

TEJEDORAS DE FUTURO

Mujeres mapuce y participación política

SUYAI GARCÍA GUALDA



ESTUDIOS POLÍTICOS

TO
PO
S • Editorial del IPESCS

COLECCIÓN
PROTOPOPOS

TEJEDORAS DE FUTURO

Mujeres mapuce y participación política

SUYAI GARCÍA GUALDA

TO
PO
S. | Editorial del IPENCS

2021

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa por el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales de bipertenencia entre el CONICET y la Universidad Nacional del Comahue (IPEHCS-CONICET-UNCo).

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

©2021 IPEHCS-CONICET-UNCo

García Gualda, Suyai

Tejedoras de futuro : mujeres mapuche y participación política / Suyai García Gualda. - 4a ed. - Neuquén : Topos, editorial del IPEHCS, 2021.

Libro digital, PDF - (Proto-Topos ; 1)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47157-3-9

1. Feminismo. 2. Pueblos Originarios. 3. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Título.

CDD 305.48898



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Comité Editorial

Mg. Borella, Carmen

Dra. Da Silva, Lucila

Dr. Delrio, Walter

Dra. Garino, Delfina

Dra. Kejner, Emilse

Dra. Salomone, Anabella

Lic. Steimbregger, Lautaro

Dirección de arte y diseño editorial

Lic. Steimbregger, Lautaro

Mg. Borella, Carmen

Dibujo de tapa

Pablo Ernesto Gárgano

Maquetación

D.C.V. Federico Banzato

Declaración de principios

En este trabajo, hemos usado lenguaje inclusivo y no binario porque adherimos a la concepción de que la palabra construye realidades. Desde luego que sabemos que este uso no está aceptado por la Real Academia Española y no está extendido masivamente, pero también entendemos que los cambios lingüísticos toman mucho tiempo. Desde nuestra necesidad de colaborar con la erradicación del lenguaje excluyente, asumimos esta modalidad aun a riesgo de que a muchos les resulte extraña y disonante y de que se produzcan en el texto vacilaciones, variaciones y omisiones, porque el hábito aún no está fijado tampoco en nosotras mismas. Estamos convencidas de que este cambio se va a ir asentando y corrigiendo en el sistema de nuestra lengua, pero no quisimos eludir nuestra contribución, aun imperfecta.

Índice

| | |
|--|-----------|
| Prefacio | 11 |
| Prólogo | 15 |
| Introducción | 23 |
| CAPÍTULO 1 | |
| Mapuce, un pueblo vivo..... | 31 |
| El Pueblos/Nación Mapuce, Estado y capital | 36 |
| Conquista y Genocidio..... | 44 |
| El terror en el cuerpo-territorio de las mujeres | 49 |
| Dualidad y complementariedad en la cosmovisión mapuce | 53 |
| Memorias y relatos sobre la complementariedad: el género en debate..... | 57 |
| CAPÍTULO 2 | |
| Hegemonía emepenista y contra-cultura de la protesta | 69 |
| Políticas indigenistas en Neuquén | 75 |
| La Confederación Mapuce de Neuquén..... | 78 |
| CAPÍTULO 3 | |
| El conflictoPulmarí (1995-2006) | 85 |
| Crónica de un conflicto- Primera parte | 89 |
| Crónica de un conflicto-Segunda parte:..... | 94 |

| | |
|--|------------|
| De Chiapas a Pulmarí | 102 |
| Mujeres mapuce y participación política | 111 |
| La chispa de la participación | 115 |
| El telar como herramienta política | 125 |
| La flor de la palabra | 136 |
| Pulmarí, la lucha continúa | 150 |
| CAPÍTULO 4 | |
| Paisajes indómitos. El despojo en zonas turísticas..... | 157 |
| Villa Pehuena: territorio mapuce | 158 |
| Lof Plácido Puel..... | 159 |
| Discriminación y despojo: las mujeres en Plácido Puel | 165 |
| Villa la Angostura: breve descripción del territorio | 175 |
| Lof Paicil Antriao | 175 |
| La re-organización y resistencia en la voz de las mujeres | 181 |
| Las Coloradas, tierra adentro | 189 |
| Notas sobre el XIV Encuentro de Mujeres en Las Coloradas..... | 190 |
| Clientelismo político y violencia de género | 193 |
| CAPÍTULO 5 | |
| Extractivismo y Patriarcado | 203 |
| El oro negro en Neuquén | 207 |
| Paynemil y Kaxipayiñ, íconos de la lucha..... | 211 |
| Neo-desarrollismo y neo-extractivismo: un escenario en conflicto..... | 217 |
| Neuquén, territorio fracturado | 220 |
| Mujeres rebeldes contra el extractivismo-patriarcado..... | 224 |
| Cristina Linkopan, lideresa mapuce..... | 228 |

| | |
|---|------------|
| El juicio a Relmu, un circo romano | 232 |
| La fuerza de las mujeres en Campo Maripe | 239 |
| Minería a cielo abierto en territorio mapuce..... | 246 |
| <i>La mayoría éramos mujeres. La feminización de la lucha</i> | <i>251</i> |
| A modo de conclusión | 257 |
| Bibliografía | 271 |
| Informes técnicos | 298 |

Prefacio

Siempre supe que transformar una tesis de doctorado en libro no es una tarea sencilla pero nunca imaginé cuánto podía costarme. Pese a ello, creo haber logrado el cometido y, con mucha alegría, me propongo compartirles los resultados de una experiencia de investigación iniciada hace varios años. Para comenzar, me gustaría contarles que el interés por la lucha y participación política de pueblos y naciones indígenas comenzó en mi formación de grado en ciencia política, por lo que ya en mi tesina -dirigida por Amelia Barreda- decidí indagar en la realidad del Pueblo/Nación Mapuce en Neuquén. Más tarde, la militancia feminista y el persistente interés por la “cuestión indígena” me condujeron hacia la maestría en género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Así fue que, bajo dirección de Fernando Lizárraga y Nora Llaver, en mi tesis: “Mujeres de la tierra: la participación política de las mapuce en Pulmarí (1995-2006)” analicé las formas de organización y participación de las mujeres en el afamado conflicto Pulmarí, durante la década de los noventa.

En aquellos años tuve la oportunidad de acceder a una beca de postgrado (CONICET) que me permitió dedicarme *full time* a la investigación. En este punto me veo en la obligación de agradecer a Eduardo Serralunga por haber sido el artífice de mi primer encuentro con Fernando Lizárraga, quien con la rigurosidad y el compromiso que lo caracterizan, me incentivó a ingresar formalmente al mundo de

la academia. De este modo, bajo su supervisión y la de Gloria Hintze, inicié un largo recorrido que tuvo como resultado la tesis doctoral que actualmente me propongo compartir en formato de libro. La investigación original se tituló “Tejedoras de futuro: la participación política de las mujeres mapuce en el conflicto territorial de Neuquén (1995-2015)” y fue evaluada por un jurado de lujo compuesto por Claudia Briones, Sebastián Barros y Silvana Sciortino, el 2 de marzo de 2018 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Agradezco a dicho jurado por cada uno de sus comentarios y sugerencias que me motivaron a continuar por este camino de indagación y análisis crítico, el cual actualmente transito en calidad de investigadora asistente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-CONICET-UNCo).

Ciertamente, en los últimos años tuve la oportunidad de imbuirme en distintos materiales de lectura que no dejan de resonar en mi mente cada vez que escribo y/o hablo de la lucha del Pueblo/Nación Mapuce en Neuquén. Sin embargo, lo cierto es que no hace tanto encontré una línea de Francisca Quilaqueo Rapiman que sintetiza gran parte de mi trabajo y estudio, es una frase que capta el sentido de todo lo que me propongo desglosar a lo largo de las páginas que siguen: “la firmeza de la lucha Mapuche tiene alma y rostro de mujer” (2012: 11). Pero antes de iniciar este viaje, quisiera nombrar y agradecer a todas las personas y organizaciones que me apoyaron y acompañaron en este desafío. En primer lugar, a todas y cada una de las mujeres que inspiraron mi trabajo, muy especialmente a María Del Carmen, Luisa y Beatriz. A todas las comunidades que me recibieron siempre con los brazos abiertos. A la Confederación Mapuce de Neuquén. A todos/as los/as docentes que me formaron. A Fernando Lizárraga y Laura Dui-mich, con y de quiénes tanto aprendí y aprendo cada día. Al IPEHCS

por ser mi lugar de trabajo, especialmente a Walter Delrio y Verónica Trpin por confiar en este libro. Al CEHEPyC (Fa.Hu-UNCo). A Zulema Semorile por haber sido la llave, el nexo vital y necesario, para ingresar al campo. Agradezco también a quienes ya no están pero aportaron de diversas formas a este trabajo, en particular a Carlos Falaschi. Y, fundamentalmente, gracias a mi familia por ser el sostén, por la enorme paciencia y el amor incondicional de siempre.

Personalmente deseo que disfruten de este material y, sobre todo, espero que su divulgación sirva para desnaturalizar la desigualdad y que contribuya a la construcción de alternativas basadas en la equidad y la justicia social.

Centenario, Neuquén, 4 de febrero de 2020

Prólogo

Fernando A. Lizárraga

A veces es importante reconocer a quienes dieron los primeros pasos, a quienes hicieron el primer hallazgo, a quienes tuvieron esa primera y fecunda intuición que abrió nuevos caminos. Se puede decir que Nicolás Copérnico fue el primero en postular una teoría heliocéntrica, pero conviene afirmarlo con cautela porque acaso hubo algún antiguo griego que lo hizo primero o, incluso antes, algún adivino babilónico cuyo nombre cuneiforme se ha vuelto polvo en su tablilla de barro. Lo que sí puede afirmarse es que *Tejedoras de Futuro* está entre los primeros libros de teoría política que identifica a las mujeres mapuce como principalísimas actrices en el resurgimiento de las luchas territoriales en la Norpatagonia desde mediados de los años 1990. Quizá sea éste el primer libro que hace esto, y punto. Las páginas que nos depara la autora, Suyai García Gualda, pletóricas de rigurosa ciencia social y compromiso personal, también son fruto de un paciente trabajo de hilar, tejer, destejer y volver a tejer. Es archiconocido el mito de Aracne, recogido por Ovidio en *Metamorfosis*: Palas Atenea convierte en araña a la joven tejedora lidia no sólo porque la supera en el arte, sino porque denuncia con sus finos bordados las violencias de los olímpicos contra las indefensas mortales. Otra araña conocida por estos lugares del sur es Solange, la que acompañó a Martín Bresler en sus interminables tribulaciones y desventuras: es una araña que siempre ofrece consejo

sabio y prudente. Alejandro Finzi sabe de sobra que sin una buena araña no puede tejerse una buena historia (hay bichitos de luz y caballos habladores que también ayudan, pero las arañas son especiales).

El tejido es silencio y es palabra. Se dice en este libro que el tejido es una forma de escritura. Según aprendemos aquí, se teje en silencio y en soledad. Y también se teje mientras se habla, en comunidad; y al hablar se recrean historias, se comparten relatos, se urden sigilosos planes. Lo hilos de lana y los hilos de voz invocan imágenes ancestrales, recrean epopeyas y tragedias, y traman futuras batallas. Las protagonistas de este estudio, que es también un fino relato, todas ellas, a su modo, son hábiles tejedoras. Las primeras, las que fueron reunidas por el oenegéismo noventista, vieron en esos talleres de tejido la ocasión para que el trabajo en el telar, como el de Aracne, asumiera un carácter político. No es éste el lugar para anticipar que la cosmovisión mapuce contiene maravillosas historias sobre arañas tejedoras –como *Lalén Kuze*–, sobre mujeres primigenias, y sobre sueños inquietantes que el mismísimo Kafka envidiaría. García Gualda lo explica mejor más adelante. Las mujeres mapuce, entonces, tejen y, no sin tropiezos, comienzan a liderar las resistencias y luchas por el territorio. Van anudando la red que une y que repele agresiones. Y así recuperan sus tierras en Pulmarí, y luego se plantan frente al avance de los hoteles y las costaneras sobre el lago Aluminé; y luego detienen a los matones enviados desde Texas en Villa La Angostura; y luego trepan con sus banderas a las torres petroleras de Vaca Muerta para exigir el fin de la devastación, el saqueo, el sacrificio.

En agosto de 2014 visité la zona de Añelo, en una acción de apoyo a las comunidades mapuce amenazadas por el avance de la hidrofractura. Aquella vez apunté en mi cuaderno de notas un texto que algunos recogieron en lo efímero de las redes sociales. Permítaseme ahora reproducir una parte de aquel escrito: “La Patagonia no es un desierto,

ya lo sabemos, aunque de lejos parezca que sólo hay tierra, pastos y poca agua. Esto es Loma Campana, la ‘zona dulce’ de Vaca Muerta. En estas tierras vive, entre otras, la comunidad mapuce Campo Maripe. Pero a las petroleras no les importa. Así que, primero, vienen las topadoras y arrasan con todo lo que hay de verde. Luego instalan las tremendas torres de perforación. Visto desde el borde de la barda, el ‘desierto’ se vuelve, ahora sí, un desierto, al paso de los gigantes de hierro. Las ‘arañas’ –como les dicen a las torres que caminan; sí, torres que caminan y perforan; perforan y caminan– se abren paso de prepo y ensucian hasta el horizonte. El mundo de *Mad Max* es un vergel al lado de esto. Después viene el *fracking*, y la tierra queda impregnada de kerosén; el olor a gas le usurpa el aire de la tarde al tomillo y a la zampa. A diferencia del bárbaro método argentino de la guerra total contra ‘el indio’, los norteamericanos ensayaron, primero, el más refinado sistema de cazar hasta el último bisonte para hambrear y forzar el éxodo de los ‘pieles roja’ que habitaban las grandes praderas. Parece que los CEOs de [mi abogada me aconseja suprimir aquí el nombre de las empresas] han aprendido esta lección y la están cumpliendo al pie de la letra, envenenando la tierra de la gente de la tierra. Total, si no funciona, siempre habrá legisladores, jueces, policías y Remingtons bien dispuestos. Cuando comenzaba la guerra imperialista contra Irak, muchos clamaban *No blood for oil!* Pero ahora se callan porque la *blood* es de ‘indios’ (para empezar) y el *oil* es de acá cerquita nomás”.

No tengo duda de que lo más interesante de aquel día –y esto es algo que pude comprender tiempo después, al leer los primeros manuscritos de *Tejedoras de Futuro*– fue observar que quienes lideraron la toma de las arañas petroleras, esas altas torres caminantes, fueron precisamente mujeres mapuce, enfundadas en sus *Wenufoyes*. Desafiando a la policía y a los forzudos contratados por las petroleras, se

abrieron camino para extender pancartas y banderas con leyendas en repudio del despojo y la devastación territorial. Un año antes, también en agosto, estas mismas mujeres habían agitado las mismas banderas cuando los *konas* asediaban el alto castillo de cemento donde, siempre protegidos por la policía, diputados provinciales opositores y oficialistas consagraban la entrega de los territorios de Vaca Muerta a los designios del *fracking*. Una vez más, las investigaciones de García Gualda me hicieron entender la enorme importancia de aquel momento: un vasto sector de la sociedad no mapuce abrazaba la lucha de las comunidades y, más importante aún, pasaba a primer plano la agenda de cuidado del medio ambiente, cuyos principios nodales están presentes en la filosofía ancestral mapuce. Aquel incesante tejido que nació entre susurros en Pulmarí –como describe y explica magistralmente García Gualda– había convertido a estas mujeres, herederas y discípulas de la Araña Madre, en lideresas de la resistencia contra las enormes arañas del petróleo, contra los tejes y manejes de quienes sirven sólo a los intereses del capital, aunque sus bocas babeen pueblo en cada frase.

Pero estas mujeres mapuce que recuperan y defienden su territorio, sus cuerpos-territorio –concepto clave de esta investigación–, no sólo rescatan las tramas del pasado para unirlas y resignificarlas en las acciones del presente, sino que las proyectan al tiempo-espacio del futuro, ya hecho carne en las nuevas generaciones que nacen mapuce o van (re)descubriéndose integrantes de este pueblo-nación. En las luchas de las mapuce, libradas en ese punto en el que –según la noción de interseccionalidad– se combinan opresiones étnicas, de género, de clase (entre otras), se vislumbra el futuro. Las acciones colectivas de resistencia, las reivindicaciones que sólo son locales o particulares en apariencia, señalan un horizonte de lucha para el pueblo mapuce y los pueblos no mapuce. Aunque no sea aconsejable romantizar el ambientalismo de los pueblos originarios, es justo decir que en estas

latitudes sus demandas –como bien lo refleja este libro– han estado entre las primeras en hacerse oír. En el nombre mapuce está cifrada la unidad inescindible entre el mundo de arriba y el de abajo, entre todos los elementos y fuerzas del cosmos (imposible hablar de seres vivos como algo separado del supuestamente inanimado mundo mineral, por ejemplo); como también lo está la complementariedad entre hombres y mujeres; la unidad de los cuatro puntos cardinales; y las diversas formas o modulaciones que adopta el tiempo.

Cuando una utopía está situada en el futuro, puede llamarse la ucronía. Se le atribuye a un escritor francés de finales del siglo XVIII, Louis-Sébastien Mercier, la primera utopía que transcurre en el porvenir. Pero no tardaron las mujeres en reinventar y perfeccionar este mecanismo que combina narración, crítica social y proyecto político. La norteamericana Mary Griffith escribió en 1836 la primera ucronía feminista, *Three Hundred Years Hence* [*Dentro de trescientos años*] en la cual el viaje al futuro se produce durante el sueño del protagonista (recurso profusamente utilizado en años posteriores). Llegado al siglo XXII, el narrador descubre un mundo en el cual se ha logrado, entre otras cosas, la igualdad económica entre hombres y mujeres. Cabe considerar, siguiendo a Matthew Beaumont, una hipótesis sobre por qué abundaron estas ucronías: hacia finales del siglo XIX, en Estados Unidos –y también en nuestro Sur– se había completado el despojo territorial de los pueblos originarios y, con los últimos avances en la exploración de todos los continentes, ya no quedaban espacios geográficos desconocidos donde ubicar posibles utopías. La antigua frontera territorial desaparecía para dar lugar a una nueva frontera temporal. El futuro era el espacio a conquistar. *Tejedoras de futuro*, como dije, no sólo muestra el rol protagónico de las mujeres mapuce en las luchas de las últimas tres décadas; no sólo hace oír las voces de esas mujeres; no sólo describe con singular eficacia los padecimientos y proezas de esas

mujeres y sus comunidades; sino que también nos permite entrever que esas luchas no son evocaciones nostálgicas de un orden ancestral perdido, sino una apuesta por la reafirmación de una cosmovisión que ofrece elementos vitales para el futuro (si es que queremos tener uno que valga la pena).

Dicen que los fantasmas o espectros –como el del socialismo, o del feminismo, o del ambientalismo– cobran esta forma porque son futuros reprimidos o prematuramente dados por muertos. *Tejedoras de Futuro* consigue poner en palabras estos aspectos del futuro y, con ello, expulsa los fantasmas, abre el camino hacia utopías reales (oxímoron sólo aparente que debemos a Erik Olin Wright) y reafirma una agenda que ha sido mapuce mucho antes de que fuera asumida por el mundo no mapuce. Antes de que el derecho a un medio ambiente sano fuera incluido en la Constitución del Estado argentino, el pueblo nación mapuce ya exigía para sí y para los demás un mundo habitable y sustentable; antes de que las políticas de la identidad se pusieran de moda, las mapuce encabezaban los reclamos por el reconocimiento de sus cuerpos-territorio y, como ocurría en los lugares emblemáticos que explora *Tejedoras*, le ponían el cuerpo a la defensa de la tierra, el agua, el aire, el subsuelo, en definitiva, el *WajMapu*. Los reclamos de reconocimiento eran y son, esencialmente, reclamos de justicia, aspecto crucial que Suyai García Gualda examina con detalle y precisión en estas páginas.

La provincia de Neuquén se caracteriza por la presencia de una potente contra-cultura de la protesta –concepto creado por Ariel Petrucelli– en la que confluyen sindicatos, partidos, iglesias, organizaciones sociales de diverso tipo y con agendas variadas, pero que, en conjunto, tienen en común la práctica de la manifestación y la lucha callejeras, la democracia interna, y metas más o menos igualitaristas y animadas por un sentido de justicia social. Las banderas mapuce jamás faltan a la cita y, en momentos decisivos de los últimos años, encabezaron

las protestas ya que gran parte de las organizaciones de este pueblo-nación, a su modo, pertenecen a este espacio de resistencia (García Gualda también se ha explayado sobre este punto en otros escritos, como “Más allá de la ‘ciudad roja’: la contra-cultura de la protesta en territorio Mapuce”). Y son las mujeres mapuce quienes toman la palabra y se ponen al frente de cada acción. En *Tejedoras* puede verse —a través de testimonios minuciosamente recogidos y reproducidos, y gracias también a un enfoque teórico plural y sofisticado— que estas acciones no sólo han sido y son eficaces, sino que, además, señalan un horizonte de transformaciones deseables a escala mucho mayor. Se trata de acciones anti-sistémicas, anti-patriarcales, anti-sexistas o, si se quiere decirlo por el lado de la afirmación, acciones que prefiguran un mundo donde caben infinitos mundos (menos lo peor del mundo de hoy).

Este libro, uno de los primeros de la *Editorial Topos*, es una invitación a internarse en un territorio donde se agitan las sombras de quienes fueron víctimas del etnocidio perpetrado por el Estado argentino, donde se evocan las épicas resistencias y las desoladoras deportaciones a los campos de concentración. Este es un libro que no oculta la barbarie de antes y de hoy. Pero, sobre todo, es un texto que exalta la vida en su sentido más pleno porque el *WajMapu*, como se verá, es plenitud de vida, hacia arriba y hacia abajo, hacia los cuatro rincones del mundo, hacia lo profundo y hacia lo más alto. Suyai García Gualda ha logrado componer un texto magnífico, sutil y comprometido; riguroso y apasionado. No conviene adelantar más. Será mejor tomar prestadas las palabras de uno de los habitantes de este escrito, quien en alguna página se asoma y dice: “Permiso, yo sé que acá se encuentran solo las damas, pero a mí alguien me cuchicheó que acá se hablan cosas importantes, por eso vine, ¿puedo entrar?”.

Neuquén, marzo de 2020.

Introducción

El Pueblo Mapuce conforma una Nación y se ubica a ambos lados de la Cordillera de Los Andes, en el territorio conocido tradicionalmente como *Waj Mapu*. La Nación Mapuce está compuesta por diversas identidades regionales, según su ubicación espacial dentro de lo que en la cultura mapuce se conoce como: *Meli Witran Mapu*. Durante los tiempos de libertad, previo al proceso de conquista y colonización, la organización comunitaria de dicho Pueblo se estructuraba, según los relatos mapuce, en torno a ciertos principios filosóficos que responden a ordenamientos de la naturaleza, tal es el caso del principio de la dualidad y de la complementariedad. La mal llamada “Conquista del Desierto” y la posterior colonización lograron poner fin a aquel ordenamiento y, en consecuencia, hubo transformaciones que afectaron a todos los miembros de la comunidad, aunque, de manera diferenciada. Esto significa que los impactos que generaron la conquista y colonización tuvieron disímiles consecuencias en varones y mujeres. En efecto, la organización social fue racializada y jerarquizada de acuerdo con las demandas y exigencias del incipiente modo de producción capitalista. Indudablemente, estos procesos permitieron la fundación y el sostenimiento, a lo largo del tiempo, de los Estados modernos (uninacionales y uniculturales).

Tras la expansión mundial del capitalismo maduro y el declive de los “socialismos reales”, surgieron importantes transformaciones

sociales, económicas y políticas, las cuales también tuvieron su correspondiente impacto en el orden de género(s) establecido. Por ello, es posible pensar a las mujeres como un sector vulnerable frente al avance de la globalización-neoliberal, lo cual se expresa en un proceso de creciente feminización de la pobreza. En este sentido, cabe pensar a las mujeres indígenas en tanto sujetas que padecen opresión no sólo producto de la intersección entre género, etnia y clase sino también a la fusión de patriarcado, colonización y racialización. No obstante, la globalización neoliberal generó, como contracara, una ampliación de los horizontes de transformación de los movimientos sociales y, en consecuencia, nuevas formas de resistencia (Vargas, 2002: 3). En ese contexto, Argentina fue escenario del (re)surgimiento de diversos movimientos indígenas que lograron presentarse como nuevos actores políticos. La presencia de estos actores no sólo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura e identidad, sino también desde propuestas que involucran la reformulación del régimen político, la transformación de los sistemas de representación y el cuestionamiento del Estado.

A nuestro criterio, el afamado conflicto Pulmarí representa un caso paradigmático en lo que se refiere a la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en Argentina, ya que implicó un proceso de ruptura, un quiebre en la historia reciente del Pueblo Mapuce en *Puelmapu* (Argentina). Sin duda, desde 1995 hasta la actualidad, Pulmarí se convirtió en una “zona de conflicto” entre diversos intereses políticos, ideológicos y económicos, ya que su riqueza natural lo transforma en blanco tanto del Estado provincial y de instituciones privadas, como del Ejército Nacional. Y, a nuestro parecer, este hito de la historia contemporánea del Pueblo/Nación Mapuce ha permitido que las mujeres irruman en el escenario político regional ubicándose, incluso, como referentes y lideresas de la lucha indígena en Neuquén. Desde el con-

flicto Pulmarí ya nada volvió a ser como antes. Esta idea resuena en numerosos testimonios, pues fue un ícono que revive la llama de la lucha ante cada conflicto territorial que enfrentan los/as mapuce. La cordillera, la meseta, el valle y la urbanidad neuquina se tiñen de rebeldía cada vez que las comunidades mapuce se ven afectadas por las políticas del Movimiento Popular Neuquino (partido político provincial y hegemónico) en complicidad con ciertos sectores aliados. Encontramos, entonces, diversas expresiones de lucha, diferentes y complejos conflictos territoriales que se despliegan a lo largo y ancho de toda la provincia patagónica.

Por esto, en el presente trabajo nos hemos propuesto, como objetivo principal, analizar la participación de las mujeres mapuce en distintos momentos de conflicto y el impacto que dicha participación ha tenido en el orden de género(s), entre los años 1995 y 2015. El recorte temporal busca echar luz sobre las continuidades históricas, desde el conflicto Pulmarí hasta 2015, año electoral con una importante repercusión política en los pueblos originarios. En el caso que nos compete, se trató de un momento clave en lo que refiere al auge extractivista y a la criminalización de la lucha mapuce, ejemplo de ello fue el enjuiciamiento de Relmu Ñamku, Martín Maliqueo y Mauricio Raín. Asimismo, buscamos comprender las diferentes estrategias de organización y participación que las mujeres mapuce se han dado desde los años noventa hasta la actualidad. Concretamente nos importa saber: ¿cuál fue la participación de las mujeres mapuce en el proceso de recuperación territorial en Pulmarí? y ¿cuáles fueron – y son- las estrategias de participación de dichas mujeres? Pensamos que interpretar el impacto que han tenido distintos procesos de conflicto y emblemáticos hechos de recuperación territorial, como fue Pulmarí, nos facilita entender la realidad de las mapuce y su rol o vinculación con el *Kvme Felen*, es decir, el sistema de vida autónomo mapuce.

Partimos de la idea de que la participación de las mujeres en el conflicto territorial Pulmarí modificó sustancialmente el orden de género(s) hacia el interior de las comunidades y organizaciones políticas (supra o macro comunitarias) involucradas. La tesis central de nuestro trabajo sostiene que a partir del conflicto territorial en Pulmarí y en lucha contra la opresión que padecen -producto de los intercrucos entre género, etnia y clase- las mujeres mapuce se han convertido en actoras políticas estratégicas en la provincia de Neuquén, han creado un repertorio propio de prácticas y modalidades de acción, todo lo cual ha redundado en la extensión de las luchas territoriales hacia zonas turísticas de montaña y áreas azotadas por la explotación de yacimientos no convencionales de gas y petróleo. A partir de esto, nos proponemos abordar aquellos conflictos que encuentran al Estado y a los capitales privados como enemigos en zonas turísticas y, también, los conflictos territoriales originados al calor del modelo neo-extractivista impulsado por los gobiernos kirchneristas. Creemos necesario señalar que somos conscientes de que en los últimos años, desde la asunción de Mauricio Macri, se inició nueva etapa de desregulación económica y ajuste que contribuye al agravamiento de las condiciones materiales de los pueblos indígenas y colabora con las políticas que encuentran como aliado estratégico del Estado a los Capitales privados (nacionales y extranjeros) en desmedro de la sociedad indígena y no-indígena.

Por todo lo dicho, el primer capítulo lo dedicamos a la historia del Pueblo/Nación Mapuce asentado en la actual provincia de Neuquén (Argentina), visto que es imperioso ubicarnos en contexto, ya que dicho pueblo presenta diversas características según sea su ubicación dentro del *Waj mapu*. Del mismo modo, revisamos la vigencia de conceptos y discursos que dotaron de legitimidad a las políticas expansionistas materializadas en la Conquista, los cuales aún facilitan modos de opresión y dominación sobre los pueblos y naciones indígenas. Por

otro lado, analizamos los impactos que tuvo la Conquista -y posterior colonización- en tanto estrategia de acumulación de capital en el marco de la conformación del Estado Nacional. De este modo, intentamos comprender las transformaciones sociales y políticas que tuvieron lugar en el seno del Pueblo Mapuce *a posteriori* de la avanzada *wigka* sobre el territorio indígena y cómo afectaron en las relaciones sociales y, especialmente, en las mujeres y en sus cuerpos-territorios. En el segundo capítulo, efectuamos un breve recorrido (histórico-político- económico-social) por la realidad de Argentina a partir de la aplicación de políticas neoliberales en la década de los noventa, centrándonos en la provincia que nos compete. Nuestro interés radica en describir detalladamente la situación de Neuquén, ya que presenta rasgos particulares en cuanto a la historia de resistencia y protesta social. Por ello, creemos pertinente abordar la lucha mapuce como parte de la contra-cultura de la protesta (Petruccelli, 2005) que caracteriza a la política neuquina en el marco de la hegemonía del Movimiento Popular Neuquino. Centrándonos en la realidad de los noventa buscamos introducirnos en este período como parte de una etapa de acumulación capitalista marcada por la violencia y el despojo, lo que algunos autores/as definen como acumulación por desposesión.

El tercer capítulo está especialmente dedicado al conflicto Pulmarí (1995- 2006). Esto nos permite evidenciar cómo, desde épocas de la Conquista, el Estado ha sido el principal actor contra el cual el Pueblo Mapuce se ha enfrentado, ya sea a nivel macro como micro político. De hecho, el conflicto Pulmarí ha sido un acontecimiento que llegó a ser considerado un “problema de estado”. Y, en efecto, las mujeres (y sus cuerpos- territorios) han sido espacios de expresión de dichos procesos beligerantes. Puntualmente nos interesa recuperar los relatos, las narrativas, experiencias y memorias de las mujeres que fueron parte del proceso de lucha y resistencia que se vivió en Pulmarí. Ya que,

a nuestro juicio, dicho conflicto representa un quiebre en la historia de la participación política de las mujeres indígenas en la Provincia. Por su parte, a lo largo del cuarto capítulo nos detenemos en la realidad de las mujeres mapuce en la zona de cordillera, especialmente en aquellas áreas destinadas a la explotación turística. Para ello hemos seleccionado dos experiencias de conflicto de notable trascendencia a escala nacional: el *lof* Plácido Puel en Villa Pehuenia y el *lof* Paicil Antriao en Villa La Angostura. La actuación del Estado en relación con los intereses del sector privado demuestra el poder de la hegemonía emepenista y la voracidad depredadora con la que avanza el capital sobre el territorio mapuce. El saqueo y la dominación que supone la actual etapa de acumulación por desposesión, sin duda, garantizan la violencia contra las mujeres mapuce (y sus cuerpos-territorios). Hacia el final de este apartado compartimos nuestra experiencia en el XIV Encuentro de Mujeres realizado en Las Coloradas, localidad cercana a Junín de los Andes.

El quinto y último capítulo está dedicado a los conflictos que se han originado a partir de la nueva ofensiva extractivista; pues en un contexto tizado por discursos “neodesarrollistas”, Neuquén se nutre de múltiples rebeldías que denuncian la simbiótica relación patriarcado-extractivismo. Así, en medio de la desposesión y el despojo planteamos la necesidad de visibilizar las situaciones de violencia que atraviesan las mujeres mapuce frente al avance de las políticas extractivistas y las corporaciones en un contexto de creciente criminalización y judicialización de la protesta social. Por ello, creemos necesario detenernos en algunos “casos testigo” que nos permiten materializar las luchas, las vivencias y experiencias de resistencia de las mujeres mapuce en la provincia de Neuquén. Para finalizar, presentamos una serie de notas y reflexiones a modo de conclusión y con el ánimo de proyectar nuevas líneas de estudio sobre la temática. Hay varios pun-

tos sobre los que deberíamos detenernos si buscamos hacer una breve radiografía de nuestras notas finales, sin embargo, deseamos destacar la importancia de la mirada alternativa/otra/diferente que nos acercaron las mujeres indígenas y que pudimos rescatar a lo largo de la investigación. Por ello, buscamos delinear en qué consiste el *Kvme Felen*, como alternativa frente al desarrollo capitalista y al Estado, y cuál es el desafío que las mapuce han asumido en este largo camino de empoderamiento que iniciaron a mediados de los noventa y todavía encuentra numerosos desafíos por delante.

En resumen, a lo largo de este trabajo hemos buscado dar cuenta del proceso de transformación socio-comunitaria que tuvo lugar en el seno de las organizaciones y comunidades indígenas, a partir de la participación de las mujeres en diversos espacios de organización política, negociación y resistencia. Para ello, realizamos entrevistas individuales y en profundidad, observación participante y un profundo análisis documental. Nuestra atención ha estado colocada en aquellas prácticas cotidianas y tradicionales que se han convertido, en los últimos tiempos, en espacios de poder prometedores de nuevas reivindicaciones y luchas encarnadas por las mujeres mapuce. Insistimos en que la posibilidad de estudiar y conocer estas experiencias políticas puede permitirnos advertir umbrales verdaderamente emancipatorios.

CAPÍTULO 1

Mapuce, un pueblo vivo

El Pueblo/Nación Mapuce conforma una unidad política, lingüística, cultural e histórica. Dicha conjunción de elementos está dada por una unidad geográfica territorial que se sitúa a ambos lados de la Cordillera de los Andes y del centro al sur de los actuales Estados de Chile y Argentina. Los/as Mapuce se constituyen como una Nación que abarca diversas identidades regionales, según sea su ubicación dentro del *Meli Wixan Mapu*. Algunas de las identidades regionales que conforman a la Nación Mapuce, asentada en *Puelmapu*, son: *pikunce*; *willice*; *wentece*; *puelche*; *lafkence*; *rankulce*; *pewence*; etc. El término *Mapuce* hace referencia al conjunto de identidades regionales que comparten una cultura histórica y una misma lengua (Odhpi, 2008).

Muchas veces, como dice Eduardo Restrepo (2006), considerar el concepto de identidad(es) seduce, pero, a su vez, confunde. Por esto, entendemos imperioso señalar que el Pueblo/Nación Mapuce no representa un colectivo homogéneo, pues las identidades étnicas, como otras, se ven atravesadas por diferencias sociales, culturales y políticas dentro de los diversos subgrupos. Sin embargo, lo cierto es que la identidad mapuce emerge con fuerza como elemento aglutinador, sobre todo, en momentos de lucha política. Así, las identidades constituyen sitios de resistencia y empoderamiento (Restrepo, 2006). En nuestro caso, cabe aclarar, cuando hacemos referencia a conceptos

como identidad(es) y cultura lo hacemos desde una concepción dinámica y cambiante, una visión que busca reparar, también, en las contradicciones internas del Pueblo/Nación estudiado. Por tanto, como dice Floya Anthias (2006) la pertenencia y la identidad tienen que ver con la política y la ideología, con la práctica y la experiencia.

Nuestro énfasis está colocado en el carácter político de las identidades y de la cultura, pues el conflicto es el carácter esencial de la política. Sebastián Barros explica, tomando a J. Rancière, que la “existencia de la comunidad depende de la emergencia de una víctima y la política es la práctica que hace posible tratar esa aparición que pone en duda la distribución de las ocupaciones, las funciones y los lugares” (2005: 69). Así, según su desarrollo teórico, la política se refiere a modos de subjetivación que generan, a su vez, una nueva representación del campo de la experiencia (2005). De este modo, el pueblo supone la politización de demandas que hasta cierto momento no estaban representadas en la práctica hegemónica sino como partes no contadas. Citamos las palabras de Barros: “la inclusión de ciertas demandas en la discusión de una comunidad marca el comienzo de la política [...] la política tiene como elemento constitutivo el desacuerdo” (2005: 69).

El conflicto como génesis de la política nos permite advertir y analizar a las identidades étnicas, entre otras. Tal como explica Miguel Rossi (2015), no podemos pensar a lo político y la política sin el concepto de identidad, aunque ello implique numerosos debates teóricos. En esta dirección apunta el autor al buscar respuestas, en el pensamiento aristotélico, sobre identidad y comunidad política. Desde esta lógica, se observa cierta confrontación entre una mirada esencialista, centrada en la identidad étnica como atributo, y el conflicto, es decir, con la acción colectiva como elemento nodal de la identidad política. Recordemos que una de las dimensiones lógicas constitutivas de la

praxis política se basa en el binomio inclusión-exclusión, lo cual conduce directamente hacia la noción de conflicto.

En este sentido, Miguel Bartolomé (2006) afirma que la identidad étnica es la representación social y colectiva de la etnicidad, entendida como asunción política de la identidad y, por ello, en acción. Por ello, parafraseando a Restrepo (2007), no alcanza con indicar que las identidades son construidas, que no son esenciales, ahistóricas e inmutables; es vital mostrar las trayectorias, los antagonismos y tensiones, es decir, los conflictos que dan origen a la revitalización y emergencia de ciertas identidades. De hecho, las identidades no solamente refieren a la diferencia sino también a la desigualdad y a la dominación. Por eso, es importante considerar la pertenencia en términos de diferencia, dice Anthias (2006); atender a las diferentes localizaciones que ocupamos, muchas veces, de manera simultánea e interseccional.

Reconocemos que identidad(es), comunidad y cultura son nociones controvertidas que abren un sinnúmero de debates teóricos, los cuales exceden las pretensiones de este libro. Por este motivo, creemos que resulta útil apelar a los aportes de Gerardo Aboy Carlés, quien define a la identidad política como un “conjunto de prácticas sedimentadas, configuradoras de sentido, que establecen, a través de un mismo proceso de diferenciación externa y homogeneización interna, solidaridades estables, capaces de definir, a través de unidades de nominación, orientaciones gregarias de la acción en relación a la definición de asuntos públicos” (2001: 53). Entonces, como ya dijimos, sin ánimo de abarcar un debate que reconocemos extenso, partimos de una concepción amplia, dinámica y cambiante de identidad(es) y cultura. Pues, los/as indígenas han logrado sobrevivir a años de despojo y opresión, justamente, por su capacidad de transformación y acción (Reygadas, 2007). Además, y en función de la definición de identidad política antes propuesta, identificamos algunos elementos clave

para pensar estas temáticas a lo largo de estas páginas. Por un lado, el énfasis en las prácticas, o sea en la acción, como configuradoras de sentidos, lo cual nos conduce al binomio inclusión-exclusión. Aquí retomamos el pensamiento de Rancière, pues para este autor “la política busca poner en suspenso el orden establecido mostrando sus contradicciones y cuestionando esa distribución policial de los cuerpos que estipula quiénes, desde dónde, por cuáles medios y a través de qué demandas pueden solicitar igualdad [...]” (Briones y Ramos, 2010: 46). De esta manera, los reclamos, la organización, participación y lucha política de las/as mapuce, instituyen un litigio que “muestra la necesidad de replantear la igualdad propuesta pero no efectivizada” (Briones y Ramos, 2010). Esto colabora en el intento de analizar las prácticas y enunciados que, de alguna manera, obligan a contar a los/as no contados. A esto, debemos sumar, como elemento clave el valor de las solidaridades, los lazos, las relaciones que orientan a la acción colectiva en el espacio público.

Todo esto nos permite comprender el valor y la lucha de los pueblos indígenas por ser reconocidos como “pueblos” y “naciones”, no como meras comunidades aisladas (Briones y Ramos, 2010: 46). A propósito, cabe señalar que la idea de “nación” es, también, un punto a considerar. En el caso mapuce esta idea aparece, claramente, como un desafío y una apuesta política. Entender a los pueblos indígenas como naciones apunta directamente al centro de la concepción liberal –clásica- de Estado Nación. Considerando que se trata de pueblos y nacionalidades que disputan legitimidad ante el estado moderno (Iturralde Guerrero, 2009). Esta auto-identificación como pueblos y naciones permite, por un lado, la organización y demanda de los derechos colectivos indígenas (principalmente la autonomía y el autogobierno) y, por otro, recupera la noción de comunidad, predominante en los pueblos indígenas, y la defensa (y lucha) por el territorio.

En este sentido, el eje se corre de lo político -como simple sinónimo de ciudadanía- hacia lo cultural y desde allí se piensa y construye la idea de nación. Por ello, supone cuestionar la idea de nación impuesta, de arriba hacia abajo, y nos obliga a develar el carácter político de lo “cultural”. En este sentido es substancial insistir en que la auto- identificación como Pueblo/Nación es política y conduce, directamente, hacia la lucha territorial. Incluso desde una mirada clásica la idea de nación se acompaña con la idea de territorio, y excede así lo estrictamente “cultural”. Todo esto conduce nuestra vista hacia la historia de la fundación del Estado Nación argentino, sus políticas de desposesión y expropiación territorial, y los consecuentes discursos hegemónicos que niegan u ocultan, desde hace años, la presencia indígena en nuestro país.

Dicho todo esto, debemos señalar que el Pueblo Mapuce hacia finales del siglo XVIII, en *Puelmapu*, dominaba un amplio territorio que se extendía desde el sur de Mendoza hasta el norte de Chubut y desde la Cordillera de los Andes hasta las provincias de La Pampa, Río Negro y Buenos Aires. En aquel momento, el *Waj Mapu* era un espacio territorial con un importante potencial económico, ya que era propicio para el desarrollo de la agricultura y la ganadería. Por este motivo se convirtió en un objetivo central para el Estado Argentino.

Actualmente existe una importante concentración demográfica en la provincia de Neuquén, región norpatagónica argentina. En el año 2001 el total de población mapuce (urbana y rural) era de setenta mil personas, distribuidas en sesenta y cuatro comunidades y según datos del Censo Nacional del 2001, el 9.8% de la población neuquina se identificó como parte del Pueblo Mapuce. Los datos del Censo Nacional del 2010 estiman que la población indígena (y descendiente/s) en Neuquén suma un total de aproximadamente cuarenta mil habitantes, lo que representa un 7.9% de la población provincial. Cabe agregar

que el 91.4% de las personas que se auto-identificaron como originarias afirmó pertenecer al Pueblo/Nación Mapuce. Los datos estadísticos contribuyen a graficar/visualizar la presencia y diversidad actual de la población indígena, muchas veces negadas y/o reducidas a ser parte del folklore regional. Tal como explican Silvia Hirsch y Gastón Gordillo “la invisibilización de los grupos indígenas no los borró por completo de los imaginarios nacionales sino que los transformó en una presencia no-visible, latente y culturalmente constitutiva de formas hegemónicas de nacionalidad” (2010: 16). Estas tensiones, que trascienden lo meramente discursivo, se renuevan y replican a lo largo del tiempo, sobre todo, ante cada nueva situación beligerante.

Los conflictos económicos y políticos que suponen la lucha en defensa de los bienes comunes de la naturaleza son una constante que atraviesa la historia de este pueblo indígena en la provincia que nos convoca. Estos procesos reactivan estrategias de saqueo, despojo, desposesión y violencia que datan –en este caso- desde la mal llamada Conquista del Desierto, esto es lo que ciertos autores, como José Seoane (2012), han denominado la memoria larga del extractivismo. A continuación trazamos algunas líneas de reflexión que nos facilitarán abordar los distintos conflictos territoriales que encuentran a los/as mapuce como protagonistas, en la actualidad. Sin perder de vista las continuidades históricas, pues ese es un desafío que asumimos en todos nuestros escritos.

El Pueblo/Nación Mapuce, Estado y capital

En numerosas fuentes y obras historiográficas el Pueblo/Nación Mapuce ha sido retratado como un pueblo valiente y guerrero, un pueblo que resistió vigorosamente la conquista *wigka*, ejemplo de ello es la frase del jurista Octavio Amadeo, esbozada en el prólogo del libro *La Estupenda Conquista* de Evaristo Ramírez Juárez, en la cual

asegura: “[e]ran los indios más valientes de América y tenían jefes temibles” (1968: 11). Ciertamente se trata de un pueblo que fue conquistado varios siglos después del desembarco de los colonizadores en América. Por ello, todavía se hallan voces, recuerdos y memorias que dan cuenta de la cruenta y ávida expropiación territorial que sufrieron los/as mapuce hace menos de ciento cincuenta años.

El tiempo final de la libertad mapuce transcurrió, como dijimos, muchos años después de la colonización europea sobre América. Incluso, luego de la independencia formal del Virreinato del Río de la Plata. El fin de la historia del Pueblo/Nación Mapuce en libertad llegó en pleno estreno del Estado Nacional, cuya misión era promover –y expandir– el modo de producción capitalista a lo largo y ancho de todo el incipiente país (e insertarse en la división internacional del trabajo como exportador de materias primas), lo cual únicamente sería posible mediante la sanción de leyes y el uso del monopolio legítimo de la fuerza. Sin duda, esto nos anticipa el trágico desenlace que tuvo para los/as indígenas la apuesta militar de antaño, como dijo Karl Marx, el capital viene al mundo “chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (1867: 950).

En Argentina, como en el resto de América Latina, el estado moderno se construyó a partir de un sistemático y violento proceso de racialización de la vida sociopolítica (Quijano, 1999), en el marco de una “división racial del trabajo”. Dicha racialización logró jerarquizar a las sociedades en base a una clasificación social cuyo fundamento radicaba en la distinción entre el “uno” blanco, burgués, varón, europeo, civilizado y asalariado y el “otro” no-blanco, feminizado, salvaje y excluido de las relaciones asalariadas. Desde entonces, las clases dominantes han asumido el poder de identificar, cuantificar, jerarquizar, nombrar, asignar fronteras y posiciones sociales con arreglo a identidades étnico-raciales (Guerrero citado en Pequeño Bueno, 2007: 29).

La expansión del flamante Estado Argentino implicó la invención de Patagonia, pues el ensanchamiento de la(s) “frontera(s)” refería, en ese caso, a una ampliación territorial e ideológica. Esto significa que Patagonia además de ser pretendida en términos económicos, se proyectaba como límite entre la civilización y la barbarie (Lenton, 2010: 31). Es preciso, en consecuencia, no perder de vista que la Patagonia como región ha sido una construcción ideológica-política, como dice Adrián Moyano: “la invención de Patagonia y más aún de la dupla Pampa-Patagonia, implicó la apropiación de la región y su integración al ideario nacional argentino” (2013: 10). Por lo tanto, el papel desempeñado por el Estado moderno en el caso que nos ocupa ha sido crucial, tanto así que, como explica el filósofo marxista Néstor Kohan, “no puede comprenderse el proceso genocida de los pueblos originarios de América, el robo, la expropiación de sus tierras y la incorporación de la producción agrícola o minera al mercado mundial si se prescinde del accionar estatal” (2006: 1).

Lo llamativo, desde una mirada inocente, es que nada implicaba el uso del poder coercitivo del Estado si consideramos que el territorio a integrar era un *desierto*: ¿qué había que conquistar si no acaecía resistencia? A lo largo de numerosas páginas de la historia oficial se presenta como una verdad irrefutable la idea de que Patagonia, y por ende Neuquén, constituía un gran desierto hasta la llegada del Ejército Argentino. Tal como explican Gordillo y Hirsch “el que estas regiones fueran vistas como ‘desiertos’ [...] expresa la dialéctica civilización y barbarie [...] lo que definía aquellas geografías no era un paisaje físico árido [...] sino la ausencia de control estatal, capitalismo y civilización (2011: 15). Sobre esta idea de desierto, el historiador Pedro Navarro Floria detalla “el *desierto* engendraba al *salvaje*, conformando ambos elementos un par inseparable, un verdadero complejo o sistema de vida alternativo al orden propugnado. De este planteamiento

del *desierto fecundable* como cuestión social deriva directamente, en el caso argentino, una conceptualización del *desierto como programa político*, programa consistente en *vaciar el desierto* primero discursivamente, representándolo como *territorio disponible*, y después materialmente, conquistándolo por el sometimiento o por el reemplazo de su población indígena o criolla” (2002: 140).

Nos interesa destacar, en primer lugar, que construir al desierto como “programa político” implicó, como dice el autor, en un primer momento vaciarlo discursivamente. Para ello, entendemos que fueron útiles las estrategias que presentaron a los/as mapuce como indígenas provenientes de Chile, es decir, como extranjeros. De este modo, la afamada y aún vigente teoría de la araucanización emergió como argumento legitimador de las políticas expansionistas de Nicolás Avellaneda y Julio A. Roca. Fue Estanislao Zeballos, en tanto “promotor intelectual” del roquismo, uno de los principales responsables del discurso oficial que ha presentado a los/as indígenas como extranjeros. Esta –presunta- extranjería mapuce alimentó y reprodujo a lo largo de los años la invisibilización y la negación de la población indígena en nuestro país. Todavía hoy los/as mapuce son colocados, en numerosas oportunidades, como ilegales en el territorio que los conoció libres y los vio afrontar numerosas batallas contra los conquistadores.

Por otra parte, la idea de “desierto fecundable” es muy sugestiva, porque revela un marcado proceso de feminización de los territorios, acorde a las pretensiones expansionistas del Estado (masculino), “la Patria” (patriarcal y colonial) y, en efecto, del capitalismo. Los territorios y las territorialidades indígenas fueron feminizados, por tanto vistos como fecundables y susceptibles de ser penetrados, conquistados, expropiados y sometidos. Asimismo, la idea dominante que valió como justificación de la conquista -y posterior colonización- apeló a la Nación, vista como una mujer/diosa “herida en su territorialidad por

bárbaros que le impiden gozar de lo que le pertenece” (Lenton, 2010: 34). Estas ideas dan cuenta de una doble feminización territorial: la del desierto, exhibido como una hembra a conquistar y someter, y la de la Nación, figurada a través de una visión idílica de una mujer –blanca y civilizada- privada de sus derechos por bárbaros, es decir, una *cautiva* que merece ser rescatada por valerosos hombres “de bien”.

El proceso de feminización ha sido expresión de los arreglos étnico-raciales, ya que ha puesto de manifiesto la estrecha relación entre cuerpo-género e identidad étnico-racial. De hecho toda América ha sido figurada históricamente en un cuerpo de mujer. La metáfora del Nuevo Mundo ha presentado a estos territorios como espacios vigorosos y naturales, propicios para ser descubiertos y explotados por el masculino poder de los conquistadores (Pequeño Bueno, 2007). No es casual, entonces, que éstos hayan nombrado de manera femenina, “Patagonia”, a esta región del mapa, pues como dice Fonseca (s/f) la nominación es, asimismo, un acto de posesión.

La mal llamada “conquista del desierto”, encabezada por el entonces ministro de guerra, Julio A. Roca, tuvo como misión expandir las fronteras nacionales “sobre la margen izquierda de los ríos Negro y Neuquén, previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros de la pampa” (Art. Nro.1, Ley Nacional 947). A partir de ese momento el *desierto* comenzó a percibirse como un “desierto transformable”, como dice Navarro Floria: “[a]l mismo tiempo que seguía siendo un ‘desierto’ poseído por los ‘salvajes’ y por eso devaluado, abandonado, improductivo, inseguro, inculto, también comenzaba a ser visto como una tierra contenedora de tesoros ‘encerrados en sus entrañas’ [...] como fuente copiosa de rentas” (2002: 142). Fue así que el desierto se convirtió en un espacio prometedor, en un enclave para alcanzar el tan evocado progreso.

El discurso político hegemónico se basaba en el progreso como sinónimo de crecimiento económico, desarrollo y, en consecuencia, de civilización. Esta utopía doradista se justificaba y anclaba materialmente en la inserción de “Argentina” en el mercado internacional como productora de bienes primarios, cuya economía se basaba en la ganadería extensiva y la “estancia” configuraba su unidad productiva capitalista por excelencia (Bandieri, 1991). En este cuadro de situación los territorios del sur, los territorios indígenas, comenzaron a simbolizar una amenaza para los intereses de los sectores ganaderos en crecimiento. La práctica del malón es un claro ejemplo de la “amenaza indígena” que afectaba directamente los intereses de los ganaderos bonaerenses.

La permanente “amenaza” sobre el principal sector productivo condujo a la Campaña del Desierto y supuso, en consecuencia, la puesta en marcha de diversos mecanismos de violencia y terror. De hecho, el “desierto patagónico” fue el último bastión de resistencia frente al modo de producción capitalista, ya que la gente de la tierra no estaba dispuesta a doblegarse ante el sable y la cruz, al menos no tan fácilmente: “[a]quí, en el Neuquén. Aquí si hay guerra. Acostumbrados a gobernarse y existir en libertad [...] Desde siempre el mapuche ha sido un formidable guerrero, alto, fuerte, arrogante, astuto, valiente. Y no va a renunciar a su tierra y sus prerrogativas sin pelear. Aunque lo estén cercando fuerzas adiestradas, con armas modernas y muy mortíferas” (Curruhuinca-Roux, 1984: 157-158).

La Conquista del Desierto, a nuestro juicio, puede ser leída como continuidad y cierre de la conquista española iniciada en el siglo XV. En otras palabras, la expropiación territorial que llevó a cabo el general Roca, constituyó un punto fundamental para la expansión del modo de producción capitalista en este recóndito espacio territorial sureño. De tal modo, el genocidio indígena fue el “sencillo precio a

pagar para incorporar total y definitivamente la última región de la República Argentina al modo de producción capitalista” (Galafassi, 2008: 163). Entonces, como bien ha explicado Marcelo Valko, el general Roca no perdía de vista que “los estómagos ingleses necesitan carne y sus textilerías lana cruda, y que para eso es necesario expandirse sobre nuevos territorios aptos para la ganadería vacuna (Pampa) y ovina (Patagonia)” y agrega: “las tierras no sólo deben estar seguras sino también parecer seguras, ya que el capital necesita protección” (2013: 148- 149).

El saqueo y la expropiación territorial afectó de manera directa a la práctica de la trashumancia de los/as mapuce porque, como explica Susana Bandieri, la incorporación del “espacio indígena” al territorio nacional trajo como correlato la apropiación privada de la tierra como recurso productivo (1991: 213). Dicho en otras palabras, la expansión económica que propició la conquista trajo consigo la idea de “propiedad privada”. Esto nos conduce a preguntarnos: ¿es factible pensar a la Conquista del Desierto y posterior colonización (evangelización mediante) como un proceso de acumulación –primitiva- de capital? Para ello necesitamos, *a priori*, retomar las palabras de Karl Marx, quien perspicazmente explicó a la acumulación originaria como el proceso por medio del cual “se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios libres, al mercado del trabajo [...] La expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo este proceso” (1867: 895).

En simples palabras, la acumulación originaria supone un proceso histórico a través del cual se separa a los productores de sus medios de producción y para ello se requiere de: a. la expropiación territorial y consecuente ruina de los productores (campesinos, artesanos, indígenas), quienes se transforman en trabajadores desposeídos cuya

única opción, para sobrevivir, es vender su fuerza de trabajo en el mercado; y b. la acumulación de los medios de producción (la tierra) en manos de un selecto grupo de individuos. En el caso de la Patagonia Argentina, la Conquista y posterior colonización lograron desarticular el ordenamiento tradicional indígena y poner fin, drásticamente, con la visión comunitaria de la propiedad de la tierra (territorio comunal). Esto fue esbozado hace décadas por la brillante Rosa Luxemburgo quien, en su obra *La acumulación del capital*, explicó que “el método inicial del capital es la destrucción y aniquilamientos sistemáticos de las organizaciones sociales no capitalistas con que tropieza en su expansión [...]” (1968: 180).

Tal como ya hemos señalado, en Argentina, el triunfo de Roca significó el paso de las tierras comunitarias a manos de un selecto grupo, de una oligarquía terrateniente. Como apunta Guido Galafassi: “[e]l latifundio entonces, surgido a partir de la alianza, indispensable entre Estado y Capital fue y es el amo y señor del patrón de asentamiento, apropiación y uso del territorio en la región Patagónica” (2008: 163). Así fue que en este no-lugar del mundo, como dice Kohan (2006), las burguesías nacieron oligárquicas y las oligarquías se fueron aburguesando a la par que se modernizaban. La Conquista en tanto acumulación de capital fue una etapa imprescindible y fundacional de la producción capitalista a gran escala.

Retomando las palabras de Marcelo Valko, quien expone estos datos en su libro *Pedagogía de la desmemoria*, cabe decir que “[m]ientras unos pocos especuladores financieros de Buenos Aires y Londres se restriegan las manos y se les hace agua la boca pensando en los dividendos, miles de seres humanos serán alcanzados por la más cruel de las oscuridades” (2010: 150). El saldo de la Conquista fue atroz: centenares de indígenas asesinados y muchos otros/as recluidos en campos de concentración. Los/as sobrevivientes, expulsados de sus

tierras comunales y/o reinstalados en otros espacios considerados de poco valor productivo. Así, fueron transformados/as en ciudadanos/as argentinos, “domesticados-civilizados” a través de la escuela, evangelizados y obligados a vender su fuerza de trabajo en el mercado (fueron “proletarizados”) y/o a arrendar tierras para la cría de animales (cercamientos). El antropólogo Walter Delrío considera que en esta época, bajo una lógica capitalista, se conducía al indígena hacia el estatus de ciudadano, utilizándolo como fuerza de trabajo barata (citado en Nagy, 2008: 13).

Tal como señala Alexis Papazian (2013) no son pocos los/as mapuce que establecen claras conexiones entre “conquista-alambrados-propiedad” como una tríada que ha marcado la historia de su Pueblo. La incorporación de los/as mapuce al Estado Nacional y, en consecuencia, al capitalismo trajo consigo una serie de transformaciones que impactaron sobre las relaciones sociales e incluso en las relaciones inter e intra genéricas. Desde entonces la relación “etnia- género-sexo- clase- colonialismo” –refuerza- y asegura la opresión patriarcal como mecanismo de jerarquización y explotación social, puntos sobre los que avanzaremos a continuación.

Conquista y genocidio

Sin ánimo de realizar una exposición exhaustiva del tema, es imperioso hacer referencia a la existencia de debates en torno a la utilización del concepto “genocidio” al analizar y re-pensar la historia de la mal llamada “Conquista del Desierto”. Los principales argumentos que critican el uso del término genocidio sostienen que se trata de un concepto anacrónico. En esta dirección, no son pocos los/as que afirman que la matanza de las poblaciones indígenas no constituye un genocidio por carecer de la infraestructura y rigurosidad estatal que supuso el caso alemán (Valko, 2013). Asimismo, a estos argumentos

se suman aquellos que sostienen la extranjería mapuce –según la teoría de la araucanización- y, también, posturas que niegan/ocultan los hechos de violencia y terror bajo el velo del famoso crisol de razas: “no hubo batallas ni hechos sobrecogedores [...] [sino] una alegre cabalgata de buenos camaradas bajo el tibio sol otoñal de la Patagonia” (Luna citado en Lenton, 2014: 34).

Utilizar el concepto de genocidio supone, a nuestro juicio, reconocer las demandas de los/as mapuces, quienes denuncian a viva voz los procesos genocidas perpetrados por el Estado Argentino. Por tanto, reconocemos y asumimos la implicancia política de la utilización del término. Apostamos a la necesidad de leer y entender al genocidio indígena como un largo proceso en el marco de históricas complicidades, a nivel micro y macro, entre el Estado y el Capital. Esto nos permite advertir cómo desde la fundación del Estado Argentino perdura una estructura de complicidades entre el estado y los sectores privados que ha logrado sostenerse a lo largo de los años y perpetrar las condiciones materiales que conducen al exterminio de los pueblos indígenas. Dicho en otras palabras, “el genocidio indígena es un genocidio sin nunca más” (Valko, 2014).

Tal como afirma Diana Lenton (2014) no es posible sostener la culminación temporal de ningún genocidio sino la finalización “virtual” de dichos procesos, a partir de transformaciones sociales, económicas y políticas. Y, en el caso que nos ocupa, dichas transformaciones no han tenido lugar en el tiempo, por el contrario, las relaciones de poder (racializadas) se mantienen intactas a pesar de los complejos y numerosos cambios económicos y políticos: “[n]o se trata de sostener que las clases dirigente y los proyectos hegemónicos no han cambiado en los últimos 120 años, sino de llamar la atención sobre la similitud de las respuestas que el Estado produce cuando debe responder a las presiones de la economía extractiva” (Lenton, 2014: 38).

Podemos afirmar, con la mirada puesta en las continuidades históricas, que nos hallamos en una nueva etapa de acumulación de capital, caracterizada por la desposesión y el despojo (Harvey, 2005; Roux, 2008) que re-edita y re-actualiza políticas de exterminio cuyo destinatario son los/as indígenas. Nuevamente, vemos la permanencia y actualidad de la afamada consigna (evolucionista) “civilización o barbarie” sobre la cual se erigió, en gran medida, el imaginario nacional argentino. Lenton ha definido a este momento como una “Segunda Campaña al Desierto”, pues el modelo de desarrollo económico contemporáneo (basado en el extractivismo) da lugar a prácticas violentas que se traducen en nuevas políticas de terror (étnico y de género) dirigidas hacia los/as “otros/as”. Podemos ver cómo esto se materializa en la presencia de grupos para-policiales, en la militarización de los territorios indígenas, en la criminalización y judicialización de la lucha, etcétera.

Podemos analizar a la conquista en términos de genocidio a partir de la definición dada por la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de la Organización de Naciones Unidas (ONU), en 1948. Fácilmente al considerar dicha Convención logramos trazar analogías, es decir, detectar puntos comunes entre el proceso que analizamos y el concepto de genocidio. Considerar la Conquista y posterior colonización (y evangelización) a la luz de esta definición nos lleva a reconocer el poder que el trío “rémington, las epidemias y la cruz” (Bayer en Petralito, 2010) tuvo y tiene -a pesar de las transformaciones- desde el siglo XIX hasta la actualidad. El primer punto de la noción de genocidio alude a la “matanza de miembros del grupo [objeto del genocidio]”.

Las matanzas fueron innumerables, las condiciones totalmente desiguales. Imposible comparar un ejército experimentado, recordemos que se trataba de soldados formados para la guerra de la Triple

Alianza contra Paraguay (1864-1870), y armado con la última tecnología del momento con el armamento indígena que carecía de sofisticación. Sin embargo, es menester subrayar que los/as mapuce demostraron ser aguerridos y defendieron su territorio cuerpo a cuerpo. Por este motivo, fue crucial para los conquistadores devastar a la población indígena por medio de otras técnicas, infalibles: aculturación, reducción a la servidumbre, etc. Aquí vemos como interactúan los puntos b y c del artículo de la Convención. El “sable y la cruz” fueron herramientas muy utilizadas para someter a la población mapuce a ambos lados de la Cordillera de Los Andes.

A diferencia de lo que enseña la historia oficial no todos los/as indígenas fueron asesinados, como dicen Adrián Scribano y Horacio Machado Aráoz (2013): “no hay exterminio porque la violencia revolucionaria del Capital necesita imperiosamente de cuerpos-trabajo, es decir, en concreto, de la super explotación de la fuerza de trabajo racializada de la periferia” (p. 8). Muchos/as indígenas fueron detenidos/as y deportados/as hacia cuarteles y galpones de la capital y hacia “campos de concentración”, como la Isla Martín García (Nagy, s/f: 3). Vale decir que sabemos que el término campo de concentración, al igual que genocidio, despierta sensibilidades y abre extensos debates teóricos. Sin embargo, a los fines de nuestro trabajo y de acuerdo con Alexis Papazian, Mariano Nagy y Pilar Pérez (2014), entendemos que los campos de concentración fueron pensados y usados como tecnologías de disciplinamiento y control, propias de la modernidad.

En dichos espacios de confinamiento indígena el objetivo consistía en impartir disciplina, es decir, “civilizar” a estos sujetos/as con el ánimo de disponer de ellos/as. Dicho de otro modo, por medio de distintas instituciones (escuela, iglesia, hospitales) se buscaba la utilización de los/as indígenas, su aprovechamiento como “cuerpos disponibles”. La peste, la viruela, atentaba contra estas políticas por ello el accionar

médico estaba orientado a garantizar la “mejora física” de los/as indígenas para colocarlos al servicio del estado –y los sectores aliados-. La nominación y el bautismo fueron estrategias de aculturación comunes, eran formas de acercarlos a las “labores civilizadas”. De esta manera era posible disponer de los cuerpos indígenas, por medio de los sistemáticos repartos: “[e]l campo se nos muestra como un espacio de control sobre los cuerpos. Los indígenas quedan bajo la tutela estatal personificada por las autoridades militares que disponen de ellos según sus capacidades, necesidades y órdenes impartidas” (Papazian y Nagy, 2010: 81).

El historiador Mariano Nagy sobre este punto, señala: “si bien no existía una extensa preocupación y lamento por la muerte de algunos indígenas, los campos instalados procuraban la ruptura de los lazos comunitarios, la deshumanización y su posterior utilización como mano de obra” (s/f: 3). Dicho de otro modo, los campos de concentración reducían a la servidumbre a los/as indígenas y, en último caso, garantizaba la proletarización de los “indios”. A nuestro criterio, todos estos procesos marcados por el terror y la violencia sistemática -y estatal- pueden ser comprendidos a partir de considerar como meta-objetivo la “deshumanización” de las poblaciones consideradas “otras”. Esta cuestión aparece tajante al momento de pensar el impacto que estas políticas genocidas tuvieron sobre las mujeres indígenas y sus cuerpos, tema que indagamos en breve.

Por último, y en la misma dirección, la Convención señala como medidas genocidas aquellas tendientes a impedir nacimientos en el seno del grupo y el traslado por la fuerza de los niños/as hacia otros grupos. Ambos puntos nos obligan a advertir la influencia que ha tenido en nuestra historia la corriente de pensamiento eugenésica. De hecho, Marisa Miranda y Gustavo Vallejo han explicado en sus investigaciones cómo la eugenesia ganó espacio en las *elites* políticas en

diferentes momentos de la historia. En sus trabajos, Miranda y Vallejo, identifican tres grandes períodos marcados por la aplicación de medidas eugenésicas según la población identificada como “otra”, a la cual era necesario excluir y clasificar desde el estado: a. los/as indígenas; b. los/as inmigrantes; c. las organizaciones políticas de izquierda.

En efecto, como vemos los cuerpos-territorios indígenas fueron y son espacios en los que se dirimieron –y dirimen- disputas políticas, tal como afirma Valko: “[e]l genocidio también es la conquista y apropiación de los cuerpos de la mujer y la exclusión completa del cuerpo del hombre, que es suplantado por el cuerpo del amo” (2013: 54). Por tanto, en adelante nos proponemos profundizar sobre estos temas en función de los impactos que las políticas genocidas tuvieron sobre las mujeres indígenas y sus cuerpos-territorios.

El terror en el cuerpo-territorio de las mujeres

El avance territorial que supuso la Conquista del Desierto en tanto expansión de la frontera agropecuaria llevó, como hemos adelantado, a la puesta en marcha de ciertos mecanismos de terror étnico (Segato, 1998) y de género. Por esta razón, no es casual que en plena Conquista, los cuerpos de las *zomo* hayan sido objetos preciados y útiles para el despliegue de técnicas de poder y de las relaciones de poder capitalistas (Federici, 2010). Las mujeres fueron reducidas a “cuerpos disponibles”, vistas como territorios penetrables y explotables. Por este motivo, la feminista comunitaria Lorena Cabnal (2010) asevera que la penetración colonial comenzó en los territorios del cuerpo de las mujeres y como dice Julieta Paredes: “la violación de nuestros cuerpos, ninguna mujer la deseamos y la invasión colonial ningún pueblo la quiere” (2011: 96).

La sexualidad vertida a través de la inseminación del cuerpo-territorio femenino fue una expresa manifestación de apropiación y

dominio territorial. De esta forma el control *wigka* fue inscripto en los cuerpos de las mujeres mapuce (Segato, 2004). Así, las mujeres a través de sus cuerpos fueron campos en los que se disputaron honores, dignidades y resistencias; fueron escenarios de contiendas políticas y culturales. Los actos de violencia sexual e, incluso, el mestizaje fueron instrumentos de destrucción cultural progresiva, cuyo apoyo estaba dado y legitimado en el nuevo orden social a instalar. Es más, algunos protagonistas de aquella época llegaron a proponer el mestizaje como una política para la purificación de la sangre y la total desaparición del “salvajismo” indígena. Dice al respecto Amadeo: “[h]abía dos maneras de dominarlo: la cruz y el exterminio; la primera se empleó largamente; el español no tuvo asco” (en Ramírez Juárez, 1968: 10).

Anteriormente mencionamos la aplicación de políticas eugenésicas en épocas de la conquista como una forma de “control” de los cuerpos “indeseables”, cuyo objetivo era garantizar el “buen origen”. El mestizaje, como vemos, fue una forma de disciplinamiento, de control, de abuso y de colonización llevado a cabo en los cuerpos de las mujeres indígenas (de toda América). En este sentido, Alba Carocio (2011) explica que los vientres de las mujeres fueron instrumentos que permitieron asentar el poder y el dominio de los conquistadores. De este modo, el mestizaje puede ser leído en términos políticos, dice Carocio: “[e]l mestizaje tuvo un carácter político, engendrado por la fuerza y con carácter de explotación, fue una forma de disciplinamiento” (en Opinión Libre, 759). La penetración de los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas fue parte de los procesos de ocupación, exterminio y/o sujeción de un pueblo sobre otro (Segato, 2016). Al respecto, Francesca Gargallo (2014) añade que los cuerpos de las mujeres fueron cuerpos-territorios doblemente feminizados: por ser cuerpos portadores de genitales femeninos y por ser “cuerpos indios”.

En todo conflicto bélico “lo femenino” es destruido física y psíquicamente a fin de dañar la identidad de la etnia o nación atacada (Seifert, 1996). Al respecto, la antropóloga Rita Segato en el juicio de Sepur Zarco, en Guatemala, realizó un exhaustivo peritaje antropológico-cultural de género en el cual aseveró: “el cuerpo de las mujeres alegoriza el cuerpo social y la dominación sobre el mismo simboliza el poder jurisdiccional de un territorio” (2016: 2). El punto clave consiste en que, en todo acontecimiento bélico, como código implícito a lo largo de los años, las mujeres y los niños/as han sido considerados/as parte del botín, un anexo del territorio conquistado. La destrucción psíquica y física, total o parcial, fue llevada a cabo por medio de distintos mecanismos que implicaban, en todos los casos, la violencia. La reducción a la servidumbre de las mujeres indígenas, su sometimiento como mano de obra semi-esclava en campos de concentración y su posterior reparto fueron estrategias comunes en aquellas épocas. A fin de graficarlo cabe mostrar una publicación del diario El Constitucional de Mendoza de 1879: “[s]e espera hoy una remesa de chusma indígena, compuesta de unas 200 mujeres y niños, que será repartida entre las personas que lo soliciten para su servicio” (citado en Nagy, 2008: 12).

Aquí se observa cómo el Estado y los sectores aliados (privados) se apropiaron de los cuerpos disponibles, de los cuerpos-territorios de las mujeres. Siguiendo el pensamiento de Silvia Federici, vemos cómo en toda sociedad capitalista “el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia” (2010: 29). En el caso de los/as niños/as también observamos una impronta eugenésica ambientalista, ya que muchos fueron repartidos entre familias “de bien”, bautizados y educados de acuerdo a los estándares de civilización propios de la época. Siguiendo la lógica de Miranda y Vallejo, quienes explican la

apropiación de niños/as por los militares en los setenta como parte de una política eugenésica que buscaba “salvar” a estos sujetos/as y transformarlos como “hombres/mujeres de bien”, en el caso de los/as niños/as indígenas se observa la misma tendencia. A modo de ejemplo podemos hacer mención al petitorio que el general Luis M. Campos escribió en nombre de su hermano, en el cual solicitaba: “tener para el servicio de mi familia a una indígena de las que se hallan en la isla Martín García, ruego a usted tener a bien concederme una con tres hijos, comprometiéndome a darles la educación debida” (AGA 15279 en Papazian, Nagy y Pérez, 2014: 73). Aquí ratificamos algunas de las características que definen a los procesos genocidas, lo que permite afirmar que la conquista y colonización configuran un genocidio con consecuencias todavía vigentes en el Pueblo Mapuce y en las mujeres en particular.

La violencia que supuso la penetración colonial tuvo un “fuerte contenido de violencia sexual, violencia erótica, fortalecimiento de la violencia genérica del deseo y de legitimarla con la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la monogamia para las mujeres” (Paredes, 2012: 96). En otras palabras, la violencia sexual que generó la penetración colonial de los cuerpos-territorios en épocas de la Conquista se disfrazó de erotización a fin de justificar y negar un genocidio. La feminización de los/as otros/as y de sus cuerpos-territorios permitió la dominación y garantizó la subordinación de las mujeres hasta la actualidad: “[l]a violencia e invasión a nuestro cuerpo-territorio, significó el despojo de todo nuestro ser mapuche, la autoestima y el amor a nosotras mismas, nos fue arrancada con el aval de la sociedad que hasta hoy calla y justifica” (Millán, 2010: 133). Todo esto implicó marcas, desarticulaciones y cambios en la organización social mapuce. Preguntarnos acerca de las relaciones sociales y de género previas a la conquista y sus posteriores transformaciones es un tema

movilizador que excede nuestras posibilidades reales en este escrito. Sin embargo, entendemos necesario adentrarnos en este debate a partir de las voces de las mujeres y varones mapuce, de sus relatos y experiencias, de las memorias que determinan en la actualidad el accionar político de los/as mapuce ante cada conflicto. Recuperar la memoria, la oralidad, la historia silenciada no es una tarea sencilla, pero, sin duda, generar espacios de confianza para discutir y debatir sobre estos temas conlleva un valioso compromiso político que observamos en cada uno/a de nuestros interlocutores/as. A partir de sus relatos y experiencias, nos involucramos con la filosofía y cosmovisión mapuce para comprender la participación de las mujeres mapuce en la actualidad.

Dualidad y complementariedad en la cosmovisión mapuce

Los seres humanos, a lo largo del tiempo, hemos construido marcos de referencia conceptuales a partir de la observación de las características de nuestro universo/entorno inmediato. Desde este lugar, podemos concebir a la “cosmovisión” de una sociedad como parte de un contexto socio-cultural determinado. En dicho caso, “las cosmologías que el hombre ha construido en diversas épocas y lugares reflejan [...] el medio ambiente físico e intelectual en el cual ha vivido, incluyendo [...] los intereses y la cultura de la sociedad particular a la cual él ha pertenecido” (Robertson citado en Grebe, Pacheco y Segura, 1972: 46). Dicho en otras palabras, nos interesa conocer y hurgar en la forma de entender, interpretar, explicar, sentir, reaccionar y pensar de los/as mapuce (Chávez Ixcaquic, 2014); experiencias que según sus propios relatos se remontan a sus ancestros/as.

Dicha forma de comprender, vivir, sentir y explicar el universo deviene de la manera de relacionarse con el territorio que este pueblo tiene, de su concepción del tiempo y del espacio. Esto nos abre la puerta

hacia la espiritualidad, los saberes, el arte y la organización social y política mapuce. El punto de partida es el territorio, porque éste es uno de los ejes primordiales de la cultura y, por tanto, de la lucha mapuce. En términos generales el territorio puede ser definido como el espacio culturalmente construido a través del tiempo. Esto significa que el territorio es toda porción de naturaleza simbólica y empírica modelada por una determinada sociedad, sobre la cual ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos que allí se encuentran. La territorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos específicos (Barabas, 2008). Por tanto, la territorialización es un fenómeno histórico y cultural, y por ello existen diversos modos de entender, vivir y pensar al territorio (Zambrano citado en Espinoza-Damián, 2010: 25-26). Y, por esto, pensamos que el territorio se concibe, siguiendo a Espinoza Damián (2010), como un espacio de legitimación y disputa entre distintas fuerzas sociales.

En el caso que nos ocupa, la cultura y cosmovisión mapuce, el territorio es entendido como una construcción social que surge a partir de las relaciones sociales y de producción; de esta manera son las relaciones sociales las que definen las formas de organización espacial y de apropiación del territorio. Se trata de un espacio socializado y culturalizado, portador de significados, que es parte del sistema social y, a su vez, condiciona su funcionamiento (Odhpi, 2008). Dentro de la concepción filosófica del Pueblo/Nación Mapuce, la noción de *Mapu* no se acota al suelo o a la tierra, entendidos como mera materia, sino que implica un concepto integral, refiriendo al universo, a seres visibles e, incluso, invisibles. A raíz de ello, surge la identidad particular de cada ser, de allí proviene el original nombre de este Pueblo/Nación¹.

¹ En la cultura y cosmovisión mapuce cada familia cuenta con *Tuwvn* y *Kvpan*, los cuales determinan el *Az*, es decir la identidad personal de cada *Ce*.

La organización territorial mapuce se basa en el *Az Mapu*, tiene su origen o inicio en cada *lof* y continúa en un *Kiñe Az Mapu* a modo de subsistema o parte fundamental del *Waj Mapu* (Odhpi, 2008). El *Waj Mapu* es una noción compleja que refiere al ordenamiento circular de las vidas que componen esta gran energía, la cual podría ser traducida como cosmos: “en esencia el waj mapu, no es sólo el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo, y está poblado por diferentes seres vivos (*newen*) que coexisten y hacen posible la vida” (Quidel, J; Jineo, F. 1999:148). Es importante tener en cuenta que la cultura mapuce organiza “el mundo” a partir de la ubicación espacial de las cosas. La topología se desplaza de derecha a izquierda en un movimiento que ubica a cada elemento dentro de un sistema de oposiciones complementarias (Montecinos, 1995). A partir de esta concepción espacial, horizontal, se explica la “plataforma cuadrada terrestre”, la cual constituye la tierra de las cuatro esquinas (*Meli Wixan Mapu*), cuyo punto de referencia es, aparentemente, el ciclo solar diario: “hacia el Puel mapu (tierra ubicada al este que representa la vida, la luz), y siguiendo el movimiento del sol, nos dirigimos hacia el Pikum mapu (tierra ubicada al norte que representa el fuego, la tristeza y las cosas malas entre las que se encuentra la invasión militar), de aquí pasamos al Lafke mapu (tierra ubicada al oeste que representa el término de una etapa y el inicio de otra), para finalmente terminar en el Wiji mapu (tierra ubicada al sur que representa lo verde de la naturaleza, la vida y la abundancia); y así se vuelve a reiniciar el ciclo en forma indefinida y de manera cíclica, configurándose el meli wixan mapu (los cuatro puntos cardinales)” (Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, 2003).

De esta concepción –horizontal- del cosmos se derivan dos tipos de órdenes espaciales: uno ético y otro ceremonial (Grebe, Pacheco y Segura, 1972). El *Kulxug*, instrumento sagrado mapuce, represen-

ta esta concepción del universo y los ciclos naturales estructurados en cuatro grandes momentos o ciclos (estaciones). La celebración del *Wiñoy Xipantv* representa para los/as mapuce el inicio de un nuevo ciclo de la vida y coincide con lo que comúnmente conocemos como solsticio de invierno. Este fenómeno natural está determinado por el sol, *Antv*, y por la luna, *Kuyen*. En efecto, la observación de las distintas fases lunares les ha permitido a los/as mapuce conocer el recorrido del sol. A esta topología horizontal se agrega la dimensión vertical (arriba y abajo) que explica la conformación del *Waj Mapu*. Desde esta lógica, las dimensiones que componen el *Waj Mapu* pueden ser representadas como plataformas superpuestas en el espacio, las cuales fueron creadas en orden descendente en tiempos del origen: “conciben al cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio [...] son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta [...]” (Grebe, Pacheco y Segura, 1972: 49). Según estos/as autores/as, entre ellos/as la etnógrafa M. Esther Grebe (1972), para los/as mapuce el mundo natural es una “réplica” del mundo sobrenatural. Algunas de las dimensiones que componen al *Waj Mapu* sólo pueden ser conocidas por quienes se desempeñan como *Pu Maci* (CMN, 2010).

La visión cósmica del Pueblo Mapuce es, según Grebe, Pacheco y Segura, dualista y dialéctica; puesto que de la tensión constante entre los opuestos surge el equilibrio en la tierra. De este modo, según los/as citados/as autores/as: “la verdadera polaridad tiende a la unión; y la conjunción de dos fuerzas opuestas es una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista” (1972: 49). La dualidad, los opuestos complementarios, constituyen una constante en el pensamiento y la filosofía mapuce. Se trata de principios que se expresan en la concepción del universo y de la naturaleza (Catricheo y Huintiqueo,

2013). Todo esto se plasma en los relatos como en la mítica historia de *Kay Kay* y *Treg Treg*. Este relato clásico dentro de la cultura mapuce, nos permite vislumbrar cómo la dualidad, complementariedad y, por tanto, lo femenino y masculino aparecen dentro del universo de las representaciones mapuce (Montecino, 1995). En dicha narración, se aprecia el rol de las mujeres en tanto sujetas de sacrificio, puesto que para restaurar el orden cósmico-natural se debe ofrendar a las divinidades a una joven mujer. Según Sonia Montecinos (1995), las mujeres encarnan las polivalencias del imaginario mapuce. Por un lado, aparece el carácter inferior de las mujeres, víctimas de sacrificios y de un orden social patrilineal y patrilocal. Y, por otro, son a su vez, sujetas de privilegio y superioridad, ya que cuentan con la posibilidad de acceder a “oficios” y “roles” vinculados a ciertos poderes supranaturales. De esta forma, se inscribe en los cuerpos femeninos una doble ubicación que denota una constante oscilación entre los pares de oposiciones que configuran el cosmos: lo positivo y lo negativo, el bien y el mal, el poder y la debilidad, es decir, la dualidad. El principio de la dualidad es común, en general, a muchos pueblos originarios de América, de norte a sur. La dualidad, según estas concepciones, atraviesa y constituye a cada ser, y desde ese lugar se proyecta en la cotidianidad y en la vida social dentro de cada comunidad. Así, el espacio territorial es donde se generan y re-generan socialidades, allí se territorializa/corporiza el discurso, las narrativas sobre las relaciones sociales -y de género- (Espinoza-Damián, 2010).

Memorias y relatos sobre la complementariedad: el género en debate

Al observar, participar, escuchar y compartir diversas conversas con mujeres mapuce del campo y la ciudad, se nos presentaba un interrogante: ¿cómo era el orden de género mapuce anterior a la conquista?

¿Es válido hablar de género? Esas preguntas nos rondaban constantemente y nos impulsaron hacia diferentes corrientes de pensamiento y, fundamentalmente, nos obligaron a preguntar y re- preguntar sobre la dualidad y complementariedad. Así fue que observamos dos cuestiones fundamentales e inquietantes para nuestra investigación. Primero, percibimos que la complementariedad aparecía, generalmente, en los relatos de las mujeres mapuce urbanas. “En el territorio”, en el campo, se solía manifestar “otra” versión de la historia, alejada del ideal armónico que suele acompañar a la mencionada noción. Por otro lado, notamos que la Conquista del Desierto, siempre, se presentaba como un quiebre en la historia y organización social y de género, tanto en el campo como en la ciudad.

Miradas tristes, profundas, voces quebradas y algunas lágrimas emergían cada vez que la palabra “conquista” surgía en la charla. Numerosos relatos nos mostraban, denunciaban, el genocidio indígena, ponían el acento en el estado como responsable de las miserias actuales de los/as mapuce, incluida la violencia machista. En palabras de una de nuestras interlocutoras:

la peor consecuencia que trajo la [conquista y la] colonización en primer lugar fue justamente la invasión territorial, al romper el núcleo territorial se genera un quiebre en todo el proceso institucional y en todo el proceso de formación, y de regulación de sociedad. Si invaden tu territorio, invaden todo. Todo empieza y termina en el territorio (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

El avance militar sobre el territorio impactó directamente sobre el orden social mapuce, sobre los cuerpos y, por ende, las “relaciones de género”. El arribo de los *wigka* implicó desde el comienzo una serie de transformaciones vitales para los pueblos y naciones indígenas, un claro ejemplo de ello fue la incorporación del caballo a la economía y vida social del Pueblo/Nación Mapuce. Rápidamente podemos decir

que el reconocido caballo criollo, importado por Don Pedro de Mendoza en Argentina, es un fiel descendiente de los caballos ibéricos que desembarcaron junto a los “descubridores de América”. La incorporación del caballo como medio de transporte permitió una sustancial modificación en la tradicional economía mapuce, entre otras cosas porque se impuso la ganadería extensiva como actividad prioritaria. Esto también tuvo su correspondiente impacto en la organización social en contextos de lucha, pues fue un instrumento clave para organizar la resistencia contra la avanzada militar. Dice Catalina Rosenbluth: “el caballo, las nuevas rutas comerciales y la posibilidad de malones cuantiosos, llevaron a los hombres mapuches bastante lejos de sus hogares [...] Había que ser buen jinete y saber pelear [...] estas actividades exigían el derroche y la exhibición de cualidades ‘eminente­mente masculinas’ (2010: 57).

La penetración del mundo occidental impactó notablemente en la sociedad indígena, ya que desde entonces la relación etnia-género-sexo-clase-colonialismo afirmó la opresión y explotación, principalmente, de las mujeres originarias. El nuevo régimen aseguró el predominio de lo masculino sobre lo femenino. Al respecto, una autoridad filosófica del *lof Puel Pvjv*, nos explicó cuáles fueron, según los relatos de sus ancestros, las consecuencias de la Conquista sobre la vida social mapuce:

El pueblo mapuce incluso tenía control de la natalidad y programaba, de alguna manera, cuándo se podía tener a una hija o hijo, o sea en el sentido del control con la luna y todas las relaciones con la naturaleza. En el tiempo de guerra, ¿cuál fue la gran decisión que tomó el pueblo mapuce? De tener hijos varones, entonces se programaban digamos los nacimientos de hijos varones, porque se necesitaban konas [jóvenes, guerreros] para mandar al frente de la guerra. Eso significa, digamos que se vayan a la lucha, aunque

hubo mujeres, pero la gran mayoría obviamente eran varones. Esto de tener que parir hijos varones luego de la guerra lo que quedó es una idea confundida, si se puede decir, de tal manera que hasta el día de hoy llega esto de que cuando nace una mujer entonces hay como una disconformidad, porque nace una mujer (P.P, entrevista personal, 09 de agosto de 2012).

Este fragmento descubre varias cuestiones de nuestro interés. Primero, la entrevistada asegura que el Pueblo Mapuce contaba con conocimientos ancestrales que le permitían contar con herramientas idóneas para la planificación familiar. Sobre esto, Ziley Mora cuenta que: “un antiguo secreto para ‘tener un hijo varón’ prescribe la infusión de cuatro flores de maíz (el cuatro –meli- es el número sagrado de la tétrada divina) bebida por la madre durante nueve lunas seguidas (el nueve –ailla- ¿en analogía con los nueve meses de embarazo? Es, como todo número impar, masculino y es, ‘el número de la salud’ por antonomasia)” (1992, p. 64). Lo importante aquí es observar que en el período de lucha era prioritario contar con población masculina, como señala nuestra interlocutora, para librar la batalla. Sin embargo, también eran necesarias las mujeres, pues “los grandes kona [...] antiguamente llevaban a sus mujeres al campo de batalla porque ante su vista, ellas les hacían ‘parir la victoria’” (Mora, 1992: 28).

Así, vemos cómo la conquista -y colonización- implicó una transformación también en la sexualidad mapuce, visto que tradicionalmente los *logko* tenían cierta preferencia por contar con mayor cantidad de hijas mujeres porque éstas eran la base y fuente de su poder, tanto material como espiritual (Mora, 1992). En este sentido, muchos autores/as juzgan negativamente el sistema de parentesco tradicional mapuce debido a que el intercambio de mujeres implicaba un beneficio también económico (lo que conocemos como dote). Tal como dijimos antes, existe una tendencia hacia la oscilación y la poliva-

lencia del imaginario mapuce en relación a las mujeres: vistas como sujetas de intercambio en una sociedad patrilineal y, al mismo tiempo, como sujetas valoradas, detentadoras de poder. Esto nos lleva a pensar cómo desde tiempos remotos el intercambio de mujeres (y el tabú del incesto) con fuerza de trabajo y capacidad reproductiva fue la vía para crear alianzas y poder político a costa de la expropiación de los cuerpos femeninos y la subordinación de las mujeres (Rubin en Espinoza Damián, 2010). Esto se profundizó notablemente cuando las mujeres fueron víctimas del catolicismo y condenadas a ser generadoras de nuevos trabajadores.

En este sentido resulta interesante observar que, según algunos de los relatos que pudimos recoger en el trabajo de campo, dentro de la tradicional organización social mapuce se practicaba la poligamia. Cabe aclarar que llamativamente la presencia de esta práctica apareció en muy pocas de las entrevistas realizadas, lo que nos conduce a pensar que quizá Friedrich Engels tenía razón en cuanto a que “la poligamia es un privilegio de los ricos y los poderosos” (1884: 68). Podemos presuponer, entonces, que solamente eran polígamos ciertos varones con prestigio y riqueza (*Ulmen*) y, por ello, era una demostración y, al mismo tiempo, una estrategia para detentar poder. Claramente, esta forma de organización de la vida social y sexual fue condenada, prohibida y reprimida a partir de la conquista y, su correlato, evangelizador. El mismísimo Julio A. Roca, antes de dar inicio a su “exploración al desierto”, dictó una serie de disposiciones para erradicar las prácticas “salvajes” que quebrantaban la moral cristiana (Valko, 2013).

Sobre esto nos interesa resaltar principalmente dos cuestiones. Por un lado, de acuerdo a las explicaciones dadas por diferentes antropólogos/as especialistas en el tema, podemos decir que la poligamia servía como política para ampliar el dominio territorial (Mora, 2011); por ello no todos los varones eran polígamos. Y, por otro lado, mar-

car que la proscripción de la poligamia contribuyó notoriamente a la desarticulación de la organización socio-territorial mapuce y, como afirma Federici (2010), constituyó otra fuente de degradación para las mujeres: “de la noche a la mañana, los hombres se vieron obligados a separarse de sus mujeres o ellas se vieron obligadas a convertirse en sirvientas al tiempo que los niños que habían nacido de estas uniones [eran] clasificados [como ilegítimos]” (Federici, 2010, p. 344). Marcelo Valko (2013) asegura que la “monogamia impuesta a palos” contribuyó a la legalización del secuestro de mujeres como esclavas sexuales, las mujeres se convirtieron en cuerpos sacrificables. También los/as niños/as, como dice Federici, sufrieron terribles consecuencias, entre ellos, a modo de ejemplo podemos mencionar al reconocido Ceferino Namuncurá.

La familia monógama, como hace años explicó Engels (1884), es una institución creada para garantizar la herencia de la tierra, la propiedad privada; por ende es un pilar fundamental para el correcto desarrollo capitalista. En su clásico libro, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, el autor subrayó la vinculación entre la disolución de las anteriores relaciones de parentesco basadas en la propiedad comunal y el inicio de la familia nuclear como unidad económica. Vinculado a esto Lerner asegura: “[a] controlar la sexualidad femenina mediante la exigencia de una castidad premarital y el establecimiento del doble estándar sexual dentro del matrimonio, los hombres se aseguraron la legitimidad de su descendencia y garantizaron así su interés de propiedad” (1990: 13). En consecuencia, los cuerpos-territorios de las mujeres (incluida su sexualidad) han sido utilizados como elementos estratégicos para el devenir del capitalismo.

A todo esto, también, nos interrogamos sobre: ¿cómo era la organización del trabajo mapuce antes de la invasión *wigka*? ¿Había una división sexual del trabajo? En general se piensa que la concepción comuni-

taria del territorio y el trabajo colectivo eran componentes articuladores del entramado socio-productivo caracterizaban a los/as mapuce. En función de las lecturas realizadas y a los diálogos establecidos con diferentes representantes de distintas comunidades podemos suponer que primaba una división sexual del trabajo que respondía a cierta concepción del sujeto *zomo* y sujeto *wenxu*, propio de su cultura, cosmovisión y organización socio-política, en palabras de una referente mapuce:

En tiempos de cazadores y recolectores los hombres salían a buscar los alimentos [...] se dice que nosotras las mujeres hablamos más, incluso eso debe estar en nuestra información genética, porque los hombres tenían que salir a cazar y para cazar tenían que estar en silencio y las mujeres no. Las mujeres tenían que quedarse con sus hijos y obviamente en comunicación permanente, hablando, comunicándose. Los hombres estaban mucho tiempo afuera y las mujeres mucho tiempo adentro con los hijos, entonces obviamente la crianza de los chicos estaba a cargo de la mamá. Pero no porque las mujeres no podían salir a cazar, seguramente lo hacían, pero más lo hacían los hombres (P.P, entrevista personal, 09 de agosto de 2012).

A priori, apreciamos una clara división de roles en términos de género. Entendemos que dichos roles son comportamientos aprendidos a través del proceso de socialización y que pueden ser flexibles o rígidos, complementarios o conflictivos (Bonder, 2012), según sea el caso que analizamos. Al interior de la sociedad cazadora-recolectora, según los testimonios que hemos recogido en el campo, los varones eran los responsables de garantizar la alimentación familiar mediante la caza. Sin embargo, algunos autores/as aseguran que la agricultura a menor escala también era una actividad de valor y, justamente, en esta labor agrícola las mujeres desempeñaban un importante papel. Sin ánimo de contrastar y verificar la veracidad de estos relatos, nos interesa señalar que está presente en la memoria mapuce la división

de tareas, el trabajo colectivo (complementario) y, además, el valor de las mujeres como productoras y reproductoras de la cultura y el conocimiento tradicional, el *Mapuce Kvmvn*.

Los siguientes puntos aparecen como indicadores de las “funciones femeninas”: las mujeres mantienen estrecha vinculación con la tierra, como “fuente de vida”; las mujeres se ocupan de la producción y reproducción del conocimiento y la cultura y del Pueblo en sí mismo. Sobre el primer punto mucho se ha escrito, desde autores/as que sostienen que las mujeres mapuce son concebidas como una “prolongación fecunda del vientre de la Tierra y la aliada mágica de todo orden natural” (Mora, 1992: 27) hasta quienes critican duramente esta analogía Mujer (madre)-(madre) Tierra/Naturaleza². Y, justamente, en muchos casos dicho lazo –simbólico– se vincula directamente con la función de producción y reproducción del *Mapuce Kvmvn*, de la identidad del Pueblo Mapuce. Esta cuestión la retomaremos más adelante.

Ahora, si bien en los relatos se observa una división sexual del trabajo y, por ende, se percibe al ámbito de lo “doméstico” como propio de las mujeres, lo cierto es que la concepción originaria de dicho espacio era sustancialmente diferente a la propuesta por el capitalismo moderno. Según afirman Cristina Valdez y Petrona Pereyra (2004), la separación entre el espacio público y el privado es una distinción irrelevante dentro de la matriz de pensamiento mapuce, en la cual la concepción temporal-espacial se inscribe en lo comunitario y cíclico. Así, vemos cómo la modernidad/colonial, tras la Conquista, expulsó a las mujeres de los espacios de toma de decisiones, de los espacios de poder. Al respecto, Silvia Federici asevera: “[a]ntes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los

² Las corrientes del eco-feminismo han realizado importantes aportes en esta dirección, como así las feministas decoloniales y el feminismo indígena y comunitario.

hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad” (2010: 343).

Aparece, una vez más, la noción de complementariedad como eje vertebrador de la organización social mapuce. Tal como detallamos anteriormente, el principio de la dualidad es un elemento medular de la cultura mapuce, puesto que históricamente este pueblo se organizó de acuerdo al *Az Mapu*. Y así, según el pensamiento tetrádico del ser mapuce, cada *Newen* se organiza según los cuatro elementos que lo conforman y dan origen: *Kuse*, *Fvca*, *Vjca Zomo* y *Wece Wenxu*. De esta forma, la unidad y el equilibrio sólo son posibles a partir de la complementariedad entre género y generaciones. Seguidamente exponemos la detallada explicación que nos brindó una autoridad filosófica mapuce:

Si hablamos desde nuestra cosmovisión, obviamente tenemos que referirnos a lo que nosotros entendemos, como Pueblo Mapuce, como nuestras leyes, en nuestro idioma el *Az Mapu*, lo que implica el ordenamiento circular y horizontal de todas las vidas. Incluidas las personas, porque somos parte. A partir de eso, todos los elementos, todas las vidas del *Waj Mapu* se organizan respondiendo, de alguna manera, su organización básica digamos respetando género y generación, los adultos y los jóvenes, varones y mujeres [...]. Esto está dicho dentro de nuestra propia concepción espiritual, podríamos decir [...]. Lo que también implica, de alguna manera, la complementariedad o lo opuesto complementario que funciona de esa manera, entonces para entender cuál es el rol de la mujer, cuál es el rol de los hombres hay que entender la complementariedad (P.P, entrevista personal, 09 de agosto de 2012).

Estas palabras nos permiten constatar la perdurabilidad a lo largo de los años que ha logrado la noción de complementariedad, como fundamento de la cosmovisión y cultura ancestral originaria. La complejidad espiritual de este pueblo se erige sobre el reconocimiento de

diversos elementos de la naturaleza, “[n]o se cree en un ser superior por lo tanto no hay seres inferiores, por ello constituimos por miles de años una sociedad horizontal y circular” (Millán, 2010: 129). Tal, como ya hemos dicho, se trata de una matriz de pensamiento espiralado (Gavilán, 2008), construida de forma colectiva, y notablemente antagónica al modelo lineal dominante en occidente. Hace ya varios años que diferentes autoras feministas de distintas latitudes, entre ellas Gerda Lerner (1990), aseguran que en numerosas poblaciones no-occidentales la asimetría sexual no suponía relaciones de dominación o subordinación, sino que implicaban una mirada basada en la complementariedad.

Frente a la idea de complementariedad aparecen numerosos debates que ponen en duda la puesta en práctica de esta aparente equidad genérica y cuestionan la mirada dicotómica varón-mujeres que impera en estas concepciones. Fácilmente podríamos asegurar, parafraseando a Rita Segato (2011), que la modernidad colonial transformó/trastocó peligrosamente el orden de género(s) originario. Empero, además, podemos –volver a- preguntarnos ¿es válido hacer uso de la noción de género para analizar estas sociedades no-occidentales? ¿El patriarcado es una categoría transcultural válida? Todos estos interrogantes se entrelazan de manera continua cuando nos proponemos conocer e indagar en las memorias de las mujeres indígenas. Vale hacer hincapié en que existen diferentes posturas, desarrollos teóricos, corrientes de pensamiento que abordan estas cuestiones; brevemente desarrollamos algunas de ellas.

Por un lado, podemos mencionar a María Lugones (2008), autora decolonial, quien nos acerca a la idea del igualitarismo ginecrático y no-engenerizado como forma de organización social en las sociedades no-blancas y, a partir de ello, sugiere que las diferencias de género fueron impuestas como consecuencia de la colonización y el capitalismo eurocentrado y global. En otras palabras, para ella la modernidad/colonial “engenerizó” al conocimiento y a las relaciones sociales, lo

cual significa que, en el caso que nos toca, las *zomo* y los *wenxu* fueron transformados -mediante un violento proceso de “civilización” y evangelización- en “mujeres” y “varones”, y de esta forma equiparados a los varones y mujeres occidentales, blancos/as, burgueses/as y, fundamentalmente, heterosexuales. Lugones agrega que al transformarse las “hembras” (*zomo*) en “mujeres” se las excluyó de la arena pública creada, también, por la modernidad/colonial. Aquí retomamos lo que marcábamos arriba, el espacio doméstico fue reinventado y reinterpretado, como esfera privada, a la luz de los intereses del modo de producción capitalista. Así, también fueron reinventadas las mujeres no-blancas, quienes “pasaron a ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de ‘mujer’ como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global” (Lugones, 2008, 45). Desde entonces, según la autora, el sistema de género moderno/colonial hegemónico se sustenta principalmente sobre el dimorfismo sexual, la heterosexualidad entendida como norma y el patriarcado.

Por su parte, la pensadora Francesca Gargallo (2014) en sus reflexiones sobre la complementariedad y las consecuencias de la conquista, afirma lo siguiente: “la primera incidencia del estrato genérico colonial sobre esta visión dual de todo lo que es vivo o tiene espíritu (las montañas, las plantas, las aguas, los animales, los seres humanos) es la imposición de una heteronormatividad [...] acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión”. (2014: 81). Ambas coinciden en la imposición de la heteronorma y de una jerarquía sexual que erosiona los principios de la complementariedad. Por otro lado, autoras provenientes de los feminismos comunitarios, como Lorena Cabnal y Julieta Paredes, cuestionan duramente la noción de complementariedad, por entender que se basa en la sexualidad humana heteronormativa (Cabnal, 2010).

Según Cabnal (2010), la sexualidad humana es reflejada en el pensamiento cósmico donde incluso los astros entran en la heteronorma. Esto es lo que configura, según la autora, el llamado patriarcado originario ancestral. Por tanto, producto de la penetración colonial dicho patriarcado se entroncó con el patriarcado occidental, lo cual ha permitido numerosas situaciones de subordinación y opresión, a las que la citada autora define como: “expresiones propias que son cuna de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más” (2010: 15). Así, las pensadoras provenientes del feminismo comunitario corren el eje del debate y abandonan la tendencia de pensar a la conquista y colonización como la única causa que ha generado la opresión de las mujeres indígenas. También feministas y académicas postcoloniales señalan la pre-existencia de un “patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2011) dentro de las sociedades originarias.

A nuestro parecer, el punto de contacto entre las diferentes vertientes de pensamiento radica en que las múltiples opresiones que afectan a las mujeres indígenas son producto de las complicidades de los varones indígenas y no indígenas varones indígenas (beneficiarios de los dividendos del patriarcado) y no indígenas, , el Estado y el capital. En nuestro caso, después de mucho buscar y preguntar, logramos comprender que las categorías que surgieron en el campo, como la *complementariedad*, son valiosas a los fines de nuestra tarea en tanto seamos capaces de advertir como cientistas sociales el valor y significado político que ellas conllevan actualmente, sobre todo en escenarios de conflicto. Por todo lo dicho, decidimos centrarnos en el carácter político actual de esta noción, pensada incluso como una utopía que gatilla la acción política frente a la opresión que padecen las mapuce: por ser mujeres, indígenas y pobres. Tal como podrán apreciar los/as lectores/as, este punto es un eje transversal, un tema que buscamos desandar a lo largo de todo nuestro escrito.

CAPÍTULO 2

Hegemonía emepenista y contra-cultura de la protesta

Atrevida, arrogante y audaz, como la define su nombre en *mapuzugun* -en referencia al río que la atraviesa- la provincia de Neuquén se ubica en el extremo noroeste de la Patagonia Argentina. Nutrida por los contrastes que presentan sus paisajes, desde la Cordillera de los Andes hasta la Meseta Patagónica, Neuquén se coloca como uno de los principales destinos de turistas e inversores extranjeros. Es innegable que se trata de una provincia rica, diversa y, básicamente, “joven”, ya que fue incorporada como territorio nacional recién en el año 1884 y elevada al rango de “provincia” en 1955, pocos días antes del golpe de estado que derrocó al entonces presidente, Juan Domingo Perón. No son pocas las características que hacen de Neuquén una tierra única, entre ellas no podemos dejar de mencionar: la hegemonía política del partido gobernante, la presencia de una contra-cultura de protesta (Petrucelli, [2005] 2015) y la persistencia de diversas matrices culturales.

Durante la proscripción del peronismo, entre 1955 y 1973, surgieron en Argentina una serie de partidos neo-peronistas, con el objetivo de asumir la representación del Partido Justicialista (PJ) hasta que el “problema” –de la proscripción- se solucionase (Favaro, 2012: 69). En este marco se fundó el día 04 de junio de 1961 el Movimiento Popular Neuquino (en adelante MPN), partido político provincial conformado

en sus inicios por sindicalistas del petróleo y dirigentes e intendentes depuestos por los golpistas. Así fue que en la localidad de Zapala y con Elías Sapag a la cabeza, comenzó a rodar la historia del partido que, desde 1963 hasta la actualidad, detenta el poder en la provincia de Neuquén.

La historia ha demostrado que el único sobreviviente de aquellos partidos “neoperonistas” fue el MPN en Neuquén. De hecho, a pocos años de la fundación del partido provincial se pudo detectar una fisura entre el peronismo y la lógica del MPN, pues como sostienen Mario Arias Bucciarelli y Orietta Favaro: “entre 1963/66 comienza a perfilarse el MPN como la fuerza predominante en el escenario político neuquino, llegando a internalizar en la ciudadanía local una modalidad ‘provincialista’ de representación de intereses” (1999: 259). No resulta extraño, entonces, que en las elecciones de 1973 se disputaran el gobierno provincial entre el MPN y el mismísimo peronismo, y para ello era menester “disociar al MPN y a Sapag de los *auténticos peronistas*” (Favaro y Arias Bucciarelli, 1999: 260). En las elecciones de 1973 el MPN triunfó –ballotage mediante- sobre el FreJuLi, desde ese momento el partido “neo-peronista” se convirtió en un partido hegemónico dentro del sistema político provincial (Favaro, 2012). En este sentido, resulta muy revelador pensar que la idea de hegemonía que sostenemos se deriva de la interpretación que, desde aquellos años, se hace del partido con el estado, es decir, se observa un proceso, al cual Favaro y Arias Bucciarelli denominan, de “estatalización del entramado partidario” (1999: 261). En consecuencia, hace años que opera una especie de imbricación entre la esfera pública y la privada debido al entrecruzamiento de intereses -privados y de los representantes del estado provincial- (Ibíd.). Frente a ello, cabe preguntarse: ¿cuáles son

³ Cursivas de los/as autores/as.

las causas o los pilares originarios y garantes de dicha hegemonía? Al respecto Fernando Lizárraga, expone que las explicaciones para el imperturbable éxito electoral del MPN son múltiples, las cuales suponen “la presencia de una aceitada maquinaria electoral, pasando por la acción de una formidable red clientelar, hasta la inexistencia de una oposición partidaria con auténtica vocación de poder y capacidad organizativa. A esto [...] debe añadirse la eficaz estrategia emepenista de conciliar posiciones con los gobiernos federales de turno y la cohesión interna lograda mediante el elaborado culto a la neuquinidad” (2013: 127-128).

Por otra parte, es crucial considerar que desde la década de los sesenta en Neuquén se registró una fuerte expansión de la economía. Lo cierto es que la inserción de Neuquén al régimen de acumulación nacional a través de la provisión de hidrocarburos e hidroelectricidad se concretó a lo largo de los años a la par de la definición de su sistema político. Concretamente, en 1977, con el descubrimiento del yacimiento Loma de La Lata se convirtió en una provincia dedicada, casi exclusivamente, a la explotación de hidrocarburos, perfil que logró arraigarse en los años noventa. Desde entonces, existe una marcada tendencia por parte del estado a generar “zonas liberadas” para el avance corporativo de industrias extractivas, política que afecta de manera directa a los territorios y territorialidades indígenas.

Esta configuración de la economía provincial y del sistema político ha generado las condiciones materiales precisas para que se afiance lo que el historiador Ariel Petruccelli (2015) ha denominado la “contra-cultura de protesta”. A nuestro parecer, dicho concepto nos permite, entre otras cosas, enmarcar la lucha mapuce dentro de la realidad política neuquina, desde una mirada amplia, y poner en contexto las relaciones presentes entre Estado/Gobierno-Sectores Privados-Mapuce. Es innegable que parte de la personalidad que distingue al parti-

do provincial se debe, en buena medida, al accionar de los sectores que conforman la llamada contra-cultura de la protesta y viceversa. El historiador Ariel Petruccelli (2005) en la primera edición de su libro *Docentes y Piqueteros. De la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral C6*, pone a la vista la conformación diversa de la contra-cultura de la protesta. De alguna forma, como dice en la segunda edición del citado libro, “la presencia de esta cultura brindaba la clave para explicar una conflictividad social relativamente inusual [...] postular la existencia de una contra-cultura de la protesta tenía el objetivo de hacer más autoconscientes a sus miembros de todo lo que tienen en común” (Petruccelli, 2015: 26). Visiblemente se trata de un abanico de organizaciones sociales y políticas con raíces no siempre comunes pero que comparten un enemigo: el MPN. Casi por añadidura, algunos/as autores/as como Fernando Aiziczon (s/f), plantean que el sindicato petrolero es parte del “enemigo común” que motiva y acciona la lucha de las organizaciones que conforman la contra-cultura de la protesta neuquina.

Frente a la presencia de esta contracultura de la protesta debemos señalar una serie de cuestiones que resultan útiles para pensar la política neuquina, ya que, si bien la contra-cultura de la protesta convoca a centenares de militantes, hasta la fecha no se ha logrado articular una oposición partidaria con posibilidades reales de revertir los resultados electorales en la Provincia. Algunos/as historiadores/as consideran que la debilidad radica en que se trata de un fenómeno netamente urbano con escasa extensión territorial. Sin embargo, esto podríamos al menos ponerlo bajo sospecha, sobre todo a partir de los relatos de nuestros/as interlocutores/as, ya que en los noventa observamos una absoluta solidaridad entre organizaciones urbanas y rurales frente a determinados conflictos de envergadura; patrón que se repite en conflictos actuales.

Dicho todo esto, ¿qué ocurría en Neuquén durante la década de los noventa? En primer lugar, debemos apuntar hacia las vicisitudes endógenas que acosaban al partido provincial, dado que en 1991 finalizó –al menos momentáneamente- la dinastía de la familia Sapag, cuando Jorge O. Sobisch ganó la interna a gobernador. Desde ese momento comenzó una nueva etapa en la que se tejieron diversas alianzas, se produjeron rupturas y se inició una fuerte puja, entre las diferentes facciones, los sapagistas (amarillos) y sobischistas (blancos), por el liderazgo del MPN. Como dice Favaro, “[a] haberse constituido un sistema político de tipo unipartidista pluralista y consolidarse la interpenetración partido-estado, la crisis [interna del partido] se traslada directamente a la fuerza hegemónica” (1999: 255). Esta lucha intrapartidaria culminó con el triunfo, en los noventa, de Jorge Sobisch y su modelo de provincia hidrocarburífera (Favaro, 2012).

Los sucesivos mandatos de Sobisch en la gobernación provincial demostraron, como asevera Lizárraga, que “es indudable [...] que su política reflejó punto por punto la ortodoxia del neo-conservadurismo de cuño norteamericano y de la versión vernácula expresada en el proyecto menemista” (2008: 2). Esto significa que las políticas emanadas del Consenso de Washington fueron aplicadas rigurosamente por el gobernador con la bendición del entonces presidente, Carlos S. Menem. Indiscutiblemente, Sobisch fue un fiel representante del neoliberalismo en la provincia de Neuquén. En este marco, la reforma del estado y, en consecuencia, las privatizaciones de las empresas públicas, particularmente la de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), provocaron la emergencia de numerosas protestas sociales que marcaron la historia política contemporánea de la Provincia.

Es ineludible destacar la importancia a nivel nacional e internacional que tuvieron las diversas manifestaciones de protesta que se originaron en Neuquén, entre ellas el movimiento piquetero, cuya cuna fue

la pueblada cutralquense en 1996. En tal sentido Lizárraga propone pensar que, en el marco de una economía de enclave, principalmente petrolera, “la población experimentó un rápido crecimiento y fue adquiriendo una fisonomía bastante ‘plebeya’”, cuyos rasgos más sobresalientes se resumen en la presencia de sindicatos combativos, grandes sectores de militancia de izquierda, la defensa de los derechos humanos y “un abigarrado abanico de grupos progresistas, contestatarios y contra-culturales” (2011: 1).

En este proceso la permanencia de diversas matrices culturales, sometidas en el tiempo a no pocos episodios de violencia y terror, se presentan como un elemento más que sirve de argumento y, muchas veces, justifica la opresión, criminalización y represión estatal. No podemos ignorar que los/as mapuce resisten desde hace siglos al avance de la cultura occidental, la evangelización, el capitalismo y, obviamente, al Estado (uninacional y unicultural). Sin embargo, al mismo tiempo, la diversidad de matrices culturales ha logrado alimentar y enriquecer los lazos que comparten las organizaciones sociales, políticas- partidarias y sindicales que conforman la ya citada contracultura. Durante la década de los noventa el Pueblo Mapuce comenzó a desempeñar, visiblemente y de manera organizada, un importante rol en defensa de los bienes comunes de la naturaleza frente a la “alianza estratégica” que el gobierno de Jorge Sobisch se propuso promover con el sector petrolero (Pérez Roig, di Risio, Gavaldá y Scandizzo, 2011). En ese contexto, la supuesta homogeneidad cultural sobre la que se erigió el Estado fue puesta en tensión.

La no correspondencia entre las matrices culturales existentes y la institucionalidad del Estado (Tapia, 2007) ha dejado en evidencia que la supuesta homogeneidad cultural que supone la “neuquinidad” es irreal. A pesar de los esfuerzos neoliberales por paralizar y sosegar a los/as indígenas a través de políticas culturales y nutridos marcos nor-

mativos, la década de los noventa se tiñó de resistencia y lucha frente al avance del capital y la cosificación de los bienes comunes de la naturaleza. Para comprender los conflictos que tuvieron lugar en aquel momento y que, a nuestro juicio supusieron un quiebre en la historia reciente mapuce, es preciso ahondar en las políticas indigenistas. Por ello, avanzaremos en esa dirección para entender el escenario que marcó la irrupción política de las mujeres mapuce a partir del conflicto Pulmarí.

Políticas indigenistas en Neuquén

Entendemos importante aclarar que, de acuerdo con el planteo de Diana Lenton (2013), utilizamos el término políticas indigenistas para referirnos a las políticas de estado dirigidas a las poblaciones originarias o indígenas. Sabemos que este término conlleva una serie de valoraciones que hemos decidido, en esta oportunidad, dejar de lado. Optamos por el término política indigenista para hacer referencia a la acción estatal y lo diferenciamos de la política indígena, entendida como la representación, organización y participación de las organizaciones y colectivos originarios o indígenas.

Dicho esto, es preciso señalar que, como ya explicamos anteriormente, la provincia de Neuquén fue creada como tal recién en el año 1955 a través de la ley 14.408, luego de haber sido Territorio Nacional durante largas décadas. Hasta ese momento el objetivo prioritario del Estado Nacional era consolidar una ciudadanía homogénea culturalmente y disciplinada (Falaschi *et al*, 2008). Desplegándose para ello mecanismos institucionales destinados a la asimilación de la población originaria sobreviviente del genocidio indígena. Recién en el año 1964 el entonces gobernador, Felipe Sapag, inició una política de regularización de tierras mapuce bajo la figura de “reservas”, lo cual implicaba derechos y obligaciones específicas (ibíd.). Las políticas de reconocimiento comenzaron su aparición en la provincia en la década

de los sesenta. Desde aquellos años, poco a poco, el Estado Provincial comenzó a dejar atrás la etiqueta de “población problema” con la que señalaba a los/as mapuce y empezó a revestirlos con una retórica exotizante y a rescatarlos -simbólicamente- como antecedentes/ancestros de la “neuquinidad” (Falaschi *et al*, 2008: 155).

Desde su primer gobierno el MPN asumió la construcción discursiva de la neuquinidad desde una lógica anticontralista (Favaro en Falaschi *et al*, 2008). Esta neuquinidad oficial, como la denominan Laura Duimich y Fernando Lizárraga (2016), se mantuvo a lo largo del tiempo y aún detenta vigencia sobre todo en los discursos propios del partido político hegemónico. La neuquinidad oficial, gestada desde el Estado, expresa una identidad conservadora y reaccionaria que distingue al sujeto neuquino de aquello no-neuquino (el enemigo). En los discursos emepenistas, oficialistas, principalmente en la década de los noventa, la idea de una identidad provincial fuerte y -por qué no- multicultural, echó raíces suficientemente poderosas como para instalar en el imaginario social -y político- la certeza de haber alcanzado una sociedad homogénea, un “crisol de razas”.

En efecto, un fiel exponente de este discurso basado en la “neuquinidad” fue Jorge Omar Sobisch, quien fue tres veces gobernador de la Provincia. Sobre este tema, Lizárraga (2010), en varias oportunidades, ha señalado que Sobisch construyó como enemigos a todos los “otros/as” que se enfrentaban “existencialmente en un sentido particularmente intensivo” (Lizárraga, 2010: 10) y contrapuso a esos “otros/as-enemigos/as” el ideograma de la neuquinidad. Insistimos en que la neuquinidad, en tanto dispositivo identitario, incluye a todos quienes ‘merecen’ ser considerados ‘neuquinos’ y excluye a todo ‘otro’ que no se domestique bajo las disciplinas emepenistas. (Lizárraga, 2013: 130). Todo esto se ha cristalizado, de diversas formas, en las políticas indigenistas provinciales.

En 1967 se creó mediante del Decreto 1.171 el primer organismo provincial destinado a la población indígena, el Comité Coordinador Interministerial de Asuntos Indígenas. Entre sus funciones y objetivos se destacaba: “poner en marcha un Plan de Acción de Promoción Económico-Social, Cultural y de Integración de las tribus indígenas en la Provincia del Neuquén, conforme a los lineamientos del Programa Andino, elaborado por el Comité Nacional Interministerial y Organismos Internacionales...” (citado en Falaschi *et al*, 2008: 159). En dicho decreto se puede apreciar una detallada descripción de los/as mapuce que responde, claramente, a una visión evolucionista –y racista- encarnada en los discursos oficiales, todavía vigente. Cabe señalar que el organismo fue disuelto rápidamente y sus funciones fueron transferidas al Instituto de Promoción Social en el seno del Ministerio de Bienestar Social.

Al año siguiente, en 1969, se creó el Servicio Provincial de Asuntos Indígenas dentro del citado Instituto, cuyo fin era “intervenir en la protección e integración de los grupos aborígenes”. En este período imperaba, claramente, una mirada integracionista que negaba la desigualdad de base entre Estado e Indígenas. Además, toda esta época estuvo teñida por la lógica católica propia del obispado neuquino, institución que ha desempeñado un rol fundamental en lo que respecta a la organización mapuce; pues en 1970 el Obispado convocó al “curso para líderes indígenas”, el cual resultó ser la piedra fundacional de la Confederación Indígena Neuquina. En 1983, con el retorno de la democracia, el Ministerio de Bienestar Social sufrió modificaciones, creándose la Dirección de Asuntos Indígenas en el ámbito de la Subsecretaría de Acción Social. Aquí, entre sus objetivos, ya aparecen rasgos propios del multiculturalismo neoliberal que comenzaba a penetrar la lógica estatal con fuerza.

Las intenciones del estado, en los ochenta y noventa, replican una lógica multicultural que buscaba -y busca- folklorizar la cultura mapu-

ce, reducir la lucha a lo cultural sin cuestionar la política de fondo, es decir, lo territorial. Sin embargo, es preciso reconocer que, por ejemplo, en 1988, tras una nueva reestructuración ministerial, comienza a llamarse, concretamente, “mapuche” a los/as originarios y se abandonan los términos “indígena” y “aborigen”. Esto se encuadra dentro de una ola masiva de participación mapuce que en aquellos años comenzaba a visibilizarse y a cuestionar las nominaciones impuestas por los/as *wigka*. Sin duda, los años noventa fueron claves para el desarrollo histórico de la lucha política mapuce en Neuquén. La presentación de una bandera propia, la reivindicación de la lengua, la auto-afirmación como Pueblo/Nación con extensión a ambos lados de la cordillera, fueron medidas que generaron numerosas respuestas estatales. Un contexto económico-político marcado por la ambigüedad, la exclusión, explotación y el auge multicultural basado en un reconocimiento tibio, acompañado por derechos a la diferencia acotados y fiscalizados por y desde el Estado. No obstante, todo esto contribuyó a la irrupción política mapuce en defensa del territorio y encontró a las mujeres en el frente de batalla, mujeres que desde entonces comenzaron a transitar sendas estratégicas de participación política. Por todo esto y para comprender estos procesos debemos detenernos en una organización macro-política mapuce que ha sido, desde los setenta, crucial en los momentos de conflicto: la Confederación Mapuce de Neuquén.

La Confederación Mapuce de Neuquén

Hacia finales de la década de los sesenta, con Felipe Sapag en la gobernación fue creada la Confederación Indígena Neuquina (CIN). El gobierno provincial inició la década con políticas indigenistas en cuyo marco se resolvió el reconocimiento de áreas estables de tierras consideradas fiscales a las comunidades mapuce asentadas y reasentadas en diferentes puntos de la región (Falaschi, 1994: 6). Este

proceso se truncó en 1966 por el golpe de estado encabezado por el general Juan Carlos Onganía. Sin embargo, las particularidades de la política neuquina hicieron posible que, en su carácter de interventor, Felipe Sapag junto al obispo Jaime de Nevares generaran las condiciones indispensables para la fundación del organismo que nos ocupa, en el año 1970.

Cabe destacar que Jaime de Nevares, primer obispo de Neuquén, se caracterizó por denunciar la situación de extrema pobreza en la que se hallaban las comunidades mapuce en la Provincia y, además, por su participación en defensa de los derechos humanos. En este sentido Zulema Semorile (2014) asegura que tanto en la provincia de Neuquén como en Río Negro el surgimiento de organizaciones políticas mapuce, autónomas y supra-comunitarias, estuvo vinculado directamente con organismos de Derechos Humanos y con la Iglesia Católica. Agrega, además, que en un primer momento el partido provincial –MPN- tuvo un importante rol que fue posteriormente transformándose. Si bien es cierto que el nacimiento de la Confederación Mapuche Neuquina estuvo estrechamente vinculado con la Iglesia y el MPN, también es evidente que la estrategia seguida por los cuadros dirigentes de esta organización aprovechó esta ayuda inicial y mejoró sus resultados, materiales, financieros y humanos, forjando un cambio radical en el ‘clima cultural’ dominante (Gamson y Meyer en Semorile, 2014: 148)

Los objetivos plasmados en el Acta de Constitución de la Confederación, redactada el 06 de junio de 1970 en la Escuela Hogar Mamá Margarita en Pampa del Malleo (Depto. Huiliches), fueron: a. la reivindicación de la tierra como prioridad fundamental, b. la organización y representación de las comunidades y grupos tribales, c. la defensa de los intereses comunes y del patrimonio cultural, d. el desarrollo social y económico, y e. la obtención de mejores servicios públicos en vivienda, salud, educación y previsión social para todos sus miembros

(Falaschi, 1994). A pesar de las dificultades presentes, debido a las distancias y a la carencia de recursos, en sus inicios la Confederación celebraba, cada uno o dos años, un Parlamento Indígena en el que se congregaba a la mayoría de los *logko* y representantes de los diferentes *lof*. Incluso, en el año 1972, la Confederación participó del Primer Parlamento Nacional Indígena realizado en Neuquén.

El 17 de mayo de 1976, mediante el Decreto Nro. 360, fue reconocida la personería jurídica de la Confederación Indígena Neuquina, en plena dictadura militar. En el período que comprende el denominado “Proceso de Reorganización Nacional” la Confederación realizó tan sólo dos Parlamentos. Una vez en democracia, los gobiernos de Felipe Sapag (1983-1987) y Pedro Salvatori (1987-1991) realizaron una serie de “reconocimientos” que implicaron un incremento en el número de “reservas indígenas” en la Provincia. Tal como señala el abogado Carlos Falaschi, a finales de la década de los ochenta “se inicia un proceso de organización y ‘legalización’ comunitarias: Estatuto por comunidad, elección de autoridades de Comisión Directiva y trámite para el reconocimiento de la personería jurídica como Asociaciones Civiles, que, por supuesto sigue los lineamientos de la legislación general, sin tener en cuenta las peculiaridades culturales de las Comunidades” (1994: 12).

Una de nuestras entrevistadas nos ilustró, desde sus propias vivencias y experiencias, el proceso de transformación interna que el Pueblo/Nación Mapuce atravesó desde los ochenta en adelante, de la siguiente manera:

Mi vida política en Neuquén comienza a los catorce años cuando empezamos a darle forma al proyecto mapuce en la ciudad, podríamos decir [...] empezamos a incursionar nuestro propio sistema de organización porque estábamos re- descubriendo la Confederación Mapuce [...] el interés por la participación política nace más o me-

nos en la década de los ochenta. Así fue que empezamos a meternos allí para saber de qué se trataba, nos involucramos, nos damos cuenta que es una herramienta política potente de organización comunitaria pero que estaba cooptada por el gobierno del MPN [Movimiento Popular Neuquino]. Entonces, estaba la Confederación, que era un sistema de organización de autoridades tradicionales de las comunidades, reducido en su funcionamiento a un quiosquito de prebenda del MPN que los hacía venir cada cuatro años. O sea, cada cuatro años había Parlamento [...] el Parlamento era las autoridades participando y las autoridades eran funcionarios del gobierno que iban con becas, colchones, zapatillas, se entregaban las cosas y a cada logko que pasaba a buscar la prebenda se le entregaba una cantidad de boletas que llevaba a las comunidades para que luego en la comunidad se votara en consecuencia. Haber encontrado esa situación dentro de la Confederación nos empezó a exigir a nosotros la necesidad de discutir políticamente y ver cómo nosotros recuperábamos ese instrumento de organización política-cultural y la volvíamos a poner al servicio de nuestro Pueblo. Así fue que participamos en el Parlamento de los noventa. Para los mapuce que nos criamos en la ciudad fue muy difícil participar [...] aún así nos involucramos y descubrimos una forma de debate, análisis y toma de decisiones política diferente a la de la ciudad [...] era totalmente novedoso [...] La voz que encontramos con mucha calidez humana fue la de la logko Carmen Manqui, que era la única logko mujer [...] y fue ella la que llamó la atención a sus pares para pensar desde la lógica mapuce la importancia de que los jóvenes empecemos a necesitar ser parte de la Confederación para ponerla al servicio de nuestra identidad, así fue que nos dieron la bienvenida al Parlamento (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

La década de los noventa implicó, entre otras cosas, un tiempo de crisis interna, de crecimiento y debate al interior del Pueblo Mapuce en Neuquén y la Confederación no quedó exenta de dicho proceso. A

partir de 1993 la Confederación comenzó a coordinar y articular su acción con otras organizaciones, la mayoría urbanas, lo que dio lugar a la conformación de la reconocida Coordinadora de Organizaciones Mapuce (COM). Tal como nos han explicado varios/as de nuestros interlocutores/as, dicha Coordinadora aglutinó y fortaleció la organización interna del *lof Newen Mapu*, en la ciudad de Neuquén. Resulta muy interesante mencionar cómo se dio la génesis de esta comunidad urbana, la cual fue gestada por mujeres en la búsqueda de contención y fraternidad: “mamá se fue juntando con otras hermanas que iban a trabajar a las ocho de la mañana, hasta que un día mi mamá se animó a hablar en mapuzugun y otra le respondió. Esa respuesta fue el principio de un proceso organizativo de lo que hoy es Newen Mapu en Neuquén capital. Esa es mi pertenencia” (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

El auge o la emergencia de diferentes organizaciones mapuce, principalmente en el área urbana de Neuquén, según el testimonio de algunos/as de los/as entrevistados/as fue una estrategia política a fin de visibilizar la lucha mapuce de cara a una década conflictiva. Reconocen que, al momento de llevar sus luchas al extremo en los noventa, fue menester contar con personas formadas en la “urbanidad”, es decir, con conocimientos formales obtenidas en la escuela y/o en la universidad. Así fue que, según uno de los conocidos *werken* entrevistados, se organizó un “núcleo duro” compuesto por cuatro referentes, quienes lideraban la Coordinadora (prácticamente todos/as miembros del *lof Newen Mapu*). En definitiva, el gran objetivo era lograr una organización macro en la que confluyeran las organizaciones urbanas y la Confederación, organismo que siempre aglutinó a las comunidades rurales.

En la actualidad la Confederación Mapuce de Neuquén funciona como una institución política que reúne y representa a las comunidades mapuce de la Provincia. Los objetivos previstos en el estatuto de la

Confederación, reformado en el año 2008, son: a. asegurar la propiedad, la protección, la conservación y uso sustentable del territorio (incluida la biodiversidad, aguas, minerales), b. consolidar la vigencia y fortalecimiento de las instituciones políticas, filosóficas y normativas mapuce, c. garantizar la proyección cultural del Pueblo Mapuce, y d. desarrollar los derechos de propiedad intelectual e industrial sobre cualquier elemento del territorio y la cultura mapuce, tales como conocimientos, prácticas e innovaciones colectivos y ancestrales (Odhpi, 2008).

Esta entidad se organiza en cinco consejos zonales, debido a la extensa superficie de la provincia y a las distancias que separan una comunidad de otra, los mismos son: *Pikunce*, *Pewence*, *Ranince*, *Wijice* y *Xawko*. Las zonales, según el estatuto de la Confederación Mapuce de Neuquén, tienen como atribuciones: a. definir un proyecto económico, b. administrar el presupuesto, c. administrar justicia a través del sistema jurídico mapuce *Nor Feleal*, d. actuar como interlocutor ante los diferentes organismos, e. otorgar el libre consentimiento informado previo ante cualquier proyecto de desarrollo que afecte al territorio comunitario, f. administrar los procesos electorales de los *lof*, g. regular y distribuir planes sociales, y h. definir la representación zonal ante la Confederación. Resulta menester señalar que el Estatuto Autónomo Mapuce de la Confederación prevé la elección de autoridades cada cuatro años mediante asambleas/parlamentos denominados *Fvta Gvlamtuwn*. Asimismo, cada dos años se convoca *Kimeltuwn* a fin de evaluar el desempeño de las autoridades electas. Así, cada cuatro años los/as representantes de las cinco zonales se reúnen a fin de seleccionar las autoridades del *Kvme Felen*, la comisión directiva de la Confederación.

La institucionalidad mapuce en Neuquén actualmente tiene como órgano fundamental a la Confederación Mapuce de Neuquén y ésta a su vez reconoce como máxima autoridad al Parlamento (*Gvba-*

mtuwvn). Además, la Confederación prevé un Consejo de Autoridades o *Kvme Feleal* conformado por autoridades elegidas por el Parlamento, un órgano de justicia (*Nor Feleal*) y un Registro Civil Mapuce (*Meli Folil Kvpan*). Aunque, es nuestra obligación señalar que, en los últimos años, no todas las comunidades se sienten representadas por los/as referentes actuales de la Confederación, tensión y fractura que muchas veces se hace visible. Esto no hace más que demostrar que el Pueblo Mapuce no configura un cuerpo homogéneo y estanco, sino que se trata de un pueblo vivo, dinámico, en constante transformación y puja política. Hay que decir, también, que pese a las diferencias existe una fuerte tendencia hacia la unión, lográndose una fuerte articulación de intereses frente la arremetida del Estado y los privados.

En adelante nos proponemos avanzar en el emblemático conflicto Pulmarí, el cual tuvo lugar a mediados de los años noventa. A nuestro juicio, como hemos señalado, dicho conflicto significó un punto de inflexión en la historia mapuce y actuó como umbral para la organización y participación de las mujeres en las luchas territoriales en Neuquén. Por ello, el tercer capítulo de este libro está especialmente dedicado a este tema, comenzando por una exhaustiva descripción espacial y temporal del territorio que fue escenario de y épicas luchas.

CAPÍTULO 3

El conflicto Pulmarí (1995-2006)

Pulmarí es un espacio territorial, de aproximadamente ciento veinte mil hectáreas, ubicado en el Departamento Aluminé en la provincia de Neuquén. El mismo se extiende desde la Cordillera de los Andes al oeste hasta el Cordón de Catan Lil al este. A lo largo y ancho de Pulmarí encontramos numerosos lagos y ríos, entre ellos los lagos Moquehue, Aluminé, Polcahue, Pulmarí, Ñorquinco, Pilhue y Ruca Choroy. Esta zona lacustre ha favorecido el desarrollo de una vegetación exuberante y majestuosa caracterizada, fundamentalmente, por bosques de ñire, lenga, caña colihue y pewen. Hace siglos que este territorio es utilizado por las diversas comunidades mapuce que se asientan allí como espacio para el pastoreo de ganado. Los *lofce* que se ubican dentro de este espacio territorial son: Puel, Aigo, Currumil, Ñorquinco, Catalan, Wiñoy Tayiñ Rakizuam, Lefiman, Niengeihual y Plácido Puel.

Pulmarí cuenta con un notable valor simbólico y cultural para los/as mapuce, ya que en el siglo XIX fue escenario de las últimas batallas entre el Pueblo/Nación Mapuce y las campañas militares comandadas por el general Conrado Villegas (1881-1883). La denominación original dada por los/as indígenas a estas tierras, en *mapuzugun*, es *Puvhmay*, que significa “donde se hizo la noche”. Este original nombre deviene de la situación que atravesaron -y de la percepción del espacio

que tuvieron- los/as mapuce al momento de librar las últimas batallas contra los *wigka*. Al respecto dice el Alexis Papazian: “[e]sta forma de nombrar local me ubicaba en un territorio conquistado, donde los nombres hablan de la conquista y la conquista del poder” (2013: 70). La presencia del Pueblo/Nación Mapuce en el territorio que comprende el área de Pulmarí cuenta con numerosos antecedentes de larga data. En palabras del periodista y politólogo Adrián Moyano: “[e]sos parajes fueron escenarios de contiendas intestinas que protagonizaron distintas parcialidades del pueblo mapuche, cuando las autoridades chilenas y argentinas sólo conocían la existencia de ese curso de agua [río Aluminé] por referencias” (2007: 217). Incluso, como dice en su relato Leila Caitruz, en el documental “Pulmarí es Mapuche”, el mismo nombre de Pulmarí hace referencia a la preexistencia mapuce en esta zona.

Los primeros contactos entre los/as mapuce asentados en Pulmarí con la población no-mapuce, según datos antropológicos, se produjeron hacia 1680. En aquellos años fueron “evangelizadores” los que llegaron a vincularse con las comunidades mapuce, sin embargo, se trató de un contacto discontinuo y asistemático (Villareal *et al*, 2004). Desde mediados del siglo XIX toda la zona de Pulmarí estuvo ligada al linaje Kajfvkura, uno de los *toki* más emblemáticos del Pueblo Mapuce en Puelmapu (Argentina) (Ibíd.). Este espacio fue utilizado históricamente por los/as mapuce para trasladarse de un lado a otro de la Cordillera de Los Andes.

Entre 1880-1883 comenzó la ofensiva militar contra los *logko* Rewkekura, Namunkura y otros que hasta el momento habían logrado resistir el avance del naciente Estado Argentino. La puesta en marcha de La Campaña al Nahuel Huapi y La Campaña de los Andes, supuso la fase final de la Conquista del Desierto y, en enero de 1883, cuando los *wigka* comenzaban a gozar la gloria de la victoria tuvo lugar el

Combate de Pulmarí, en el cual fueron “masacrados los nacionales” (Curruhuinca Roux, 1984: 165), pues si bien numerosos mapuce perdieron sus vidas también lo hicieron el capitán Crouzeilles y el teniente Lescano. Al respecto, la historia oficial ha descrito las batallas de este período de la siguiente manera: “se inició la persecución y el día 6 de enero se dio alcance a los indios en el lugar denominado ‘Pulmarí’, cerca del río del mismo nombre y casi en el límite con Chile. [...] La lucha fue brutal y sangrienta, cuerpo a cuerpo. [...] Se siguió peleando con heroísmo por ambas partes. [...] La indiada quedó totalmente deshecha y muchísimos indios perdieron sus vidas” (Ramírez Juárez, 1968: 167). Si bien el mencionado combate fue muy poco documentado, se ha transformado en uno de los más conocidos, el mismo ha sido descrito como: “una inicial persecución dada por las fuerzas nacionales sobre un grupo de indígenas que pasaron luego a emboscar y atacar a los argentinos con ‘ayuda’ de un uniformado chileno” (Walther citado en Papazian, 2013: 87). Buena parte del acontecer de dicho enfrentamiento ha sido ilustrado muy claramente por el oficial a cargo de la embestida, cuyas palabras han sido tomadas de la “Memoria del Departamento de Guerra y Marina”. A continuación, recogemos unas líneas de dicho informe:

[Había] 100 a 150 indios que en un grupo de 20 o 30 iban saliendo detrás de las lomas; haciendo acollar las mulas tomé posesión de un médano, pues temía ser cargado por los indios, más estos se limitaron a hacerme algunos tiros. En vista de no ser atacado retrocedí buscando puntos estratégicos (sic) para mi defensa hasta que lograron sacarme a un valle; entonces vimos una gran polvareda que no dejaba duda que era gente que nos cerraba el paso de un arroyo que debíamos pasar. En ese momento se presentó un mi flanco izquierdo un infante del ejército chileno con bandera de parlamento, mandé no hacer fuego, más como viera que detrás de él venía una compañía de infantería en guerrilla y ocultándose, y que la india-

da me atacaba por retaguardia y teniendo en cuenta lo sucedido a otras comisiones mandé romper el fuego, siendo yo el primero en efectuarlo. Desde este momento se trabó un encarnizado combate cargándonos por último los enemigos en bayoneta, hasta cuarenta pasos de nuestra débil posición, donde dejaron 7 muertos y algunos heridos que fueron recojidos (sic) por los indios poniéndose en retirada al trote (citado en Moyano, 2007: 223-224).

Este fragmento revela que las milicias argentinas nunca se detuvieron ante la singular desigualdad de condiciones que prevalecía entre ambos contendientes. Por el contrario, en varias oportunidades se encargaron de denunciar la violación de acuerdos y pactos de palabra que, en realidad, el propio Estado había decidido ignorar al momento de ordenar la expansión de las fronteras estatales sobre territorio mapuce. Incluso, se esforzaron por incriminar a las fuerzas chilenas en episodios donde prevalecieron las armas mapuce, cuando en realidad ambos ejércitos actuaron de forma coordinada con el objeto de poner fin a la resistencia indígena (Moyano, 2007). A pesar de la aguerrida tenacidad mapuce, en el año 1883, con cientos de indígenas muertos y miles capturados/as, culminó definitivamente la tarea emprendida por el Ejército Argentino. El general Conrado Villegas, tras haber extendido la frontera a toda la provincia de Neuquén, informaba: “en el territorio comprendido entre los ríos Neuquén, Limay, Cordillera de los Andes y Lago Nahuel Huapi; no ha quedado un solo indio, todos han sido arrojados a occidente” (citado en Curruhuinca Roux, 1984: 167).

Es indudable que desde entonces Pulmarí, nutrido por su épica historia y su paisaje vasto y mítico, se transformó en una inolvidable postal y, al mismo tiempo, en una “zona de conflicto” (Villareal *et al*, 2004) entre diferentes intereses políticos y económicos. Citamos a continuación las palabras del conocido perito –y jefe de la Comi-

sión Exploradora de Límites- Francisco Moreno, quien, en uno de sus últimos viajes al sur, relató:

[e]sa región de Pulmarí y sus alrededores es una de las más hermosas que he visto en mi vida, y bien aprovechada por la Nación sería, á no dudarlo, en breve tiempo un centro de actividad si la colonización se hiciera con elementos que correspondan al suelo. [...] El pasado, la inanidad humana, la encontramos en las blancas calaveras y en los huesos destrozados de un cementerio indígena revuelto por los buscadores de prendas de plata. [...] Allí flameó la bandera querida, en el avance duro de nuestros soldados, cumpliendo el deber sagrado de defender á la patria, sin más preocupación que ésta (citado en Papazian, 2013: 102).

Seguidamente nos abocamos a reconstruir el inicio de un conflicto que ha traspasado fronteras y ha cambiado rotundamente la organización política mapuce en la provincia de Neuquén. Para ello, comenzaremos por relatar qué ocurrió con el espacio geográfico a partir de su integración al Estado Nacional y cuáles fueron las principales causas que motivaron a los/as mapuce a iniciar un lento y sinuoso camino de recuperación y reafirmación territorial.

Crónica de un conflicto- Primera parte

Una vez finalizado el proceso de conquista los “nuevos” territorios fueron convertidos en tierras fiscales, es decir quedaron bajo la órbita y el dominio del Estado Nacional Argentino. Hacia el año 1878 se había promulgado la Ley de Empréstito, la cual estipulaba el pago en tierras a los particulares dispuestos a financiar la “Campaña del Desierto”. Estas medidas se vieron acompañadas por la Ley de Premios Militares, por medio de la que se recompensó con tierras a quienes habían participado de la Conquista (cantidad de hectáreas proporcional al rango). Así, durante los primeros quince años se repartieron más de

tres millones y medio de hectáreas de la actual provincia de Neuquén. Los principales beneficiarios fueron militares, ciertos miembros de la elite porteña, capitales ingleses y ganaderos.

En el caso de Pulmarí hubo una importante apropiación del territorio por parte de capitales ingleses “en el marco del proceso de enajenación de tierras públicas que se iniciara para solventar los gastos que demandaría la ejecución de la ley 947 de 1878” (Carrasco y Briones, 1996: 164). La Compañía Estancia Pulmarí Limitada, conocida como Estancia Los Ingleses o Estancia de los Miles, constituye un punto clave en la historia de Pulmarí, puesto que marcó literalmente al territorio y a su gente. La Estancia Pulmarí fue un símbolo de “civilización y progreso” allí donde se erigía el capitalismo. En la memoria de los pobladores/as locales, en la memoria indígena, la Estancia significó usurpación y, también, la proletarización mapuce, pues donde antes pastoreaban libremente a sus animales ahora vendían su fuerza de trabajo: “cuando llegan los ingleses fuimos trabajadores, peones [...] y uno se quedaba para sostener a su familia” (Likán en documental “Pulmarí es Mapuche”, 2007).

A finales de la década de los cuarenta la Estancia fue expropiada por el presidente Juan Domingo Perón. En el período comprendido entre 1947 y 1952 la zona quedó bajo la jurisdicción de Parques Nacionales. Desde aquel momento hasta la actualidad la relación entre las comunidades mapuce y Parques Nacionales ha atravesado momentos de calma y otros de extrema tensión. Los/as mapuce cuentan que el arribo de Parques a Pulmarí implicó un nuevo desalojo por medio de la fuerza. Incluso, en varias oportunidades y en relación a distintos conflictos, las mapuce nos han narrado cómo misteriosos quemaron sus *rukas* con el ánimo de desalojarlas/os, una técnica de intimidación utilizada desde épocas de la Conquista (y todavía en uso).

Más tarde, en el año 1952, la zona en cuestión fue cedida al Ejército Argentino para la cría de equinos y burros y como punto militar estratégico en la frontera con Chile, tema que profundizaremos más adelante. Luego de la provincialización del territorio nacional de Neuquén, en el año 1955, dicha zona quedó como un enclave del Estado Nacional rodeado de “tierras fiscales” propiedad de la nueva Provincia. A partir de la sanción de los decretos 737 y 1068 de 1967 las/os mapuce fueron beneficiarios de 10 mil hectáreas (personería jurídica mediante) por comunidad (Villareal *et al*, 2004), cantidad absurda e insignificante si tenemos en cuenta el actual sistema de vida mapuce, el cual se basa principalmente en la cría de ganado.

Años después, en el marco del retorno de la Democracia y a través de la consigna “Pulmarí para los mapuche”, proclamada por Raúl Alfonsín, la esperanza retornó a las comunidades. Dicha promesa se vio demorada hasta materializarse en la creación de la Corporación Interestadual Pulmarí (CIP). En 1987, por medio del decreto 1410, se aprobó -sujeto a posterior ratificación legislativa- la creación de la Corporación Interestadual Pulmarí, y el mismo año el entonces gobernador de Neuquén, Pedro Salvatori, suscribió a dicho convenio. Al año siguiente, en 1988, la ley nacional 23612 ratificó el convenio de creación de la CIP –y su estatuto-. Aunque, efectivamente la Corporación comenzó a funcionar en el año 1989.

En la Ley N° 23612 observamos la vocación de “desarrollo económico” que impulsaba la voluntad política de antaño y la importancia de dicho territorio en materia de “seguridad nacional”. Pero, además, detectamos la omisión de numerosas comunidades originarias que ancestralmente habitan la zona en cuestión, tales como Puel, Plácido Puel, Ñorquinco, Wiñoy Tayiñ Rakizuam, Hiengueihual y Lefiman. Indudablemente, este “olvido” legal implicó ciertas restricciones en lo que respecta al ejercicio y aplicación de los derechos de los pue-

blos indígenas sobre el territorio. Asimismo, esta situación da cuenta de la no correspondencia entre el *corpus* normativo legal -nacional y provincial- y la realidad concreta de las comunidades originarias, tesitura que ha perdurado a lo largo de los años hasta la actualidad. En sus inicios, la Corporación Interestadual Pulmarí contaba con un directorio compuesto por un total de ocho miembros, de los cuales dos representaban al Ministerio de Defensa, uno al Estado Mayor del Ejército, uno al Ministerio de Economía de la Nación y tres al Gobierno de Neuquén. En evidente minoría se le concedió un único representante a las comunidades mapuce asentadas en Pulmarí. Pero ello no fue todo. El Estado provincial de Neuquén se reservó el derecho de designar al representante indígena, en clara violación a las disposiciones vigentes en el estatuto. Esto también generó tensiones al interior de la organización política mapuce.

A lo largo de los años los/as mapuce, la mayoría de ellos/as organizados en la Confederación Mapuce de Neuquén, identificaron numerosas irregularidades y maniobras sospechosas en relación al manejo territorial realizado por la Corporación y sus representantes. En tal sentido, es pertinente subrayar a modo de ejemplo, que la CIP imponía tasas a los/as mapuce por la utilización de las pasturas, la recolección de leña y/o de piñón (principal alimento de la dieta mapuce). En tal sentido, una *werken*, referente sustancial del conflicto en los noventa señalaba: “[f]uncionó [la CIP] como un quiosco inmobiliario que entregó concesiones a los amigos del poder de manera arbitraria. Ofreció territorio ancestral al mejor postor” (Huillipan citada en Aranda, 2010: 50). Seguidamente compartimos un testimonio de una de las protagonistas de la lucha de Pulmarí, quien junto a su referente –su madreacompañó el proceso desde el territorio:

tuvimos una primera reunión con el logko, Vicente Puel y nos dijo que se había creado la Corporación y que iba a ser para beneficio

de las comunidades [...] ¿Qué beneficio? ¿Qué será el beneficio? Se preguntaba mi mamá [...] y así poco a poco empezamos a ver alambrados, cruzando el puente de La Angostura para este lado [...] De repente empezaron las concesiones... Vicente lo habían elegido como director pero sin consentimiento de las comunidades, fue puesto por el dedo del gobernador, entregaba papeles. Le preguntábamos al logko por qué entregaban nuestras tierras y él decía que eran tierras del estado, no nuestras. Hasta que empezaron a llegar a la tierra de mi mamá, cuando le tocaron la invernada a mi mamá, ella empezó a salir por todos lados. Y ¿quién tiene que ver esto? La corporación, le decía [...] y mi mamá fue a la Corporación. Y allá, la atendió Jean Francisco y le dijo: pero si ustedes tienen el logko allá, él tiene que dar respuestas, nosotros no podemos hacer nada. Así, nadie le daba respuesta y mi mamá dijo: yo voy a salir, porque no entendía si había alguna oficina o algo y se acordaba de la Confederación. En ese momento la Confederación estaba en disputa [...] fuimos a ver a Antinao en Zapala y le dijo que vaya a ver al padre Valerio [...] y andábamos perdidas, nadie daba respuestas. Claro, justo era un proceso de transformación de la Confederación y cada comunidad hacía lo suyo, no había una organización fuerte todavía [...] Y esa vez se había tomado la sede en Pulmarí y le dice alguien que vino a informarle a mi mamá: ¿por qué no va Juanita? Están los mapuce ahí afuera en la sede de la Corporación. Mi mamá, como que se despertó (R.B, entrevista personal, 21 de marzo de 2015).

Poco a poco los años de resistencia silenciosa se conjugaron con la creciente destrucción ecológica y la incesante entrega arbitraria de territorios para dar paso a la irrupción mapuce más emblemática de las últimas décadas, pues los/as mapuce tomaron consciencia de que injustamente “miraban a Pulmarí por la ventana” (TN, entrevista personal, 26 de febrero de 2013). La pobreza los/as azotaba ante el avance de la CIP y con ella de los capitales privados que buscaban explotar el territorio. El “despertar” mapuce significó la toma de conciencia sobre

el empobrecimiento al que eran condenados/as y de la urgente necesidad de “recuperar” el territorio para el pastoreo. Además, esto los/as condujo a visualizar/sentir la necesidad de fortalecer su identidad como Pueblo. En este contexto, la recuperación territorial de Pulmarí se convirtió un apremiante objetivo.

Crónica de un conflicto-Segunda parte:

Antes de abocarnos a la irrupción mapuce conviene describir en qué consiste la economía actual de las comunidades asentadas en el área de Pulmarí, de lo contrario es imposible comprender exhaustivamente la importancia de la recuperación territorial llevada adelante en 1995. No podemos perder de vista que el territorio que los/as mapuce decidieron “recuperar” configura un área vital para el desarrollo de la ganadería, ya que la ganadería extensiva y poco planificada es la principal forma de utilización de la tierra. Esta actividad se desarrolla a partir de un sistema trashumante de pastoreo en áreas de invernada y de veranada. Cabe destacar que la ubicación de dichas áreas se determina según la posibilidad de accesibilidad de acuerdo a las estaciones climáticas.

La práctica de la trashumancia cuenta con un notable valor histórico y cultural que implica el uso común del espacio. En consecuencia, los procesos de privatización y cerramiento de extensas superficies han derivado, sucesivamente, en diferentes conflictos territoriales (Odhpi, 2008). La hija del reconocido *logko de Wajmapu*⁴ don Antonio Salazar, nos explicó cómo a partir de los cercamientos, desde la Conquista hasta el día de hoy, se ven obligados a arrendar territorios para

⁴ Hacemos mención a esta identificación porque así fue como él se nos presentó, nos dijo que él es el *logko de Wajmapu* y señalando el horizonte verde, pintado de cerros y caminos, sentenció: “mire todo lo que nos queda por recuperar, todo esto es nuestro, todavía falta mucho por hacer” (A.S, entrevista personal, 18 de diciembre de 2014).

el pastoreo de animales. Y, en caso de que los/as mapuce no puedan abonar el alquiler, se judicializa la situación: “mi papá no alcanzaba a pagar y siempre estaba preocupado y la policía lo citaba porque no pagaba” (T.S., entrevista personal, 18 de diciembre de 2014).

Desde la década de los noventa, como ya hemos dicho, la Confederación Mapuce de Neuquén comenzó a detectar situaciones de extrema irregularidad en relación a las tierras administradas por la Corporación (CIP). Sobre esto Moyano asegura que “la actuación de la CIP sonó a burla cuando comenzó a adjudicar tierras a recién llegados o a residentes en Aluminé, en desmedro a las históricas demandas de las comunidades *mapuche*⁵” (2009: 228). No es casual que en medio de la avanzada del neoliberalismo económico y el neoconservadurismo político los/as indígenas sufrieran, una vez más, la violencia y el despojo que acompañan y aseguran la acumulación de capital. El capitalismo considera vital la apropiación violenta de los medios de producción, como señala Rosa Luxemburgo, y en muchos casos las poblaciones indígenas actúan como un serio obstáculo ante su expansión. Si bien en este contexto “no se trata ya de la acumulación primitiva, sino de una continuación del proceso hasta el día de hoy” (Luxemburgo, 1968: 180). Y, al igual que en la Campaña del Desierto, en plena expansión neoliberal el Estado desempeñó un rol primordial en este cruento y renovado saqueo.

En este marco, a fines del mes de abril de 1995, empezó a rodar una historia que nunca se detuvo, comenzó a forjarse una imagen potente y transformadora del el Pueblo/Nación Mapuce organizado y en pie de lucha ante esta nueva etapa de la acumulación capitalista. Luego de quinientos años de sometimiento y olvido⁶, en medio de un año electoral y

⁵ Cursiva del autor.

⁶ En referencia a la conmemoración de los quinientos años de la Conquista de América.

en pleno auge de las políticas menemistas (y en un contexto internacional marcado por la crisis del Tequila), los/as mapuce se levantaron como contracara y en resistencia a la globalización-neoliberal.

Las primeras denuncias realizadas por los/as mapuce contra la CIP se centraban en la corrupción y la entrega irregular de tierras a privados, tierras necesarias para el desarrollo de la ganadería (los/as mapuce tenían acceso a tan sólo diez mil hectáreas para el pastoreo). Asimismo, en aquel momento, los/as mapuce solicitaron al ministro de gobierno y justicia, Jorge Sapag, que investigara e interviniese frente a los ilícitos, además, exigieron la renuncia del administrador de la CIP, Omar Dos Santos. Todos los hechos denunciados por las comunidades presentaban la escena como un “intento de privatización de las 112.000 hectáreas que componen la zona de Pulmarí” (Carrasco y Briones, 1996: 167). Cabe agregar que en el mes de abril se dio a conocer que CORMINE (Corporación Minera del Neuquén) contaba con una reserva de veinticinco mil hectáreas en la zona lindera al lago Moquehue para una futura explotación minera cuyo titular era la CIP.

Todo esto generó las condiciones necesarias para que el día 15 de mayo de 1995 miembros de las diferentes comunidades mapuce afectadas junto a representantes de la Confederación Mapuce de Neuquén decidieran tomar pacíficamente la sede de la CIP en Aluminé. Uno de los principales detonantes de esta medida de fuerza fue la iniciativa oficial de firmar convenios por separado con cuatro comunidades, para entregarles campos de invernada, sin considerar el reclamo conjunto y colectivo que hacía tiempo llevaban adelante todas las comunidades involucradas (Carrasco y Briones, 1996). Durante la ocupación de la CIP los/as mapuce solicitaron, una vez más, la renuncia del presidente de la Corporación y la presencia del ministro Sapag para que diera una respuesta y solución frente al conflicto en marcha.

El gobierno provincial, una vez más, optó por ignorar la situación y desestimar el alcance de la misma, lo cual se tradujo en una profundización de las medidas de lucha impulsadas por la Confederación y las comunidades mapuce. Retomando el pensamiento de Rosa Luxemburgo (1968), en el conflicto Pulmarí podemos ver cómo el Estado mediante el uso de la militarización, de la coerción, logra –o al menos intenta– salvar los obstáculos y garantizar la acumulación capitalista: “el capital no tiene, para la cuestión, más solución que la violencia, que constituye un método constante de acumulación de capital en el proceso histórico, no sólo en su génesis, sino en todo tiempo, hasta el día de hoy (1968: 180).

El Ministerio de Seguridad de la Nación fue anoticiado e informado de lo ocurrido en las instalaciones de la Corporación, mediante una denuncia presentada ante Gendarmería Nacional por el presidente Omar Dos Santos. Según el funcionario dicha denuncia se elevó con el objeto de que “la justicia federal tome parte de esta situación” (Río Negro, 25 de mayo de 1995). Mientras tanto los/as mapuce reunidos en *Xawvn* decidieron realizar una serie de importantes cambios en su organización y representación y, además, decidieron no enviar a los/as niñas al colegio, medida que buscaba la solidaridad del gremio docente de la Provincia, ATEN (Carrasco y Briones, 1996). Es menester señalar que según los relatos de los/as entrevistados, en este momento de reflexión y debate colectivo las mujeres mapuce tuvieron un importantísimo papel. Fueron ellas quienes tomaron la palabra y sin titubear alentaron a todo su pueblo a tomar las riendas de su historia y luchar en defensa de su territorio, cueste lo que cueste. Un relato que entendemos imprescindible en este caso es el del *werken* R.ÑÑ quien, al recordar estos fríos días de invierno y lucha, nos ilustró la siguiente escena:

un mediodía estábamos todos ahí, los hombres, todos emponchadios al sol, era la una de la tarde, alrededor de los fuegos porque hacía

frío. Habría unas trescientas personas ahí, trescientos varones, que eran dueños de animales y las mujeres que andaban trabajando, iban y venían, un poco el rol que se entendía que tenían que tener. Así, estaban preparando comida, con unas ollas gigantes, había mucho humo. De pronto se para uno y dice: ‘yo creo que acá tenemos que empezar a organizarnos de otra manera, porque esto va a empezar a flaquear, por eso creo que tendríamos que rotar. Si nos quedamos todos acá no sabemos qué está pasando con nuestros animales en el campo. Yo propongo que la mitad nos vayamos y que mañana volvamos y así rotamos’. Una manera de retroceder. Otros decíamos que no, que no tenemos que irnos porque la gente es difícil que vuelva. Entonces, una lamgen¹¹¹ que estaba revolviendo la olla, estaba en medio del humo y dijo: ‘les voy a decir una propuesta. Yo propongo que si los hombres están tan preocupados por los animales, que se vayan todos y nos quedamos las mujeres. Nosotras vamos a hacer el aguante hasta que vengan con una solución, por si o por no’. Nadie más habló de retirarse (R.Ñ, entrevista personal, 8 de marzo de 2015).

Aquí vemos cómo la toma de la palabra fue, poco a poco, una herramienta útil para la participación de las mujeres en los espacios de discusión colectiva. Desde entonces, las mujeres comenzaron a hablar activamente, a proponer, a discutir, a participar con su voz e ideas en el espacio público. No fueron pocas las que se impusieron en momentos de debate, tampoco las que no dudaron en hacerle frente a la policía y la gendarmería, cuerpo a cuerpo. De hecho, varias fueron apresadas y procesadas judicialmente por ser parte de esta lucha que marcó a fuego la historia y los cuerpos de las mujeres mapuce en Neuquén. En fin, tal como la compañera, Flor María propuso, los/as mapuce se quedaron allí, al pie del fuego a la espera de una respuesta por parte del gobierno provincial.

Paralelamente, la Confederación Mapuce de Neuquén logró reunirse con el entonces obispo de la provincia, Agustín Radrizzani, quien

aceptó actuar como nexo entre las comunidades y el gobernador Jorge Sobisch (Papazian, 2013 y Carrasco y Briones, 1996). En aquellos tiempos falleció Don Jaime de Nevares, quien siempre había estado comprometido con la lucha mapuce. Por ello, en medio de la lucha los/as mapuce decidieron hacerse presentes en el velatorio del sacerdote con una pancarta que rezaba: “si Don Jaime viviera estaría en Pulmarí” (R.N, entrevista personal, 08 de marzo de 2015). De esta manera, consiguieron ubicar a la lucha indígena en la agenda mediática regional con el ánimo de conseguir la atención de los/as gobernantes.

Así, el día 25 de mayo de 1995, culminó la toma de la CIP cuando las comunidades lograron un acuerdo con el gobierno provincial, luego de la intervención del obispo Radrizzani en el asunto. Entonces, el gobierno dispuso para uso de pastoreo en “invernada” de ganado menor los territorios comprendidos en los potreros Loleng, Chichería y Piedra Gaucha. Aquí nos importa destacar que al tiempo que crecía el conflicto también aumentaban las voces que denunciaban un intento secesionista por parte de los/as mapuce. De hecho, el día 3 de junio el diario La Mañana del Sur publicó una entrevista al dirigente Raúl Grimaldi titulada: “Acusan a mapuches de querer un país aparte” (citado en Papazian, 2013: 318). En dicha nota se esgrimían las siguientes ideas:

la Confederación de Organizaciones Mapuches planea formar un estado propio, separándose de la Argentina. No descartó hechos violentos como los de Chiapas y aseguró que el sustento ideológico del grupo es muy fuerte. Afirmó que ya están gestionando reconocimiento internacional (en Papazian, 2013: 319).

Lejos de llegar a su fin el conflicto iniciado con la toma pacífica de la CIP siguió su curso. Ante la inacción del gobierno en el mes de noviembre miembros de las diferentes comunidades en cuestión iniciaron la ocupación de los cuadros de Piedra Gaucha, Lolen y Chi-

chería, es decir, de aquellos territorios prometidos meses atrás como campos de invernada. Lamentablemente, como en muchos momentos de la historia, las palabras y las promesas se volaron con el viento. De hecho, la CIP en esos meses había adjudicado en esta zona a dos hacendados, quienes rápidamente procedieron a delimitar con alambre sus nuevas propiedades y como dice Adrián Moyano (2007): fue ése el cerco que voltearon los y las mapuce. De esta manera el conflicto Pulmarí pasó de ser una experiencia aislada y simbólica de “toma pacífica” de un espacio institucional a ser un proceso concreto de *recuperación territorial* (Papazian, 2013; Carrasco y Briones, 1996).

A mediados de 1996, con Felipe Sapag como gobernador, el conflicto llegó a su punto cumbre tras el desalojo de un centenar de mapuce que se encontraban en plena recuperación territorial. El saldo de dicho operativo marcó la memoria de muchos/as mapuce: ocho detenidos (entre ellos/as varias mujeres) liberados el 30 de diciembre del mismo año. Indudablemente la estrategia del gobierno fue errónea, pues lejos de sofocar la lucha indígena logró instalar a nivel mediático nacional e internacional el tema, lo cual se tradujo en un importante acompañamiento de organizaciones sociales y políticas a la lucha mapuce. A continuación, compartimos un testimonio del entonces *werken* R.Ñ., ya que a nuestro juicio sus palabras revelan, entre otras cosas, cómo actuaba la justicia corrompida por el accionar del gobierno empenista frente a la lucha mapuce:

nosotros caímos cuando la comunidad Puel hizo su arreo a la comunidad Ñorquinco, porque la comunidad Ñorquinco recupero sus tierras pero ya no tenía animales, entonces llevamos vacas y demoramos como dos días en arrear los animales por arriba de la montaña. Nos mandaron a la policía. Jugamos un poco ahí, jugamos un papel importante, porque mientras a unos les hablaban, otros cruzaban las vacas. Rosalía con un grupo de mujeres fueron a discutir ahí en el

frente y mientras tanto un grupo fuimos por atrás, en el río Ñorquinco, cruzamos y metimos los animales de nuevo. La policía quería desalojar esos lugares. Al otro día llegó el secretario del juzgado con una orden de desalojo y camiones para sacar a los animales. La decisión fue que fuera una lucha de resistencia. Les pedimos a las comunidades que se fueran y un grupo nos quedamos en un ranchito. Fuimos, hicimos fuego y nos quedamos con Rosalía, Laura Catrileo, Don Reyes, Juan Domingo Puel y su hijo, ah y con Arturo el hermano de Rosalía. Resistimos y nos llevaron presos. Estuvimos presos en la alcaldía en Zapala. Al otro día salieron a cazar a los que quedaron, por eso Jerónimo fue preso. Nos tuvieron un mes presos. Todos los días nos armaban causas porque no tenían justificativo. El 30 de diciembre firmamos que no volvíamos a Pulmari hasta que se resolviera el conflicto que había generado la detención. En ese momento toda la organización se había ido a San Martín a un acto pidiendo la liberación nuestra. Por eso, cuando nos dan la libertad no había nadie, estábamos solos. Nos dieron la libertad porque en esos días hubo varias movilizaciones pidiendo nuestra libertad. Era un hecho realmente político tenernos presos, era más conflictivo tenerlos presos porque se había armado flor de lío en Zapala, todos iban a visitar a los presos políticos. Era más una escuela adentro de la alcaldía que un lugar de escarmiento. Entonces a alguien se le ocurrió soltarnos. Salimos, firmamos una caución juratoria, no sabíamos bien que era, pero total no íbamos a escarmentar, vivimos en Pulmari, entonces, cómo no vamos a volver a Pulmari. Fuimos a la terminal y nos enteramos que en Neuquén habían tomado la Legislatura [se trataba de un reclamo gremial] y nos fuimos a esa manifestación. Una vez ahí nos enteramos que nuestra gente estaba en San Martín, pedimos la palabra y reafirmamos nuestra lucha (R.Ñ, entrevista personal, 08 de marzo de 2015).

Además de observar las maniobras de quienes detentaban el poder en aquellos años, a lo largo del relato, vemos la importante presencia

de mujeres en los momentos clave de resistencia y toma de decisiones, incluso en los tiempos más críticos. Una de las protagonistas de estos sucesos sintetizó su experiencia de la siguiente forma: “nos dijeron que teníamos que traernos las vacas de vuelta, pero si lo hacíamos todo iba a quedar en la nada. Volvimos a entrar, al otro día, y llegaron como cuarenta milicos de la UESPO⁷ y el juez nos dio la orden de desalojo. Y nosotros nos quedamos ahí. Una semana nos tuvieron a nosotras presas en el hospital, el hospital también se prestó para eso” (R.B, entrevista personal, 21 de marzo de 2015). No cabe duda de que los “presos/as políticos/as” fueron un símbolo de notable relevancia –política- a lo largo y ancho de todo el país. El conflicto Pulmarí se extendió a través de los medios, “dividió aguas”, hizo florecer la organización política mapuce, con las mujeres al frente de la batalla y, también, despertó teorías conspirativas, proyectos legislativos que denotan el racismo institucional vigente y, entre otras cuestiones, revitalizó la Doctrina de Seguridad Nacional.

De Chiapas a Pulmarí

A finales de la década de los ochenta y comienzos de los noventa se produjeron hechos históricos que cambiaron, sin lugar a dudas, el escenario político internacional: la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética. Fue entonces cuando las “temáticas de seguridad”, como discurso, encontraron un nuevo enemigo, una nueva amenaza sobre la cual desplegar su “artillería”. Paralelamente, como hemos visto, fue durante este período que los/as indígenas comenzaron a presentarse como importantes actores/as en disputa por el reconocimiento de sus derechos en tanto pueblos y naciones ancestrales. Es indudable que el acontecimiento que marcó a fuego esta etapa de la historia fue el levantamiento Zapatista en el estado de Chiapas en

⁷ Unidad Especial de Seguridad Policial de Neuquén.

México, puesto que inspiró la lucha de numerosos pueblos a lo largo de toda América Latina. En este contexto, como ya explicamos, en Argentina se desplegaron una serie de políticas que buscaban “integrar” a los/as “indígenas postergados” y con ello, a la par, se incrementó la preocupación (político-militar) por el accionar de grupos/organizaciones indígenas, en tanto posibles “desestabilizadores” del orden estatal.

Nos ocuparemos con especial atención de dicha “preocupación”, la cual fue prioridad en los noventa, ya que, inquietaba -y mucho- a funcionarios y militares. De hecho, como aseguran Nawel, Huencho, Lonkon y Villareal, en aquella época “comienza a haber una serie de denuncias desde el gobierno y los legisladores oficialistas acerca de la ‘ Zapatización ’ del conflicto, en donde, según ellos la intención del Pueblo Mapuce sería la de crear un Estado aparte, con la zona de Pulmarí como punta de lanza” (2004: 16). Un cúmulo de decisiones y acciones llevadas a cabo por el Pueblo/Nación Mapuce fueron las que condujeron al auge de discursos que denunciaban una ola separatista y, en consecuencia, una inminente disgregación del territorio nacional (Falaschi *et al*, 2008).

En este mismo sentido, Adrián Moyano en su libro *Crónicas de la resistencia mapuche* (2007) señaló que tras el conflicto Pulmarí hubo voces y mecanismos de narración, utilizados por la prensa, que condenaron el reclamo mapuce como una prolongación de la insurrección chiapaneca. “*Pulmarí es un buen caldo de cultivo*”, manifestaba La Mañana del Sur en 1996, y esto se debía, según la línea editorial del diario, a que las mejores tierras pertenecían al Ejército o al Estado Provincial y las peores a las comunidades indígenas (en Muzzopappa, 2000: 71). En esa misma nota el diario se preguntaba si era posible un “¿*Chiapas en Pulmarí?*”, a la vez que comunicaba la preocupación del gobierno provincial por las relaciones entre organizaciones mapuce con el Subcomandante Insurgente Marcos (EZLN), el Movimiento

de Izquierda Revolucionaria (MIR) y con el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) (Ibíd.). Uno de nuestros entrevistados sintetizó este supuesto fenómeno de zapatización de la siguiente manera:

esa fue una historia de muchos políticos, Sapag, entre ellos, sus ministros por cómo se referían al conflicto. Tal vez no hubiera estado mal una zapatización del conflicto... tal vez no hubiera estado mal, pero en honor a la verdad ese no era el planteo (O.N, entrevista personal, 10 de junio de 2014).

Incluso algunos vocales y representantes de la Cámara de Comercio de Aluminé opinaban que la recuperación territorial que, por aquellos días, llevaban a cabo los/as mapuce se relacionaba con una suerte de “internacional indígena” cuyo comando estaba en el sudeste mexicano (Moyano, 2009: 229). Asimismo, por su parte, el entonces intendente de Aluminé denunciaba que los/as *werken* de la Confederación Mapuce de Neuquén eran sencillamente: “guerrilleros” (Ibíd.). Vale destacar que entre estos presuntos líderes revolucionarios se encontraban algunas mujeres, las cuales daban que hablar; pues estas mapuce lograron ser conducción de la lucha, es decir, convertirse en lideresas y referentes de su Pueblo. Toda esta situación de alerta e incertidumbre por la presunta “zapatización” de Pulmarí alcanzó niveles para muchos/as insospechados, pues llegó al Ministerio de Defensa de la Nación.

El gobernador Felipe Sapag [en 1996] solicita entonces informes a Gendarmería y el tema es ya considerado a nivel nacional. El proyecto de comunicación del senador Baum corresponde exactamente a este período del conflicto (su proyecto tiene fecha el 24/01/1996) en el cual la conformación de un Chiapas argentino se presenta para ciertos sectores como inminente (Muzzopappa, 2000: 73).

Los argumentos esgrimidos por parte del gobierno y sus aliados intentaban desmerecer la capacidad organizativa del Pueblo Mapuce,

como también deslegitimar las demandas indígenas frente a la opinión pública no-mapuce. De esta manera, se pueden observar, según Briónes, cuatro estrategias puestas en marcha para alcanzar dichos fines: a. acusar a los/as mapuce de secesionistas; b. transformar el conflicto Pulmarí en un asunto de seguridad nacional; c. ubicar a los activistas en el blanco de las agencias de seguridad; y d. fracturar – o al menos intentar- las alianzas indígenas a través de la cooptación de los/as disidentes y de una sistemática política de deslegitimación del reclamo indígena (Muzzopappa, 2000). Cabe agregar que esta práctica de deslegitimación no se ha acotado únicamente a la protesta y lucha indígena, sino que ha sido extensiva a todas las expresiones políticas de aquellos sectores que conforman la contra-cultura de la protesta en Neuquén.

Todo esto no es casual si tenemos en cuenta que, como dice Lizárraga (2011), los gobiernos neoliberales-neoconservadores en Argentina se presentaron como una combinación de utilitarismo y libertarismo. El mencionado autor manifiesta que este último, el libertarismo, se ha evidenciado en dos facetas: el antiigualitarismo y la exaltación del Estado Mínimo como dispositivo de represión. Y, de ahí que, agrega Lizárraga: “es en la represión de la protesta social que el MPN se eleva hasta un lugar casi sin igual en tiempos de gobiernos constitucionales” (2011: 3). Este proceso se construye no solamente a través del uso de la violencia, represión policial y para policial, sino también a través de un discurso que busca justificar el “aplastamiento de cualquier atisbo de rebeldía social” (Ibíd.).

Así, siguiendo al autor, la dupla Partido-Estado se hace carne y demuestra que para el partido hegemónico la “sociedad es sólo aquel grupo que se somete al imperio del soberano, el Estado. Quien no se somete, por lo tanto, está afuera de la sociedad y es preciso domesticarlo o *eliminarlo*⁸”. Por esta razón, una de las tácticas aplicadas por

⁸ Cursivas del autor.

el partido-estado para lograr la deslegitimación del reclamo mapuce consistió en apelar a la “deslegitimación histórica y jurídica”, lo cual se materializa claramente en el Informe elevado por el Ministerio de Defensa de la Nación (como respuesta al pedido del entonces senador Daniel Baum). En este documento se exhiben una serie de datos históricos con el objetivo de (re)producir la tan afamada teoría de la araucanización. En dicho informe se lee:

los mapuches (araucanos) no son aborígenes originarios de nuestro país, sino que se desplazaron desde Chile al territorio argentino para realizar malocas (incursión para la captura de indios Tehuelches –para ser vendidos como esclavos en dicho país y en Perú) (en Muzzopappa, 2000: 79).

De tal forma, una vez más, el Estado presentaba a los/as mapuce como “extranjeros” e “ilegales” en el territorio que reclamaban como suyo. La antropóloga Claudia Briones, asegura que “la chilenidad imputada a habitantes mapuche suele corresponderse no con su lugar de nacimiento sino con el lugar de procedencia de sus antepasados remotos” (2008: 24). Y, así, una vez más se observa la tendencia de extranjerizar y/o argentinizar selectivamente a las distintas alteridades (Briones, 2008). De esta forma se negaba e ignoraba todo el *corpus* legal que se estrenaba por aquellos años, desde el Convenio 169 de la OIT hasta el artículo 75, inc. 17 de la Constitución Nacional. Permanentemente en el informe del Ministerio de Defensa se hacía alusión a la figura de Manuel Namuncura como ejemplo del “indio” pasivo e integrado a la Nación Argentina, es decir, constantemente se remitía a la –supuesta- “derrota” del Pueblo Mapuce y a su correspondiente obligación de obediencia ante las normas y decisiones del Estado Argentino.

Para el Ministerio de Defensa el conflicto Pulmarí constituyó un asunto de seguridad nacional porque no solamente se trataba de un

grupo de indígenas que reclamaban territorios, sino de un grupo organizado de insurrectos/as, con apoyo internacional, que podían escabullirse fácilmente en las montañas de la Cordillera de los Andes y desde allí gestar un “país mapuche”, violentándose así la soberanía nacional. En el documento del informe se puede apreciar la idea de que “desde Chile pueden filtrarse muchas cosas. Además de la conflictividad ‘esencial’ que existiría con este país limítrofe [...] existen el MIR y los mapuches ‘chilenos’ que propugnan la vuelta a la ‘nación mapuche’, confluyendo ‘Chile’ y el ‘comunismo’” (Muzzopappa, 2000: 88).

En resumen, para el gobierno se trataba de un grupo de subversivos con pretensiones de apoderarse de un espacio territorial estratégico para el Estado y, fundamentalmente para el Ejército Argentino, con el único fin de realizar una revolución. En el Informe claramente y sin vueltas se afirma: “[l]o mismo sucede con el ‘movimiento indigenista que desde casi una década viene progresando en el continente americano’ y que aprovechó el festejo del Quinto Centenario de la conquista de América para ‘asumir una postura contraria (al festejo) y exteriorizar la del pensamiento de izquierda’” (Ibíd.). Frente a esto, podríamos preguntarnos ¿temía el Estado Argentino la creación de una “ruta del encapuchado” desde Chile a la Argentina con Pulmarí como epicentro? ¿Buscaban prevenir la constitución de un foco guerrillero en la cordillera? ¿El Ejército Argentino vislumbraba la posibilidad de una “revolución indígena”? Al parecer para el Ministerio de Defensa y el Ejército, el fantasma del comunismo había regresado.

[p]or lo expuesto, cabe deducir que los objetivos perseguidos por los activistas van más allá de las limitadas reivindicaciones territoriales sustentadas hasta el presente. En este sentido, el activismo indigenista se ha convertido en una nueva forma de enfrentamiento al sistema capitalista y en un lucrativo estilo de vida, por cuanto se desconoce el origen del financiamiento que reciben [...] los di-

sidentes y que les permite vivir sin trabajar y desplazarse en forma constante dentro del país y hacia el exterior (Revista Militar citada en Muzzopappa, 2000: 89).

El peligro asociado a la porosidad de las fronteras se tornaba inminente, según la Revista Militar, debido a los recortes presupuestarios de las Fuerzas Armadas (Ibíd.). A esto, a nuestro juicio, habría que agregarle dos factores de notable relevancia: el fin del servicio militar obligatorio y, obviamente, la pérdida de los derechos de propiedad por parte del Ejército sobre el territorio de Pulmarí. Según la interpretación militar, el conflicto Pulmarí nunca se hubiese convertido en una verdadera amenaza a la soberanía nacional si el Ejército tuviese mayores recursos humanos y económicos y, además, si hubiese mantenido sus derechos sobre el territorio, clave para evitar este tipo de levantamientos. Vinculado a este punto uno de nuestros entrevistados, partícipe activo del conflicto como miembro del pueblo mapuce y, además, como representante del gremio docente ATEN, nos comentó:

te habrán contado que en su momento fue una estancia que tenían los ingleses recuperada por Perón en el año cuarenta y siete, creo que fue, y se lo destino al Ejército. Después allí el Ejército, por disposición del Ministerio del Interior, tuvo a su cargo la supuesta contención de las comunidades mapuce. Digamos, se los destinó ahí para que no jodiéramos [...]. Creo que allí se busco una doble intencionalidad, primero porque supuestamente el Ejército necesitaba marcar posición, ser línea de frontera. Y, por otro lado, el mensaje al mapuce de que estaba el brazo armado de un Estado que le estaba diciendo dónde lo admite, cuál era su espacio y hasta dónde podía el mapuce moverse dentro de ese territorio que ancestralmente había sido tierra libre (O.N, entrevista personal, 10 de junio de 2014).

Resulta que Pulmarí además de ser una zona fronteriza es un territorio óptimo para la cría de equinos -caballos y mulas-, de hecho,

en 1952 el Estado Argentino había destinado este espacio a tales fines. Ante este detalle, a simple vista sin importancia, nos preguntamos: ¿cuál es la importancia de los caballos y las mulas en los espacios de frontera?⁹ Al respecto, en la revista Soldados se ha expresado:

en la montaña son irremplazables. A tal punto que en las últimas elecciones de junio pasado, hemos visto a estos nobles animales transportando las urnas por caminos y senderos casi intransitables de nuestra intrincada geografía. ‘El helicóptero sin duda que lo hace pero no tiene persistencia, es fugaz. En cambio los équidos permiten hacer pie y cumplir con la misión de cualquier ejército que es la de ocupar y mantener un territorio’, afirman. Además y para reafirmar conceptos, el Ejército Argentino es dueño de la raza de mulas Remonta Argentina. Los dos países más importantes para su cría son China, por la magnitud, y el nuestro por sus registros sanguíneos cuasi perfectos¹⁰ (Nro. 161, noviembre 2009).

Evidentemente la cría de equinos es una actividad estratégica fundamental para los ejércitos de montaña, pues ya en 1898 el presidente Julio Argentino Roca creó la Inspección General de Remonta a cargo del General Victoriano Rodríguez. Hasta la actualidad la cría de equinos (caballos y mulas) y canes (ovejeros alemanes) son parte elemental para mantener y contribuir a la “defensa nacional”. Si bien la mula ha sido poco reconocida, lo cierto es que es un animal históricamente utilizado por el Ejército Argentino. Pero, ¿cuál es el valor singular de las mulas para los ejércitos de montaña? Tal, como nos advirtió el Dr. Atilio Boron en una conversación personal, los militares consideran que las mulas son imprescindibles para la lucha contra los grupos “guerrilleros” y el “terrorismo”. Esto se debe a su contextura física, ya

⁹ Este interrogante comenzó a movilizarnos a partir de aportes y comentarios realizados por el Dr. Atilio Boron, durante una conversación personal en 2013.

¹⁰ Las cursivas nos pertenecen.

que “se adaptan fácilmente al trabajo de tiro, carga y silla y son, particularmente, ágiles en terrenos accidentados” (Carrozzoni, s/f).

Incluso, si a los hechos históricos nos remontamos, un número interesante de autores alegan que la Conquista del Desierto no se podría haber concretado con éxito de no ser por mulas y la caballería. Sobre esto Eduardo Ramayón dijo: “[p]uede afirmarse que sin la mula las operaciones militares hubiéranse retardado muchísimo y sin los óptimos resultados alcanzados en tal corto número de años [...] La artillería fue llevada a lomo de mula en la gran campaña al lago Nahuel Huapi durante el año 1881, como lo habían hecho nuestros antepasados los guerreros de la Independencia cuando cruzaban los Andes” (citado en Carrozzoni, s/f). En su texto Ramayón también explica que las mulas, junto a los perros, participaban en la vigilancia de las fronteras con los indios: “[e]n los fortines, pequeños reductos guarnecidos por escasas fuerzas, para detectar al aborigen y a los pumas se colocaban mulas aisladas en puestos estratégicos para reemplazar a los centinelas” (Ibíd.).

En resumen, los militares –y otros sectores- creen que Pulmarí es por numerosas razones una zona estratégica para la lucha contra la subversión. El conflicto que nos convoca, reavivó intereses olvidados, heridas del pasado, y colocó nuevamente a los/as mapuce en la mira del Ministerio de Defensa y el Ejército Argentino (el cual no dudó un segundo en reactivar mecanismos –ideológicos- propios de la Doctrina de Seguridad Nacional). Desde entonces, no han desaparecido las denuncias y las teorías que sostienen una posible conspiración –anticapitalista- entre los/as mapuce de Neuquén, los/as mapuce “chilenos” y organizaciones armadas, desde las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) hasta la Euskadi Ta Askatasuna (ETA) en España. En 2009 el Diario Río Negro publicaba lo siguiente:

El empresario zapalino Carlos “Nuno” Sapag denunció que los sectores mapuches que impulsan una ocupación de tierras priva-

das pretenden instaurar “un régimen de terror e inseguridad” en la provincia. Sapag aseguró que los dirigentes que encabezan ese tipo de maniobras son respaldados por “miembros de las FARC y terroristas de ETA” que se encuentran ocultos en la Novena Región de Chile (Río Negro, 04/09/2009).

Estas declaraciones, como también el Informe R.A.M¹¹, demuestran que para los militares la lucha mapuce, en la norpatagonia, todavía representa una “amenaza”, lo cual nos empuja a reafirmar que la homogeneidad cultural, el crisol de razas, sobre la cual se sentaron las bases del Estado, nunca existió. Evidentemente las reivindicaciones y formas de organización y participación política propia de los/as indígenas conducen hacia nuevos rumbos y debates, que incluyen variadas aristas, entre ellas el cuestionamiento del modo de producción capitalista. De hecho, las actuales propuestas mapuce como el *Kvme Felen* y el *Nor Feleal* son formas de construir autonomía en un escenario plagado de injusticias, leyes inertes y estructuras de poder racistas y clasistas.

Mujeres mapuce y participación política

El pensador Alessandro Pizzorno (1975), quien ha rastreado la historia de la noción de *participación*, afirma que el “problema de la participación política” se vincula directamente con la idea de “soberanía nacional”. En consecuencia, cuando hablamos y pensamos en *participación política* lo hacemos en términos modernos, post-conformación de los Estados Nacionales, ya que anteriormente se daba una coincidencia entre la posición social y la posición política de los sujetos (Pizzorno, 1975), lo que se traducía en una “participación au-

¹¹ Informe elaborado de forma conjunta por el Ministerio de Seguridad de la Nación (encabezado por Bullrich) y los gobiernos de Neuquén, Río Negro y Chubut, a propósito de la desaparición y el asesinato de Santiago Maldonado.

tomática”. Entonces, fue a partir de la reivindicación de los derechos de los “ciudadanos comunes” a acceder a la esfera política, es decir, a participar en el proceso de toma de decisiones cuando apareció en escena la noción de participación política, en los términos que interesa a la ciencia política. En tal sentido, adherimos al pensamiento de Gianfranco Pasquino quien explica:

[1]a participación política es a la vez un fenómeno antiguo y un fenómeno reciente. Es un fenómeno antiguo en cuanto que desde que se puede hablar de política como actividad en comunidades organizadas existe la participación política [...]. Nadie puede poner en duda, en cuanto a la antigüedad del fenómeno, que se puede hablar de participación política también en los casos de las ciudades-estados griegas. [Sin embargo] aunque se puede afirmar que siempre ha habido participación política, parece correcto mantener que el fenómeno ha asumido sus características más específicas tras la formación de los Estados nacionales” (1995: 181).

En este punto es necesario destacar que al interior del Pueblo/Nación Mapuce, como en muchos otros pueblos y naciones indígenas, hubo tradicionalmente una organización social y política comunitaria basada en principios colectivos y cooperativos (Ceceña, 2004).

Numerosos son los testimonios que hemos recolectado en los que se da cuenta de la importancia del rol de las mujeres en la cultura y organización comunitaria del Pueblo Mapuce. La pensadora María Lugones (2014) sobre este tema ha dicho: “las mujeres indígenas, en muchos casos, tenían una participación fuerte en el gobierno interno de sus pueblos. El gobierno interno es el gobierno de la nación, del pueblo como tal” (Lugones, entrevista electrónica, septiembre de 2014). Así, una vez más aparecen diferencias en cuanto a la valoración de ciertas prácticas, pues probablemente para occidente, por ejemplo, la tarea de una tejedora no conlleva un valor sustancial mientras que

para las mapuce es vital para la producción y reproducción de su Pueblo como tal.

La contribución de las mujeres a la lucha indígena en general ha sido, indudablemente, crucial en todos los procesos de conflicto que han sobrellevado, porque como bien dice una de las mujeres con las que tuvimos la oportunidad de conversar: “no somos sólo transmisoras de conocimiento, también somos personas pensantes con capacidad de desarrollar nuevo conocimiento” (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012). Esta capacidad transformadora de las mujeres se manifestó claramente en Pulmarí, ya que fue a partir del mencionado conflicto que las mujeres mapuce se posicionaron en el espacio público. A raíz de esto, entendemos necesario analizar la participación política de las mapuce entendida como:

aquel conjunto de actos y actitudes dirigidas a influir de manera más o menos directa y más o menos legal sobre las decisiones de los detentadores de poder en el sistema político o en cada una de las organizaciones políticas; así como en su misma selección, con vista a conservar o modificar la estructura (por tanto los valores) del sistema de intereses dominante (Gianfranco Pasquino, 1995: 180).

A los fines de nuestro trabajo consideramos participación política a toda acción llevada a cabo con el objeto de influir en el proceso político, tanto en el escenario estatal como en la esfera no estatal. Por tanto, en nuestro caso es posible pensar a la participación política a partir de distintas dimensiones que involucran demandas, como así también estrategias de organización y negociación política. En este punto es vital recordar que la participación política de las mujeres y el surgimiento de lideresas indígenas en América Latina (re)aparece fuertemente durante la década de los noventa. De hecho, la situación de las mujeres mapuce en el conflicto Pulmarí no es una excepción

sino parte de un proceso mayor que, de una u otra forma, incluye a numerosos pueblos y naciones indígenas del continente. En palabras de un *werken* entrevistado:

ahí se da [en los años noventa] un proceso de recuperación territorial y ese proceso no empieza porque un logko se despertó un día y dijo hay que recuperar tierra, fue todo un proceso de debate sobre nuestros derechos. [...] Ahí se da todo esto del protagonismo de la comunidad Mapuce y la cuestión que la mujer que empieza a plantear también, a pararse, un proceso importante para las mujeres (T.N, entrevista personal, 26 de febrero de 2013).

Tal como ha explicitado en sus estudios la activista y pensadora Millaray Paynemal (2008), en los noventa confluyeron una serie de oportunidades políticas que favorecieron el surgimiento de liderazgos femeninos, entre ellas cabe mencionar los procesos de re- democratización (en toda América Latina), el auge de los movimientos indígenas, ciertas coaliciones con movimientos y organizaciones de mujeres (no-indígenas) y el acceso a la educación y a las trayectorias políticas familiares (Cervone y Prieto citados en Paynemal, 2008: 15). Dichas oportunidades políticas resultan claves para entender y analizar la participación política de las mujeres en el conflicto Pulmarí, ya que en dicho conflicto coincidieron experiencias de vidas notablemente diferentes, puesto que se conjugó el mundo de la urbanidad, a través de las organizaciones políticas como la COM y la CMN, con la realidad de quienes siempre han estado en el territorio comunitario (ruralidad).

Más aun, cuando repasamos la historia del conflicto Pulmarí podemos advertir la importancia que detentaron las mujeres mapuce urbanas, quienes con estudios y otras pertenencias políticas –y militancia- aportaron enormemente a la lucha en general y a las mujeres rurales en particular. Asimismo, del trabajo de campo y de los relatos recogidos, emerge la relevancia de la organización y las voces femeninas en el

seno de comunidades - rurales- marcadas por una fuerte impronta machista. Y, también, hemos identificado un proceso que atravesó a las mujeres en general, urbanas y rurales, el cual supuso el auto-reconocimiento y la referencia política con sus vínculos familiares directos. Indudablemente, el mencionado proceso de “auto-reconocimiento” puede y debe ser leído en el marco del inicio de un período caracterizado por la búsqueda y la recuperación identitaria del Pueblo/Nación Mapuce. Por todo lo dicho, a continuación, ahondaremos en la participación de las mujeres en el conflicto Pulmarí, con especial atención en sus estrategias de organización y resistencia.

La chispa de la participación

En Pulmarí confluyeron experiencias, voces, trayectorias, militancias, pertenencias comunitarias y políticas, verdaderamente diferentes. Probablemente la diversidad de posturas y miradas hizo o contribuyó a que las mujeres se constituyeran en “sujetas de derecho” y activaran distintos mecanismos/estrategias de participación política. Por un lado, encontramos mujeres urbanas en proceso de organización, de recuperación identitaria, de debate y discusión política en ámbitos académicos, gremiales, barriales, etcétera. Mujeres urbanas que se auto-reconocen como mujeres mapuce en la urbanidad y que desde esa identidad particular se disponen a dar batalla en defensa de su Pueblo. Estas mujeres atravesadas por diferentes conflictos políticos, formadas en el mundo *wigka*, fueron clave para el desarrollo de la lucha, puesto que aportaron una mirada distinta de la realidad mapuce y de las mujeres en particular.

Así, nos encontramos con la figura de V.H una de las *werken* que marcó la historia del conflicto Pulmarí y desde entonces se convirtió en una lideresa y referente de la lucha mapuce en Neuquén. Esta mujer se crió en la ciudad capitalina de Neuquén, aunque, nació en el campo,

en Chiquilihuín. Desde la ciudad y su vida en “el barrio” fue tejiendo su destino de mujer comprometida y activa en las causas que siempre consideró justas: “a los quince años empecé a recoger frutos en las chacras, entonces, me vine para acá y trabajé de trabajadora doméstica, cuando la panza ya no me daba más, empecé a vender productos [...]. A mí me gusta mucho las manualidades y empecé a tejer y vendía esas cosas. Tenía mis horarios, lo dejaba en la guardería, trabajaba y después tenía mí horario para ir a la escuela nocturna, después mí tiempo de militancia en Newen Mapu y, además, en el sindicato de trabajadoras domésticas y en el barrio” (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012). Según su propio testimonio toda su entereza y convicción política fue “heredada”, de alguna manera, de la figura de su madre a quien ella reconoce como su única y verdadera referente política.

En el setenta y tres o setenta y dos llegamos acá. La primera comunidad en la que vivimos fue una villa y mamá se hizo parte de una organizaciones de mujeres dentro de la villa [Evita capitana]. Nos toca vivir todo el proceso de aculturación y todo el proceso desde el punto de vista económico y social fue muy fuerte [...] comienza a trabajar como esclava doméstica y así nos mantenía [...] así fue siempre, trabajó siempre como trabajadora doméstica [...] en el año setenta y siete o setenta y ocho, más o menos, mamá comienza a quedarse sola porque muchos compañeros se fueron del barrio y a otros los desaparecieron [...] ahí fue cuando comenzó a encontrar en la identidad cultural un espacio de contención (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

A pesar de los golpes de la vida, de sufrir la violencia de un padre golpeador, de ser madre soltera a muy temprana edad, de tener que trabajar como “esclava doméstica”, V.H siempre tuvo en claro su identidad étnica y la importancia de tener una mirada crítica ante

determinadas situaciones. Pues, como siempre le dijo su madre: “van a aprender [en la escuela] todo lo que mamá no les puede enseñar en la casa, pero nunca se olvide que usted es mapuche” (citada en Semorile, 2014: 321). V.H siempre pudo reconocer la importancia de los valores fundamentales de la filosofía mapuce, como la dualidad y complementariedad, pero también supo cuestionar –sin caer en esencialismos- la realidad machista que atraviesa a los/as mapuce en la Provincia. Al respecto, ella misma reconoce: “creo que el mayor aporte que ha hecho el movimiento de mujeres organizadas ha sido la posibilidad de hacernos ver a las mujeres indígenas que el machismo es el peor veneno que tenemos en la sociedad” (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012). En este punto vemos cómo las mujeres mapuce, a través de sus historias atravesadas por la opresión y subordinación, cuestionan su posicionamiento frente a los varones toda vez que se ven invisibilizadas y negadas.

[e]l hecho de que las mujeres indígenas estén cuestionando y, a su vez, reivindicando el concepto de complementariedad tiene el propósito de cuestionar ‘la manera en que los hombres indígenas están reproduciendo las relaciones de poder del colonizador rompiendo el principio de dualidad de las culturas [indígenas]’ (Hernández y Sierra citado en Pinchulef Calfucura, 2014: 122).

Desde su infancia, iluminada por el ejemplo de su madre, adquirió consciencia de la importancia de recuperar la lengua, la identidad y, sobre todo, el territorio. V.H supo visualizar el valor de la participación política como forma de enfrentar el empobrecimiento, la violencia y la discriminación. Por ello, en los noventa participó activamente de la COM y del *lof* Newen Mapu, el cual surgió como una forma de contención para quienes llegaban del campo a la ciudad. Así, ella junto a sus compañeros/as, jóvenes mapuce, emprendieron la ardua tarea de “recuperar” como instrumento político a la Confederación Mapuce de

Neuquén y ponerla al servicio de las comunidades. De este modo comenzó a participar de forma activa en lo que fue la gesta del conflicto Pulmarí; pues V.H fue una de las encargadas de “caminar el territorio” y generar mecanismos o disparadores que permitieran el debate al interior de las comunidades rurales, al cumplirse los quinientos años de la Conquista.

En el año 1992 pudimos organizar una primera movilización del Pueblo Mapuce en la provincia de Neuquén[...] establecimos en el año noventa y dos, como desafío de esa pretensión de festejo del quinto centenario de la invasión, nosotros desafiamos e hicimos la primera manifestación como Nación Mapuce en Neuquén[...] En ese proceso de reconstrucción y reconocimiento de nuestros propios derechos encontramos elementos que nos hacían distintos al resto y que generaban condiciones muy importantes de autoestima en la persona mapuce, especialmente en las mujeres mapuce [...]. En ese período estábamos viviendo un período de colonización muy fuerte, el machismo estaba muy instalado, no es casual que en los noventa hayamos encontrado una sola mujer logko en el Parlamento [...]. Allí descubrimos también de que los roles del sistema de autoridades no son roles definidos para que sean cumplidos solamente por los hombres [...] ese dato también nos sirvió a nosotras las mujeres para repensarnos” (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

En el año 1995, en medio de un proceso dedicado a sembrar la semilla del cambio, V.H se encontró en un taller de mujeres, es decir, en el taller de costura a cargo de las mujeres, en la zona de Pulmarí. Dicho taller había sido creado por medio de un proyecto - con financiamiento internacional- de la fundación alemana *Kolping*, con el fin de producir indumentaria textil para uso cotidiano: pantalones y camisas. Aquí reaparecen las políticas propias del multiculturalismo neoliberal tan en boga en aquellos años. No obstante, lo que nadie sospechaba era

que un proyecto de estas características se convertiría en lo que nuestro entrevistados/as han definido como una verdadera escuela política: “una vez que el proyecto se instaló, más allá de su ideología, ellas [las mapuce] le dieron otro sentido y se convirtió en una escuela política” (R.Ñ, entrevista personal, 08 de marzo de 2015). Citamos a continuación las palabras de V.H quien nos contó cómo llegó al taller y qué fue lo que allí despertó la “chispa” de las mujeres mapuce:

[h]abía talleres de costura, los talleres de las mujeres, y entraban solamente mujeres y funcionaba perfectamente, tres veces a la semana. En el taller se costuraba, se planchaba, se tejía, se hilaba, se carmenaba lana, se encardaban tejidos, se tomaba mate, se compartía ricas tortas fritas o pan casero o charqui, en definitiva era un espacio de encuentro al principio solo de mujeres y sus niños pequeños. Empecé a involucrarme con las hermanas, con las lamgen, empezamos a hablar de nosotras y en un momento una lamgen me preguntó: ¿y usted quién es? Y pude contarle yo quien soy desde el punto de vista en que mi mamá me enseñó a mí a decir quién soy [...] le conté quiénes eran mis abuelos, les conté de mis abuelos maternos, le conté de mi mamá, de mi papá, mis hermanos, mi comunidad de origen, le conté de mi situación actual; y cuando terminé de relatar una lamgen comenzó a contar ella quién era ella, y así comenzaron a contagiarse y cada quien empezó a contar quién era ella y empezaron a encontrarse tan felices. Las propias mujeres comenzaron a llevar esta conversación a las casas ¿quién sos? Quince días después nos volvimos a encontrar, estábamos conversando y de golpe llegó un lamgen mayor y entró al taller y dijo: Permiso, yo sé que acá se encuentran solo las damas, pero a mí alguien me cuchicheó que acá se hablan cosas importantes, por eso vine, ¿puedo entrar? Y así que después de él vino la comunidad, y las reuniones importantes no se hacían más en la escuela a 40 km arriba del taller, empezamos a hacer las reuniones en el taller. Y ese empezó a ser el re-encuentro de la familia mapuce (VH, entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

En el citado fragmento de la entrevista podemos observar cómo el taller, en tanto espacio de trabajo colectivo, sirvió como escenario para el encuentro entre pares y cómo una sencilla pregunta -“quién soy”- actuó como disparador y facilitador para un nuevo encuentro, no sólo con otras mujeres sino con sus familias, consigo mismas y con la comunidad toda. La respuesta de nuestra entrevistada: “les conté quiénes eran mis abuelos [...] le conté de mi mamá, mi papá, mis hermanos, mi comunidad de origen”, nos muestra el inicio del largo proceso de recuperación identitaria en el que se embarcó gran parte de este pueblo indígena. Pero el testimonio de V.H no es el único que da cuenta del valor – político- que tuvo el taller de las mujeres en medio de este conflicto. Una ñaña originaria de la zona de Ruca Choroy, también ha expresado en varias oportunidades el importante papel que desempeñaron las mujeres que asistían al taller:

Yo hice memoria anoche, por ejemplo, cuando nosotros estábamos en la lucha, primero cuando empezamos un poco en Pulmarí, yo me acuerdo que yo era werken de la comunidad ahí y también trabajaba en el taller de costura [...]. Cada vez que hacían reunión era la primera vez que hacían reunión de Confederación, yo me acuerdo que eramo casi pura mujere ahí del taller [...]. Cuando estaban [en el taller] iban a avisar a su casa y llegaban, primero venían de Ruka Choroy me acuerdo que venían hombres y mujeres, lo último ya, se ve que ellos escuchaban acá y se daban cuenta que era su derecho y llegaban a comentar y así al otro día volvían pero con más gente, traían a la familia (en Huencho y Nawel, 16 de febrero de 2006).

En la entrevista realizada por Luisa Huencho y Xalkan Nawel, dos mujeres con una destacable trayectoria en la lucha mapuce, aparece en varias oportunidades la toma de la palabra por parte de las mujeres: “a mí me daba lo mismo que estuviera mi marido o no, igual. Las mujeres

parecen seguras para tomar decisiones”. La seguridad y la confianza de las mujeres fue una clave vital para el desempeño de la lucha en los noventa, dice un *werken*: “fue un cambio muy importante en la vida del Pueblo Mapuce. En Pulmarí quedo demostrado el rol que cumplieron las mujeres porque fueron el sostén de la lucha y la recuperación, las mujeres tuvieron un protagonismo muy importante porque eran mujeres que demostraban el amor por su territorio, tenían mucho convencimiento. A partir de esto se vio mucho más la participación de las mujeres. El taller de costura y telar fue un espacio creado por las mujeres para difundir y llevar a la práctica el arte y la cultura y para llevar la discusión de lo que pasaba en Pulmarí” (T.N, entrevista personal, 26 de febrero de 2013). Aquí vemos que no solamente en dicho taller se cosía, sino que también se tejía, es decir, tal como nos indicaron varios/as entrevistados, el taller creado por una fundación extranjera fue un espacio re-significado por las mujeres mapuce.

En este mismo sentido, otra mujer partícipe del taller, J. Ñ. de Carril Lil nos dijo, muy segura en su postura, que la participación de V.H y otras compañeras de la Confederación les ayudó a las mujeres mapuce del campo a “abrir la cabeza”. De esta manera vemos que el *werken* R.Ñ acertó al decirnos que las mujeres no solamente cumplieron el rol de mantener y reproducir la cultura sino también de ponerse al frente de la cuestión política. Él mismo nos reconoció que cuando se sentía abatido por los acontecimientos iba al taller a hablar con las mujeres: “a ese taller iba yo todos los días, si yo tenía que aclarar algún pensamiento tenía que ir a ese lugar, había que ir a discutir con esas mujeres” (R.Ñ, entrevista personal, 08 de marzo de 2015). Todas las mujeres que de una u otra forma se acercaron al conflicto tuvieron un rol estratégico en el devenir de la lucha. De hecho, varios de los varones entrevistados se manifestaron interpelados por la participación de las mujeres en aquella lucha:

Las mujeres pusieron eso necesario, las mujeres fueron quienes dijeron: cómo están pensando en otras cosas cuando acá estamos peleando y defendiendo el futuro de nuestras comunidades. En Pulmarí, a partir de esa mirada de mujer, hubo una conducción [por parte de las mujeres] a pesar de que hubo muchos varones (R.Ñ, entrevista personal, 08 de marzo de 2015).

A modo de ejemplo, en cuanto a las diferentes realidades y formas de participación en el conflicto, retomamos el caso de doña Juanita, quien a pesar de ser pariente del *logko* que entregó el territorio, Vicente Puel, decidió tomar la palabra en los *Xawn* durante la toma de la Corporación en mayo de 1995. Juanita, una mujer mayor de la comunidad Puel, junto a su hija decidieron rebelarse ante la arbitrariedad de sus autoridades comunitarias y salir en busca de ayuda: “tuvimos una interna en la comunidad porque decían que no respetábamos a las autoridades y que nos estábamos volviendo locas”, nos cuenta R.B entre risas y mates.

Juanita, a pesar de ser de la misma comunidad del *logko* que entregó estas tierras, Vicente Puel, ella nunca asumió que teníamos que entregar estas tierras. Juanita fue con todas las contradicciones que tenía dentro de su familia, fue la que caminó y le dijo a su hija Rosalía: “vamos que tomaron la CIP”. A Juanita nadie la invitó porque ella no era autoridad, pero fue una de esas que dijo: por fin alguien va a pelear por los mapuce. Por eso trajo a su hija, quien nunca se apartó de ese camino. Ella [su hija] heredó toda la definición y convicción política de su madre (R.Ñ, entrevista personal, 08 de marzo de 2015).

En numerosas experiencias e historias de vida vemos a “las madres” como referentes políticos de sus hijas, como inspiradoras en lo que hace al apego por el territorio. De hecho, otra de las mapuce con quien mantuvimos una extensa conversa, ex *Inan Logko* de la comuni-

dad Currumil nos relató cómo inició su inquietud política, su “chispa” por la participación en la lucha, de la siguiente forma:

Yo vengo una vez en el invierno acá [Aluminé] en plena lucha Pulmarí, vos sabes que estaba la gente de la zona acampando frente a la comisaría [...] porque viste que fueron presos unos cuantos [...] la gente daba vueltas alrededor del fuego, que para nosotros eso significa fortalecerse [...] yo iba cruzando la plaza en diagonal con el que después fue mi marido, yo sabía que ellos estaban ahí en plena lucha [...] pero verlos fue otra cosa, lo que yo vi fue el terrible fuego en el medio de la calle y a los mapuce dando vuelta y sabes a quién vi en ese momento? [La voz se quiebra y da cuenta de las lágrimas que surgen al recordar aquella historia] a mi mamá, que yo no la había visto [...] fue un impacto tan grande ver a mi mamá reflejada en el fuego dando vuelta con las mujeres. Porque la mayoría eran mujeres, porque casi siempre en las actividades que hemos hecho, las recuperaciones o reafirmaciones territoriales las mujeres tenemos ese rol contundente de estar [...] la vi a ella y me quedé parada y no sabía qué hacer y decía yo tengo que estar ahí, yo debía estar ahí, sobre todo porque mi mamá está ahí [...] por otro lado, estaba esa persona que me llevaba de la mano y en un momento me pego un tirón [...] y me fui con esa congoja [...] Mi toma de postura se la debo [...] a mi abuela materna y a mi ñuke, mi mamá, porque mi mamá nunca se doblegó a lo que le dijeron (I.R, entrevista personal, 30 de marzo de 2013).

A lo largo de estas historias y experiencias de diferentes mujeres logramos ver cómo la participación requiere, de una u otra manera, del encuentro con otros/as, de la identificación necesidades/demandas comunes, del intercambio de saberes, del reconocimiento de objetivos compartidos y de las medidas a adoptar para alcanzar dichos fines comunes (Gamba, 2007: 250). Y, decididamente, lo que las mujeres hicieron fue tener una firme convicción acerca de los pasos a seguir

al momento de decidir la toma de la sede de la Corporación: “no sé si fue Plácido, parece que fue él que le parecía si llegamos a tomar la Corporación y ahí dijimos que sí enseguida a todo, me acuerdo que Juana andaba con dolor de muela [...] terminemos la reunión y tomemos la Corporación, me acuerdo bien que esa noche había casi más mujeres que hombres” (entrevista realizada por Huencho y Nawel, 16 de febrero de 2006).

Vale destacar que Huencho y Nawel, como dijimos activistas mapuce, ambas investigaron el conflicto Pulmarí desde una mirada de “mujer” porque según ellas: “la historia que siempre nos han contado los werken era que la historia de Pulmarí en 1995 si no hubiera sido por las mujeres se perdía” (L.H, entrevista personal, 26 de julio de 2013). Estas dos mujeres son “hijas” de este proceso histórico y político que llevaron adelante muchas mujeres en la zona de Pulmarí, mujeres que aseguran que “después de Pulmarí las mujeres empezamos a opinar, debatir en los Xawn, aunque a muchos hombres les molesta esa participación”. A tal punto hubo una transformación política de las mujeres durante el conflicto que Huencho nos contaba, a modo de anécdota, que cuando conoció a algunas de las abuelitas que participaron de Pulmarí, le aseguraron que no dudarían un instante en volver a tomar la Corporación si resulta necesario.

Lo cierto es que con el pasar de los años el mencionado taller de costura y tejido desapareció; pero la transformación y el aprendizaje político de las mapuce es un hecho que modificó para siempre la realidad de esas mujeres. Huencho sintetizó esta etapa de la siguiente manera: “en el 2006 los talleres ya no estaban porque no había producción, si bien no se retomó el espacio, el aprendizaje quedó, el conocimiento de los derechos” (L.H, entrevista personal, 26 de julio de 2013). Y así fue que en el 2006 cuando tuvo lugar un nuevo proceso de recuperación y reafirmación territorial en al área de Pulmarí el taller

ya no estaba, pero las mujeres ya no eran las mismas, eran mujeres dispuestas a luchar por su Pueblo y por su territorio, sin temor.

En efecto, Pulmarí implicó un quiebre en la historia mapuce y sobre todo en la historia de las mujeres mapuce. Las niñas y niños de aquel momento hoy son hombres y mujeres dispuestos a pelear, aunque, es cierto que existen obstáculos que muchas veces impiden la organización política. De todas maneras, creemos menester destacar que desde aquella época las mujeres buscan generar nuevos espacios de trabajo, fundamentalmente dedicados al tejido, con el ánimo de mantener viva la “chispa” de la participación política y la identidad. Por ello entendemos crucial avanzar en cuanto al tejido, telar mapuce, como herramienta política de las mujeres en el área de Pulmarí.

El telar como herramienta política

*Las mujeres mapuche, día a día van urdiendo en la memoria
y bordando en sus tejidos la historia de un pueblo que se niega
a desaparecer*

(Willson, 1992: 3)

En *mapuzugun* se denomina *wixalwe* al almacén general donde se desarrolla la práctica del tejido. El telar vertical mapuce consiste en un acuerdo simple de parantes y travesaños, cuya materia prima es la lana. Algunos/as autores/as aseguran que durante la época prehispánica se utilizaba principalmente lana de guanaco, la cual fue notablemente desplazada por la de oveja tras el arribo de los *wigka*. El proceso de selección de la lana manifiesta una intención cuyo significado excede la funcionalidad técnica, ya que se trata de un elemento frágil y con una enorme potencialidad de transformación (Mege Rosso, 1990). La elección de la materia prima debe ser acorde y estar en armonía con el sentido y el significado que la prenda textil transmitirá. En palabras

de Angélica Willson “la artesana crea un modelo mental de su tejido que le sirve de referente en [...] las diferentes etapas del trabajo. Este ejercicio [...] se sustenta en la existencia de una tradición textil que actúa en la memoria de las mujeres” (1992: 3).

A lo largo de la esquila, el lavado, teñido y posterior hilado, la lana pierde su condición o estado natural y se convierte en un objeto cultural de notable valor. Por este motivo, debe ser manipulado por manos flexibles, ágiles y delicadas, que no dañen su valor simbólico y material. Por ello, en general, han sido las mujeres las habilitadas para desarrollar esta importante tarea. Según Pedro Mege Rosso (1990), en la cultura mapuce la mujer es considerada suave y su delicadeza constitutiva la habilita a trabajar en el universo de lo “frágil”. Al respecto, el autor asegura que “[la mujer] necesita ser más dura que la lana para poder manipularla, pero debe ser, a su vez, lo suficientemente delicada como para comprender y manejar su ductilidad básica” (p. 13). El resultado del procesamiento de esta materia prima es la división de grupos de lanas de acuerdo con sus características: las más delgadas son denominadas *domokal* (lana femenina) y las más gruesas *wentrukal* (lana masculina). Las *wentrukal* son utilizadas para objetos de uso cotidiano que sufren mayor desgaste, pues se trata de lanas con mayor resistencia. En cambio, las *domokal* son lanas sutiles que permiten mayor expresión en los textiles. En la práctica del tejido, también, aparece la noción de dualidad y complementariedad.

El tejido puede entenderse, entonces, como una metáfora que expone la compleja relación entre el mundo cotidiano-terrenal y el sagrado supranatural presente en el pensamiento y la filosofía mapuce. Esta imbricación de dimensiones se refleja gráficamente en los textiles a través de los colores y dibujos. Los diseños representan, simbólicamente, la concepción tetrádica del ser, propia de la cosmovisión mapuce. Las figuras geométricas y los colores simbolizan la interac-

ción constante de los opuestos complementarios (Mastandrea, 2009). Ejemplo de ello es el cinturón tradicional que utilizan las mapuce, el *tariwe*; en él se grafica el mito de *Kay Kay y Treg Treg*, relato que simboliza la dinámica constante de los opuestos complementarios (el bien y el mal, el agua y la tierra). Asimismo, las mencionadas figuras representan el vínculo entre lo humano y lo divino (Weinstock, 2011: 293). De este modo, dice Montecino (1995), la cosmología y la mitología mapuce se adhieren a los cuerpos femeninos.

Si bien el tejido ha sido históricamente una tarea desarrollada por mujeres, esto no significa que los varones sean ajenos a dicha actividad, aunque, según varios relatos esto suele ser considerado una excepción. En tal sentido, resultan esclarecedoras las palabras de un *werken* de la Confederación Mapuce de Neuquén, quien sobre el tema ha opinado:

antes de la llegada del wigka, del invasor, a nuestro territorio tanto el rol del hombre como de la mujer era súper importante [...]. En el tema del arte también, ¿vos crees que el tejido solamente lo hacen las mujeres? No, también los hombres lo hacen y lo pueden hacer (TN, entrevista personal, 26 de febrero de 2013).

A partir de las lecturas realizadas y las charlas mantenidas con tejedoras, estamos en condiciones de decir que dentro de la tradicional división sexual del trabajo mapuce el tejido formaba parte de las tareas femeninas y era, a su vez, una forma de socialización propia de las mapuce. Este valioso oficio es todavía, en la actualidad, transmitido de generación en generación, pues se trata de una práctica tradicional con un profundo valor cultural e histórico. Las memorias cuentan que la ceremonia de las *Pichi Ñerefe* (pequeña tejedora) consistía en envolverles a las niñas las manos con telarañas o pequeñas arañas para que la mítica *Lalen Kuze* les transmitiese sus habilidades de tejedora (Ruth

Conejeros citada en Mastandrea, 2009). Según las historias mapuce, *Lalen Kuze* fue la primera tejedora. Fue ella quien le enseñó a tejer a *Ulche Domo*, la figura femenina del origen quien, a su vez, le enseñó a tejer a las primeras mujeres mapuce con el fin de unir el mundo sagrado con el terrenal (Ansó Doz, 2007). Estas creencias e historias demuestran que en la cosmovisión y mitología mapuce el tejido no es una mera práctica instrumental para la confección de prendas y productos textiles.

Angélica Willson (1992) asegura que “[e]l aprendizaje de la textilería ocupa un lugar importante en el proceso de socialización femenina”, y agrega que “[d]urante la etapa de aprendizaje los sueños juegan un rol importante” (p. 7). Al respecto, en conversaciones informales con talleristas autodidactas de telar mapuce, nos comentaron acerca del valor simbólico de los sueños en la infancia de las niñas mapuce. Según dichos relatos, los sueños cuentan con un interesante doble significado, ya que, por un lado, indican la presencia del don del tejido en la soñadora y, por otro, señalan su paso a la adultez. Las niñas, a través del proceso de aprendizaje —y los sueños— adquieren los secretos de la naturaleza, enseñanza sagrada que las conduce hacia la comprensión del ser *zomo*. En relación a esto, una entrevistada nos comentó: “conozco pu- ce (personas) que ha recibido a través del pewma [sueño] determinado ñimin [dibujo] y al despertar lo practican en el wixal y, así, lo incorporan a su saber, a su conocimiento” (IR, entrevista personal, 31 de marzo de 2013).

Las mujeres mapuce, a lo largo de la historia, han sido actrices fundamentales en lo que respecta a la reproducción de estas prácticas culturales, como así del conocimiento ancestral y la lengua de su pueblo. En este sentido, como sostiene Weinstock (2011), estas mujeres portan en sus propios cuerpos, por medio de la vestimenta y los ornamentos, aquellos discursos míticos que dotan de identidad y sentido a su pue-

blo. Y, a su vez, estos cuerpos elaboran y reproducen dichos relatos mediante el oficio de tejedora: “los vestidos y abalorios de plata encierran un discurso donde es posible leer los laberintos de la identidad de género y étnica” (Montecinos, 1995: 33). En efecto, las mapuce a través de sus tejidos pueden contar historias, develar la posición social de una persona o hacer referencia a sucesos importantes de la historia de su Pueblo. En palabras de Catalina Rosenbluth (2010): “[c]ada figura o símbolo [en un textil] portaba un mensaje o un recuerdo. Al reproducirlos una y otra vez, las mujeres consolidaban el discurso cosmológico y la memoria social de su pueblo” (p. 16).

La textilería para el pueblo mapuce es un soporte de la memoria e identidad étnica, razón por la cual fue una práctica alterada o afectada por la Conquista. Frente a esto existen dos cuestiones a resaltar. Por un lado, como muchos estudiosos/as han señalado, la época marcada por la Conquista y colonización fue el momento de mayor esplendor de la textilería indígena, ya que los tejidos eran mercancías bien valoradas para el intercambio con los no-mapuce. Por otra parte, es menester develar la violencia y el avasallamiento que padecieron los/as mapuce y cómo este proceso implicó, entre otras cosas, la reducción del arte milenario del *wixal* a la mera “artesanía”, despojándolo de valor y significado. En este sentido, es imposible ignorar que las políticas multiculturales han calado hondo en lo que respecta a las prácticas artísticas y culturales de los pueblos indígenas en la Provincia. Pues, los productos elaborados por las tejedoras son vistos tanto por el Estado, como por los/as turistas -y clientes en general- como simples artesanías. No han sido pocas las tejedoras que nos han manifestado lo “mal pagado” que es el tejido por parte de la empresa estatal “Artesanías Neuquinas S.E.P”.

Las piezas elaboradas en telar cuentan con un valor simbólico muy relevante y significativo para las mujeres mapuce, puesto que

se trata de una forma de escritura. La ex *Inan Logko* de la comunidad Currumil nos dijo al respecto:

el wixal es la expresión viva de la cosmovisión mapuce, es la manifestación de la naturaleza y la relación recíproca que debería existir con los Ce (los humanos). A través del dibujo, se transmite mapu kvmun, conocimiento ancestral, lo que a su vez es la grafía del mapuzungun (IR, entrevista personal, 31 de marzo de 2013).

Frente a esto cabe elaborarse la siguiente pregunta: ¿por qué la academia y la historia oficial siempre sostuvieron la inexistencia de la escritura mapuce? Según la socióloga e investigadora Ana Millaleo (2011), no es casual que la academia formal y occidental, predominantemente racista y machista, haya negado sistemáticamente la escritura ideográfica presente en los telares realizados por las mujeres. Por un lado, porque la modernidad occidental instaló a la escritura como parámetro de civilización, razón por la que numerosos pueblos indígenas fueron catalogados como primitivos, “a civilizar”. Y por otra parte, porque se trata de una práctica a cargo de mujeres, cuestión no menor y sustancialmente distintiva dentro de las culturas originarias mayormente estudiadas. En palabras de la autora, “la invisibilización de la escritura mapuche es consecuencia directa de la invisibilización y desvalorización de la mujer mapuche en la lectura histórica que se hace de este pueblo originario” (2011: 4).

Evidentemente, la práctica del tejido conlleva una importancia que trasciende la simple producción de piezas textiles, ya que implica mantener la “chispa” de la palabra encendida, la cultura y el conocimiento. Probablemente por ello durante los noventa muchas mujeres re-significaron los talleres de costura y comenzaron a elaborar allí también piezas de tejido. Desde entonces las mujeres no han dejado de generar, por medio de diversos mecanismos, espacios colectivos de

trabajo que permiten continuar “tejiendo” el futuro de sus comunidades. Una de las entonces protagonistas de la lucha en el año noventa y cinco, actual *logko* del Consejo Zonal Pewence en el área de Pulmarí, nos comentó acerca de la importancia política que tienen dichos momentos de encuentro para las mujeres, a pesar de los nuevos obstáculos que deben sortear:

después de Pulmarí acá entró mucho la iglesia evangélica y eso las detiene mucho a las mujeres, las vuelven sumisas, atemorizadas. El arma más fuerte que tiene el MPN ahora es la iglesia, la iglesia evangélica [...]. Tenemos un grupo de artesanas las mujeres, esa es una estrategia que tenemos para empezar a juntarnos las mujeres y ahí nos damos cuenta que estamos débiles. Tejemos y tenemos un local de venta y estamos articuladas con el Consejo Zonal Pewence. La idea, aunque nos cuesta un montón, es que el taller sea un espacio político, pero muchas miran para otro lado, igual hay varias chicas que ahora son ellas las que están hablando y eso me da ánimo. Es un espacio bueno e importante para fortalecer a las comunidades, ahora ya no cuento tanto con la gente de mi edad, cuento más con los chicos y las chicas [...]. Acá las mujeres no son tan sumisas pero no tienen tanto una política propia (R.B, entrevista personal, 21 de marzo de 2015).

Aquí nos interesa trabajar sobre dos puntos. Primero, mencionar el “poder” que en los últimos años han ganado las iglesias protestantes y, segundo, retomar el valor de la práctica del tejido como instrumento político y los espacios colectivos como estrategia – política- de organización de las mujeres mapuce. Respecto al primer punto, queremos mencionar que a medida que realizamos nuestro trabajo de campo en la Cordillera fuimos sorprendiéndonos cada vez más, pues cada visita a las comunidades implicaba descubrir nuevos y más templos de diferentes expresiones protestantes. El relato antes citado da cuenta de

este creciente proceso de “evangelización” que en las últimas décadas ha ganado terreno en las zonas rurales de la Provincia. Pero esto no es una novedad, puesto que ya en la década de los ochenta varios/as estudiosos/as del tema, entre ellos Juan Carlos Radovich (1983), explicaban que desde aproximadamente la década de los sesenta comenzaron a instalarse en la cordillera argentina numerosas sectas pentecostales provenientes, mayoritariamente, de Chile.

Los templos de las diferentes expresiones del pentecostalismo, cuya cosmogonía es de carácter milenarista –apocalíptica-, conocidos en la zona comúnmente como “Biblia Abierta” o “Iglesia Evangélica”, son producto de largos y violentos procesos de aculturación y sincretismo religioso. Así como en épocas de la Conquista la Iglesia Católica jugó un importante rol de “evangelización y colonización”, en la actualidad las iglesias protestantes (mayormente encabezadas por no-indígenas) sirven como herramientas de subordinación y domesticación -evangelización y colonización- a favor de los intereses de ciertos sectores acomodados. No en vano nuestra entrevistada asevera que la iglesia es muy útil para el partido político hegemónico en Neuquén, ya que mantiene “sumisos” a los/as mapuce, les impone respeto frente al orden vigente y como nos dijo el actual representante mapuce en la CIP: “les enseñan [a los y las mapuce] a poner la otra mejilla” y así se logra la “naturalización de la miseria” (J.C.R, entrevista personal, 18 de diciembre de 2014). Sin embargo, a pesar del notable poder que detentan estas instituciones no son pocos/as los/as mapuce que se revelan ante esta nueva arremetida: “que otra mejilla, ni que otra mejilla, ponela vos si querés a la otra mejilla”, nos decía embravecido un entrevistado.

Las mujeres mapuce están atravesadas por esta multiplicidad de cuestiones, son sujetas que vivencian opresiones producto de los intercruces de género, etnia, clase y de la famosa común-uniión entre

capitalismo-patriarcado-colonialismo. Por esto, en la actualidad, si bien son muchas las que participan de los espacios colectivos de tejido y debate, no son tantas las que verdaderamente se comprometen con la vida política de sus comunidades. Esto demuestra que a pesar de los esfuerzos por “recuperar” ciertos “valores” que suelen atribuirse a la cultura tradicional, como el caso de la complementariedad, lo cierto es que la realidad encuentra a las mujeres insertas en una sociedad visiblemente machista. A pesar de ello, no son pocas las jóvenes mapuce que manifiestan un verdadero interés y entusiasmo por la historia, la lucha y el futuro de su pueblo. En consecuencia, en el área de Pulmarí actualmente funciona la “Mesa de Arte y Artesanía Mapuce” que reúne a grupos organizados de artesanas de los *lof* agrupados en el Consejo Zonal Pewence y otras instituciones vinculados a ellos. Los grupos de tejedoras que actualmente se organizan en la mencionada mesa son: *Küifike Kimun Wixal* (lof Puel), *Wiñoy Rakizvam* (lof Hiengeihual), *Newentuy Zomo* (lof Aigo), *Amulei Kezau* (lof Aigo), *Aliwen Ce* (lof Currumil), *Quimey Mapu* (lof Catalán) y el grupo de artesanas residentes en el área urbana de Aluminé, denominado *Wanglen*. Estas mujeres organizadas no solamente se proponen revalorizar y mantener el conocimiento y el saber tradicional de la cultura mapuce sino también utilizar este espacio como instancia de discusión política y, a su vez, comercializar productos con el ánimo de generar ingresos que contribuyan al sostenimiento económico y autónomo de las comunidades que integran.

El telar y la actividad misma del tejer, dice la antropóloga Silvana Sciortino (2009), reúne a las mujeres mapuce “para la enseñanza y la realización de trabajos” (p. 7), por lo cual esta instancia de trabajo es, en sí misma, un espacio dedicado al intercambio de saberes, de conocimientos ancestrales que se transfieren de generación en generación. El taller de tejido es un eslabón fundamental en el proceso de repro-

ducción cultural, dice Sciortino: “[l]a mujer mapuche que teje y laborea, posee un conocimiento ancestral, el cual actualiza cada vez que teje. Su aprendizaje y enseñanza implica la transmisión y continuación de un saber propiamente mapuche” (Ibíd.). Pero a su vez es un instrumento que permite la proyección, que favorece la organización con la mirada puesta hacia el futuro. En relación al vínculo pasado-presente-futuro (visión cíclica del tiempo, propia de este Pueblo) plasmado en el tejido, resultan interesantes las palabras de Débora Finkelstein:

esta producción textil resulta de fundamental importancia para las mujeres que participan de ella: en el plano simbólico, la primera prenda tejida [...] demuestra que sabe trabajar y que puede valerse por sí misma; en el plano económico, la venta del primer tejido le permite incursionar en el mercado y [...] conseguir ingresos que permitan obtener las ‘faltas’ para su grupo familiar; en el plano social, las mujeres que aprenden a tejer [...] contribuyen a mantener las tradiciones de su familia y su comunidad [...] ellas regeneran y fortalecen los lazos de las generaciones que las precedieron, entre ellas y su comunidad, y los vínculos internos de toda la comunidad (2008: 12).

En efecto, la elaboración de piezas tradicionales, la vestimenta y los ornamentos propios de la tradición mapuce son, también, formas o estrategias de resistencia, fundamentalmente, de las mujeres. De hecho, el tejido de cinturones femeninos, como también la platería hacen parte del vestuario femenino mapuce, el cual de un tiempo a esta parte ha sido re-valorizado por estas mujeres como una estrategia política útil para marcar la diferencia con otros/as no-indígenas. Incluso si observamos fotografías del conflicto Pulmarí podremos visualizar a las mujeres, las ñañas, con su vestimenta tradicional, sus tejidos, sus accesorios y joyas en medio de las peores situaciones. Esto también ha sido un “legado” para las actuales generaciones de mujeres, parte del

proceso de recuperación identitaria. De hecho, en la actualidad ante cada situación de conflicto vemos a las jóvenes referentes mapuce con sus prendas a pesar de que esto las convierte, muchas veces, en víctimas de discriminación.

A nuestro juicio, y de acuerdo con el planteo de M. Painemal (2008), la finalidad “política” del recupero del vestuario tradicional por parte de las mujeres mapuce se centra en lograr mayor visibilidad y reconocimiento por parte de los/as no-indígenas; mostrar abiertamente su adscripción y pertenencia a un “pueblo vivo”; aportar al reconocimiento del pasado y, así, contribuir al futuro y a la valoración cultural de su Pueblo y, en muchos casos, facilitar el acceso a ciertas esferas de poder y de decisión política. En relación a este último punto no queremos dejar de mencionar que varios/as entrevistados/as nos comentaron que desde Pulmarí en adelante, cada vez que el Pueblo Mapuce debe enfrentarse con representantes del poder político o económico suelen escoger al menos a dos mujeres como encargadas de “sensibilizar” a sus oponentes. La explicación que nos dieron sobre esta decisión se basó en un cuento. Así, a través de un simple, extenso y profundo cuento (en el que encontramos diversos personajes que hacen alusión a una construcción sincrética de la historia) nos explicaron que las mujeres cuentan con mejores modales, con mayor intuición y un elevado nivel de persuasión.

Sin duda, los espacios de costura y tejido durante el conflicto Pulmarí dejaron enseñanzas que todavía resuenan en la vida cotidiana de muchas mujeres mapuce, ancianas, adultas y jóvenes. Estas mujeres desarrollan y planean diariamente nuevas formas de resistencia y lucha en defensa de su identidad, autonomía y territorio; una de estas formas ha consistido en recuperar sus tradiciones en cuanto a la vestimenta, sus prácticas culturales y artísticas como el tejido y, también, hacer uso de la lengua mapuce, tema que brevemente desarrollamos

a continuación. Por último, queremos resaltar que el tejido implicó e implica la posibilidad de encuentro, intercambio, diálogo (Sciortino, 2009) y organización entre mujeres, por ello creemos necesario entenderlo y valorarlo como una forma de resistencia y rebeldía de las mujeres mapuce.

La flor de la palabra

En los títulos precedentes hemos dicho que la lucha mapuce en Pulmarí, encabezada en muchos momentos por las mujeres, dejó huellas en el imaginario del Pueblo Mapuce en general, pero, sobre todo, en las niñas y jóvenes mujeres. Aquellos niños/as que acompañaban a sus madres a los espacios de costura y tejido durante la década de los noventa, hoy son hombres y mujeres que cuentan con opinión propia y una mirada particular de lo que fue y es la lucha mapuce en el área de Pulmarí. También los niños/as que vivieron el conflicto desde la ciudad, hijos e hijas de referentes de las organizaciones mapuce urbanas (COM, CMN), actualmente son adultos/as con juicios propios acerca de lo que implicó aquel conflicto territorial. Estos jóvenes, varones y mujeres, entre juegos y rondas vivieron uno de los momentos clave de la historia reciente del Pueblo/Nación Mapuce en Neuquén: son los hijos/as de Pulmarí.

Tal como anunciamos, en esta historia nos encontramos con niñas/os en contextos heterogéneos, quienes han sido a lo largo de sus vidas interpelados por distintos discursos que procuran imprimir subjetividades múltiples en los sujetos/as (Szulc, 2008). Por tanto, al momento de conversar con aquellos niños y niñas, hoy adultos y adultas, es posible advertir una amalgama de opiniones sobre lo que fue el famoso conflicto que analizamos. En este trabajo nos proponemos recuperar algunas voces que entendemos centrales para pensar el impacto que tuvo Pulmarí sobre las actuales jóvenes del Pueblo Mapuce. Para ello

nos centraremos en tres relatos, entrevistas, que logramos a lo largo de nuestro trabajo de campo. Además, en paralelo, reflexionaremos brevemente acerca del valor otorgado al *mapuzugun* (y a la recuperación de su práctica) como instrumento y estrategia política a cargo, principalmente, de las mujeres. Según sus propios testimonios resulta imprescindible recuperar la lengua a fin de producir y reproducir la cultura y el conocimiento ancestral mapuce.

En numerosas entrevistas y en varios espacios de debate –político e intercultural- nos encontramos con la presencia del *mapuzugun*, lo cual en un primer momento actuó como un obstáculo metodológico. Sin embargo, con el paso del tiempo pudimos comprender que se trata de una estrategia política poderosa que suele ser desplegada, principalmente, por referentes –jóvenes y adultos/as- con una dilatada trayectoria de lucha. Esto no significa que en las áreas rurales los/as mapuce no hagan uso de su lengua, sino que evidenciamos una notoria tendencia a revalorizar el idioma tradicional, por parte de los/as mapuce urbanos en el marco de amplios procesos políticos de reafirmación y lucha territorial, como afirma Lucía Golluscio: “en los últimos años varias organizaciones políticas mapuce han reasumido el valor que la lengua tradicionalmente tenía y han incorporado a su estrategia política actividades de revitalización lingüística” (citada en Szulc, 2008: 183-184), un ejemplo de ello ha sido la adopción del grafemario Ragileo.

El punto de partida radica en comprender que tanto el sistema educativo como la influencia religiosa han significado, a lo largo del tiempo, un notable retroceso del *mapuzugun* en aquellas comunidades en las que la lengua se mantuvo a pesar de la colonización. Incluso, en numerosas entrevistas nos dijeron que el *mapuzugun* “se perdió”, entre otras cosas, por la violencia ejercida por los *wigka* y, en consecuencia, por el miedo de los/as mapuce a ser reconocidos como miem-

bros de un pueblo indígena: “nos decían que la tía era muda, nosotros les creíamos, pero no era muda... hablaba en nuestra lengua” (M. C., entrevista personal, 24 de agosto de 2016). En la actualidad “recuperar” el habla de la tierra, *mapuzugun*¹², es un objetivo primordial de las organizaciones del Pueblo Mapuce, de hecho, en un documento elaborado por el Centro de Educación Mapuce, afirman:

[t]enemos el derecho y la obligación de recuperar y poner en práctica nuestro idioma originario mapuzugun, porque es la forma de acceder al pensamiento propio, garantizando nuestra proyección como un pueblo diferente. La oralidad es la forma por la que todo pueblo aprende su idioma, pero hoy ante esta realidad es necesario garantizar el desarrollo de nuestro idioma a través de la escritura. Escribir en nuestro idioma es unir la historia, pasado, presente y lo que construiremos en el futuro, retomando el Kimvn, conocimiento o saber de nuestros antepasados, con cada palabra que Maci, Logko, Werken, Pijañ Kuse, Koha, Genpin, supieron resguardar para hacerlo perdurar (Norgvbamtuleayñ, s/f: 2).

En esta dirección se encaminan muchas mujeres mapuce jóvenes, quienes transitan un camino de recuperación identitaria con el ánimo de aportar a la producción y reproducción del *Mapuce Kimvn*. Al respecto una autoridad filosófica, Petrona Pereyra, con quien pudimos conversar en distintas oportunidades y Cristina Valdez, joven y académica mapuce, aseveran: “las mujeres indígenas [...] *estamos preocupadas por la imposibilidad de cumplir cabalmente con estos roles [...].* En esa imposibilidad nos disponemos a descolonizar la palabra que ha sido retomado en la lucha política de nuestro pueblo, hemos decidido colectivamente refundar nuestras relaciones entre sí y con

¹² El año 2019 fue declarado como “el año internacional de las lenguas indígenas”, lo cual ha dado lugar a demandas por reconocimiento en diversas regiones, entre ellas la provincia de Neuquén.

los hombres, a través de una educación y una comunicación propias”¹³ (s/f: 7). Estas premisas se ven replicadas en los discursos de varias de nuestras entrevistadas, incluso llamativamente, las jóvenes que consultamos con motivo del conflicto Pulmarí iniciaron, siempre, sus relatos en la lengua mapuce.

Así, con un contundente discurso en *mapuzugun*, se presentó A.Ñ, una joven que vivió el conflicto que nos atañe desde la ciudad, pero con el “corazón puesto en el territorio”, pues su padre fue uno de los líderes de aquella lucha. Ella nos comentó, al igual que muchas mujeres adultas, quién es desde la perspectiva de su pueblo, es decir, a partir de su origen familiar y territorial (*Tuwvn* y *Kvpalme*). De esa forma nos contó cómo fue su infancia en la ciudad de Neuquén, en el *lof Newen Mapu*, en medio de procesos políticos complejos y con una madre y un padre altamente comprometidos con la lucha territorial:

yo me crié con mis abuelos en la ciudad porque mi papá viajaba mucho [...] y mi mamá trabajaba a la mañana y a la tarde siempre estaba en la ruka porque había reuniones [...]. Desde que yo tengo memoria me crié siempre en un espacio donde se hablaba siempre de la identidad mapuce [...]. Mi abuelo sabía hablar mapuzugun cuando era chico pero cuando empezó la escuela le pegaban si hablaba en mapuzugun, entonces como no tenía con quien hablar se fue olvidando. Entonces, cuando yo era chica él me enseñaba las palabras que se acordaba y sabía. Después en la comunidad surgió la necesidad, porque nuestros papás siempre estaban de reuniones y nosotros éramos muchos [los niños/as], nosotros jugábamos porque teníamos todos más o menos la misma edad... surgió la necesidad de crear talleres. Entonces a la mañana íbamos a la escuela y a la tarde teníamos taller de mapuzugun, taller de telar, taller de cosmovisión mapuce (A.Ñ, entrevista personal, 23 de julio de 2013).

¹³ Cursivas de las autoras.

En este relato vemos la importancia que desde la temprana edad detenta el habla de la tierra en la formación de los niños/as mapuce. El testimonio de A.Ñ, como el de otras jóvenes mujeres mapuce, nos muestra el valor que conlleva “aprender a hablar mapuzugun” para las mujeres de este pueblo, puesto que como nos dijo la entrevistada: “si bien todos son responsables de la educación mapuce, la mujer siempre ha sido la encargada de transmitir el conocimiento” (A.Ñ, entrevista personal, 23 de julio de 2013). La comunicación, la palabra, en sus diversas formas de expresión se ha convertido en un elemento indispensable para la lucha mapuce ya que, según ellas, a través del conocimiento se fortalece la lucha tanto al interior de las propias comunidades como de cara a la sociedad no-mapuce. Por ello, muchos de los niños/as, hijos e hijas de los partícipes directos del conflicto Pulmarí en los noventa, en la actualidad han asumido el compromiso de generar espacios de comunicación intercultural a fin de contribuir a los procesos actuales que atraviesa el Pueblo/Nación Mapuce. Al respecto A.Ñ nos sintetizó cuál es su rol actual como *kona* y miembro del *Kvme Feleal* de su *lof*:

nosotros, así como mi comunidad fue buscando su identidad, nosotros como jóvenes también. En mi comunidad siempre había dos grupos etéreos, nuestros papás y nosotros los chiquitos. Pero cuando crecimos nos preguntamos: ¿cuál es nuestro rol? [...] en la adolescencia necesitamos definir nuestro rol y ahí fue que empezamos a investigar sobre los *kona* [...]. El rol del *kona* no tiene que ver con su edad sino con su personalidad, con su forma de ser como persona. Nosotros vimos dos cuestiones, por un lado que era necesario poder estudiar porque hay herramientas útiles que vienen de otros conocimientos no mapuce y, por otro, que había que trabajar en comunicación [...]. A veces la gente discrimina porque es ignorante [...]. En esa necesidad de comunicar llegamos a la música. La música no es sólo comunicación, también es arte y expresión,

crea otros puentes con la gente, por eso nosotros le damos mucha importancia a la letra (A.Ñ, entrevista personal 23 de julio de 2013).

A lo largo del relato de esta mujer no solamente está presente el *mapuzugun* como una forma de resistencia sino también la importancia de la comunicación, el arte y la palabra como herramientas políticas. De hecho, estos/as jóvenes que buscan re-significar la palabra y el arte han dado lugar a la conformación de un grupo musical, muy reconocido en la región, denominado *Puel Kona*¹⁴. Vale destacar que a lo largo de todo el relato de A.Ñ resurge el valor de las enseñanzas de sus padres y madres, quienes los/as formaron desde una perspectiva de lucha, dice A.Ñ: “todo lo que nosotros fuimos haciendo, los de nuestra generación, fueron resultados de la forma como nos educaron nuestros padres” (entrevista personal, 23 de julio de 2013). La imagen de padres y madres en plena lucha en el territorio marcó la memoria de estos niños y niñas, quienes según sus relatos añoraban estar en el territorio: “siempre estábamos queriendo estar en el campo y poner en práctica todo lo que aprendíamos”, nos decía esta joven mapuce.

De igual forma, otra de nuestras entrevistadas, X.N, nos compartió su experiencia y sus recuerdos acerca del conflicto Pulmarí, al cual vivió muy de cerca debido a la activa participación de su familia a excepción de su madre, quien hasta el día de hoy reniega de aquella disputa. En su historia encontramos contradicciones, tensiones y conflictos -identitarios y políticos- que denotan la complejidad de las realidades que abordamos. A continuación, compartimos parte de la entrevista que pudimos realizarle a X.N a finales del año 2014 con motivo de una visita que realizó a la ciudad de Neuquén. Ella, junto a su hija entonces recién nacida, nos recibió en la *ruka* del *lof* Newen Mapu, en medio de telares tejidos por mujeres durante los talleres de *wixal*, y nos dijo:

¹⁴ Actualmente la entrevistada no forma parte del citado grupo.

a mí lo que desde chica me marcó, concretamente la lucha de Pulmarí en el noventa y cuatro y noventa y cinco, me marcó desde mi infancia porque sufrí, en algún punto, porque en ese momento tenía diez años y veía cómo ellos discutían. Mi mamá hija de Amaranto Aigo, quien en ese momento estaba en el foco de la tormenta porque firmó el convenio por los noventa y nueve años, dejando fuera a todas las comunidades que estaba reclamando tierras. Fue entregar la tierra a los wigka, los juzgaban de traidor, lo destituyeron como logko y eso fue terrible porque hasta ese momento nunca se había planteado destituir a una autoridad mapuce [...]. En ese momento se generó un quiebre a nivel institucional y a nivel provincial, porque desde ahí se comenzó a elegir a los representantes por voto a mano alzada [antes era hereditario el cargo]. Y quiénes estaba en ese momento, Jorge Nawel [tío de la entrevistada] y Roberto Ñancucho, pensaban vamos a luchar por la tierra, vamos por todo. Los vínculos familiares en ese momento en mi casa eran un desastre [...]. Ellos empezaron a ir al territorio a través de mi mamá y conociéndolo a mi abuelo, entonces para ella [mi madre] fue una traición, incluso a mi abuelo hasta el día de hoy sigue siendo así [...]. De ahí yo lo viví porque iba para un lado con mi papá, nos veníamos para acá a las reuniones y nos informaban muchas cosas, era un tiempo de mucho movimiento en la organización [...]. En mi casa guardaban videos y papeles de Pulmarí y entraron a robar y se robaron todo eso. Y por otro lado mi mamá, salía cuando venían los logko y los acompañaba para denunciar a la Confederación, a Jorge y Roberto, por lo que estaban haciendo y yo también iba con ella, incluso con Omar Dos Santos. Escuchaba todo lo que decían. Así mamé la lucha, desde los enfrentamientos, conflictos familiares [...]. En la familia, por parte de mi abuelo le llegaron fuerte con esto de la argentinidad y el respeto por las leyes y la autoridad, el gobernador, el intendente, el presidente. Incluso él estuvo varias veces con el general Perón (X.N, entrevista personal, 24 de diciembre de 2014).

Sin duda este relato nos brinda una enorme cantidad de aristas para analizar, aunque a nuestros fines interesa resaltar la impronta que dejó el conflicto, a través de la participación de su padre y familiares, en esta joven. Y, por otro lado, deseamos subrayar que la recuperación territorial llevada adelante en Pulmarí supuso numerosas tensiones y disputas que desembocaron en rupturas institucionales al interior de las comunidades, lo cual se tradujo en transformaciones políticas de suma relevancia. En efecto, Pulmarí fue un quiebre cultural, político e institucional para los/as mapuce de la provincia de Neuquén. Fue un conflicto que generó las bases para comenzar un largo proceso de recuperación identitaria y lucha política en defensa de autonomía y territorio y, además, sirvió como disparador de cambios al interior del sistema institucional, tanto en las organizaciones macro como al interior de cada comunidad: “hubo cambios [de posturas] y a pesar de sus antiguas posturas, después lograron ser parte de procesos de recuperación territorial después del 2005” (X.N, entrevista personal, 24 de diciembre de 2014).

Asimismo, esta joven mapuce hizo hincapié en el legado que dejaron las mujeres que participaron en el conflicto de los noventa, pues según su opinión aquella experiencia sirvió para romper ciertas barreras y superar, en muchos casos, situaciones de violencia contra las mujeres. En sus palabras vemos cómo aquellas mujeres lograron por un lado “recuperar” el espacio público, el de toma de decisiones y participación política, a partir de politizar un espacio de trabajo colectivo, como es el caso de los talleres de costura y tejido. También observamos la re-aparición, o mejor dicho la recuperación, de una figura central para la cultura mapuce, una autoridad espiritual y tradicional que siempre ha estado en manos de las mujeres (en tanto transmisoras del *Mapuce Kimvn*): las *Pillan Kuse*. Seguidamente, citamos sus palabras sobre estos temas:

las mujeres desde ahí, la fuerza que juntaron las mujeres con eso de juntarse en un salón de costura, donde empiezan a pensar qué va a pasar con los chicos porque se necesitan más tierras, generar actividades para nosotras, esas preguntas surgieron ahí. Esta idea de proyección, las mujeres ven con más nitidez esto, quizá también por ser madre y pensar en el futuro de sus hijos... Estar ahí instaladas en los espacios de recuperación fue donde ellas definieron nos quedamos, si ellos si quieren ir que se vayan, nosotras nos quedamos acá. Había que asegurar el presente y el futuro, se trasladaron de un espacio a otro, del espacio al territorio recuperado y seguir proyectando con más firmeza, alegría y elementos [...]. Conocieron mucha gente que llegaba desde otros lugares, les abrió muchas puertas a esas mujeres [...]. Las mujeres perdieron el miedo de participar, de ahí se instaló fuerte la presencia y el lugar de las Pillan Kuse [...]. Incluso cuando iba a venir la policía esto de que las mujeres se tomaran de las manos y fueran adelante, ellas no tenían ningún miedo, sabían que no iban a pasar por sobre ellas... cuando todas se pusieron de acuerdo vencieron el miedo. Ya se veían como mujeres con autoridad que incluso organizaban las actividades de los varones [...]. Esa experiencia quedó todo eso como una herencia y lo ves en las hijas de aquellas mujeres, a pesar de que el machismo sigue existiendo. Desde ese momento empezaron a sentir que nosotras podemos y sabemos cómo [...] hay un cambio, desde las instituciones [organizaciones mapuce] y ahora vemos que si hay violencia las mujeres deciden separarse y ya no es mal visto (X.N, entrevista personal, 24 de diciembre de 2014).

A lo largo de varios testimonios visualizamos el reconocimiento y la existencia de prácticas machistas al interior de las comunidades mapuce. Indudablemente este tema aún no se encuentra saldado, pues como hemos dicho en varias oportunidades, las mujeres mapuce sufren una multiplicidad de opresiones. Empero, al mismo tiempo, emerge de los relatos la importancia que tuvo la participación de las

mujeres en la recuperación territorial de los noventa como un momento clave para re-pensar sus roles y comenzar a desandar ciertos caminos marcados por la opresión y la violencia. En consecuencia, podemos pensar que si bien todavía existen situaciones que denotan el racismo y el machismo vigente, muchas jóvenes mapuce transitan diferentes procesos de empoderamiento. En el caso que analizamos, la entrevistada compartió con nosotros anécdotas sobre situaciones en las que se sintió víctima de discriminación y, paralelamente, cómo este cúmulo de experiencias propias y ajenas le permitieron “tomar la palabra” y posicionarse como una “mujer mapuce” dispuesta a contribuir y participar en diferentes espacios de decisión.

Empecé por iniciativa mía volver a la ruka, porque mi mamá no quería saber nada y mi papá si quería. Yo empecé a los quince años a participar. Después, en la facultad participaba, militaba, generaba actividades sobre cultura mapuce, historia mapuce, hicimos algunos talleres [...]. En el secundario si me sentí discriminada, en la primaria también, por los docentes... en la facultad no, porque ya estaba muy segura. Me acuerdo en la primaria que la maestra estaba muy al tanto de lo que pasaba en Pulmarí, porque salía en la tele en todos lados, y me acuerdo que me habían ofrecido portar la bandera española, porque en esa escuela se portaba la bandera española porque la Asociación Española eran los padrinos de la escuela [...]. Y yo me sentí muy incómoda porque no me gustaba la idea. La directora me dice: porque más allá de tu origen y de lo que pase con la gente de tu comunidad, nosotros tenemos que ser hermanos, los wigka y los mapuce [...]. Yo le conté a mi papá y me dijeron que cómo iban a hacer eso, y terminé no aceptando. Mi papá me explicó quién era la señora, era del MPN, no era una persona con buenas intenciones. Y después yo me sentía mal. En el secundario con el tema de los actos, me perturbaba la idea de los actos del 12 de octubre con la banda del ejército tocando en la escuela, eso me molestaba muchí-

simo. Al año siguiente pedí el micrófono, no estaba acostumbrada a hablar en público, y dije lo que sentí... estaba tan mal y no aguanté (X.N, entrevista personal, 24 de diciembre de 2014).

Por otro lado, aunque, en la misma dirección nos encontramos con las palabras de A.P, una joven mapuce que se ha dedicado a recuperar las voces mapuce, en especial de las mujeres mapuce, a partir de la comunicación desde el arte audiovisual. Al igual que el resto de las jóvenes entrevistadas, ella realizó una larga presentación en *mapuzugun* al momento de comenzar nuestra charla. En todo momento se mostró preocupada por la importancia que tiene, en la actualidad, la visibilización de la lucha mapuce y la construcción de espacios de diálogo intercultural, en el marco de un proceso de recuperación identitaria -y cultural –con especial atención en la cuestión lingüística: “lo más complicado de este sistema colonizador es, justamente, tratar de romper con esa conexión [espiritual con los elementos de la tierra] porque se trata de prácticas culturales [ceremonias] basadas en conexiones fuertes, pero no lo han logrado porque se siguen haciendo estas prácticas. La pérdida del idioma ha perjudicado mucho y, principalmente, la reducción territorial” (A.P, entrevista personal, 31 de agosto de 2012).

Desde esta mirada puesta en la importancia de la recuperación de la espiritualidad, el conocimiento y la lengua mapuce, nuestra entrevistada hizo énfasis en el valor que ha tenido la voz de las mujeres en Pulmarí. Ella reconoce que era muy pequeña en aquellos tiempos y que lo que sabe/recuerda se centra, principalmente, en la experiencia de sus familiares. Igualmente, asegura que han sido, a través del tiempo, las mujeres una pieza insustituible al momento de llevar a cabo recuperaciones y reafirmaciones territoriales, en sus palabras:

en general creo que las mujeres mapuce cumplen una función esencial en los procesos políticos porque siempre fueron las primeras

que salieron a enfrentarse. Ellas tienen coraje y fuerza, son las que saben darle identidad y fuerza espiritual al proceso en cada recuperación [territorial] porque lo que se tiene que mantener es la conexión con el territorio. Las mujeres son la garantía de la reproducción de la lucha en procesos de recuperación de la semilla, de la historia, son las mujeres las reproductoras del pensamiento. Las mujeres son las primeras comunicadoras (A.P, entrevista personal, 31 de agosto de 2012).

En todos estos relatos que hemos recogido *in situ* pudimos comprobar que la palabra, la comunicación, la lengua e incluso el arte son instrumentos políticos que poco a poco las mujeres han comenzado a utilizar a favor de sus demandas y luchas. La semilla fue sembrada hace dos décadas y todavía da frutos, pues son muchas las jóvenes mapuce que hoy se animan a participar en defensa de sus derechos, tanto en la ciudad como en el campo. Citamos, a continuación, las palabras de R.Ñ, quien al referirse a la experiencia de las mujeres –y los niños/as- durante el conflicto Pulmarí, reflexionaba:

por las calles de la comunidad todos hablaban de eso, no había otro tema que fuera importante. Y en ese salón, y en la escuela de Ruca donde estaba Leila Caitruz de la comunidad Aigo, los talleres de costura no solamente iban las viejas sino también iban los hijos e hijas. Los pibes chicos estaban ahí, jugando, dando vueltas, pero siempre metidos en la discusión. Hoy una de las referentes políticas de [Consejo Zonal] Pewence es una de esas niñas que iba al taller. Esas mujeres hoy son referentes. El taller era una escuela política, el profesor no era nadie (R.Ñ, entrevista personal, 08 de marzo de 2015).

En la actualidad, la situación de las comunidades rurales es ciertamente dura y complicada. A pesar de ello, las esperanzas están depositadas en las jóvenes que comienzan a cuestionarse la historia y el

destino de su Pueblo. Tal como nos dijo la *logko* del Consejo Zonal Pewence, hoy en día son los niños/as, los/as jóvenes quienes portan una mirada crítica de la realidad política de las comunidades en Pulmarí. Resulta innegable que existen situaciones de violencia al interior de las comunidades, que todavía perdura la subordinación de las mujeres, pero no podemos ignorar que a partir de aquel primer proceso de “recuperación territorial”, las mujeres han logrado ocupar espacios de poder de suma relevancia. En este sentido entendemos cruciales las palabras y el balance que realizó, con motivo de nuestra entrevista, la *werken* V.H, quien a partir de su participación en Pulmarí se convirtió en una lideresa mapuce, con reconocimiento internacional:

desde el año noventa a esta parte el proceso de descolonización que hemos hecho ha sido muy potente, muy fuerte, en dos décadas hemos logrado condiciones para que hermanas jóvenes y mayores cumplan su rol dentro del sistema de autoridades tradicionales en las comunidades y en la Confederación. Y que las comunidades reconozcan en ellas sus capacidades. En la actualidad son muchísimas las mujeres que están participando en distintos niveles y ámbitos de las organizaciones, en las comunidades, en los centros temáticos, en la Confederación, en los Consejos Zonales, en diferentes ámbitos. Lo alentador es que hay muchas mujeres mapuce jóvenes que siguen desarrollando conocimiento cultural y que a la vez se han profesionalizado en el ámbito académico (V.H, entrevista personal, 16 de agosto de 2012).

Nos interesa destacar que en los diferentes relatos hemos logrado percibir la importancia del conflicto Pulmarí en la vida de las mujeres mapuce y su impacto en las nuevas generaciones. Concretamente, tanto en nuestra observación en espacios de debate de mujeres indígenas como en las entrevistas realizadas, hemos visto cómo el mencionado conflicto logró mantenerse vigente en la memoria mapuce a pesar de

los años transcurridos. Los “legados” y/o las “herencias” de Pulmarí, como ellas mismas lo han definido, son muchas y entre ellas se destaca la “toma de la palabra” por parte de las mujeres. Vale aclarar que cuando pensamos en “la palabra” nos referimos a la importancia de recuperar el *mapuzugun*, como parte de la lucha identitaria, a la necesidad de transmitir y expresar conocimientos y, también, a la urgencia de comunicar –hacia afuera- la realidad y las demandas de las mujeres indígenas.

El uso de la palabra como comunicación, poder, presencia y visibilización ha sido un instrumento utilizado por todas las culturas que reconocen la importancia diversa de los mensajes y de quienes los transmiten. Por otra parte, el uso de la palabra, en la construcción del discurso dominante y los discursos de resistencia; en la confección de la historia y en el nombramiento de lo propio y lo diferente, constituyen a la fecha elementos de dominación o de reivindicación de los diversos movimientos y grupos sociales en contextos de lucha por sus derechos, por su existencia, por su identidad. En este sentido, los pueblos indígenas no son la excepción (Bonfil Sánchez, 2010: 2). La “toma de la palabra” conlleva al posicionamiento de las mujeres mapuce en espacios de toma de decisiones y, por ende, a la visibilización y desnaturalización de la subordinación y opresión que padecen. Tal como emergió en varios testimonios que hemos compartido aquí, como en muchos otros que no pudimos inscribir por medio de la grabadora, la palabra es necesaria tanto para denunciar situaciones de violencia que obstaculizan la participación de las mujeres como para contribuir a la lucha del Pueblo en general. Así, la “palabra” se ha convertido en un instrumento de participación política, sobre este punto compartimos las reflexiones de Paloma Bonfil Sánchez, quien afirma: “el uso de la palabra es una participación en el ejercicio del poder que debilita o refuerza la posición de los actores y los sujetos sociales, al

interior y al exterior de los espacios comunitarios” (Ibíd.) y agrega: “el manejo del idioma y de los códigos culturales ajenos [diferentes a los occidentales] han sido considerados por los propios indígenas como uno de los instrumentos para levantar y defender sus derechos, sus proyectos, sus propuestas [...]. La posibilidad de comunicar a los otros el pensamiento y la divergencia se ha constituido en una forma de ejercicio de poder y participación” (2010: 3). Seguidamente sintetizaremos el devenir histórico del conflicto iniciado en los noventa, con especial atención en la recuperación y reafirmación territorial de los años 2005 y 2006.

Pulmarí, la lucha continúa

La importante movilización mapuce que se llevó a cabo en el año 1995 tuvo diversas manifestaciones que incluyeron: la toma pacífica de la CIP, la ocupación concreta de campos en litigio, diversas declaraciones públicas y variadas acciones solidarias realizadas en conjunto por diferentes organizaciones sociales y políticas. La respuesta del gobierno neuquino fue contundente: acusó a los/as mapuce del delito de usurpación de tierra y así comenzó una nueva etapa caracterizada por la judicialización de la protesta indígena. Tal como ya hemos visto, en aquel momento a la par de la judicialización se lanzó una importante campaña mediática que presentó a los/as mapuce como separatistas. De esta manera, “el ‘conflicto Pulmarí’ se transformaría en emblemático de la lucha del Pueblo Mapuche y del conjunto de los grupos originarios de la Argentina” (Valverde y Stecher, 2013: 34). A pesar de todo, el saldo de aquel primer conflicto tuvo su lado positivo: la recuperación de aproximadamente cuarenta mil hectáreas de territorio ancestral mapuce, la (re)organización del Pueblo Mapuce como una Nación y el (re)surgimiento de las voces femeninas al interior de la organización - política- mapuce.

Desde entonces Pulmarí se identifica por los constantes conflictos, por la judicialización de la movilización/lucha indígena y la persistencia de irregularidades en cuanto a la política de concesiones. A todo esto, como señalan Valverde y Stecher (2013), debemos agregarle las persistentes disputas entre indígenas, no-indígenas (pobladores criollos, concesionarios privados, grandes empresarios, etc.) y la CIP por los valiosos recursos o bienes comunes existentes en dicha área. Al respecto una de nuestras entrevistadas reflexionaba sobre la necesidad de poner fin a la explotación territorial, pues según ella “los mapuce siempre ponen sus valiosos territorios y paisajes” (L.H, entrevista personal, 26 de julio de 2013), cuando en realidad es menester preservarlos.

En un marco de creciente explotación territorial, luego de once años del inolvidable conflicto del noventa y cinco, nuevamente un invierno cruento encontró a los/as mapuce en pie de lucha en defensa de su territorio. En esta oportunidad el espacio concreto en el que se dirimió la cuestión fue el territorio ocupado por el Ejército y por el empresario italiano Doménico Panciotto. El objetivo de esta nueva empresa consistía en recuperar alrededor de diez mil hectáreas ubicadas todas dentro del área bajo la jurisdicción de la CIP y la revisión (auditoría) de las concesiones dadas por el ente hasta ese momento. Al respecto son muy interesantes las conclusiones de Wladimir Painemal y Manuel Lonkopan, periodistas de *Azkiñuwe*, quienes en aquel momento afirmaron: “[t]odos ven en esta recuperación no solo un retorno al territorio ancestral, sino además esperanzas de una vida mejor” (2006: 3).

Esta nueva arremetida tuvo como elemento disparador la concesión de una importante porción de territorio al empresario italiano Doménico Panciotto, quién en el marco de su “proyecto turístico-ecológico” avanzó sobre espacios ceremoniales de valioso significado para el Pueblo/Nación Mapuce. Sobre este nuevo proceso de recuperación y reafirmación territorial el diario Río Negro, el día 01 de agosto de

2006, a raíz de la conferencia de prensa de una *werken* de la Confederación, publicó:

Entre el domingo y el lunes pasado, los miembros de las comunidades mapuches de Pulmarí se instalaron en un sector del territorio administrado por la CIP, de 10 mil hectáreas de extensión. Primero, los manifestantes ocuparon dos cuadros de invernada, pertenecientes al Ejército Argentino. Luego, avanzaron sobre el terreno cedido al empresario Doménico Panciotto; dentro del cual están ubicados el perilago Pulmarí, un cementerio mapuche y la zona conocida como ‘Piedras Pintadas’.

Para entender este nuevo episodio es preciso señalar varios puntos a tener en cuenta. En primer lugar, que en el 2003, el entonces senador Pedro Salvatori (MPN), había presentado un proyecto de provincialización de la Corporación Interstadual Pulmarí¹⁵ (presentado nuevamente en el año 2005). Asimismo, como señalan los/as antropólogos/as, Jorgelina Villareal y Raúl Díaz (2007), a partir del año 2003 en la zona comienza a implantarse el Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas, gestionado por organizaciones indígenas con participación del gobierno nacional (INAI) y financiamiento del Banco Mundial. No podemos perder de vista que en estos años el gobierno provincial se encontraba sustancialmente divorciado de la política nacional, pues Jorge Sobisch, el entonces gobernador (1999-2007), se encontraba enemistado con el presidente Néstor Kirchner, con quien posteriormente competiría en las elecciones presidenciales.

El 08 de agosto de 2006 el diario Río Negro titulaba: “*La Provincia dio un portazo y se va de Pulmarí*”, y agregaba: “[a]bandonó la corporación que integra junto a la Nación. Debe tratarlo la Legislatura.

¹⁵ En el año 2001 el senador nacional Daniel Baum ya había presentado un proyecto con la misma intención.

Fue porque Kirchner nombró en el organismo a Mendaña y a Alberto Moreno”. Este anuncio se realizó paralelamente a la toma efectiva de territorio realizada por los/as mapuce. En relación a ello una *werken* de la Confederación Mapuce de Neuquén declaró ante el mismo diario:

la CIP fue creada por ley nacional y es un ente autárquico [...] Para disolverlo debe haber un acuerdo entre la provincia y Nación, y mientras no lo haya las 116 mil hectáreas de Pulmarí pertenecen a la CIP [...] desde lo político, es producto del pedido de auditoría que hicimos para que salga a la luz toda la corrupción que se generó en ese ámbito a través de la entrega de nuestras tierras a los amigos y familiares del MPN, sin controles administrativos, contables o ambientales [...] Pulmarí se convirtió en una rifa desde que el MPN estuvo a cargo de la presidencia (Río Negro, 09 de agosto de 2006).

Ante la designación de nuevos miembros del Directorio, ninguno de los agentes de la Provincia efectivizó su nombramiento, de modo de “mantener su retiro de la CIP” en consonancia con el proyecto presentado por Pedro Salvatori. A la par se llevaba a cabo una auditoría de la Corporación por parte de la Sindicatura General de la Nación (SIGEN) y una investigación a cargo de la Auditoría General de la Nación (AGN). En el mes de septiembre de 2006 la SIGEN advirtió numerosas irregularidades en la administración de tierras por parte de la CIP. Sin embargo, la Provincia avanzó en su proyecto y en diciembre de 2006 la Legislatura Provincial aprobó el proyecto de ley presentado por el gobernador Jorge Sobisch, en el cual se autorizaba el retiro y la disolución de la CIP por parte de la provincia de Neuquén. Paralelamente las comunidades asentadas en el área de Pulmarí elaboraron el “Plan de vida de Pulmarí” en el cual se propusieron como objetivo principal el “manejo sustentable de los recursos naturales, en gestión conjunta, que garanticen la conservación del patri-

monio natural y cultural; y que posibiliten mejorar la actual situación de pobreza en territorio mapuce en jurisdicción de la Corporación Interstadual Pulmarí”.

Asimismo, en dicho documento, las comunidades declararon: “un resultado de la colonización militar, política y económica que hemos sufrido, y sufrimos, es la erosión cultural fruto de la represión a la expresión pública de nuestra identidad. Es imprescindible continuar la recuperación emprendida para permitir la expresión de la cultura mapuce en todos los aspectos de la vida del pueblo. Hoy la generación de jóvenes necesita, y desea, encontrarse con el de sus mayores, que durante años le fue vedado. Estos conocimientos ancestrales son vitales para llevar adelante cualquier acción de manejo de los recursos, en un medio reglamentario adverso y una situación de constricción territorial impuesta, así como de propuestas productivas ajenas al agro-ecosistema local”. Indudablemente, la elaboración de este plan de vida respondió a un largo proceso de debate político al interior de las comunidades y organizaciones mapuce, las que se han propuesto comenzar a trazar lo que ellos/as definen como: *Kvme Felen*, es decir, un sistema de vida autónomo mapuce.

En el año 2008 hubo nuevas “transformaciones” que implicaron el retorno de los directores de la Provincia. Según Papazian esto se explica entendiendo que hubo un “cambio de coyuntura política entre Nación y Provincia (con la llegada de Jorge Sapag a la gobernación) y el ingreso de préstamos del Banco Mundial” (2013: 362). Desde aquel entonces la propuesta de la Confederación Mapuce de Neuquén se centró en la necesidad de declarar a Pulmarí territorio indígena protegido (TIP) y, a su vez, reclamar el co- gobierno de dicho espacio. Una de las más sobresalientes figuras de la lucha mapuce en Pulmarí ha sido, sin lugar a dudas, la *werken* V.H, quien con motivo del conflicto que nos atañe, en el año 2007, planteó:

Pulmarí fue el [conflicto] más grande y más conocido en aquel período [en la década de los noventa] [...] Nosotros le planteamos al Estado provincial como al nacional la denominación de Pulmarí como Territorio Indígena Protegido (TIP), una propuesta de manejo de todo ese espacio territorial, para que en primer lugar el Estado reconociera plenamente que ése territorio es mapuche. Porque allí están las comunidades, allí está el pueblo mapuche (citada en Moyano, 2007: 231).

Tal como adelantamos este conflicto aún no encuentra solución. Por el contrario, con el pasar de los años ha adquirido nuevas particularidades que lo complejiza. A grandes rasgos podemos decir que desde el 2007 en adelante se han realizado una serie de denuncias penales debido a la entrega (venta) irregular de tierras (intransferibles) dentro del área de la CIP. Esta situación ha despertado diferentes reacciones que incluyen nuevos proyectos de ley en busca de la disolución definitiva de la CIP¹⁶ y sucesivos procesos de recuperación y reafirmación territorial por parte de las distintas comunidades afectadas. Todavía Pulmarí constituye un símbolo de conflicto y lucha. Sin embargo, desde 1995 la situación no es la misma, pues lograron resistir y oponerse a los intereses económicos y políticos que, desde hace años, los/as empobrecen y condenan a situaciones de extrema vulnerabilidad y opresión.

Indudablemente, la lucha del Pueblo/Nación Mapuce continúa y como dicen sus protagonistas: “ya no nos asustan [...] [e]stamos haciendo cumplir nuestros derechos, avalados por la ley, por la historia y la sangre de nuestro pueblo” (Huilipan citada en Aranda, 2010: 51). Desde estas experiencias de reapropiación territorial e identitaria los/

¹⁶ Leandro López (PRO), manifestó en enero de 2017 su compromiso e intención de disolver definitivamente la CIP en consonancia con los proyectos presentados por Diputados/as emepenistas, en 2010.

as mapuce son abordados como “sujetos/s conflictivos” por el Estado (Rodríguez, 2014). Todo esto, sin duda, ha incrementado la conflictividad entre los/as mapuce y el Estado, lo cual se ha materializado en la constante judicialización de la lucha mapuce. Por ello, en adelante nos proponemos conocer y reflexionar sobre diferentes conflictos territoriales en áreas cordilleranas dedicadas, principalmente, al turismo.

CAPÍTULO 4

Paisajes indómitos. El despojo en zonas turísticas

Desde hace años la cordillera neuquina se presenta como un valioso destino turístico por sus cautivadores paisajes y la -creciente- infraestructura con la que cuenta (Valverde, Maragliano e Impemba, 2015). Luego de la crisis del 2001-2002, con motivo de la devaluación monetaria, la actividad turística se vio notablemente favorecida, ampliándose la fuente de ingresos debido al arribo de turistas extranjeros y al aumento de turistas locales que ya no cuentan con la posibilidad de viajar al exterior. En general las instalaciones y servicios turísticos son propiedad de inversores privados, aunque, en muchos casos, los “recursos turísticos” se hallan en territorio mapuce. Por este motivo, como señala Daniela Rodríguez (2015), el funcionamiento y la interrelación necesaria para el desarrollo de la actividad turística suponen negociaciones y tensiones entre las comunidades mapuce, el Estado y el sector privado.

En este contexto los procesos de municipalización de las localidades que nos ocupan, Villa Pehuenia y Villa La Angostura, reabrieron viejas heridas y despertaron nuevos conflictos territoriales. Aquí el territorio se concibe, tal como hemos mencionado, como un espacio de legitimación y disputa entre distintas fuerzas sociales (Espinoza Damián, 2010). De modo que lo territorial se ve atravesado por rela-

ciones de poder e intereses de dominio enfrentados. Si consideramos la distinción entre tierra y territorio (Barabas, 2004), es imposible pensar al territorio sin conflictividad social porque, como dice Rodríguez (2015), los territorios son conflictivos y se recrean todo el tiempo. De modo que mientras el Estado concibe al territorio como recurso estratégico (vinculado a la noción de tierra) e instrumento de control social para los/as mapuce es mucho más que eso, como ya hemos visto.

Los conflictos territoriales que nos convocan demuestran la complejidad estado- capital frente a las demandas de los/as mapuce; conflictos en los que se hace necesario pensar la etnicidad y la identidad en la construcción territorial; conflictos en los que se visualiza la permanencia de condiciones materiales de existencia que convierten al “genocidio indígena” en una realidad actual. Pues, el auge del desarrollo turístico en Neuquén profundiza las políticas de “privatización del suelo”, y otros bienes comunes, a partir de la reconstrucción de cierta “frontera interna” que acentúa la estigmatización y segregación de la población indígena (Impemba y Suarez, 2013). En esta dirección buscamos profundizar nuestras reflexiones, para lo cual comenzamos por abordar la situación concreta del *lof Plácido Puel* ubicado en el corazón de Villa Pehuenia y luego la del *lof Paicil Antriao* en Villa La Angostura.

Villa Pehuenia: territorio mapuce

La localidad de Villa Pehuenia se ubica en el Departamento Aluminé, en la zona oeste de Neuquén, lindante con el país vecino de Chile. Dicha localidad se presenta como un destino turístico de montaña cuyo principal recurso turístico, en época invernal, es la nieve, el cual es “explotado” en un parque llamado Batea Mahuida. La villa fue fundada en el año 1989 durante la gobernación de Pedro Salvatori, a partir del Decreto 153 del Poder Ejecutivo Provincial. Por medio

dicho decreto se creó la Comisión de Fomento de Villa Pehuenia con jurisdicción sobre todo el perilago de los lagos Moquehue y Aluminé, con Raúl De Gregorio como delegado. A partir de la década de los noventa la villa experimenta un constante crecimiento de la población, debido, entre otras cosas, al auge inmobiliario y la industria de la construcción. En el año 2003 durante la gestión de Jorge Omar Sobisch se creó mediante la ley provincial 2439 el Municipio de Villa Pehuenia. En aquel momento se amplió el ejido local, es decir, la jurisdicción de dicha ciudad sobre las zonas rurales de Villa Pehuenia Rural, Lonco Luán y Villa Moquehue, todas áreas en las que existe una densa población mapuce.

Lof Plácido Puel

Esta comunidad ha luchado arduamente, a lo largo de los años, para obtener su reconocimiento oficial. Esta situación responde a una mirada (estatal) estática y reducida del Pueblo Mapuce y sus pertenencias étnicas y territoriales, como así a una deficiencia notable en la materialización de los aspectos legales (Rodríguez, 2014). En este sentido, es menester mencionar que desde finales de los noventa la provincia de Neuquén se ha negado a conceder personerías jurídicas a las comunidades indígenas, a pesar de los reconocimientos constitucionales vigentes. Por ello varios *lof* se han visto en la necesidad de solicitar el reconocimiento legal al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Esta medida ha suscitado una serie de enfrentamientos entre la Provincia y Nación. A partir de la sanción de la “Ley de Relevamiento Territorial” (26.160) este tema ha cobrado vital importancia, por lo que en los últimos años se han evaluado diferentes estrategias para resguardar los territorios ancestrales, obteniéndose en noviembre de 2015 el reconocimiento estatal (no los títulos de propiedad).

El punto en cuestión se centra en que la comunidad Plácido Puel es un desprendimiento del *lof* Puel¹⁷, dado que en el año 2000 un grupo de familias decidió conformarse como una nueva comunidad mapuce. Esta decisión se vio atravesada y forzada por diversos conflictos territoriales frente a la administración de la villa -entonces Comisión de Fomento- y a disputas y rivalidades en el seno de la misma organización política mapuce. A lo largo de nuestro trabajo de campo tuvimos la posibilidad de entrevistar en numerosas oportunidades a una mujer, una *werken*, que se ha convertido en una verdadera referente en lo que hace a la defensa y lucha por el territorio mapuce en la región. No han sido pocas las voces que nos han indicado que ella es quien “realmente sabe de lucha territorial en Neuquén”, pues desde la década de los noventa hasta la actualidad no ha detenido su defensa de los bienes comunes se encuentran en el territorio comunitario de Plácido Puel.

En plan de conocer sobre la realidad de esta comunidad llegamos a la Península donde vive M.C junto a sus hijos/as y nietos/as, un lugar reconocido por la belleza de sus playas a orillas del lago Aluminé; donde hoy M.C administra un camping agreste con el ánimo de lograr un intercambio intercultural con los/as turistas que llegan a la villa. M.C es autoridad y ferviente defensora de los derechos de los pueblos indígenas, a la par, ejerce el oficio de tejedora y de sanadora. Luego de compartir junto a ella y su familia largos días, mates, caminatas, recorridos por los *Rewe* de la comunidad, charlas y risas, esta *werken* nos comentó el inicio de su lucha y, con la voz penetrante y tranquila que la caracteriza, nos dijo:

Esta Península la pude recuperar en el año 2000 y pasó a ser comunidad Plácido Puel, yo empecé en el año 94 cuando era Comisión de

¹⁷ En los últimos tiempos se han llevado a cabo una serie de negociaciones entre ambas comunidades a fin de resguardar el territorio mapuce.

Fomento, estaba Raúl De Gregorio que ahora tiene el camping Don Cirilo y había pedido plata prestada el Instituto de la Provincia de Neuquén para formar la Comisión de Fomento. Entonces a parte del pago les había dado parte de esta Península, donde yo vivo. Entonces el Instituto cuando vino a edificar se encontró con personas [...] entonces dijeron: por qué están estas personas si es del Instituto. Y ahí empezaron las agresiones. Nos querían desalojar. Fue la Comisión de Fomento la que me quería desalojar, el Instituto nunca mandó a nadie a ver qué pasaba. Primero estaba mi tío, Plácido Puel, y cuando falleció yo agarré el mando y la seguí luchando, todavía no éramos comunidad. Todavía pertenecíamos a Puel, pero ellos nunca nos apoyaron porque el logko, don Puel, había negociado el lote 36 y 37, había hecho un convenio con Felipe Sapag para entregar todo eso y esto es el lote 38 y 39, no había convenio. Pero después Villa Pehuenia se corrió hasta acá y seguí luchando hasta el año 2000 que nos dijeron, la Confederación, que como esto es territorio mapuce teníamos que formarnos como comunidad. Entonces nos formamos con la familia. Y en el 2000 volvimos a cruzar el alambre. Acá hay lugares sagrados que nos dejaron nuestros ancestros y es muy doloroso que nos saquen todo eso de golpe, pero todavía lo tenemos y mantenemos (M.C, entrevista personal, enero de 2010).

En primer lugar, queremos destacar que M.C hace referencia a la década de los noventa, pues fue entonces cuando tuvo lugar una importante ola de inversiones que buscaban construir un emplazamiento turístico en la zona. Al mismo tiempo la asunción de Vicente Puel como *logko* generó numerosas tensiones al interior de la comunidad Puel, ya que en el año 1992 firmó un acuerdo con el gobierno provincial sin consultar a la comunidad en su conjunto, cuestión que despertó sospechas y problemas internos. Luego de fallecido Plácido Puel, el tío de M.C, en 1995 ella junto a su madre y a su hermano se asentaron a orillas del lago Aluminé y comenzaron la lucha contra

ambiciosos intereses que procuran la apropiación territorial, a cualquier costo.

Los conflictos no eran nuevos, M.C recuerda que ya en la década de los años sesenta, tras un incendio en el lote 40, hubo un primer intento de crear la villa y desde entonces no cesaron los conflictos entre las familias mapuce de la zona y “los/as pioneros” interesados en construir una ciudad de montaña: “[e]l gobierno provincial, a cargo de Felipe Sapag en ese entonces, nos iba a quitar todo el lote 40, esa fue la primera vez que fueron a Neuquén a reclamar esas tierras” (M.C en Pasero, V. *et al*, s/f: 6). En aquella oportunidad, al arribar a la capital neuquina el gobernador se negó a atender a los/as integrantes de la comunidad y “[d]espués de muchos días al final recibió a la gente y, según contaba mi tío Plácido Puel, el gobernador le dijo que le quitó la tierra porque los indios no saben trabajar”, recuerda M.C (ibíd.).

También resulta interesante mostrar la tensión que existe desde hace décadas entre los/as funcionarios/as locales, los/as vecinos/as no-mapuce, y las comunidades. En relación al conflicto que expone M.C en su testimonio, la Secretaria de Turismo, María Luz Laino, realizó las siguientes declaraciones ante los medios: “las tierras de la costa, en la misma ciudad, son de la provincia y se iba a levantar un hotel del Instituto de Seguridad Social, pero la familia de la comunidad Puel se quedó en la zona y son gente difícil” y agregó: “es una larga historia. Son araucanos y vienen de Chile, de esta zona eran los Tehuelches” (en Noticias Maltratadas, marzo de 2013). Una vez más observamos la extranjerización mapuce como una estrategia política desplegada por los gobiernos de turno y, por ende, la actualidad de la teoría de la araucanización. Los hechos históricos de la zona presentan en general, como dicen Valverde, Maragliano e Impemba (2015), como únicos antecedentes a los pobladores de origen blanco y niegan a los/as indígenas excluyéndolos/as a una “fase anterior”. En este sentido, cabe

agregar que la categoría de pionero es muy interesante para pensarla a la luz de los debates sobre identidad porque responde al ideario (unicultural) que configura la “argentinidad” como constructo identitario/ideológico del Estado.

Tal como se observa en el relato de la entrevistada la decisión de conformar un nuevo *lofce* fue una respuesta ante la inacción y la complicidad de ciertos miembros y autoridades mapuce con el gobierno provincial y, a su vez, sirvió como estrategia para defender el territorio que ocupan desde hace años. En efecto, M.C ha sido contundente al afirmar: “en el año 2000 nos apartamos de Puel porque el logko no nos defendió como integrantes de la comunidad ante el conflicto, nos dejó a un lado porque tenía negociados con la Provincia” (M.C, entrevista persona, 01 de marzo de 2015). Esto muestra, otra vez, que el Pueblo/Nación Mapuce no es homogéneo, pues, como ya hemos dicho, encontramos numerosos enfrentamientos y visiones antagónicas al interior del mismo. La dinámica que caracteriza a este Pueblo/Nación nos demuestra su vigor y la actualidad de sus luchas en diversos contextos atravesados por hechos de corrupción.

Retomando nuestro punto de partida, debemos decir que la municipalización de Villa Pehuenia supuso nuevos enfrentamientos y tensiones legales que, en muchos casos, llegaron a situaciones de extrema violencia. En el 2004 el *lof* Catalán y la Confederación Mapuce de Neuquén iniciaron un juicio ante el Tribunal Superior de Justicia de la Provincia (Expte. Nro. 1090/04-SDO) en reclamo de la inconstitucionalidad de la ley de creación del Municipio de Villa Pehuenia. Los argumentos fueron claros y concretos: la Ley 2439 de creación del Municipio se realizó sin consulta previa a las comunidades allí asentadas, lo cual viola el artículo 53 de la Constitución Provincial e incumple con lo previsto en el Convenio 169 de la OIT. En aquel momento se solicitó, además, como medida

cautelar la suspensión de las elecciones municipales, cuestión a la que la justicia no dio lugar.

Los tiempos legales se hicieron más extensos de lo previsto y en el año 2006 el Tribunal debía dictar sentencia. Luego de cuatro años de espera en el 2010 tuvo lugar una Audiencia Pública en la que las partes y entidades de Derechos Humanos (los “amigos del Tribunal”) realizaron sus exposiciones, a pesar de ello la sentencia continuó demorada. En aquella circunstancia, pudimos conversar con M.C sobre lo que implicó la municipalización en sus vidas, en su comunidad y en su territorio, incluso tuvimos la oportunidad de acompañarla a la Audiencia y “esperar afuera” como lo hicieron muchos/as mapuce al grito de *Marici Wew*. En aquellas tardes M.C nos comentaba:

A nosotros nos afecta directamente [la municipalización] porque era una zona de invernada, ahora no tenemos, tenemos muy poquito para el ganado ahora en invierno. Se había pedido la inconstitucionalidad de la municipalidad, porque no tuvo ninguna consulta previa para decir que habían consultado con los pobladores, crianceros, mapuce, no hizo con ninguno de nosotros ni con la comunidad Puel, ni con la Catalán [...] lo habrá consultado con algún logko pero no ha hecho una asamblea [...]. Para nosotros que no sea municipio, porque tenemos reglamentos internos, tenemos una cultura propia, idioma, todo lo que es danza, espiritualidad, medicina, cómo cuidar la naturaleza, todo lo que nos ha dejado nuestros ancestros, no escrito pero nos ha dejado conocimiento. En cambio si estamos bajo un municipio, nosotros tenemos que seguir las reglas de ellos y eso afecta a nuestra cultura y nuestras costumbres. La contaminación del lago. Mucha gente hizo cabañas cuando llegó el municipio y no tienen cloacas y todo baja al lago, no hacen estudios ambientales y ellos de un día para otro pasan tractores y sacan plantas que a nosotros nos sirven (M.C, entrevista personal, 05 de febrero de 2010).

El testimonio de M.C es contundente y preciso, el avance de las obras públicas y los proyectos turísticos que suponen la creación de una Municipalidad afecta sustancialmente a la vida de los/as mapuce, ya que impacta de forma directa en el suelo, los animales, el agua y las plantas. El Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (ODHPI) en el año 2010 elaboró un informe en el cual analizó y expuso la situación de este *lof* y en relación al proceso de municipalización denunció: “[d]esde entonces el proceso de intervención estatal sobre las comunidades se ha acentuado, dado que el centro político de las decisiones que afectan a la región se fue concentrando en las estructuras del Estado municipal, en detrimento de las instituciones tradicionales mapuce”. En el mismo informe se añade: “[e]l gobierno municipal, por otro parte, promovió un proceso de inmigración y crecimiento cuantitativo de la población no indígena y generalizó la entrega de tierras en perjuicio de la comunidad Plácido Puel” (ODHPI, 2010: 36).

En 2014 la procuradora general de la nación emitió un dictamen dirigido a la Corte Suprema de Justicia sobre el litigio entre las comunidades y el Municipio de Villa Pehuenia. Si bien el pedido de “inconstitucionalidad” del Municipió no ha logrado prosperar, el derecho a la consulta previa aparece como una instancia obligatoria que el Estado en sus distintos niveles debe respetar, siempre. Sin embargo, observamos que desde el año 2003 en adelante el saqueo territorial ha ido en aumento. De hecho, los proyectos mega-turísticos y el avance del Estado sobre el territorio mapuce no han cesado. Por ello, a continuación nos proponemos profundizar sobre estos puntos con ojo en los impactos sobre las mujeres mapuce y sus cuerpos-territorios.

Discriminación y despojo: las mujeres en Plácido Puel

Al comenzar con la historia del *lof Plácido Puel* observamos la pre-existencia mapuce, de hecho, como muy sabiamente recuerdan el

avance del ejército argentino significó corrimientos y mucho dolor: “en 1884, mi bisabuelo se instaló donde hoy está el camping de los mapuche. Vino con un malón que era corrido por el ejército, pero no pasaron a Chile y se quedaron en la zona” (Lili Puel en Montenegro, 2013: 1). Desde entonces la historia de estas familias ha estado marcada por la violencia física, institucional y simbólica. La presencia ausente (Gordillo y Hirsch, 2010) de los/as mapuce en esta zona se ha perpetrado a lo largo de los años, lo cual se hace tangible en la historia oficial de la villa. Historia que rescata, como ya hemos señalado, a los “pioneros” (blancos, varones, heterosexuales y de descendencia europea) como los únicos y reales antecedentes del lugar. Una historia hegemónica, sexista, machista y profundamente racista, la cual arroja a “lo indígena” al pasado remoto (salvaje), válido, eso sí, para el desarrollo del “turismo multicultural”.

La lógica dominante, según Valverde, Maragliano e Impemba (2015), incorpora a lo indígena despojado de historia y se esfuerza por sostener aquellos relatos basados en el sacrificio de los “esforzados pioneros” (ibíd.). Desde ahí no se deja de folklorizar a la cultura mapuce, una y mil veces, a favor de las “industrias de las identidades”. Esto significa que todo atributo mapuce, valorado simbólicamente, es convertido en un recurso turístico con valor en el mercado; negándose así la dilatada historia de conflictos territoriales y de reivindicaciones culturales que llevan a cabo las comunidades. El Estado, las políticas provinciales y nacionales, visibilizan o niegan la presencia indígena según convenga a los intereses políticos y del mercado. Por ello, la discriminación y segregación de los/as mapuce son conductas habituales en los/as pobladores/as de la zona de Aluminé y Villa Pehuenia.

Luego de haber escuchado en la villa y sus zonas cercanas, en numerosas oportunidades, discursos racistas que aseguran que los/as mapuce, por cuestiones genéticas, son inferiores, vagos, violentos,

borrachos y delincuentes, le preguntamos a M.C si ella había sufrido discriminación en el pueblo. La primera respuesta fue: “no, nunca”. Entonces, para no generar un clima incómodo, decidimos abandonar el tema y avanzar con la conversación sobre los conflictos territoriales que enfrenta el *lof*. Fue así que nos dimos cuenta de que generalmente el ciclo de los desalojos territoriales en la zona de Pehuenia suele cobrar fuerza siempre en los meses de verano, cuando comienza la temporada turística.

Al revisar numerosas notas periodísticas observamos que se repiten los conflictos, con diferentes actores/as, siempre durante los meses de diciembre y enero. Como ya vimos, Plácido Puel cuenta con áreas ricas para la explotación turística, por ello al comenzar la temporada son muchos los/as inversores que, con apoyo del Municipio, intentan avanzar sobre dichos territorios. Un claro ejemplo de esto fue el conflicto que, en diciembre de 2006, tuvo lugar entre la comunidad y el empresario (abogado) Carlos Alberto Garcés. En aquellos días el mencionado *lof* sufrió un intento de despojo en la zona de playas, donde vivía la entonces *logko* de la comunidad y madre de nuestra entrevistada. En aquel momento la *logko* y el *inan logko* fueron denunciados/as por usurpación y desalojados por vecinos/as de la villa que respondían a las directrices de Garcés y sus aliados dentro del Municipio.

M.C, en cumplimiento de su función como *werken*, denunció ante los medios: “éramos sólo 12 personas y ellos eran más de 80, todos los trabajadores del municipio [...] Nos rompieron todo, golpearon a la gente, a mi mamá, a las nenas que estaban en la carpa las sacaron a la rastra, golpearon a mi hija que tiene tres meses de embarazo, a una niña que estaba recién operada” (en Lonkopan, 2007). Frente a tales hechos de violencia intervino la Confederación Mapuce de Neuquén y se llegó a un acuerdo que nunca se respetó. Por el contrario, el entonces intendente convocó a los/as mapuce para que renunciaran a

sus tierras, cuestión que alimentó nuevos enfrentamientos. Si leemos con detenimiento la declaración de M.C podemos ver que las mujeres, ancianas, jóvenes y niñas, fueron el punto elegido para desplegar todo el aparato coercitivo, para ejercer violencia. Las mujeres y sus cuerpos son, claramente, espacios donde se inscriben los discursos oficiales, son cuerpos atravesados por dispositivos de disciplinamiento y control.

Siguiendo con las disputas territoriales y sus impactos en los cuerpos-territorios de las mujeres mapuce encontramos el conflicto entre Plácido Puel y Zinni, quien desde el año 2007 intenta avanzar sobre el territorio comunitario. Según lo que M.C recuerda, Zinni financió la campaña política de Mauro del Castillo a cambio de una “tenencia precaria” del área en conflicto, de esta manera una vez que él finalizara el complejo turístico planeado se le otorgaría el título de propiedad. Desde entonces no cesaron las situaciones de hostigamiento e intimidación por parte del inversor, al punto de desalojar a una de las hijas de M.C e incendiar varias *rukas*. Al grito de “si no salís de ahí, india de mierda, te vamos a quemar la casa”, los/as amigos del poder forzaron situaciones de extrema violencia contra los/as mapuce y, principalmente, contra las mujeres. En cuanto a estas situaciones M.C recordó: “ponen la plata para la campaña política, entonces a cambio de eso le dieron los terrenos. Primero hubo agresión y después negociación. Nos querían sacar a la fuerza con la policía, a mi hija la cagaron a piñas” (M.C, entrevista personal, 15 de diciembre de 2014).

Las palabras de M.C son rotundas, “a mi hija la cagaron a piñas”; la violencia explícita sobre el cuerpo de las mujeres mapuce se ha vuelto moneda corriente en la villa. No hay sutilezas, no hay maquillaje; hay piñas y golpes sobre los “cuerpos de segunda”, cuerpos femeninos y no-blancos. También la violencia verbal es común, de esta forma los/as vecinos/as, los “pioneros”, comerciantes y funcionarios/as violentan a las mujeres mapuce. Entre risas y suspiros M.C nos dice

que a ella le temen en el pueblo, que le dicen “india” y la miran extraño: “siempre me discriminaron por ser mapuce, estoy acostumbrada a que me digan ‘india’ y yo me siento orgullosa” (M.C, entrevista personal, 01 de marzo de 2015). M.C. se detiene en su relato, piensa, suspira y con humor afirma: “se ríe la gente porque todo el mundo me mira, como que soy una mujer mala, si me tuvieran tanto miedo no harían tantas macanas” (M.C, entrevista personal, 01 de marzo de 2015).

La negación primera que observamos al preguntarle a M.C sobre la discriminación había quedado lejos, ahora todo era más claro. A veces se trata de preguntar sin preguntar. Estas son algunas de las cuestiones que logramos aprender a lo largo de años de trabajo de campo en comunidades mapuce. El atropello y la ansiedad propia de quien busca respuestas, muchas veces, las aleja. Pero ahora nos inquietaba saber, ¿por qué le temen a M.C? Rápidamente recordamos que ella se define como mujer mapuce y sanadora. Comenzamos a sospechar que en las labores de sanación que practica radican, en gran parte, las causas de ese “temor” que se traduce en violencia y hostigamiento. Vale decir que a M.C la visitan personas de todo el país, incluso del extranjero, en busca de sanación.

El “sincretismo” espiritual caracteriza a M.C, puesto que en sus prácticas de sanación apela a la tradición y el conocimiento mapuce como también a saberes de otros pueblos indígenas y a ciertos credos o religiones. Las prácticas de M.C se centran en valorizar la naturaleza, práctica que para muchos sectores es vista como “brujería”. Los atributos de las curanderas oscilan entre la omnipotencia y el origen diabólico, dice Lucas Díaz Ledesma (2016). En efecto, las mujeres acusadas de brujería suelen ser, según el citado autor, mujeres con marcado carácter, de toma de decisiones y con rasgos directivos; tal es el caso de M.C. Al igual que en épocas de la conquista –y colonización- las mujeres sabias, curanderas y sanadoras de los pueblos ori-

ginarios son juzgadas, en la actualidad, bajo creencias misóginas que estructuran el poder político a favor de los hombres (Federici, 2010). La “peligrosidad femenina” se hace carne en los cuerpos de estas mujeres que rompen, de diferente forma, con los estereotipos impuestos y representan la resistencia de todo un Pueblo/Nación.

La lectura que Silvia Federici (2010) ha realizado sobre la caza de brujas en Europa, durante la transición del feudalismo al capitalismo, resulta sugerente para pensar el proceso que padecieron las mapuce en América. De hecho, como hemos dejado ver al inicio de este trabajo, la imposición del capitalismo supuso, entre otras cosas, la persecución de numerosos sujetos/as sociales como los/as machi. En el caso de M.C visualizamos, como continuidad histórica, la re-activación de ciertos mecanismos de persecución que se promueven para garantizar la acumulación de capital en el contexto actual. Una vez más, las “curanderas”, “machi”, “sanadoras”, las “brujas”, son condenadas y perseguidas por significar un obstáculo ante el depredador avance del modo de producción capitalista. M.C defiende su territorio porque es consciente de que allí radica la fuente del conocimiento, las plantas medicinales, allí está la vida; y se enfrenta al Estado y los privados porque, como dice: “si perdemos la tierra, perdemos la cultura indígena, el contacto con la naturaleza, perdemos todo...” (M.C en Acosta, Meineri y Pasero, s/f: 15). En relación a esto, citamos las palabras de Silvia Federici:

la quema de brujas fue una guerra contra las mujeres y toda una comunidad [...]. Atacando a las mujeres se destruía toda una serie de comportamientos, de prácticas que no estaban conforme a la necesidad y a los fines de la economía que se estaba desarrollando [...]. [L]a caza de brujas ha demonizado a las mujeres curanderas, sujetos que tenían poderes que su pueblo reconocía. En la curandera, en la partera, se ha criminalizado no solamente a las mujeres que tenían

concepciones diferentes de la medicina, sino también a aquellas que representaban un poder, la resistencia de poder a nivel popular (en Féliz y Díaz Lozano, 2016: 147-148).

Orgullosa de su raíz indígena, de su condición de mujer, M.C y sus hijas enfrentan y encabezan situaciones de extrema violencia. Ellas ponen el cuerpo en defensa de su territorio e identidad, es decir, de su Pueblo. Una vez más, esto quedó de manifiesto durante los episodios de conflicto que tuvieron lugar en 2012, cuando en enero una cuadrilla de municipales comenzó a desarrollar actividades dentro del territorio mapuce. La comunidad denunció que estaban arrancando numerosas plantas autóctonas útiles como medicinas. A pesar de ello el Municipio dio la orden de continuar con las obras. Además, el intendente, Badilla, convocó a los/as vecinos/as a desalojar a los/as mapuce. El Estado utiliza y manipula la historia oficial para presentar a los/as mapuce como extranjeros ilegales y así justifica la criminalización de la lucha. Esto explica por qué los residentes no-mapuce de la villa se manifestaron, en 2012, con cánticos que rezaban: “playa para todos los argentinos” al ritmo del Himno Nacional y con banderas celestes y blancas como símbolos de argentinidad.

Esto no es todo, según cuentan nuestros/as entrevistados/as, el ex intendente es quien organiza y coordina “grupos de choque”, sicarios, dedicados a golpear y reprimir a los/as indígenas con el fin de evitar la presencia policial y el escándalo mediático. En este contexto de corrupción las mujeres mapuce y los/as niños/as son quienes se llevan la peor parte: “me tiraron al piso y me daban patadas. Hija de puta, india de mierda. ¿Por qué no querés progreso?, me gritaban” (Mapuexpress, enero de 2012). El evolucionismo (cultural) y el darwinismo social como corrientes ideológicas –políticas- (funcionales al liberalismo) justifican el exterminio como modo de alcanzar el progreso y actúan

como herramientas útiles para el Estado. Racismo y machismo aparecen como cimientos indispensables del capitalismo y el Estado Nacional, lo cual nos permite ver cómo la desigualdad de género también se territorializa. Es cierto que las mujeres, en general, se encuentran en desventaja en relación a los varones, dentro y fuera de sus supuestos espacios de dominio (hogar) porque en muchos casos se ven, incluso, expropiadas de un territorio tan suyo como el propio cuerpo (Espinoza Damián, 2010). Sin embargo, es justamente aquí donde encontramos un punto conflictivo, contradictorio y muy interesante para pensar. Pues, M.C afirma que: “siempre en el conflicto las mujeres mapuce siempre estuvimos presentes. Siempre fueron las mujeres las que llevaron adelante, por eso somos las madres que cobijamos a los hijos, a todos. Esas mujeres mayores aconsejan a los más jóvenes sobre cómo hacer la lucha, el aspecto social de las personas mapuce”. Nuevamente vemos que la figura de la “mujer-madre” es valorada y, a su vez, vista como argumento para explicar la estrecha relación presente entre la tierra y el territorio con las mujeres.

Desde esta -supuesta- vinculación entre “mujer-madre-territorio” se explica la activa participación de las mujeres en los diferentes conflictos, los que generalmente han tenido como fin la defensa y recuperación del territorio, la autonomía e identidad. En nuestras entrevistas cuando preguntamos por qué son las mujeres quienes, en muchas oportunidades, han encabezado la lucha mapuce, suelen aparecer respuestas que indican que ellas poseen mayor sensibilidad y apego por el territorio, además de ser quienes velan por el futuro de la comunidad, de sus hijos/as y su cultura (y del conocimiento mapuce). Vemos cómo, a la par de la complementariedad, la figura de la mujer-madre tiene origen en la analogía entre mujer-naturaleza. Los relatos, las memorias, los cuentos que nos han contado identifican a la tierra, a la *mapu*, con las mujeres en tanto que ambas son capaces de crear

vida y, en este sentido como dice Sciortino, “a partir de poseer esta capacidad [...] se asocian al cuidado de los hijos/as (“las semillas”), del hogar” (2013: 7).

Es cierto que esta concepción de “mujer” suele acompañar y legitimar una división sexual del trabajo en la que las mujeres ocupan el rol de “cuidadoras” en tanto “madre abnegada”. Y, claramente, esto lo hemos detectado en algunas conversaciones como impedimento u obstáculo que frena la participación de las mujeres. No obstante, en la mayoría de los casos hallamos voces críticas que ponen el acento en la capacidad de participación de las mujeres en los momentos en los que se pone en riesgo el territorio, la base material para la producción y reproducción del Pueblo. Dicha relación, “mujer-madre- territorio-comunidad”, no es exclusiva de la cultura mapuce. Al respecto Ana Zetina arguye que en numerosas culturas originarias aparece la “madre” como metáfora de la comunidad y los/as hijos/as como símbolo de la identidad comunitaria, una identidad dinámica, como un “proyecto creativo” (2012: 11). Quizá, si tomamos esta idea de Zetina, logremos comprender por qué los/as mapuce aseguran que las mujeres son quienes velan por el futuro de sus hijos/as, es decir, “las semillas” de la comunidad.

Lejos de un “ideal rosa” propio de los estereotipos de género impuestos, la maternidad puede ser pensada, leída y vivida como un acto político. Incluso, mucho se ha estudiado sobre la maternidad como motor de la acción política que permite traspasar las barreras entre el espacio privado-doméstico y el público-político. En la historia argentina aparecen diferentes ejemplos de ello, podemos mencionar a las Madres de Plaza de Mayo durante la última dictadura militar y, también, a las mujeres organizadas y piqueteras, en plena crisis de 2001-2002. En tales casos, la maternidad y “determinados valores tradicionales que organizan espacios de control y subordinación [lo

doméstico] pueden convertirse, reapropiados y resignificados, en valores que permiten producir espacios de resistencia y formas de lucha” (Pita, 2001: 12). Silvana Sciortino asegura que en los discursos de las mujeres indígenas la “reivindicación de la ‘mujer-madre’ se enarbola al mismo tiempo que como mujer, ‘luchadora’ y ‘guerrera’” (2013: 9), es decir, el rol de madre no imposibilita la participación de las mujeres en el espacio público, por el contrario: lo impulsa.

La violencia y opresión que padecen las mujeres mapuce de Plácido Puel demuestra la intersección entre el género, la etnia/raza y la clase. Pues se trata de mujeres originarias empobrecidas debido al avance del estado y el capital sobre sus territorios. M.C es muy consciente de ello y afirma: “no somos pobres, estamos empobrecidos, ahora somos pobres de territorio”. El avance del Estado, a través de la empresa Corporación Forestal Neuquina (CORFONE), por ejemplo, simboliza la alianza que atenta contra los bienes comunes que los *lof* mapuce defienden, desde hace años. La destrucción de los bosques nativos, araucarias y pewenes, tiene un impacto directo sobre la población originaria, sobre sus cuerpos-territorios. No solamente se destruye la biodiversidad, sino que se pone fin a rituales, medicinas, atentan contra los recursos hídricos, genera contaminación y todo esto supone consecuencias nefastas sobre la subsistencia mapuce (sobre el ganado) y su calidad de vida.

Evidentemente, la expropiación territorial y la violencia estatal han despertado la acción política de las mujeres. Sin ir más lejos, en 2015 los medios regionales mostraban la aguerrida lucha que lleva a cabo M.C por conseguir gas natural para las viviendas de su comunidad, ella misma ha expresado que en la villa “todos tienen red de gas natural excepto nosotros, porque somos mapuce...” (M.C en Acosta, Meineri y Pasero, s/f: 15). Los frentes de conflicto abiertos no son pocos, cada día surgen nuevas amenazas que requieren la atención,

organización y acción de los/as mapuce. Por todo ello, en Plácido Puel la lucha continúa.

Villa la Angostura: breve descripción del territorio

La ciudad de Villa La Angostura se ubica en el Departamento Los Lagos en el sur de la provincia de Neuquén y en el sector norte del Parque Nacional Nahuel Huapi. Se asienta sobre la orilla del lago Nahuel Huapi (norte) y se extiende hasta el lago Correntoso. Esta localidad junto con San Martín de Los Andes (a 110 kilómetros) y San Carlos de Bariloche (a 80 kilómetros en la Provincia de Río Negro) conforma un reconocido y valioso circuito turístico, “Los Siete Lagos”, que convoca a visitantes de diversas latitudes. Villa La Angostura se ha convertido, en los últimos años, en una localidad reservada para turistas de “gustos exquisitos”, con un alto poder adquisitivo. En mayo de 1932 se fundó Villa la Angostura y su primera Comisión de Fomento se creó en el año 1945. Luego, con la provincialización de Neuquén en 1955, se procedió a la marcación de los límites del ejido local. Finalmente, en el año 2003 Villa la Angostura se convirtió en municipio de primera categoría.

Lof Paicil Antriao

Las memorias y los relatos de miembros de la comunidad Paicil Antriao, asentada en la zona de Villa la Angostura, señalan que su familia habita el área de Correntoso desde tiempos anteriores al establecimiento de la Colonia Agrícola Ganadera Nahuel Huapi. De hecho, al momento de la “Conquista del Desierto” la familia Paicil Antriao se encontraba encabezada por Don Ignacio Antriao, *logko* de las fuerzas de Sayweke y sus dominios se extendían desde el río Correntoso hasta la Península de Quetrihue (Trentini y Pérez, 2009: 106). La “Gobernación Indígena de las Manzanas”, como el mismo Valentín Sayweke

llamaba a la zona, fue reconocida por instituciones civiles y estatales hasta 1880. El País de las Manzanas contaba con una extensión que conectaba las tolderías de Sayweke, Molfinqueupo y Ñancucho con el paso cordillerano de Mamüil Malal (Vezub en Nahuel, 2013). Era un territorio de alrededor de quince mil kilómetros cuadrados, delimitado por los ríos Collón-Cura y Limay por el este, la cordillera de los Andes por el oeste hasta el volcán Lanín, el río Malleo por el norte, y el lago Nahuel Huapi por el sur (Nahuel, 2013).

La gobernación de Sayweke fue “tolerada” hasta 1880 cuando la dirigencia argentina comenzó a ver obstaculizados sus proyectos debido a la autonomía indígena, lo cual motivó la Campaña del General Villegas cuyo destino final fue el lago Nahuel Huapi (Nahuel, 2013; Moyano, 2007). Finalmente, luego de varias expediciones contra la resistencia indígena, Villegas logró expandir la frontera y gozó del triunfo. A pesar de ello los *logko* sobrevivientes, entre ellos Sayweke, decidieron seguir la batalla. Así, en 1884 se lanza el ataque definitivo contra los tres *logko* en resistencia: Foyel, Inacayal y Sayweke. Finalmente, en 1885 el aguerrido *logko* Sayweke se entregó a las autoridades estatales. Las consecuencias de la conquista implicaron numerosas transformaciones sociales y políticas que afectaron de forma directa a la familia que conforma el actual *lof Paicil Antriao*. Cabe subrayar, una vez más, que a partir del “triunfo” *wigka*, la expansión territorial del Estado Argentino supuso a la cordillera de Los Andes como un límite, una frontera estatal. Y, esto no sólo significó la imposición de límites espaciales sino también identitarios, los cuales modificaron sustancialmente la vida de los/as mapuce (Trentini y Pérez, 2009). En aquellos años de persecución y muerte la familia Antriao se vio en la necesidad de emigrar al país vecino, Chile, para sobrevivir al genocidio perpetrado por el Estado Argentino. Hacia San Pablo (región de Osorno, Chile) se dirigieron muchas familias, entre ellas

los Paicil y Antiao, en busca de refugio, mercadería y “vicios” (Nahuel, 2013).

Al pasar los años muchos/as miembros lograron volver a su territorio de origen, reconocido oficialmente como parte de la República Argentina. El retorno no fue sencillo, pues habían sido “transformados” en “ciudadanos/as chilenos”, por tanto, convertidos en extranjeros/as dentro del territorio que los vio nacer. Al respecto son muy pertinentes las palabras de Radovich y Balazote, quienes sobre este proceso afirman:

una de las consecuencias importantes de esto fue la gran movilidad de determinados grupos domésticos y linajes por ambos márgenes de la cordillera. Esto fue utilizado por los sectores hegemónicos para negar la nacionalidad –argentina o chilena según donde se radicaran- facilitando de esta manera el trato discriminatorio y los despojos que acaecieron con posterioridad de las campañas militares (citado en Trentini y Pérez, 2009: 108).

Con el ánimo de poblar las tierras conquistadas, el gobierno nacional creó la Colonial Agrícola Ganadera Nahuel Huapi, en 1902-1903, con el objeto de promover el asentamiento de colonos. En este marco el entonces presidente, Julio Roca, decidió conceder el llamado lote 9 (625 hectáreas) de la Colonia a Ignacio Antriao y José María Paicil por haber prestado servicios como baquianos, es decir “guías”, al llevar a la tercera subcomisión de límites, a cargo de E. Wolff, rumbo al lago Espejo Chico. Es importante destacar que dicha concesión estipulaba la obligación de demostrar la “nacionalidad argentina” de los miembros de la familia para que, efectivamente, puedan hacer uso del territorio en cuestión. Como dice Marcela Méndez (2009), el anti-chilenismo y el anti-indigenismo fueron constantes en las primeras décadas del siglo XX. Las políticas de “deschilenización” incluyeron la inmigración europea, a través de la cesión de tierras “fiscales”, el in-

crecimiento de la presencia militar en zonas de frontera, la extensión de la educación argentina a los nuevos espacios “civilizados” y la construcción de caminos (Méndez, 2009). Desde entonces, los estigmas y prejuicios que padecen a los/as mapuce se multiplican.

La llegada de ‘pioneros’ que conformaron estancias y comercios, implicó la entrada al territorio ancestral de la idea de propiedad privada, que terminó imponiendo un modelo de relaciones interétnicas desiguales en el cual los pobladores originarios fueron configurados como peones y mano de obra barata, al mismo tiempo en que sus patrones se constituían como élites locales. La imposición de la escolaridad también implicó una fuerte reestructuración en las formas ancestrales de ser y sentir mapuce. La escuela trajo consigo un ‘modelo de ciudadano’ homogeneizante y negador de la diferencia, que se impuso como el único posible, ocultando y silenciando cualquier otra manifestación cultural (Nahuel, 2013: 62).

La “regularización” del lote 9 –ahora entendido como propiedad privada- fue una forma de disciplinamiento social, control y aculturación de la población mapuce. De hecho, el espacio territorial al que las familias Paicil Antriao quedaron circunscriptas fue notablemente inferior al que acostumbraban, por lo que su economía de subsistencia se vio profundamente afectada. Esta pérdida económica fue acompañada por un proceso de pérdida de las tradiciones culturales, entre ellas la lengua (Trentini y Pérez, 2009). El *mapuzugun* fue negado, ya que los/as mapuce dejaron de transmitir este conocimiento a sus descendientes: “a nosotros nos tenían prohibido acercarnos a nuestra abuela porque hablaba en la lengua, en mapuzugun. Era prohibido, si hablo en mapuce nos van a matar. Y ahí perdimos nuestra identidad mapuce” (E.A, entrevista personal, 28 de febrero de 2013). Valverde y García (2007) sobre esto explican, citando a Radovich (1992), que el ocultamiento de la etnicidad puede ser considerado consecuencia de

la internalización en los/as propios indígenas de los estereotipos estigmatizantes prevalecientes en ciertos sectores sociales no indígenas.

El Estado y la propiedad privada habían llegado para quedarse. Resulta atrayente mostrar que entre los principales “pioneros” se encuentra la familia Newbery en el territorio del *lof* Kinxikew; la familia Jones sobre el territorio del *logko* Inacayal y la familia Capraro en la zona del lago Correntoso, territorio de Paicil Antriao. El italiano Primo Capraro es reconocido y valorado por la historia oficial de la villa por ser el primer emprendedor turístico de la región. Este personaje controlaba la navegación del lago Nahuel Huapi; era representante de empresas internacionales, entre ellas Ford; corresponsal de diarios y periódicos; y agente Consular del Reino de Italia (Nahuel, 2013). Sus inversiones en la actividad turística fueron acompañadas por el avance y la presencia de Parques Nacionales, organismo estatal que desde sus inicios veló por el desarrollo de dicha actividad en desmedro de la cultura y cosmovisión indígena:

la política de la APN [Administración de Parques Nacionales] con respecto a las tierras que se encontraban dentro de su jurisdicción fue dual: muy laxa cuando se trataba de ceder territorios a prestigiosos vecinos y muy estricta cuando los aspirantes a esas tierras eran [...] chilenos o indígenas (Méndez en Trentini y Pérez, 2009: 114).

Las políticas de la APN favorecieron a la consolidación de una *elite* que, como dicen Valverde y García (2007), hegemonizó los procesos de acumulación de capital. En suma, la falta de reconocimiento de los pueblos indígenas en la región fue fuertemente avalada y reforzada por las políticas “oligárquicas” desplegadas por Parques Nacionales a lo largo del tiempo (Valverde y García, 2007). Las relaciones interétnicas desiguales fueron acompañadas por relaciones de explotación

de clase, lo que ha motivado experiencias de vida marcadas por la opresión y el despojo de los/as mapuce. Privatización, cercamientos y alambrados fueron sombreando la realidad de los/as mapuce expulsados a los márgenes de la “civilización” (la propiedad privada se expandió sobre la parcela del lote 9, casco urbano Villa La Angostura). Los/as integrantes de las comunidades pre-existentes al Estado Argentino fueron a raíz del despojo territorial obligados/as a vender su fuerza de trabajo, es decir, incorporados/as como mano de obra (proletarizados/as) en el mercado local.

No podemos obviar que tras la muerte de los *logko* Paicil y Antriao, el lote 9, pasó a ser concebido como una porción de tierra fiscal, ya que la comunidad no gozaba de derechos formalmente reconocidos sobre el territorio (ODHPI, 2013). La comunidad fue poco a poco despojada y corrida hasta la zona del Cerro Belvedere. Indudablemente el avance de los privados y del Estado sobre el territorio comunitario de Paicil Antriao está colmado de historias de dolor, sangre y muerte. Los relatos que hemos podido recoger en nuestro trabajo de campo en dicha comunidad demuestran que las heridas todavía sangran e incluso se profundizan tras cada conflicto territorial que se sufre en la zona. Una de nuestras entrevistadas, E.A, nos contó cómo sucedió la muerte de su “abuelito”, quien se suicidó ante la inminente llegada de la fuerza policial, citamos sus palabras:

vino Varela, venía apaleando a la gente, llegaba le cortaba una oreja, le quebraba las costillas, a todos los jóvenes y a los viejos, no respetaba nada. Era una autoridad, un comisario. Y mi abuelito al tener tanto miedo porque ya venía tan cerca, subió arriba donde sembraba y con una cortapluma se sacó las tripas. Porque él [Varela] te quebraba las costillas y te llevaba atravesado en el caballo hasta Bariloche y tenias que ir con ese dolor (E.A, entrevista personal, 28 de febrero de 2013).

Las políticas estatales a nivel nacional, por medio de Parques Nacionales, no siempre coincidieron con las políticas estatales a nivel provincial. En Villa La Angostura, durante décadas, no se registró el avance de las políticas provinciales a favor de las “resevas indígenas”. En este rincón de la Provincia las políticas de APN, a favor de los grandes terratenientes, opacó la influencia de las políticas indigenistas desplegadas por el gobierno neuquino.

En la historia de la villa y en las memorias mapuce encontramos la poderosa presencia de la fuerza pública, del brazo represor del estado (la policía, la Gendarmería y el Ejército) como herramienta clave de disciplinamiento y control sobre el Pueblo/Nación Mapuce. Las trágicas historias de violencia(s), tortura(s) y muerte(s) se despliegan desde el siglo XIX hasta nuestros días, dando lugar a un panorama extremo de saqueo y criminalización en el Sur de Neuquén. En efecto, desde los años setenta los desalojos se han convertido en moneda corriente. Por ello, a continuación, nos detendremos en algunos conflictos territoriales que entendemos relevantes en la historia reciente del Pueblo/Nación Mapuce asentado en el “jardín de la Patagonia”, con la mirada colocada en la participación de las mujeres en dichos momentos.

La re-organización y resistencia en la voz de las mujeres

Tal como hemos señalado, a lo largo del siglo XX y de manera gradual, se sucedió una serie de despojos que erosionó el territorio de Paicil y Antriao. Entonces, algunos/as indígenas fueron “corridos” hacia el cerro Belvedere y otros/as integrados forzosamente a la incipiente vida urbana de la zona. Así, a lo largo de los años se multiplicaron las situaciones de atropello sobre los/as mapuce. A pesar de ello, en octubre del año 2002 en medio de un encuentro de organizaciones sociales desarrollado en la escuela 341 de la villa, las familias Antriao, Livio, Curipán, Chabol, Quintriqueo y Barría comenzaron a proyec-

tarse y pensarse como “comunidad” a la luz de los derechos colectivos reconocidos en la normativa nacional e internacional vigente. El hecho que movilizó esta decisión fue el remate inmobiliario de la ladera del cerro Belvedere (Nahuel, 2013), puesto que una vez más se veían atropellados y expulsados de su territorio.

La re-organización del *lofce* Paicil Antriao fue un desafío que se emprendió de forma inmediata, pues durante el segundo encuentro llevado a cabo en el colegio 341 -en 2002- se designaron las autoridades comunitarias. Seguidamente, en el año 2003, la comunidad comenzó a tramitar la personería jurídica, la cual fue otorgada por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) recién en el 2007. Desde entonces Paicil Antriao, como comunidad organizada, ha dado batalla en numerosas oportunidades frente a intereses económicos y políticos que intentan sistemáticamente apoderarse de los bienes comunes que allí se encuentran. La organización y lucha de Paicil Antriao logró poner en jaque la aparente armonía que caracteriza a esta villa de montaña, pues allí donde “no había rastros de salvajes indígenas” ahora flameaba la *Wenu Foye*. Comenzaba una nueva historia marcada por el conflicto y la violencia estatal al servicio del capital.

Las rupturas internas, las discusiones, la dinámica de la organización y/o re-organización comunitaria no fue sencilla, lejos de la uniformidad han tenido que lidiar con estigmas y prejuicios racistas que, en muchos casos, se hacen carne en los/as mismos mapuce: “[n]unca hubo una comunidad indígena (Paichil Antriao)” (en Río Negro, 23 de enero de 2010), son las palabras de Isolina de Antriao. Esta mujer asegura ser la heredera directa del territorio en disputa y que allí jamás hubo una comunidad indígena: “[n]osotros no queremos que se utilice nuestro nombre en el reclamo que hoy se lleva adelante en el Belvedere [...]. Lo que si podemos decir es que nunca hubo una comunidad” (ibíd.). En este sentido, nuestra entrevistada, E.A, nos explicó de la

siguiente manera la situación que vive tanto al interior de la propia comunidad como de cara a la sociedad no-mapuce y al Municipio:

el gobierno nos dice que no hay mapuce en Villa La Angostura y yo con mis pocos estudios entiendo bien claro que en este momento estamos siendo atacados por empresarios, por grandes proyectos que traen los empresarios y que es lo que le conviene al gobierno actual. Les conviene tomar decisiones para ellos y no para nosotros que somos humildes, que somos pobres [...]. Están haciendo un enorme esfuerzo para sacarnos de acá, vienen los grandes hoteles, nos quieren sacar para seguir avanzando con los hoteles. El pobre en Villa la Angostura ojalá no existiera para los gobiernos, el pueblo de Villa. Dicen que todo lo malo lo hacen los mapuce, que somos flojos y no es así [...]. La gente está en contra nuestra. Nos tratan mal, dicen que somos mentirosos y yo les digo que nos robaron la identidad. Incluso, los mismos Antriao, no se reconocen como mapuce por vergüenza y porque muchos trabajan en la Municipalidad o el hospital y tienen miedo a perder su trabajo. Pero escondidos se reconocen como Antriao y Paicil (E.A, entrevista personal, 28 de febrero de 2013).

En esta cita no sólo observamos la vigencia de la teoría de la araucanización en los discursos oficiales sino también en las políticas de estado, fuertemente racistas y occidentalocéntricas. Los prejuicios -clasisistas y racistas- que presentan a los/as mapuce como “vagos/as”, “flojos/as”, “delincuentes”, “violentos/as” no son una novedad sino una continuidad histórica cuyo génesis fue la conquista del desierto. La asociación que hace nuestra interlocutora entre su pertenencia étnica, “ser mapuce” y la situación de clase es muy interesante: “somos humildes, somos pobres”. Esta mujer es muy realista y consiente sobre la exclusión que padecen en la villa por ser mapuce y pobres, de hecho claramente afirma “el pobre en Villa La Angostura ojalá no existiera para los gobiernos”. Si bien han sido segregados de la historia, del

territorio y la vida civil y política de la villa son considerados, todavía, mano de obra útil para los sectores públicos y privados. En general, aseguran Valverde y García (2007), los/as mapuce suelen emplearse en puestos de menor jerarquía dentro de las instituciones estatales y el sector hotelero en Villa La Angostura.

En el caso de las mujeres el trabajo doméstico suele ser la opción más común, aunque no la única. Esta situación de precariedad convierte a los/as mapuce en un sector vulnerable económicamente y, por tanto, susceptible de ser cooptado por ciertos sectores hegemónicos que buscan fomentar la fragmentación mapuce. Sin embargo, no son pocos/as quienes, a pesar de los obstáculos, deciden apostar al cambio, organizarse, crecer en proyectos colectivos y autónomos con el ánimo de recuperar la “comunidad”, como nos dijo E.A: “todas las riquezas nos han quitado las grandes inmobiliarias, el gobierno, el intendente. Yo todo lo que tengo es gracias a mi esfuerzo y el de mis hijos, no recibo ninguna ayuda del municipio” (E.A, entrevista personal, 28 de febrero de 2013). El Estado, en todos sus niveles, a través de los distintos gobiernos de turno han negado la presencia mapuce y, al mismo tiempo, han obtenido provecho de su fuerza de trabajo; aún hoy son percibidos/as como “cuerpos disponibles” a favor del “desarrollo” y el “progreso” de los sectores hegemónicos.

En este contexto, la apropiación territorial y la extranjerización de las tierras es una constante en todo el territorio patagónico, lo cual opera como motor de numerosos y diversos conflictos. Al respecto son categóricas las palabras de E.A:

tenemos mucho conflicto por vivir acá donde vivimos cerca del lago Nahuel Huapi, es un espejo muy importante de agua, porque es el lago más grande del mundo, según dicen. Acá hemos sufrido, gobierno tras gobierno, discriminación, racismo, de la gente blanca hacia nosotros. Siempre nos trataron de mentirosos, usurpadores y

para este gobierno no hay mapuce en Villa La Angostura. Dicen que somos usurpadores, yo no me siento así porque toda la vida hemos vivido acá (E.A, entrevista personal, 28 de febrero de 2013).

El posicionamiento aguerrido y el espíritu de lucha que han demostrado las mujeres mapuce en Paicil Antriao las convierte en actoras de suma relevancia en los momentos de conflicto. Ellas son conscientes del valor que poseen los bienes de la naturaleza que se hallan en sus territorios y por ello se muestran firmes e inquebrantables ante la constante amenaza de los privados y el Estado. La voz de las mujeres ha ido convirtiéndose poco a poco en una voz activa, presente, dinámica y necesaria en los momentos de toma de decisiones, es por ello que en los últimos años algunas mapuce han comenzado a ocupar cargos de autoridad dentro del *lofce*. De hecho, en el año 2013 tuvimos la posibilidad de conversar con la entonces *Inan Logko* de Paicil Antriao, A.G., quien brevemente nos contó los inicios de su participación y la importancia de la lucha que la comunidad lleva a cabo desde hace años:

yo siempre estuve activa en la comunidad [...] Ahora soy Inan Logko [...] Empecé cuando tuve un hijo con una persona mapuce y ahí comenzó la lucha que tengo con la identidad¹⁷⁷. [...] La Paicil Antriao es un tema, muy difícil, porque no es una lucha muy común. Aquí hay mucha crítica desde afuera porque estamos en un lugar, un territorio visto por toda la sociedad de Villa la Angostura, nos critican mucho y hay que saber contestar y tener el pensamiento firme respecto a lo que uno está pidiendo y lo que uno tiene que resolver [...] Pero hay que estar dispuesta a que no todo van a ser laureles y en esta comunidad es casi seguro que no hay laureles [...] Hemos tenido represiones, he tenido que estar presente siempre porque nuestro logko tiene problemas de salud. La gente me ha acompañado y he tenido que estar al frente. Al principio había

mucha resistencia porque la Inan logko era una mujer, ahora no tanto aunque todavía sigo teniendo resistencias de gran parte, hombres y mujeres. Pero a mí no me preocupa eso [...] Las mujeres si participan más a veces, las mujeres siempre son más compañeras, tratan de que las cosas estén mejor y ver cómo se pueden solucionar (A.G, entrevista personal, 26 de febrero de 2013).

Las “mujeres siempre están presentes y participan” esas fueron palabras que resonaron en varias entrevistas realizadas en la comunidad. Claramente, en los relatos aparece el fantasma de la “represión”, pues Paicil Antriao se caracteriza por ser una comunidad que ha enfrentado en numerosas oportunidades a las fuerzas policiales, incluso a los grupos especiales de la Provincia. En las últimas décadas se han vivido varios conflictos entre la comunidad, el Municipio y privados que se autoproclaman como propietarios del territorio de los/as Paicil Antriao. Esto se debe, principalmente, a que en los últimos tiempos debido al crecimiento de los valores inmobiliarios fueron vendidos -por el Estado- lotes del cerro Belvedere. Todas las ventas se realizaron a través de inmobiliarias asentadas en Buenos Aires, a cientos de kilómetros del territorio, y sin ninguna contemplación de la realidad que atraviesa a las familias mapuce que allí residen. Los conflictos comenzaron cuando los inversores privados intentaron tomar posesión de los terrenos, ya que durante un largo tiempo fueron poseedores de título, pero no propietarios (Nahuel, 2013).

En ese marco acontecieron numerosos intentos de desalojo encabezados por privados, con la complicidad del Estado, los que generaron diversas acciones de resistencia y defensa del territorio a cargo de la comunidad. La criminalización –y judicialización- de la protesta mapuce en la villa, desde entonces, se ha naturalizado en los medios de comunicación y en la sociedad civil (no-mapuce). Los/as Antriao enfrentan numerosas causas legales acusados, en su mayoría,

de usurpación de territorio. Entre los privados que se enfrentan a los/as mapuce encontramos importantes empresarios, deportistas y otras personalidades reconocidas como, por ejemplo: Emanuel Ginobili y William H. Fisher. Ambos han sido protagonistas de impetuosos enfrentamientos con los/as mapuce.

En cuanto al conflicto con el famoso deportista Ginobili, vale destacar que existe un juicio contra la comunidad cuyos argumentos y el de todas las declaraciones realizadas -por medio de sus representantes legales- han estado colmadas de prejuicios racistas. Al respecto citamos un comunicado de prensa del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, en el cual se expone: “[l]a estrella de la NBA argumenta que la comunidad nunca existió y, citando al cuestionado historiador Rodolfo Casamiquela sostiene [en su demanda] que los mapuches no son argentinos (sino que son Chilenos)” (ODHPI, 2012). Cabe agregar que en 2008 se dictó la Carta Orgánica Municipal de Villa la Angostura y en la misma, votación mediante (7 contra 1), se decidió no incluir los derechos de los pueblos indígenas. Frente a este panorama el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) determinó que la negación de los derechos a las comunidades mapuce constituye claramente una violación a los derechos humanos de los pueblos indígenas. A pesar de ello el Municipio continuó con su estrategia basada en el desconocimiento de la presencia mapuce en la zona.

En el caso del ciudadano estadounidense William Fisher cabe recordar el brutal desalojo que tuvo lugar en diciembre de 2009, situación que motivó a la comunidad, por intermedio de la Confederación Mapuce de Neuquén, a realizar una petición ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Los hechos de violencia que se vivieron durante dicho desalojo han quedado grabados a fuego en la memoria de los/as Paicil Antriao. La *Inan Logko* recordó este hecho y con la voz cortada y entre lágrimas, relató lo siguiente:

Acá estuvimos militarizados. Después de un desalojo producto de Fisher, un gringo al que el juez le da derechos, de ahí nos sacaron a tres familias y nos desarmaron las casas, nos dejaron en la calle. Para mí no me gusta mucho recordar esto porque es algo muy doloroso. Uno ve a sus hermanos cómo les desarman sus rukas, a cualquiera le es doloroso. En ese tiempo nosotros, a mí me costó mucho recuperarme, nos desarticularon. Seguí en el territorio pero los hermanos que fueron desalojados [...] les costó, algunos siempre siguieron participando en el territorio. Uno tiene que contar estas cosas para que se sepa. En ese tiempo estuvimos seis meses con la policía dentro del territorio, con la UESPO. No podíamos usar los caminos que usábamos siempre, teníamos que pasar por otro lado. Uno se siente agredido, el solo hecho de que la policía esté allí: es una agresión (A.G, entrevista personal, 26 de febrero de 2013).

La militarización del territorio mapuce de los/as Paicil Antriao no es un hecho aislado, las zonas de fronteras siempre son susceptibles de militarización y sobre todo cuando hay conflictos territoriales. El anti-indigenismo se vale de numerosas herramientas que apelan al uso de la fuerza para sofocar los reclamos territoriales, en este caso, mapuce. El Estado (en sus diferentes niveles de jurisdicción) ha buscado disciplinar, una y mil veces, a los/as mapuce y para ello ha criminalizado sus luchas, tal como veremos en el siguiente capítulo. Este disciplinamiento también se expresa y expande sobre los cuerpos-territorios de las mujeres, pues ellas no solamente se enfrentan a la violencia estatal sino también a la violencia de género reinante en la villa y al interior de sus propias comunidades:

No es fácil ser una mujer mapuce en Villa, si bien las mujeres de la comunidad no se achican [...] las personas nos miran mal, hasta nos insultan. Pero para nosotras eso no significa un problema, lo veo como el mal de la sociedad de no querer reconocer a un Pueblo que es parte de este lugar (A.G, entrevista personal, 26 de febrero de 2013).

Las múltiples pertenencias emergen en los relatos, la identidad de género se entrelaza con el reconocimiento de una identidad étnica, el “ser mujer mapuce” y “pobre”, en un contexto racista y clasista no es tarea sencilla. De hecho, la *Inan Logko* hizo hincapié en el sacrificio que implica vivir en condiciones de extrema vulnerabilidad: “me da lástima que no entiendan acá no hay luz, no hay leña porque no nos dejan sacar leña [...] la mujer mapuce no enciende un interruptor y tiene luz” (A.G, entrevista personal, 26 de febrero de 2013). Así, en contextos de conflictos irrumpen las mujeres como actoras políticas, mujeres que participan y son capaces de enfrentar las múltiples situaciones de opresión que, históricamente, las condenan a espacios de subordinación.

Desde épocas de la Conquista el *lof* Paicil Antriao se ha visto expuesto a sucesivos despojos, aunque de un tiempo a esta parte sus miembros se han propuesto re-organizarse y luchar en defensa de su territorio. En consecuencia, han tenido lugar numerosas situaciones de extrema violencia, las represiones se convirtieron en moneda corriente en la zona de Villa la Angostura. En este marco las mujeres han desempeñado un papel vital, como referentes, como colaboradoras, voceras e incluso como sostén directo del *logko* de la comunidad. A pesar de las dificultades que implica “ser mujer” e “indígena” en una localidad fundada sobre estereotipos y prejuicios racistas, las voces de las *zomo mapuce* se han comenzado a escuchar y a materializar en funciones concretas de toma de decisiones.

Las Coloradas, tierra adentro

Las Coloradas se ubica en el Departamento Catan Lil al sudeste de la provincia entre Zapala (140 kilómetros al noreste) y Junín de Los Andes (90 kilómetros al sureste), a 320 kilómetros de la capital de Neuquén. Se trata de un municipio relativamente aislado, ya que

no cuenta con un centro urbano próximo lo que dificulta el acceso de los/as pobladores/as a ciertos servicios. Este municipio, declarado de tercera categoría, está rodeado por comunidades mapuce y estancias privadas, propiedades de reconocidos personajes de la Provincia. El Municipio de Las Coloradas, gestionado por gobiernos emepenistas, ha atravesado en los últimos años una serie de crisis institucionales profundas. La corrupción y el clientelismo político han sido, por muchos años, moneda corriente en la zona centro del departamento más empobrecido de la provincia de Neuquén. Este “no lugar”, condenado al olvido, se ha convertido en un punto clave de la hegemonía emepenista por su proximidad a comunidades originarias (en general en condiciones de vulnerabilidad territorial, económica) y su riqueza natural. El aparato partidario del MPN se despliega y opera en todo su esplendor tierra adentro. En los últimos años comenzaron a desarrollarse en el lugar una serie de proyectos orientados al turismo. A la par, se ha intentado instalar la empresa minera Southern Copper dedicada a la explotación, a cielo abierto, de oro, cobre y molibdeno. Este avance de la ofensiva extractivista impulsó la organización y acción política de los/as vecinos/as de Las Coloradas y, fundamentalmente, de las comunidades mapuce afectadas de forma directa. A estas tierras llegamos en 2013 para participar del Encuentro de Mujeres que organiza la Fundación Hueche.

Notas sobre el XIV Encuentro de Mujeres en Las Coloradas

En el mes de febrero de 2013 tuvimos la posibilidad de participar del Encuentro, especialmente de los talleres sobre violencia de género. Sin duda fue una experiencia de notable valor para nuestra formación profesional y personal porque motivó numerosas reflexiones y momentos de auto-crítica. Llegamos al salón del evento lleno de mujeres y niños/as pequeños/as que esperaban comenzar con el taller.

Todas estábamos un poco inquietas, nos mirábamos y no sabíamos muy bien qué podía resultar de esta experiencia. Un grupo de docentes provenientes de Neuquén capital, miembros de la fundación, y otras profesionales que residen en Las Coloradas dieron inicio al encuentro con una proyección, un video musical. No podíamos dejar de mirar los rostros de las mujeres, debemos reconocer que estábamos atravesando una enorme contradicción interna. Pensábamos, ¿cuál era el fin de escuchar una canción? ¿Era una herramienta útil en este contexto? No lo sabíamos. Luego, las organizadoras comenzaron a proyectar diapositivas y a explicar qué es la violencia de género, según la normativa nacional y provincial vigente. El énfasis estaba colocado en la importancia de realizar las denuncias pertinentes, con lo que estamos de acuerdo, pero no dejaba de incomodarnos. ¿Por qué nos incomodaba un taller que en otro tiempo y espacio hubiese sido llevadero y agradable? Quizá sospechábamos lo que luego escuchamos: “no podemos hacer la denuncia, en la comunidad no tenemos a dónde denunciar”. La respuesta inmediata y obvia: en la comisaría de Las Coloradas. Respuesta inminente: “la comunidad está muy alejada, a veces cuesta mucho salir por el clima”.

Toda la teoría feminista y de género, toda la militancia y el activismo que cargamos en nuestra mochila personal y profesional comenzaban a tambalearse. Nada de lo que creíamos encajaba con lo que veíamos e intuíamos. El momento del debate había llegado, la pregunta obligada, el disparador predilecto: “¿alguna vez sufrieron alguna situación de violencia?”. Silencio. Todas estábamos en silencio. Nuestro silencio fue, en todo momento, lúgubre. Poco a poco, algunas, tímidamente comenzaron a relatar sus experiencias, comenzaron a recordar cuestiones cotidianas. Pensar desde una mirada crítica la división sexual del trabajo, fundamentalmente en cuanto a las tareas domésticas; cuestionar los mandatos estableci-

dos, cuestionar(nos). Todo comenzaba a fluir más o menos como todas lo esperábamos. Las discusiones no tardaron en llegar. El punto central era: ¿por qué las mujeres debemos ocuparnos de las tareas del hogar?

Todo marchaba dentro de lo previsible hasta que comenzaron a presentarse historias realmente desgarradoras e inolvidables. Hubo una historia que logró conmover a la gran mayoría de las presentes. M. R., miembro de una comunidad alejada y hostil, encarna una terrible situación de violencia, miedo y olvido. M.R es madre de seis hijos/as y tiene alrededor de 40 años, aunque, su aspecto demuestra el paso del tiempo cargado de trabajo forzado en el campo y el padecimiento de la violencia ejercida por su pareja. Sonreía sin parar, probablemente por los nervios, mientras relataba cómo su marido la golpeaba en repetidas ocasiones, cómo había intentado “acuchillarla” y cómo, producto de los golpes y caídas, había abortado. Su voz era ensordecedora. Las organizadoras enmudecieron, no había ley que diera respuesta a la demanda de M.R, no había palabras. Todas, de pronto, enmudecimos. Hicimos un corte para relajarnos y tomar mate al aire libre, en ese momento la pregunta fue directa y, seguramente, obvia: “¿por qué no te vas de tu casa, por qué no dejás a tu marido?” La respuesta fue clara: “no tengo a donde ir, si me voy a lo de mi suegra ella lo llama y él me busca, además, tengo hijas y nietas que me necesitan; una nieta está muy enferma”. De estas palabras se deduce que la subordinación femenina es un proceso histórico creado y re-creado por varones y mujeres, donde las mujeres no solamente juegan un rol pasivo, sino que, en muchos casos, resultan reproductoras del orden establecido, de las relaciones de poder (Gómez, 2008), lo cual explica el rol de “la suegra”.

Volvimos a la ronda de debate y ella continuó con su historia de vida, todas preguntaban, todas querían entender por qué, cuál era el

motivo u origen de tanta violencia. M.R, tranquila con las manos en los bolsillos y los pies cruzados nos explicó: “el mercachifle trae mucho alcohol, y se juntan [los hombres] a tomar mucho, y nosotras tenemos que estar ahí para atenderlos, si no nos pegan”. Habíamos hallado una de las múltiples causas, habíamos desnudado a la mano invisible del partido-estado (MPN) y sus aliados, habíamos llegado a los famosos “mercachifles”.

Clientelismo político y violencia de género

Abordar a los mercachifles como actores sociales y políticos en la zona que nos atañe nos conduce a pensar en términos de clase y de género. En este sentido creemos que son muy pertinentes algunos estudios vinculados al mundo de lo que conocemos, dentro de los estudios de género, como estudios de masculinidades. Antes de inmiscuirnos en el poder y el impacto de estos personajes sobre las mujeres mapuce y sus cuerpos-territorios, tenemos que aludir a una serie de continuidades históricas que nos permiten comprender los procesos abordados. Primero, debemos recordar que en épocas de la “Conquista de América”, bajo la lógica moderna, las mujeres (todas) eran consideradas como representaciones incompletas e inferiores, y de la misma manera, en las colonias los varones indígenas fueron hombres (muchos) feminizados y subordinados por hombres (pocos) blancos y occidentales. Dicha subordinación genérica y racial fue paulatinamente normalizada e institucionalizada, dando origen a Estados Nacionales que replican hasta la actualidad un orden patriarcal y machista, sagazmente racista.

Desde entonces, en este caso a partir de la “Conquista del Desierto”, la violencia ejercida por los *wigka* sobre los hombres indígenas, sirvió para (re)afirmar un tipo de masculinidad hegemónica y así anular a los “otros”, justamente, en su condición de “otros”. Las diferentes

manifestaciones de violencia no fueron más que una forma de eliminar aquellos obstáculos que imposibilitaban el pleno acceso, goce y ejercicio del poder (político y económico) de los blancos-occidentales-heterosexuales-civilizados sobre los no blancos- indígenas-feminizados-salvajes. Claramente, y como ya hemos desarrollado largamente en capítulos anteriores, las diversas conductas violentas fueron posibles debido a la existencia de una concreta desigualdad entre las partes. Así, podemos pensar que los episodios de terror y violencia constituyeron “intercambios” entre varones con el fin de establecer fronteras y exclusiones tangibles y simbólicas.

Es preciso aclarar que la noción de masculinidad no puede ser definida fuera del contexto en el que están insertos los varones, pues se trata de una construcción cultural que se reproduce socialmente. La masculinidad es producto de la desigualdad genérica, ya que parte de una mirada dicotómica del par varón-mujer. En aquellas culturas en las que no prima un trato diferenciado de mujeres y varones como portadores de tipos de personalidad polarizados, no suele incorporarse la concepción de masculinidad, según la noción europea -y norteamericana- (Connell, 2003). Esto nos retrotrae a los debates sobre el potencial orden de género mapuce basado en la complementariedad e incluso a la persistente discusión sobre el género como categoría de análisis, válida o no, para pensar a las poblaciones no occidentales. Lo cierto es que la colonización a través de sus instituciones y prácticas políticas, facilitó la configuración e instauración de masculinidades hegemónicas, garantizadas por complejas prácticas y relaciones de complicidad inter e intra genéricas. Pues, la masculinidad no sólo se construye en oposición a la femineidad sino también en contraste con la masculinidad de los varones no-blancos (Viveros Vigoya y Gutmann, 2007). En este sentido, Michael Kaufman (1999) propone pensar que una sociedad dominada por hombres no se basa simple-

mente en una jerarquía de hombres sobre mujeres, sino de algunos hombres sobre otros. Por tanto, toda versión de la masculinidad que no corresponde a la dominante o hegemónica resulta equivalente a una “forma precaria de ser varón” frente a quienes ostentan la “calidad de hombres plenos” (Fuller, 2012: 118).

Dicho esto, resulta interesante analizar, a modo de ejemplo, la emblemática y aún vigente figura del mercachifle, y su rol al interior de las comunidades originarias. Estos mercaderes encargados de proveer de víveres a los *lof* más alejados han sido, históricamente, actores clave en la construcción y reconstrucción de las relaciones sociales y de género. Al decir esto pensamos en el papel político que han desempeñado los mercachifles, en complicidad con los poderes de turno, por ejemplo, al ingresar sistemáticamente bebidas alcohólicas a las comunidades. Esta práctica es una técnica poderosa de colonización y dominación sobre los pueblos indígenas que data desde hace siglos en todo el territorio de América Latina. El impacto nocivo que tuvo el consumo masivo y desmedido de alcohol contribuyó, a lo largo de los años, a la paulatina desmembración de la organización comunitaria-territorial. Según lo que nuestros/as entrevistados/as nos han contado el consumo de alcohol y de drogas es cada vez mayor al interior de las comunidades rurales en Neuquén. La preocupación de las mujeres por el creciente consumo de cocaína y otras drogas por parte de los/as adolescentes crece a pasos agigantados. En las zonas de explotación turística pudimos corroborar que el alcohol y las drogas todavía son poderosos instrumentos de dominación y sometimientos contra los que deben enfrentarse los/as mapuce. Incluso en una oportunidad un referente mapuce, en Paicil Antriao, nos dijo que era tan avasallante el poder de los mercachifles como “punteros políticos” del partido provincial que se había evaluado la posibilidad de prohibir su ingreso al territorio mapuce. Las prácticas clientelistas del MPN operan en

el territorio, muchas veces, por medio de los mercachifles; de modo de aumentar su caudal de voto a través de artimañas que incluyen el reparto de insumos – y vicios-.

La “Matanza de los Turcos”, historia canibalesca cuyos personajes son mapuce y mercachifles desnuda los orígenes de esta relación que es, ni más ni menos, una relación de poder y dominación. Acontecida entre 1905 y 1910, la matanza tuvo como saldo la desaparición de aproximadamente cien personas. Mientras en Buenos Aires se gestaban las luchas independentistas en el sur, migrantes de origen árabe, los “mercachifles”, se dedicaban a comercializar bienes de todo tipo en tierras lejanas. La desaparición de numerosos comerciantes dio lugar a la hipótesis del canibalismo indígena: “El trabajo del unificado terminó con la detención de alrededor de ochenta personas, entre los que se encontraban varias mujeres, capitanejos, caciques y cómplices de los crímenes más horribles y numerosos que deben haberse cometido en nuestro país” (Río Negro, 28 de enero de 2001). Un dato no menor, las muertes se le atribuyen a “indígenas de origen chileno”, potenciándose los discursos hegemónicos. De esta historia se desprenden varias cuestiones. Primero, observamos cómo desde estas historias se legitiman los discursos oficiales que proponían y proponen a los/as mapuce como extranjeros y salvajes. El canibalismo es presentado como prueba de salvajismo y, al mismo tiempo, la presencia de mujeres acompaña a la maquinaria inquisitorial. Si indagamos un poco más en esta historia encontramos un personaje llamativo Macagua, una indígena “bruja” que sintetiza todo lo que ya mencionamos sobre la persecución que sufrieron las mujeres no-blancas portadoras de otros saberes y prácticas. Las mujeres poderosas, tomadoras de decisiones, actoras presentes en el espacio público, con ímpetu y agueridas, de esta manera, fueron masculinizadas y perseguidas y condenadas a muerte. Citamos a continuación un fragmento de la nota “Una

historia canibalesca de crímenes y saqueos en la región sur” publicada en el diario Río Negro en 2001.

Antonia Gueche, Macagua, era la curandera y a su vez la figura más importante del elenco femenino. Era una mujer sin escrúpulos que se encargaba de decapitar o descuartizar los cadáveres de las víctimas y extraerles las vísceras. No usaba polleras, sino bombacha de campo y chiripá y había servido como hombre en el Ejército nacional. Esta hechicera y curandera de la tribu tuvo un papel protagónico en los numerosos crímenes de los vendedores ambulante. Era temida y respetada y se le asignaban algunos crímenes cometidos en Chile, su tierra de origen, de donde era prófuga (en Río Negro, 28 de enero de 2001).

Por otra parte, observamos la fuerte presencia de migrantes árabes, “los turcos”, lo que nos conduce hacia las familias migrantes sirio-libaneses, como los/as Sapag. Éstos/as son parte de un grupo de poder proveniente de los márgenes de la provincia, de Zapala, donde las estructuras familiares permitieron la acumulación de capital durante la etapa territorialiana (Favaro e Iuorno, 1999). Estos grupos construyeron su poderío exclusivamente a partir de la actividad comercial, en distintos niveles, y extendieron su poder político a partir de la fundación del Movimiento Popular Neuquino. De hecho, como expresa Susana Bandieri: “el poder de los Sapag, en tanto fundadores y miembros más representativos del *Movimiento Popular Neuquino* (MPN), se había construido alrededor de su carácter de proveedores comerciales de distintos agentes nacionales instalados en el territorio, como las fuerzas del Ejército Nacional y los campamentos de Yacimientos Petroleros Fiscales (YPF), en el área comprendida entre las ciudades de Zapala, Cutral Có y Neuquén” (2000: 179).

La aceitada red clientelar que despliega el MPN cuenta con una larga historia en la que la dinastía Sapag es protagonista y los merca-

chifles actores protagónicos. En el territorio que nos ocupa se trata de figuras presentes desde hace años, pues a la par del poder económico de estas familias se consolidaba su poder político y, como ya dijimos, el MPN ha logrado una hegemonía que implica la imbricación partido-estado. Por tanto, la red de intermediación comercial de la familia Sapag (Bandieri, 2005), con los mercachifles como último eslabón, se superpone con la red clientelar que garantiza su triunfo electoral. Además, en el caso que nos atañe, Las Coloradas, vemos que se trata de territorios en los que se ve una débil presencia de los partidos de la oposición. Probablemente porque se trata de sectores políticos con una endeble estructura en el interior de la provincia, y una escasa vocación de poder que los conforma con puestos legislativos o municipales. Los mercachifles son punteros políticos; representantes de la alianza estratégica entre estado- capital; y símbolo de la civilización occidental y el patriarcado.

En el XIV Encuentro de Mujeres Mapuce en Las Coloradas pudimos escuchar en repetidas oportunidades, como ya dijimos, que la llegada del mercachifle a la comunidad implica una extrema situación de violencia contra las mujeres. La violencia física y sexual no solamente la ejecuta el mercachifle, no mapuce, sino también los varones de la comunidad. Por ello, a nuestro parecer, la figura del mercachifle sintetiza la forma en la cual se construyen las masculinidades hegemónicas, ya que grafica el complejo entramado de relaciones sociales y de poder cómplices en la creación de modelos de género. Esto evidencia cómo los varones encarnan diferentes masculinidades según el medio o contexto en el cual se desenvuelven (Olavarría, 2012). *Ergo*, los varones mapuce se han visto beneficiados de los dividendos del patriarcado occidental, aunque, por otra parte, configuran una masculinidad subordinada dentro del tejido social occidental, entre otras cosas porque sus atributos de virilidad se hayan devaluados por su posición social del trabajo (Davis en Viveros Vigoya, 2016).

En efecto, como dice Mara Viveros Vigoya (2016), las relaciones étnico-raciales y de clase establecen jerarquías entre varones y masculinidades en función de sus comportamientos. Frente a la figura de los mercachifles, el “miedo” de las mujeres se asocia a históricas relaciones conflictivas; relaciones de género, étnico-raciales y de clase. Esto demuestra, como explica Mariana Daniela Gómez (2008) en su estudio sobre las “mujeres tobas”, que los conflictos con los “criollos” (no indígenas) y la violencia ejercida sobre las mujeres originarias no sólo es un problema de género sino también se trata de conflictos atravesados por cuestiones de despojo territorial, todavía pendientes. La violencia machista, ejercida por varones no-mapuce y mapuce, en todas sus formas y modalidades, se re-actualiza a diario al interior de las comunidades rurales y urbanas.

En medio de una charla con una integrante del *lof Felipin*, pudimos ver que la violencia sexual que padecen las mujeres y niñas es, de alguna forma, la expresión de históricos conflictos. Entre muchos silencios y suspiros nos contó cómo opera el MPN en su comunidad, cómo coopta voluntades por intermedio de infalibles mecanismos como la religión. B.R asegura que “todos quieren ser pastores, porque los pastores negocian con el gobierno y se llenan de plata” (B.R., entrevista personal, julio de 2016). También, asegura que gozan de total impunidad y encubren delitos que incluyen abusos y violaciones sexuales. Un manto de silencio se apoderaba de ella en muchas ocasiones a lo largo de nuestra charla, quizá el mismo que impide que se efectúen las denuncias pertinentes. El mismo silencio que se apoderaba de otras, muchas, de nuestras entrevistadas cuando indagamos sobre el incesto, el abuso sexual y las violaciones. Ninguna lo negó, nunca. Al contrario, asentían con sus gestos, con su lenguaje corporal.

No podemos olvidar que la violación supone el uso y abuso de unos cuerpos (sujetos masculinos) sobre otros (sujetos feminizados,

con signos de femeneidad) (Segato, 2004), donde quedan al descubierto relaciones –desiguales- de poder. Sin duda, podemos trazar una analogía con lo que ocurre con los territorios mapuce en la provincia de Neuquén. La violación puede ser interpretada, siguiendo a Rita Segato, y como adelantamos en el primer capítulo, como una agresión contra otro(s) hombre(s) “cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino” (2003: 32). En este sentido, la violación de los cuerpos femeninos y feminizados es, al mismo tiempo, la violación del territorio; y la violación del territorio supone, también, la violación de los cuerpos. Por esto, pensamos que las mujeres mapuce encarnan en sus cuerpos-territorios múltiples expresiones de violencia; violencia interseccional que articula las relaciones de género, clase y raza favoreciendo situaciones de opresión particulares y específicas que se hacen eco de largos procesos históricos.

En Las Coloradas, una de las mujeres relató su duro y extenso trabajo de parto sin asistencia dentro de su hogar en una comunidad apartada. Narró cómo debió esperar casi dos días para ser trasladada hasta el hospital de Zapala. Una vez allí el médico decidió, sin consultarla, que debía practicar una maniobra manual para “acomodar al bebé”, el cual estaba en posición podálica. Así, “con la mano” el médico “giró al niño” dentro del útero materno. Nada extraño si consideramos, como ya dijimos, que para el estado (el médico es un agente estatal) se trata de cuerpos sacrificables, de segunda. “Médico ‘e mierda” le gritó la mujer atiborrada de dolor. Y él, un varón no indígena símbolo de la ciencia y, por ende, de la civilización occidental y del capitalismo, procedió a demostrar su poder ante tremendo acto subversivo: “el médico, el médico entonces me pegó una piña”, nos dijo.

Evidentemente, como denuncian varias feministas indígenas “los sistemas impuestos colocaron como el referente dominante al hombre blanco, fuerte y poderoso. Él manda, él decide sobre nuestros terri-

torios... [Y] el resultado de todo ello es el racismo hacia las mujeres indígenas” (Chávez Ixcaquic, 2014: 14-15). La ley define como violencia obstétrica a este tipo de situaciones, pero ¿esa definición es suficiente? Aquí hay mucho más que eso. “Mujer pasiva”, “indígena callada”, “ignorante”, “salvaje”, todos esos prejuicios se hacen carne en la experiencia de esta mapuce. Ante estas historias nos resulta imposible pensar a la dominación de género, clase y raza de manera aislada; la dominación, en estos casos, es histórica y “las relaciones sociales están imbricadas en las experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras” (Viveros Vigoya, 2016: 11).

A pesar de ser recluidas al espacio doméstico-privado e, incluso, a pesar de que muchas actúan como reproductoras activas de prácticas propias del orden establecido y del discurso masculino hegemónico (Gómez, 2008); muchas mapuce resisten. Y el espacio del Encuentro en Las Coloradas es, sin lugar a dudas, útil para construir lazos que permiten avanzar hacia el empoderamiento de estas mujeres. Conocer sus derechos, aunque muchas veces la norma parece estar a años luz de la realidad, “sentirse unidas” y poder compartir sus experiencias es una forma de resistir (Sciortino, 2010). Encontrarse para poder compartir y re-pensarse es fundamental para las mujeres, pues allí se recupera la palabra. Poder hablar, contar, denunciar, gritar sus historias es la forma de romper el silencio aliado de la violencia. Y, este es un gran primer paso. Puesto que la invisibilidad de las mujeres y de su subordinación se apoya, dice Espinoza Damián (2010), en el silencio, lo que obstaculiza la apropiación de sus propios territorios, de sus propios cuerpos.

Existen espacios de rebeldía (Sciortino, 2010), aquellos que comparten, generalmente, en forma colectiva. Las actividades que reúnen a las mujeres son muy valoradas porque permiten la transmisión de conocimiento, del *Mapuce Kimvn*. Ejemplo de ello son los espacios y

tiempos de tejido. De nuevo aparece el tejido, el *wixal mapuce*, como una herramienta de resistencia, de organización de las mujeres. Y el tejido es, también, como explicamos antes, un lenguaje simbólico. La posibilidad de tejer y vender sus producciones en las ciudades y zonas dedicadas a la explotación turística permite que estas mujeres cuenten con un “pequeño capital” a su disposición, dice Sciortino (2010). La citada antropóloga sostiene que la práctica del tejido, en Las Coloradas, si bien reúne a las mujeres en un espacio doméstico potencia vínculos inter-domésticos; se reúnen mujeres de diferentes comunidades. El intercambio entre mujeres, agrega Sciortino (2010), las lleva a transitar un espacio “entremedio”, la Feria, como lugar entre lo doméstico y lo público; desbordándose el espacio doméstico-privado.

En suma, las mujeres mapuce sufren múltiples discriminaciones que se yuxtaponen o imbrican dando lugar a situaciones de opresión que desnudan, entre otras cosas, el poder del Estado y el Capital sobre los cuerpos-territorios. Esto lo percibimos a niveles macro a través de políticas de estado, y a niveles micro como, por ejemplo, en el accionar de un agente estatal sobre el cuerpo de una mujer. El avance del Estado, el disciplinamiento y control sobre los pueblos originarios y sus cuerpos-territorios, iniciado en épocas de la Conquista ha continuado hasta la actualidad. Es más, se ha recrudecido. Por ello, creemos necesario profundizar sobre estos temas centrándonos en conflictos contemporáneos surgidos al calor de la ofensiva extractivista en Neuquén.

CAPÍTULO 5

Extractivismo y patriarcado

En primer lugar, debemos aludir a la concepción de “extractivismo” que utilizamos en este apartado, para disipar potenciales dudas o malas interpretaciones. Por un lado, encontramos definiciones como la de Maristella Svampa, quien entiende al extractivismo como un patrón de acumulación cuya base es la sobre-explotación de los recursos naturales (sobre todo no renovables, aunque también renovables) y la expansión de las fronteras hacia territorios que, durante mucho tiempo, fueron considerados improductivos. Dentro de esta lógica de pensamiento no se contempla únicamente actividades vinculadas al petróleo y la minería, también se incluyen otras que consolidan un modelo mono productor. Se trata, para la autora, de un concepto amplio y preciso, al mismo tiempo, cuyo rasgo central es la magnitud a gran escala de los emprendimientos dedicados a la exportación. Como consecuencia directa se infiere que estamos ante un modelo neocolonial que genera una “nueva” dependencia en términos geopolíticos (Prada, 2013).

En esta dirección, Eduardo Gudynas (2013), propone tres dimensiones a tener en cuenta cuando hablamos de extractivismo o modelo extractivista: el volumen de recursos extraídos; la intensidad de la extracción; y el destino del recurso. Respecto al primer punto, volumen de recursos extraídos, el autor hace énfasis en la necesidad de conta-

bilizar también la materia extraída y no utilizada, lo que se denomina “mochila ecológica” (agua consumida, energía utilizada, etc.). La omisión de dicha mochila altera sustancialmente las evaluaciones de impacto ambiental, punto común en los conflictos que nos proponemos abordar en este apartado. El segundo ítem refiere a la intensidad de la extracción, esto alude a los efectos ambientales del proceso (generación de contaminantes, uso de sustancias tóxicas, empleo de explosivos, etc.). Y, por último, el autor señala la importancia de considerar el destino de los recursos extraídos (sin procesar o poco procesados), orientado generalmente a la exportación (se calcula que un 50% es destinado al comercio exterior). Asimismo, Gudynas (2013) agrega que el proceso de extractivismo abarca desde la exploración hasta las fases posteriores a la explotación, las que incluyen el cierre y abandono de los sitios de apropiación.

El extractivismo no es una novedad en nuestras tierras, al contrario. José Seoane (2012), a partir del desarrollo de Prada (2013), afirma que los pueblos y territorios latinoamericanos cuentan con una memoria larga del extractivismo que se remonta a los siglos XV y XVIII. El autor propone leer al genocidio indígena y la expropiación territorial que tuvo lugar desde la “Conquista de América” en adelante como etapa fundacional del extractivismo. Centrándose, luego, en el siglo XIX y XX, cuando, en este caso Argentina, se perfiló como el “granero del mundo”; momento en el que el imperialismo y la dominación oligárquica permitieron la continuidad del patrón colonial de poder originado con la Conquista.

Raúl Padra (2013), afirma que el concepto de extractivismo permite analizar las problemáticas específicas de un modelo de desarrollo que no solamente busca la acumulación de capital, sino que permite la acumulación por la recurrencia a la renovada acumulación originaria de capital posible por medio de la violencia. Prada afirma: “[e]

El extractivismo es una categoría específica, sobre cuya condición de posibilidad se construye la conceptualización de los procesos extractivistas, como formas depredadoras y contaminantes de un modelo de desarrollo y de sus procedimientos de despojamiento y desposesión recurrentes en la administración de la crisis del capitalismo” (2013: 15). Esto es lo que algunos/as autores/as definen como acumulación por desposesión (Harvey, 2005) y despojo (Roux, 2008); pues para muchos/as pensadores/as es necesario correrse de la idea de “primitivo” y “originario” al abordar estos procesos de acumulación porque resulta desacertado.

La propuesta de Rhina Roux se centra en la idea de acumulación por despojo. Este aporte complejiza, a nuestro parecer, la noción de acumulación por desposesión que ha planteado David Harvey (2005), entendida como la expropiación económica, la destrucción de los territorios y la depredación ambiental (Svampa, 2011). De acuerdo con el desarrollo de la citada autora, esta etapa de acumulación capitalista se caracteriza por combinar el despojo (disolución de formas agrarias campesinas e indígenas y privatización de bienes y servicios) y el incremento de explotación en la relación salarial (desvalorización de la fuerza de trabajo y la flexibilidad laboral). Frente a esto no podemos escapar, como ejemplo obligado, a las palabras de la logko de la comunidad Paynemil, quien hace varios años nos explicó que la mayoría de los varones de su lof trabajan en las empresas petroleras porque el dinero obtenido por “servidumbre”¹⁸ no les alcanza para garantizar la subsistencia. Fácilmente, vemos cómo se corrobora la combinación expuesta por Roux al describir esta nueva etapa de acumulación: despojo territorial y explotación laboral. Además, la politóloga hace

¹⁸ Servidumbre de paso es la tasa que las empresas petroleras deben pagar por el uso de los campos/territorios.

énfasis en la intervención del Estado como actor estratégico en la expansión de capital, principalmente a través del uso de la fuerza, de la coerción estatal.

En este marco, aparece con fuerza la idea de neo-extractivismo o nuevo extractivismo (Gudynas, 2013), modo en el que se denomina a la etapa encabezada por los “gobiernos progresistas” de América Latina. Esta etapa neo-extractivista se caracterizó por una fuerte presencia estatal. En todos los casos el extractivismo se presentó como la solución que permitiría alcanzar el progreso en esta región del globo. Nuevamente la noción de progreso y desarrollo se hacen presentes y, con ellas, se activan políticas dotadas de una fuerte impronta racista y machista. Gudynas afirma que la noción de neo-extractivismo surgió de la necesidad de generar “debate ciudadano... donde se volvió urgente ir más allá de las retóricas de los gobiernos progresistas, para poder caracterizar las acciones concretas de esos gobiernos... sus modos eran diferentes a los aplicados por los anteriores gobiernos conservadores y neoliberales, pero el problema es que de todas maneras se mantienen las actividades de extracción con altos impactos sociales y ambientales” (2013: 8).

Esto desnuda la continuidad histórica de la matriz económica y política que garantiza, como y hemos mencionado, un genocidio indígena permanente. De más está decir que se trata de una población que sufre diariamente las políticas a favor del extractivismo y sus cuerpos-territorios son escenarios de violencia y saqueo constante. La violación de derechos se transforma, como dice Patricia Agosto (2007), en moneda corriente allí donde los recursos naturales se presentan como bienes preciados por los capitales internacionales. Para nombrar esta violencia relacionada directamente con el modelo extractivista fuertemente en boga, Gudynas (2013) propone el término de “extrahección”. De esta manera se busca nominar a la apropiación de recursos

impuesta con violencia que quiebra el marco de derechos. Independientemente de los términos, creemos que resulta fundamental hacer hincapié en la violencia que acompaña a esta etapa de acumulación capitalista y el rol protagónico que desempeña el Estado a favor del Capital, del mismo modo que lo hizo en épocas de la Conquista.

Los años dos mil se iniciaron de forma convulsionada en Argentina, crisis económica, política y social azotaron los primeros años del nuevo siglo. Las políticas progresistas iniciadas por Néstor Kirchner abrieron las puertas a lo que algunos/as llaman el neo-extractivismo en Argentina. Esta política económica fue continuada, luego, por Cristina Fernández hasta finales de 2015. *A posteriori*, con Mauricio Macri en el gobierno, observamos el inicio de una nueva etapa neoliberal marcada por políticas de ajuste y desregulación de la economía, lo cual también se ha visto reflejado en el modelo extractivista, visto que desde entonces avanza sin pausa la explotación de los bienes comunes. Queda esperar cuáles serán los pasos a seguir por el actual presidente, Alberto Fernández, aunque, sospechamos que continuará por la misma senda de sus predecesores.

El oro negro en Neuquén

A lo largo del llamado período territorialiano, comenzaron a definirse las principales actividades productivas que se desarrollarían en Neuquén. En dicha etapa se destaca la ganadería extensiva en la cordillera, la agricultura y la explotación petrolera en la Confluencia (Favaro y Arias Bucciarelli, 1999). El proceso neuquino de incorporación al régimen de acumulación nacional -como provincia exportadora de hidrocarburos y electricidad- fue paulatino y se dio a la par de la consolidación del Estado, la definición del sistema político y el crecimiento poblacional. El hallazgo de petróleo en la Provincia se remonta a comienzos del siglo XX y cobra relevancia en 1918 con el

descubrimiento de Plaza Huincul. La empresa estatal YPF desde el año 1922 sirvió como motor para el “desarrollo” de la región, incluso en zonas hostiles.

Al calor de estos procesos surgieron dos asentamientos poblacionales: Plaza Huincul (1918) y Cutral Có (1933); ambos fundados a la par de la exploración y explotación petrolera. Tal como indican los/as historiadores/as Favaro y Arias Buciarelli: “estos dos núcleos poblacionales no sólo dinamizan un área del departamento Confluencia, sino que se constituyen -junto a Neuquén capital- en el ámbito que posibilita la acumulación de los sectores dominantes neuquinos” (1994: 4). Recién en el año 1958, luego de que Neuquén adquirió su condición de Estado autónomo, comenzó la puja entre el Estado Nacional y Provincial por los beneficios económicos producto del oro negro. El incipiente aparato estatal provincial requería para su desarrollo de una considerable fuente de ingresos y para eso era necesario contar con los recursos provenientes de la afamada coparticipación y las regalías (Favaro y Arias Bucciarelli, 1999).

Hacia finales de la década de los sesenta se observó un notable impulso de la industrialización en la región, sobre todo a partir de la realización de un plan de desarrollo en el cual se destacan proyectos como: Chocón-Cerros Colorados. Estas obras lograron instalar a la provincia a nivel nacional y la colocaron, a su vez, como centro del área norte de la Patagonia. De esta manera, se proponía a Neuquén como una provincia seductora y atractiva para las inversiones privadas. Nuevamente el territorio se feminizaba y percibía como un espacio a “explorar”, “descubrir”, “conquistar” y “explotar”. Y, a la par de la configuración de una economía de enclave energética, comenzaba a constituirse la hegemonía del MPN: “[l]a hegemonía prácticamente absoluta que ha ejercido el MPN... tiene mucho que ver con la estructura económica de la provincia y con la importancia del Estado dentro

de ésta” (Petruccelli, 2015: 49); pues como ya hemos señalado en repetidas ocasiones, en Neuquén existe una yuxtaposición de intereses públicos y privados.

Recordemos que a pesar de los contextos autoritarios, de los sucesivos golpes de estado, el partido provincial a través de sus principales “cuadros políticos” logró mantenerse en el poder. Por ello afirmamos que la imbricación partido-estado que caracteriza a la política neuquina está, desde entonces, estrechamente relacionada con la matriz económica de cuño extractivista. Esto se ha visto agudizado desde la segunda mitad de los años setenta, cuando la Cuenca Neuquina -que abarca casi la totalidad de la provincia que le da nombre, el oeste y noroeste rionegrino, suroeste de La Pampa y sureste de Mendoza- inició el “despegue” que la ubicó a la cabeza de la extracción de hidrocarburos en el país. En 1977/78 fue descubierto en Loma de la Lata (LLL), el mayor yacimiento gasífero del país. Este hallazgo convirtió a Neuquén en una provincia eminentemente petrolera (Scandizzo, di Risio y Pérez Roig, 2012: 153). Un dato no menor: más de la mitad de los hidrocarburos que se extraen en Argentina provienen de esta región Patagónica.

El retorno de la democracia en los ochenta encontró a la Provincia dotada de ricas fuentes de ingreso provenientes de las regalías, lo cual impulsaba el consumo y hallaba a un Estado presente en la economía. No son pocos/as los/as historiadores/as que afirman que se trataba de un “estado benefactor” con afanosa regulación económica y dedicado a “contener” a una sociedad compleja que se presentaba como fuertemente contestataria (Favaro y Arias Bucciarelli, 2001). Pues, en los setenta Neuquén sirvió como paraguas en medio de dictaduras que azotaban a América Latina; de hecho fue una provincia receptora de exiliados políticos. En ese marco, la Iglesia Católica jugó un importante rol como fuerza movilizadora en defensa de los derechos humanos

y los sectores postergados (Azcónegui, 2012). Las relaciones articuladas a partir de la Iglesia Católica no solamente brindaban contención sino, fundamentalmente, espacios y recursos que facilitaban la práctica política de determinados sectores. En este marco, los lineamientos del gobierno se centraban en garantizar la acumulación y obtener el consenso social (Arias Bucciarelli, 2004).

En la década de los noventa las estrategias propuestas hasta el momento entran en crisis y se tornan ineficaces. Sin duda, fueron tiempos de cambios, sobre todo en lo que refiere a la matriz económica provincial. El ajuste estructural y las leyes de reforma del estado dieron lugar, entre otras cosas, a la privatización de la empresa YPF, Yacimientos Petrolíferos Fiscales. Las políticas neoliberales, aplicadas rigurosamente por Jorge Sobisch, generaron en la provincia de Neuquén la movilización política de numerosos sectores, dándose origen a una ola de protestas que tiñe las páginas de la historia provincial. Sindicatos, estudiantes, docentes, partidos de izquierda, organismos de derechos humanos, mapuce y otros sectores se mostraron dispuestos/as a enfrentarse al MPN y al ajuste estructural.

A partir del embate privatizador en la provincia de Neuquén las empresas más influyentes fueron Repsol y Pan American Energy. La historiadora Orietta Favaro asegura que en esta década la provincia de Neuquén consolidó, definitivamente, su perfil hidrocarburífero y pasó de ser una “isla de bienestar” a ser un “archipiélago del conflicto social” (2005: 12). El entrecruzamiento de intereses de los representantes del Estado y el MPN, empresarios vinculados directa o indirectamente a la industria del petróleo, condujo al entonces gobernador a considerar una “alianza estratégica” con el sector petrolero (Scandizzo et al, 2011: 150). Esto corrobora, una vez más, la histórica alianza cómplice entre Estado y Capital, como dice Petrucci: “en Neuquén, de hecho, la frontera entre administración pública y negocios privados

ha sido siempre borrosa” (2015: 51). El punto, como advierte el autor, radica en que la burguesía neuquina mantiene estrechos vínculos y/o se solapa con el Estado: “en Neuquén los políticos son empresarios y los empresarios son políticos” (2015: 50). Y, en consecuencia, la forma de amarrar la renta petrolera transforma a la función pública en la escalera al éxito económico, la opción más sencilla para alcanzar el enriquecimiento.

En un contexto de creciente conflictividad social, a lo largo y ancho de la Provincia, los/as mapuce desempeñaron un rol fundamental. Recordemos lo que hemos visto en los anteriores capítulos, en los noventa los/as mapuce comenzaron a transitar un arduo proceso de recuperación identitaria y territorial cuyo hito fue, a nuestro parecer, el conflicto Pulmarí. Tanto en el campo como en la ciudad, los intereses del partido-estado se impusieron a la fuerza y en desmedro de las poblaciones afectadas, mapuce y no-mapuce. Las “regalías” eran y son la vía por medio de la que el Estado en Neuquén se apropia de la riqueza proveniente de la explotación de hidrocarburos, ya que la actividad en sí siempre ha estado en manos ajenas: el Estado Nacional (YPF) y/o multinacionales (Petruccelli, 2015). El problema radica en el destino de dichas regalías, pues la “asociación” del gobierno provincial con las empresas privadas persigue como fin la utilización de las regalías para gastos corrientes (Falaschi, 1999) u otros fines netamente ajenos a la función pública. En esta dirección emergen como hechos inolvidables de la resistencia y lucha mapuce las experiencias de los lofces Paynemil y Kaxipayiñ.

Paynemil y Kaxipayiñ, íconos de la lucha

En los noventa, como detallamos en capítulos precedentes, los/as mapuce comenzaron a transitar la senda de la recuperación identitaria y la organización política. Así, con una lengua y bandera propia y en

reclamo de su condición de Pueblo/Nación pre-existente se presentaron como “desestabilizadores” del orden estatal en el “Neuquén de la confianza”. A nuestro juicio, el conflicto Pulmarí debe ser entendido como el hito que marcó la historia mapuce reciente en Neuquén, pues desde entonces nada volvió a ser como antes. Los/as jóvenes comenzaron a participar en la Confederación para, como ellos/as dicen, ponerla al servicio de las comunidades y no del MPN; las mujeres iniciaron un largo y todavía inconcluso proceso de empoderamiento, tomaron la palabra y empezaron a ocupar espacios de decisión política. Ya nada es como antes y esto también, vale decir, fue posible por la articulación que lograron establecer con otros sectores que conforman la contra-cultura de la protesta.

En este marco, podemos aludir al conflicto que tuvo como protagonistas a las comunidades Paynemil y Kaxipayiñ, a mediados de los noventa frente al avance voraz de la industria extractiva sobre sus territorios. La complicidad entre Estado-Capital tomó forma y quedó plasmada en la alianza Repsol-Estado, la cual generó terribles consecuencias sobre las comunidades asentadas en el yacimiento gasífero LLL. Desde los años sesenta las comunidades mapuce de LLL sufren la embestida de las empresas que buscan extraer de sus territorios “la sangre de la tierra”, el petróleo. Primero la empresa estatal YPF, luego (una vez privatizada) la firma Repsol y ahora (luego de la “estatización” kirchnerista), nuevamente, YPF. Ambas comunidades sufren la constante violación de sus derechos y son pruebas vivientes de la contaminación y sus letales efectos sobre los cuerpos-territorios: metales pesados en sangre, abortos, ceguera, cáncer, malformaciones congénitas, diabetes (Aranda, 2014).

La presencia ausente (Gordillo y Hirsch, 2011) de los pueblos indígenas en Argentina es latente en esta zona de la Patagonia, “corridos” durante el avance militar en épocas de la Conquista los/as mapu-

ce se vieron obligados a asentarse en estas zonas hostiles en apariencia “improductivas”. Como nos dijo la logko E.P, nadie pensaba que esos territorios con los años se convertirían en un botín tanpreciado. Hace décadas que Paynemil y Kaxipayiñ sufren una triple paradoja, como nos marcaba la logko entrevistada; pues se hallan a la vera de un río y no cuentan con agua potable; sobre uno de los yacimientos gasíferos más importantes de América Latina y no tienen gas natural; sus territorios están próximos a una valiosa central hidroeléctrica y no gozan de electricidad. El reclamo y la defensa de sus territorios comunitarios, su derecho a la autonomía (autogobierno) y a la consulta previa, son algunos de los puntos que trascienden la historia de estas comunidades, pues son comunes a la gran mayoría de los lof mapuce.

En el caso de Kaxipayiñ a principios de los años noventa, específicamente en 1991, comenzó su proceso de organización, fue como ellos/as señalan “su despertar” (Aranda, 2014). Gradualmente la lucha se encaminó hacia la obtención del reconocimiento legal, lo que los/as condujo a establecer vínculos con comunidades urbanas, como el lof Newen Mapu. Muchos de los/as integrantes de Newen Mapu fueron jóvenes que participaron del conflicto Pulmarí y que, a lo largo del tiempo, han logrado consolidarse como referentes y autoridades al interior de la Confederación Mapuce de Neuquén, de los Consejos Zonales que la conforman y de otros espacios de participación política e intercultural. Así, a partir de lazos fuertes, Kaxipayiñ logró su reconocimiento en el año 1996-97, mientras que Paynemil fue reconocida como “reserva” en 1964 y obtuvo el dominio de sus tierras en 1990-91 (Falaschi, 1999). En 1998 Kaxipayiñ logró un compromiso por parte del Estado en cuanto a la titularización de parte de su territorio comunitario, a raíz de la lucha emprendida frente al avance del proyecto MEGA.

El citado proyecto tuvo su origen en el acuerdo, en 1996, entre YPF (luego Repsol YPF), Pérez Companc (luego Petrobras) y Dow

Chemical. El protocolo avalado por estas firmas establecía las normas que regirían las asociaciones tendientes a la explotación, distribución y comercialización de hidrocarburos; y la implantación de un megaproyecto cuyo fin era la explotación del yacimiento LLL (Balazote y Radovich, 2001). A un año del protocolo, en 1997, el proyecto inició su marcha, a paso firme. El conflicto con el proyecto MEGA es un hecho que nos permite advertir cómo se articulan demandas, luchas y reivindicaciones sociales, políticas y culturales más allá de los límites de la capital provincial. Pues, en 1998 el Estado Neuquino vendió a MEGA S.A una importante cantidad de hectáreas, ignorando por completo la presencia y pre-existencia de las comunidades indígenas de la zona. Fue entonces cuando los/as mapuce iniciaron una lucha judicial y política en defensa de sus bienes comunes.

Las respuestas de todo el aparato institucional, nacional y provincial, demostraban los estigmas y prejuicios racistas que todavía se hallan impregnados en la lógica estatal. Minimizando los riesgos y relativizando los impactos se garantizaba el avance de las industrias extractivas sobre los cuerpos-territorios mapuce. El avance de las empresas privadas con el beneplácito del partido-estado despertó la chispa de la resistencia y lucha mapuce, la cual contó con el acompañamiento de diversas organizaciones sociales y políticas mapuce y no-mapuce: la Coordinadora de Organizaciones Mapuce, organismos de Derechos Humanos como la APDH, la Universidad Nacional del Comahue, la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), la Pastoral de Neuquén, entre otros/as. Al respecto, Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich señalan: “la exigencia de la derogación de los Decretos por los cuales el gobierno neuquino había vendido a un precio irrisorio 106 hectáreas a MEGA S.A fue un reclamo que contó con amplio apoyo de diversas instituciones y un alto grado de repercusión mediática” (2001: 111). Este reclamo llegó a Buenos Aires, pues mapuce y kollas

se manifestaron para hacer conocer al país el atropello que sufren en sus territorios.

Mientras tanto, en el territorio, el 20 de agosto las comunidades afectadas decidieron “ocupar” las tierras cedidas a la empresa, lo que obligó a paralizar las labores que se realizaban en el lugar. Frente a ello el gobierno provincial (Sapag) estigmatizó a la población, y redujo la demanda, bajo la figura de “meros “agitadores” (Balazote y Radovich, 2001). A pesar de ello, la medida de lucha pudo sostenerse en gran parte por el acompañamiento de organizaciones sindicales, católicas y de derechos humanos; hubo una clara ausencia, dicen Balazote y Radovich (2001), de los partidos políticos tradicionales. No obstante, el gobierno provincial logró, a través de falsas promesas y prácticas clientelares, movilizar a los “desocupados” del petróleo hacia LLL, enfrentando, de este modo, a los/as mapuce con los trabajadores/as del petróleo. La artillería legal -y racista- estaba en marcha, la teoría de la araucanización vigente en cada argumento oficialista que presentaba como “mapuce chilenos” a los integrantes de Kaxipayiñ, deslegitimando la demanda. Nuevamente se juzgaba a los/as pueblos originarios como salvajes, incivilizados, es decir, como impedimentos frente al progreso y al desarrollo capitalista.

Las manifestaciones en las calles y en oficinas públicas, la ocupación de sitios, los cortes de caminos y de accesos, todas fueron estrategias de lucha válidas y adoptadas por mapuce y no-mapuce. Las banderas indígenas se mezclaban con las pancartas sindicales; los redoblantes y bombos vibraban a la par del Marici Wew mapuce. La contra-cultura de la protesta irrumpía, una vez más, en el escenario provincial allí donde las injusticias se hacían presentes. Más allá de la heterogeneidad ideológica, de los intereses particulares, de las diferencias -a veces abismales-, otra vez, se encontraban los actores/as que conforman dicha contra-cultura en territorio mapuce. Porque como

muchas veces nos han dicho: “Neuquén, toda, es territorio mapuce”. De este modo, como señalan Balazote y Radovich, se comenzaron a mezclar términos “como ‘compañeros’ (de obvia extracción sindical), con ‘hermanos...’ (frecuentemente usado por organizaciones indígenas)” (2001: 112). El conflicto comenzaba a tomar una notable dimensión y trascendencia, incluso a nivel internacional. La opción del desalojo y la fuerza siempre es considerada por el MPN pero, en aquel momento, el relativamente reciente asesinato de Teresa Rodríguez en Cutral C6, producto de la represión acontecida en 1997, era sin duda un obstáculo presente.

Por ello, Felipe Sapag puso freno a los potenciales desalojos, dr6sticamente se defini6 como “protector de los ind6genas” y se manifestó a favor de la “negociaci6n” como v6a para solucionar los puntos en tensi6n. El multiculturalismo neoliberal se hizo carne en los discursos oficiales. En aquel entonces, en el mes de septiembre de 1998, se firmaron una serie de acuerdos. Sin embargo, es de suma relevancia dejar en claro que ambas comunidades, Kaxipayi6n y Paynemil, continúan atravesando situaciones de conflicto que evidencian el accionar del partido-estado en complicidad con diferentes sectores privados (estado empresario). Las denuncias por contaminaci6n ambiental no han cesado, al contrario, constituye el punto central de los actuales conflictos en ambas comunidades. El agua es, sin duda, el principal recurso afectado, pero no el 6nico. Los elevados niveles de metales pesados en sangre han mostrado consecuencias terribles en la calidad de vida de los/as mapuce de ambas comunidades. En el a6o 2002 tom6 estado p6blico el caso de una joven embarazada que portaba en su vientre un feto anencef6lico en Kaxipayi6n. La comunidad junto a la Confederaci6n pidi6 a la justicia autorizaci6n para que la joven pudiese abortar a pesar de tratarse de un embarazo avanzado. Este caso se sum6 a otros registrados en Paynemil donde varias mujeres sufrieron

abortos espontáneos originados por el nivel de contaminación. También, es importante mencionar que estas malformaciones se observaron en animales (cabras, cerdos) en ambas comunidades.

En las llamadas “zonas de sacrificio”, aquellas atiborradas de industrias y contaminación ambiental, los cuerpos de las mujeres cargan los residuos del extractivismo y se convierten en “cuerpos sacrificables”. Vale decir que los reclamos y las denuncias por contaminación que ambas comunidades han realizado en diferentes oportunidades han sido acompañados, también, por numerosos sectores que se definen como defensores de la vida y de los bienes de la naturaleza. La emergencia política de ambas comunidades a mediados de los noventa “encendió la mecha” contra el avance extractivista que se perpetúa hasta la actualidad. Sin ir más lejos, en 2015, Paynemil protagonizó nuevos conflictos en el que los cortes de accesos y las manifestaciones fueron la forma de poner freno al avance extractivista sobre sus cuerpos-territorios. Esto muestra cómo tras la ampliación de la frontera hidrocarburífera, en los años dos mil, se multiplicaron los conflictos en territorio mapuce.

Neo-desarrollismo y neo-extractivismo: un escenario en conflicto

Una buena parte de los gobiernos latinoamericanos, a comienzos del siglo XXI, decidieron paliar la crisis, producto de años de neoliberalismo, a través de un fuerte impulso a las exportaciones. Estas medidas facilitaron lo que Gudynas (2013) denomina el auge del neo-extractivismo, dando lugar a problemas de índole económicos, sociales, ecológicos y políticos. De modo que los llamados gobiernos progresistas se vieron entrapados, si se quiere, en la contradicción “crecimiento- distribución”, la cual no rompe, de ningún modo, con la lógica capitalista: “si antes el progresismo era industrialista, hoy es

extractivista, primarizador y exportador” (Boron, 2012: 128). En este marco, el triunfo de Néstor Kirchner (en 2003) abrió el horizonte de posibilidad a lo que algunos/as autores/as definen como neo-desarrollismo. Dicho modelo se estructura sobre medidas originadas al calor del neoliberalismo, por lo que se observa la continuidad de políticas que lejos están de cuestionar al modo de producción capitalista: sobreexplotación de la fuerza de trabajo, saqueo de los bienes comunes, transnacionalización extendida del ciclo del capital y la prevalencia de la mercantilización de las relaciones sociales y políticas estatales (Féliz, 2014). En este caso nos interesa remarcar que el saqueo de los bienes comunes es la base de la acumulación por desposesión que caracteriza a esta etapa de acumulación capitalista y que cuenta entre sus particularidades con la utilización de técnicas de producción que privatizan las ganancias y socializan los costos (ibíd.). En este marco, la explotación de hidrocarburos no convencionales por medio de la cuestionada técnica de fractura hidráulica (fracking) y la mega-minería a cielo abierto se instalan como promesas de “progreso” económico con altos costos en la sociedad mapuce y no-mapuce.

En efecto, en América Latina los gobiernos denominados postneoliberales han replicado políticas que agravan los conflictos en relación a los bienes de la naturaleza, por lo que el nivel de conflictividad social ha crecido sustancialmente en los últimos tiempos. Al respecto, Emilio Taddei, José Seoane y Clara Algranati afirman: “[d]esde el ciclo de resistencias al neoliberalismo y las políticas imperiales iniciado a mediados de los años noventa hasta los conflictos sobre el rumbo de los procesos de cambio y las alternativas ‘postneoliberales’ de la última década, estas luchas han puesto también intensos procesos de radicalización y movilización social, así como la emergencia de significativos movimientos sociales y de espacios de articulación y coordinación continental y global” (2012: 257). Observamos, entonces, un

re-surgir de numerosos movimientos sociales a lo largo y ancho de toda América, destacándose la aguerrida lucha de los/as indígenas -y campesinos- en defensa de sus territorios.

En esta “nueva cartografía de las resistencias” (Svampa, 2011) los/as mapuce, en el sur del continente, se ubican como actores/as centrales en escenarios minados por el avance neo-extractivista. El corazón de las resistencias radica en la defensa de los bienes comunes de la naturaleza, y la movilización social indígena y no-indígena goza de redes de relaciones -nacionales e internacionales- que permiten cierta radicalidad en la lucha. En el caso que nos compete, la provincia de Neuquén, observamos cómo desde el corrimiento de la frontera hidrocarbúfera y la aprobación de la conocida Ley Corta en 2006, crecen los conflictos en territorio mapuce. En estos conflictos subyace una histórica tensión vinculada a la concepción de naturaleza impuesta por la modernidad occidental. La idea moderna de la naturaleza como “canasta de recursos” (claramente feminizada) a favor del progreso y el desarrollo ha sido adoptada por diversas corrientes de pensamiento y proyectos políticos, desde los desarrollistas hasta las expresiones “nacional-popular” (Svampa, 2011).

Las críticas al concepto de desarrollo, entendido como crecimiento económico, en América Latina, cuentan con una larga y nutrida historia, lo cual excede nuestros objetivos en este trabajo. Pese a ello, debemos decir que las críticas indigenistas, muchas veces ignoradas u omitidas por la izquierda partidaria, han realizado importantes aportes. De hecho, han contribuido a la desnaturalización de una visión moderna/occidental y hegemónica de naturaleza y del desarrollo; y, además, han impulsado activamente la movilización social en este terreno. De todas maneras, como dijimos, en esta región existe una importante tradición crítica que se nutre de diferentes corrientes de pensamiento, como el marxismo latinoamericano de Mariátegui, el guevarismo, la

teología de la liberación, entre otros. Por ello, entendemos que las propuestas “alternativas” que se erigen frente al avance neo- extractivista, como es el caso del “buen vivir”, responden, de alguna manera, a una dilatada historia de pensamientos insurgentes, resistencias y luchas.

La denuncia, la movilización, la conflictividad social son consecuencias visibles del avance corporativo sobre los territorios a explotar y, en ese contexto, en Neuquén advertimos la fuerte presencia de lo que hemos denominado, siguiendo a Petruccelli (2015), la contracultura de la protesta. El siglo XXI inauguró una nueva etapa en la que los conflictos territoriales, también, se hicieron presentes, ya que los derechos de las poblaciones indígenas se han visto seriamente socavados. En palabras de Claudia Briones:

“se está afianzando una visión neodesarrollista que, cuando se imbrica con un ideario ‘nacional y popular’, posibilita ciertas transformaciones, pero pone a la vez topes muy concretos a la implementación efectiva de los derechos indígenas reconocidos” (2015: 25). El avance del fracking como técnica para explotar los reservorios de hidrocarburos no convencionales, ha generado una elocuente ola de resistencia y lucha por parte de los/as mapuce, quienes enfrentan no sólo el poder de las empresas extractivas sino también las políticas de criminalización y la judicialización por parte del Estado. Continuidades históricas, que como ya dijimos, perpetúan el genocidio indígena.

Neuquén, territorio fracturado

En el año 2006, con la conocida Ley corta (26.197), la propiedad de los hidrocarburos fue traspasada a las provincias, de acuerdo a lo que establece la Constitución Nacional. Esta medida abonó el camino que el Decreto 546/03, firmado por Néstor Kirchner, había comenzado. Dicho decreto facilitaba a los gobiernos locales licitar y adjudicar áreas de exploración y explotación. Y, esto, como marcan Scandizzo

et al (2012), creó las condiciones materiales y de posibilidad para la irrupción política de los/as mapuce en defensa de los bienes comunes de la naturaleza. El subsuelo provincial comenzó a fracturarse, a lotearse y a ser víctima de la reconocida y cuestionada, a nivel mundial, técnica de fractura hidráulica. De este modo se conoce a la forma actual utilizada para explotar los yacimientos no convencionales, lo que requiere una mayor ocupación territorial, la utilización de grandes cantidades de agua y químicos de alta toxicidad, entre otras cosas (Scandizzo, di Risio y Pérez Roig, 2012). Las consecuencias de la aplicación de la mencionada técnica conlleva a una serie de impactos socio-ambientales, tales como: disminución del agua (en Neuquén se estima que cada pozo requiere de aproximadamente 20 millones de litros de agua) y contaminación de las fuentes de agua; impactos graves sobre la salud de la población humana y animal; emisión de gases contaminantes y contribución al calentamiento global; desmonte y pérdida de la biodiversidad; sismos antropogénicos; desplazamiento de las economías de subsistencia; etcétera. Cabe aclarar que los químicos utilizados en la fractura hidráulica dependen de las formaciones hidrocarburíferas a tratar (Ochandio et al, 2014).

Para comprender el boom de la explotación de yacimientos no convencionales en Neuquén, debemos señalar que a mediados de la primera década de los años dos mil se registró una caída en las reservas de petróleo en la provincia. Tal como lo registró el diario local “La Mañana de Neuquén” (26/03/2008), la tendencia fue en aumento, pues en marzo de 2008 la producción de crudo descendió un 24% respecto al año 1998. La gestión kirchnerista a escala nacional, evaluaba la posibilidad de disminuir retenciones a la exportación de crudo con el ánimo de estimular las inversiones en el sector. A esto cabe agregar que en 2011 se registró, a nivel nacional, un déficit histórico en la balanza de pagos energética. Todo esto condujo a hacia estrategias, del Estado

Nacional, orientadas a valorizar los yacimientos no convencionales mediante las técnicas ya mencionadas. El Estado Nacional mediante la empresa YPF, en conjunto con capitales trasnacionales activó la explotación de las áreas patagónicas (Vaca Muerta y Los Molles) que se erigen como baluartes de desarrollo y progreso.

Así, en 2011 se anunciaba en los principales medios regionales y nacionales un hallazgo histórico de petróleo. Por entonces, el diario La Nación tituló: “YPF descubrió en Neuquén un ‘espectacular’ yacimiento de petróleo no convencional” (08/11/2011). La alianza, histórica, entre Estado-Capital re-actualizó mecanismos para perpetrar la acumulación capitalista basada en la desposesión y el saqueo, por ello no resulta casual que en 2012 se firmase el “Acuerdo YPF-Chevron”. El Plan Estratégico 2013-2017 propuesto por Miguel Galuccio¹⁹, cuyo fin era reducir la importación de combustible, demandaba de una extraordinaria inversión que requería, a como dé lugar, de la “colaboración” de “socios” extranjeros. Las condiciones exigidas por la mayoría de las empresas ponían en riesgo la credibilidad de la gestión de la presidenta Cristina Fernández, ya que obligaban al Estado a ir contra la Ley de Soberanía Hidrocarburífera. La única opción que aparecía en este contexto era Chevron, empresa condenada por contaminación ambiental (Svampa, 2014).

Un manto de sospechas, de dudas y penumbras cubre el citado acuerdo teñido de violencia estatal y sangre. En el año 2012, la Corporación Petrolera Chevron acordó con YPF la explotación conjunta de la formación de hidrocarburos no convencionales en Vaca Muerta. En ese contexto se observó, otra vez, cómo funciona el partido-estado en Neuquén, siempre a favor de los vaivenes de la Casa Rosada. Puesto que, como dicen Lizárraga (2013) y Petruccelli (2015), una de las

¹⁹ CEO de la empresa YPF desde mayo de 2012 hasta abril de 2016.

tácticas para sostenerse en el poder ha sido, desde siempre, la alianza con los gobiernos de turno a escala nacional, sean del “color político” que sean. La firma del citado acuerdo se realizó “entre gallos y media noche”: sin audiencia pública, sin pasar previamente por la Comisión de Medio Ambiente de la Legislatura Provincial y sin consulta previa a las comunidades mapuce asentadas en dicho territorio: Lof Campo Maripe. Al igual que durante la mal llamada Conquista de Desierto, la expansión de la frontera productiva supone la avanzada del “desarrollo” y el “progreso” sobre territorios considerados improductivos y “desiertos”. De esta manera, dice Svampa (2014), se impone una mirada “eficientista” de los territorios, estructurándose áreas o zonas de sacrificio en desmedro de las poblaciones allí asentadas, tal como sucedió en los noventa con las comunidades Paynemil y Kaxipayiñ. Vale decir que la metáfora de la Patagonia como desierto se advierte como continuidad histórica útil para legitimar políticas económicas a favor de ciertos sectores, vinculados, de manera directa o indirecta, a capitales extranjeros. Pues, así como en el siglo XIX se pensaba a una Patagonia exportadora a favor de Inglaterra, en los noventa se continuó con esa premisa a favor de los sectores petroleros; y desde los dos mil hasta la actualidad no ha hecho más que afianzarse este modelo, que algunos/as denominan de “maldesarrollo”.

El avance del neo-extractivismo impacta negativamente directamente sobre las poblaciones indígenas, sobre su economía, su salud, su organización social y política, su cultura y cosmovisión. Los conflictos que se suscitan a partir de esta ofensiva extractivista no refieren únicamente al “recurso” tierra; a los territorios y a las territorialidades; también, implican debates sobre la normativa vigente, como el derecho a la consulta previa contemplado en el Convenio 169 de la OIT. En este contexto, también, hubo importantes fracturas al interior de la organización política del Pueblo/Nación Mapuce en la provincia de

Neuquén. Claramente, se distinguen dos grandes tendencias que se traducen, a su vez, en subgrupos al interior de las organizaciones supra o macro comunitarias que existen en la provincia. Por un lado, encontramos sectores afines o simpatizantes con los gobiernos kirchneristas y, por otro, sectores más radicalizados, críticos del oficialismo “K”. Esta fractura del movimiento indígena se dejó entrever en la famosa marcha de los pueblos originarios realizada en la emblemática Plaza de Mayo, en 2010, con motivo de los “festejos del Bicentenario”.

Por todo lo dicho, sostenemos que la actual etapa de acumulación capitalista re- edita y re-actualiza antiguas formas de explotación y violencia lo que se traduce en una constante violación a los derechos humanos. Dentro de este panorama las poblaciones originarias constituyen un “sector vulnerable” y, al mismo tiempo, un ícono de la resistencia y lucha. En este marco, compartimos con Svampa (2013) la idea de una creciente feminización de las luchas contra el extractivismo, pues las mujeres mapuce han demostrado ser aguerridas defensoras de los bienes comunes y de los derechos humanos. Ejemplo de ello fue el rol que desempeñaron las mapuce ante la represión suscitada afuera de la Legislatura con motivo del acuerdo YPF-Chevron.

Mujeres rebeldes contra el extractivismo-patriarcado

Entre extractivismo y patriarcado existe una relación simbiótica, no existe uno sin el otro. Hemos dicho anteriormente que el patriarcado conlleva a un conjunto de relaciones ligadas al control del proceso de la reproducción humana por parte del género masculino. De tal modo, el patriarcado se vincula con la regularización de la sexualidad, a través de permisos-prohibiciones, y con el proceso global de reproducción social (Ciriza, 1994). Por esto, el capitalismo requiere, para su sostenimiento y reproducción, de un orden de género(s) patriarcal que garantice la propiedad privada y la herencia, como así también que

sea capaz de reproducir fuerza de trabajo útil para el desarrollo del mercado. Todo esto devela cómo los cuerpos femeninos se convierten en lienzos en los que se imprimen procesos históricos-políticos, ya que tanto el Estado como el Mercado tienen injerencia y potestad sobre ellos.

Estos cuerpos-territorios son regulados, disciplinados y controlados por diversas instituciones. En el caso de las mujeres, es decir de los cuerpos-territorios femeninos, la función reproductora de la fuerza de trabajo es, claramente, el rol social prioritario. Y, en efecto, el orden de género patriarcal –y machista- que supone el modelo extractivista hace uso –y abuso- de dichos cuerpos-territorios. Los cuerpos de las mujeres son considerados anexos de los territorios a explotar, son espacios en los que se desarrollan y despliegan las relaciones de poder capitalistas (Federici, 2010); del mismo modo que ocurrió durante el siglo XIX. El extractivismo como patrón de acumulación impulsado por los Estados genera, así, mayor violencia y control (sobre la reproducción) de los cuerpos femeninos, vistos simplemente como “recursos” (Federici, 2016). Dicha violencia encuentra como máxima expresión a los femicidios indígenas.

No todos los cuerpos femeninos son tratados y pensados de la misma forma; no todos los cuerpos-territorios “valen” lo mismo. Algunos están destinados a la reproducción de la fuerza de trabajo (casi exclusivamente) y otros, los “de segunda”, son territorios cosificados, susceptibles de ser comprados y vendidos en el mercado. Sin perder de vista la idea de interseccionalidad podemos pensar cuáles son aquellos/as sujetos/as que configuran los cuerpos disponibles, ahora “cuerpos esclavizables”. De nuevo, como en épocas de la Conquista, las mujeres indígenas son reducidas a la servidumbre y/ a la explotación, a favor de los intereses de los sectores acomodados. Paulatinamente, mediante diferentes mecanismos políticos, simbólicos -discursivos-

prácticos, se enquistan socialmente estereotipos y estigmas que garantizan la discriminación y segregación de determinados sectores, grupos y pueblos.

La relación petróleo-prostitución cuenta con una larga historia en la provincia de Neuquén, la que se remonta a los comienzos de los campamentos petroleros ypefianos en Plaza Huincul. Resulta imperioso recordar que el gran asentamiento obrero giró, en la década del veinte, en torno a la creación de un prostíbulo. Lo llamativo del caso es se trató de una estrategia, una “carnada”, impulsada por la empresa estatal para atraer y sostener -en el campo- a una importante planta de personal, eminentemente masculina. Es fundamental resaltar que las mujeres, jóvenes, que prestaban “servicios” en la “casa de tolerancia” lindante al campamento petrolero eran, directamente, empleadas de YPF. Esto significa que las prostitutas eran “empleadas” del Estado Nacional Argentino. El punto en cuestión radica en que se observa una tendencia que preocupa a organismos de derechos humanos nacionales e internacionales y feministas (poco podemos decir de los gubernamentales que generalmente ocultan intereses en relación al tema): sobre el sistema prostibulario tradicional, en la actualidad, operan redes de trata con fines de explotación sexual, cuyas principales víctimas son mujeres y niños/as. “El sur del país es un enorme prostíbulo”, ha denunciado en varias oportunidades la referente del Programa Esclavitud Cero (Fundación El Otro), Mercedes Asorati.

No es casual, que a partir del *boom* de la explotación de los yacimientos no convencionales, comenzaran a brotar denuncias de organizaciones feministas -y de mujeres- que aseguran que: “la ruta del petróleo es, asimismo, la ruta de la trata con fines de explotación sexual”. Como ya dijimos, una economía de enclave refuerza un orden de género machista y patriarcal que promueve masculinidades hegemónicas que se traducen en ciertas conductas, como el consumo de

prostitución, es decir, el consumo de cuerpos femeninos y/o feminizados. De este modo, la existencia y permanencia de una importante masa de trabajadores aislados, sumado al continuo y alto flujo de dinero circulante y a la complicidad silenciosa del partido-estado con los sectores privados, convierten a Neuquén en terreno más que fértil para el despliegue de redes de trata y prostitución. Evidenciamos cómo en las zonas en las que se asientan las empresas extractivas se consolida la estereotipada figura del hombre viril, fuerte, violento y proveedor donde lo masculino se relaciona directamente con la idea de dominación. Y, en este esquema de relaciones, dice Gartor (2014), lo femenino queda ubicado como objeto de control y abuso. Y, si bien dentro de este orden de géneros aparecen mujeres activas, temidas, castradoras y dominantes (las petroleras, “mujeres de los petroleros”) lo hacen dentro lógica que no se propone romper con la subordinación y la violencia. No está de más decir que un orden de géneros con estas características, también, tiene resultados negativos en los varones, quienes sufren las propias limitaciones que el “ser macho” supone, lo que incluye desde violaciones colectivas hasta muertes prematuras a causa de enfermedades curables como el cáncer de próstata. Múltiples consecuencias que atentan directamente sobre la sociedad en su conjunto y, particularmente, sobre las mujeres originarias que cargan con décadas de opresión de género, racial (y étnica) y de clase.

El modelo extractivista concibe a la tierra y a los cuerpos de las mujeres como territorios sacrificables, agudiza y replica la violencia y la crueldad sobre estos cuerpos cuyo resultado extremo se convierte en muerte. Por ello, numerosas corrientes feministas piensan al auge extractivista como una etapa de reactualización del patriarcado, en la cual los imaginarios y los espacios -públicos- son fuertemente masculinizados. De esta manera, como anticipamos al comienzo de este título, el patriarcado y el extractivismo se necesitan mutuamente (Gu-

tierrez citada en Gartor, 2014) y se expresan en múltiples y variadas formas que abarcan desde conductas micro-machistas hasta la trata de personas y los femicidios (Federici, 2016). Pese a ello, las mujeres han logrado ocupar espacios de poder, han comenzado a desempeñar funciones claves y estratégicas en los momentos de conflicto. Esto nos permite hablar de una feminización de las luchas contra el extractivismo, según Svampa (2014). En el caso puntual de las mujeres mapuce, creemos que a partir de su lucha contra las diversas situaciones de opresión han logrado re-significar su rol dentro de las comunidades, han recuperado el espacio público de decisión política y han puesto en jaque el orden establecido tanto dentro como fuera de sus comunidades y organizaciones.

Cristina Linkopan, lideresa mapuce

El *lof* Gelay Ko nuclea, aproximadamente, a treinta y dos familias y se ubica en el paraje Santo Domingo, Departamento de Zapala (Consejo Zonal Ragince Kimvn). Al igual que otros *lof*, desde los años noventa el territorio de la comunidad se ha visto “invadido” por empresas petroleras. Cristina Linkopan, “Tina”, fue *logko* del *lof* y madre de cuatro hijos/as, falleció a los treinta años el 14 de marzo de 2013, luego de ser diagnosticada de hipertensión pulmonar. Actualmente se la recuerda como una valiosa lideresa del Pueblo/Nación Mapuce, dado que fue una de las principales voces que denunciaron las consecuencias de la perforación del primer pozo para extracción de hidrocarburos no convencionales en América Latina (por la empresa Apache). La citada referente en varias oportunidades explicó por qué la comunidad no se atrevía a denunciar los hechos de hostigamiento que sufría por parte de las trasnacionales, lo que remite a años de terror étnico, dicho de otro modo, a la racialización de las relaciones de poder Estado-Mapuce: “nosotros, la comunidad, quizá por todo esto

de la conquista, nuestros ancianos no denunciaron esto enseguida, tenían miedo de reclamar porque iba a venir la policía, la gendarmería que existía en ese tiempo... tenían miedo de que los sigan matando, los sigan torturando” (Linkopan en Solanas, 2013). En las palabras de “Tina” vemos el impacto de años de colonialismo y violencia.

Los impactos socio-ambientales que enumeramos como consecuencia directa de la puesta en marcha de un modelo extractivista erosiona los territorios y las territorialidades indígenas, por tanto, su cultura-cosmovisión y sus cuerpos-territorios. La identidad mapuce se relaciona estrechamente con el territorio, por lo que la violación de los territorios comunitarios se traduce en la violación de los cuerpos-territorios. Esta violación se ejecuta de diferentes formas, sea por medio de la penetración colonial, institucional, coactiva y/o sexual, con esto queremos decir que existen diferentes formas de violentar a los cuerpos-territorios. Al respecto Horacio Machado Araoz (2014) arguye que la intervención sobre los territorios involucra una afectación de las fuentes de vida, los medios de trabajo y las formas culturales y políticas de la reproducción social. Y, en contextos extractivistas, dicha afectación, dice el autor, es extremadamente virulenta (y cruel). Por tanto, se trata de situaciones que generan un trastocamiento general de la vida de las poblaciones que allí se asientan: se afectan las relaciones entre los cuerpos y los territorios, pues el conflicto atraviesa a todo el tejido social, a todos/as los/as actores/as, en todos los órdenes de la vida (Machado Araoz, 2014).

La relación trabajo-alimentos, de acuerdo con Machado Araoz (2014), alude a los flujos energéticos materiales que anudan la coexistencia vital entre los cuerpos y los territorios y eso es, justamente, lo que el extractivismo pone en riesgo. La contaminación de las fuentes de agua, los desechos tóxicos y derrames de petróleo afectan a los animales y eso, por ende, impacta en la salud de la población mapuce.

Además esto altera y pone en jaque a las economías comunitarias. En este sentido, recordamos declaraciones de Cristina Linkopan quien sin miedo y con total certeza denunció:

cae agua contaminada y cae al territorio y cae a las plantas y nuestros animales comen esas plantas, toman esa agua, nosotros para vivir vivimos de nuestros animales, nunca vivimos de la empresa, nunca vivimos de la provincia, nuestros animales son con lo que nos criamos, nuestros ancianos nos criaron de nuestros animales y seguimos viviendo de nuestros animales. Y hoy vivimos en una cocina pobreza porque tenemos esta petrolera que nos ha roto el cien por ciento del territorio que antes teníamos, podíamos criar mil ovejas y hoy no podemos criar ni cien chivas porque no tenemos agua y el pasto es muy feo... no sale ni pasto (Linkopan en Cartago, 2012).

Al empobrecimiento, la explotación, la contaminación y la falta de consulta previa debemos sumarle las continuas tácticas de los privados y el MPN, quienes buscan por diferentes vías, quebrantar la unidad política de los/as mapuce. La tendencia que observamos se centra en generar rupturas al interior de las comunidades mediante coimas, promesas, negociaciones ocultas y a espaldas de las comunidades en su conjunto. Esto ocurrió en Gelay Ko, generándose un doble mando que propició el avance de la empresa Apache sobre el territorio mapuce. Estas prácticas clientelares y corruptas forman parte del arsenal de impactos que supone un modelo de desarrollo basado en el extractivismo, no es un detalle propio de un caso aislado. A lo largo y ancho de todo el continente observamos estos patrones comunes: hostigamiento, amenazas y muerte de los/as referentes que denuncian sin titubeos las consecuencias nefastas y el arrebatamiento de derechos que existe allí donde se instala el extractivismo como símbolo de progreso.

Las denuncias de Linkopan siempre fueron concisas y claras: “[m]ás pozos, menos espacio para pastoreo, menos animales, la comunidad

pierde su sustento y, sobre todo, pierde su forma de vida. Un círculo vicioso que termina con el desarraigo” (Aranda, 2015: 55). El desarraigo aparece, claramente, como última opción. Nuevos “corrimientos” impulsados ahora por la justicia cómplice/funcional y ejecutados por la fuerza pública mediante violentos desalojos, una situación común a gran parte de las comunidades que enfrentan estos conflictos. De modo que el fin de las economías de subsistencia, el incumplimiento de derechos, la contaminación y la muerte son las opciones que se presentan ante las comunidades mapuce en zonas petroleras. Todo esto en un marco de fractura política a nivel nacional y provincial; y al interior de las mismas comunidades. Un panorama que poco contribuye a la lucha y resistencia del llamado (y puesto en duda) movimiento indígena en Argentina. En este escenario, Cristina Linkopan aparece como ejemplo de resistencia, lucha y, por qué no, empoderamiento. Allí, en los márgenes de las principales ciudades de la provincia, “Tina” logró romper el silencio y gritó sus verdades, las que ponen de manifiesto cómo se intersectan violencias y discriminaciones.

Cristina Linkopan puso el cuerpo, en toda su expresión, en defensa de sus derechos y los de su Pueblo; y eso le costó la vida. La violencia extractivista violentó su cuerpo- territorio al punto de alcanzar la muerte. Todavía la comunidad Gelay Ko denuncia que el fallecimiento de la *logko* fue producto de los elevados niveles de contaminación que se vive en la zona, sin embargo, la justicia se limita a solicitar “pruebas”. La falta de recursos económicos imposibilita que los/as mapuce proporcionen dichas pruebas de laboratorio, lo cual conlleva a que sus denuncias sean olvidadas en algún cajón del poder judicial neuquino. Por este motivo, y en un momento de alta sensibilización con la problemática de género, académicas y referentes originarias denuncian que la muerte de Tina fue un feminicidio indígena. A pesar de todo, la lucha de las mujeres mapuce continúa y en cada batalla la figura de

Tina aparece como guía, como ejemplo a seguir. Por ello afirmamos, sin duda, que Cristina Linkopan fue una lideresa del Pueblo/Nación Mapuce cuya experiencia de vida recoge voces y gritos que hacen eco en las hojas de la historia y se replican en cada mujer que defiende sus territorios.

El juicio a Relmu, un circo romano

*Me duele estar acá sentada porque los verdaderos responsables
no lo están porque tienen poder, tienen plata y hay toda
una impunidad para que ellos no estén.*

*Nosotros estamos acá porque somos pobres, somos indios
y porque soy mujer.*

(Ñamku, declaración 02/11/ 2015)

El lof mapuce Winkul Newen se encuentra ubicada a cincuenta kilómetros de la ciudad de Zapala, en el paraje Portezuelo Chico, zona centro de la provincia de Neuquén. En el área del territorio mapuce se halla ubicado el denominado Yacimiento Portezuelo Norte, sitio en el que existen alrededor de diez pozos petroleros²⁰. Cabe subrayar que originariamente la meta consistía en explotar aproximadamente cuarenta pozos, sin embargo, la constante resistencia de la comunidad logró impedir que se efectivizara la totalidad del plan empresarial. La lucha que encarna Winkul Newen se ha visto sometida, en numerosas oportunidades, a prácticas violentas en manos de la policía y “patotas” que responden a los intereses y directrices de la empresa petrolera Apache (YPSUR-YPF). Sin duda, frente a este panorama teñido de sangre, como ya hemos dicho anteriormente, podemos afirmar que la

²⁰ Importa aclarar que al momento del conflicto que nos convoca eran parte de la empresa petrolera APACHE.

militarización de los territorios responde, claramente, a políticas e intereses que buscan garantizar a sangre y fuego la explotación petrolera, es decir, la acumulación capitalista.

En esta historia de saqueo y expropiación las mujeres han jugado -y juegan- un importante rol en defensa del territorio y la cultura mapuce. Incluso, en algunas declaraciones ante los medios, distintos referentes han expresado que varios desalojos fueron impedidos por las mujeres de la comunidad, quienes amenazaron con “prenderse fuego” si se concretaban las medidas de desalojo previstas por la justicia: “siempre fuimos maltratados y nuestros hijos se criaron con eso, se criaron con miedo, con desconfianza en la policía [...]. Imagínense nosotras, como mujeres y como madres, nosotras somos leonas. Defendemos nuestros hijos [...]. Para cualquier pueblo los hijos son el futuro, son la continuidad y es lamentable que este gobierno y esta justicia ponga todo a disposición para matarnos” (Ñamku, 2015). Una de estas “leonas”, como se ha auto-definido, es Relmu Ñamku, legalmente conocida como Carol Soae.

Al igual que en otras experiencias que hemos desandado en estas páginas, la figura de la madre aparece como central al momento de pensar y proyectar la lucha por el territorio. De modo que, como hemos dicho antes, la maternidad puede ser entendida como un disparador hacia la esfera política, hacia el “espacio público” reservado por antonomasia a los varones en una sociedad machista y patriarcal. Los roles femeninos tradicionalmente asignados a las mujeres, como por ejemplo aquellos vinculados a tareas de cuidado, se convierten en prácticas que promueven relaciones “otras” con la naturaleza, con los bienes comunes y con/entre los seres humanos. Parten de una mirada cosmológica y cultural diferente, lejana a la moderna concepción de propiedad privada y a la mirada dicotómica del par varón-mujer. Por ello, nos impulsan hacia otras formas de pensar y vivir al desarrollo, lo

cual se plasma en el Kvme Felen Mapuce, o sea, en el sistema de vida autónomo propuesto por el Pueblo Mapuce.

Relmu Ñamku, hija de Marina Ñamku, nació en el año 1977 en Esquel, provincia de Chubut. Fue entregada en adopción a Héctor Soae y Silvia Bullorovsky, quienes la criaron junto a otro niño, también adoptado. Ella misma, en varias oportunidades, ha relatado que su infancia y adolescencia fueron muy gratas, puesto que su padre/madre adoptivos nunca le negaron su verdadera identidad y le inculcaron respeto y reconocimiento por su madre biológica, quien la entregó en adopción por ser víctima del alcoholismo. En charlas, declaraciones y notas, Relmu siempre sostuvo que su madre biológica ha sido víctima del alcohol, flagelo que, como hemos mencionado en capítulos anteriores, ha sido muy útil como mecanismo de dominación y colonización de los pueblos indígenas. En pleno conocimiento de su verdadero origen biológico decidió estudiar en la Universidad una tecnicatura relacionada a las culturas indígenas y, una vez recibida, se trasladó a la provincia de Neuquén: “porque sabía que en Neuquén el Pueblo Mapuce, resistía, luchaba por sus derechos y luchaba por reconstruir su cultura” (Ñamku, 2015).

Es importante reiterar y subrayar que la década de los noventa constituyó para el Pueblo/Nación Mapuce un momento clave, ya que en ese contexto se sucedieron procesos conflictivos que impulsaron la re-organización y participación mapuce activa en el escenario político provincial y nacional. Todas estas experiencias, sin duda, contribuyeron para que Relmu se instalara en Neuquén, al finalizar sus estudios superiores. Más tarde, se dedicó a recorrer la Provincia y a conocer la realidad mapuce a partir de su labor en un centro de educación mapuce. En este sentido sus palabras son concisas y contundentes: “uno iba a los lugares y se vivía en extrema pobreza, no había luz, gas, escuelas, postas sanitarias, no había nada [...] una ausencia total del estado [...]

y la comunidad siempre en desventaja” (Ñamku, 2015). En estas palabras se hace patente la presencia ausente (Hirsch y Gordillo, 2011) de los pueblos indígenas en Neuquén, la cual los presenta como “parte inescindible de la identidad provincial” y, al mismo tiempo, los condena a vivir en paupérrimas condiciones.

La vida en el territorio comenzó para Relmu a partir de formar una familia junto a Martín Maliqueo, referente político de la comunidad Lonko Purran. Desde ese momento comenzó su arduo camino de lucha en defensa del territorio. A la par de su familia resistió intentos de desalojo, enfrentó la militarización y la ignorancia de un Estado que se niega a otorgar personerías jurídicas a los “nuevos lof” que se crean en la provincia. Los conflictos se renovaban y mantenían constantes hasta diciembre de 2012 cuando la situación llegó a un punto impensado por los/as miembros de la comunidad. El 28 de diciembre la jueza Ivonne San Martín liberó una nueva orden de desalojo, la cual llegó a la comunidad en mano de la Sra. Verónica Pelayes. A días de finalizar el año -según el calendario gregoriano-, en medio del velatorio de una niña que había nacido con graves problemas de salud, comenzó una historia de criminalización y judicialización que se hace eco de procesos históricos, lo que se remontan a la fundación del Estado Nacional (liberal, patriarcal y racista).

Alrededor de las tres de la tarde del 28 de diciembre de 2012, se hizo presente en Winkul Newen, la oficial de justicia –Pelayes- junto a vehículos y personal de la empresa privada que ansiaba ingresar al territorio comunitario. Luego de cruzar palabras e insultos, prejuicios mediante, la oficial de justicia ordenó avanzar sobre el alambrado que la comunidad había dispuesto como medida preventiva para evitar el ingreso de la petrolera. En ese momento los/as miembros de la comunidad, entre ellos/as Relmu, comenzaron a arrojar piedras contra los vehículos y la topadora con el fin de evitar esta nueva avanzada.

Citamos a continuación palabras textuales de Relmu Ñamku, quien al recordar los acontecimientos durante el juicio, sentada en el banquillo de los acusados/as, detalló:

le pedimos que se fuera, que era nuestra casa [...] esta señora no se retiraba del lugar [...] ella dijo que esto no es una comunidad, si es una comunidad traigan los papeles [...] se refirió al tema mapuche diciendo que no éramos mapuches [...] ella nos negó nuestra identidad, ella nos faltó el respeto [...] Entonces la dejamos prácticamente hablando sola, no se iba, yo todo el tiempo le pedía que se fuera, que esa era nuestra casa [...] empezamos a caminar hacia los vehículos y ella también, les dijimos saquen los autos y ella dice esto es una ruta y yo mi auto no lo pienso sacar [...] Nosotros cuando vimos que la topadora estaba prendida y como que quiso avanzar sobre el alambrado, nosotros empezamos a arrojar piedras para evitar que la topadora arrancara el alambrado (Ñamku, 2015).

A *posteriori*, Martín Maliqueo, Mauricio Raín (Wiñoy Folil) y Relmu Ñamku se presentaron en Zapala con el ánimo de conocer en profundidad en qué consistía la orden emitida por San Martín. Al apersonarse en la comisaría quedaron inmediatamente detenidos por los daños físicos que habría sufrido Pelayes como consecuencia de un pedrazo en su rostro. Posteriormente fueron liberados, aunque, pasaron tres años hasta que la persecución encontró su verdadero fin. Pues, Maliqueo y Raín fueron acusados de delito de daño agravado y Relmu Ñamku de homicidio agravado en grado de tentativa y daño grave, con pena de quince años de cárcel. Indudablemente, el enjuiciamiento de los/as tres referentes mapuce, sometidos a un juicio por jurado (intercultural), buscaba ser un caso testigo que sirviera como disciplinador, que detuviera la lucha mapuce. Tal como ha dicho Relmu, en muchas oportunidades, el propósito del juicio era amedrentar las luchas sociales en general y a la mapuce en particular (Ñamku, 2015b). Finalmen-

te, en noviembre de 2015, la justicia absolvió a Raín y tuvo lugar un veredicto favorable para Maliqueo y Ñamku: “no culpable”.

La Justicia responde a una estructura colmada de prejuicios racistas que emergen visiblemente en cada conflicto territorial que padecen los/as mapuce. Ante cada situación de judicialización de la lucha mapuce recobra vitalidad la teoría de la araucanización, que los/as presenta y expone como “extranjeros” en el territorio que los/as conoció libres. En este caso se observan todos estos prejuicios en las palabras de la oficial de justicia al acusarlos de “no ser mapuce” y toman cuerpo a lo largo de todo el proceso judicial. Un juicio por jurado e intercultural fue la estrategia que el partido-estado neuquino, en complicidad con los sectores privados, se dio con el objetivo de demonizar, una vez más, a los/as mapuce y, así, ganar “legitimidad social” para promover el extractivismo. A lo largo de este caso apreciamos con certeza cómo la lucha por los bienes comunes de la naturaleza ubica a los pueblos indígenas como los principales afectados y vulnerados en sus derechos, y a las mujeres y sus cuerpos como zonas sacrificables.

La experiencia de Relmu pone en evidencia cómo el imperialismo ha logrado avanzar sobre la geopolítica latinoamericana y, con ello, sobre las poblaciones originarias, los/as niños/as, las mujeres y sus cuerpos-territorios, es decir, sobre la vida. La actual etapa de acumulación capitalista que, como dijimos muchas veces, se basa en el despojo y la desposesión reactualiza mecanismos de coerción que desnudan la indiferencia por la vida humana y no-humana. Entonces, se hace palpable y evidente el rol opresor que detenta el Estado en la historia de los pueblos indígenas, en distintas escalas que incluyen lo macro y micro político. Quizá, para que resulte más claro a qué nos referimos, podemos utilizar nociones foucaultianas como la de biopolítica y micro-biopolítica, puesto que cuando pensamos en lo “micro” hacemos referencia a la violencia, a la violación que sufren los cuerpos-territo-

rios. Y, estas intervenciones afectan no sólo a la salud, a la calidad de vida de las mujeres indígenas, sino también a sus afectividades, a sus emociones, es decir, a su subjetividad. Los cuerpos-territorios son espacios en los que se gestan estrategias de resistencia que cobran múltiples formas, sobre todo al poner en acción los conocimientos al servicio de la vida (Estrada, 2013). Estas formas de resistir nos remiten, de nuevo, a la idea de cuidado. El cuidado de los cuerpos-territorios comunitarios es el objetivo último de la lucha mapuce y se sistematiza en su ideal de *Kvme Felen*. Así, el sistema de vida autónomo – análogo al “buen vivir” propuesto en otras latitudes– nos invita a re-pensar las relaciones humano-naturaleza y humano-humano, lo que necesariamente incluye a las relaciones entre los géneros. Las experiencias históricas de lucha y resistencia en defensa de los “recursos naturales” que encarnan los pueblos indígenas, en todo el continente, son las que los posicionan frente a la racionalidad económica capitalista, no su pertenencia innata a lo indígena (ibíd.).

Al comienzo dijimos que las identidades son/pueden ser esferas de resistencia que se “activan” ante situaciones de conflicto y esto, de alguna forma, está presente en el caso de Relmu quien fue acusada de “falsa mapuce” en distintos ámbitos y medios de comunicación. Pensarse mujer mapuce, universitaria, en el territorio y activa políticamente es un desafío que pone en jaque estereotipos profundamente arraigados en la sociedad mapuce y no-mapuce. También, hicimos hincapié en el conflicto político como eje desde el cual abordar y pensar la identidad étnica y de género. Pensamos en la noción de interseccionalidad como necesaria para comprender la realidad de las mujeres mapuce en una provincia donde el partido-estado sostiene negociaciones con empresas nacionales y extranjeras a viva luz y sin vergüenza. En Neuquén, Estado y Capital, muchas veces, se solapan de manera que resulta difícil disociar intereses públicos y privados:

“el estado que es quien te debería garantizar los derechos es también la empresa que avanza sobre el territorio violándolos”, dijo Relmu durante su declaración.

En este marco, entendemos al enjuiciamiento de Relmu Ñamku como un caso testigo que revela cómo viven las comunidades y las múltiples situaciones de discriminación que sufren las mujeres mapuce:

la acusación tiene una cuestión de discriminación hacia la mujer porque tanto las pruebas que existían para Mauricio y para Martín eran las mismas que existían para mí. Imagínate que con la dimensión de esa supuesta piedra que lastimó a Pelayes cuadraba mucho más la figura de que un hombre haya tirado esa piedra que la de una mujer. Entonces esta causa nos daba la posibilidad de mostrar otras injusticias que tienen que ver con ser mujer” (Ñamku en Serrano, 2015).

A nuestro criterio, el juicio que enfrentó esta referente permitió exponer el racismo y el machismo enquistados en las estructuras de poder estatal, en todos los niveles y esferas. Asimismo, la masividad que ganó la criminalización y judicialización (Ley Anti-terrorista mediante) de los/as tres representantes mapuce activó la lucha conjunta -que superó ciertas fracturas internas-, la contra-cultura de la protesta en Neuquén y dejó en evidencia el importante papel que juegan las mujeres de cara a los conflictos territoriales; enseñó cómo las “leonas” defienden los territorios.

La fuerza de las mujeres en Campo Maripe

Al igual que otras comunidades de la provincia, el lof Campo Maripe es relativamente nuevo en cuanto a su conformación legal, es decir, a su re-organización comunitaria de acuerdo a las exigencias que la normativa vigente dispone. Esta comunidad mapuce se ubica próxima a la localidad de Añelo (Paraje Vanguardia), a cien kilóme-

tros de la capital provincial. Lejos de convertirse en una mega ciudad, con el *boom* petrolero en los noventa, Añelo es una localidad pobre, acosada por la contaminación y privada de numerosos servicios básicos (Svampa, 2014). El auge de la explotación de yacimientos no convencionales lo único que ha generado, en estos últimos tiempos, es mayor empobrecimiento y numerosos conflictos socio-ambientales. Las contradicciones que supone un modelo de desarrollo basado en el extractivismo se dejan ver a simple vista cuando arribamos a la ciudad. Las calles sin pavimento están saturadas de camionetas 4x4 propiedad de empresas petroleras, se inaugura un casino como espacio de esparcimiento y entretenimiento, mientras los/as vecinos/as reclaman la construcción de un hospital.

La tendencia histórica propiciada por el Estado, a favor de los intereses de ciertos sectores económicos, centrada en presentar a los “territorios explotables” como “espacios vacíos”, es decir, “desiertos” se hace tangible en Añelo. Tal como hemos dicho antes, las comunidades tradicionales y sus economías regionales aparecen invisibilizadas o devaluadas, lo cual contribuye al ingreso de los modelos actuales de “desarrollo” y “progreso”. Allí, en las proximidades de Añelo se encuentra Vaca Muerta, el emblemático yacimiento de no convencionales que conmocionó a la Argentina. Y, en el corazón de Vaca Muerta, viven las familias mapuce que conforman el lof Campo Maripe. El partido-estado neuquino negó durante un largo período la existencia (y pre-existencia) de una comunidad mapuce en medio de tierras tan codiciadas, sin embargo, el relevamiento histórico- antropológico realizado por la Confederación Mapuce de Neuquén demostró lo contrario.

Las memorias mapuce de la familia Campo se remontan hasta el año 1927. Inevitablemente, para comprender la historia de esta comunidad, su continuidad, permanencia y reclamo territorial es urgente

recordar los impactos que tuvo la “Conquista” sobre las poblaciones indígenas. Los “corrimientos” que sufrieron las familias mapuce responden a la persecución y el terror que los amenazaba a ambos lados de la cordillera. En este sentido el informe es muy preciso:

a partir de las campañas militares de fines del siglo XIX, las comunidades mapuce de uno y otro lado de la Cordillera fueron expulsadas de sus territorios tradicionales, obligadas a dispersarse o instalarse en espacios reducidos. Además de ello, una política estatal de imposición cultural y económica llevó al menos a dos generaciones de mapuce a abandonar o invisibilizar su identidad y sus propios modos de vida (Villareal y Huencho, 2015: 20-21).

El relevamiento territorial de la Confederación explica cómo producto de la persecución los/as antepasados de los hermanos/as Campo se vieron forzados a asentarse en nuevos territorios para garantizar su supervivencia: “[e]llos llegaron, disparando de la guerra. Porque les mataron así toda la familia... los blancos mataban a los mapuche... los winka nos mataban, en Lonquimay” (Hermanas Campo en Villareal y Huencho, 2015: 21). El informe agrega:

[p]ara el año 1926, esta familia se encuentra viviendo en Puel Mapu, en la zona de Las Lajas donde nace Aurora Carmen. A partir de 1927, según la documentación ya se hallan viviendo en la zona de Añelo, donde nacerán sus hijas e hijos restantes. Es a partir de esa fecha que Pedro Campo y Celmira Maripe se radican definitivamente en la zona de Fortín Vanguardia²¹⁹, paraje cercano a Añelo, en el Territorio Nacional del Neuquén, que no hacía muchos años había sido incorporado al estado argentino. El área en la que se asentó esta familia y las dinámicas que establecieron con otra comunidad de la zona (así como otros pobladores no mapuce), son las permitieron la delimitación de lo que se constituyó en el territorio ancestral del Lof Campo Maripe (Villareal y Huencho, 2015: 22).

A comienzos de la década de los cincuenta muere Pedro Campo y su compañera Celmira se queda en el territorio junto a sus hijos/as. Allí comienza a proyectarse la vida comunitaria de los/as Campo Maripe. Pues, la familia empieza a crecer; los hijos/as establecen pareja y consolidan nuevas familias en el territorio. Algunos/as deciden irse hacia la urbanidad, pero otros/as se proyectan dentro del territorio comunitario, no reconocido oficialmente por las autoridades estatales. Más tarde, ya entrada la década de los setenta, tras la muerte de Celmira Maripe, la familia (que ya funcionaba bajo la lógica comunitaria) decide que Aurora del Carmen Campos sea la encargada de servir como nexo con las instituciones del Estado (Villareal y Huencho, 2015). En paralelo, en la misma época, aparece una figura (todavía muy recordada por los miembros del lof, como un “ladrón”, tal como corroboramos en nuestra entrevista) controvertida, Andrés Vela, a quien el Estado le adjudicó una considerable parte del territorio de Campo Maripe. Desde entonces, los/as integrantes de la comunidad se vieron en la obligación de vender su fuerza de trabajo, fueron proletarizados, ya que, se convierten en peones del nuevo propietario. El territorio comunitario se fue erosionando, fraccionando. A pesar de ello, en los años dos mil, luego de haber perdido -por diversos motivos- gran parte del territorio y de haber sido desplazados en numerosas oportunidades, comienzan a re-plantearse la necesidad de recuperar su lugar, su territorio de origen (*tuwn*): “[n]osotros no estábamos acá porque Vela nos sacó, y él decía que todo esto era de él. Le dio una parte en pago al IADEP. Yo y mi marido dijimos ‘nosotros vamos a hacer la casa donde estaba mi papá. Y que venga’” (en Villareal y Huencho, 2015: 36).

Estos recuerdos de persecución, despojo e invisibilización se hicieron presentes en la conversación que mantuvimos con C.C, una de las varias hermanas del logko A.C. Ella, entre risas, mates y bebés, al lado de la estufa a leña en la ruka de la comunidad, nos contó largamente

sobre su infancia en Añelo, en el pueblo. Las palabras tranquilas de aquella mujer no quedaron inscriptas por medio de ninguna grabadora, tampoco fueron registradas en un cuaderno de campo durante nuestra charla. A pesar de ello, muchas de sus afirmaciones y anécdotas quedaron impregnadas en nuestra memoria, “éramos los indios Campo”, nos dijo sin más. De esa manera los/as llamaban en el pueblo cuando eran pequeños/as: los indios Campo. Nuestra interlocutora, C.C nos contó que primero no entendía bien por qué la identificaban así, pero con el pasar de los años pudo relacionar su pertenencia étnica con el estigma social que suponía y supone ser una “india Campo”. Entonces, a partir de un profundo proceso de reflexión y recuperación identitaria los “indios Campos” decidieron retornar al territorio.

El día de la firma del acuerdo YPF-Chevron la Confederación Mapuce de Neuquén, organismo político en el cual participa el lof en cuestión, decidió tomar dos torres de fracking de la empresa YPF instaladas en territorio comunitario. Frente a este hecho la empresa (un brazo del Estado Nacional) declaró que “los pozos tomados no se encuentran en territorio mapuche sino en tierras fiscales pertenecientes al Estado provincial (...) YPF se manifiesta preocupada y sorprendida ante la reacción desmedida de algunos grupos que parecieran querer boicotear la actividad” (citado en Aranda, 2015: 81). Ante la negación por parte del Estado (y la empresa) el lof decidió redoblar la apuesta y tomar otras dos torres por tiempo indeterminado. De esta forma convulsionada se presentaron las actividades extractivas en la zona de Loma de La Lata Norte y Loma Campana (viejo paraje Fortín Vanguardia).

Yo sé que a muchos el acuerdo importantísimo que firmamos con una de las principales petroleras del mundo, Chevron, les molestó. Sé que algunos se subieron a torres de YPF (...) Pero no hacían esas cosas cuando Repsol se llevaba toda la guita de la Argentina y no

invertía un solo mango acá, no hacían nada, eh, no pasaba nada de eso, nadie se quejaba (Cristina Fernández citada en Aranda, 2015: 81).

El modelo extractivista como patrón de acumulación y sostén de los discursos neodesarrollistas impulsados por los gobiernos progresistas de América Latina se sustenta en una concepción, o subjetividad, que responde a la lógica economicista de los recursos naturales (bienes comunes). Las palabras de la ex presidenta dan cuenta de varias cuestiones. Por un lado, esos “algunos” que se subieron a las torres eran mapuce y nunca se los nombró, esta omisión no es ingenua ni casual sino una forma de negación que reactualiza viejos discursos hegemónicos. Sin decirlo expresamente, se insinúa, todo el tiempo, la posible connivencia entre mapuce y empresarios extranjeros: “no hacían esas cosas cuando Repsol se llevaba toda la guita de la Argentina”. Así, se acusa a los pueblos indígenas de cómplices de las transnacionales siendo que el Pueblo/Nación Mapuce ha denunciado el avance de las petroleras desde épocas del menemismo. Las poco felices declaraciones de la mandataria muestran las tensiones que atravesaron al modelo “nacional y popular” en el que hubo escaso espacio, real, para los pueblos originarios; pues nunca se propuso cuestionar la idea de “lo nacional” (de Nación) y, mucho menos, al modo de producción -y acumulación- capitalista.

Pero, las acusaciones no son potestad exclusiva de los/as representantes del Estado Nacional, como siempre, el partido-estado neuquino, encarnado en la dinastía Sapag reproduce esta lógica: “YPF no fue a instalarse en las tierra de los mapuches. Algunos mapuches fueron a poner sus casas donde estaba YPF para generar toda esta movida” (Luis Sapag citado en Aranda, 2015: 85-86). La idea de los “indios”, extranjeros, ladrones (maloneros) que amenazan y ponen en riesgo las posibilidades de progreso -y civilización- continúan vigentes en cada

discurso del oficialismo en situaciones de conflicto. El objetivo siempre busca correr el eje de la discusión, alejándose de la necesidad de centrarse en el Estado, la Nación y su relación con el Capital. Para ello se apela a teorías conspirativas y, profundamente, racistas que lejos están de sorprender a quienes continuamos de cerca los procesos de conflicto en la provincia de Neuquén.

La realidad actual, marcada por el despojo y la contaminación, ha sacudido a la comunidad Campo Maripe y puso en evidencia las consecuencias del extractivismo sobre el suelo, los animales y la salud de los seres humanos. Fue entonces cuando los/as hermanos/as Campo decidieron organizarse como comunidad “formalmente constituida” (obtuvieron la personería jurídica en 2014), con el objeto de luchar en defensa de sus derechos como pueblo indígena y en defensa de los bienes comunes de la naturaleza. Evidentemente, a pesar de los esfuerzos de la provincia, del MPN y sus aliados, Vaca Muerta no está desierta. El territorio de Campo Maripe es un territorio en conflicto, fundamentalmente, porque no existe consenso entre el Estado y la comunidad sobre la delimitación del mismo. El lof Campo Maripe se encuentra en pie y las treinta y cinco familias que lo conforman están dispuestas a dar batalla ante el avance extractivista y la corrupción emepenista.

En este marco, las mujeres de la comunidad son un bastión imprescindible. Incluso, si repasamos la historia del lof, brevemente expuesta, observamos la importancia que las mujeres han desempeñado en el tiempo, pues fueron las que “nunca abandonaron el territorio”. En gran parte, ellas son las responsables de haber impulsado la lucha de Campo Maripe hacia las agendas mediáticas a nivel nacional e internacional. La imagen de las mapuce encadenadas a las torres de petróleo recorrió el mundo en pocas semanas y despertó el interés de académicas y feministas dedicadas a la cuestión indígena, entre otros sectores sociales y políticos. Las tres mujeres encadenadas sintetizan,

en una fotografía, años de opresión producto de la violencia ejercida por el Estado (en todos y cada uno de sus niveles) en complicidad absoluta con los sectores empresarios que desconocen, intencionadamente, la normativa en materia de pueblos indígenas. Un relevamiento territorial (Ley 26160) demorado, adrede, por los funcionarios del partido-estado y la falta de consulta previa son las artimañas legales del poder para continuar con el saqueo.

Actualmente la lucha en Campo Maripe continúa, vivamente, y cuenta con el acompañamiento de distintos y variados sectores y organizaciones sociales y políticas, como la Multisectorial contra la Hidrofractura. Reafirmamos, entonces, que los conflictos que ubican a las mujeres mapuce y al Pueblo/Nación Mapuce en su conjunto en primera línea de combate, convocan a la lucha a muchos actores/as que constituyen la contra- cultura de la protesta, más allá de la capitalina ciudad de Neuquén. En defensa de sus derechos colectivos, a la autonomía y el auto gobierno, en pos de una “otra” relación entre humano-naturaleza y humano-humano, diferente a la mirada mercantilista y violenta actual, aparece otra vez la idea de *Kvme Felen* como contra-propuesta. Las mujeres forman parte de un “sector vulnerable” en áreas o zonas de sacrificio, como ya dijimos, y esto en Campo Maripe se traduce en un 90% de mujeres enfermas, principalmente de cáncer (Piñeiro Moreno, 2015). Los cuerpos-territorios de estas mujeres son espacios de conflicto y a la vez de resistencia; y su voz se ha convertido en una posibilidad de denuncia contra el extractivismo que trasciende los límites de la comunidad y se instala en distintos espacios políticos.

Minería a cielo abierto en territorio mapuce

Entrados los años dos mil (2007-2008) el gobierno provincial, encabezado por el MPN, otorgó a una empresa minera de capitales chi-

nos y californianos un permiso de exploración en territorio mapuce. A doce kilómetros al sur de la localidad de Loncopué, en Campana Mahuida al noreste del cerro Tres Puntas, se comenzó a proyectar un núcleo minero destinado a la explotación de cobre, el cual animó numerosos conflictos sociales y territoriales. Loncopué es un municipio de segunda categoría, según el último censo (2010) cuenta con una población aproximada de cinco mil habitantes, y se halla a trescientos kilómetros de Neuquén capital. El potencial minero de la zona es reconocido desde hace décadas, motivo por el cual se había propuesto, durante el período territorialiano, instalar allí la capital. Desde entonces, los sucesivos gobiernos han estado marcadamente interesados en la explotación de los recursos naturales que se ubican en esta región.

No es casual, entonces, que en el año 2008 el Estado Provincial, representado por Jorge Sobisch, mediante CORMINE (Corporación Minera de Neuquén) y la empresa multinacional Emprendimientos Mineros S.A hayan instalado una mina de cobre en el paraje Campa Mahuida. Entre Loncopué y Las Lajas encontramos el espacio territorial en el que se asienta la comunidad mapuce Mellao Morales, desde el siglo XIX. Dicho lofce está compuesto por más de trescientas familias ubicadas en cuatro parajes y dedicadas, principalmente, a la cría de ganado y a la agricultura a pequeña escala para el autoconsumo (Aranda, 2015). También, como pudimos durante nuestro trabajo de campo, la elaboración de piezas y productos de tejido suelen ser parte de los ingresos económicos familiares, sobre todo para las mujeres de la comunidad.

En el caso de Mellao Morales, el conflicto comenzó cuando el compromiso firmado, a días de terminar su mandato, entre el ex gobernador emepenista y la empresa extranjera se convirtió en un “contrato de exploración con opción a compra”. Así fue que Sobisch, en persona, sirvió como portavoz del proyecto y arengó las supuestas bondades

del desarrollo minero en la provincia (presunta generación de empleo y crecimiento económico local) y en el exterior: “el ex gobernador y fracasado candidato a presidente, viajó a China. Ofertó las bondades mineras de nuestro suelo, y contó que tenía pensado la construcción de un tren trasandino. El millonario proyecto ferroviario encuentra en este punto al principal beneficiario: ‘Emprendimientos Mineros S.A.’” (8300, 10/03/2009). El proceso en general estuvo atestado de irregularidades, desde la concesión directa que vulnera el artículo ochenta de la Constitución Provincial hasta la falta de consulta previa a las comunidades indígenas involucradas, según lo establece el Convenio 169 de la OIT.

Entre tanta letra, el contrato brinda numerosos beneficios a la empresa china, entre los que se destacan el derecho de evaluar y efectuar operaciones vinculadas a la actividad con cualquier método que considere pertinente. Esto abre el umbral de posibilidades a la utilización de técnicas altamente contaminantes que permiten reducir costos en detrimento de la población local y los bienes naturales. Y como si esta vía libre no fuera suficiente, el Estado se compromete (CORMINE) a mantener la confidencialidad de los métodos empleados por la empresa, lo cual nos coloca frente a un pacto de complicidad (partido- estado-multinacional) legalmente constituido. Este pacto de silencio favorece o, mejor dicho, responde a las demandas y necesidades de cierto sector enquistado en la estructura estatal neuquina: la familia Sapag. Una vez más aparecen miembros de la dinastía con intereses que se solapan con sus obligaciones como funcionarios públicos.

Extrañas camionetas comenzaron a recorrer los caminos que habitualmente la comunidad Mellao Morales utiliza, las áreas próximas a los cerros Tres Puntas y Pedregoso empezaron a ser asiduamente transitadas por vehículos oficiales de empresas privadas. Así

inició su relato V.J, mientras caminábamos por el territorio de la comunidad y nos señalaba el cerro: “venían y entraban como pancho por su casa, como siempre, poniendo en contra a la gente de la comunidad entre sí, dándoles plata, camionetas, autos, lo que fuese para cambiarles las ideas y había gente que, contadas las familias, pero había gente que aceptaban, no tomaban conciencia de lo que estaba pasando” (V.J, entrevista personal, 05 de marzo de 2013). Igual que en otras situaciones que hemos analizado, el clientelismo y los hechos de corrupción se transforman en las estrategias del partido-estado, y de su extensa red, para cooptar y torcer voluntades a favor de sus intereses.

Frente a la evidente vulneración de los derechos de los pueblos originarios, consagrados a nivel nacional e internacional, la comunidad -de forma conjunta y organizada- decidió llevar a cabo un juicio por nulidad del contrato entre CORMINE y Emprendimientos Mineros S.A. La causa fue elevada al Tribunal Superior de Justicia de Neuquén (TSJ), luego de que la jueza de primera instancia se declarara incompetente. El proceso de judicialización del conflicto estaba en marcha. Más tarde, en el año 2009, el TSJ devolvió la causa al juzgado de primera instancia, pero previamente dio lugar a una medida cautelar que disponía frenar toda acción hasta tanto se resolviese la legalidad del contrato (Aranda, 2015). La Fiscalía de Estado y la empresa CORMINE conjuntamente presentaron un recurso extraordinario contra dicha disposición. Finalmente, la justicia falló en contra el gobierno provincial, un auténtico hecho histórico.

Ahora bien, los/as mapuce no fueron los/as únicos en advertir los peligros que supone la explotación de cobre a cielo abierto. La comunidad de Loncopué y numerosas organizaciones sociales y políticas comenzaron a realizar diferentes actividades en repudio a la explotación minera a cielo abierto. Cabe mencionar que esta

actividad encuentra como principal contaminante al proceso de lixiviación, el cual consiste en la separación, mediante solventes, de las partes solubles e insolubles. En el caso del cobre se utiliza ácido sulfúrico, mientras que para el oro se usa cianuro, y en estos procesos es prácticamente imposible evitar la evaporación de dichos ácidos. Pero esto no es todo, previo a la lixiviación es necesario llevar adelante voladuras de rocas por medio de explosivos, lo que reduce la posterior molienda y los costos de producción. Las nubes de polvo originadas por las explosiones en altura (provocan derrumbes) generan lluvias ácidas (presencia de azufre y óxidos de nitrógeno). A su vez, finalizada esta etapa la roca, hecha polvo, es rociada por una mezcla de químicos cuyo principal ingrediente es el amoníaco. Esto da lugar a un exceso de nitrógeno y éste a la eutrofización, es decir, supone un exceso de nutrientes nitrogenados que afectan de manera directa al suelo, al agua y a los vegetales. Por último, debemos insistir en que la actividad minera requiere de una enorme cantidad de agua.

Toda esta degradación se planeaba realizar en territorio sagrado para el Pueblo/Nación Mapuce. El impacto ambiental que la explotación minera supone tiene consecuencias directas sobre la población mapuce y, también, no-mapuce, razón suficiente para que numerosos actores/as se manifestaran en contra de este proyecto. Docentes y estudiantes locales, la Pastoral Aborígen, la Mesa Campesina de la Zona Centro, Fundaciones, Asamblea de Vecinos/as Autoconvocados/as, fueron algunas de las organizaciones que, junto a los/as mapuce, dijeron “No” y lograron torcerle el brazo al Estado Empresario. El logro fue compartido con organizaciones urbanas que acompañaron en todo momento el proceso hasta el famoso Referéndum realizado el día 03 de junio de 2012, entre ellas organismos de derechos humanos como Madres de Plaza de Mayo.

En este conflicto no faltó la criminalización²¹ de referentes mapuce y tampoco faltó la participación política de las mujeres en el frente; pues la minería genera consecuencias devastadoras sobre las poblaciones, los territorios, las territorialidades, los bienes comunes y, especialmente, en las mujeres y sus cuerpos-territorios. Para dar cierre a este último capítulo, a continuación, reflexionamos sobre la actuación de las mujeres en la lucha del lof Mellao Morales, sin perder de vista la relación simbiótica entre extractivismo y patriarcado, lo cual muchas veces se expresa en múltiples formas y modalidades de violencia: violencia simbólica, que incluye diversas formas de discriminación y segregación; mediática, mediante la estigmatización de la lucha mapuce; económica y patrimonial, por el empobrecimiento y la falta de cumplimiento de la legislación; hasta física e institucional, cuya máxima expresión han sido los femicidios indígenas.

La mayoría éramos mujeres. La feminización de la lucha

Terminando el verano, una tarde muy soleada de marzo, llegamos al lof Mellao Morales, paraje de Huarenchenque. Recorrimos las rukas de la comunidad, la escuela, era el horario de la siesta y no circulaba nadie por las pedregosas calles del lugar. De pronto, comenzamos a conversar con una mujer que estaba en el patio de su casa junto a un niño pequeño que jugaba con un camión de plástico. Ella muy amablemente nos invitó a pasar y entre mates le comentamos los objetivos de nuestra visita. Con total certeza nos dijo que debíamos hablar con V.J, autoridad del lof, que “ella” era la persona ideal para responder a nuestras inquietudes. Como siempre, y en todas las comunidades que

²¹ “En ese momento había un intendente que estaba a favor. Mi marido está denunciado por el intendente porque cuando se hizo el corte informativo no se dejaba pasar a los empleados provinciales ni municipales, y él quiso pasar por un camino por dentro de la comunidad que pasa derecho de Las Lajas y nosotros no lo dejamos y alguien le dio nuestros datos y lo denunció” (V.J, entrevista persona, 05 de marzo de 2013).

hemos visitado a lo largo del tiempo, hay personas “habilitadas” para brindar información. No todos/as se muestran permeables a proporcionar datos y detalles, aunque, eso no significa que sean totalmente hostiles o reservados. Simplemente, para las “cuestiones formales”, como proporcionar una entrevista a una desconocida que viene de la ciudad, se deben cumplir ciertos pasos y respetar las normas que ellos/as establecen para el caso.

Así fue que emprendimos el camino a pie hacia la casa de V.J quien, por cierto, no se encontraba en ese lugar. Fuimos y vinimos de ruka en ruka a todo rayo de sol, el verano parecía no querer despedirse del territorio mapuce. De pronto nos recibió una mujer joven, de cabello largo y oscuro. Nos preguntó qué buscábamos en la comunidad. Le explicamos cuáles eran nuestras intenciones y en qué consistía nuestro estudio. Se fue. Esperamos afuera de un cerco de madera varios minutos. Volvió y nos dijo: “vamos a mí casa así estamos tranquilas”. Nos fuimos juntas por un largo caminito de piedras. Entramos a la ruka, comenzamos a charlar y a tomar mate, los primeros minutos fueron extraños, tensos, se notaba la resistencia, cierta desconfianza que persiste en las comunidades en conflicto. Luego de un par de horas todo fluía con total naturalidad, éramos muchos/as compartiendo los mates, experiencias, anécdotas, bromas y deleitándonos con las piezas de tejido que V.J nos mostraba con orgullo.

La mayoría éramos mujeres, casi porque los maridos estaban trabajando en la fábrica de agua, ellos trabajaban todo el día. Aguas Patagonia. Ahora ya no está más. Ahora buscan changas. Ahora somos como cinco mujeres que estamos como autoridades de la comunidad (V.J, entrevista personal, 05 de marzo de 2013).

Al referirse al conflicto que nos reunía, nuestra interlocutora fue sagaz e inmediatamente afirmó que lo encabezaron las mujeres de la

comunidad. Pues los varones, en su gran mayoría, eran empleados de la empresa “Aguas Patagónicas”. Por eso, nos explicó, las mujeres eran las responsables del cuidado de la economía comunitaria basada en la cría de animales y la elaboración de productos artesanales. De alguna forma, creemos que esto las coloca en situación de ser quienes advierten *a priori* las consecuencias de la ofensiva extractivista. “Las mujeres tenemos más carácter, somos más luchadoras”, nos dijo V.J, mientras recordaba los días en los que se inició la gran “movida” contra el contrato minero. Muchas autoras dedicadas a estudiar la minería desde una perspectiva de género arguyen que las mujeres

alertamos e identificamos los daños en la salud, la alimentación, la producción, en la cultura, la familia y el territorio. Convocamos, movilizamos a las personas, en distintos roles, marchamos con nuestros hijos, llegamos hasta las últimas consecuencias, somos persistentes, sostenemos las demandas y al interior de las familias vamos tejiendo posiciones en defensa de la vida (Chicaiza, 2014: 31).

Las consecuencias de la explotación minera sobre los cuerpos-territorios de las mujeres son extremadamente virulentas, ya que la gran mayoría presenta enfermedades graves. Además, los impactos diferenciados -entre varones y mujeres- obedece a la reactivación del patriarcado a la par del “desarrollo” capitalista. En contextos de creciente masculinización de los espacios, las mujeres sufren los impactos del extractivismo en sus propios cuerpos (íbid.). Esto teje complicidades intra genéricas al interior de las comunidades, entre los varones que, como en otras épocas, se benefician y refuerzan el orden de géneros patriarcal y machista. Por tanto, en contextos mineros hay un profundo impacto en las relaciones sociales y de género en el seno de las comunidades; consecuencia que no siempre es registrada al momento de enumerar las secuelas del extractivismo:

“hay una enorme colaboración, las empresas tienen a unos aliados cercanos en los compañeros varones... esto supone confrontaciones internas que llegan a quebrar no solo el núcleo comunitario, sino familiar” (Chicaiza, 2014: 33).

Entonces, las mujeres que padecen situaciones de violencia machista al interior de sus propias comunidades se enfrentan, además, a opresiones que responden a la nueva ofensiva capitalista. Sin embargo, esto no las inmoviliza, todo lo contrario. En escenarios minados las mujeres se convierten en activas defensoras de la vida, del territorio, de la comunidad y su cultura: “y ahora después del conflicto hay más mujeres, hemos tomado más la palabra”. Por este motivo, sostenemos que, a partir de la lucha contra múltiples situaciones de opresión, las mujeres mapuche han logrado posicionarse como actrices políticas de envergadura: “en esta lucha siempre fuimos muchas mujeres y después de eso salimos mucho más al frente las mujeres” (V.J, entrevista personal, 05 de marzo de 2015). El proceso de empoderamiento que visualizamos en las mujeres no está cerrado, se trata de un largo camino que inició en los noventa (con Pulmarí como punta de lanza) y que todavía presenta altos y bajos. Desde hace años, las mujeres “ponen el cuerpo” en defensa de su Pueblo, de sus derechos; al respecto dice Machado Araoz:

en el caso de las acciones de resistencia, éstas remiten a prácticas eminentemente corporales: movilizaciones y manifestaciones callejeras, bloqueos de rutas, intervenciones en distintos espacios públicos, etc., son todas prácticas que exigen inevitablemente “poner el cuerpo”. Éste se torna en el medio directo por excelencia de la expresión social de la resistencia y la protesta. Los cuerpos son, por tanto, las materialidades ex-puestas, de modo literal y no metafórico, a las múltiples y diversificadas formas de violencia que surcan los entornos de la conflictividad minera (2013: 24).

Por un lado, se trata de cuerpos sacrificables anexos de los territorios concebidos por el estado-capital como zonas de sacrificio y, por otro, son cuerpos-territorios que resisten, donde se dirimen luchas de poder. Una vez más, vemos cómo los cuerpos de las mujeres son espacios políticos en los que se inscribe la historia (circular y dinámica) de los pueblos. Estas historias se renuevan y cobran particularidades propias en cada etapa de acumulación capitalista, así la “fiebre minera” muestra continuidades que van desde el siglo XV hasta la actualidad. El desafío mapuce que supone cuestionar al desarrollo capitalista se enmarca dentro de una serie de propuestas, que algunos pensadores/as llaman “pachamamistas”, las cuales promueven una forma diferente de sentir, pensar y vivir el territorio, los bienes comunes y las relaciones sociales y de género: el buen vivir. En el caso del Pueblo/Nación Mapuce, el *Kvme Felen*, se presenta como la propuesta o ideal (político, económico y cultural) que promueve una forma autónoma de vida basada en los principios de la cosmovisión y filosofía mapuce. Y, a nuestro juicio, allí radica el potencial político de la *complementariedad*, allí se vislumbra un futuro emancipatorio.

A modo de conclusión

*Luchamos por persistir, por hilar los saberes y conocimientos
comunitarios y elaboramos día a día el tejido de una vida
mejor Kvme Felen*

(Piciñam en CMN, 2010)

A lo largo de estas páginas hemos podido recorrer, de forma general, la historia de un Pueblo negado e invisibilizado, en numerosas oportunidades, por la historia oficial y la academia en general. En estas páginas logramos (re)pensar el proceso de conquista y colonización a la luz de las transformaciones económicas y políticas de antaño y, con especial atención, en los impactos que dichos procesos implicaron en las *zomo* mapuce. De este modo, el primer capítulo nos introdujo en la comprensión y reflexión de la importancia de las “mujeres indígenas” en los tiempos de expansión capitalista en el siglo XIX. Dicho de otro modo, en principio pudimos observar cuál fue la realidad de las mapuce en un momento de acumulación primitiva de capital y de configuración del Estado Nacional (unicultural, patriarcal y liberal).

Al sumergirnos en la historia del Pueblo/Nación Mapuce en *Puelmapu* comenzamos a observar cómo a partir de la conquista *wigka*, al igual que durante la Conquista de América, los territorios fueron feminizados, es decir, vistos y concebidos como mujeres susceptibles de ser penetrados y dominados. Al mismo tiempo, percibimos la feminización de la “nación”, vista como una débil mujer que debe ser resca-

tada de las manos bárbaras y salvajes de los “indios”, visión presente en los discursos políticos de entonces y útil como forma/herramienta para legitimar las políticas expansionistas. A la par de esta feminización observamos otros mecanismos -discursivos y políticos- que buscaron justificar el genocidio indígena, entre ellos la idea de “desierto” y la conocida -y todavía vigente- teoría de la araucanización, la cual presenta a los/as mapuce como “extranjeros”. De hecho, aun en nuestros días los/as mapuce son considerados “ilegales” en el territorio y sus luchas -recuperaciones- territoriales vistas como “ocupaciones/ usurpaciones”.

La conquista y posterior colonización supusieron numerosas transformaciones sociales, culturales, económicas y políticas que generaron, a su vez, una desarticulación notable del ordenamiento comunitario tradicional mapuce. Y, claramente, todos estos cambios también tuvieron relevancia en las relaciones sociales -inter e intra genéricas-. En efecto, como pudimos escuchar en numerosas oportunidades -al entrevistar a diversas mujeres y participar de espacios de debate- dichas modificaciones, producto de la violencia y el terror, implicaron una sustancial y profunda modificación en lo que hace a las relaciones entre las mujeres y varones mapuce. Por ello, a partir de observar esta constante en los relatos recogidos nos propusimos conocer un poco más sobre la cultura, filosofía y cosmovisión de este Pueblo. De esta manera, llegamos a la tan discutida noción de *complementariedad* y al principio de la dualidad.

En el trabajo de campo emergió con fuerza la idea de complementariedad entre varones y mujeres como un valor de la cultura mapuce; valor que, según ellos/as, fue quebrantado por la cultura occidental. Aquí radica un punto sobre el cual queremos aproximar una serie de reflexiones, pues la complementariedad actualmente da lugar numerosas discusiones teóricas y, fundamentalmente, políticas. Al escuchar

las palabras de las mujeres que tuvimos oportunidad de entrevistar, podemos pensar a la dualidad y complementariedad como una forma de organizar las relaciones comunitarias, un orden de género(s), diferente al propuesto por la modernidad occidental. En este sentido, como dice Sciortino (2013), la complementariedad se presenta como una forma de relación, un modelo ideal, cuyas características son la armonía, el equilibrio y la igualdad (en términos de equidad). Sin embargo, en los mismos relatos emergen situaciones de violencia en términos de género y es allí donde las mapuce, como dijimos antes, colocan el acento en las secuelas de la colonización: el machismo y la violencia contra las mujeres es, según ellas, producto de la conquista y colonización. Y esto es, justamente, lo que los feminismos ponen en tensión.

Las discusiones acerca de la existencia o no de un “entronque patriarcal”, de un “patriarcado de baja intensidad” o “patriarcado originario ancestral”, en sí, el debate sobre las relaciones patriarcales en el seno de los pueblos indígenas es verdaderamente extenso y excede nuestros propósitos en este trabajo. De todas formas, queremos mencionar que a nuestro juicio resultan interesantes las explicaciones y aportes dados por las feministas que entienden la importancia de rescatar el valor “político” que presenta la complementariedad en tanto “categoría” presente en las enunciaciones y reivindicaciones políticas y culturales (Sciortino, 2013). En otras palabras, lo que a nuestro parecer resulta interesante de la noción de complementariedad es observar cómo se ha re-significado en las últimas décadas y, al mismo tiempo, se ha cargado de sentido, se ha politizado a favor de la igualdad de género al interior de las organizaciones y comunidades indígenas.

En este sentido, como quiebre y umbral de las voces femeninas reiteramos el valor que tuvo el histórico y conocido conflicto Pulmarí. A partir de ese momento, a nuestro parecer, se comenzó a visibilizar, entre otras cuestiones, la situación de opresión que padece el Pue-

blo Mapuce en su conjunto y las mujeres en particular. La década de los noventa presentó diversas y variadas situaciones que generaron la “chispa” de la organización y participación política de los pueblos indígenas a lo largo de América Latina. En un marco caracterizado por políticas neoliberales fueron muchas las voces y los espacios de resistencia que irrumpieron en el escenario político regional. Fue entonces, a la sombra de los festejos por los quinientos años de la conquista, cuando los/as mapuce comenzaron un largo y aun vigente proceso de recuperación identitaria y organización política. Y, en ese contexto, Pulmarí se convirtió en una de las luchas indígenas más emblemáticas de los últimos años en Argentina.

El neoliberalismo crudo y cruel promovido en Argentina por los gobiernos de facto durante la última dictadura logró consolidarse en la década de los noventa inaugurando una nueva etapa de acumulación capitalista dotada de violencia y terror. En aquellos días surgieron graves denuncias que acusaban la arbitrariedad con la que se administraban las tierras bajo la jurisdicción de la Corporación Interestadual Pulmarí. Poco a poco, fueron desnudándose manejos, negociaciones e intereses económicos, políticos y militares que demostraron el enorme valor que cuenta el territorio en cuestión. Así fue que los/as jóvenes decidieron “recuperar” como instrumento político a la Confederación Mapuce de Neuquén y colocarla a favor de las demandas de su Pueblo. Todo esto condujo a que el conflicto iniciado en mayo de 1995, con la toma de la sede de la CIP en la localidad de Aluminé, se convirtiera en poco tiempo en un “problema de estado” y de “seguridad nacional”. La posibilidad de una “zapatación” del conflicto les quitó el sueño a los políticos de aquel tiempo, aunque, se sabe que el punto era conseguir argumentos válidos para iniciar un nuevo saqueo del territorio mapuce y criminalizar la protesta indígena, cuestión que continúa en práctica hasta la fecha.

La recuperación territorial que tuvo lugar hace poco más de veinte años en Pulmarí inició una nueva etapa en la historia mapuce, pues desde entonces la “recuperación” y “reafirmación” territorial se han convertido en estrategias de lucha política operativas y concretas. Y, una vez más, debemos subrayar que fueron las mujeres quienes tomaron el mando y las decisiones en momentos clave en los que la lucha se presentaba difícil y desesperanzadora. Fueron ellas, las ñañas, las madres junto a sus pequeños/as, quienes comenzaron a generar espacios de reflexión, contención, debate, negociación y decisión política. Las mujeres politizaron espacios pensados hasta ese momento como exclusivos para las mujeres y sus tareas “domésticas”. De esta forma, los talleres de las mujeres, los talleres de costura y tejido, se convirtieron en laboratorios políticos, en “escuelas políticas” que transformaron, decididamente, la realidad y el destino de las mujeres mapuce.

Por ello, afirmamos que desde la lucha en Pulmarí las mapuce no son las mismas, puesto que iniciaron un camino, largo y sumamente complejo, de participación y empoderamiento. Ellas, las *zomo*, en el terreno de disputa recuperaron el espacio público y politizaron el privado. Las niñas y jóvenes mapuce crecieron con la experiencia de Pulmarí como referencia, por ello resaltan cotidianamente la importancia y el valor que tuvo para las mujeres aquel conflicto. El desafío continúa pues todavía existen numerosos estereotipos que se imbrican con diferentes formas de discriminación y las coloca, nuevamente, en una posición de subordinación frente a los varones mapuce y no-mapuce. Sin embargo, las jóvenes se plantean estrategias de organización y participación que incluyen, fundamentalmente, recuperar y re-significar prácticas y valores culturales de su Pueblo, desde el habla en mapuzugun hasta la autoridad tradicional de las Pillan Kuse. De esta forma, buscan recuperar y garantizar el rol de reproductoras del conocimiento y la cultura, del *Mapuce Kimvn*.

Por otra parte, en el cuarto capítulo, pudimos apreciar la experiencia de mujeres que viven en comunidades que, producto de enfrentamientos y los procesos de acumulación de capital, fueron reducidas a espacios que hoy son vistos como recursos turísticos explotables: Plácido Puel en Villa Pehuenia y Paicil Antriao en Villa La Angostura. Los conflictos territoriales desplegados y analizados develan que no se trata únicamente de luchas por el “recurso tierra” sino de tensiones epistémicas en torno a la concepción del territorio, la biodiversidad y la propiedad. Ante los conflictos territoriales en la cordillera neuquina nos encontramos con posturas enfrentadas. Por un lado, las instituciones estatales se proponen legislar en función -y de acuerdo- a una visión basada en la “propiedad privada” y, por otro, los/as indígenas sostienen una mirada colectiva y comunitaria de los territorios en disputa.

La creciente privatización y extranjerización de los territorios cuenta, como hemos dicho, con la complicidad y colaboración entre sectores privados y representantes del Estado. Vemos, entonces, que las comunidades mapuce se enfrentan a conflictos no sólo contra capitales privados sino también contra el Estado, en todos sus niveles. Corroboramos, entonces, que el principal enemigo de los pueblos indígenas es el Estado moderno, ya que supone violencias a nivel macro y micro político. Las experiencias analizadas sirven para graficar cómo las mapuce, a partir de recuperar su(s) identidad(es), sus valores culturales, comenzaron a luchar y a ser referentes dentro de sus propias familias y comunidades. Esposas, hijas, hermanas y madres, cada una con su propia realidad encontró en el territorio la fortaleza y la necesidad de defender aquellos recursos que son vitales para la producción y reproducción de su Pueblo.

Otra vez, aferradas a la importancia de mantener vivo el Mapuce Kimvn, la identidad mapuce, tomaron la palabra en espacios de decisiones; pues como dice Espinoza Damián (2010) el reconocimiento

pasa por la palabra, quienes no hablan y no participan en el diálogo social, no existen. Claramente, pudimos notar en los distintos conflictos y espacios de debate analizados que la invisibilidad de las mujeres y su posición de subordinación social se apoya, en gran medida, en el silencio. Si bien el silencio fue una estrategia válida para sobrevivir al genocidio durante el siglo XIX, todavía despliega su poderío sobre las comunidades y sus mujeres. Un silencio, muchas veces, aterrador y otras veces ensordecedor. Por ello, compartimos con Espinoza Damián (2010) que es fundamental que las mujeres “digan su palabra”, porque esto no solamente implica comunicación y diálogo sino, sobre todo, poder. De esta manera, ellas irrumpen en el campo territorial, haciéndose visibles, presentes, haciéndose lucha.

Todo esto nos recuerda que esta región cuenta con una larga memoria de extractivismo, la cual se profundiza en la actual etapa de acumulación capitalista; en el sistemático saqueo de los bienes comunes que se combina, otra vez, con la violencia y el terror. Estos procesos, que datan desde la conquista, impactan directamente sobre las mujeres mapuce y sus cuerpos-territorios. El avance del modelo extractivista, o neo- extractivista, perpetúa la penetración y dominación territorial que los/as mapuce padecen desde hace siglos, en especial las mujeres. Y, en efecto, esto demuestra la estrecha vinculación entre extractivismo-acumulación y patriarcado. En Neuquén la yuxtaposición partido-estado -que garantiza la hegemonía política del Movimiento Popular Neuquino- halla como contracara diversas prácticas insurrectas que resisten al avance voraz del capital sobre los cuerpos-territorios.

Así, en medio de la desposesión y el despojo pudimos detenernos en situaciones de violencia que atraviesan las mujeres mapuce frente al avance de las políticas extractivistas y las corporaciones en un contexto de creciente criminalización y judicialización de la protesta social. El modelo extractivista concibe a la tierra y a los cuerpos de las

mujeres como territorios sacrificables, agudiza y replica la violencia y la crueldad sobre estos cuerpos cuyo resultado extremo se convierte en enfermedad y muerte. Por ello, numerosas corrientes feministas piensan al auge extractivista como una etapa de reactualización del patriarcado, en la cual los imaginarios y los espacios son fuertemente masculinizados. De esta manera, el patriarcado y el extractivismo se expresan en múltiples y variadas formas que abarcan desde conductas micro-machistas hasta la trata de personas y los femicidios indígenas.

Los cuerpos-territorios de las mapuce se convierten, de este modo, en cuerpos sacrificables anexos de los territorios concebidos como zonas de sacrificio y, por otro, son cuerpos-territorios que resisten, donde se dirimen luchas de poder. Por esto, consideramos que los cuerpos de las mujeres son espacios políticos en los que se inscribe la historia de los Pueblos. Enfatizamos que las mapuce a partir de su lucha contra las diversas situaciones de opresión que padecen han logrado re-significar su rol dentro de las comunidades, desde el conflicto Pulmarí hasta la actualidad. Por ello, afirmamos que a partir de Pulmarí (en 1995) las mapuce han comenzado un importante proceso de organización, toma de la palabra y resignificación de principios tradicionales como el de complementariedad, posicionándose en la esfera pública como actoras políticas de relevancia, lo cual se extiende hasta la actualidad y se hace evidente en los momentos de conflicto originados por el avance del Estado y los capitales privados sobre el territorio mapuce. El punto ahora, según ellas, es mantener estos logros (y espacios de debate) para generar condiciones a favor de las nuevas generaciones de mujeres, para que transiten por la senda de la participación y el empoderamiento. Y, por tanto, continúen la lucha en defensa de la identidad, la autonomía y el territorio.

No es una tarea sencilla, ya que existen muchos obstáculos que día a día interrumpen y socavan a las comunidades en general. Pero

también debemos decir que uno de los principales obstáculos radica en su condición de mujeres. Por ello, de un tiempo a esta parte han comenzado a replantearse las relaciones entre pares y a reforzar la necesidad de desarrollar un sistema de vida autónomo mapuce, el *Kvme Felen*. La Confederación Mapuce de Neuquen, en el año 2010, elaboró un documento que da cuenta del valor y la relevancia del *Kvme Felen* para el Pueblo/Nación Mapuce. En dicho documento, aproxima la siguiente definición: “[El *Kvme Felen*] el sistema de vida del pueblo mapuce, que significa estar en equilibrio con uno mismo y con los demás Newen, por ser parte del *Waj Mapu*” (CMN, 2010: 12). Fácilmente podríamos trazar analogías entre el *Kvme Felen* Mapuce y el *sumak kawsay* y *suma qamaña*, sin embargo, es preciso conocer en qué consiste la propuesta que se erige como la “alternativa” mapuce frente al desarrollo capitalista y como una apuesta decolonizadora e intercultural.

Supone concebir nuestro *Kvme Felen* desde *Az Ce*, la identidad; entender al *Waj Mapu*; al *Yafvtun*, fortalecerse a través de los alimentos, del buen comer y el buen beber. Es también *Kisugvnewvn*, ejercer soberanía. Significa comprenderlo a través del *Ayekan-Kawiñ*, que indica saber danzar, divertirse y celebrar. Implica no ser *Koyla* ni *Weñefe* ni *Cofv*: no ser mentiroso, no ser ladrón, no ser flojo. Es *Kvme Kvzawvn*, saber trabajar. Es *Epvnpvlekejuwvn*, trabajar en reciprocidad. Es hacer *Gvxamkan*, saber comunicarse. Saber ser *Vbmen*, ya que el vivir bien no es acumular bienes. Es respetar la dualidad de género y generación. Es *Xvkawvn*, respetar para ser respetado. Es hacer *Feyentun*, respetar la palabra de los mayores como una sabiduría. Incluye tener *Nor Kimvn*, tener educación propia, autónoma (CMN, 2010: 39).

En la anterior cita, observamos que se hace alusión, específicamente, a la idea de “buen vivir-vivir bien” como algo complejo que

no implica “acumular bienes”. En este sentido, es posible pensar que el valor del “vivir bien o buen vivir” para los/as mapuce encuentra su principal sustento en su concepción comunitaria de los bienes de la naturaleza y en el trabajo colectivo como manera de organizar la producción. En relación con este tema el documento elaborado por la Confederación agrega: “desde esta concepción, es lo contrario a las prácticas capitalistas, donde se prioriza el egoísmo, el individualismo y el lucro en desmedro de los demás y de la naturaleza” (2010: 43). En la coyuntura actual el Kvme Felen se presenta como un proyecto colectivo-comunitario que guía la organización y acción (socio-económica, cultural y política) mapuce frente a la utopía doradista (Svampa, 2013) que supone al modelo extrativista como la salvación que permitiría el desarrollo y el progreso en Latinoamérica, es decir, el “estadio de mayor evolución”. Dicho de otro modo, el Kvme Felen constituye en sí mismo un desafío utópico para el Pueblo/Mapuce, ya que supone procesos de recuperación identitaria y fortalecimiento político en un contexto marcado por el despojo y la violencia.

Los planes de vida mapuce actúan como mapas cognitivos útiles al momento de hacer y pensar lo político y la política, el desarrollo económico, las relaciones humano- naturaleza y humano-humano. Ante el desafío que supone pensar y re-pensar las relaciones humano-humano, además de las relaciones humano-naturaleza, reaparece con ímpetu el principio de la dualidad y la complementariedad. Sobre este tema específico el documento elaborado por la Confederación establece: “[v]ivir bien es priorizar la complementariedad, que postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros [...] Nada en el Waj Mapu existe sin su par. Lo opuesto es complementario, no antagónico” (CMN, 2010: 44). Una vez más se hacen presentes los debates sobre la complementariedad, pues, como hemos visto, hay un amplio abanico de posturas al respecto.

A nuestro criterio, luego de andar largamente y abordar numerosas lecturas sobre el tema, creemos que debemos apartarnos de ciertas posturas relativistas que justifican desde “lo cultural” prácticas violentas que no hacen más que reproducir el colonialismo y el patriarcado al interior de las comunidades. Por ello, acudimos al pensamiento de algunas autoras provenientes del feminismo comunitario, quienes son críticas de sus propias prácticas culturales y se proponen romper con ciertos estereotipos de género que alimentan a las múltiples discriminaciones que oprimen a las mujeres indígenas. Sin por ello dejar a un lado el aporte sustantivo que supone pensar a las relaciones entre los géneros desde una mirada dual-complementaria, en tanto principio filosófico útil como utopía. Pensamos que los/as mapuce frente al modelo extractivista y a la criminalización constante promueven, basados en el derecho a la libre determinación de los pueblos, un modelo alternativo que sirve como utopía que guía la acción y organización política.

Cabe subrayar que cuando pensamos y hablamos del Kvme Felen y la complementariedad como utopía nos referimos a una construcción que hace posible discernir el presente y de ese modo permite una subjetividad social orientada a cuestionar el orden vigente y construir uno alterno. La carencia de utopía genera la absolutización del presente, la inacción ciudadana y, en consecuencia, la naturalización del orden político (Pressacco, 2008). En palabras de Bartolomé:

[c]onstituye un reto a la imaginación utópica, y recordemos que la utopía es una dimensión de lo posible, asumir que nos encontramos en un momento donde lo que se requiere es no sólo entender y criticar los acontecimientos actuales, sino también contribuir a imaginar el futuro repensando el presente y haciendo ver, a partir del cuestionamiento de esa construcción arbitraria que llamamos realidad, la pluralidad de realidades posibles. Y una de esas alternativas está

representada por la configuración de formaciones estatales culturalmente plurales, donde las poblaciones indígenas tengan acceso a los recursos económicos, políticos y culturales que posibiliten su reproducción y su futuro (2003: 201).

En Neuquén, los/as mapuce, como parte innegable de la contracultura de la protesta, se erigen como estandartes de resistencia y lucha frente al modo de producción capitalista y sus múltiples formas de explotación. Quizá, constituyen un sector minoritario, pero, sin duda, poseen, como afirma Petruccelli (2015), una extraordinaria capacidad de organización y movilización. Creemos que las luchas encabezadas por los/as mapuce se traducen en conflictos que de alguna manera impactan sobre la sociedad en general y por ello gozan del acompañamiento de numerosos sectores políticos no-mapuce. Y, a la vez, se trata de actores/as que tensionan cuestiones de fondo como el ideal de “ser nacional” fuertemente enraizado en la historia y la cultura dominante. No podemos negar que las acciones de protesta que se desarrollan en la capital poseen características específicas y diferentes a las que se dan en “el territorio”, pese a ello la llama de la lucha se mantiene viva en toda la provincia de Neuquén, *territorio Mapuce*.

Para cerrar, nos interesa destacar que todos estos temas conducen hacia un largo y necesario debate sobre la necesidad de refundar el Estado, a partir del reconocimiento de la plurinacionalidad. Este cuestionamiento tiene como epicentro no sólo al modelo de desarrollo económico actual sino, también, a la democracia representativa y liberal reinante. Actualmente, la compleja coyuntura política y económica que atraviesa la región latinoamericana nos impulsa a profundizar estos debates y a apostar a nuevas reflexiones teóricas sobre prácticas políticas transformadoras, las que en muchos casos se nutren de históricas luchas de resistencia como, por ejemplo, la de los pueblos indígenas del sur. Una apuesta de esta talla nos obliga a cuestio-

nar los cimientos más profundos y arraigados del Estado, la Nación y la Democracia desde una mirada intercultural, con los riesgos que esto supone. No se trata de hacer un uso funcional y desmesurado de nociones seductoras, como la de interculturalidad (Estermann, 2014), sino de afianzar lecturas -y políticas- críticas que no pierdan de vista que los conflictos territoriales son, esencialmente, conflictos políticos. Conflictos e historias en las que las mujeres mapuce, todavía, tienen mucho por decir y hacer.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario: Homo Sapiens.
- Agosto, P. (2007). Patagonia: saqueo y resistencias por los bienes de la naturaleza. En Observatorio Latinoamericano de Geopolítica. Disponible en <https://url2.cl/DRzVG>
- Aiziczon, F. (s/f). Protesta social y cultura política. Aportes para pensar los años '90 en Neuquén. Recuperado de <https://url2.cl/fcjE4>
- Alimonda, H. (Coord.) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Alvarado, M. (1999). La tradición textil mapuche y el arte del tejido. Catálogo 26, Muestra Internacional de Artesanía Tradicional, publicación de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 12-13.
- Álvarez Mullally, M. (2015). Alto Valle Perforado. El petróleo y sus conflictos en las ciudades de la Patagonia Norte. Buenos Aires: Ed. Del Jinete Insomne.
- Anthias, F. (2006). Género, etnicidad, clase y migración; interseccionalidad y pertenencia transnacional. En Rodríguez Martínez, P. (ed.). *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*. Granada: Ed. Alquila.
- Ansó Doz, R. (2007). Tejiendo la Interculturalidad: actividades creativas para el aula (Serie Cuadernos de Educación Intercultural, 14). Madrid: Los Libros de la Catarata.

- Aranda, D. (2010). *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: Lavaca.
- Aranda, D. (2015). *Tierra arrasada. Petróleo, soja pasteras y megaminería. Radiografía de la Argentina del sigloXXI*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Arias Bucciarelli, M. y Favaro, O. (1994). Reestructuración neoliberal y desagregación territorial. Reflexiones en torno a la privatización de YPF y su impacto en el espacio neuquino. *Realidad económica*, 127.
- Arias Bucciarelli, M. (1999). El estado neuquino. Fortalezas y debilidades de una modalidad de intervención. En Favaro, O. (1999). *Neuquén. La construcción de un orden estatal*. Neuquén: Cehepyc.
- Arias Bucciarelli, M. (2004). El Neuquén de 1990. Conflictividad social y expansión ciudadana en un espacio *provincial*. Dávila, B. y otros (Comps.). *Territorio, Memoria y relato en la construcción de Identidades*, Rosario: UNR.
- Azconegui, C. (2011). La construcción de sentidos en la conmemoración del Centenario de la ‘conquista del desierto’ en la ciudad de Neuquén. Ponencia presentada en *II Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia*. Neuquén.
- Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos. (2001). Proyecto MEGA: disputa territorial y reconocimiento étnico de los mapuche de Kaxipayiñ. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVI*.
- Balazote, A. y Rotman, M. (2006). Artesanías neuquinas: Estado y comercialización de artesanías mapuche. *Theomai*, 14.
- Bandieri, Susana (1991). Frontera comercial, crisis ganadera y despoblamiento rural. Una aproximación al origen de la burguesía provincial neuquina. *Desarrollo Económico*, vol. 31.
- Bandieri, S. (2000). Neuquén: grupos de poder, estrategias de acumulación y prácticas políticas. *Anuario del IEHS*, 15.

- Bandieri, Susana (2005). Del discurso poblador a la praxis latifundista: la distribución de la tierra pública en la Patagonia. *Mundo agrario - revista de estudios rurales*, Vol. 6, Nro. 11.
- Bandieri, S. (2005). Asuntos de familia... la construcción del poder en la Patagonia: el caso de Neuquén. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" Tercera serie*, núm. 28, 2do. Semestre.
- Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Barrionuevo, N. (2012). Representaciones en torno a las diferencias de clase y desigualdades de género en Comodoro Rivadavia: algunos debates teóricos-metodológicos preliminares. *Identidades*, Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política.
- Barrionuevo, N. (2016). Trabajo petrolero y desigualdades de género en Comodoro Rivadavia: reactualizaciones históricas. *Identidades*, Dossier 3, Año 6.
- Bayer, O. (Coord.) (2010). Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios. Buenos Aires: El Tugurio.
- Barabas, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda, revista de antropología y arqueología*, 7.
- Barros, S. (2005). Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista. *Confines*, 2/3.
- Bartolomé, M. A. (2003). En defensa de la etnografía: Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 12.
- Bartolomé, Miguel A. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. Avá. *Revista de Antropología*, Agosto.

- Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (2010). *Feminismos y (Des) Colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur. Trabajo elaborado en el marco del Proyecto Ubacyt Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra hegemónicos del Tercer Mundo*. Buenos Aires: UBA.
- Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (2011). *Feminismo e indigenismo: Puente, lengua y memoria en las vices de las mujeres indígenas del sur*. En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Comps). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- Bidaseca, K. (2011). *Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial*. En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Comps). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- Bonder, G. (2012). *Fundamentos y orientaciones para la integración del enfoque de género en políticas, programas y proyectos. Sinergias. Cuadernos del área Género, Sociedad y Políticas*, Vol. 1.
- Bonfil Sánchez, P. (2010). *La conquista de la palabra entre lideresas indígenas. Revista México Indígena*, 5.
- Boron, A. (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Briones, C. y Carrasco, M. (1996). *La tierra que nos quitaron*. IWGIA 18.
- Briones, C. y Díaz, R. (1997). *La nacionalización/provincialización del “desierto” Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en Neuquén*. Presentación en V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.
- Briones, C. y Carrasco, M. (2000-2001). *Neoindigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999)*. *Anuario antropológico*. Río de Janeiro.

- Briones, C. (Comp.) (2005). *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C., Kopff, L., Cañuqueo, L. y Leuman, M. (2007). *Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur*. Buenos Aires: Clacso.
- Briones, C. y Agosto, P. (2007b). Luchas y resistencias mapuche por los bienes de la naturaleza. *OSAL*, 22.
- Briones, C. (2008). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones, C. *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. y Ramos, A. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional popular” de la última década. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.*, Nro. 21.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminista Siempre*. ACSUR-Las Segovias.
- Cabnal, L. (2012). Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay”–Buen Vivir. Recuperado de: <https://url2.cl/6Zqh9>
- Cabnal, L. (2013). Para las mujeres indígenas, la defensa del territorio tierra es la propia defensa del territorio cuerpo. Entrevista publicada en *PBI, abriendo espacios para la paz*. Recuperada de: <https://url2.cl/yjrU7>

- Cabnal, L. (2015). De las opresiones a las emancipaciones: Mujeres indígenas en defensa del cuerpo-tierra. *Revista Pueblos*, febrero. Disponible en: <https://url2.cl/bchjQ>
- Carosio, A. (2011). Muchas y Rebeldes: memoria de las mujeres en el proceso independentista. En Seminario de Pensamiento Feminista Latinoamericano del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Catricheo, A. y Huentequero, M. (2013). Persistencia de la complementariedad indígena o surgimiento de un feminismo indígena: devenir de los roles de la mujer mapuche. En Quilaqueo Rapiman, F. (Ed.). *Mujer mapuce. Historia, persistencia y continuidad*. Chile: Icaria.
- Caudillo Félix, Gloria Alicia (2012). El buen vivir: un diálogo intercultural. En Ra-Ximhai, México, Vol. 8, Nro 2.
- Ceceña, A. (2004) Autonomía y sustentabilidad: alternativa de los pueblos. En Valle Rivera *El desarrollo agrícola y rural del tercer mundo en el contexto de mundialización*. México: IIEc- UNAM-Plaza y Valdez.
- Cerutti, A. (1992). Antropología de la sociedad ideal: milenarismo. *Revista de Historia*, 3.
- Chomsky, N. (2004). Los dilemas de la dominación. En Boron, A. (Comp.). *Nueva hegemonía mundial. Alternativas de cambios y movimientos sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Chávez Ixcaquic, A. (2014). Mujeres indígenas, cuerpos, territorios y vida en común. ACSUR, Las Segovias.
- Chicaiza, G. (2014). Elementos para abordar la megaminería desde una perspectiva de género. *Memoria Seminario Internacional Extractivismo en América Latina ... Agua que no has de beber*. Santiago de Chile: OLCA-OCMAL.

- Ciriza, A. (1994). Feminismo y política en dos encrucijadas históricas. II Parte. La crisis de la modernidad. *Revista de Filosofía*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Composto, C. y Pérez Roid, D. (2012). Presentación: Trazos de sangre y fuego: ¿continuidad de la acumulación originaria en nuestra época? *Theomai*, 26.
- Composto, C. y Navarro, M. L. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y la lucha por los bienes comunes naturales en América Latina. En Composto y Navarro (Comps.). *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Conell, R. (2003). Masculinidades. En Conell, R. *La Organización Social de la Masculinidad*. México: PUEG/ UNAM.
- Confederación Mapuce de Neuquén (Ed.). (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*. Neuquén: CMN.
- Carrozzoni (s/f). Esas maravillosas mulas. Recuperado de sanmartiniano.gov.ar
- Cotarelo, M. (2005). Recursos naturales y conflicto social en la Argentina actual. *Osal*, año VI, 17.
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo*. Recuperado de <https://url2.cl/IWwEi>
- Curruhuinca-Roux (1984). *Las matanzas del Neuquén: crónicas mapuche*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- D' Antonio, D. (2007). Las Madres de Plaza de Mayo y la maternidad como potencialidad para el ejercicio de la democracia política. En Bravo, M; Gil Lozano, F; Pita, V (Comps.). *Historias de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*. Tucumán: Edunt.
- Del Río, W.; Lenton, D.; Musante, M.; Nagy, M.; Papazian, A.

- y Raschcovsky, G. (2007). Ponencia presentada en el *Segundo encuentro internacional. Análisis de las prácticas sociales genocidas*. Universidad Nacional Tres de Febrero.
- Del Río, W. (2014). La Construcción del otro indígena como excepción normalizante, ponencia presencia en las *VI Jornadas de Historia de la Patagonia*. FACE-UNCo.
- Del Río, W. (2015). El sometimiento de los pueblos originarios y los debates historiográficos en torno a la guerra, el genocidio y las políticas de estado. *Aletheia*, 5.
- Di Marco, G. (2003). Movimientos sociales emergentes en la sociedad argentina y protagonismo de las mujeres. *La Aljaba*, Vol. VIII.
- Di Pietro, P. (2012). Sugerencias realizadas en el marco de Tutoría. En *Maestría en Género, Sociedad y Políticas*, FLACSO.
- Díaz Ledesma, L. (2016). Experiencias, magia y colonialidad. Reflexiones sobre estudiantes y brujas en Santiago del Estero, Argentina. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* N.º 131.
- Engels, F. (2017 [1884]). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. MIA. Marxist Internet Archives.
- Espinoza Damián, G. (2010). Mujeres indígenas y territorios. En Rodríguez Wallenius, C (Coord.) *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. México D.F. UAM Unidad Xochimilco.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis* (Santiago), 13(38).
- Falaschi, C. (1994). *La Confederación Indígena Neuquina*. Neuquén: IREPS-APDH.
- Falaschi, C. (1999). Diferencia, conflicto y formación en la construcción de identidades. Caso de las comunidades mapuche de Loma de La Lata. Disponible en: <https://url2.cl/Epc92>

- Falaschi, C. y Parrat, T. (1999). Tierra y cultura mapuche en situación de riesgo. El caso de las Comunidades Paynemil y Kaxipayiñ en Neuquén, Argentina. (Documento no publicado).
- Falaschi, Carlos (2001). Informe de evaluación de impacto socioambiental de la actividad hidrocarburífera en las comunidades mapuche y sus territorios: Loma de la Lata, Neuquén. Neuquén: Equipo Mapuche, Técnico, Jurídico.
- Falaschi, C., Sánchez, F. y Szulc, A. (2008). Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente. En Briones, C. (Comp.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: geaprona.
- Favaro, O. e Iuorno, G. (1999). Entre territorio y provincia. Libaneses y sirios, comercio y política en Neuquén. En Favaro, O. (1999). *Neuquén. La construcción de un orden estatal*. Neuquén: Cehepyc.
- Favaro, O., Arias Bucciarelli, M. (1999). El sistema político neuquino. Vocación hegemónica y política faccional en el partido gobernante. En Favaro, O. (1999). *Neuquén. La construcción de un orden estatal*. Neuquén: Cehepyc.
- Favaro, O. e Iuorno, G. (2004). La Patagonia protesta. Recursos, política y conflictos a fin de siglo. Disponible en: <https://url2.cl/wMzsV>
- Favaro, O. (2005). El ‘modelo productivo’ de provincia y la política neuquina. En Favaro, Orietta. *Sujetos sociales y políticas. Historia reciente de la norpatagonia argentina*. Buenos Aires: Cehepyc.
- Favaro, Orietta (2007). La privatización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales. Efectos en áreas petroleras de provincias. Disponible en: <https://url2.cl/EKvDM>
- Favaro, O. e Iuorno, G. (2009). Un país a dos velocidades. Provincias y Territorios Nacionales. Argentina, 1884-1991. En Rajland, B. y Cotarelo, M. (Comp.) *La Revolución en el Bicentenario*.

- Reflexiones sobre emancipación, clases y grupos subalternos.* Buenos Aires: Clacso.
- Favaro, O. e Iuorno, G. (Eds.) (2010). *El 'arcón' de la historia reciente en la Norpatagonia argentina: articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto, 1983- 2003.* Buenos Aires: Biblos.
- Favaro, O. (2012). Luces y sombras en la vigencia y políticas de un partido provincial argentino: Movimiento Popular Neuquino, 1983-2010. *Sociohistórica, cuadernos del CISH*, 30.
- Favaro, O. e Iuorno, G. (Eds.) (2013). *La trama al revés en años de cambio.* General Roca: Publifadecs.
- Federici, S. (2010). *Calibán y La Bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria.* Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, S. (2016). *Reflexiones sobre el extractivismo y las mujeres.* Recuperado de: <https://url2.cl/Z2Kz1>
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* Madrid: traficantes de sueños.
- Féliz, M. (2014). Capitalismo posneoliberal y buen vivir en Argentina. ¿Cómo salir de la trampa e odesarrollista? *Herramienta*, Nro. 53.
- Féliz, M. y Díaz Lozano, J. (2016). La caza de buejas sigue siendo un proceso clave para comprender el capitalismo hoy: conversaciones con Silvia Federici. *Cuadernos de economía crítica*, 4, pp. 145-155.
- Fernández, Pablo (2012). Entrevista a Cristina Linkopan. Cartago Tv. Ciudad Estado, Neuquén. Recuperado el 1 de junio de 2015 de <https://url2.cl/15zff>
- Finkelstein, D. (2008). Textiles indígenas e interculturalidad en la Patagonia. Presentación en las 3ras. Jornadas de la Patagonia, Bariloche.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche.* Chile: Ed. Universitaria. Fonseca, V. (s/f). América es nombre de mujer. Recuperado de <https://url2.cl/NXhP5>

- Fuller, N. (2012). Repensando el machismo latinoamericano. *Revista Masculinidades y cambio social*, 1 (2).
- Galafassi, G. (2008). Estado, capital y acumulación por desposesión. Los espacios rurales patagónicos y renovado perfil extractivo de recursos naturales. *Revista digital de la Escuela de Historia*, 2.
- Gamba, S. (2007). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.
- García Gualda, S. (2010).
- García Gualda, S. (2013). El tejido como herramienta de negociación identitaria y transformación política de las mujeres mapuce. *De prácticas y discursos*, Vol. 2.
- García Gualda, S. (2013). Las otras actrices políticas de la provincia de Neuquén: las Mapuce. *Identidades*, Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política.
- García Gualda, S. (2013). Marcas en la piel: orden de género y conflicto territorial del Pueblo/Nación Mapuce en la provincia de Neuquén. En Favaro, O. e Iuorno, G. (Eds.). *La trama al revés en años de cambio. Experiencias en la historia reciente argentina*. General Roca: Publifadecs.
- García Gualda, S. (2014). Género y Decolonialidad: debates y reflexiones. Entrevista a María Lugones. *Otros Logos, revista de estudios críticos*, 5.
- García Gualda, S. (2014). Derechos y Humanos en Tensión(es). Notas para el debate sobre la necesidad de descolonizar a los Derechos Humanos. En Erazun, F. y otros. *Los conflictos sobre Derechos Humanos como expresión de la tensión entre Universalismos y Particularismos. Debates y Lecturas*. Neuquén: EDUCO.
- García Gualda, S. (2015). El rostro femenino de los conflictos territoriales: las mujeres mapuce. *Eutopía*, 8.
- García Gualda, S. (2015). Cuerpos femeninos/ Territorios feminizados:

- las consecuencias de la conquista en las mujeres mapuce en Neuquén. *Géneros, Multidisciplinary Journal on Gender Studies*, Vol. 4.
- García Gualda, S. (2015). La masculinidad hegemónica como obstáculo para el acceso a la salud de los varones en la provincia de Neuquén. En Sampayo, H. (Coord.). *El Acceso y la exclusión en el cuidado de la salud: una perspectiva antropológica*. Vol II. Neuquén: EDUCO.
- García Gualda, S. (2016). Mujeres mapuce, extractivismo y kvme felen (buen vivir): la lucha por los bienes comunes en Neuquén. *Millcayac revista digital de ciencias sociales*, Vol. 3.
- García Gualda, S. (2016). La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmarí. *Religación. Revista de ciencias sociales y humanidades*, Vol. 1, Nro.2.
- García Gualda, S. (2017). La participación de las mujeres mapuce en la lucha del lof Paicil Antriao. *Identidades*, Dossier Cuarto Encuentro Patagónico de Teoría Política. En prensa.
- García Gualda, S. (2017). Kvme Felen y el retorno de la complementariedad. El utópico desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. (En) *Clave Comahue. Revista patagónica de estudios sociales*, Nro. 22.
- Gargallo, F. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12 (nro. 28).
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Corte y Confección.
- Gartor, Miriam. (2014). Feminismo reactiva la lucha contra el ‘extractivismo’ en América Latina. *Revista Rebelión*. Disponible en: <https://url2.cl/KRWtz>

- Gavilán Pinto, V. (2009). El modelo mental de los pueblos indígenas. *Espacio Regional*, Vol 2 (Nro. 6).
- Gavilán, V. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Ñuke Mapuforlaget.
- Gómez, M. (2008). El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. En Hirsch, S. (Coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos.
- Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia. (2010). La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en Argentina. En Gordillo, Garstón y Hirsch, Sivia (Comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Grebe, M., Pacheco, Segura (1972). Cosmovisión Mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, Chile, Nro. 14.
- Grimson, A. (2011). Dialéctica del culturalismo en *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 53-89.
- Gudynas, E. (2013). Extracciones, extractivismo y extrahecciones. *Observatorio del desarrollo*, Nro. 18.
- Harvey, D. (2005). *El “nuevo” imperialismo. Acumulación por desposesión*. Buenos Aires: Clacso. Hechem, Jo. (2010). Breve historia sobre el descubrimiento de Loma de La Lata. *Petrotecnia*. Disponible en: <https://url2.cl/thzbg>
- Hirsch, S. (2008). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos.
- Impemba, M. y Suarez, S. (2013). Conflictividad social en el desarrollo y la apropiación turística en territorios de la provincia del Neuquén. Ponencia presentada en *I Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades VIII Jornadas Interdisciplinarias de Humanidades y Ciencias Sociales del CIFYH*.

- Iturralde Guerrero, D. (2009). Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador. En Ávila, M. y Corredores, M. (Eds.). *Los Derechos Colectivos. Hacia una efectiva comprensión y protección*, pp. 103-125. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Juliano, D. (1997). Universal/particular: un falso dilema en Bayardo, R. y Lacarrieu, M. (comps). *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: CICCUS.
- Kaufman, M. (1999). Las siete P's de la violencia de los hombres. Disponible en: <https://url2.cl/qUfys>
- Ketterer, L. (2011). Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas diferentes para. *Revista Punto Género* (Chile), Vol. 1.
- Kohan, N. (2006). La gobernabilidad del capitalismo periférico y los desafíos de la izquierda revolucionaria. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “Proyecciones de las luchas revolucionarias en América Latina” organizado por el Frente Patriótico Manuel Rodríguez, Chile.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. *Agora*, 7.
- Lanata, L. (Comp.). *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplina*. Bariloche: IIDyPCa- CONICET.
- Lenton, D. (2010). La ‘Cuestión de los Indios’ y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En Bayer, Osvaldo (Coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Indígenas*. Buenos Aires: El Tugurio.
- Lenton, D. (1998). Los Araucanos en Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista. Ponencia presentada en el *III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco. Disponible en: <https://url2.cl/uBilh>

- Lenton, D. (1999). Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos 1880- 1950. *Publicar- en antropología y ciencias sociales*, 8.
- Lenton, D. (2013). Aproximación a una historia de las organizaciones de militancia indígena: 1953- 1973. Ponencia presentada en las *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Lenton, D. (2014). Apuntes en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios. En Lanata, Luis (Comp.) *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinaria*. Bariloche: IIDyPCa-CONICET.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. España: Ed. Crítica.
- Lizárraga, F. y Salgado, L. (2007). “*Las vacas de Mister Darwin*” y otros ensayos. General Roca: Publifadecs.
- Lizárraga, F. (2008). Jorge Omar Sobisch: ocho años de retórica reaccionaria. Ponencia presentada en *3ras. Jornadas de Historia de la Patagonia*. San Carlos de Bariloche.
- Lizárraga, F. (2010). Sobisch, la neuquinidad y la construcción de un enemigo absoluto. En Favaro, O. e Iuorno, G. (Eds.) *El ‘arcón’ de la historia reciente en la Norpatagonia argentina: articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto, 1983- 2003*. Buenos Aires: Biblos.
- Lizárraga, F. (2011). Vicisitudes del Estado Mínimo en la Norpatagonia Argentina (Neuquén, 1999-2007). *Iberoamérica Global*, Vol. 4, Nro. 2.
- Lizárraga, F. (2013). La justicia social en el discurso fundacional del Movimiento Popular Neuquino. *Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política en Revista Identidades*. Comodoro Rivadavia.

- Lizárraga, F. (2013). La justicia social en el discurso del Movimiento Popular Neuquino. En Favaro, O. e Iuorno, G. (Eds.) *La trama al revés en años de cambio*. General Roca: Publifadecs.
- Lizárraga, F. y Duimich, L. (2016). Política y poesía en la disputa por la(s) identidad(es) neuquina(s). *Revista de Historia*, 17.
- Lonkohan, M. (2007). Comunidad Plácido Puel: el botín deseado por inmobiliarias y prestadores turísticos. Disponible en <https://url2.cl/C2uEf>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género: hacia un feminismo decolonial. En Mignolo, W. (Comp.). *Género y Decolonialidad*. Argentina: Ed. del Siglo.
- Luxemburgo, R. (1968). *La acumulación de capital*. España: Edicions Internacionals Sedov/GERMINAL.
- Machado Araoz, H. (2011). El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo. En Alimonda, H. (Coord.). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Machado Araoz, H. y Scribano, A. (2013). *Presumidamente blanca...* notas para entender la violencia racializante. *Boletín Onteaiken*, Nro 15.
- Machado Araoz, H. (2013). Entre la fiebre del oro y el polvo de las voladuras... cuerpos y emociones en contextos de mineralización. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, Nro. 11.
- Machado, Araoz, H. (2014). Territorios y cuerpos en disputa: extractivismo minero y ecología política de las emociones. *Intersticios*, revista sociológica de pensamiento crítico, 8(1).
- Marqués, G., D'Alessandro, M., Kodric, A., Harracá, M. y Kejsefman, I. (2013). Movimientos sociales: los desafíos teórico-políticos de

- su impacto en la historia latinoamericana reciente. Aportes de clase en Curso virtual “Epistemología de las Ciencias Sociales: Latinoamérica en el espejo de su pensamiento”, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia.
- Marx, K. (1867). La llamada acumulación originaria. En Marx, K. *El Capital*. Recuperado de <https://url2.cl/W1w9f>
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina* (compilación). México: Pasado y Presente.
- Mases, E. (1998). Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878- 1910). Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <https://url2.cl/guxam>
- Mastandrea, M. (2009). *Telar Mapuche: de pie sobre la tierra. Manual de Tejido*. Argentina: Guadal.
- Mege Rosso, P. (1990). Arte Textil Mapuche. *Serie Patrimonio Cultural chileno*, 15. Colección Historia del Arte Chileno. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Méndez Torres, G.; López, J.; Marcos, S. y Osorio Hernández, C. (Coord.). (2013). *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Millaleo, A. (2011). El Witral: la escritura ancestral de las mujeres mapuche. Recuperado de <https://url2.cl/twRG7>
- Millan, M. (2010). Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal. En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- Vallejo, G. y Miranda, M. (2010) (Drs.) *Derivas de Darwin. Cultura y política en clave biológica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Mombello, L. (2008). La mística neuquina. Marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven. En Briones,

- C. (Comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Montecino, S. (1995). *Mujeres de la tierra*. Chile: CEM-PEMCI.
- Montecino, S. (1995). Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche. Chile: Sernam.
- Montenegro, A. (2013). Pehueniando. Lagos Alumminé y los desbordes de inversores. Disponible en <https://url2.cl/zX9xz>
- Mora, Z. (1992) *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Temuco: Uqbar Ediciones.
- Mora, Z. (2011). Los mapuche vivían la sexualidad sin censuras. Recuperado de <https://url2.cl/wzJkr>
- Moyano, A. (2007). *Crónicas de la resistencia Mapuce*. San Carlos de Bariloche: Ed. Autor.
- Moyano, A. (2013). *Komutuam. Descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. San Carlos de Bariloche: Alum Mapu.
- Muzzopappa, E. (2000). *Metáforas estratégicas. El concepto de cultura en y sobre el ámbito de seguridad*. Tesis para acceder al título de Licenciada en Antropología por la Universidad de Buenos Aires.
- Muzzopappa, E. y Ramos, A. (2017). Encontrar al terrorista. De la seguridad nacional al Código Penal. (En) *Clave Comahue. Revista patagónica de estudios sociales*, Nro. 22.
- Nagy, M. (2008). Los pueblos originarios y las consecuencias de la Conquista del desierto (1878- 1885). Perspectivas desde un estado de la cuestión. En Nagy, M. (Coord.) Fichas del seminario “Introducción a los Derechos Humanos”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Nagy, M. (2009). ‘Gente pobre siempre fuimos’. De la comunidad indígena a la proletarización y de la proletarización a la comunidad indígena. Ponencia presentada en IX Encuentro Nacional y III

- Congreso Internacional de Historia Oral de la República Argentina.
- Nahuel, J. (Coord.) (2013). *Huellas y Senderos. Informe Final Relevamiento Territorial, Histórico, Social y Cultural de la comunidad Paichil Antriao*. Neuquén: ODHPI.
- Navarro Floria, P. (2002). El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera sur. *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 28.
- Newen, A. (2014). Neuquén. Villa Pehuenia sigue invadiendo Territorio Mapuche. *Argentina Indymedia ((i))*. Disponible en <https://url2.cl/R73dT>
- Observatorio Petrolero Sur (2014). Fractura Expuesta. La conquista de la nueva frontera extractiva en Neuquén: Radiografía de una alianza estratégica. Loma La Lata: matar al Wallmapu- Francia: una tecnología prohibida. Recuperado el 15 de junio de 2015, de <https://url2.cl/dlps1>
- Ochandio, R.; Bertinat, P.; D' Elia, E.; OpSur, Svampa, M. y Viale, E. (2014). *20 mitos y realidades del Fracking*. Buenos Aires: El colectivo.
- Olavarría, J. (2012). Nuevas masculinidades o marculinidades emergentes? Webconferencia en el marco del Seminario de Especialización Masculinidades y Género, Prigepp, Flacso.
- Olivera, M. (2010). El otro feminismo. *Revista Rebeldía*, N° 69.
- Paynemal, M. (2004). El velo de la mujer mapuche. *Azkintuwe*, 11.
- Paynemal, M. (2008). *Participación social e identidades políticas de mujeres mapuche: el caso de Anamuri*. Tesis para acceder al título de Magíster en Ciencias Sociales. Flacso.
- Painemal, W. y Lonkohan, M. (2006). Arriba en la cordillera: recuperación territorial en Pulmarí. *Azkintuwe*, 21.
- Palermo, H. (2016). La construcción social de la(s) masculinidad(es). Un análisis etnográfico acerca del universo laboral de los trabajadores petroleros. *Identidades*, Dossier 3, Año 6.

- Papazian, A. (2008). El Espíritu de la Ley en la conformación de la Corporación Interestadual Pulmarí. Ponencia presentada en las 3ras. Jornadas de Historia de la Patagonia. San Carlos de Bariloche.
- Papazian, A. y Nagy, M. (2010). Prácticas de disciplinamiento indígena en la isla Martín García hacia finales del siglo XIX. *Tefros*, Vol. 8.
- Papazian, A., Del Río, W. y Lenton, D. (2010). Agencia y política en tres conflicto sobre territorio mapuche: Pulmarí/Santa Rosa Leleque/Lonko Purrán. *Revista de paisajes áridos y semiáridos*, Vol. 2, Año 2.
- Papazian, A. (2013). *El territorio también se mueve. Relaciones sociales, historias y memorias en Pulmarí (1880- 2006)*. Tesis para acceder al título de Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires.
- Paredes, J. (2008). *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario, Comunidad Mujeres creando Comunidad*. La Paz Bolivia Octubre.
- Paredes, J. (2011). Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador [Documento no publicado]. Cochabamba, Bolivia.
- Paredes, J. (2012). Las trampas del patriarcado. En *Pensando los feminismos en Bolivia, Serie Foro 2*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.
- Scandizzo, H.; Pérez Roig, D.; di Risio, D.; Gavaldá, M. (2012). *Zonas de Sacrificio. Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: América Libre.
- Pérez Roig, D.; di Risio, D. y Scandizzo, H. (2016). Vaca Muerta construcción de una estrategia. Buenos Aires: Ed. Del Jinete Insomne.
- Pasero, V.; Acosta, A. y Meineri, M. (s/f). Estudio de caso. María, mensajera de lucha y dignidad mapuche. Publicación del Movimiento Regional por la Tierra. Disponible en: <https://url2.cl/1ZF41>

- Pasquino, G. (Comp.) (1995). *Manual de ciencia política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pequeño Bueno, A. (2007). *Imágenes en Disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ecuador: Flacso.
- Pequeño Bueno, A. (Comp.) (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Ecuador: Flacso.
- Petralito, C. (2010). *Marici Wew. Exterminio del aborígen para la apropiación del territorio nacional*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Petrucelli, A. ([2005] 2015). *Docentes y Piqueteros. De la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral C6*. Neuquén: Ediciones con doble Z.
- Pinchulef Calfucura, C. (2014). *Mujeres mapuche en lucha por la tierra reivindicando derechos y utopías comunitarias frente al patriarcado*. Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Género y Desarrollo. Ecuador: FLACSO.
- Piñeiro Moreno, N. (2015). En seis, miles: la lucha de la comunidad Campo Maripe desde la fuerza de sus mujeres. Disponible en: <https://url2.cl/icpRs>
- Pita, V. (2001). La construcción de la maternidad como lugar político en las demandas de justicia. Familiares de víctimas del terrorismo de estado y de la violencia institucional en Argentina. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, Vol. 8, Nro. 1.
- Pizzorno, A., Kaplan, M. y Castells, M. (1975). *Participación y cambio social en la problemática contemporánea*. Buenos Aires: Ed. Siap-Planteos.
- Plata, M. y Caldera, P. (2009). Los otros movimientos sociales. *Rebeldía*, 65.
- Prada, Raúl. (2013). *Miseria de la geopolítica*. La Paz. Disponible en: <https://url2.cl/m6US6>

- Pressacco, C. F. (2008). Política y Utopía en América Latina: reflexiones a partir del aporte de Norbert Lechner. *Revista Encrucijada Americana*, Año 2, Nro. 2.
- Quidel, J. (1999). Las Raíces para Nuestro Cultivo. En *Estilo de Desarrollo en América Latina. Identidad-Cultura-Territorio-Medio Ambiente*. Temuco.
- Quijano, A. (1999). La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. En Castro-Gómez, S. 'et al' *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Quilaqueo Rapiman, F. (Ed.) (2013). *Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad*. Chile: Icaria.
- Radovich, J.C. (1983). El pentecostalismo entre los mapuce de Neuquén. Recuperado de: <https://url2.cl/isIBf>
- Radovich, J. y Balazote, A. (2010). El pueblo mapuche contra la discriminación y el etnocidio. En Ghioldi, G. (Comp.). *Historias de las Familias Mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo*, Córdoba: Ferreyra Editor.
- Ramírez Juárez, E. (1968). *La estupenda conquista*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Reinao, I. (2014). Movimientos sociales indígenas en Neuquén. *Revista Viento del Sur*, abril 2014.
- Restepo, E. (2006). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*, 5(1).
- Restrepo, E. (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de antropología social*, 35.
- Reygadas, L. (2007). La desigualdad después del multiculturalismo. A dónde va la antropología. <https://url2.cl/h2YBg>
- Rodríguez, D. (2014). Territorio, identidad y etnicidad: el caso de la comunidad mapuche Puel mediatizada por el turismo. *Identidades*, Nro. 6, Año 4.

- Rodríguez, D. (2015). Identidad étnica y territorialidades en disputa en una región turística de la cordillera neuquina en Argentina. *Revista Geo Pantanal*, Nro. 18.
- Rosenbluth, C. (2010). *La mujer en la sociedad Mapuche*. Chile: Ed. Sernam.
- Rossi, M. (2015). *Los avatares identitarios*, entre el atributo y la acción. Ponencia presentada en el *XII Congreso Nacional de Ciencia Política*, SAAP, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Roux, Rhina. (2008). Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época. *Herramienta*, 38. Disponible en: <https://url2.cl/WSIMP>
- Sciortino, M. S. (2009). El feminismo latinoamericano como agente regional en el diálogo internacional sobre los Derechos Humanos. *Cotidiano Mujer*, 45.
- Sciortino, M. S. (2010). Encuentro de Mujeres en Las Coloradas (Neuquén): voces prácticas localizadas. Ponencia presentada en la VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR.
- Sciortino, M. S. (2011). La cultura como espacio de enunciación y agencia: una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales de Mujeres. En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- Sciortino, M. S. (2013). Mujeres, madres y luchadoras. Representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios. Ponencia presentada en VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social.
- Segato, R. (1998). Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica de las certezas del pluralismo global. *Anuario antropológico* 97, Tempo Brasileiro.

- Segato, R. (2004). Territorio, Soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad de Juárez. *Revista Estudios Feministas*, Vol 13, Nro. 2. pp: 265-285. doi: 10.1590/S0104-026X2005000200003
- Segato, R. (2011). Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- Segato, R. (18 de febrero de 2016). Peritaje antropológico cultural de género. Recuperado de: <https://url2.cl/rPPQ5>
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Seifert, R. (1996). The Second Front. The logic of sexual violence in wars. *Women`s Studies International Forum*, Vol 19. doi: 10.1016/0277-5395(95)00078-x
- Semorile, Z. (2008). Las tramas femeninas de la beligerancia. Ponencia presentada en las 3ras. Jornadas de Historia de la Patagonia. San Carlos de Bariloche.
- Semorile, Z. (2014). *Voces y espacios de resistencia. El movimiento Mapuche en la Provincia de Neuquén. 1990-2011*. Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.
- Sen, G. (2005). Incorporar la perspectiva de género en la equidad en salud: un análisis de la investigación y las políticas. Presentación Organización Panamericana de la Salud.
- Seoane, J. (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theomai*, 26.
- Solanas, F. (2013). *La guerra del fracking*. Recuperado de: <https://url2.cl/IA7e8>

- Svampa, M. (2011). Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial. En Alimonda, H. (Coord.). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Svampa, M. (13 de julio de 2013). Megaminería, Extractivismo y Patriarcado. Recuperado de: <https://url2.cl/fPFti>
- Svampa, M. (2014). ¿Desarrollo o maldesarrollo? ¿Qué tipo de sociedades locales se van generando al compás de la expansión de la actividad hidrocarburífera a gran escala? En Bertinat, Pablo; D'Elia, Eduardo; OPSur; Ochandio, Roberto; Svampa, Maristella y Viale, Enrique. *20 mitos y realidades del Fracking*. Buenos Aires: El Colectivo.
- Szulc, A. (2008). Pici zomo y pici wenxu (alumnas y alumnos): definiciones de género en disputas en torno a niñas y niños mapuce del Neuquén. En Hirsch, S. (Coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Taddei, E; Seoane, J. y Algranati, C. (2012). Las disputas sociopolíticas por los bienes comunes de la naturaleza: características, significación y desafíos en la construcción de Nuestra América. En Borón, Atilio *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Ed. Luxemburg.
- Tapia, L. (2007). Una reflexión sobre la idea de estado plurinacional. *OSAL*, 22.
- Tapia, L. (2009). Movimientos sociales, movimientos sociales y los no lugares de la política. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 11.
- Tratado de paz del 24/07/1878 (Roca- Caciques Baigorria y Rosas) en <www.elortiba.org> acceso 10 de diciembre de 2012.
- Trentini, Florencia y Alejandra Pérez (2009). Historias familiares en Los Lagos: El lof Paichil Antriao y el lof Quintriqueo. En Ghioldi,

- G. (Comp.). *Historias de las Familias Mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo*, Córdoba: Ferreyra Editor.
- Valdez, C. y Pereyra, P. (2004). Cosmovisión y rol de la mujer en la red de transmisión del Mapuce Kimvn. Trabajo elaborado para la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue y CEM, Lof Puel Pvjv.
- Valko, M. (2013). *Pedagogía de la desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Buenos Aires: Ed. Madres de plaza de Mayo.
- Valverde, S., Radovich, J., Trentini, F., Berón, M. y Bazalote, A. (s/f). Los nostálgicos del desierto': la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8.
- Valverde, S. y García, A. (2007). Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 25.
- Valverde, S., García, A. y Bersten, L. (2010). Mitos, prejuicios y realidades sobre los mapuche en el Departamento los lagos. En *Historias de las Familias Mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo*, pp. 75-104, Ghioldi, Gerardo, compilador. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Valverde, S. (2010). Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia: Análisis comparativo-regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén. *Runa*, Vol. XXXI, 1.
- Valverde, S. y Stecher, G. (2013). Ruralidad, paradojas y tensiones asociadas a la movilización del Pueblo Mapuche en Pulmarí (Neuquén, Argentina). *Polis, revista latinoamericana*, 34.
- Valverde, S.; Maragliano, G. e Impemba, M. (2015). Expansionismo turístico, poblaciones indígenas mapuche y territorios en conflicto

- en Neuquén, Argentina. *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, Vol. 13, Nro. 2.
- Vargas, V. (2002). *Los nuevos derroteros de los Feminismos Latinoamericanos en lo global: las disputas feministas por una globalización alternativa*.
- Villareal, J., Huencho, L., Lonkon, L. Nawel, X. (2004). Pulmarí: recuperación de espacios territoriales y marco jurídico: desafíos mapuches a la política indigenista del Estado. Proyecto CLASPO. Universidad de Texas.
- Villareal, J. y Díaz, R. (2007). Alternativas para un desarrollo con identidad desde la perspectiva mapuche: “El plan de vida Pulmarí” y el co-manejo de Parque Nacionales en la Provincia de Neuquén. Ponencia III Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos. Mendoza.
- Villareal, Jorgelina y Huencho, Luisa. (2015). Informe histórico antropológico. Neuquén. Disponible en: <https://url2.cl/1aLhA>
- Virreira, S. (2010). La crisis económica y financiera. Su impacto sobre la pobreza, el trabajo y el tiempo de las mujeres. En *Mujer y Desarrollo*, Serie 98.
- Viveros Vigoya, M. y Gutmann, M. (2007) Masculinidades en América Latina en Aguilar, M. *Tratado de Psicología Social. Perspectivas socioculturales*. España: Anthropos.
- Viveros Vigoya, M. (2007). Discriminación racial, intervención social y subjetividad. *Revista de Estudios Sociales*, Nro. 27.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9.
- Weinstock, A. (2011). Mujer indígena- urbana. Entre el hacer y el decir,

- el territorio y la ciudad. En Bidaseca y Vazquez Laba (Comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- Willson Aedo, A. (1992). *Textilería mapuche, arte de mujeres*. Santiago de Chile: Ed. CEDEM.
- Zambrini, L. (2014). Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros. *Revista Punto Género*, 4.
- Zetina, A. (2012). Madre y mito. Madres y abuelas en la mitología latinoamericana. Buenos Aires: Biblos.
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *OSAL*, Enero 2003.
- Zizek, S. (1997). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Jameson, F. y Zizek, S. *Estudios multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Informes técnicos

- Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la provincia de Neuquén, año 2008; 2009-2010; 2010-2011 y 2013.
- Boletines mensuales del ODHPI (2011-2014).
- Confederación Mapuce de Neuquén (ed.) (2010). Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE. Neuquén: CMN.
- Pulmarí. Plan de Vida. Elaborado por las comunidades mapuce: Lefiman, Currumil, Aigo, Ñorquinco, Hiengueihual, Puel y Wiñoy Tayiñ Rakizuum

SUYAI GARCÍA GUALDA: Es Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo. Magíster en Género, Sociedad y Políticas por PRIGEPP-FLACSO. Es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en el IPEHCS (CONICET-UNCo). Se desempeña como docente e investigadora en la Universidad Nacional del Comahue. Ha llevado adelante tareas docentes y tutorías de grado y postgrado sobre género, pueblos originarios y políticas sociales en instituciones públicas y privadas. Actualmente estudia la participación política de mujeres originarias a la luz del dilema "redistribución-reconocimiento" en la Norpatagonia.

La **Colección PROTOPOPOS** está dirigida a la difusión de la obra prima de jóvenes investigadora/es cuyas tesis doctorales se destaquen tanto por las exigencias de los estándares de la investigación académica como por representar nuevas miradas que pongan en tensión a los alcances disciplinares de sus contextos de producción. Cabe destacar, que dichos trabajos han sido evaluados por un comité científico experto en el área, y por ello, cuentan con los referatos correspondientes para su publicación. Por otra parte, cabe destacar aquí que editorial TOPOS, del griego "lugar", pretende ser un espacio donde las distintas publicaciones se encuentren con un fin común. El de difundir no sólo las obras científicas y académicas de los integrantes del IPEHCS, sino también la de todos/as aquellos/as, que deseen publicar sus trabajos ponderando la construcción del conocimiento y el análisis crítico en el campo de las ciencias sociales y humanas.