

MOVILIDADES ESTRUCTURADAS EN UN CONFLICTO POR TIERRAS: JUICIOS Y DESALOJOS EN LA COMUNIDAD VUELTA DEL RÍO

Ana Ramos^{1*}

Resumen

El conflicto en Vuelta del Río, comunidad mapuche de la provincia de Chubut, comenzó en la década del treinta con las primeras usurpaciones de tierras en la zona y continuó, desde el año 1991, por vía judicial. Centrado en esta última década, el trabajo explora las formas en que los pobladores de Vuelta del Río fueron definiendo los lugares sociales impuestos a medida que, de forma obligada, iban transitándolos. Aun en el marco de las orientaciones hegemónicas de sentido, la comunidad Vuelta del Río ha puesto en práctica nuevos compromisos afectivos y alianzas. La historia de este conflicto --y sus entextualizaciones en expedientes, medios de comunicación y Parlamentos Mapuches-- muestra la forma en que los procesos que definen y distribuyen diferencialmente a los sujetos en el espacio social, pueden ser, en ocasiones, desafiados.

Palabras claves: mapuche, agencia, leyes, espacialización, política.

Abstract

Vuelta del Río, a Mapuche community in Chubut Province, has had land conflicts since the 1930s when the first land usurpations by non-mapuche people started. In 1991 the conflict continued in the judicial arena. This work focuses on the ways in which the people of Vuelta del Río have defined the imposed social positions they were obliged to experience during the last decade. Even in the framework of the hegemonic orientations of meaning, the community has put in practice new affective commitments and alliances. The history of this conflict -and its wording in court files, mass media, and the mapuche parliaments- shows us the way in which the processes which differentially define and distribute subjects in the social space, may occasionally be challenged.

Key words: mapuche, agency, laws, spatialization, politics.

^{1*} UBA / CONICET. Dirección postal: Larraya 3471, Ciudad de Bs. As. (CP: 1439).
Correo-e: aramos@velocom.com.ar.

Introducción

La noción de *movilidad estructurada*¹, en la que se centra el trabajo, hace foco en los aspectos condicionantes y habilitadores que definen una trayectoria social. En el marco de las estructuras existentes --geografías en las que la gente puede circular con sus proyectos propios pero de modos condicionados-- las personas y organizaciones indígenas suelen ser legitimadas cuando ocupan lugares acotados, y sospechadas cuando intentan abarcar espacios no disponibles.² Esta "semiótica de la sospecha"³ es uno de los dispositivos hegemónicos más efectivos para regular la movilidad aborigen porque establece los límites que tienen "ciertos otros" para organizar sus propios recorridos y cuestionar las relaciones metaculturales vigentes. Cuando los grupos subalternos los traspasan, los discursos dominantes "plantean --o insinúan-- que la alteridad que los hace ser lo que son no está constituida a fin de cuentas sino de apariencias o, peor, que no es sino una 'farsa'".⁴ Las formas en que los sujetos articulan los lugares sociales para crear proyectos alternativos, siguiendo el planteo de Jameson⁵, es siempre el resultado de una relación jerárquica entre diferentes fuerzas y no el efecto de una simple combinatoria.

Considero, entonces, que los modos de moverse en el espacio no son azarosos, sus cursos están estructurados --aun sin estarlo de modo definitivo y garantizado-- por las cartografías históricas y actuales que las personas llevan consigo. Los sujetos son tanto sitios articulados como sitios de articulación en marcha dentro de su historia, en otras palabras, mientras se desplazan con sus historias y proyectos entre diferentes lugares son constantemente modelados por estos recorridos. Desde este ángulo, la posibilidad de intervenir en el curso de los acontecimientos depende de la tensión entre el poder de las prácticas de los agentes para llevar sus historias a nuevas relaciones y articulaciones, y las determinaciones de una historia que no admite su rearticulación en todo momento.

De acuerdo con esta perspectiva, entiendo que el *sujeto afectivo* existe en sus compromisos, en sus formas contingentes y reflexivas de orientar sus trayectorias entre lugares. Aun cuando la posibilidad de invertir los valores hegemónicos depende de su posición objetiva, los sujetos afectivos habilitan los lugares disponibles como moradas primordiales

¹ Grossberg, L. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*, New York: Routledge, 1992; "Cultural studies / new worlds" en: C. Mc Carthy y W. Crichtlow (eds.) *Race, Identity and Representation in Education*, New York: Routledge, 1993; "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?", en: S. Hall y P. Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publications, 1996.

² Alonso, A. "The Politics of Space, Time and substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 1994.

³ Landowski, E. "Formas de la alteridad y estilos de vida", *Morphé*, 1996, 14, pp. 95-148.

⁴ Landowski op.cit, p. 127.

⁵ Jameson, F. "Sobre los 'Estudios Culturales'", en: Jameson, F. y Zizek, S. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998.

articulando desde sus propias experiencias sociales distintas posiciones de sujeto. Por lo tanto, los sentidos de pertenencia que definen al sujeto afectivo no conforman una entidad siempre igual a sí misma pero, desde el punto de vista del afecto, el “ser mapuche” tampoco está permanentemente fracturado. Entiendo, entonces, que la particularidad del sujeto afectivo consiste en alternar momentos de identidad y cambio.

El paraje de Vuelta del Río ha formado parte de la “comunidad de Cushamen” o del colectivo señalado como “la tribu del cacique Nahuelquir”. Desde la fundación de la Colonia a fines del siglo XIX, la gente de “Cordillera” --como a veces es nombrado este paraje por los pobladores de la zona-- ha entretejido sus historias de pertenencia con los itinerarios históricos de las otras familias y linajes de Cushamen. Sin embargo, a fines de la década de 1990 las distancias físicas y sociales comenzaron a cobrar mayor visibilidad comenzando una trayectoria propia de organización y comunalización. En Vuelta del Río las historias de discriminación, pobreza y despojos se experimentaron de modos más profundos que en otras zonas de la Colonia, determinando la emergencia de reterritorializaciones diferentes de los espacios sociales establecidos. Este acontecer particular es el tema del artículo, esto es, las movilidades estructuradas que, en estos últimos años, fueron orientando las prácticas reflexivas de veinticinco familias para conformar la “comunidad Vuelta del Río” como un lugar de apego particular. Una trayectoria orientada por agencias hegemónicas y subalternas que fueron localizando sus prácticas en leyes, citaciones, desalojos, operativos policiales, rogativas y parlamentos mapuches, movilizaciones multitudinarias y medios de comunicación. Un desplazamiento físico y social permanente en el que fueron creciendo y formándose los jóvenes que, hoy en día, son protagonistas de su propia historia.

Con este fin, he seleccionado como eje del análisis las disputas entre diferentes interpretaciones del pasado, en tanto considero que éste ha sido uno de los ámbitos privilegiados donde los miembros de Vuelta del Río enmarcaron sus propias reflexiones sobre la formación de comunidad. Las puestas en escena de las diversas versiones históricas compiten en un espacio configurado por argumentos contradictorios sobre el “estado de derecho” y la “nación democrática”. Vuelta del Río participa de esta contienda cuando se propone habilitar las instalaciones disponibles de la “comunidad jurídica” como parte del proyecto más amplio del Pueblo Mapuche.

El trabajo se organiza, entonces, de acuerdo con estos propósitos. Después de referir a los archivos de la memoria oral y sus interpretaciones presentes sobre las experiencias de los abuelos, analizo la forma en que estos usos del pasado son resignificados a partir de dos formas paralelas, pero relacionadas, de recorrer el espacio social. Por un lado, a través de las luchas metadiscursivas que, en lenguaje legal, las personas de Vuelta del Río se han visto obligados a pensar desde las primeras citaciones judiciales hacia principios de 1990. Por el otro, a partir de las contextualizaciones de las memorias locales en los espacios sociales que, los mapuches de Chubut, han comenzado a habilitar desde la noción performativa de “estar en lucha”.

La cotidianeidad del desplazamiento en la memoria oral

De acuerdo con el testimonio de Miguel Cayú¹, Ignacio Calfupan --casado con una hermana de Miguel Ñancuche Nahuelquir--, Emilio Lienllan [o Lenguelian], Clemente Lienllan y Juan Acupil ya formaban parte de la “tribu Nahuelquir”, al menos desde la concentración

¹ Nacido en 1885, dictó su testimonio a Basilio Nahuelquir el 4 de marzo de 1967. Archivo privado, Colonia Cushamen.

en Chinchinales en 1885. Luego se desplazaron conjuntamente a Comallo --lugar donde se asentaron aproximadamente “diez años”-- hasta que “Ñancuche, como cabecilla de ellos ya se había entendido con el general Roca (...) y se trasladaron al valle de Cushamen”.¹ Entre las familias que aparecen en el primer contrato de mensura de la Colonia, confeccionada por el Gobierno Nacional en el año 1902, aparecen también Juan Marinao, Manuel Marinao y Lorenzo Fermín.² Sus familias, de quienes descienden los pobladores actuales de Vuelta del Río, fueron habitando este paraje progresivamente durante los primeros años de formación de la Colonia: “Ellos son los viejos más legítimos que vivían acá, los primeros viejos que llegaron” (D. Calfupan 2004).

Estos linajes no sólo compartieron itinerarios y sentidos de pertenencias en épocas previas a la fundación de la Colonia sino que, ya estando en el territorio de Cushamen, también entretejieron sus propios pasados con la formación de una nueva comunidad, al participar de las redes sociales a través de los “camarucos de sus abuelos”. Así por ejemplo, Lienllan con su yerno Lorenzo Fermín fueron durante varios años los cabecillas de uno de los camarucos que se realizó en la Colonia desde su fundación.

Asimismo, en el recuerdo de la gente de la zona de Cushamen, una de las primeras pampas del camaruco perteneció a Ignacio Calfupan. Él era el cabecilla a principios del siglo XIX y, ayudado por su hija Carmen (*pillán kushe*) y su yerno Antonio Venancio, levantó el primer camaruco en Vuelta del Río. A su muerte, sus hijos Nicolás y Julio Calfupan, lo continuaron haciendo hasta el año 1944.

En aquellos años, fines de 1930 y principios de 1940, en que los Nahuelquir dejaron de hacer transitoriamente el camaruco, la ceremonia de los Calfupan en Vuelta del Río era uno de los lugares de encuentro donde los pobladores de los distintos parajes actualizaban sus alianzas y pertenencias comunes. Luego, cuando los Nahuelquir volvieron a “levantar la bandera” del camaruco de sus padres en el año 1944, la situación se invirtió, y los pobladores de Vuelta del Río comenzaron a bajar todos los años para participar del camaruco de la Colonia (“Sí, cuando dejaron de hacer acá, los Calfupan en la Cordillera, yo tenía cinco años y empezaron a hacer allá los Nahuelquir y siguió nomás hasta ahora”). Uno de los hijos de Julio Huilinao recuerda que, cuando su padre fallecido trabajaba en la estancia, ellos viajaban desde Esquel con todos sus hermanos, su madre y una tropilla de varios caballos para estar en el camaruco que levantaban los Nahuelquir en la década de 1980. Hace cinco años atrás, los jóvenes incentivaron a los descendientes más ancianos de estos primeros camarucos --Daniel Calfupan, Mauricio Fermín, Ñancufil, Acupil, Carmen Calfupan, Fidelina Huilinao, Segunda Huenchunao, Carmen Jones, entre otros-- para “retomar las condiciones de sus abuelos”. Desde el año 2000, la ceremonia mapuche volvió a levantarse en Vuelta del Río.

Además de las alianzas matrimoniales y las prácticas religiosas, también compartieron, hasta hace unas décadas atrás, un mismo liderazgo político con el resto de los parajes. Los pobladores de Vuelta del Río recurrían al cacique de la Colonia --desde la época de Ñancuche⁴ -- “para hacer trámites o escrituras”. Algunos de ellos recuerdan las últimas

¹ Delrío, W., *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes, 2005.

² Con los primeros desplazamientos internos y matrimonios, llegan de la misma Colonia otros pobladores como, por ejemplo, Juan Calfiqueo --casado con una hija de Ignacio Calfupan-- o Julio Huilinao --casado con una hija de Carmen Calfupan.

³ Entrevista con Daniel Calfupan, 2004.

⁴ “Como se hacía en aquellos tiempos, todos nuestros abuelos lo pusieron a Ñancuche en el poder, como cacique, lo pusieron, bueno, la gente de acá porque él se hacía reconocer allá mismo en Buenos Aires. Y bueno, él les dio solución, les dio un número de lote, todo, a cada uno” (V. Huilinao 2004).

reuniones conjuntas que se realizaban en *“la casa del finado Agustín Calfupan donde el cacique Florentino Nahuelquir y su secretario Ramón llegaban para hacer reunión todos los meses”*.¹

Sin embargo, las historias comienzan a tomar rumbos diferentes por las coyunturas y acontecimientos que debieron afrontar los pobladores de Vuelta el Río en sus relaciones con los comerciantes que llegaron a la zona. De acuerdo con la memoria oral, la distancia física con el resto de la Colonia comienza a experimentarse en la *“época de crisis”*. Esta última comienza, igual que en otros lugares, a fines de la década de 1930 pero, en la zona de Cordillera, sus pobladores afirman que se ha prolongado muchos años más:

“Muchos no llegamos ni a los 50 años y ya estamos enfermos... es que sufrimos mucho, cualquier cantidad he sufrido, caminando por la nieve a pata pelada para cuidar los animales... me acuerdo que llenábamos con agua las cuevas para sacar los cuis y vender los cueros... ¡Qué pobreza que hemos pasado aquí!”.²

Este hito histórico que separa el *“antes”* y el *“después”* en la historia de Vuelta del Río ha reconfigurado tanto el espacio físico como el social. En uno de mis primeros trabajos de campo en la Colonia, recuerdo haber escuchado por primera vez la historia de *“la gente de Cordillera”*. Durante una reunión informal realizada en Ranquilhuao con algunos pobladores que no pertenecían a aquel paraje, ellos comentaron: *“están queriendo echar gente en esa parte de la zona de cordillera donde da la vuelta el Río Chubut, quince familias que están en las cincuenta leguas del aborígen conseguidas por Ñancuche”*.³ Otro de los asistentes opinaba que si *“el turco El Khazen”* lograba desalojar a las familias se confirmaba una vez más lo que él siempre había sostenido: *“acá el que cuenta es el que tiene plata, eso es lo que digo yo, no hay ley para el pobre, si ahí nacieron y desde siempre tienen bienes, tienen ovejas, vacas, yeguas, toda esa gente”*.⁴ Evocaron entonces una de las imágenes frecuentes en distintos lugares de la Patagonia. Aquella que retrata a *“los turcos”* llegando en *“un cochecito o carro de caballo”*, sin más que unas pocas mercaderías y solicitando la ayuda de los pobladores de la zona:

“la historia esa empieza con los viejos Breide y El Khazen. Y El Khazen ya había empezado con el lugar de mi abuelo Rafael [hermano de Ñancuche] cuando llegó a su casa [en Ranquilhuao] y le alquiló un lugar que tenía ahí. ¿Y qué pasó? Se enajenó el derecho. Después pasaron para arriba en la Cordillera y ahí tienen mucho más, como 11 lotes que dicen que es propiedad”.⁵

Los pobladores de Vuelta del Río interpretan de un modo similar las experiencias de sus antepasados. Ellos han contextualizado --como lo siguen haciendo hoy-- el inicio de sus conflictos presentes en la época en que los terratenientes y las autoridades del gobierno *“actuaban como si no existiéramos”*:

¹ Entrevista con Carmen Jones, 2004.

² Ibid.

³ F. Millanahuel 1995.

⁴ V. Jones 1996.

⁵ Nahuelquir 1996.

“El problema es que aparecen estos señores y dicen que ellos tienen un título de propiedad, pero nadie sabe su procedencia (...) Y eso no es de ahora, eso vienen haciendo de años y años, desde que estaban nuestros abuelos y nuestros padres. Siempre luchando por la tierra, reclamando, y las autoridades dentro de eso, siempre combatiendo de desalojarnos a nosotros (...) Pero yo digo, somos muchas familias que nosotros somos. Todos tenemos un derecho, por parte de un abuelo, de la madre... Y así todos los que estamos que somos parte de una familia, pero los tipos esos y las autoridades dicen: ‘ustedes no tienen derecho, ustedes han venido acá a agarrar así nomás, dentrar así nomás’ ¿Cómo? Si nosotros nacimos y criamos en Vuelta del Río, hasta ahora. Y yo digo como le dije a las autoridades, ‘yo desde que tenía conocimiento hemos estado acá’”¹

Cada una de sus historias personales o familiares forma parte de la narrativa más amplia de desplazamientos en la que se inscriben los sentidos de pertenencia de “la comunidad Vuelta del Río”. En mis intentos por reconstruir la historia de ocupación de los distintos lotes del paraje, he ido encontrando que, en todos los casos, son los mismos patrones los que se repiten. Mencionaré a continuación algunas de estas historias que, como paralajes diversas, van organizando los acontecimientos históricos de Vuelta del Río en una narrativa común.

En el lote 159 vivía Carmen Calfupan --hija de Ignacio Calfupan-- con su marido Antonio Venancio. Con ellos se crió su nieta Fidelina, quien a los 9 años de edad recuerda uno de los procedimientos policiales realizados por Breide en el año 1937 para desalojarlos del lugar. Cuenta que, cuando ella vio que “atropellaban a su abuela” corrió hasta una mata de álamo cercana y se escondió. Desde allí observó cómo los policías “agarraban y maneaban” de las dos piernas a su abuela para subirla a un camión para dejarla, junto con “sus pilchas” en la costa del Río Chubut. Después “voltearon esa y otras cinco viviendas construidas con adobe y chapas de zinc”, quemaron los materiales y los cercos, y destrozaron las siembras. Daniel Calfupan, marido de Fidelina y sobrino de la misma anciana, aclara que, ese mismo año, Breide construye su galpón de acopio de animales y comienza “a abarcar campos nomás”. Conversando con ellos en el lote 159 en el que siguen viviendo, nos cuentan las amenazas de desalojo que, desde hace unos años, reciben de parte de la familia El Khazen con quienes están en juicio.

En el lote 158 vivía María Venancio, nieta de Ignacio Calfupan, con su esposo Julio Huilinao. Sus nietos, quienes siguen viviendo en ese mismo lugar, recuerdan cómo “ellos, los turcos, usaron a nuestros tíos y abuelos de peón, de puestero pero en el mismo campo aborígen” y cómo “a través de que ellos manejaban su capital manejaban también a nuestras familias”. En la memoria oral, Breide ofreció a los Marinao, a los Calfupan y a los Huilinao alambrar los campos. Con los años Breide se habría adjudicado los adelantos y los bienes del mismo, solicitando el título de propiedad en la provincia. Cuando murieron sus tíos más ancianos, los Huilinao también comenzaron a “padecer las presiones para desalojar el lugar”. Hoy en día también están en juicio con El Khazen.

Carmen Jones, nieta de Rogelio Marinao, nació en el lote 138, donde su madre Emilia Marinao cuidaba los animales que “largaba en el lote” Dante Galván, otro de los comerciantes de la zona. Recuerda que, cuando ella tenía 11 años fueron desalojados puesto que, como en el caso anterior, Breide habría alambrado con el pretexto de facilitar el trabajo de los pobladores adjudicándose las posesiones del predio. Su abuelo Rogelio llevó entonces

¹ S. Huenchunao 2003.

a su familia a vivir con él en su propio lote, el número 133.¹ Carmen se casa con Mauricio Fermín, quien había nacido también en uno de los lotes del paraje pero que, en ese momento trabajaba desde hace varios años como puestero en Ranquilhuao. De allí también fueron desalojados por los administradores y la policía “como cualquier cosa”. Regresan entonces al paraje Vuelta del Río --después de vivir un tiempo en la Reserva de la Compañía--, con el consentimiento de la misma comunidad, para vivir en el lote 134 que pertenecía a la familia Marinao. Allí construyeron su casa, hasta que fue derrumbada por un operativo policial en el año 2003, ante una nueva causa de “usurpación” iniciada por El Khazen.

Seleccioné estas tres historias de un conjunto más amplio de relatos sobre los desalojos realizados por los comerciantes desde la “época de crisis” en el paraje Vuelta del Río. En todos ellos, los narradores entextualizan las experiencias de toda una vida de inseguridad, incertidumbre y violencia. Sin embargo, considero que estos desplazamientos permanentes confirman tanto la imposición del alambrado y la propiedad sobre un espacio que era habitado de acuerdo con normas consuetudinarias y parentales, como la ocupación permanente de los pobladores en la zona de Vuelta del Río.

Los mismos pobladores, a través de recontar una y otra vez sus historias de vida, fueron sistematizando el accionar de “los comerciantes” como prácticas “de traición y de engaño”. Ellos encuentran que las estrategias más usuales para obtener las tierras de sus abuelos fueron, en primer lugar, la utilización de una institución frecuente en la zona, la *mediería*. Entre los mismos pobladores se hicieron --y se siguen haciendo-- acuerdos comerciales para intercambiar el cuidado de animales por un porcentaje de lo producido. Sin embargo, como las personas de Vuelta del Río reconocen, el uso de esta práctica por algunos blancos - más “*la gentileza de alambrar los campos para que los animales no se vayan tan lejos y no sea tanto trabajo*”- permitió que éstos reclamaran el derecho de posesión sobre los bienes y adelantos del campo, requisito preliminar para obtener los títulos de propiedad sobre un determinado lote. La segunda estrategia “*fue dándoles mercaderías fiadas a nuestros abuelos y llevando el control de las cuentas*”. Con el transcurso de los años, algunos comerciantes fueron adquiriendo animales y tierras de parte de los pobladores que saldaban sus “deudas”. En tercer lugar, algunos afirman que los terratenientes, “*haciéndose amigos de los aborígenes*”, consiguieron que sus abuelos confiaran en ellos --y sus conocimientos burocráticos-- y delegaran en ellos la realización de algunos trámites. Algunos ancianos del paraje dicen que perdieron las tierras cuando “*firmaron papeles*” frente a abogados para obtener sus títulos o por otras razones que creían ajenas al tema de la propiedad. Las fórmulas compartidas como “*alambraron con los indios adentro*”, “*les vendían alcohol para endeudarlos*” o “*los hacían firmar papeles en blanco porque no sabían leer*” evocan y sintetizan, entonces, estas historias compartidas de relaciones asimétricas con algunos comerciantes y terratenientes.²

Las configuraciones hegemónicas del espacio físico de Vuelta del Río son expresadas en los archivos del Instituto Autárquico de Colonización (IAC), donde de los 15 lotes del paraje, 12,5 aparecen como “*propiedad privada*”. Por eso los pobladores mapuches sostienen que la sucesión de El Khazen “*no reclama un retazo sino que reclama todo Vuelta del Río*”.

¹ La familia Marinao también recibió una orden de desalojo en el lote 133, puesto que uno de sus pobladores preguntaba en un telegrama dirigido al Jefe de Dirección de Tierras de Esquel si debía acatar las “órdenes de desalojo inmediato” del sargento que había llegado a su casa para dестechar la vivienda que había heredado de su padre Manuel Mariano (telegrama sin fecha que nos ha mostrado la familia Huilinao).

² Las personas de Cushamen sostienen que el accionar de los comerciantes no siempre implicó “traición” puesto que algunos de ellos cumplieron sus contratos de alquiler, “pagaban el trabajo al contado” y “cerraron cuentas sin adueñarse de las propiedades ajenas”.

Las nuevas orientaciones que definen la trayectoria de Vuelta del Río, comienzan a fines de la década de 1980 y principios de 1990. De acuerdo con las personas de la zona con las que he ido conversando, en ese entonces la comunidad comenzó a sufrir amenazas verbales —o “atropellos y robo de animales”— por parte de la policía y los empleados y familiares de los comerciantes con los que se estaba en conflicto. Cuentan que ellos llegaban sorpresivamente hasta la casa de “alguna anciana o anciano que se encontraban solos y los amenazaba para que dejen los campos”. En esos años la gente joven, por cuestiones laborales, se encontraba en las ciudades o en otros parajes rurales, “*cuando fue el golpe más duro, el momento de soportar las amenazas acá sólo había niñitos, pibes chiquitos y gente anciana nada más*” (werken¹ 2003). Estos acontecimientos no sólo aceleraron el regreso de los jóvenes que habían emigrado sino también la rápida preparación de los más chicos para representar públicamente y defender a sus familias. Paralelamente, los sucesores de El Khazen mandaron “cartas documento” a varios vecinos diciendo que tenían que dejar sus campos (“*a nuestros viejos les llegaban cartas documentos para desalojarlos*”).²

Surge entonces “la necesidad de estar organizados” puesto que “cada familia no era la única que tenía el problema”. La primera solución, cuentan ellos, consistió en “estar unidos”, es decir, “*la gente se juntó y decidió que si le pegaban a uno le tienen que pegar a todos, ponerse duro diciendo ‘acá no pasa nadie’*”.³ Conversando conmigo, una werken de la comunidad contextualiza su discurso en una de esas primeras reuniones donde deciden cerrar las tranqueiras de la comunidad y vigilarlas entre todos:

“Yo les dije: ‘¿Queremos seguir lo de antes? no puede ser, yo por lo menos de mi parte, yo no los voy a dejar pasar más a los turcos (...) Nos tenemos que juntar, entre todos tenemos que defender el derecho para vivir, así como han vivido antes, tenemos que empezar a hablar porque por la tierra podemos tener vida’”.⁴

Después de estas primeras resistencias, “*no tuvieron más remedio que encararlo por el camino legal*”. Decidieron buscar un asesor legal, quien “*hace más de 12 años viene trabajando con la comunidad y trayéndonos información sobre el tema, recién entonces entendimos lo que trataban de hacer los turcos*”.⁵

En un primer momento se formaron como Asociación Vecinal Rural Aborigen Leufu Meu y, unos años después, obtuvieron la personería jurídica como “comunidad indígena” tanto en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI, Resolución 528/97) como en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes (Escribanía General del Gobierno, Registro 8). En estos años, según las palabras de uno de ellos, “*Vuelta del Río no existía en ningún lado*”, y cuando comenzó a existir, existió formándose como una comunidad como hoy se la conoce”.

La trayectoria de Vuelta del Río comienza con la percepción compartida de estar

¹ Utilizo el término *werken* (vocero) a pedido de los pobladores con quienes comenté la realización de este trabajo.

² *werken*, 2003.

³ *Ibid.*, 2005.

⁴ *werken*, 2004.

⁵ *werken* 2003.

⁶ Por un lado, no estaba claro en ese entonces cuál era el ejido municipal al que pertenecía este paraje rural. Hoy en día, a diferencia del resto de la Colonia, no pertenece a la comuna de Cushamen sino al municipio de El Maitén. Por el otro, la “inexistencia” también refiere a la complicidad y la falta de reconocimiento por parte de un estado que ha negado históricamente su legitimidad como pobladores del lugar.

optando por un modo propio de hacer política. Este último es definido como continuidad de los primeros cacicazgos de la Colonia:

“La forma en que lo estamos viendo hoy en día toma el ejemplo de la política de antes cuando nuestros padres y abuelos se manejaban con un cacique que trabajaba con toda su gente. Vuelta del Río hará 15 años está trabajando con su gente, y está trabajando con su misma gente, y con sus mismos paisanos, con su mismo... con su misma sangre está trabajando. No tiene una autoridad que está manejado por el gobierno provincial, no, no, está trabajando con su misma gente, de su misma comunidad, y tenemos personalidad jurídica, tenemos nuestras autoridades y tenemos nuestros werken, así se formó la comunidad”¹

El proceso de formación de comunidad que los pobladores ubican hacia principios de la década de 1990, continuó a través de dos formas simultáneas y relacionadas de orientar sus movibilidades. A continuación, centro el análisis en la forma en que, tanto las instalaciones estratégicas impuestas por los mapas jurídicos de espacialización como las habilitaciones de éstos y otros lugares como miembros de un Pueblo Mapuche, fueron recreando los afectos y las subjetividades de pertenencia a una “comunidad”.

La lucha jurídica: la “comunidad” en los expedientes judiciales

Los acontecimientos jurídicos

En el año 1994 los sucesores de Haikel El Khazen entablan una demanda de desalojo judicial contra algunas familias de la comunidad Vuelta del Río, la que es resuelta en Primera y Segunda Instancia a favor de la comunidad en 1996. En aquella oportunidad, la “Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre (OCMT)”² junto con las familias involucradas ofrecen una conferencia en el galpón del Ferrocarril de Esquel - que funcionaba como centro cultural de la organización- para informar a los medios sobre el fallo judicial favorable para los pobladores de Vuelta del Río. Una de las *werken* expresaba que Vuelta del Río era un ejemplo “de que se podían lograr las cosas” para otras comunidades en igual situación en la zona cordillerana.³

En diciembre de 1999 un particular no indígena de la región pretende ingresar en tierras de la comunidad. Ante la negativa de los pobladores de permitirle la entrada, el Sr. Juan Accomazzo presenta una denuncia ante el Juzgado de Instrucción de Esquel a cargo del Dr. José Colabelli. En el 2002 la causa es archivada por haber informado el Registro de

¹ *werken* 2004.

² La historia y accionar de la “Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre” (OCMT) ha sido presentada en otros trabajos (Ramos, Ana “‘No reconocemos los límites trazados por las naciones’. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche”. *Actas del XXV International Congress Latin American Studies Association*, Las Vegas, Nevada, 2004; Ramos, Ana y Delrio, Walter “Trayectorias de oposición. Los mapuche y tehuelche frente a la hegemonía en Chubut”, en: Briones C. (ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, 2005; Ramos, Ana *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*, Tesis de Doctorado con mención en Antropología Sociocultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2005).

³ *Diario El Chubut*, 2/6/96, pág. 5.

la Propiedad Inmueble del Chubut que el denunciante no tenía ninguna propiedad registrada a su nombre. En enero del 2000 uno de los herederos de la familia El Khazen realiza otra denuncia penal por presunta usurpación a la familia Fermín. El juez ordena a los inspectores la verificación en el lugar de la construcción de una vivienda y se toman declaraciones. Paralelamente, se da inicio a un juicio civil contra otros cinco integrantes de la comunidad. Los pobladores de Vuelta del Río vuelven a ser citados periódicamente por los Tribunales de Esquel en el marco de un juicio reivindicatorio, es decir, se da lugar, una vez más, al argumento de que existen derechos de propiedad que estarían siendo violados por los ocupantes indígenas de Vuelta del Río.

En octubre del año 2002 hay un pedido de medida cautelar consistente en la expulsión de la familia Fermín del predio, que cuenta con dictamen fiscal favorable. A fines de ese mismo año, entonces, el juez de Instrucción de Esquel José Colabelli dictamina la orden de desalojo. En marzo del año 2003 llegan a la casa de los Fermín veinte oficiales de la policía para llevar a cabo el desalojo, quienes destruyen los bienes y adelantos realizados por la familia pero no logran concretar el objetivo puesto que, cumpliendo un reemplazo temporal, otro juez suspende la orden. El abogado de Vuelta del Río presenta en tribunales una revocatoria a la medida cautelar dictada contra la familia Fermín y, al mismo tiempo, la Comunidad presenta en la fiscalía local una denuncia contra el abuso del personal policial que actuó llevando a cabo el operativo. En julio del año 2003 la defensa es notificada de una segunda orden de desalojo para expulsar a la familia Fermín.

Ante los dictámenes del Ministerio Fiscal, el juez resuelve que no había en la causa elementos para criminalizar la conducta de Fermín, correspondiendo a El Khazen hacer valer sus derechos en la Sede Civil, donde ya existe una Causa Reivindicatoria del comerciante contra la comunidad Mapuche.¹ En diciembre del año 2003, el Tribunal Superior de Justicia del Chubut ordenó la suspensión del Juez de Instrucción de Esquel, José Oscar Colabelli, y la conformación de un Jury de Enjuiciamiento por “presunto desconocimiento del derecho” en su figura. En mayo del año 2004 este Jury resuelve destituir de sus funciones al juez Colabelli. Hasta el día de hoy la Comunidad sigue en juicio por sus tierras.

Contrapuntos en la espacialización de las prácticas: Los discursos enfrentados

En un comunicado público del año 2003, la OCMT denunciaba que las soluciones que el Estado da a los reclamos aborígenes son sistemáticamente “judicializados y criminalizados”, demostrando que el reconocimiento de la preexistencia mapuche y de sus derechos indígenas se transforman en un dispositivo hegemónico para “*desviar nuestra lucha hacia el terreno que mejor conoce: sus leyes*”.² En otro comunicado de prensa los integrantes de las comunidades mapuches del noroeste de Chubut expresaban que en la provincia existe “*una política de total desconocimiento de nuestros Derechos Fundamentales*” y un aparato jurídico policial “*aceitado para avanzar sobre nuestra gente*” a través de los intentos de desalojo y de la criminalización de los mapuches.³

Desde el momento en que las disputas por la tierra se instalan en el campo legal, éstas pasan a estar controladas por las relaciones de poder existentes, puesto que las versiones

¹ Carta Pública del abogado G. Macayo, 12/11/03.

² Comunicado de la OCMT, 6/10/03, “Chubut: la injusticia es ley. La cámara de apelaciones ratificó el desalojo de la familia Fermín”.

³ Comunicado de Prensa del 23/07/03 realizado durante la ocupación de la Casa de la Provincia de Chubut en la Ciudad de Buenos Aires, en el que participaron miembros de la comunidad Vuelta del Río.

históricas de la memoria oral - y por ende, su vitalidad y puntos de vista alternativos - sólo adquieren legitimidad cuando se describen como "*textos fijos e identificables*". Estos últimos reponen marcos oficiales y reconocidos de interpretación histórica determinando, de esta manera, las posibilidades que tienen las personas para orientar la marcha de los acontecimientos jurídicos. Sobre este juego de movi­lidades y determinaciones en los usos del pasado para ocupar ciertos lugares y no otros, la Comunidad Vuelta del Río inicia el proceso intersubjetivo de identificación que, en este apartado, me interesa describir.

Las versiones históricas de la comunidad, con sus énfasis en un proceso de larga duración y en el uso sistemático del sistema legal para engañar a los indígenas que desconocían las reglas del juego, fueron difundidas en varios medios de comunicación por los *werken* de la comunidad. Así, por ejemplo, expresaba uno de ellos:

"después de la denominada Campaña del Desierto que hicieron los generales genocidas, nos mandan a esos territorios, que se denominaron reservas; pero esos terrenos se fueron achicando por las sucesivas ventas. Muchas veces las ventas se hicieron bajo engaño, a gente que no sabía leer ni escribir y les hacían firmar igual para que entreguen su tierra. Incluso ese tipo de operación se hizo hasta hace muy poco". Rogelio agregó que 'nosotros nos encontramos con que el lugar donde vivimos desde siempre no es de nosotros'".¹

Sin embargo, en el campo legal, estas versiones de denuncia necesitan ser simplificadas y recontextualizadas en ciertas palabras claves de acceso para adquirir poder jurídico. En la defensa legal, la memoria oral comienza a enmarcarse en los textos de la Constitución Nacional y Provincial, alegando "*la condición de indígenas mapuches*" y la "*preexistencia al estado nacional y provincial*" en tanto ellos "*forman parte de la Colonia Cushamen*", creada en 1889 y "*destinada a familias aborígenes, con anterioridad a la creación de la Provincia*".² A partir de este marco, deben ser traducidas permanentemente las experiencias y categorías cotidianas de los pobladores.

La asimetría en las posibilidades de fijar los sentidos de la historia comienza con esta selección de argumentos puesto que, en este mismo marco, la parte denunciante puede negar las afirmaciones anteriores de preexistencia con el poder institucional que adquieren las versiones de la historia escritas en los documentos oficiales. En este sentido, el juez Colabelli defiende su postura ante los medios de comunicación:

"En este lote estaba un antiguo poblador, Julio Marinao, que, de acuerdo a la documentación que obra en la causa, le vendió a Abraham Breide todos los derechos y acciones y las mejoras que había. Y Breide obtuvo a través de la provincia el título de propiedad en 1963. Luego la sucesión de Breide le vendió en 1973 al padre de El Khazen y hoy es propiedad de sus herederos".³

"Mauricio Fermín no puede alegar derechos anteriores porque, como está documentado, el primitivo ocupante, Julio Marinao, le vendió todas las mejoras del lote a Abraham

¹ En *Red Acción*, agosto / septiembre 2003, "Resistencia del Pueblo Mapuche", pág. 3.

² Sentencia interlocutoria n° 582/95 del Juzgado Civil, Comercial y Laboral de Esquel. Autos: "El Khazen, José Vicente c/Huenchunao de Huilinao, Segunda s/ Desalojo. Año 1994. En: Hualpa, E. *Sin Despojos. Derecho a la Participación Mapuche-Tehuelche*, Resistencia: Cuadernos de Endepa 4, 2003.

³ Diario *El Oeste*, Esquel, 9/04/03, pág. 6.

Breide (...) Daría la pauta de que Marinao, quien sería abuelo de la mujer de Fermín y ocupó esas tierras, había cuidado ovejas de Breide, como mediero. Luego en el año 1958 ante Policía y escribano público reconoce los derechos de ocupación a favor de los hijos de Abraham Breide, respecto a las mejoras animales.¹

Aun considerando, y con bastante fundamento en la provincia de Chubut, que la práctica legal es un acto poderoso de apropiación lingüística a través de la cual el estado impone sus interpretaciones², los mapuches de Vuelta Río consideran que, en este espacio social, todavía pueden abrirse nuevos caminos de articulación con el fin de cambiar, al menos en parte, las relaciones de poder existentes.

Definiendo al intruso ¿Conflicto personal o derecho comunitario?

En 1994, los abogados de El Khazen solicitaban instalar el juicio contra la familia Huenchunao de Vuelta del Río en Sede Penal, sosteniendo que *“se trataba de un juicio de desalojo y que la acción ejercida es ‘personal’”*.³

Sin embargo, en los fallos de la justicia de 1996 la Cámara de Apelaciones del Noroeste del Chubut había desestimado esta interpretación del conflicto como *“personal”* y reconocido *“la existencia de los pueblos indígenas”* en el territorio nacional y a *“dichas comunidades étnicas ‘la posesión y propiedad comunitaria’ [citando la Constitución Nacional]”*. Esta Cámara no sólo sostuvo que *“el ámbito de controversia adecuado”* no era *“el limitado y específico del juicio de desalojo”* [Código Penal] sino que, además, afirmó que *“el derecho a poseer”* estaría sustentado en normas superiores en jerarquía al propio Código Civil.⁴ Frente a estos acontecimientos, un *werken* de la Comunidad Vuelta del Río expresaba que se había demostrado que no se trataba de *“una familia intrusa sino que somos 20 familias que vivimos en forma comunitaria y que somos reconocidas por la constitución como preexistentes”*.⁵ De este modo, los pobladores comenzaban a percibir que la existente *“comunidad indígena”* podía ser habilitada, en esta forma de movilidad estructurada, como instalación estratégica con poder para fijar sentidos. Un lugar posible de agencia e impugnación de ciertas prácticas discriminadoras aún cuando los criterios de autenticidad estuvieran impuestos por el estado.

Varios años después, otro juez vuelve a interpretar en términos personales un conflicto de tierras en Vuelta del Río, dándole lugar en la Sede Penal. Este juez fundamentaba su orden de desalojar a la familia Fermín diciendo que *“en realidad no es un conflicto en Vuelta del Río. Lo que existe en mi juzgado de Instrucción es una causa por un presunto delito de usurpación (...) La única denuncia que hay es contra Fermín que había ocupado ese terreno y aparentemente construyó en el lugar”*.⁶ A partir de esta *“personalización”*, el juez sostiene que *“el lote 134 nunca perteneció a la denominada comunidad Vuelta del Río”* y que, por lo tanto, *“no pertenece a ninguna comunidad aborígen”*.⁷

¹ Diario **El Chubut**, Regionales, 9/05/03, pág. 11.

² Briones, C. **La alteridad del “Cuarto Mundo”**. Una deconstrucción antropológica de la diferencia, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

³ Sentencia interlocutoria n° 582/95, op.cit.

⁴ Fallo de la Cámara de Apelaciones. Sentencia n° 35 del año 1996. Autos: El Khazen José Vicente c/ Huenchunao de Huilinao Segunda s/ Desalojo, 21 de mayo de 1995. En: Hualpa (2003).

⁵ Diario **El Chubut**, 2/6/96, pág. 5.

⁶ Diario **El Oeste**, 9/04/03, op.cit.

⁷ Diario **El Chubut** 9/05/03, op.cit.

Una vez más, en el año 2003, la comunidad Vuelta del Río debe demostrar su existencia frente a los Tribunales para rechazar los argumentos de la parte acusadora y del poder judicial. Ante las manifestaciones públicas del juez Colabelli, la Comunidad difunde un comunicado público afirmando que *“la familia de Don Mauricio Fermín pertenece a la Comunidad Vuelta del Río”,* que esta comunidad *“ocupa 15 lotes de tierras, entre los que se encuentra el 134”,* que está reconocida jurídicamente por la nación y la provincia, que las 25 familias de Vuelta del Río *“trabajan la tierra en forma colectiva y ancestral dentro de la reserva Aborígen de Cushamen”* y que, en consecuencia, consideran *“al Sr. El Khazen como un intruso, que no forma parte de la comunidad, ya que ni siquiera es mapuche, ni tampoco reside en nuestra comunidad, ni trabaja la tierra en forma personal”*.¹

Estos distintos sucesos nos muestran que el poder de los usos legales de la figura de “comunidad” reside en su capacidad para evocar marcos interpretativos y localizar las prácticas en determinadas instalaciones estratégicas - Sede Civil o Penal, por ejemplo - dentro del campo jurídico. Sin embargo, cuando estos usos comienzan a espacializar también la vida y las relaciones sociales cotidianas, adquieren poder performativo sobre los mismos procesos de formación de comunidad.

Como expresa un *werken* de la comunidad, en la medida que ellos reconstruyen jurídicamente la *“autoridad tradicional”* y comienzan a ejercer los derechos colectivos que la legislación les reconoce como indígenas, la “comunidad” adquiere valor de cambio transformándose en capital político en la confrontación con el estado.²

“Desde que somos una comunidad es diferente, porque las comunidades tienen su autoridad, y esa autoridad junta todo lo que es la comunidad entera. La comunidad conversa, hace los papeles y eso lo analiza con el asesor [abogado] y después a través de eso, pensamos juntos la forma en que vamos a encarar las cosas. Y así se ha hecho, en serio. Así que realmente yo veo que estamos en una posición buena, porque hemos enfrentado graves problemas y es como que ya hay una apuesta que estamos ganando, porque todavía estamos en nuestra comunidad, porque si no hubiese sido ya no estaríamos. Y bueno, así está la situación”.³

Entonces, si bien el reconocimiento de las reformas legales ha posibilitado la expansión del estado aumentando las posibilidades de intervención en los “asuntos internos” de organización indígena, la “comunidad” como instalación estratégica también permite a los agentes mapuches limitar y redefinir estas mismas relaciones. Esto ocurre cuando los modos de ocupar los lugares hegemónicos son el resultado de una constitución dialéctica de las personas como agentes y sujetos afectivos.

Los distintos testimonios sobre el intento de desalojo de la familia Fermín coinciden en subrayar la fuerza de un grupo de familias que, a partir de una historia compartida de sentimientos y sentidos de pertenencia, resuelve habilitar la “comunidad” como un importante capital político en sus relaciones con las distintas instituciones del estado:

¹ Comunicado público de la Comunidad Vuelta del Río, 15/04/03.

² Rappaport, J. y R. Dover “The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the colombian constitution of 1991”, J. Rappaport (ed.) *Journal of Latin American Anthropology*, 1996, 1 (2), pp. 22-45.

³ *werken* 2004.

“Cuando fueron llegando todos los miembros de la comunidad, le explicamos a la policía que nosotros estamos organizados así, tenemos esto y esto... y que la nota de desalojo tendría que haber llegado antes a la comunidad Vuelta del Río. Y que además, voltearon la vivienda e hicieron destrozos cuando primero tendrían que hablar con nuestra autoridad de la comunidad. También les dijimos que nuestra ley tiene un estatuto y son leyes diferentes de las que maneja un ser blanco, que ellos quizás desconocían que nuestra ascendencia a nosotros nos separa de ellos. Porque para nosotros hay ley que son favorables y hay ley que no son favorables. Las autoridades que vienen del pueblo no pueden actuar dentro de la comunidad. Hay una diferencia, la ley indígena es diferente, más allá que somos todos seres humanos. Hay otra parte, el tema de lo nuestro es diferente, porque los reclamos son diferentes”.¹

Cuando en aquella oportunidad la policía recibe la orden de abandonar el predio y suspender el desalojo - aún cuando las consecuencias de la violencia policial ya eran irreversibles - a comunidad confirma que, ocupando este lugar jurídico-político, puede repensar los mapas cotidianos de espacialización y transformar las trayectorias colectivas de Vuelta del Río.

La puesta en práctica de una “comunidad jurídica” no sólo les ha permitido cuestionar los usos arbitrarios y políticos del sistema jurídico (*“la resolución del caso aparentemente quedó en el escritorio de un juez otra vez y sabemos que si el juez un día se levanta y dice firmo todo vuelve a empezar”*)² sino que también implicó nuevas experiencias de compromiso colectivo, fortaleciendo los lazos de solidaridad y pertenencia entre sus miembros (*“pero ahora ya sabemos cuál es nuestra posición y vamos a resistir hasta las últimas consecuencias”*).³

Historias autorizadas ¿Derecho de posesión o propiedad privada?

En el juicio que se inició en el año 1994 la comunidad Vuelta del Río antepone el argumento de haber realizado una ocupación pública, pacífica y continua de las tierras en cuestión, las mismas que *“ocupaban y habitaban sus ancestros desde el siglo pasado, con justo título y de buena fe”*. Sostenían también que el Estado, conforme el Convenio de la OIT 169/89, debía aceptar la transmisión de posesión de la tierra que realizaran *“las tribus y comunidades indígenas de acuerdo a su tradición y cultura”*. Por su lado, el demandante calificaba estas manifestaciones como falsas afirmando que *“la verdad insoslayable de los hechos es que la señora Huenchunao de Huilinao se introdujo clandestinamente en el inmueble en 1991”* en un predio que había sido adquirido como propiedad en 1963 por parte de la firma Hijos Abrahán Breide Soc. Comercial Colectiva y Ganadera.⁴ Ante los medios de comunicación, los *werken* de Vuelta del Río explicaban que ellos eran poseedores de los lotes sin propiedad

¹ *werken* 2005.

² La denuncia permanente, desde distintas comunidades del noroeste del Chubut, puso en primer lugar la contradicción del Estado: *“Cuando hablamos del Estado provincial lo hacemos de manera integral, ya que es una gran mentira la independencia de poderes. Las leyes nacionales y provinciales, que supuestamente garantizan nuestros derechos, son constantemente violadas --por acción u omisión-- por el mismo Estado que las sancionó”* (Comunicado de prensa, OCMT 23/07/03).

³ *werken* 2003.

⁴ Sentencia Interlocutoria n° 582/95 del Juzgado Civil, Comercial y Laboral de Esquel. En: Hualpa (Op. Cit.).

porque los habían ocupado desde la época de sus abuelos y padres.¹

El 23 de julio del año 2003, comunidades mapuches del noroeste del Chubut, entre las que se encontraban algunos *werken* de Vuelta del Río, ocupan la Casa de la Provincia de Chubut en la Ciudad de Buenos Aires. Desde allí, la OCMT difunde un comunicado de prensa: "... nos tratan como a meros delincuentes. Ante la reparación histórica que exigimos, tras la ocupación militar de nuestro Territorio Ancestral (Wallmapuche), el Estado desconoce la preexistencia del Pueblo Originario Mapuche y antepone el derecho a la propiedad privada".² Ese mismo año, el abogado defensor de la comunidad explicaba frente a los medios que la propiedad y la posesión eran cosas distintas y que, de acuerdo a los documentos presentados por la comunidad, los pobladores de Vuelta del Río demostraban haber ocupado continuamente las "*tierras que le pertenecen ancestralmente*".³

En el transcurso de estos años, evocando historias de distinta duración temporal, los mapuches de Vuelta del Río han tenido que enfrentar los argumentos centrados en la propiedad privada de las tierras. Los contra argumentos que en el sistema jurídico tienen a su disposición se basan en los campos semánticos de la preexistencia y la ocupación permanente. En el transcurso de los distintos debates judiciales y mediáticos que se sucedieron, pareciera que, los segundos corren con la desventaja de no poder incluir en los expedientes o evocar en la memoria colectiva de gran parte de la sociedad las prácticas violentas y discriminatorias que las leyes apañaron años atrás. Los documentos oficiales - título de propiedad, firma del poblador vendiendo sus derechos de posesión, registro de ocupaciones interrumpidas (aun cuando son causadas por los mismos desalojos) - son autorizados por un discurso garantista de la propiedad de los ciudadanos que conforman el estado de derecho. Por consiguiente, las prácticas de engaño y traición, los reemplazos de los pobladores por sus continuas migraciones laborales, y la pérdida de las mejoras realizadas en los sucesivos desalojos --documentos orales de ocupación permanente--, forman parte de los silencios y olvidos estratégicos del argumento centrado en la propiedad privada.

Sin embargo, en estos años, a partir de un proceso de culturalización de la política⁴, se fueron fortaleciendo y sistematizando las versiones históricas y alternativas de la defensa. La idea de "comunidad" que los pobladores han ido habilitando adquiere su particularidad de una historia común - donde se incorporan aquellos silencios y olvidos - y, principalmente, de un territorio físico compartido delimitado por el mapa social de la Colonia como paraje Cordillera o Vuelta del Río. De este modo, la comunidad se transforma en lugar de una agentividad específica, aquella que decide intervenir en la historia modificando las memorias dominantes sobre el pasado ("*les hicimos ver que estaban equivocados*"), cambiando el curso de los acontecimientos ("*ahora no es lo mismo, vamos a resistir hasta las últimas consecuencias*") y redefiniendo un espacio físico de lotes y documentos en un espacio comunal y practicado con autonomía ("*cada lote es comunidad por eso todos decidimos y defendemos todo*").

Por lo tanto, el ejercicio de esta idea de comunidad se basa en desafiar las interpretaciones dominantes del pasado y replantear cual es "la" historia autorizada y quiénes son los agentes que la *hacen*. Con el fin de mostrar la postura mapuche en estos debates, tomo como ejemplo dos de los hechos significativos en los que la comunidad tomó una posición públicamente.

¹ Por ejemplo, en el diario *El Chubut*, 2/6/966, pág. 5.

² Comunicado público de la OCMT, 23/07/03.

³ En: www.endepa.org.ar, 3/9/03.

⁴ Briones, C. *Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, Doctoral Dissertation, University of Texas at Austin. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1999.

Uno de estos hechos tuvo lugar cuando, en septiembre del año 2003, la familia demandante y algunos funcionarios provinciales y nacionales del gobierno discuten la iniciativa de que el estado compre a la familia El Khazen los nueve lotes sobre los que ésta posee los títulos de propiedad. Un mes después, los mapuches de Chubut realizan su II Parlamento y reflexionan sobre esta posibilidad. En aquella oportunidad, los pobladores de Vuelta del Río explicitaron sus argumentos.

Por un lado, dijeron que ese pago no tenía “sentido alguno” puesto que “somos nosotros los que estamos en el lugar y los que cuidamos las tierras de la naturaleza” y que “él no es nadie para que le estén pagando” porque no sólo es un intruso en la comunidad sino que, además, fue el causante de los abusos “*que están haciéndose y que se hicieron*”. Otro *werken* afirmaba que, de acuerdo con la realidad histórica, El Khazen sería quien tendría que pagarle a la comunidad “*por el desastre que han hecho toda una vida*”. Agregaba otra pobladora que, incluso, por el daño que han sufrido sus abuelos y padres deberían ser más de dos millones de pesos los que ellos debían recibir. Por el otro, consideraron que el pago, aun cuando sería una solución sobre las tierras, era una forma de volver a negar la historia. La comunidad coincidió en que era prioritario “*investigar a esa gente para que todos sepan desde dónde empiezan ahí*”. Entre los pobladores presentes de Vuelta del Río fueron evocando los silencios de la memoria a través de una lista de preguntas: “¿De dónde vinieron?”, “¿Quiénes están pidiendo dos millones y por qué?” “¿Quiénes somos los que estamos en la tierra y por qué?” “¿Cómo puede ser que ahora estén negociando con el sentimiento de la gente?”. Para la comunidad un acto de reparación histórica comienza con “una investigación a fondo” para responder estos interrogantes. El documento público del Parlamento se pronunció en contra de cualquier pago, argumentando que “*El Khazen usurpó nuestro Territorio y consideramos que el pago para lograr la restitución del mismo es un premio a los atropellos consumados*”.¹

El segundo hecho significativo fue el enjuiciamiento al juez de Instrucción de Esquel que ordenó el desalojo de la familia Fermín. Previamente, cuando este juez había dictaminado la segunda orden de desalojo, la comunidad y la OCMT ya habían pronunciado públicamente sus lecturas sobre el accionar judicial. Al reclamar el apartamiento del juez de la causa expresaron que la indiferencia del estado era “*un enorme retroceso en las conquistas que han conseguido nuestros Pueblos Originarios a través de los años*” y que, en consecuencia, “*la paz social y la convivencia digna con el estado*” se encontraban alteradas². La demanda de destitución del juez se transformó en un reclamo colectivo de reconocimiento de la preexistencia del Pueblo Mapuche por el estado nación.³ De acuerdo con las palabras de uno de los *werken* de la OCMT, las acciones judiciales forman parte de una política de estado que prioriza la propiedad privada y no el derecho indígena, una política que no asume su propia contradicción jurídica y que, sorda a los derechos indígenas, sigue defendiendo el interés de los terratenientes (2003).

Cuando el Jury de enjuiciamiento dictaminó finalmente la destitución del juez, la participación de la comunidad Vuelta del Río como querellante en la causa fue silenciada en la difusión mediática en varias regiones de la provincia.⁴ En una dirección similar, un funcionario provincial expresaba que el dictamen respondía a procedimientos legales exclusivamente formales y nada tenía que ver la participación indígena en los acontecimientos.

¹ II Parlamento Mapuche Tehuelche, 12/10/03.

² Comunicado público de la Comunidad Vuelta del Río, 15/05/03.

³ Comunicado público de la OCMT, 3/07/03, “Inminente desalojo de la familia mapuche Fermín”.

⁴ En el transcurso de este juicio oral y público, algunos *werken* de la comunidad ofrecieron sus testimonios, además de ser representados como querellantes por sus abogados.

En esta ocasión, las comunidades mapuches y la OCMT impugnaron estas interpretaciones hegemónicas diciendo que este “hecho histórico” era el resultado de un pueblo con suficiente fuerza para orientar el curso de la historia (“*hoy esa fuerza se ve en los hechos: la familia Fermin sigue viviendo en el Territorio que siempre ocupó y el juez Colabelli, su verdugo, debe dar explicaciones ante la propia justicia wingka*”).¹ La comunidad Vuelta del Río fue definida como “*esa porción del Wallmapuche (Territorio Ancestral Mapuche) que estuvo a punto de perderse*” pero que la “*Resistencia y Lucha impidió*”:

*“Ayer no se pronunciaron las instituciones winkas, sino que fue la lucha de nuestros hermanos y hermanas mapuche y no mapuche que se pronunció en Rawson. Es decir, fue NUESTRA LUCHA. Y estamos seguros de que mientras caminemos y construyamos juntos seremos nosotros los que nos pronunciaremos, a pesar de los obstáculos que siempre llegarán desde los más rancio de la sociedad wingka”.*²

De esta forma, la comunidad Vuelta del Río, conjuntamente con otras comunidades y organizaciones mapuches del noroeste de Chubut, transformaron estos hechos políticos y jurídicos en significantes de una disputa histórica. Por un lado, impugnaron los silencios sobre los engaños y despojos y, por el otro, la negación permanente de los agentes mapuches en el curso de los acontecimientos de la historia nacional.

En el transcurso de estas movilidades estructuradas por el campo jurídico, los pobladores de Vuelta del Río fueron localizando la idea de “comunidad” en diferentes prácticas (testimonios judiciales, entrevistas en los medios, movilizaciones, participación en los Parlamentos Mapuches, comunicados públicos, entre otras). En cada una de estas instalaciones, las versiones y las agencias de la historia fueron puestas en relieve para ser cuestionadas. Aun cuando admiten que hay mucho por hacer todavía, los mapuches del noroeste de Chubut han comenzado un proceso de revisionismo histórico en el que la sociedad no mapuche también se ha visto involucrada.

Sin embargo, como este apartado ha dejado entrever, la trayectoria de Vuelta del Río implicó otros circuitos de movilidad. A continuación, retomaré esta trayectoria desde las subjetividades creadas por la idea performativa y comunalizadora de “*estar en lucha*”.

“Ser *werken*”: el Pueblo Mapuche desde el punto de vista de las subjetividades políticas

El primer Parlamento de comunidades y organizaciones mapuche-tehuelches de la provincia de Chubut se realizó en Vuelta del Río.³ Para sus convocantes (OCMT y comunidades), éste es un espacio de expresión del Pueblo Mapuche desde donde es posible plantear la reorganización de la lucha desde una cosmovisión, filosofía y espiritualidad propias. Es el lugar habilitado para construir interdiscursivamente nuevas formas de organización,

¹ Comunicado de la OCMT, 4/12/03 comentando el temario del *trawn* que se realizaría en Vuelta del Río dos días después.

² Comunicado de la OCMT, 18/12/03, “Nuestra Lucha Falló contra Colabelli”.

³ Hasta el día de hoy se han realizado cuatro Parlamentos Mapuches en la provincia de Chubut: I Parlamento en la comunidad Vuelta del Río los días 25 y 26 de mayo del año 2003; II Parlamento en la comunidad Buenos Aires Chico los días 11 y 12 de octubre del año 2003; III Parlamento en la comunidad Prane los días 18 y 19 de abril del año 2004; IV Parlamento en la localidad de San Martín los días 30 y 31 de octubre del año 2004.

informadas por el conocimiento de sus ancestros y no por “*las recetas promovidas por el estado y las instituciones ajenas e impuestas*”. La culturalización de la política, entendida como formas alternativas de transitar el espacio social hegemónico, se actualiza reflexivamente y se legitima en este lugar social de identificación y agencia.

La realización del Parlamento también presupone una historia de continuidad con los espacios de participación e intercambio de conocimientos en los que intervenían los *kuifikeche* (antepasados) y con una “forma originaria” de manifestarse de manera colectiva. A partir de esta doble habilitación --como morada primordial e instalación estratégica-- el Parlamento constituye uno de los lugares centrales de actualización de pertenencia y de compromiso con la lucha del Pueblo Mapuche.

*“Este Futa Trabun ratifica que el Pueblo Mapuche tiene su propia cultura, es decir, su propia organización política, social y espiritual. De la afirmación de los rasgos que hacen a nuestra identidad dependerá el fortalecimiento de todos nuestros trabajos. En el rescate y desarrollo de nuestra espiritualidad encontramos el fundamento de nuestra lucha y garantizamos el cumplimiento de nuestros objetivos”.*¹

En estas y otras definiciones del Parlamento, el énfasis está puesto en la profundización del camino iniciado --en procura de la justicia, el territorio, la autonomía y la libertad--, en la reafirmación de las acciones de resistencia y en la constitución del Parlamento como el lugar legítimo donde acordar como Pueblo estrategias de lucha. La puesta en práctica de este lugar social también tiene efectos performativos en la definición de las relaciones sociales puesto que, por un lado, es una práctica con alto valor comunalizador entre las comunidades y organizaciones mapuches y, por el otro, constituye una postura política frente a las instituciones del estado y los lugares impuestos.

Si bien la comunidad Vuelta del Río hace varios años que participa en las movilizaciones y reuniones inter-comunitarias, desde el año 2003 ha comenzado a contextualizar su trayectoria en el marco interpretativo del Parlamento y a localizar allí sus procesos comunitarios de identificación y de lucha. Al releer los testimonios de los distintos pobladores de Vuelta del Río, encontré que el proceso de construcción de un sujeto afectivo --y de una subjetividad política-- se encontraba centrado en estas nuevas experiencias de comunalización pero desde la construcción comunitaria de “ser un *werken*” o “vocero de la comunidad”.

Sobre las competencias culturales: “Estar capacitados para llevar adelante la lucha y evocar el nombre de la comunidad”

El cargo de *werken*, que presupone un marco de interpretación tradicional y compartido sobre la política mapuche, recrea también el actual funcionamiento organizativo de la comunidad. Sin deslegitimar el cargo de *longko* (representante o cacique), redefine el modo de relación entre la comunidad y el resto de la sociedad que se desprende de los estatutos de personería jurídica (“*representante no nos gusta el nombre, como werken sí, porque todos llevamos el mensaje de la comunidad*”).² Los pobladores de Vuelta del Río acuerdan un uso

¹ Pronunciamento del I Parlamento Mapuche 26/04/03.

² Este enunciado reproduce en el contexto de la entrevista una discusión previa entre uno de los *werken* de Vuelta del Río y el presidente del INAI sobre las personas autorizadas para hablar en nombre de su

horizontal del cargo de *werken* al afirmar que éste es un lugar social que cualquier miembro de la comunidad que esté capacitado para hablar en nombre de todos y dar a conocer la problemática común puede decidir ocupar.

Las historias personales también se reinscriben en el marco de interpretación presupuesto por la expresión “estar en lucha”. El antes y después que organizan sus estructuras narrativas destacan el evento en el que sus recorridos individuales se encuentran con otros similares cambiando la percepción sobre su forma de estar en el mundo. En otras palabras, existe un determinado momento en las trayectorias de vida que es identificado como “cambio”. Al respecto, conversando con un *werken* de Vuelta del Río sobre los miembros de otra comunidad, evaluaba la situación ajena diciendo que dicha comunidad todavía no se había podido recobrar de los procesos violentos y discriminadores que habían estado sufriendo pero que, en algún momento, si seguían en la lucha, se iban a convencer de que no estaban solos. Otro explicaba que en la misma comunidad de Vuelta del Río todavía había mucha gente que no se animaba a “salir y denunciar” pero que cada vez estaban siendo más los que “están cambiando la mente” (2003). Para algunos jóvenes se trata de tomar la decisión de anteponer el objetivo de “avanzar en la lucha nuestra” y saber aprovechar que hay una comunidad y gente con experiencia para aprender. Los jóvenes más comprometidos con su función de *werken* han comenzado a utilizar los espacios colectivos, como las señaladas o los trabajos grupales, para “*conversar sobre estos temas y lograr que cada vez seamos más los que salimos como werken*” (2005).

El ser *werken* también implica un cambio de actitud en las relaciones interétnicas. Según la experiencia personal de una pobladora, se requiere no ser “*tan amistoso*” para poder redefinir las relaciones sociales con el *wingka*, e incorporar el hábito de la sospecha para saber defender los derechos en situaciones tan cotidianas como decidir sobre abrir o no el paso de una tranquera, o - en los últimos tiempos - dar o no una entrevista.

En sus historias, el “sacrificio” también es un tema recurrente, no sólo para los jóvenes que posponen otros intereses y proyectos laborales, sino también para los más ancianos que deben repentinamente cambiar hábitos y rutinas. Expresando diferentes experiencias, la mayor parte de los que están participando en la organización de la comunidad explicitan que ésta no es una decisión fácil de tomar:

“hay dolores muy grandes pero logré que no se me callara el alma, no me podía a veces soportar la bronca, pero empecé a no quedarme callada, para que mis hijos tengan el ejemplo, y el día que yo esté bajo tierra puedan seguir otros caminos (...) más fácil era abandonar todo y salir del lugar”.¹

Sobre la experiencia preformativa: “Nacer en el Pueblo Mapuche”

Los parlamentos y las rogativas son definidos como espacios de fortalecimiento espiritual (“*una espiritualidad interrelacionada con cada movimiento del mapuche*”) y como el lugar social propicio para que “*salga toda la historia que uno tiene adentro*” (2003). Algunos *werken* localizan allí la transformación de los conflictos internos (“*lo que íntimamente teníamos ahí*”) en el conflicto compartido por “una cultura sometida” (2003). En la misma dirección, las experiencias de los pobladores de Vuelta del Río de “*pelear por la misma comunidad*”. La postura de este joven mapuche consistió en autorizar a “todos” sus miembros para hablar en nombre del resto frente a las autoridades o los medios (*werken* 2005).

¹ *werken* 2004.

tierra” y de “entender qué es realmente ser parte de una comunidad” (2004) se fueron articulando con los sentidos los sentidos de pertenecer al Pueblo Mapuche.

En primer lugar, Vuelta del Río comenzó a asumir nuevos compromisos. Una *werken* afirmaba que, desde que participa en los encuentros mapuches, había dejado de pensar “en una comunidad sola” y que se sentía parte de “una lucha que tenemos que hacer todos porque si no hacemos lucha entre todos en conjunto con otras comunidades nunca vamos a salir, porque solos no hacemos nada” (2004). Para los mapuches de Vuelta del Río, el compromiso de reciprocidad reside, principalmente, en conocer las problemáticas de otras comunidades para denunciar ante autoridades y medios “la restitución de un territorio y no una simple porción de tierra” (2004) o, en otras palabras, en asumir que “somos todos mapuches y tenemos que ser la misma raíz para reclamar la tierra”.¹

En distintos encuentros, los pobladores de Vuelta del Río reconocieron el apoyo recibido por otras comunidades mapuches para enfrentar los intentos de desalojo y confirmaron públicamente su participación en una lucha común. Así, por ejemplo, lo hacía un *werken* durante un *trawn* realizado al costado de la ruta que limita con el lote Santa Rosa, donde fue desalojada la familia Curiñanco:

*“Mari mari peñi. Bueno, yo soy de Vuelta del Río, de ahí es de donde vine, de la comunidad Vuelta del Río. También quiero decirle a la [familia Curiñanco] que tengan coraje, que sigan adelante, que no bajen los brazos, porque entre todos vamos a tratar de sacar adelante lo que están reclamando, tener fe en Futachao para que él les dé fuerza, para que les dé fortaleza a todos nosotros, cada uno de las comunidades presentes, que sigamos adelante todos unidos y así tomándonos de la mano, reclamemos los derechos que nos corresponden a cada uno de nosotros, muchísimas gracias”.*²

En el II Parlamento Mapuche, otro *werken* de Vuelta del Río confirmó la postura de la comunidad diciendo que estaban dispuestos a seguir trabajando en conjunto y que iban a acompañar a la gente que quiere y decide “hacer las cosas así” (II Parlamento). En segundo lugar, desde el momento en que la comunidad Vuelta del Río comenzó a participar en estos espacios de reflexión y de actualización de sentidos de pertenencia, sus modos de hablar comenzaron a formar parte de una nueva trama interdiscursiva. En estas arenas de *performance*, el arte de la oratoria adquiere un poder performativo especial para actualizar los significados compartidos en la idea de Pueblo y fortalecer los lazos de solidaridad. En general, los Parlamentos comienzan con la palabra de los más ancianos, la cual enmarca el evento dentro del marco de un “intercambio de conocimiento guiado desde la lógica mapuche” (*werken* de la OCMT, II Parlamento). Así, por ejemplo, en el transcurso de este Parlamento, uno de los jóvenes de Vuelta del Río tomó el turno, para recentrar en el contexto de esta trama las opiniones de otros miembros de su comunidad. Utilizando fórmulas, léxico, actitudes corporales y rasgos prosódicos compartidos afirmó que era una equivocación continuar orientando la lucha mapuche a través de las leyes que siempre los habían relegado y planteaba como única solución “luchar como mapuches que somos y dar la sangre por nuestro territorio”. Paralelamente a su discurso explícito, la forma estilística asumida en su oratoria suponía una segunda afirmación: La “lucha como pueblo indígena” debía ser comprendida dentro de otras formas de expresión discursiva y de marcos alternativos de interpretación.

¹ *werken* 2004.

² *werken* 2003.

Finalmente, y en relación con estos modos de ejercitar su autonomía, los pobladores de Vuelta del Río también redefinieron las jerarquías de sus “*necesidades e intereses*” - de corto y largo plazo - en relación con los reclamos realizados “*en nombre de una comunidad mapuche imaginada más amplia*”.¹ Este cambio de proceder responde, para ellos, al fin explícito de contrarrestar una hegemonía cultural que, en la imposición y distribución de “intereses legítimos”, basa su política de desunir comunidades y organizaciones.

Los nuevos criterios utilizados para establecer prioridades entre “necesidades” fueron explicitados, por ejemplo, en la decisión colectiva sobre la conformación de una escuela pública en Vuelta del Río. Ellos admiten que este proyecto constituye una de las demandas históricas de la comunidad, en tanto sería la forma de evitar el desarraigo de los chicos que tienen que permanecer en los internados de la zona. Sin embargo, por unanimidad ellos dijeron al gobierno municipal que no aceptaban la escuela. Por un lado, consideraron que la comunidad debió ser consultada antes de armar el proyecto (“*y eso es una de las cosas que vamos a luchar [...] a la comunidad hay que consultarla antes de hacer algo*”, *werken* 2005), puesto que consideraban importante discutir previamente los objetivos de una escuela en el contexto de una comunidad mapuche. Por otro lado, encontraron en el proyecto de gobierno --leído y discutido en una reunión comunitaria-- la intención de dividir a las comunidades mapuches. Entendían que el proyecto en Vuelta del Río no sólo coincidía con la intención del gobierno de cerrar la escuela próxima de Estación Leleque --comunidad que hace unos años denuncia amenazas de desalojo para fines turísticos-- sino que también había cierta ambigüedad sobre la vinculación que la empresa involucrada tendría en el financiamiento:

“Ellos los que están tratando de hacer es dividir a las comunidades, que las comunidades se peleen, que no estén unidas, y más justo ahora que la comunidad de Leleque está empezando a trabajar en su caso”.²

Las diferentes formas de recentrar las experiencias de la comunidad en un “estar en lucha como Pueblo” constituyen una forma particular de moverse en espacios estructurados hegemónicamente o, en otras palabras, un modo específico de interdiscursividad con los textos culturales dominantes. Estar en lucha implica un tipo de agencia que, basado en la culturalización -- mapuchización - de las relaciones políticas, no sólo rearticula los marcos de interpretación que utiliza y que impugna sino que, además, crea en la figura del *werken* una nueva subjetividad política.

Consideraciones finales

Hace pocos años atrás, la comunidad Vuelta del Río comenzó a ser un referente para algunos de los pobladores de otros parajes de la zona. En estas comparaciones se transformó en un ejemplo de decisión colectiva y en un modelo sobre cómo orientar las resistencias. Desde la perspectiva de los mismos agentes, en esta nueva forma de circular por los espacios hegemónicos, la experiencia de “*estar en lucha*” fue siendo interpretada como un modo de convertir las vivencias de subalternidad - naturalizadas e interiorizadas - en expresiones públicas y tema de reflexión.

¹ Briones, *Weaving ‘the Mapuche People’*, op. cit. p. 432.

² *werken* 2005.

La creación de una “*comunidad jurídica*”, aun en un contexto asimétrico de relaciones sociales como es el campo legal, constituyó, en un primer momento, una instalación estratégica desde donde comenzar a orientar la acción. Las luchas metadiscursivas sobre los sentidos de pertenecer a una comunidad y la creación de interdiscursos sobre el pasado permitieron localizar en prácticas y rutinas concretas la idea de comunidad que se estaba forjando. De este modo, el cierre de las tranqueras, la vigilancia colectiva, las estrategias de defensa frente a los posibles desalojos, las reuniones frecuentes, la realización del “camaruco de sus abuelos” y la presuposición de modelos tradicionales de autoridad habilitaron nuevos lugares cotidianos de identidad y acción como mapuches. Sin embargo, el espacio limitado para moverse en el interior de estos lugares disponibles motivó la búsqueda y el acceso de nuevas instalaciones. Esta limitación es el resultado de un lenguaje legal que fija, en determinados formatos y léxicos, una historia de ambigüedades y un presente en marcha, al mismo tiempo que legitima, en los expedientes, el poder de ciertos documentos sobre otros.

El ejercicio de una “comunidad jurídica” en los Tribunales, en los operativos policiales de desalojo y en los medios de comunicación fue el acceso a otros sitios de articulación y de alianzas. La pertenencia a una comunidad y el conflicto por las tierras fueron redefinidos, respectivamente, como identificación con el Pueblo Mapuche y como una lucha más amplia por el Territorio (*Wallmapu*). Vuelta del Río comenzó a formar parte de las redes sociales y lazos de solidaridad existentes entre comunidades y organizaciones mapuches, encontrando en el Parlamento, en las ceremonias religiosas y en las movilizaciones colectivas, nuevas señales culturales para orientar su trayectoria como comunidad. De acuerdo con las personas de Vuelta del Río, la figura del *werken* (vocero) incorpora los significados de esta nueva identificación. Las definiciones y usos locales de este cargo tradicional refieren o ponen en práctica una nueva relación entre la comunidad y las agencias *wingka*, por un lado, y entre comunidades indígenas, por el otro.

Ser *werken* no sólo es ser parte de una comunidad y un pueblo mapuches sino que también es una forma de relacionarse con uno mismo, es decir, de regular las conductas personales y cotidianas de acuerdo con los valores de esta doble identificación intra e intercomunitaria. En este sentido, y para este caso en particular, es que entiendo que el “estar en lucha” define la experiencia de las personas cuando reinterpretan la “cultura heredada” como el marco en el que se inscriben las interpretaciones políticas, las percepciones sobre la misma subjetividad y la construcción de espacios de participación.