo en las unidades domésticas campesinas, pero esto no constituye modos de producción y está muy lejos de hacerlo. El único modo de producción en los territorios que mencionamos es el capitalismo, que subsume otras formas productivas a través de medios heterogéneos.

En segundo lugar, y ligado a esta concepción “articulacionista” aparece la explotación campesina ligada al intercambio asimétrico de mercado. No es que esto sea un error en sí mismo, o que no exista el intercambio asimétrico, pero desde nuestra perspectiva poner el acento en esta cuestión lleva a olvidar o subestimar mecanismos de explotación distintos. No es solamente a través de plusvalor apropiado en el intercambio que se explota al campesino. Se explota también su fuerza de trabajo en la forma de mano de obra estacional, o se le explota pagando su fuerza de trabajo fuera de la unidad doméstica por debajo de los costos de reproducción (apostando a que la unidad doméstica compense ese valor).

Además el intercambio asimétrico de mercado supone la autodeterminación productiva, lo cual es en realidad una ficción. El mercado interviene también dirigiendo indirectamente la producción de la unidad doméstica: no se produce lo que se “quiere”, con independencia, y se lleva al mercado, se produce lo que se “puede”, lo que el mercado demanda y las condiciones ecológicas y sociales permiten. Para nuestro caso, vemos que los mapuches del N.O. de Chubut, a

21 Por eso no entendemos aquí al *modo de producción* como un concepto meramente económico, sino como un conjunto articulado de niveles irreductibles. No es un *modo de producción* de objetos, sino de relaciones sociales, con la complejidad que ello implica.

través de la cría de caprinos y el trabajo estacional en la construcción o en la esquila, hacen estos procesos claramente verificables. No es sólo en la esfera de la circulación donde se manifiestan estos dispositivos de explotación, sino en la producción misma.

Esto nos lleva al siguiente punto: el “olvido” de Bartra de la pertenencia étnica. En el N.O. de Chubut los “campesinos” son también mapuches. En otros casos son wichí, tobas o criollos, mexicanos, españoles o franceses. Salvo en los últimos trabajos de esta línea de investigación, como el que mencionábamos de Boege de 1989 entre los mazatecos, la dimensión étnica de las poblaciones es un tema ausente. En ciertos estudios sobre dimensión económica de la sociedad podría no ser necesario tener en cuenta las temáticas de la pertenencia y la identificación; en un análisis de las estructuras de poder locales, es imprescindible.

Roger Bartra y “caciquismo”

En el punto donde Bartra y equipo habían dejado el problema parecía quedar claro que el caciquismo estaba en una especie de encrucijada frente al avance del capitalismo en el campo. La modernización de la producción y el avance sobre las tierras ejidales implicaba aparentemente una merma de la base poblacional de pequeños campesinos, llevándolos a la proletarianización. Por consiguiente, las formas organizativas aldeanas –incluyendo el gobierno despótico caciquil– deberían estar sufriendo un retroceso frente a la introducción de otras estructuras corporativas de organización, que en México adoptaron, por ejemplo, la forma de la *Confederación Nacional Campesina* (CNC) o de la *Confederación de Trabajadores de México* (CTM), que en más de un punto eran brazos específicos del *Partido Revolucionario Institucional* (PRI).

Desde nuestra perspectiva esto no ocurrió. Ni la proletarianización de los campesinos fue completa ni, como sostendremos, la proletarianización implica la desaparición de estructuras supuestamente “aberrantes” o “anómalas” de poder. No sólo los “caciques” no desaparecieron, sino que la llamada “modernización” del campo permitió el surgimiento de nuevas modalidades de gobierno despótico, como intentamos demostrar en otro lado (Schiaffini, 2011).

Para defender estos puntos prestamos especial atención al trabajo del sociólogo boliviano **René Zavaleta Mercado**. Para nosotros, tres conceptos son centrales: *homogeneidad*, *formación abigarrada* y *mediación*.

La *homogeneidad* remite al alcance o la extensión de cierto tipo de relaciones sociales. Cuando éstas se hacen predominantes en un determinado territorio se convierten en la medida de las cosas y las personas: son el denominador común que

permite la jerarquía, la comparación, la organización. Un capitalismo desarrollado que ha constituido un mercado interno, que ha “resuelto” la cuestión agraria, que cuenta con un estado burocrático moderno -que concentra los medios de coerción y da lugar a su separación con la sociedad civil- permite la vinculación de las personas entre sí de acuerdo a su carácter de *ciudadanos*. *Ciudadanos*, por ejemplo, que establecen contratos entre sí y son representados por otros al interior de las instituciones políticas.

Pero esto no es más que un modelo, una suerte de *tipo ideal*. No hay formación económico-social que exprese cabalmente este *óptimo*, aún cuando algunas se aproximen más que otras. Sí hay, a pesar de todo, situaciones donde este tipo de modelo es predominante y se constituyen, por tanto, como territorios *más homogéneos* que otros.

En cambio, las situaciones más alejadas del *óptimo* se presentan, en el mejor de los casos, como *formaciones abigarradas*: un conjunto heterogéneo de relaciones sociales diversas, difícilmente reducibles a un denominador común único, encajadas como un mosaico dentro de un marco que no puede contenerlas, pero sin embargo unificadas por procesos forzosos y a veces incompletos. Se trata de ejemplos extremos de democracia y ciudadanía “formales”: personas sujetos de derecho (burgués) desde los discursos y las leyes, pero carentes de ellos en todos los planos concretos.

Aquí hacen su aparición los *mediadores*. En los escritos de Zavaleta su rol está apenas esbozado, es amplísimo y buena parte de lo que diremos aquí son desarrollos propios. Parece bastante claro, sin embargo, que si existen unidades de características heterogéneas al interior de una misma formación económico-social, éstas manejan formas diferentes de entender y atribuir sentido a las distintas situaciones y prácticas que atraviesan. A pesar de todo, estas unidades se ven obligadas a interactuar entre sí de alguna manera; entonces de esa interacción emerge un lugar específico que ocupan los *mediadores*, lugar cuyas formas y contenidos nos corresponde estudiar.

Zavaleta adelantó algunas cuestiones de la siguiente manera:

“... es aquí donde aparece el argumento de la mediación. Consiste la mediación en la aptitud de convertir las reacciones o mensajes, a menudo fragosos, que se producen en el llano de la sociedad a un lenguaje político asimilable al *telos* clasista del Estado. (...) En los hechos, la estructura de mediación (hablemos por ejemplo del Parlamento, o de los partidos no insurreccionales o de los sindicatos economicistas o los mediadores mismos *in corpore*) son espacios de la *hybris* estatal, que es abundante. El Estado no puede creer en nada por encima de sí mismo porque en esto consiste la irresistibilidad que es su carácter, pero eso no vale con la misma intensidad para el mediador. Éste, el mediador, no necesita

tener una fe tan perfecta en el dogma estatal y debe contradecirlo, aunque es cierto que sólo lo suficiente para perfeccionarlo en su dominación. Es entonces el agente de la coyuntura y algo así como el recaudador político del movimiento; el mediador es una mezcla entre el funcionario y el jefe social. Si la sociedad civil nacionaliza a los mediadores es que ha llegado la hora de la crisis nacional general, porque ahora ellos no creen más en el Estado y han comenzado a creer en sí mismos o en el mito revolucionario. Es correcto decir por lo tanto que todo dirigente es un mediador hasta que no se convierte en un amotinado...” (1990:81)

Para lo que aquí proponemos el *mediador* es una personificación que liga sectores sociales que guardan dinámicas políticas cualitativamente diferentes. Es decir, es un elemento que permite la comunicación y el vínculo entre unidades políticas heterogéneas. El *mediador* no hace esto inocentemente, sino que persigue un interés propio y suele asegurar con su acción el sostenimiento de mecanismos de dominación. Pero a la vez no puede perder su legitimidad de base, por lo que su margen de acción está doblemente acotado.

Los mediadores mismos son heterogéneos debido a la situación en que se mueven, a sus capacidades individuales y a la cantidad y calidad de recursos a que pueden apelar. Sin embargo se caracterizan fundamentalmente por ser capaces de establecer vínculos legítimos, válidos para sus interlocutores, en los dos mundos entre los que median. Logran esto, como señalaremos en nuestras hipótesis, a través de un uso específico del orden simbólico, instalándose entre sus grietas y traspolando mensajes y cosas. En este proceso construyen un marco de significación común a los ámbitos que vinculan.

Abigarramiento, democracia y representación

La sociedad no se construye en el vacío, sino que existen tendencias sociales *crystalizadas*, depositadas en diferentes “lugares” o contextos que marcan las posibilidades de acción social real.

Para terminar de explicitar el modelo teórico que se asume en este trabajo, debemos volver a tocar las problemáticas de la homogeneidad, la democracia y la representación política, que en un punto son la misma cosa.

La *homogeneidad* característica de los capitalismos desarrollados es la base de las relaciones de representación política burguesas, y por ende de este tipo de democracia. Esta homogeneidad se constituye a través de la producción histórica²²

22 Que se basa en la constitución de las clases fundamentales del modo de

de sujetos jurídicamente libres, de *individuos* con iguales derechos y obligaciones (*ciudadanos*, pues), cada uno “valiendo un voto” y en condiciones de establecer contratos con otros individuos o con instituciones.

“...No significa ello sino que la implantación cuantitativa de la representación, su aptitud para expresar el número de la voluntad de los hombres en proporción de poder correspondiente, requiere una cierta universalidad en la práctica de la opción política. Es una tendencia propia del modo de producción capitalista...” (Zavaleta Mercado, 1990:70)

Esta es la racionalidad intrínseca, atada al movimiento orgánico del modo de producción, del sistema político: mercado interno, democracia representativa y nación constituyen un territorio homogéneo de “individuos libres” que son representados por otros al interior del estado, según su número y el poder que construyen.

Pero ya dijimos que los países latinoamericanos transitan una vía de desarrollo “anómala”: no son homogéneos, no han constituido masas de “individuos libres”.

“...La base misma de la estructura de esta suerte de países está corrompiendo la lógica de la representación que dice que una misma cantidad electoral debe producir siempre un mismo tipo de calidad estatal. Donde los hombres no son iguales o no están comunicados, los resultados que produce su voluntad electiva no son los mismos. De hecho hay sectores articulados con el mercado del poder y sectores exiliados de la democracia representativa. La topografía misma del poder es heterogénea. En la lucha por el poder se aspira más a la captura de los núcleos de determinación que a la calidad democrática...” (Zavaleta Mercado, 1990:72).

Es decir: donde no se produce la *homogeneidad*, la racionalidad política correrá por otros carriles distintos a los democrático-representativos. La lógica estatal es clara y estructural: no puede desviarse. Sin embargo, los estados que se asientan sobre formaciones abigarradas encontrarán en sus bases poblacionales racionalidades distintas a la propia. Este es el hiato o la grieta que constituye la base de legitimidad del *mediador*.

producción capitalista a través de la descampesinización y la constitución de masas carentes de medios de reproducción de su existencia. A esto le sigue la constitución del mercado interno (de fuerza de trabajo y bienes) y la centralización del poder en el estado burgués moderno.

Heterogeneidad y personificación: el mediador

La homogeneidad de las relaciones sociales capitalistas es la condición para el desarrollo de las personificaciones del “Capitalista” y el “Proletario”. Paso siguiente, el “Capitalista” y el “Proletario” se relacionan también como “Ciudadanos”, gracias a la oportuna acción del estado burgués. Pero ¿qué ocurre cuando la homogeneidad capitalista no es tal? ¿Qué consecuencias tiene la heterogeneidad de las relaciones sociales sobre las *personificaciones* y sobre la identidad ciudadana?

Primero: se desdibujan los roles de “Capitalista” y “Proletario”. Aparecen personificaciones que superponen roles que debían estar aparentemente escindidos: “Proletarios” que poseen en algún grado medios de producción²³, “Capitalistas” que utilizan la fuerza de trabajo de sus parientes a cambio de fiestas u otras retribuciones en trabajo, “Capitalistas” que basan su labor en la auto-explotación; “Campesinos” que producen para la subsistencia y a la vez explotan fuerza de trabajo rural y venden en el mercado, “unidades domésticas de producción”, etc., etc. En varios de estos “casilleros” podríamos ubicar a las familias mapuches.

¿Qué racionalidad se corresponde, en el nivel de la política, con estas personificaciones? ¿Son “*Ciudadanos*”? ¿De que tipo? ¿Son sujetos “jurídicamente libres”? ¿Hasta qué punto el carácter formal de la democracia burguesa incide en las identidades sociales de estos sujetos? ¿Qué ocurre cuando existen además estructuras simbólicas nacidas de particularidades históricas o regionales específicas u orígenes indígenas? ¿De qué manera se vinculan estos sujetos entre sí y con el estado, si *no son iguales* y no se puede, por ende, medirlos con la vara de la democracia burguesa?

La lógica del estado sigue siendo unívoca y clara, es la lógica del “Ciudadano” y la homogeneidad capitalista. Pero las lógicas políticas de la sociedad *abigarrada*, *heterogénea*, no se encajan con ésta. ¿Cómo, entonces, se administra la relación entre la sociedad y el estado en estos contextos? Otra vez, la experiencia social construida hasta el momento indica que a través del surgimiento de nuestro peculiar personaje, el mediador.

La identidad *ciudadana*, correspondiente en realidad a un cierto grado de homogeneidad y de separación entre medios de producción y trabajo se impone entonces sobre un territorio habitado por personificaciones con las que no se encaja tal cual el modelo “óptimo” indicaría.

Este desfasaje hace que a los ojos de las identidades ciudadanas mejor consolidadas,

23 Aún cuando no alcancen a través de los mismos a producir sus medios de subsistencia.

es decir, aquellas donde la distancia entre personificación y ciudadanía no se ha ampliado demasiado, los intermediarios aparezcan como personajes estereotipados y específicos. Las “clases medias” argentinas ven aquí, espontáneamente, al *puntero*. Los mexicanos le llaman *cacique*. El mediador tiene, como vemos, asignado su lugar en la estructura simbólica global.

La problemática de las formaciones económico –sociales abigarradas de nuestros países latinoamericanos implica así la existencia de multiplicidad de códigos políticos que deben por fuerza ponerse en contacto. La población de una villa, una comunidad campesina, los trabajadores de una “maquila”²⁴ o la población mapuche del N.O de Chubut manejan formas de comunicarse, organizarse y de ver al mundo que no pueden ponerse en contacto con la lógica del estado, la burocracia y la ciudadanía así sin más. Necesitan de una instancia capaz de hacer que esas racionalidades logren interactuar en una dimensión común a ambas, o bien construir una nueva dimensión común. Es la dinámica de estas racionalidades, sus actores –el mediador en particular– y sus vinculaciones lo que se impone como objeto a indagar.

De algún modo el mediador es semejante al burócrata: es un agente de traducción entre códigos políticos diferentes. Traduce los impulsos que vienen de sus bases sociales al código estatal y viceversa. Hace posible *quid pro quo* en el ámbito de la política. Ya veremos que esto implica una habilidad particular, pues debe sostenerse como interlocutor válido y legítimo en ambos frentes.

Propuesta teórica e hipótesis de este trabajo

Tomando el modelo de mediación esbozado por Zavaleta propondremos además una distinción en la noción de política, entre aquella que se dedica a la gestión del estado (la sociedad política propiamente dicha, o política en su *sentido estricto*) y la dimensión política que atraviesa a la sociedad en general, el marco político de la propia sociedad civil, o política en su *sentido amplio*.

Según **Echeverría** (1998) es **Hegel** el mayor exponente de aquél sistema

24 La “maquila” o “maquiladora” es una forma de explotación del trabajo que se basa en la tercerización. Una empresa produce determinado bien utilizando mano de obra de un país donde ese bien no será vendido. Las maquiladoras utilizan insumos importados y mano de obra local para cumplir, por lo general, compromisos con marcas determinadas. Su actividad se asocia también a pésimas condiciones de trabajo, largos turnos con bajos salarios y una enorme movilidad transnacional.

conceptual que distingue a la sociedad civil del Estado, y que deposita a la política como actividad exclusiva del segundo. Echeverría distingue también una tercera esfera de sociabilidad señalada por Hegel y olvidada por otros autores; la de la socialidad “natural”, o el nivel más elemental de las relaciones sociales, anclada en los vínculos familiares.

De aquí llega rápidamente a impugnar la tesis de que la política es una actividad exclusiva de la esfera estatal. Sin negar este nivel especializado de gestión de las decisiones sociales, es evidente que la sociedad civil (el ámbito del comercio, el contrato y las relaciones entre individuos desde su identidad como *ciudadanos*) incide fuertemente –a través de medios no consagrados como políticos (en su sentido estricto, o sea en su sentido estatal)- en las decisiones que atañen a la totalidad social. De la misma manera la “socialidad natural” también funciona y convive en el presente con las otras dos esferas. Es como si el desarrollo de un ámbito secularizado y especializado de lo político no aboliera los ámbitos que lo preceden, sino que estos ámbitos se fueran superponiendo sin desaparecer.

De hecho, la construcción de una esfera política separada y segregada como *específicamente política* implicaría en realidad la introyección en las demás esferas sociales de los mecanismos y dispositivos que otorgan legitimidad y validez a la esfera estatal. De este modo el estado debe necesariamente anclarse en la automatización de ciertas prácticas en el ámbito de la sociedad civil y la “sociedad natural”.

Distinguiremos entonces dos acepciones de *política*. Una en *sentido estricto*, relativa al ámbito de administración de las instituciones, el juego de los partidos y la gestión de ese conjunto de aparatos que llamamos Estado.

La otra en *sentido amplio*. Aquí se comprende el conjunto de procesos directos e indirectos que de una u otra manera participan de los procesos de hegemonía y contra-hegemonía. Ésta definición es la que propone en buena medida **Godelier** (1999), inspirándose sin dudas en Gramsci.

La segunda definición parece incluir a la primera, y así es, efectivamente. Pero es claro que la lógica de funcionamiento (heterogénea, por supuesto) de los dispositivos estatales es diferente a la lógica de los sistemas de valoraciones y afectos que guían la “vida privada”.

La política (en sentido amplio) son aquellos elementos que participan de los procesos de hegemonía y contra-hegemonía que no se definen inmediatamente como políticos (en sentido estricto). Las prácticas cotidianas, los modos de consumo, las valoraciones, la moralidad, etc. Son prácticas relativas a la “sociedad civil” o a la “sociedad natural” que parecen no tener vínculo o repercusión directa sobre la política (en sentido estricto) pero que son la base de los procesos de

hegemonía y contra-hegemonía.

Se propone entonces: que la política (en sentido estricto) se sustenta en elementos no políticos (en sentido estricto). Estos elementos constituyen la política (en sentido amplio).

La política (en sentido amplio) es la base sobre la que se edifica la política estatal. La política (en sentido amplio) incluye las dimensiones morales, las prácticas cotidianas, las prácticas espirituales, etc.

Hemos dado un rodeo bastante grande para llegar a este punto, pero sin el cual no se comprenderían las variables que se intentan vincular. Sin describir algunos elementos de la cultura mapuche y sin deslindar el espacio en que se desarrolla la función del *mediador*, las hipótesis que presentamos parecerían arbitrarias.

Si el *intermediario* debe ser legitimado por las bases poblacionales a las que dice representar, es evidente que debe ser refrendado en la esfera de la política (en sentido amplio). Cómo se constituye esta esfera es entonces una buena pregunta de investigación.

Evidentemente no habrá una sola respuesta, no se trata de un problema de monocausalidad. Aquí se propone una hipótesis que sin intentar agotar la cuestión, marca a nuestro entender una línea importante.

Dijimos que entre los mapuches la dimensión moral es extremadamente importante por cuanto permite hilvanar distintas esferas de la vida social en un eje relativamente sistemático. Sostendré que para lograr actuar como *intermediario* o *mediador* político entre el estado y las formas sociales mapuches, este personaje tiene que intervenir directa o indirectamente en la reproducción social de las familias de la comunidad, y en especial en aquellos elementos vinculados al ámbito de la moralidad y el ritual.

Efectivamente, esta esfera de la reproducción abarca un conjunto de prácticas que vinculan dimensiones económicas y morales de la vida mapuche, y que en particular pueden observarse a través del ciclo ritual, que es el elemento ordenador o regulador de esta moralidad.

De este modo el intermediario se legitima en el marco de la política *en sentido amplio* y a partir de esta legitimidad adquiere la capacidad de intervenir, a veces, en la política *en sentido estricto*.

El *mediador* o *intermediario* se legitima en el mundo mapuche vinculándose con la reproducción de las unidades domésticas e incorporándose directa o indirectamente a la esfera de la moralidad. Uno de las formas de acceso más habituales que tiene a esta esfera es la de intervenir e insertarse de maneras diversas en el ciclo ritual.

Reproducción social: economía y ritual

Se describirá a continuación un conjunto de situaciones observadas a través de distintos momentos y en diferentes lugares del N.O. de Chubut. Pondremos énfasis en aquellos elementos que ilustran lo presentado en el apartado teórico e incluiremos una primera instancia de análisis.

Servicios municipales en Vuelta del Río

Varias comunidades mapuches están dentro del trazado administrativo de distintas municipalidades. Sus habitantes votan en allí y a estas entidades le corresponde administrar aquellos aspectos legales de su jurisdicción.

Pero no sólo de aspectos legales se ocupa el municipio, sino de instrumentar diversos “planes sociales” que tienen por objetivo atenuar o paliar algunas graves carencias que sufre la población rural.

Un breve ejemplo con la problemática de la calefacción. En Vuelta del Río, como en muchas localidades situadas en la zona de la meseta chubutense, la masa boscosa es escasa o inexistente, con lo que la provisión de madera y leña que una familia puede producir utilizando los recursos de su actual territorio es insuficiente para calefaccionar un hogar y cocinar. Paralelamente se corre el riesgo de agotar definitivamente el recurso.

Vuelta del Río tiene, a pesar de todo, una ventaja: el río Chubut recorre varios kilómetros dentro del territorio comunitario y está cerca de varios hogares (y lejos de otros, claro). Como las riberas de los ríos son un buen lugar para ello, grandes arboledas de sauces -que es un árbol exótico en realidad²⁵- crecen frondosamente en estos kilómetros, proporcionando una cantidad “extra” de madera.

El municipio de El Maitén solía encargarse de podar los sauces, medida que se lleva adelante para permitir el buen escurrimiento de las aguas y la limpieza de las márgenes del río. Se aprovecha entonces la poda de los sauces para obtener madera para calefacción.

Sin embargo esto beneficiaba solamente a los pobladores cercanos al río, puesto

25 <http://www.inta.gov.ar/esquel/info/documentos/forestal/salicaceas15.htm> *Álamos y sauces en valles cordilleranos del NO del Chubut. Ivana Amico (2009). Técnica EEA INTA Esquel. Carpeta Técnica, Forestal N° 15, Febrero 2009. EEA INTA Esquel. [Consultado el 28 de Julio].*

que los que viven en zonas distantes no tenían medios de transportar la madera desde la costa hasta su casa.

La solución propuesta por la comunidad, enunciada en realidad por un miembro de una de las familias influyentes del lugar, consistió en pedir al municipio que no realice las podas, sino que facilite camiones para el transporte de la madera. Los habitantes del lugar se ocupan de cortar las ramas y troncos de sauce (que se usan además para postes y varillas de alambrado) y la municipalidad garantiza el traslado de la leña.

Vemos así que en la explotación de un recurso local esencial para la reproducción social el municipio y la familia que funciona como su interlocutora cumplen un rol fundamental: de no garantizar el transporte la provisión de leña para muchas familias peligraría.

Pero esto ocurre en realidad porque estas familias son incapaces de efectuar por sí mismas su auto-reproducción debido a que han sido expropiadas de los medios de la misma, a través de mecanismos históricos que ya hemos reseñado: los recursos que el territorio provee hoy son aquellos supervivientes de las alambradas y el desalojo. El ejercicio de la reproducción social, aquí evidenciado en el problema de asegurarse la calefacción necesaria, aparece mediado por la acción de la municipalidad y sus interlocutores.

Los objetos que se consumen en el ritual

Una celebración ritual como el *Wiñoy Tripantu*, que ya hemos mencionado, implica el consumo de una variedad de valores de uso de origen heterogéneo.

Dependiendo, por supuesto, de la magnitud y número de participantes del evento, el organizador –por lo general el anfitrión, el *lonko*, y a la vez el encargado de desarrollar ordenadamente los distintos pasos de la ceremonia de acuerdo con el *ad mapu*- debe asegurar a sus invitados los alimentos y el cobijo necesarios; sobre todo pensando que este es un ritual que se desarrolla en la época más fría del año, con temperaturas bajo cero, e implica pasar la noche a descubierto.

Muchos de los que llegan colaboran con el anfitrión trayendo carne o harina para compartir, especialmente cuando son parientes, así como también en la preparación y limpieza del lugar. Hay que preparar una *ramada*, una estructura de postes y varillas de madera techada con nylon, que permite al menos cobijarse del viento y la lluvia o la nieve.

La leña vuelve a ser un problema, puesto que se hacen necesarios al menos dos

fogones, uno de características sagradas, el *pillán kutral*, que se ubica delante del *rewe*²⁶ y debe mantener durante la noche la llama suficiente para que las banderas del *rewe* se mantengan iluminadas. O sea, debe arder con fuerza durante toda la noche. En ese fogón no se cocina ni se arrojan residuos.

El segundo fogón se suele ubicar delante de la *ramada*, apenas fuera de la misma para que no se queme el techo y el humo no moleste a los asistentes. En ese fogón se cocina la comida para todos y se calienta constantemente el agua para el mate, de modo que suele también estar ardiendo toda la noche. El mismo fogón sirve para cocinar al día siguiente, de modo que pasa encendido unas 24 horas ininterrumpidas.

Mantener funcionando estos dos o más fogones requiere una cantidad de leña bastante grande. En ocasiones el anfitrión del ritual echa mano de su provisión particular para abastecerlos. Pero lo que suele suceder es que el anfitrión consiga de una u otra manera un plus de leña para ser consumida durante el ritual. Este plus se consigue con pedidos a la municipalidad, que según la buena o mala vinculación que tenga con el anfitrión lo otorga o no. Otro recurso es pedir la leña a cuenta, para pagarla más adelante.

Cuando no son viables estas opciones, por escasez de dinero o por diferencias políticas con el municipio, los organizadores apelan a otras relaciones con instituciones u organismos aliados. Universidades, ONG, partidos políticos opositores al municipio pueden transformarse en fuentes de recursos para las organizaciones mapuches.

Pasa algo semejante con los alimentos, con la diferencia de que al ser su transporte mucho más sencillo que el de la leña, el anfitrión de la ceremonia puede apelar a parientes y amigos que colaboran con su desempeño ritual aportando carne de animales criados y faenados por ellos mismos. Se espera que el anfitrión provea la mayor parte de la alimentación de los participantes, así que esta cuestión recae sobre él y sus aliados más directos.

Por esto mismo, apelar a instancias como la municipalidad, los partidos u organizaciones diversas se mantiene como una opción a utilizar. Cada uno de los que organiza, por ejemplo la celebración del *Wiñoy Tripantu*, cuenta así con un abanico de posibilidades y redes que puede activar en determinado momento y a cambio de determinados favores. En una comunidad de la meseta chubutense vi cómo algunos bienes que el *lonko* recibía de la municipalidad cercana eran llevados hasta su casa, que era muy distante del poblado y de rutas asfaltadas, en una camioneta de la policía del Chubut. En ocasiones, incluso superando las barreras

26 El *rewe* (lugar sagrado) es un espacio circular en torno al que se realizan las ceremonias mapuches. Entre otras cosas, permite la comunicación entre los distintos planos del cosmos mapuche.

que las posiciones ideológicas o enfrentamientos pasados con terceros presentan, las relaciones personales pueden garantizar la provisión de determinados objetos que son consumidos en el ritual.

Así, si bien el anfitrión del ritual es quien debe garantizar el alimento, el calor y el cobijo para los participantes, no siempre estos objetos han sido producidos por su persona. No necesariamente se come a sus animales, ni se quema su leña, ni se duerme bajo su techo, sino que estos objetos son aportados por un colectivo de familiares y aliados. Pero también incluso por una red que en ocasiones supera los límites mismos del pueblo mapuche. Valores de uso de origen diverso y heterogéneo son así integrados al ciclo ritual, puestos bajo control mapuche y consumidos de acuerdo a un orden y una lógica propia. En estos casos se evidencia una trasposición de cosas. Los cuerpos de estos objetos son trasladados de una lógica de sentido a otra. Las relaciones sociales que están soportando, cambian.

El anfitrión aparece como el proveedor particular de estos valores de uso, representante visible de una trama social, aún cuando no sea directamente su productor. Una de las cosas que se logra a través de estas prácticas es transmutar el sentido de ciertos objetos, ejercitar una *traducción*, como mencionábamos más arriba.

Ceremonia ritual y lucha política

Las familias mapuches del N.O. de Chubut enfrentan, en las distintas comunidades que habitan, conflictos territoriales de diferente origen y envergadura. De estos conflictos participan, además de dichos grupos domésticos y los particulares que suelen conformar las dos “partes” de los hechos judiciales, el estado a través de distintas y contradictorias agencias y además las organizaciones mapuches, que ejercen una defensa política (por lo general política *en sentido amplio*) de los intereses de las comunidades y grupos domésticos.

Las organizaciones mapuches también funcionan como una especie de *intermediario* entre el *lof* y el resto de la sociedad, puesto que suelen estar conformadas por personas de pertenencia mapuche, pero con experiencias políticas, educativas y laborales distintas a las de los pastores o a los peones rurales. Las organizaciones permiten poner en interacción (armónica o en plan de lucha) a las familias y comunidades con instancias estatales y empresarias, con la prensa y la “sociedad general” fundamentalmente a partir del reclamo, el hecho de protesta: el corte de ruta, la movilización, el “escrache”, etc.

Si bien en los últimos años se ha producido una especie de reacomodo en el ámbito

de las organizaciones mapuches en el N.O. de Chubut, donde han proliferado algunas y otras han declinado en su accionar, la organización más visible desde la década de 1990 hasta 2008 o 2009 fue sin dudas la *Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche “11 de Octubre”*, que encabezó las más resonantes defensas y recuperaciones territoriales en la región.

Pero así como las organizaciones deben saber manejarse en el ámbito de la lucha social y política y sus instrumentos y herramientas, muchos de sus planteos tienen un vínculo estrecho con la defensa de la cultura mapuche como una instancia global. La defensa del *territorio* no es simplemente una defensa de *tierra*, sino del conjunto de sentidos y formas de ver el mundo asociadas a la reproducción social en su sentido más amplio. Esto explica, por ejemplo, que en las protestas y hechos políticos que protagonizan estén siempre presentes aspectos de la dimensión ritual y moral, que materializan en prácticas concretas elementos de la dimensión simbólica.

Proporcionemos un ejemplo basado en un caso. Presento a continuación un fragmento de entrevista realizado a un integrante de la “11 de Octubre” que participó de la recuperación y defensa de un territorio en la comunidad de *Futa-Huau* (Cañadón Grande) hace unos años. Transcribo una parte relativamente extensa de la entrevista intercalada con algunos comentarios, para describir el caso desde la perspectiva de sus protagonistas y presentar breves análisis en simultáneo.

X: Ayer habíamos quedado del relato conocido el momento en que se recuperó el *Kamarikún* en *Futa-Huau*, después de varias cosas que fueron como un prólogo hasta que se concretó eso, como por ejemplo el tema de la escuela, de la gente que contaba de la usurpación de la escuela, me hablaban de la escuela, eso los *pu peñi* (hermanos) y *pu lamgnén* (hermanas) que ya vivían en el pueblo, ¿no?, los que estaban viviendo allá en Esquel.

Entonces contaban de la situación de una escuela que había sido alambrada por un tal **Said Bestene**, un comerciante de ahí de la localidad de Esquel. Y bueno, nos dimos cuenta de que eso era posible y fuimos a constatar de que eso sucedía y fue ahí.

Aquí el planteo del problema: una comunidad expropiada de parte de su territorio por un terrateniente y comerciante. Pero inmediatamente esa cuestión que la legalidad institucional suele presentar como un conflicto entre particulares adquiere dimensiones diferentes.

Bueno, todo eso derivó en que un primer paso que se dio fue recuperar el *kamarikún*. Después de idas y venidas se hizo ahí el *kamarikún*. Se hizo en *Futa-Huau*, se hizo en un lugar que no se hacía antes, se eligió ese lugar porque ahí estaba viviendo en ese momento la persona que lo iba a encabezar. Don J. S., un hombre que le calculábamos cerquita de los cien años en ese momento,

cerca de los cien años. En realidad dice que él tenía, según el documento, 93 años. Pero él dijo que él se acordaba cuando lo fueron a registrar.

YO: Claro, o sea que era más grande.

X: O sea, es muy probable que haya tenido cien años, en ese momento.

YO: Y esto fue año 2000...

X: 2002, 2003, más o menos.

YO: ¿Y como que ya había un *rewe* antes, en realidad, en otro lado?

X: Sí, ahí en todo esta parte que Bestene había alambrado, que usurpó, que le arrebató a la gente, en ese sector no sólo se quedó con tierras de pastoreo sino con tierras sagradas para nosotros, el *rewe*, el *eltiün*, el cementerio, el cementerio que está todavía bajo el alambre de este terrateniente.

La usurpación no es solamente de “tierras”. En esas “tierras” están el *rewe*, el *eltiün*, que aún permanece expropiado. Lo que se ha expropiado es un bien colectivo de índole sagrada. Como tal, es la comunidad la que resulta interpelada y la “11 de Octubre” intenta hacia ese punto dirigir su construcción política.

La cuestión que se hizo el *kamarikún*. Logramos conseguir la leña, alimentos, mucha gente que fue a apoyar, la misma gente de la comunidad también, que fue difícil... en ese momento estaban todos muy animados así que fue la gran mayoría. Lo que pasa es que están atravesadísimos por el evangelismo. Y muchos no participan porque esa secta les prohíbe, les prohíbe la participación, e inclusive busca la forma de que la gente mapuche se aleje de ese tipo de ceremonias.

Se concretó entonces el *kamarikún*, y evidentemente una de las principales... uno de los principales pedidos que la gente, que la comunidad tenía para ese momento tan especial ese... era el agua. Porque es un lugar árido, recuerdo que había.... Y inclusive estaban apareciendo los sitios donde se encuentran flechas. Cuando comienzan a aparecer ese tipo de sitios es porque hay mucho viento y hay desertificación. Cuando empiezan a aparecer, la gente empieza a encontrar muchas flechas, imagínate que es un lugar que el desierto le fue ganando a las tierras fértiles. Y bueno, la situación era muy difícil para la gente en ese momento. Sequía... Pero no... entiendo que un *kamarikún* no es sólo para hacer llover, sino tiene varios aspectos que son fundamentales para el desarrollo de la vida comunitaria; el hecho de la misma posibilidad de volverse a encontrar con vecinos, con sus vecinos... pasa que a veces la gente no se hace el tiempo, no tiene el tiempo o sinceramente no hay armonía en la comunidad para que los vecinos puedan encontrarse.

Y en este caso también cobra esa relevancia, porque es una forma en que también se... de volver a afianzar lazos.

Como vemos la realización de *kamarikún* previa al acto de recuperación territorial se piensa como una instancia aglutinante para los sujetos que van a estar

implicados en el proceso. Revitaliza los lazos sociales, reinstaura aquellos niveles supra-individuales que tanta importancia tienen en la cosmovisión mapuche: la comunidad unida puede pedir para superar la sequía, la comunidad unida puede recuperar su territorio.

El tema es que se concretó, y la naturaleza se manifestó como nunca. Y agua... empezó a llover prácticamente al segundo día del evento, de la ceremonia, y llovió y llovió y llovió y no paró más de llover. Llovió. Llovió al grado de que llovió en toda la provincia, y hubo inundados en la provincia ievacuados! Y uno dice ¿será por una cuestión de la casualidad? O sea ¿será un hecho casual de que justo llovió en la provincia? Evidentemente cuando los que dirigieron la ceremonia se enteraron no lo pensaron así. Y yo creo que tampoco fue así. No fue un hecho casual.

Al grado de que nosotros, de la ruta principal al lugar de la ceremonia teníamos tres leguas, unos 15 km más o menos. O 20 km. Y para llegar a ese punto nos trasladamos en vehículos. Como era tanto la lluvia no se podía... no se pudo salir del lugar. Porque los vehículos se embarraban y se empantanaban, bueno, una situación difícil para salir, pero por otro lado de mucha alegría, ¿no? Porque era como cumplir algo que.... Como concretar una cuestión que todos decían que... que todo había sido tan armónico que se manifestó la naturaleza de esa manera. Tuvo que venir Defensa Civil a sacar la gente.

Sacar la gente y de hecho yo recuerdo que había un programa de televisión, televisivo, de un humorista que tenía un monólogo, Gasalla, y que lo primero que contó en su apertura de su programa, que dice “bueno, parece que a los mapuches se le fue la mano pidiendo el agua” porque se había inundado todo, generaron evacuados. Y creo que, al margen de lo humorístico, del humor, la verdad que fue una situación de mucha alegría. Creo que esa fue la palabra. Alegría. De saber de que no se estaba tan lejos de la armonía con la naturaleza. Que no se está tan lejos.

La inundación se vive con “alegría” justamente porque se presenta como la prueba de que la realización del *kamarikún* era la acción apropiada y había sido correctamente desarrollada. La “armonía” alcanzada a través del respeto del orden ritual y el *ad mapu* se demuestra en un hecho concreto. Estamos aquí claramente frente a un suceso del orden de la *eficacia simbólica*. Para que lo simbólico sea eficaz debe ser creído. Los sujetos se reencuentran con aquellos discursos que los han constituido como sujetos.

YO: La gente de *Futa-Huau* se debe haber quedado contenta.

M: Ese momento fue muy especial para todos. Creo que fue un crédito que duró varios años. Porque han tenido sus altos y bajos. La gente, inclusive mucha gente falleció de ese lugar, al menos los más viejitos.

Pero no sólo los de *Futa-Huau*, sino lo que pasó en *Futa-Huau* sirvió para mucha gente más. Fue la primer recuperación de tierras

que se realizó. La primera. Fue la primer recuperación así ¡pum! de hecho en Chubut en toda su historia. No hubo antes otra, que haya habido algún tipo de registro. Fue en la comunidad *Futa-huau*. 1000 hectáreas. De la... bue, hubo toda una situación judicial, de persecución, pero finalmente la misma realidad...

La realización exitosa del ritual, probada por la lluvia, retroalimenta la estructura simbólica, la valida, y genera una acumulación moral que levanta el espíritu del grupo

La acumulación moral se vive como “crédito”. Es decir, legitima y prestigia a quienes han incidido en la realización del ritual, tanto a quienes lo “levantan” como a la “11 de Octubre”.

Días después se concreta el hecho político de la recuperación territorial. Se desalambran más de mil hectáreas. El estado chubutense envía cerca de cien policías a detener a los “usurpadores”, pero *Futa-Huau* está consolidado y después de medir fuerzas la policía se retira sin detenidos. No todo el territorio en disputa pudo ser sostenido, pero la escuela y el viejo *rewe* fueron recuperados.

Vemos entonces cómo ciertos mecanismos rituales funcionan paralelamente como mecanismos de legitimación para los líderes. También vemos como estos dispositivos rituales cumplen una función de cohesión social y también de construcción de fuerza moral. La realización del *kamarikún*, lejos de ser un mero recurso instrumental de las organizaciones y comunidades mapuches, se revela en su función de expresar materialmente elementos simbólicos de índole social, política y cosmológica muy profunda. Reconstruidas y reinventadas, estas instituciones están vivas.

Transporte y elecciones

Se dijo ya que las comunidades del N.O. de Chubut están comprendidas administrativamente dentro de varios municipios de la región. Vuelta del Río, que ya presentamos, está a unos 30 km. de El Maitén, cabecera municipal de esa zona del departamento Cushamen. Mejor dicho, está a 30 km. de la entrada por la ruta a la comunidad, puesto que hay muchos pobladores que viven bastante más lejos, en lugares que no tienen caminos o a los que llegan precarias huellas, intransitables en algunos tramos del año.

La distancia entre El Maitén y Vuelta del Río debe ser cubierta por los habitantes de la comunidad numerosas veces y por distintos motivos: abasto de víveres, que hay que ir a comprar al pueblo, cobro de subsidios o salarios, como la Asignación

Universal por Hijo, trámites relativos al Plan Calor (entrega de leña), u otras diligencias que por lo general remiten a la municipalidad. También para la atención hospitalaria cuando se está frente a algo que no puede tratarse en el puesto sanitario de la comunidad, o cuando por cuestiones de negocios, como la venta de pelo o lana, la compra de fardos de pasto, etc. hay que llegarse hasta las veterinarias o corralones.

Pocos de los mapuches de Vuelta del Río poseen un automóvil, sólo aquellos ligados al empleo estatal o algún salario fijo están en condiciones de comprar uno y mantenerlo. Entonces para trasladarse hasta El Maitén hay que depender del transporte de línea que tres veces por semana pasa por la entrada de la comunidad, proveniente de Esquel.

Si no, hay que pedir un remis -que suele ser muy caro para el bolsillo de los habitantes- hacer dedo o directamente llegar caminando, como suelen hacer los más jóvenes.

Pero en ocasiones especiales el municipio suele facilitar el transporte, poniendo a disposición de los que tienen que viajar un colectivo. He registrado que esta situación se produjo varias veces y describiré dos situaciones distintas: cuando se realiza una ceremonia en Vuelta del Río o El Maitén y los habitantes de estas localidades se mueven de un lado a otro, o bien en la época de elecciones, cuando los habitantes de la zona rural deben llegar a El Maitén para votar.

En el primer caso quien solicita el colectivo ante el municipio es quien “levanta” la ceremonia, el anfitrión. El municipio “dona” el transporte. Si nos atenemos a la teoría del don según se ha formulado históricamente, el municipio obliga con su prestación cierta devolución futura de parte del anfitrión de la ceremonia. Otra vez, para la construcción del prestigio y la legitimidad del líder se hace necesario apelar a su capacidad de mediar e insertarse en una trama de favores y contra-favores que ya comentábamos al hablar de los valores de uso que se consumen en el ritual. El segundo caso, dijimos, son las elecciones. Aquí el colectivo suele traer más gente que cuando se realizan rituales y si bien no tengo pruebas concluyentes al respecto por cuanto mi investigación se encuentra en proceso, sospecho que se podría perfectamente vincular esta situación con la de facilitar el colectivo: la colaboración para organizar el transporte en las elecciones podría ser la contraparte con que el anfitrión ritual devuelve a la municipalidad el préstamo anterior.

La cuestión es que según el relato de los votantes de Vuelta del Río, el colectivo los lleva directamente “al Comité”. “Al Comité los llevaron, o a la Unidad Básica” –pregunté yo. “Bueno, es lo mismo” fue la respuesta.

La gente aprovecha el viaje al pueblo para hacer otras diligencias además de votar, así que dejaron sus cosas, mochilas, bultos y demás en la Unidad Básica o el Comité y salieron a votar y a recorrer. Uno de mis interlocutores tuvo problemas para

entrar a votar porque por distraído andaba con su cuchillo en la faja y el militar que custodiaba la escuela no lo dejó ingresar. Tuvo que volver a la Unidad Básica o Comité a dejarlo.

Los votantes retornan luego de visitar familiares con las cosas que compraron. Aprovechan el viaje “gratis” y cargan el colectivo con pesados y voluminosos bultos. Destaquemos entonces que el papel del intermediario funciona en varias direcciones. En la construcción de su lugar de prestigio y legitimidad refuerza las construcciones colectivas mapuches con la realización de rituales y la facilitación de ciertos elementos básicos para la reproducción social, incorporando elementos “externos” que se consumen con una lógica propia.

Pero a la vez debilita estas construcciones puesto que al insertarse en redes o tramas que luego lo trascienden se ve obligado a desarrollar prácticas que restan autonomía a las propuestas de las comunidades. Hay que destacar nuevamente que el intermediario no es en este sentido *una persona*, sino un conjunto de relaciones. No asimilamos aquí al anfitrión ritual con el intermediario: su interlocutor municipal es tan intermediario como él. Y cuando cambia el signo político municipal, la lógica del “dar y recibir” se mantiene, cambian los personajes pero no cambian los vínculos. Por eso no hay demasiada diferencia entre la Unidad Básica y el Comité.

Anotarse para el plan

El monopolio de los canales de comunicación entre la ciudadanía y las agencias estatales es uno de los mayores capitales del intermediario. Como señalamos repetidamente, cuando el estado interviene de manera notoria en la reproducción de ciertos sectores sociales, es decir, cuando sin la participación del estado en la vida de las unidades domésticas éstas encontrarían dificultades importantes para mantener sus (precarios) niveles de existencia, o cuando el estado aporta a la producción de instancias (materiales o inmateriales) que las personas consideran valiosas, la comunicación con las agencias o dispositivos estatales que puntualmente intervienen se torna un núcleo central de la vida comunitaria. Concentrar entonces los canales de diálogo, petición o reclamo transforma al interlocutor en una persona de peso.

Ya vimos que los propios referentes o líderes indígenas pueden ocupar esa posición en determinadas circunstancias. Sin embargo por lo general no son ellos los principales intermediarios, sino algunos funcionarios estatales: intendentes, secretarios de gobierno, referentes de ANSES, que es una institución que otorga muchos subsidios en nuestra región, o según el caso empresarios (estancieros,

acopiadores de lana, comerciantes) que pueden saltarse la instancia de gobierno municipal y llegar directamente a las instituciones provinciales.

Tomemos otro ejemplo, que abarca no sólo a la población mapuche del N.O. de Chubut sino a muchos habitantes rurales y urbanos de la zona que se encuentran en situación de precariedad habitacional.

El *Instituto Provincial de la Vivienda* (IPV) es el organismo de Chubut que se ocupa de la calidad habitacional de la población. Ha diseñado diferentes tipos de planes de vivienda, que van desde la entrega de créditos para comprar terrenos o construir hasta la edificación de barrios completos y la entrega de casas en los casos más extremos. Muchos habitantes de El Maitén, por ejemplo, acuden a esta institución para resolver o mitigar algunos de sus muchos problemas habitacionales, lo que les implica engorrosos y largos trámites frente a múltiples instituciones. Claro, llegar a ser candidato para la entrega de una vivienda o alguna otra facilidad de parte del IPV implica acreditar la necesidad: algún pariente lisiado, una situación de extrema pobreza, o ser una madre soltera con muchos hijos, el desempleo, y por supuesto la carencia de una vivienda propia, por ejemplo. Certificar cada una de estas situaciones implica la interacción con instituciones varias: el hospital, la escuela, ANSES, el municipio, etc.²⁷ deben poner el sello y la firma que las acreditan, con lo que la gente realiza largos peregrinajes por las instituciones públicas, a veces teniendo que viajar cientos de kilómetros.

Las dificultades económicas para trasladarse o los problemas que acarrea el desconocimiento de las distintas dinámicas institucionales a las que hay que lidiar hacen que los solicitantes no siempre lleven adelante el trámite completo. Aparecen aquí, otra vez, ciertos intermediarios que ofrecen llevar adelante la cuestión.

El peso de estos “gestores” municipales se torna importante. Los intendentes u otros personajes asociados a ellos se encargan de iniciar y seguir los trámites ante el IPV (habría que indagar particularmente a través de qué canales, difícilmente sigan el derrotero burocrático habitual), a veces reuniendo varios pedidos de distintas familias y generando un espacio discrecional de administración de estas solicitudes: al pasar a controlar el trámite pueden acelerar o detener su paso.

Las personas solicitantes toman entonces como interlocutor directo al intendente o al “gestor” de su pedido, no ya al IPV.

Incluso en casos en que el trámite ha sido llevado adelante por completo por el solicitante, los intermediarios siguen siendo fuentes de consulta acerca de su avance o su finalización. Conozco un caso de un ex intendente, que era en ese momento Diputado Nacional, que ante la consulta por parte de una habitante de

27 Los requisitos se pueden consultar en <http://organismos.chubut.gov.ar/ipv/category/requisitos-de-inscripcion/>

El Maitén que había presentado su trámite personalmente ante el IPV le contestó “*yo no tengo nada tuyo, tu trámite no existe. Traéme a mí los papeles para que yo los presente*”. Es decir, le volvió a requerir todo el papelerío, que esta mujer ya había presentado, para administrarlo personalmente. La concentración de estos canales de diálogo provee a los intermediarios de un saber que permite un ejercicio despótico del poder.

Como además el municipio suele ser interlocutor del IPV, puesto que los planes de vivienda incluyen consensuar en qué terrenos se construirán éstas, o con qué características, lo que generalmente está dado por el marco legislativo de las ordenanzas municipales, se genera aquí otra brecha de acción para los intermediarios. Los vecinos denuncian entonces el carácter discrecional de la asignación de viviendas y beneficios.

Conclusiones

La capacidad de ciertos sujetos de erigirse como intermediarios los posiciona en situaciones especiales a la hora de construir y ejercer un ámbito de influencias en regiones y procesos como los que se han reseñado. Instancias que aparecen como cotidianas, como situaciones intrascendentes o costumbristas, revelan en realidad complejas tramas de relaciones sociales que sustentan estructuras de poder de densa profundidad histórica.

Aquí tomamos dos dimensiones estrechamente vinculadas: la reproducción social, un vasto universo del que sólo echamos algunos vistazos, y la moralidad leía en clave del ciclo ritual. En estas dos dimensiones, políticas en el sentido *amplio* que explicamos páginas arriba, pudimos observar el accionar entremezclado y a la vez ordenado de los intermediarios, sujetos capaces de transportar objetos y discursos nacidos (producidos) en un marco de significación a otro que es diferente pero al que está vinculado por situaciones de subordinación, violencia y consenso.

Estas tramas aparentemente inocentes e inocuas comienzan lentamente a revelar sus vinculaciones con los aparatos estatales, cosa que aquí hemos intentado describir, así como también con empresarios, estancieros, comerciantes, policías y otros personajes de quienes por razones de espacio no nos hemos ocupado aquí. Los elementos políticos *en sentido amplio* se revelan como el sustento de los procesos políticos *en sentido estricto*.

No se plantea con ello que los vínculos entre comunidad-individuo, individuo-individuo, comunidad-estado, individuo-estado o sus permutaciones sean homologables. Los propios pobladores saben que sus posibilidades y limitaciones a la hora de interactuar con el estado no son las mismas que en la interacción con

un par. Sin embargo lo que se hace evidente es que todos estos vínculos conforman un entramado sistemático, donde elementos que a pesar de no nacer todos en el mismo nivel, se imbrican y funcionan eficazmente. Aquí se propone que en este nudo de relaciones, podemos suponer que algunas actividades cotidianas, rutinarias y aparentemente sin importancia, son el sustrato de procesos políticos “más complejos”.

Cuando los límites imaginarios de un grupo étnico no coinciden con sus límites reales, es decir cuando la reproducción de este colectivo no depende exclusivamente de sí mismo (y esta parece ser la situación común de cualquier grupo humano, incluyendo aquellos organizados como estados nacionales), la necesidad de intermediarios se hace estructural y estos intermediarios adquieren una peculiar importancia en el sostenimiento de los procesos políticos “internos” y “externos” de estos grupos.

Por eso es necesario analizar, más que esquemas jerárquicos, organigramas o listas de cargos, las dinámicas a través de las que ciertos sujetos adquieren capacidad de liderazgo: cómo se construyen el prestigio y la legitimidad. En este aporte intentamos señalar la importancia que para los líderes locales del N.O. Chubut tiene incorporarse en la esfera moral y ritual y la participación en la resolución de problemas “cotidianos”.

Siguiendo esto, afirmamos que la unidad de análisis para la investigación de las formas de gobierno de los pueblos originarios no debe ser solamente la estructura “tradicional” de gobierno o sus formas recreadas o reinventadas, ni tampoco las redes políticas de partidos, punteros o municipios, sino la trama de vínculos que permiten a ciertos sujetos ejercer el poder informal y formalmente. Observar qué procesos son considerados valiosos por la población y de qué manera inciden en ellos estos personajes contribuye a comprender el asidero popular que suele sustentarlos.

Por último, señalemos que no hay un solo tipo de intermediario. Los hay de muchas maneras, orígenes y objetivos diferentes. Su posición estructural, que los obliga a refrendarse de modos heterogéneos en ámbitos diferentes del estado y las bases poblacionales, los sitúa en un lugar contradictorio y los obliga a actuar en direcciones divergentes.

Pensemos por ejemplo en la oposición entre los líderes de una organización mapuche como la “11 de Octubre” y los “punteros” de un municipio como El Maitén. Sus objetivos e intereses son diferentes, también sus formas de acción y sus posicionamientos frente a determinados procesos o propuestas concretas (minería a cielo abierto, petróleo, vínculos con iglesias o estado, etc.). Pero en algunos puntos sus mecanismos de construcción de prestigio funcionan de maneras aparentemente similares: son *intermediarios*, participan de la esfera moral y ritual, etc. ¿quiere

decir que son caras de la misma moneda? ¿Acaso el luchador social y el “puntero” son anverso y reverso de los mismos procesos políticos?

Difícilmente sea así, y los materiales registrados apuntan en otra dirección. Pero estas preguntas, que la presente investigación exterioriza y que necesitan ser evaluadas a la luz de futuros avances, plantean problemas concretos a resolver para pensar la organización y la lucha política desde la perspectiva de la autonomía.

Agradecimientos

A mis amigos y compañeros de la meseta de Chubut y de la Comarca del Paralelo 42^o, que abren sus casas y sus vidas y las comparten conmigo.

Al colectivo radial “Petú Mogeleñ” (*Todavía existimos*), en El Maitén. Al Centro de Documentación, Divulgación, Capacitación y Asesoramiento

de Pueblos Indígenas (CEDCAPI), una iniciativa del Programa Permanente de Extensión en Comunidades Indígenas de la Secretaría de Extensión y Bienestar Universitario (SEUBE) de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). En particular a Cecilia Piccioto, Micaela Blanco, Bárbara Aiello y Florencia López.

Al Programa de Investigaciones sobre el Cambio Social (PICASO) del Instituto de Investigaciones Gino Germani, ámbito generoso, comprometido y riguroso del pensamiento del que he aprendido cosas que he intentado expresar aquí.

Este trabajo fue realizado gracias a una beca de CONICET en el marco de mis estudios de Doctorado en Antropología.

Referencias bibliográficas

Abduca, R. (1995). Campesinos con ocupación obrera. Relaciones campesinas y dependencia salarial en una cabecera del valle argentino-boliviano. En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. (pp. 81-10). Buenos Aires: Biblos.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Aldunate, C. (1996). Mapuche: gente de la tierra. En *Culturas de Chile Vol. II. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. (pp. 111-133). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Balazote, Alejandro. (2001, noviembre 19-23). Efectos Sociales de Procesos de Inversión en Áreas Turísticas en Poblaciones Mapuches de la Provincia de Neuquén, Argentina. IV Congreso Chileno de Antropología.

Balazote, A. y Radovich, J. (1995). Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia. En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. (pp. 63-79). Buenos Aires: Biblos.

BARTOLOME, M. A. Los pobladores del “desierto”. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. 2004. [en línea] [Consulta:15 de Noviembre de 2011]. <<http://alhim.revues.org/index103.html>>

Bartra, R. (1978). *El poder despótico burgués*. México: Ediciones Era.

_____ (1996). *Las redes imaginarias del poder político*. México DF: Serie Popular Era.

Bartra, R., Domínguez, J., Paré, L., Boege, E. y Calvo, J. (1978). *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Ediciones Era.

Bechis, M. (1984). *Interethnic relations during the Period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor: University Microfilms International.

_____ (1992). Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y consolidación de los estados nacionales. En

Etnicidad e Identidad (pp. 82-108). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____ (2010). *Piezas de etnohistoria y antropología histórica*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Boccaro, G. (2004). Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche: Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. *Cuadernos de Antropología. Social*, 20, 113-129.

Boccaro, G. et al. (2002). Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. (pp. 47-83). Quito: Editorial Abya Yala.

_____ (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

_____ (2007). Nuestra lucha recién comienza: vivencias de pertenencia y formaciones mapuche de sí mismo. *Avá (Posadas)*, 10, 23-46.

Briones, C. y Delrio, W. (2002). Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En *Fronteras, ciudades y Estados*. Córdoba: Alción editora.

Delrio, W. M. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Echeverría, B. (1998). Lo político y la política. *Chiapas*, 3, 7-17.

Faron, L. C. (1997). *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Nuevo Extremo.

Foerster, R. y Gunderman, H. (1996). Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios. En *Culturas de Chile Vol. II. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. (pp. 189-240). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Foucault, M. (2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Godelier, M (1999). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.

Grebe, M., Pacheco, S. y Segura, J. (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, 14, 46-73.

Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Kerz, M. (2000). Ciudadanía, un debate contemporáneo. *Postdata*, 6, 37-49.

Mandrini, R. (1984). *Los araucanos de las pampas en el siglo XIX*. Buenos Aires:

Centro Editor de América Latina.

_____ (2007). La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol*. 11, 19-38.

Mandrini, R. y Ortelli, S. (1993). *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Marín, J. C. (1995). *Conversaciones sobre el poder*. Buenos Aires: EUDEBA.

_____ (2003). *Los hechos armados*. Buenos Aires: PICASO/La Rosa Blindada.

Mases, E. H. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo.

Mauss, M. y Hubert, H. (2010). *El Sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

Melliasoux, C. (1990). *Mujeres, graneros y capitales*. México DF: Siglo XXI.

Schiaffini, H. (2010). *Minería y política en el centro de México*. Tesis de Maestría no publicada. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____ (2011). Minería, conflicto y mediadores locales. Minera San Xavier en Cerro de San Pedro. *Cuadernos de Antropología Social*. N° 34. Diciembre 2011. (En prensa).

Wright, E. O. (2010). *Preguntas a la desigualdad. Ensayos sobre análisis de clase, socialismo y marxismo*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Zavaleta Mercado, R. (1990). *El Estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos del Libro.