

PROGRAMA REGIONAL DE FORMACIÓN EN GÉNERO Y POLÍTICAS PÚBLICAS  
FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
MAESTRÍA EN GÉNERO, SOCIEDAD Y POLÍTICAS  
ARGENTINA- 2015

TESIS

**Mujeres de la tierra:**  
**La participación política de las mapuce en el conflicto Pulmarí**  
**(1995-2006)**

Alumna: Lic. Suyai Malen García Gualda

Director: Dr. Fernando A. Lizárraga

Co-directora: Dra. Nora Llaver

## Agradecimientos

---

A mi director, Dr. Fernando Lizárraga, por su acompañamiento y confianza en este y otros procesos de formación, por sus lecturas, comentarios, críticas y sugerencias siempre pertinentes y justas.

A mi co-directora, Dra. Nora Llaver, por su confianza y acompañamiento en esta etapa de mi formación profesional.

A los/as docentes y tutores/as de la Maestría por brindarme herramientas de suma importancia para mi formación profesional y personal.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por permitirme continuar con mi proceso de formación profesional.

Al Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura, dirigido por la Dra. Orietta Favaro, por su generosidad.

Al Centro de Derechos Humanos del Comahue, dirigido por Germán Bernales, por haber confiando en mí al comenzar este desafío, por su aval institucional y su entrega desinteresada a la lucha contra la trata de personas.

A la Confederación Mapuce de Neuquén y al Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (ODHPI) por su apertura y generosidad.

A las comunidades mapuce que visité a lo largo de mi proceso de investigación por recibirme con los brazos siempre abiertos.

A mis compañeros/as y amigos/as por sus diversos aportes; especialmente a Laura Duimich por sus rigurosas lecturas.

A mi madre y a mi padre por su confianza y acompañamiento constante e inquebrantable.

A Pablo y a Astor por su paciencia, confianza y compañía en todos y cada uno de los momentos de este proceso de investigación.

Al Pueblo/Nación Mapuce por su inspiradora lucha:

*Marici Wew, Marici Wew!*

## Índice

---

### **Introducción 4**

### **PRIMERA PARTE**

Referentes conceptuales y metodología **8**

1. Movimientos sociales en América Latina **8**

1.1 Los movimientos indígenas **11**

2. Género, feminismos y descolonización **13**

2.1 Género, clase y etnia/raza **16**

3. Estrategia metodológica **18**

### **SEGUNDA PARTE**

**Capítulo 1: El Pueblo/Nación Mapuce 23**

1.1 El Pueblo/Nación Mapuce en *Puelmapu* **23**

1.1.1 Cosmovisión, conquista y relaciones sociales **30**

1.2 Organización política: la Confederación Mapuce de Neuquén **41**

**Capítulo 2: Contexto geopolítico 48**

2.1 Argentina en la década de los noventa **48**

2.2 Neuquén: el edén del petróleo y la hegemonía del Movimiento Popular Neuquino **53**

2.3 Derechos indígenas en disputa **58**

**Capítulo 3: Pulmarí es Mapuce 64**

3.1 *Puvhmay*: donde se hizo la noche **64**

3.2 Crónica de un conflicto **67**

3.2.1 Primera parte: los antecedentes **68**

3.2.2 Segunda parte: la irrupción mapuce en 1995 **71**

3.2.2.1 De Chiapas a Pulmarí **77**

3.3 Las mujeres en Pulmarí **84**

3.3.1 Historia de mujeres: la “chispa” de la participación **87**

3.3.2 Tejedoras de futuro: el telar como herramienta política **94**

3.3.3 La flor de la palabra: jóvenes mapuce y resistencia política **101**

3.4 *Marici Wew-Mari Wew*: la lucha continúa **111**

**Reflexiones finales. Notas a modo de conclusión 116**

**Bibliografía 121**

**Anexos 131**

## Introducción

---

El Pueblo Mapuce<sup>1</sup> 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* (los cuatro puntos de la tierra). 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 complementariedad. La mal llamada “Conquista del Desierto” y la posterior colonización lograron poner fin a aquel ordenamiento y, en consecuencia, hubo transformaciones -sociales, culturales, económicas y políticas- 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 diferentes consecuencias en varones y mujeres. En efecto, la organización social fue racializada y jerarquizada de acuerdo a 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).

A pesar de los siglos transcurridos, 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 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 una 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

---

<sup>1</sup> En la presente tesis se adopta el grafemario Ragileo, por tanto hacemos uso del término “mapuce” igual en plural y singular (sin h).

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.

El denominado conflicto Pulmarí, en la provincia de Neuquén, 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. 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 líderes de la lucha indígena en Neuquén.

Por todo lo dicho en el presente trabajo de tesis nos hemos propuesto, como objetivo principal, analizar la participación de las mujeres mapuce en el histórico conflicto territorial de Pulmarí (1995-2006) y su correspondiente impacto en el orden de género, con el propósito de saber: ¿cuál fue la participación de las mujeres mapuce en el proceso de recuperación territorial en Pulmarí? y ¿cuáles fueron las estrategias de participación de dichas mujeres? A nuestro criterio resulta fundamental destacar que la anticipación de sentido de la cual partimos establece que la participación política de las mujeres del Pueblo/Nación Mapuce en el conflicto territorial Pulmarí modificó sustancialmente el orden de género hacia el interior de las organizaciones y comunidades afectadas. Pues, a nuestro parecer, a partir de dicho conflicto las mapuce se convirtieron en nuevas y decisivas actoras políticas del conflicto territorial en Neuquén.

Además, resulta necesario mencionar que los objetivos específicos que dieron origen y condujeron a nuestro proceso de estudio e investigación se centraron, en primer lugar, en conocer y describir las diferentes estrategias de organización y participación adoptadas por las mujeres mapuce durante el conflicto Pulmarí. Por medio de este objetivo nos hemos propuesto conocer diversas prácticas y espacios colectivos -y comunitarios- que se han presentado como disparadores de la participación política de las mapuce. De hecho, el supuesto que subyace a este objetivo supone que los talleres de costura y tejido, durante el conflicto que nos atañe, sirvieron de espacios de reunión, intercambio y diálogo entre mujeres.

Por otro lado, como segundo objetivo específico, buscamos analizar cómo estas mujeres se constituyeron en actoras políticas decisivas y referentes de la lucha indígena en la región norpatagónica argentina. En suma, nuestra anticipación de sentido en este punto supone que la toma de la palabra, la participación en debates y espacios de decisión –políticas- les permitió a las mujeres mapuce ocupar espacios de liderazgo en el marco de la lucha territorial. En la misma dirección se orienta nuestro tercer objetivo específico, el cual se ha centrado en reflexionar sobre el impacto que tuvo el conflicto Pulmarí en la realidad concreta de las mujeres mapuce y en la institucionalidad comunitaria-territorial del Pueblo/Nación Mapuce. En este sentido, hemos pensado como supuesto de trabajo que la participación política de las mujeres mapuce en el desarrollo del conflicto Pulmarí generó las condiciones necesarias para que comenzaran a ocupar “nuevos” espacios de decisión y autoridad – política/tradicional- tanto dentro de la organización socio-política de las comunidades de pertenencia como en las organizaciones macro-comunitarias que existen en la Provincia.

En resumen podemos decir que en la presente tesis 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 estuvo 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. La posibilidad de estudiar y conocer estas otras culturas y experiencias políticas puede permitirnos advertir umbrales verdaderamente emancipatorios. Pues, interrogar el pasado y la actualidad de las mujeres mapuce contribuye a reconstruir y recuperar la historicidad de una historia negada (Gargallo, 2007), a fin de proyectar la realidad futura.

Por todo lo dicho, en el primer capítulo exponemos un breve recorrido histórico del Pueblo Mapuce en *Puelmapu* (actual Argentina). En base a las fuentes entrevistadas y a materiales relevados durante el proceso de consulta bibliográfica, intentamos describir cómo -entienden, recuerdan y expresan- era el ancestral orden comunitario mapuce, a fin de develar cómo se establecían las relaciones entre “varones” y “mujeres” (inter e intra genéricas) y cuáles fueron los impactos de la conquista y colonización sobre el mismo. Estos procesos, conquista y colonización, los abordamos a partir de entenderlos como parte estratégica de la acumulación de capital en el marco de la conformación del Estado Nacional Argentino. Y, por

último, nos dedicamos a detallar el origen y la historia política del organismo mapuce más significativo en la Provincia: la Confederación Mapuce de Neuquén.

En el segundo capítulo, realizamos una breve postal de la realidad política, social, económica y cultural de la Argentina a partir de la aplicación de políticas de ajuste neoliberal. Nuestro objetivo ha sido comprender la emergencia de los “nuevos” movimientos sociales e indígenas en reclamo de territorio, autonomía e identidad a la luz de las transformaciones epocales de entonces. Además, intentamos pensar dicho período como una prolongación del proceso de acumulación de capital iniciado en épocas de la conquista, es decir, como un momento de acumulación por desposesión, con especial atención en la norpatagonia argentina. En este marco, nos propusimos ahondar en torno a la realidad de las mujeres mapuce en la Provincia, visto el proceso de feminización de la pobreza que caracterizó a la época descrita.

Por su parte, en el capítulo 3, nos centramos en el análisis y comprensión del histórico conflicto Pulmarí. Para ello, realizamos un recorrido por la historia del territorio en cuestión, con el ánimo de visibilizar las tensiones y la complejidad que caracterizan a dicho espacio desde tiempos de la conquista. Luego, colocamos nuestra atención en el conflicto iniciado con vehemencia a partir de 1995, con el objetivo medular de analizar la participación de las mujeres en dicho proceso de recuperación territorial. A los efectos de conocer y comprender la participación de las mujeres hicimos especial uso de testimonios y relatos obtenidos durante nuestro trabajo de campo y centramos nuestra mirada en ciertas prácticas y espacios de trabajo colectivo a cargo de las mujeres. Asimismo, a partir de las voces de mujeres mapuce jóvenes buscamos analizar el impacto que dicho conflicto histórico ha tenido sobre la realidad de las mujeres mapuce en general y sobre las niñas y jóvenes en particular. Así también, aproximamos un repaso sobre las disputas originadas en el territorio luego de una década, lo cual nos permite entender la vigencia de Pulmarí.

Por último, para finalizar nuestra tesis, 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 puntos 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, hacia el final buscamos delinear nuevos desafíos que promueven debates teóricos y políticos hacia el interior de los estudios de género e incluso los feminismos latinoamericanos.

## PRIMERA PARTE

---

### Referentes conceptuales y metodología

En esta primera sección nos proponemos realizar un recorrido teórico por las principales corrientes de pensamiento y paradigmas que seguimos en la presente tesis de maestría. Para ello nos detendremos en la producción de diversos referentes teóricos, los cuales de manera directa o indirecta, nos permiten profundizar la reflexión y el análisis de la irrupción política de las mujeres mapuce en el conflicto territorial Pulmarí. Asimismo, daremos cuenta de los principales antecedentes bibliográficos que tratan nuestra temática de estudio. Además, hacia el final del apartado, expondremos cuál ha sido la estrategia metodológica que hemos puesto en marcha para la realización de nuestra investigación.

#### 1. Movimientos sociales en América Latina

En los últimos veinte años los movimientos sociales han sido un tema de discusión candente al interior de la academia latinoamericana. De hecho, el término “movimiento social” se ha convertido en foco de nutridos debates teóricos y políticos en el seno de las ciencias sociales. No son pocas las voces que se han hecho eco de esta cuestión y, la gran mayoría, coincide en que dichos movimientos debaten o debatieron en torno a la forma de cambiar el mundo, lo cual implica una caracterización -negativa- del orden actual (Marqués, D’Alessandro, Kodric, Harracá y Kejsefman, 2013: 4). A propósito de lo dicho, resultan gráficas las palabras de Melina Plata y Patricia Caldera (2009), quienes al referirse a los movimientos sociales que coincidieron en el primer Festival Mundial de la Digna Rabia, afirman: “[y] siendo cada uno distinto, con agenda propia y modos muy suyos, queda claro entre ellos que el enemigo a enfrentar es el mismo, un sistema social impuesto que nos roba la vida: el sistema capitalista” (p. 50).

Los movimientos sociales son un “objeto” de estudio complejo y dinámico, puesto que se trata de sujetos colectivos menos definidos y homogéneos que los partidos políticos tradicionales (Marqués *et al*, 2013: 4-5). Dicha disimilitud se debe, mayormente, al contexto de irrupción de los “nuevos” movimientos sociales en América Latina, el cual se caracterizó por una profunda crisis de representatividad política (crisis de partidos y sistema de partidos). En consecuencia, creemos que, como sostiene Atilio Borón (2008), se trata de dos modos complementarios de articulación de los intereses del campo popular, pues los partidos se despliegan en el escenario político-institucional, mientras que los movimientos sociales se ubican, fundamentalmente, en la esfera de la sociedad civil (p. 4).

Tal como ya adelantamos, estos movimientos, también conocidos por algunas corrientes de pensamiento como “nuevos movimientos sociales” (NMS), emergieron en un contexto marcado por la crisis de representatividad, la creciente explotación económica, la exclusión social y la enajenación mediático-cultural, consecuencias todas del capitalismo neoliberal-globalizado. *Ergo*, es posible definir a estos movimientos sociales como “un conjunto cambiante de relaciones sociales de protesta que emergen en el seno del capitalismo contemporáneo” (Vakaloulis citado en Ouviaña, 2004: 3).

Vale agregar que el momento de irrupción de los NMS coincide con el inicio de una “nueva” etapa del imperialismo caracterizada por algunos autores, entre ellos David Harvey, como un momento de: “acumulación por desposesión”. En la misma dirección, la feminista Silvia Federici afirma que la globalización neoliberal se presentó a nivel mundial como un proceso de acumulación primitiva, que ha asumido variadas formas (2013: 166). Concretamente nos interesa retomar estas ideas, ya que entendemos que es posible analizar la emergencia indígena en Argentina durante los años los noventa como una respuesta ante esta nueva arremetida del capital que, en algunos puntos, se conecta con aquella primera ofensiva vivida durante la mal llamada “Conquista del Desierto”, en el siglo XIX<sup>2</sup>.

Los movimientos sociales anteriormente mencionados presentan una serie de características comunes que, en algunos casos, los distancian de aquellos movimientos sociales considerados “tradicionales”. Una notable cantidad de autores/as ha estudiado con detenimiento cuáles son estas particularidades que hacen novedosos a estos movimientos; a los fines de nuestra investigación adoptaremos como principal referencia a la caracterización dada por Raúl Zibechi y, también, algunos puntos sobresalientes de las elaboraciones teóricas de Ana Esther Ceceña. A continuación observamos y analizamos, de manera sintética, las tesis que entendemos resultan útiles para adentrarnos en la problemática de los movimientos indígenas.

El mencionado autor subraya como una de las principales particularidades de los movimientos sociales en América Latina a la importancia de la base territorial, es decir, hace

---

<sup>2</sup> En este punto creemos que resulta crucial citar las palabras de Samir Amir: “esas relaciones entre las formaciones del mundo desarrollado (el centro) y las del mundo 'subdesarrollado' (la periferia) se saldan mediante flujos de transferencia de valor que constituyen la esencia del problema de la acumulación en escala mundial. Cada vez que el modo de producción capitalista entra en relación con modos de producción precapitalistas a los que somete, se producen transferencias de valor de los últimos hacia el primero, de acuerdo con los mecanismos de la acumulación primitiva. Estos mecanismos no se ubican, entonces, sólo en la prehistoria del capitalismo; son también contemporáneos. Son estas formas renovadas pero persistentes de la acumulación primitiva en beneficio del centro, las que constituyen el objeto de la teoría de la acumulación en escala mundial” (Amin citado en De Angelis, 2012: 5).

énfasis en cómo las masas desposeídas se replegaron sobre su territorio y desde allí relanzaron sus propias organizaciones. Al respecto Ouviña indica que “hoy en día las modalidades de protesta social exceden la problemática del trabajo, anclándose más en prácticas de tipo territoriales” (2004: 3). Por su parte, Ana Esther Ceceña (2002), afirma que los nuevos movimientos sociales “del sur” (latinoamericanos) se diferencian sustancialmente de los del “norte” (europeos y norteamericanos), justamente, por colocar a la cuestión territorial dentro de sus principales demandas y preocupaciones. Claramente, los movimientos indígenas, (re)surgidos en los últimos años, expresan fehacientemente esta cuestión e imprimen en sus prácticas una necesidad de retorno y respeto al territorio como fuente de cultura, identidad y autonomía.

En la misma dirección podemos incluir la tendencia a revalorizar la identidad y la cultura de los pueblos que tienen estos movimientos, en oposición a las posturas eurocéntricas tradicionales. En este sentido, Ana Esther Ceceña (2002) asegura que la subjetividad de la cual parten los movimientos sociales latinoamericanos se diferencia abismalmente de la europea, ya que los primeros resisten el continuo avance de la occidentalización, entendida como bastión del neocolonialismo cultural. En el caso de los movimientos indígenas no podemos perder de vista que se trata de Pueblos y Naciones<sup>3</sup> que, hace más de medio siglo, resisten la feroz avanzada de la modernidad occidental.

Otro punto nodal es la autonomía que los nuevos movimientos presentan frente a las tradicionales instituciones políticas y al Estado en sí mismo. Tal como señalamos anteriormente, los partidos y los movimientos se conducen, la mayoría de las veces, por sendas y con objetivos diferentes. Sobre este punto existe una vasta cantidad de material, pues se trata de una temática sensible que se ha colocado en la mesa del debate teórico-político. Podemos observar que en el caso particular que nos interesa, en los movimientos indígenas, no existe, al menos de forma manifiesta, una clara y determinante vocación de gobierno (Ouviña, 2004).

[L]a vitalidad y eficacia reivindicativa de los movimientos sociales y la inocultable crisis que corroe a los partidos políticos y los sistemas partidarios dieron origen a una actitud celebratoria –y en buena medida idealizada- de aquellos en la medida en que, con justa razón, se les reconoce a los movimientos sociales el haber introducido ‘las calles y las

---

<sup>3</sup> La concepción de nación que sostienen la mayoría de los pueblos indígenas de América Latina tiene como base a lo comunitario, a la noción de comunidad. Por ello, entienden a la nación a partir de una mirada comunitaria que no halla límites en las fronteras de un estado y, asimismo, garantiza la autodeterminación de los pueblos. El reconocimiento de su *status* de Pueblo/Nación es la punta de lanza que ellos/as requieren para luchar en defensa de sus derechos colectivos. De esta manera los múltiples pueblos indígenas se expresan como nacionalidades que disputan legitimidad ante el estado moderno (Iturralde Guerrero, 2009).

plazas' en la acartonada vida política de nuestros países, ahogadas muy a menudo por una hiperinstitucionalización pseudodemocrática que mal puede ocultar el vaciamiento sustantivo sufrido por el proceso democrático. (Boron, 2012: 191-192).

A todo esto, entendemos necesario aludir a otras tres características que resalta Zibechi (2003): a) la reorganización del trabajo; b) la apelación a nuevas formas de lucha (como la reapropiación de espacios territoriales); c) el “nuevo” papel desempeñado por las mujeres. Sin duda, a todas estas singularidades las podemos visualizar a simple vista en el devenir histórico de los movimientos indígenas. Respecto a la primera característica, y siguiendo a Ceceña (2004), entendemos que la ley fundamental del desarrollo para los pueblos indígenas ha sido siempre la cooperación, por lo que su mundo se construyó/e sobre conductas cooperativas y prácticas colectivas que rompen con la tradición individualista propia del capitalismo eurocentrado y global. Asimismo, por otra parte, se trata de movimientos que han puesto énfasis en los procesos de recuperación territorial a través de diferentes estrategias, un ejemplo emblemático de ello fue el conflicto que nos ocupa en esta tesis: Pulmarí. Por último, es necesario destacar que este importante proceso desarrollado en el seno de los pueblos originarios de América Latina ha generado las condiciones necesarias para que, a la par de las nuevas demandas y transformaciones, (re)surjan las voces de las mujeres indígenas. Este tema será especialmente abordado en los siguientes capítulos de la tesis.

### *1.1 Los movimientos indígenas*

Para comenzar, es fundamental señalar que las sociedades son dinámicas y permanecen en constante movimiento y la forma de gobernar dichos movimientos se materializa en la acción política: “[p]ara gobernar ese movimiento se hace política dentro de cada sociedad y entre sociedades” (Tapia, 2009: 1). A criterio de Luis Tapia, en ciertos países conviven diferentes sociedades y, en consecuencia, “no todas las fuerzas se mueven en la misma dirección” (ibíd.). Según el parecer del mencionado autor, esta situación se debe a “una construcción incompleta que hace que casi siempre haya un flujo subterráneo de procesos sociales desarticuladores del orden estatal y económico nacional”. Así, señala Tapia, “algunos procesos no son solamente movimientos sociales [...] sino que también en algunos casos son movimientos societales en proceso de conflicto más o menos colonial en el seno de un país<sup>4</sup> estructuralmente heterogéneo” (ibíd.).

---

<sup>4</sup> El autor hace referencia, en este caso, a Bolivia pero entendemos que resulta válido para la realidad Argentina, país que nos interesa en esta tesis.

Este planteo nos invita a cuestionarnos: ¿cuál es el origen del conflicto colonial que atraviesa a las heterogéneas sociedades de América Latina? En tal sentido, creemos meritorio el aporte que hace Aníbal Quijano (1999), quien señala que la Conquista de América, y posterior colonización, logró desarticular los ordenamientos indígenas e impuso a través del terror un nuevo orden jerárquico-piramidal conforme a las demandas del modo de producción capitalista. En palabras de Catherine Walsh, “[e]l uso de ‘raza’ como instrumento de dominación y control es clave, fue ‘impuesto sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa’ (Quijano) y luego asumida por las elites nacionales” (2008: 137).

Esta fundación dio lugar a la constitución de estados uninacionales y uniculturales, impuestos por la fuerza y legitimados por el Constitucionalismo Moderno. En consecuencia, la raza como patrón de poder ubicó a los y las no- blancos (negros e indígenas) en calidad de ciudadanos de segunda y configuró a “lo nacional” a partir de un discurso mestizo civilizado, que aún detenta vigencia en el seno de diversas estructuras de poder: académicas, estatales y jurídicas. Esta configuración socio-política no fue casual, pues dentro de la matriz de pensamiento liberal del siglo XIX es el Estado el que modela a la Nación, por ende los límites del Estado deben coincidir con los de una única Nación.

Desde entonces, la región de América Latina ha sido escenario de un dilatado drama histórico (Argumedo, 2007) en el cual se entremezclan diversos pueblos, identidades, culturas e intereses políticos y económicos. La compleja y enmarañada realidad latinoamericana no hace más que demostrar que la pretendida homogeneidad y unidad cultural, sobre la cual fueron construidos los Estados Nacionales, ha fracasado. Por este motivo no resulta extraño que en las últimas décadas se haya profundizado la relación de no correspondencia entre la diversidad de matrices culturales y las instituciones gobernantes -y sus representantes- (Tapia, 2007). En los últimos tiempos, las disputas por el reconocimiento de las diferencias y la existencia de sujetos plurales han adquirido beligerancia política y visibilidad epistemológica. Beligerancia política, por confrontar las múltiples estructuras de dominación y visibilidad epistemológica, porque revelan dimensiones de la realidad que durante siglos han sido invisibilizadas por la cultura dominante (Vargas Valente, 2011: 4).

La insurgencia política y epistémica que llevan a cabo los movimientos socio-políticos –indígenas- ancestrales (Walsh, 2008) nos permite observar nuevas articulaciones y relaciones entre el Estado y la Sociedad. En este contexto, Argentina ha sido terreno fértil para el (re)surgimiento de movimientos indígenas, que han conseguido posicionarse como actores

políticos legítimos y encarnar propuestas que incluyen la reformulación del régimen político, la transformación de los sistemas de representación y el cuestionamiento del Estado y la Democracia. De hecho, durante los últimos veinte años en la norpatagonia se ha registrado un elevado nivel de conflictividad producto de problemáticas socio-territoriales que afectan de manera directa a las poblaciones indígenas de la zona<sup>5</sup>. Pues, la defensa por los comúnmente llamados recursos naturales (o bienes comunes) advierte un patrón común que atraviesa a la gran mayoría de las luchas que llevan a cabo estos movimientos. Numerosos autores/as<sup>6</sup> trabajan este tema, entre ellos Emilio Taddei y José Seoane, quienes exponen:

Las luchas contra estos procesos de despojo y devastación ambiental se han expresado, entre otras dimensiones, en un conjunto de prácticas colectivas, demandas y programáticas orientadas hacia la desmercantilización de los bienes en disputa que han tomado diferentes formas según los contextos. De distintas maneras, este horizonte aparece de modo reiterado en las luchas que tienen como centro al agua, la tierra y el territorio, la biodiversidad, los minerales, los hidrocarburos, y la vida-ambiente en general. (En Boron, 2012: 261-262)

En este marco, señala Tapia, “la lucha por la tierra tiene connotaciones que trascienden el simple régimen de propiedad, y adquiere dimensiones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad” (Tapia, 2009: 3). Por ello, entendemos que la lucha mapuce, concretamente en lo que refiere a Pulmarí, ha sido parte de un proceso en el que los pueblos y naciones indígenas han actuado como vanguardia política y de resistencia. Para cerrar, podemos señalar que, de acuerdo con Pablo Dávalos (2005), la irrupción de dichos movimientos puede entenderse como la insurgencia de un entramado social y organizativo basado en los principios de la vida comunitaria de los pueblos indígenas, en tanto sustento para la movilización social y política.

## 2. Género, feminismos y descolonización

Entendemos que el concepto de género abarca al conjunto de características, oportunidades y expectativas que un grupo social asigna a las personas, y que éstas asumen como propias; lo que significa que ser “varón” o “mujer” constituye un hecho socio-cultural e histórico. En consecuencia, las relaciones de género pueden definirse como los modos en que

---

<sup>5</sup> Según el Informe de Situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Patagonia 2010-2011, en la actualidad en la provincia de Neuquén hay alrededor de doscientos cincuenta (250) referentes Mapuce imputados judicialmente y más de una decena de comunidades que atraviesan situación jurídicas conflictivas en materia territorial (Odhpi, 2011).

<sup>6</sup> Maristella Svampa (2014), José Seoane (2006), Emilio Taddei (2010), Clara Algranati (2012), María Cecilia Cotarelo (2005), etcétera.

las culturas asignan las funciones y responsabilidades tanto a hombres como mujeres (Bonder, 2012).

Sin embargo, dicha noción ha sido cuestionada, en más de una oportunidad, por “mujeres” indígenas y afrodescendientes, justamente, por tratarse de un concepto proveniente de la cultura – y academia- occidental de los países centrales y no expresar e incorporar las demandas, historias, cosmovisiones y realidades de las “mujeres otras”, es decir, no-blancas. Al respecto son muy interesantes las palabras de Rosalía Paiva, quien sostiene: “[e]l concepto de género es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante de los Andes” (en Bidaseca y Vazquez Laba, 2010: 3). Este dilema, junto con otras inquietudes epistémicas, teóricas y políticas ha conducido a que, en los últimos años, se acreciente la cantidad de pensadoras, activistas y académicas que nos invitan a (re)pensar la compleja realidad de América Latina.

No son pocas las feministas<sup>7</sup> que sostienen que el universalismo etnocéntrico occidental ha penetrado al conocimiento en todas sus esferas, razón por la cual existe una marcada tendencia al predominio y desarrollo de ciertos feminismos hegemónicos, dotados de un conocimiento insuficiente de las “otras subalternas” (Mohanty, 2008). En consecuencia, según estas autoras, nos encontramos ante un constante “desencuentro” entre la realidad de las mujeres no-blancas de América Latina y la producción de los feminismos y el *corpus* teórico de los conocidos estudios de género. Frente a ello sería posible preguntarse: ¿cuál es el origen de dicho “desencuentro”? Y, probablemente, la respuesta se halla en la historia de la conquista y colonización.

La cuna del feminismo latinoamericano –hegemónico- radica en las ideas, luchas y experiencias de mujeres feministas burguesas, urbanas, blanco-mestizas y heterosexuales. Incluso, como afirma Yuderskys Espinosa Miñoso, estas ideas y proyectos emancipatorios propios de occidente han contribuido notoriamente al desarrollo de los feminismos latinoamericanos, aunque, también han instalado una mirada eurocentrada que no hace más que perpetuar el colonialismo (2009: 43-44). En otras palabras, de acuerdo con Ochy Curiel (2009), a lo largo de la historia de nuestra región hubo numerosas luchas, de muchos colores, con diversas historias, pero solamente se reconocen como válidas aquellas enarboladas por ciertas “mujeres” (de determinadas clases, origen y sexualidad).

---

<sup>7</sup> A modo de ejemplo podemos mencionar a Chandra Mohanty (2008), Breny Mendoza (2010), Rita Segato (2011), Yuderskys Espinosa Miñoso (2010), María Lugones (2008), Karina Bidaseca (2011), Francesca Gargallo (2012), entre muchas otras.

En este sentido, la Teoría de la Decolonialidad del Género reconoce la permanencia de la colonialidad en las relaciones sociales, étnicas, sexuales, epistemológicas, económicas y de género. En otras palabras, sostiene que el patrón global del capitalismo inaugurado por la Conquista utilizó las diferencias de género entre las razas para marcar la exclusión del “otro” racial del dominio de la especie humana (Di Pietro, 2012). En relación a ello, la pensadora María Lugones (2012) señala que el pensamiento moderno se caracterizó, fundamentalmente, por el énfasis en el principio de no contradicción y en las dicotomías jerárquicas. Para la autora la principal dicotomía fue la distinción entre lo “humano” y lo “no-humano”. Al respecto Breny Mendoza (2006) asevera que durante siglos, y aún en la actualidad, el debate central gira en torno a quiénes cuentan como “humanos” y quiénes no. En palabras de Lugones:

[S]e impuso una distinción dicotómica, jerárquica entre humano y no humano sobre los colonizados al servicio del hombre occidental. [Dicha dicotomía] Estaba acompañada por otras distinciones jerárquicas, entre ellas entre hombres y mujeres. Esta distinción se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres (2011: 106).

A modo de síntesis podemos decir que la conquista, y posterior colonización, impuso a través del terror étnico (Segato, 1998) y de género un nuevo orden, una nueva clasificación social acorde a las demandas y exigencias del modo de producción capitalista, tema sobre el cual volveremos en los capítulos subsiguientes. En pocas palabras, la modernidad/colonial “engenerizó<sup>8</sup>” a las relaciones sociales y, en consecuencia, las indígenas fueron racializadas y (re)inventadas como “mujeres” al servicio del capitalismo global. Al respecto María Lugones (2008) indica que “[l]as hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de seres ‘sin género’, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad” (p. 45). Y, en esta dirección, agrega “[l]as hembras racializadas como seres inferiores pasaron de 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” (2008: 45).

Pues, en América, así como “blanco” significó salario, burguesía y jerarquía criolla dentro de la Nación; “mujer” significó humana, cuidadora de la familia burguesa, reproductora de la jerarquía criolla y asalariada, y docilidad ante la economía política de la oligarquía terrateniente (Di Pietro, 2013). Por lo dicho, es imposible ignorar que la raza y el

---

<sup>8</sup> También, Judith Butler afirma que la vida social está “generizada” porque el género entrecruza y atraviesa otras dimensiones sociales y políticas.

sistema de género moderno/colonial (Lugones, 2007) fueron elementos indispensables para la desarticulación de los órdenes sociales-comunitarios propios de los pueblos originarios de América Latina y, en consecuencia, fueron pilares imprescindibles para la fundación de los Estados modernos. De hecho, todo este proceso de “domesticación” (Mendoza, 2010: 7) continúa vigente y se materializa a través de la violencia contra las mujeres, la feminización de la pobreza y otros fenómenos emergentes a la luz del capitalismo neoliberal. Por tanto, podemos afirmar que las “mujeres” indígenas sufren una opresión que obedece no sólo a la interseccionalidad entre género, etnia y clase sino también a la fusión de patriarcado y racialización.

### *2.1 Género, clase, etnia/raza*

El abordaje que nos hemos propuesto se nutre de la Teoría de la Decolonialidad del género, como ya dijimos, y ésta, a su vez, toma en consideración aportes sustanciales del reconocido enfoque/teoría de la interseccionalidad del género. Es nuestra intención realizar un rápido repaso de esta última perspectiva a fin de rastrear sus orígenes, sus principales referentes y, a partir de ello, poder definir el concepto de “interseccionalidad”. Creemos que resulta interesante el desafío de aproximarnos desde este enfoque a la realidad de las mapuce, pues presumimos que constituye una mirada novedosa que puede despertar nuevos debates y discusiones teóricas.

Para comenzar es preciso señalar que el término “interseccionalidad” fue acuñado, hacia 1994, por la experta en derecho Kimberlé Williams Crenshaw. Sin embargo, diversos estudios y documentos sostienen que ya en la década de 1960-70 se comenzaba a debatir en torno a esta noción. El origen de este concepto se halla en el pensamiento y la lucha de feministas negras, pues surgió, justamente, para explicar y entender las experiencias de las mujeres afrodescendientes en Estados Unidos. Así, la interseccionalidad sirvió como un instrumento teórico útil para interpretar el racismo y el sexismo como fenómenos que operan mediante dispositivos afines (Davis, 1981).

Desde entonces, la “interseccionalidad”, en tanto herramienta teórica, conceptual y política, sirve para abordar y analizar la multiplicidad y simultaneidad de la opresión que padecen los seres humanos, en especial: las “mujeres”. Dicho de otro modo, la interseccionalidad permite comprender la convergencia de las diferentes formas de opresión/desigualdades padecidas por las mujeres, ligadas al sexismo, clasismo y racismo (Zambrini, 2014). Pues, no podemos eludir que el racismo y el sexismo operan políticamente en/como sistemas de opresión interconectados y sumamente difíciles de distinguir/separar.

En este sentido, Crenshaw (1995) definió a la interseccionalidad como la expresión de un “sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas” (citada en Muñoz Cabrera, 2011: 10). Para esta pensadora la subordinación interseccional es la consecuencia de un factor de discriminación que al interactuar con otros mecanismos de opresión ya existentes crean, conjuntamente, una nueva dimensión de desempoderamiento (Muñoz Cabrera, 2011). En consecuencia, el concepto de interseccionalidad señala la importancia de desarrollar análisis que incluyan las diversas, y multidimensionales, estructuras de poder. Pues, se trata de categorías sociales (género, clase, sexo, etc.) que se apoyan en dicotomías de desigualdad que sirven para la división de grupos: “la norma” y lo “otro” (la discrepancia, lo anormal).

Para Crenshaw, el racismo no tuvo/tiene los mismos efectos sobre los hombres que sobre las mujeres negras y tampoco éstas vivían/viven las consecuencias del sexismo de la misma manera que las mujeres blancas. Para ella no se trataba de una mera sumatoria de desigualdades sino que cada una interseccionaba de forma diferente en cada situación personal y grupo social, lo cual dejaba al descubierto las estructuras de poder existentes en cada sociedad. Esta autora distingue dos tipos de interseccionalidad: la estructural y la política. La primera hace referencia a la convergencia de sistemas de discriminación que producen formas especiales de subordinación y, la segunda, refiere a los puntos de intersección de los múltiples tipos de opresión que desempoderan a las mujeres, al posicionamiento relativo de los grupos subordinados y a las agendas políticas de los colectivos a los que pertenecen los sujetos oprimidos.

Este enfoque interseccional se confronta con el enfoque sumativo/aditivo, principalmente, porque considera que la combinación de identidades produce experiencias sustantivas diferentes y no que incrementa la “propia carga” (Awid, 2004). La interseccionalidad nos permite preguntarnos cuál es la forma en la que el género está racializado, cómo la raza está engenerizada, sexualizada y atravesada por la clase. En cambio, el enfoque aditivo aborda las formas de violencia contra las mujeres entendiéndolas como una sumatoria, una acumulación de opresiones. Este último enfoque, el aditivo, ha sido duramente criticado por feministas afroestadounidenses porque, según ellas, fragmenta el análisis de las violencias y, además, ignora que el término “mujeres”, en tanto categoría analítica, está fundado por procesos de construcción identitaria complejos y no exentos de luchas de poder (Muñoz Cabrera, 2011: 11). Frente al ello algunas pensadoras decoloniales, como Lugones,

indican, a modo de crítica, que Crenshaw en su desarrollo teórico hizo uso de categorías dominantes y homogéneas para explicar la interseccionalidad.

Raza, género y sexualidad se co-constituyen. El paso de la colonización a la colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y prácticas de un feminismo decolonial, ‘raza’ no es ni separable ni secundaria a la opresión de género, sino co-constitutiva... [R]aza, clase y género son inseparables y la intersección de las categorías homogéneas dominantes que borran la heterogeneidad interna y borran a la afroamericana, la afrocaribeñas, la Cherokee, la Siux, la navajo, la africana, la indocaribeña, la afrocolombianas, la afrolatinoamericana, la guaraní, la mapuche, la aymara, la toba, la quechua (Lugones, 2012: 134).

Por ello, Lugones dice que reconocer la colonialidad del género<sup>9</sup>: “nos permite ver un ser negado que no está determinado/a ni en términos lógicos ni en términos de poder, sino que puede rechazar la imposición jerárquica”. Y, agrega: “[n]o es una cuestión de categorías sino de seres que donde la imposición deshumanizante colonial es vivida por seres que no son describibles como una unión de categorías” (2012: 135). En consecuencia, Lugones sostiene que cuando pensamos en las “mujeres” indígenas nos debe urgir preguntarnos: “¿cómo es posible que las indígenas colonizadas llegaron a ser subordinadas en nuestras propias comunidades indígenas [...] cuando la paridad/la binaria, que es incompatible con la dicotomía jerárquica, es lo importante en la organización de la vida en esas comunidades?” (2012: 136).

En esa dirección nos dirigimos en el transcurso de las páginas siguientes, pues intentaremos reflexionar, en base a las experiencias de nuestros/as entrevistadas/as –la memoria oral- las diversas transformaciones sociales y comunitarias que han hecho, a lo largo de los años, que las mujeres mapuce se constituyan en importantes actoras políticas.

### 3. Estrategia metodológica

Nuestro punto de partida ha sido entender a la investigación social como parte del mundo en el cual desarrollamos nuestros estudios, pues creemos que la característica principal del conocimiento científico no radica en sus métodos sino en el control de la reflexividad y su articulación con la teoría (Garfinkel citado en Guber, 2011: 4). Por ello, consideramos que “sujeto” y “objeto” mantienen una relación dinámica y dialéctica innegable e inevitable a lo largo del proceso de investigación. Sin embargo, ha sido nuestra intención romper con ciertos conocimientos pre-adquiridos para lograr el extrañamiento y así poder abordar el accionar, las

---

<sup>9</sup> Vale decir que existen otras corrientes feministas que abordan estos temas, tal es el caso del feminismo comunitario, el eco-feminismo, feminismo indígena, etcétera.

prácticas, demandas y la participación de las mujeres del mapuce en el conflicto territorial Pulmarí (1995-2006).

Ya hemos mencionado que la importante presencia indígena en la región norte de la Patagonia ha dado lugar a una vasta producción antropológica e historiográfica, sobre la cuestión. Empero, hasta el momento el estudio de las mujeres mapuce configura un tema poco discutido en el campo de la ciencia política y los estudios de género. Por esto, constituye un singular desafío abordar esta temática desde nuestra formación en ciencia política y con aportes de la perspectiva de género, pues como ha expresado Marc Abélès (1997) los politólogos/as hemos comenzado a fascinarnos por facetas de la política fuera de nuestros campos tradicionales de estudio, y hemos decidido incursionar lo simbólico, lo ritual, lo “otro”. No es una tarea sencilla la que nos hemos propuesto, ya que nos obliga a permanecer en una situación de constante alerta y cuestionamiento epistemológico. En consecuencia, creemos que debemos ver y abordar al otro/a desde el más profundo reconocimiento de su diferencia, sin pretender su asimilación, aceptación, sometimiento o integración a los modelos aceptados desde la academia occidental.

Por lo dicho, desde el diseño de nuestro proyecto de tesis hemos sostenido que nuestro objeto de estudio amerita la aplicación de una metodología de tipo cualitativa, ya que nuestra finalidad es interpretar un fenómeno histórico-cultural de notoria relevancia. Asimismo, la estrategia metodológica seleccionada se vincula con la aplicación del método etnográfico, sin por ello implicar como producto final una monografía etnográfica. Pues, a nuestro parecer, la etnografía permite conocer la realidad de los/as “otros/as”, escuchar su voz y opinión, como así también observar en detalle ciertos aspectos cargados de un importante contenido simbólico y político, tales como las vestimentas, accesorios, ornamentos, etc. De este modo, logramos abordar nuestro problema de investigación desde la teoría y la práctica, es decir podemos hacer dialogar a nuestros referentes y conceptos teóricos con el “campo”. Importa destacar que, a lo largo de toda nuestra investigación, hemos hecho respetar mediante notas y autorizaciones pertinentes el derecho al consentimiento libre, previo e informado de los y las mapuce.

A fin de introducirnos en el ambiente de las comunidades que han protagonizado el conflicto, nos propusimos aplicar técnicas de recolección de datos basadas en fuentes de información primaria, como entrevistas abiertas e individuales y observación participante. De acuerdo con Rosana Guber (2004), concebimos a la entrevista como una táctica apropiada para acceder al universo de significaciones de los actores/as, ya que no sólo nos permite

obtener enunciados y verbalizaciones sino que, también, se trata de una instancia de observación. Y, por su parte, concebimos a la observación participante como una técnica que favorece la observación sistemática y controlada de todo lo que acontece en torno del investigador -en el campo- y, que además, implica la participación de actividades propias de la población estudiada (encuentros, talleres, espacios de debate y discusión comunitaria, entre otros).

En primer lugar, debido a que la situación actual de las comunidades mapuce en Neuquén es controvertida y delicada, necesariamente, durante la etapa inicial debimos lograr la confianza de nuestros/as entrevistados y, *a posteriori*, ser flexibles en lo que refiere a la forma y el tipo de registro de campo a utilizar. Esto condujo a la aplicación de diferentes formas de registro, según la situación. En la mayoría de los casos, durante las entrevistas, empleamos como principal herramienta de inscripción a la grabadora, aunque, como afirma Guber, dicho instrumento “combina un efecto de total fidelidad con otro de inhibición, reticencia o temor” (2011: 7). Por ello, en la medida de lo posible, decidimos combinar el uso de la grabadora con notas escritas y otros registros, como por ejemplo fotografías.

Una cuestión no menor y que tuvimos que tomar en consideración ha sido la vinculada al lenguaje utilizado al momento de realizar las entrevistas y las diferencias idiomáticas presentes. Resulta imposible perder de vista las sustanciales diferencias existentes entre las comunidades urbanas y las rurales, como tampoco es posible ignorar la presencia del *mapuzugun* (el habla de la tierra/idioma mapuce) como elemento estructurante de la identidad mapuce. En relación a esto vale decir que a lo largo de todo el trabajo de campo pudimos observar la emergencia de ciertos aspectos como palabras, nombres, frases e ideas que, en un primer momento, nos resultaron incomprensibles. Frente a ello, nos propusimos adquirir, a través de un curso de lengua y cultura mapuce, conocimientos y herramientas para interpretarlos. A nuestro juicio es fundamental recuperar dichos aspectos, en apariencia inteligibles, puesto que “en etnografía el investigador sabe lo que busca pero no dónde lo encontrará, ni cómo encontrarlo” (Guber, 2011: 11).

La selección de los casos se realizó de acuerdo a la participación en el conflicto territorial y a la cercanía con las comunidades intervinientes. En un primer momento nos dispusimos a trabajar solamente con mujeres pero con el devenir de la investigación decidimos incorporar a varones Mapuce interesados en la temática. De esta forma aplicamos la técnica de “bola de nieve” para acceder a nuevos y distintos informantes. En todos los casos, los principales datos consignados fueron: género, edad, nombre y pseudónimo, rango o

función comunitaria, lugar/comunidad de residencia, etc. Si bien planeamos efectuar entrevistas abiertas y en profundidad, en todos los casos, contamos con un esquema básico de ejes o temáticas a tratar, como por ejemplo: ordenamiento socio-territorial y de género, violencia contra las mujeres, organización y división sexual del trabajo, impactos sociales de la conquista y posterior colonización, conflictos territoriales, emergencia de liderazgos femeninos, etcétera.

Entendemos que el registro es una instancia del proceso de investigación producido por el investigador en el campo y que el mismo implica un diálogo entre el mundo de los/as investigados y el de los/as académicos, con sus correspondientes realidades y rutinas, preocupaciones e ideas. Es decir, el registro es la materialización de nuestra propia perspectiva sobre una realidad determinada y, a su vez, el comienzo de la etapa analítica de la investigación (Guber, 2011: 6-7). Por esto, no basta con contar con los datos del campo, no es suficiente con transcribirlos, para lograr interpretar y describir los hechos es imprescindible trabajar los datos, procesarlos, estudiarlos, relacionarlos e interpretarlos de manera continua y progresiva a la luz de nuestros referentes teóricos. Para ello hemos utilizado como principal estrategias analítica la construcción de matrices de análisis interpretativo (Palermo, 2013).

Finalmente, cabe señalar que hemos hecho uso de fuentes secundarias como documentos elaborados por organismos vinculados a los pueblos indígenas, tales como el Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (Odhpi) y la Confederación Mapuce de Neuquén:

- 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).
- Publicación de la APDH y el IREPS de Neuquén: “Serie-La Tierra Indígena Americana”.

También consideraremos para nuestro análisis el uso de materiales audiovisuales como documentales y películas, por ejemplo: “Pulmarí es Mapuce<sup>10</sup>”, “La tierra sin su gente”<sup>11</sup>,

---

<sup>10</sup> Este documental hace una reconstrucción del proceso de recuperación territorial por parte del Pueblo Mapuce durante el “Conflicto Pulmarí” (1995), mediante el uso de fotografías, entrevistas, videos, etc. Fue filmado en el marco del proyecto “Rescate de la memoria oral mapuce en Pulmarí” (DCI-INAI), por el grupo de investigación Inazuam (COM).

Disponible en <http://cepint.blogspot.com.ar/2007/11/pulmari-es-mapuche.html>

<sup>11</sup> Es una película documental dirigida por M. Soledad Segura, Dimas Games y Sonia Peluc, la misma ha sido galardonada en el año 2008 como mejor documental antropológico en el X Festival de Cine y Video documental y considerada de interés legislativo en la provincia de Córdoba.

“Tierra adentro<sup>12</sup>”, “La Nación Mapuce<sup>13</sup>”, “Awka Liwen<sup>14</sup>”, entre otros. Por último, realizamos un trabajo de recolección de notas de diarios y periódicos que abordaron la lucha territorial de Pulmarí al momento de la génesis del conflicto y, también, en los últimos años. Una breve selección de artículos puede observarse en los anexos de la presente tesis.

---

<sup>12</sup> Es una película dirigida por Ulises de la Orden, en ella se busca mostrar el proceso de la Conquista del Desierto a través de diversas miradas. Información disponible es: <http://www.tierraadentrolapelicula.com>

<sup>13</sup> Es un documental dirigido por Fausta Quattrini en que se cuenta el conflicto de Pulmarí, centrado especialmente en los sucesos ocurridos en el año 2006.

<sup>14</sup> Una película de Osvaldo Bayer, Mariano Aiello y Kristina Hille (2010), en ella se muestra la evolución de la tenencia y propiedad de la tierra en Argentina y los reclamos de la comunidad mapuce.

## SEGUNDA PARTE

---

### Capítulo 1

#### El Pueblo/Nación Mapuce

##### 1.1 El Pueblo/Nación Mapuce en *Puelmapu*

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 Witran Mapu* (los cuatro puntos de la tierra). Algunas de las identidades regionales que conforman a la Nación Mapuce, asentada en *Puelmapu* (actual Argentina), son: *pikunce* (gente del norte); *willice* (gente del sur); *wentece* (gente del llano); *puelce* (gente del este); *lafkence* (gente del mar), *rankulce* (gente de los carrizales), *pewence* (gente del *pewen*), etc. En conclusión, podemos decir que el término “Mapuce” hace referencia al conjunto de identidades regionales que comparten una cultura histórica y una misma lengua (Odhpi, 2008).

En *Puelmapu* hacia finales del siglo XVIII los/as mapuce dominaban 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 *Wajmapu* (territorio ancestral mapuce) era un espacio territorial con un importante potencial económico, ya que contaba con variados recursos naturales y, a su vez, era propicio para el desarrollo de la agricultura y la ganadería. Por este motivo se convirtió en objeto de deseo del Estado Argentino, cuestión que analizaremos adelante.

En la actualidad 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 70.000 personas, distribuidas en 57 comunidades y según datos del Censo Nacional del 2001, el 9.8% de la población neuquina se identificó como parte del Pueblo Mapuce. Por su parte, los datos del Censo Nacional del 2010 estiman que la población indígena (y descendiente/s) en la Provincia suma un total de aproximadamente 45.000 habitantes (Dirección Provincial de Estadísticas y Censos, 2012).

En la historia oficial Argentina, y particularmente en la de la provincia de Neuquén, en más de una oportunidad el Pueblo/Nación Mapuce ha sido retratado como un pueblo valiente

y guerrero, un pueblo que resistió vigorosamente la conquista *wigka*<sup>15</sup>, 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 es que se trata de un pueblo que fue conquistado varios siglos después del desembarque 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 y las mapuce hace, tan solo, ciento treinta y seis 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 el modo de producción capitalista a lo largo y ancho de todo el incipiente país, 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 y las indígenas la apuesta militar de antaño, como dijo Karl Marx (1867), el capital viene al mundo “chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies”.

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). Dicha racialización logró jerarquizar a las sociedades en base a una clasificación social basada 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, nominar, 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

---

<sup>15</sup> En la lengua mapuce se nombra *wigka* a los conquistadores, a quienes saquearon y saquean los territorios indígenas. Por ello dicha palabra suele ser traducida como: “ladrón”.

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 (2006), “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” (p. 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. De más está decir que esto es, sencillamente, un mito que justificó y validó el genocidio de los pueblos y naciones indígenas que habitaban estas tierras desde tiempos remotos. Sobre esta idea de desierto, el historiador Pedro Navarro Floria detalla:

En relación con el territorio de la ‘barbarie’, Sarmiento adhirió a un ambientalismo no determinista según el cual 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<sup>16</sup>. (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 y las mapuche como indígenas provenientes de Chile, es decir, como extranjeros<sup>17</sup>. De este modo, la afamada y aún vigente Teoría de la Araucanía emergió como argumento legitimador de las políticas expansionistas de Nicolás Avellaneda y Julio A. Roca. Esta –presunta- extranjería mapuche alimentó y reprodujo a lo largo de los años la invisibilización y la negación de la población indígena en nuestro país. Todavía hoy los y las mapuche son colocados, en numerosas oportunidades, como ilegales en el territorio que los conoció libres y los vio redimir numerosas batallas contra los conquistadores.

---

<sup>16</sup> Cursivas del autor.

<sup>17</sup> Si bien existe una importante cantidad de producción académica sobre este tema, sugerimos la lectura de Delrio, W. Malvestitti, M. y Escolar, D. (2010): “Criminalización y distorsión de las demandas indígenas en Argentina. La construcción mediática del pueblo Mapuche como no-originario”, disponible en el siguiente link: <http://jsa.revues.org/11404>

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”.

La obra de la conquista española quedó interrumpida dos siglos antes; el soldado y el misionero se habían agotado. *Pobre y humillada, la República compraba la paz al indio*, haciendo generales a *salvajes hediondos*, los trataba de usía, les enviaba embajadores y presentes como a reyes<sup>18</sup>. (Prólogo de Amadeo a Ramírez Juárez, 1968: 13)

Esta feminización ha sido expresión de los arreglos -étnicos- raciales- que antes mencionamos, 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 iniciada en 1879 y 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

---

<sup>18</sup> Las cursivas nos pertenecen.

de rentas” (2002: 142). Fue así que el desierto se convirtió en un espacio prometedor, en un enclave para alcanzar el tan evocado progreso.

A raíz de esto la política estatal que condujo a la Conquista de nuevos territorios, con el fin de expandir la producción agropecuaria, implicó la puesta en marcha de mecanismos de terror étnico (Segato, 1998) y de género. Esto no resulta sorprendente, pues como concluye Kohan: “el mercado nunca funciona solo, sino que el mercado presupone relaciones de poder y relaciones de violencia [...] el mercado presupone violencia” (2006: 1). Por esta razón, no es casual que en plena Conquista, los cuerpos de las *zomo*, las mujeres indígenas, hayan sido objetos preciados y útiles para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder capitalistas (Federici, 2010). 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), cuerpos-territorios en los que se sucedieron batallas 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). El punto aquí es que en todo acontecimiento bélico, como código implícito, las mujeres y los niños/as son considerados un botín anexo al territorio conquistado. De hecho, el diario El Constitucional de Mendoza, en 1879, publicaba: “[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 el capital- se apropió de los cuerpos de las mujeres. Pues, como argumenta Silvia Federici, 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).

Todo esto da cuenta de que el “desierto patagónico” fue el último bastión de resistencia frente al modo de producción capitalista, ya que la gente de la tierra (*mapuce*) 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 y Roux, 1984: 157-158). Sin embargo, había llegado la hora de la acumulación en el fin del mundo y como dice Marx, “los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos” (1867: 892).

La Conquista del Desierto 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). Lúcidamente Kohan dice al respecto:

Junto con la represión feroz de numerosos sujetos sociales -pueblos indígenas y negros, gauchos, llaneros, etc- reacios a incorporarse como mansa y domesticada fuerza de trabajo, los ejércitos latinoamericanos también ocuparon, gerenciaron y realizaron tareas estrictamente económicas [...] En nuestras patrias despanzurradas a golpes de bayoneta y destrozadas a picana y palazos, jamás existió modernización económica sin represión política. (2006: 1)

Pero, ¿es correcto pensar a la Conquista del Desierto y posterior colonización (evangelización mediante) como un proceso de acumulación primitiva de capital? Justamente esta es, como hemos insinuado antes, una licencia que nos tomamos en la presente tesis. Para comprender plenamente este proceso primero debemos retomar las palabras de Marx<sup>19</sup>, quien perspicazmente explicó a la acumulación originaria como el proceso por medio del cual “[s]e 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 y ordinarias 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

---

<sup>19</sup> Es importante señalar que si bien la interpretación tradicional de la acumulación primitiva de capital remite al proceso histórico que dio nacimiento a las precondiciones del modo de producción capitalista, actualmente existen interpretaciones que entienden a la acumulación primitiva como un fenómeno continuo dentro del modo de producción capitalista (De Angelis, 2012).

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, como veremos luego, 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: “como las organizaciones sociales primitivas de los indígenas son el muro más fuerte de la sociedad y la base de su existencia material, el método inicial del capital es la destrucción y aniquilamientos sistemáticos de las organizaciones sociales no capitalistas con que tropieza en su expansión [...] El capitalismo no tiene más solución que la violencia [...] El método violento es aquí, el resultado directo del choque del capitalismo con las formaciones de economía natural que ponen traba a su acumulación” (1968: 180).

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 (2008): “[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” (p. 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 acumulación originaria fue una etapa imprescindible y fundacional de la producción capitalista a gran escala.

[D]etrás de la publicitada justificación ideológica de superar la barbarie para instalar definitivamente la civilización y el progreso, se escondía el objetivo concreto y palpable de conquistar nuevas tierras para dedicarlas a la producción y poner un punto final a la sangría que significaban los malones indios al capital de los estancieros pampeanos. (Galafassi, 2008: 162)

El saldo de la Conquista fue atroz: centenares de indígenas asesinados y muchos otros/as recluidos en campos de concentración. Los y las sobrevivientes, expulsados de sus tierras comunales y/o reinstalados en otros espacios considerados de poco valor productivo, fueron transformados en ciudadanos 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). En este sentido, el antropólogo Walter Delrío, considera que bajo una lógica capitalista, se conducía al indígena hacia el estatus de ciudadano, utilizándolo como fuerza de trabajo barata

deportado en forma coercitiva porque era considerado productivo para la comunidad nacional (citado en Nagy, 2008: 13). Al respecto son ilustrativas las palabras del afamado logko Antonio Salazar, actor clave en el conflicto Pulmarí, quien relata su historia personal y hace referencia a algunos de estos procesos.

En Espinazo del Zorro, ahí nació mi papá [...] de ahí los corrió Rambeau. Estaban los Ramos, los Antileo y estaba él. Había Pillan Kuse [mujeres sabias] que conversaban y hacían reuniones grandes [...] Hoy en día están todos desparramados porque los ricos pusieron alambres (citado en Papazian, 2013: 111).

Tal como señala el antropólogo Alexis Papazian (2013) no son pocos los y las mapuce que establecen claras conexiones entre “conquista-alambrados-propiedad” como una tríada que ha marcado la historia de su Pueblo. En resumen, la incorporación de los y las 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. Pues desde entonces la relación “etnia- género- sexo- clase- colonialismo” asegura la opresión patriarcal como mecanismo de jerarquización y explotación social, asuntos sobre los que ahondamos a continuación.

### 1. 1.1 *Cosmovisión, conquista y relaciones sociales.*

Recapitulando lo dicho hasta este momento vemos que la Conquista del Desierto implicó, a nuestro criterio, un proceso de acumulación originaria/primitiva de capital en la región que hoy conocemos como Patagonia. Para ello fue necesario el despliegue de un régimen de terror (Segato, 1998) y la destrucción del ordenamiento tradicional indígena. Y es, justamente, sobre este punto en el cual nos detendremos en esta sección. Por eso, en primer lugar, es menester describir, al menos de manera general, cómo se cree que era el ordenamiento comunitario-territorial y la cosmovisión-filosofía de los y las mapuce antes de la llegada de los *wigka* a estas tierras.

Para comenzar es preciso advertir que a lo largo de la historia, los seres humanos han construido marcos de referencia conceptuales a partir de la observación de las características de su universo inmediato –espacio, tiempo y materia-. Por tanto, la cosmovisión es parte de un contexto socio-cultural determinado, de tal forma que “las cosmologías que el hombre ha construido en diversas épocas y lugares reflejan inevitablemente el medio ambiente físico e intelectual en el cual ha vivido, incluyendo por sobre todo los intereses y la cultura de la sociedad particular a la cual él ha pertenecido” (Robertson citado en Grebe *et al*, 1972: 1). Dicho esto, podemos avanzar en torno a un aspecto fundante de la cultura y cosmovisión

mapuce y que, además, influye sustancialmente sobre la forma de organización social -y comunitaria- de este pueblo: el *territorio*.

En términos generales el territorio puede ser definido como el espacio culturalmente construido a través del tiempo. Esto implica entender al territorio como 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. En este sentido la territorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos específicos (Barabas, 2008). En otras palabras, podemos decir que 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).

Particularmente 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, entendida como mera materia, sino que implica un concepto integral donde cada *Newen*, cada vida, es *Mapu*. A raíz de ello, surge la identidad particular de cada ser, de allí deviene el original nombre de *Mapunce*, el cual significa “gente parte, gente enraizada en el *Mapu*” (CMN, 2010: 102).

La organización territorial mapuce se basa en el *Az Mapu* (leyes de la naturaleza/ordenamiento), tiene su origen o inicio en cada *lof* (comunidad) y continúa en un *Kiñe Az Mapu* (entidad territorial) 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”. Según los/as *Kimce* (sabios), el *Waj Mapu* se encuentra formado por diversas dimensiones, tales como el *Wenu Mapu*, *Naq Mapu* o *Pvjv Mapu*, *Ragiñ Wenu Mapu* y *Miñce Mapu*. Varios/as antropólogos expertos en cosmovisión mapuce, han manifestado que estas dimensiones pueden ser representadas como plataformas (verticales) superpuestas en el espacio, las cuales fueron creadas en orden descendente en tiempos del origen.

Algunas de las dimensiones que componen al *Waj Mapu* sólo pueden ser conocidas por quienes se desempeñan como *Pu Maci* (CMN, 2010). A su vez, se pueden identificar

cuatro plataformas del bien y en oposición a éstas se presentan zonas oscuras, plataformas del mal, representadas por el caos y el desorden. El *Wenu Mapu*, cuya traducción literal es “espacio de arriba”, es la dimensión o el espacio donde se reproducen espiritualmente todas las formas de vida del *Naq Mapu*. Allí conviven diversas fuerzas que dan vida y orientan a los seres humanos sobre cómo mantener el equilibrio y la armonía en constante interacción con los demás elementos de *Waj Mapu*. Por su parte, el *Naq Mapu* o *Pvjv Mapu* es una dimensión dual, porque se trata de un espacio inmaterial y cósmico, y al mismo tiempo es la dimensión en la que nos movemos y desarrollamos cotidianamente los seres humanos. El *Ragiñ Wenu Mapu* es “la dimensión del medio”, allí existen espacios denominados *Ayon* y se generan los distintos tipos de vientos (Maci Caniullan en CMN, 2010: 59). Por último, el *Miñce Mapu*<sup>20</sup>, el subsuelo o dimensión de abajo, es el lugar en el cual se encuentran los minerales, y otras fuerzas (a veces destructivas) capaces de manifestarse en el *Naq Mapu*.

Como observamos la visión cósmica del Pueblo Mapuce es dualista/dialéctica, puesto que de la tensión constante entre los opuestos (*Wenu Mapu* y *Miñce Mapu*) surge el equilibrio en la tierra. Tal como explican Grebe, Pacheco y Segura: “la verdadera polaridad tiende a la unión; y la conjunción de dos fuerzas opuestas en una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista” (1972: 3). Vale agregar que la “plataforma cuadrada terrestre” constituye la tierra de las cuatro esquinas (*Meli Wixan Mapu*), cuyo punto de referencia es, aparentemente, el ciclo solar diario<sup>21</sup>. De esta concepción –horizontal- del cosmos se derivan dos tipos de órdenes espaciales: uno ético y otro ceremonial (*Ibíd.*). También a los puntos cardinales se les asigna un orden jerárquico, guiado por la dupla bien-mal y por el movimiento circular contrario a las agujas del reloj a partir del Este. Esta clasificación responde a las características climáticas y/o geográficas asociadas a cada punto cardinal y a su influencia en la economía y vida social mapuce.

En resumen, el *Waj Mapu* se configura a partir de las diversas dimensiones que lo componen, se orienta según el *Meli Wixan Mapu* (los cuatro puntos cardinales) y se organiza de manera circular de acuerdo al *Az Mapu*. Asimismo, el *Waj Mapu* posee *Kimvn* (conocimiento) y *Rakizuam* (pensamiento), y ambos se expresan por medio de la lengua de la naturaleza, el *Mapuzugun* (CMN, 2010). En esta lógica de pensamiento cada espacio

---

<sup>20</sup> En esta dimensión se replican diversas formas de vida, incluso *Ce* a los que denominan *Kofkece* (CMN, 2010: 59).

<sup>21</sup> Esther Grebe y su equipo han señalado un paralelismo con el *Popul Vuh*, libro sagrado en el que se señalaba: “[h]abiéndose echado las líneas y paralelas del cielo y de la tierra, se dio fin perfecto a todo, dividiéndolo en paralelos y climas. Todo puesto en orden quedó cuadrado y repartido en cuatro partes como si con una cuerda se hubiera todo medido, formando cuatro esquinas y cuatro lados” (1972: 6).

territorial tiene un *Az* específico, es decir, características propias que influyen en la vida de las personas, de esta forma el territorio se constituye en fuente de conocimiento y sabiduría. Todas las personas adquieren características propias y distintivas acordes al espacio territorial en el que se desenvuelven y a las fuerzas que allí se encuentran. Es por ello que cada familia cuenta con *Tuwvn* y *Kvpan*, los cuales determinan el *Az*, es decir la identidad personal de cada *Ce* (persona). El *Tuwvn* es el que los enraíza con su lugar de origen, es, podríamos decir, el origen territorial de cada *Ce* y se complementa con el *Kvpalme*. Este último representa el origen familiar, es la manifestación concreta del *pvjv* (espíritu/esencia) de los antepasados y junto con el *Tuwvn* dota de identidad y sentido a cada persona.

En el espacio del territorio comunal 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). En este sentido, el territorio es una pieza fundamental para comprender la organización social, inter e intra genérica, en la sociedad mapuce. La concepción comunitaria del territorio y el trabajo colectivo como componente articulador del entramado socio-productivo caracterizaron a esta etapa de la historia mapuce en la cual primaba una concepción del ser *zomo* (mujer) y ser *wenxu* (varón) sustancialmente diferente a la dominante en occidente. A su vez, no podemos perder de vista que en todas las culturas las relaciones de género tienen raíces estructurales (división del trabajo) e institucionales (normas y reglas) que guían la distribución de recursos y oportunidades dentro de la sociedad y entre varones y mujeres en particular. Estas normas de género se construyen, también, a nivel simbólico, ya que se sustentan y reproducen en las concepciones, mentalidades e imaginarios colectivos (Bonder, 2012: 141).

Relacionado a lo dicho una referente, educadora y conocedora de la cultura mapuce, entrevistada nos comentó lo siguiente:

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 partir de este relato podemos, palmariamente, identificar una división de roles en términos de género. Es necesario mencionar que dichos roles son comportamientos aprendidos a través del proceso de socialización y que pueden ser flexibles o rígidos,

complementarios o conflictivos (Bonder, 2012: 139). Al interior de la sociedad cazadora-recolectora, en el caso mapuce, el varón era quien cargaba con la responsabilidad de garantizar la alimentación familiar mediante la caza, sin embargo algunos autores aseguran que la agricultura a menor escala también era una actividad de valor. Y, justamente, en esta primitiva labor agrícola las mujeres desempeñaban un importante papel, aunque, siempre bajo los preceptos del trabajo colectivo-comunitario. Así, emerge la idea (mito) de que las mujeres son “la prolongación fecunda del vientre de la Tierra y la aliada mágica de todo orden natural” (Mora, 2011: 27). Esta es una de ilustraciones que busca explicar la estrecha vinculación presente entre el ser femenino mapuce y la tierra como fuente de vida:

El trabajo agrícola ligó estrechamente la mujer mapuche con la naturaleza. La indujo a conocer los secretos de la tierra, de las yerbas, de los frutos, de los tiempos de vida y maduración. Aprendió a domesticar plantas y animales, a apreciar sus frutos, sus olores, sus sabores y sus propiedades sanatorias. Surgió así un lazo entre la mujer y la tierra, que era de sabiduría experimental y magia de complicidad. Al punto en que fue ese vínculo el que se convirtió en el misterio simbólico de la cultura mapuche. La tierra no fue sólo una metáfora de la fertilidad femenina, o viceversa, ya que fue el espacio concreto donde, día a día, el trabajo de las mujeres convertía la fertilidad de la tierra en la vida de todos. (Rosenbluth, 2010: 13)

En consecuencia podemos presuponer que al interior del pueblo Mapuce existía una asignación de roles basados en el trabajo colectivo y la complementariedad, lo cual los convierte en roles flexibles y susceptibles de modificaciones de acuerdo al contexto. Si bien 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. Pues, la separación entre el espacio público y el privado es una distinción irrelevante dentro del pensamiento mapuce, en el que la concepción temporal-espacial se inscribe en lo comunitario y cíclico (Valdez y Pereyra, 2004). Precisamente por ello sostenemos que la modernidad/colonial no sólo generó la subordinación social de las mujeres no-blancas sino que, también, las expulsó de los espacios de toma de decisiones, de los espacios de poder. Resumidamente, en el pueblo Mapuce libre existía un ordenamiento de las relaciones sociales –inter e intra genéricas – diferente al propuesto por el mundo moderno occidental y, en consecuencia, cuando esa modernidad/colonial se aproximó a las comunidades, lo modificó peligrosamente<sup>22</sup> (Segato, 2011: 34).

---

<sup>22</sup> Es importante reconocer que sobre este punto existe un nutrido debate entre teóricas y pensadoras feministas, el cual no se ha cerrado y permanece vigente.

A propósito de cómo era el tradicional ordenamiento de las relaciones inter e intra genéricas, resulta pertinente resaltar que la cultura mapuce se basa en la oralidad; por ello resulta difícil corroborar cómo eran dichas relaciones previo a la llegada de los conquistadores. La lengua mapuce, *mapuzugun*, encierra un vasto contenido simbólico, filosófico, ideológico y cultural, imposible de ser traducido de manera exacta al castellano. A pesar de ello, nuestro trabajo de campo nos ha permitido conocer, por medio de sus relatos, cómo creen/recuerdan/saben que era aquel ordenamiento ancestral. A continuación recuperamos algunas palabras de nuestras entrevistadas, palabras que nos aproximan a una mirada –quizá idealizada y/o mítica- de las relaciones sociales inter e intra genéricas en tiempos previos a la conquista:

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).

Este relato nos permite 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 en Bidaseca y Vazquez Laba, 2011: 129). Pues, como ya hemos insinuado, se trata de una matriz de pensamiento espiralado (Gavilán, 2012), construida de forma colectiva, y notablemente antagónica al modelo lineal dominante en Occidente.

Tal como detallamos al comienzo de este apartado, 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* (leyes de la naturaleza). Y así, según el pensamiento tetrádico del ser mapuce, cada *Newen* (fuerza del cosmos) se organiza según los cuatro elementos que lo conforman y dan origen: *Kuse* (anciana), *Fvca* (anciano), *Vjca Zomo* (joven mujer) y *Wece Wenxu* (joven varón). De esta forma, la unidad y el equilibrio sólo son posibles a partir de la

complementariedad entre género y generaciones. Vale subrayar que aquí, nuevamente, se presenta una perspectiva dualista/dialéctica del ser mapuce.

Esta visión basada en la complementariedad no es exclusiva del Pueblo/Nación Mapuce, puesto que numerosos pueblos originarios –de América e incluso de África– comparten rasgos similares. Hace ya varios años que diferentes autoras feministas, como 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. Al respecto, también Federici (2010) ha opinado: “[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 hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad*”<sup>23</sup> (p. 343).

A raíz de ello, podemos preguntarnos: ¿es válido analizar a los pueblos indígenas en términos de género? En este sentido, la pensadora María Lugones 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, la modernidad/colonial “engenerizó” al conocimiento y a las relaciones sociales, lo cual significa que, en el caso que nos toca, las *zomo* (hembras mapuce) y los *wenxu* (machos mapuce) 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.

En este sentido, María 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<sup>24</sup>, a la luz de los intereses del modo de producción capitalista. 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”

---

<sup>23</sup> Las cursivas nos pertenecen.

<sup>24</sup> Y el trabajo allí realizado, el trabajo doméstico, fue subestimado y condenado a la invisibilización social y política.

(Lugones, 2008: 45). Desde entonces, como ya hemos adelantado, el sistema de género moderno/colonial hegemónico se sustenta principalmente sobre el dimorfismo sexual, la heterosexualidad entendida como norma y el patriarcado.

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<sup>25</sup>. Esta forma de organización de la vida social y sexual fue condenada y prohibida a partir de la conquista y, su correlato evangelizador. Sobre esto nos interesa resaltar principalmente dos cuestiones. Por un lado, de acuerdo a las explicaciones dadas por diferentes antropólogos especialistas en el tema, podemos decir que la poligamia servía como política económica para ampliar el dominio territorial<sup>26</sup> (Ziley Mora, 2011). Y, por otro, nos atañe marcar que la proscripción de la poligamia contribuyó notoriamente a la desarticulación de la organización socio-territorial mapuce y por ello, como afirma Federici (2010), constituyó otra fuente de degradación para las mujeres. Pues, “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: 344).

La familia monógama, como hace años explicó Friedrich 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 teórico alemán 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]l 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.

---

<sup>25</sup> Es importante mencionar que todos los testimonios en los que emergió el tema de la poligamia no pudieron ser grabados, en la mayoría de los casos por pedido expreso de los/as entrevistados/as.

<sup>26</sup> Llamativamente, no en todas nuestras entrevistas apareció la poligamia como una práctica tradicional mapuce, lo que nos conduce a pensar que 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*), por ello la poligamia era una demostración y, al mismo tiempo, una estrategia para detentar poder.

La sexualidad<sup>27</sup> que ejercía el Pueblo Mapuce antes de la conquista fue transformada y posteriormente quebrantada. Relacionado a esto una de las mapuce con la que tuvimos la oportunidad de conversar largas horas sobre el tema, nos explicó:

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 poseía conocimientos ancestrales que le permitían contar con herramientas idóneas para la planificación familiar, tema que profundizaremos en el siguiente apartado. Sobre esto el reconocido etnógrafo chileno, 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)” (2011: 64). Aquí lo importante es observar que en el período de guerra era prioritario contar con población masculina para librar la batalla. Sin embargo, también para la guerra 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, 2011: 28).

Aquí, vemos cómo la guerra implicó una transformación axiológica en la sexualidad y en la población 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 (*Ibid.*). En este sentido, algunos autores/as juzgan al sistema de parentesco tradicional mapuce debido a que el intercambio de mujeres implicaba, entre otras cosas, un beneficio económico (lo que conocemos como dote). Más allá de las distancias epocales y geográficas, Gerda Lerner, en relación a este tipo de situaciones asevera: “las

---

<sup>27</sup> Sugerimos la lectura del libro “Magia y Secretos de la Mujer Mapuce: sexualidad y sabiduría ancestral” del etnógrafo chileno Ziley Mora.

mujeres eran intercambiadas o compradas en matrimonio en provecho de su familia; más tarde se las conquistaría o compraría como esclavas, con lo que las prestaciones sexuales entrarían a formar parte de su trabajo y sus hijos serían propiedad de sus amos” (1990: 58).

A partir de aquí podemos observar cómo la conquista, en un primer momento, implicó una nueva función reproductiva de las mujeres, y ésta *a posteriori* se convirtió en una nueva función reproductora de fuerza de trabajo. Este proceso se multiplicó tras la derrota mapuce, cuando las mujeres fueron juzgadas bajo los principios católicos y condenadas a ser máquinas generadoras de nuevos trabajadores. El reparto de niños/as indígenas, para el trabajo y/o para satisfacer los deseos de paternidad/maternidad insatisfechos, fue (y aún es) una práctica extendida dentro de las clases sociales acomodadas de la Argentina. Esto nos permitiría pensar que durante este proceso de expropiación del cuerpo-territorio los *wigka* gozaron de una *plusvalía sexual étnica* (Carosio, 2011). En este sentido, lo que se cosificó, o mejor dicho, lo que se convirtió en mercancía fue la sexualidad femenina y su capacidad reproductiva, como afirma Lerner: “[l]a opresión y la explotación económicas están basadas en dar un valor de mercancía a la sexualidad femenina y en la apropiación por parte de los hombres de la mano de obra de la mujer y su poder reproductivo, como en la adquisición directa de recursos y personas” (1990: 58-59).

Las transformaciones socio-territoriales sufridas a partir de la Conquista y posterior colonización fueron, ciertamente, una expresión del nuevo régimen que dejó por sentado el predominio de lo masculino sobre lo femenino (Seifert, 1996). Todo esto se plasmó, también, no sólo en el orden social y de género impuesto por la Conquista sino también en la organización económica del Pueblo Mapuce. En síntesis podemos decir que 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.

Estos cambios, como la incorporación del caballo, también tuvieron su correspondiente impacto en la organización social para la guerra, pues fue un instrumento clave para organizar la resistencia contra la avanzada militar. Dice Catalina Rosenbluth: “[e]l

caballo, las nuevas rutas comerciales y la posibilidad de malones cuantiosos, llevaron a los hombres mapuches bastante lejos de sus hogares [...]. Sus expediciones estaban llenas de peligros, por lo que se requería de destreza y fuerza física. Había que ser buen jinete y saber pelear. En cierto sentido, estas actividades exigían el derroche y la exhibición de cualidades ‘eminente masculinas’” (2010: 57). Así, vemos cómo poco a poco la penetración del mundo occidental perturbó a la sociedad indígena e instaló un sistema de género hegemónico, coronado con el éxito de la Conquista del Desierto.

Es importante recalcar que el advenimiento del modo de producción capitalista trajo consigo numerosas transformaciones, entre ellas el surgimiento de un nuevo orden de género, todavía vigente, estructurado en torno a tres intrínsecos pilares: el dimorfismo sexual, la heteronormatividad y el patriarcado (Lugones, 2008). El primero hace referencia a una visión dicotómica del par varón/mujer, cuyo énfasis está colocado en las diferencias fisiológicas y morfológicas sexuales. El segundo, coloca a la heterosexualidad como norma, como mandato social y cultural inquebrantable. Y, por último, el patriarcado, como mencionamos en los títulos precedentes, supone el predominio de lo masculino sobre lo femenino, es decir, implica la expulsión de las mujeres del espacio público y las recluye al ámbito de lo doméstico-privado. El patriarcado conlleva un conjunto de relaciones ligadas al control del proceso de la reproducción humana por parte del género masculino, de tal modo que se vincula con la regularización de la sexualidad, a través de permisos-prohibiciones, y con el proceso global de reproducción social (Ciriza, 1994).

Para cerrar nos interesa destacar dos cuestiones que entendemos vitales a los fines de nuestra tesis. Por un lado, queremos sugerir que si bien los varones indígenas fueron, al igual que las mujeres, construidos en términos de género al servicio del desarrollo capitalista, cierto es que se han visto beneficiados por los dividendos del patriarcado; y, a su vez, desde entonces configuran una “masculinidad subordinada” dentro del tejido social occidental. Cuando decimos esto pensamos, por un lado, en cómo los varones indígenas son copartícipes y reproductores del sistema de género moderno/colonial hegemónico, mientras, paralelamente, padecen los estereotipos y prejuicios sexistas y racistas vigentes en la sociedad no-indígena. En simples palabras, los mapuce viven múltiples masculinidades. Pues, estos hombres muchas veces detentan una masculinidad hegemónica al interior de sus familias y comunidades y, al mismo tiempo, padecen una masculinidad subordinada de cara a una sociedad que no da lugar a la(s) diferencia(s).

Dicho todo esto, luego de un recorrido por ciertos temas relevantes para la tesis, a continuación nos proponemos entender la irrupción política de los y las mapuce en Neuquén, en la década de los noventa del siglo XX, en plena expansión del capitalismo maduro. Para ello creemos necesario hacer mención a la Confederación Mapuce de Neuquén como organismo político que ha encarnado los diferentes avatares que debió enfrentar el Pueblo Mapuce. Por eso en el próximo apartado nos dedicaremos exclusivamente a detallar y describir la conformación y el desempeño que dicho organismo ha tenido a lo largo de su historia, dado que es un actor clave en el conflicto que abordaremos en los capítulos siguientes.

## **1.2 Organización política: la Confederación Mapuce de Neuquén**

En la provincia de Neuquén, hacia finales de la década de los sesenta, con Don 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 re-asentadas en diferentes puntos de la región (Falaschi, 1994: 6). Este proceso fue truncado 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 el Sr. 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<sup>28</sup>. En este sentido Zulema Semorile 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 vinculada 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

---

<sup>28</sup> Véase 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.

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: 11). 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* (máxima autoridad, cabeza de la comunidad) y representantes de los diferentes *lof* (comunidades). 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)<sup>29</sup>. 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 menos en la década de los ochenta. Así fue que empezamos a meternos allí para saber de qué se

---

<sup>29</sup> En la actualidad el Estado Argentino todavía considera a las comunidades mapuce como "asociaciones civiles sin fines de lucro", de manera que las priva de su derecho a la autonomía. Por ende, al momento de obtener la personería jurídica sus autoridades representativas carecen de reconocimiento, por eso deben adecuarse a formas organizativas propias de las entidades privadas y/o organizaciones no gubernamentales.

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 accionar 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 entrevistados/as, dicha Coordinadora aglutinó y fortaleció la organización interna del *lof Newen Mapu*, en la ciudad de Neuquén. Resulta muy interesante mencionar cómo relata una de nuestras entrevistadas la génesis de esta comunidad urbana, comunidad originada por mujeres en la búsqueda de contención: “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 de nuestros entrevistados fue una estrategia política a fin de visibilizar la lucha mapuce de cara a una década conflictiva. Pues, 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 famosos *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 *Nor Feleal* (sistema jurídico mapuce)<sup>30</sup>, 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.

El cuadro que observamos a continuación muestra la ubicación geográfica de cada zonal y detalla las comunidades que se agrupan en cada una de ellas.

---

<sup>30</sup> El *Nor Feleal* es el órgano encargado de la administración de justicia, con facultades expresas y reconocidas por el propio *lof* (comunidad). Dicha institución está compuesta por la *Inan Logko*, un *Werken* y dos miembros del *lof* según cada caso. Cuenta con reglas de conducta de cumplimiento obligatorio que han variado a lo largo del tiempo, cuyo objetivo último es mantener el equilibrio de la comunidad y en función a esto se aplican sanciones disciplinarias según sea el caso (Cristaldo citada en García Gualda, 2010). Asimismo el estatuto de la Confederación establece que el *Nor Feleal* debe garantizar el registro de los casos en un libro para contribuir a la “memoria colectiva” de dicha institución.

### Cuadro 1: Confederación Mapuce de Neuquén: consejos zonales y comunidades

Consejo Zonal	Ubicación Geográfica	Comunidades ( <i>Lof</i> )
<i>Kiñe Az Mapu Pewence</i> Entidad territorial de Aluminé -los pehuenes-	Aluminé	Aigo, Niengeihual, Wiñoy Tayiñ Rakizuam, Lefiman, Currumil, Ñorkinko, Puel, Placido Puel y Catalan
<i>Kiñe Az Mapu Wijice</i> Entidad territorial sur	San Martín de los Andes	Cayun, Curruhuinca, Paicil Antriao, Quintriqueo, Vera, Lafkence, Raquithue, Chiuquilihuiñ, Atreuco, Linares, Paineofilu, Cayulef, Namuncura, Payla Menuco, Weko Newen y Kintupuray
<i>Kiñe Az Mapu Pikunce</i> Entidad territorial norte	El Huevo	Mellao Morales, Millain Currical, Huayquillan, Kilapi, Manki, Maripil y Antiñir Pilquiñan
<i>Kiñe Az Mapu Ragince Kimvn</i> Entidad territorial centro	Zapala	Ancatrúz, Zuñiga, Rams, Paineo, Cayupan, Cheuquel, Filipin, Quinchao, Millaqueo, Wiñoy Folil, Gelay Ko, Antipan, Kajfvkura, Gramajo, Zapata, Lonko Purran, Marifil y Tuvun Kipalmeo Maliqueo
<i>Kiñe Az Mapu Xawvn Ko</i> Entidad territorial confluencia	Neuquén	Paynemil, Kaxipayiñ, Newen Mapu, Puel Pvjv, Raginko, Wenxu Xawvn Leufu y We Kvyen

Fuente: Elaboración propia a partir del Estatuto Autónomo Mapuce (2008). Ver mapa anexo.

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 representantes de las cinco zonales se reúnen a fin de seleccionar las autoridades del *Kvme Felen*, la comisión directiva de la Confederación. Seguidamente presentamos las autoridades mapuce y brevemente describimos en qué consisten sus principales tareas, pues esto será de suma relevancia para comprender el rol desempeñado por ciertas mujeres (*werken*) en la lucha llevada a cabo en Pulmarí.

## Cuadro 2: Características de las Autoridades Mapuce en la actualidad

(Según el Estatuto de la Confederación Mapuce de Neuquén)

Autoridades	Descripción
Ñizol Logko	Se trata de la máxima autoridad, puede ser un varón o una mujer. El/la <i>logko</i> (cabeza) es elegido/a por el conjunto de autoridades propuestas por las entidades territoriales.
Inan Logko	Es la autoridad encargada de acompañar al <i>logko</i> y quien lo reemplaza en caso de ausencia. Es la encargada de las relaciones y gestiones entre el <i>lof</i> y las instituciones estatales.
Werken	La mayoría de los/as <i>werken</i> suelen ser jóvenes, varones o mujeres, cuya misión es representar y transmitir la palabra y el pensamiento al interior de la institucionalidad mapuce y ser portavoces de cara a la sociedad no-mapuce y el estado.
Pijañ Kuse	Es la autoridad ( <i>kimce/sabio</i> ) dotada de conocimiento sobre la cultura, espiritualidad, biodiversidad y medicina, por ello suele ejercer sus funciones en eventos ceremoniales.
Xapvm Kujiñfe	Esta autoridad cumple un rol similar al de un tesorero, tiene la responsabilidad de administrar y velar por el patrimonio de la institucionalidad mapuce.
Pu Kona	Las principales <i>Konas</i> suelen ser jóvenes, guerreros/as, cuyas tareas suelen circunscribirse a las relaciones entre la Confederación y sus comunidades de origen.

Fuente: Elaboración propia a partir del Estatuto Autónomo Mapuce (2008) e información adquirida durante el trabajo de campo<sup>31</sup>.

En este punto queremos subrayar que 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 (*Gvbamtuwvn*). Además, la Confederación prevé un Consejo de Autoridades o *Kyme Feleal* conformado por autoridades elegidas por el Parlamento, un órgano de justicia (*Nor Feleal*) y un Registro Civil Mapuce (*Meli Folil Kypan*). Sin duda, esta “nueva” y compleja institucionalidad es producto de años de organización y lucha en defensa de autonomía ante el avasallamiento cotidiano que el Estado –en todos sus niveles- reproduce sistemáticamente sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas en Argentina.

Para cerrar este breve recorrido sobre algunos puntos relevantes de la historia de la Confederación debemos mencionar que hace un par de años que la organización interna de la Confederación se halla subdividida en dos grandes grupos. Esto demuestra que el movimiento

<sup>31</sup> Una primera versión de este cuadro fue incluida en nuestra tesis de grado para acceder al título de Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública en el año 2010.

mapuce en Neuquén no es un cuerpo homogéneo sino que presenta quiebres y fracturas que develan el poder que ha tenido el partido hegemónico y las iglesias (sobre todo protestantes) sobre el devenir de los y las indígenas. Si bien es cierto que este tema no nos convoca en esta investigación, entendemos que es necesario hacer la presente salvedad, ya que no todas las comunidades se sienten representadas por los referentes de la Confederación.

En el siguiente capítulo nos centraremos concretamente en el contexto geopolítico en el que tuvo lugar un hito de lucha y resistencia mapuce, a nuestro juicio, el más emblemático de los últimos tiempos. Para ello nos dedicaremos a analizar, primeramente, la coyuntura económica y política en la cual emergieron en América Latina los movimientos indígenas como voces de denuncia y actores políticos estratégicos. Y, luego, nos abocaremos a la realidad específica de la provincia de Neuquén a fin de dar paso al estudio concreto del conflicto Pulmarí.

## Capítulo 2

### Contexto Geopolítico

*[S]i dentro de la matriz epistemológica del pensamiento liberal no existe espacio para la diferencia, para los pueblos, naciones y sociedades indígenas de América Latina, los tiempos actuales se presentan como cruciales y de sobrevivencia, es decir, como tiempos de guerra.*

(Pablo Dávalos, 2005:19)

#### 2.1 Argentina en la década de los noventa

Entre 1960 y 1970 comenzó a gestarse a nivel internacional una nueva (re)estructuración del modo de producción capitalista, conocida por todos/as nosotros/as como neoliberalismo<sup>32</sup>. Este período de transición vino acompañado de cambios ideológicos, políticos y culturales. Pues, como dice Sergio Morresi (2011), el neoliberalismo es la forma ideológica propia de la fase capitalista que Harvey ha denominado “acumulación por desposesión”. Dicho de otro modo, ha sido una etapa en la que la “acumulación primitiva” se dio/da de forma sistemática y recurrente (Morresi, 2011: 48). En aquellas décadas el mundo se encontraba polarizado, sin embargo se trataba de un mundo en el que, a pesar de todo, había numerosas resistencias y luchas populares. Por esta razón los sectores acomodados del capitalismo mundial emprendieron una nueva empresa dirigida, principalmente, al aniquilamiento del campo socialista. Esta ofensiva buscaba restablecer la hegemonía mundial de los Estados Unidos y organizar, en función de dicha hegemonía, a todo el sistema mundial (Amin, 2004).

También en América Latina el cierre de esta última década [’60-’70], supone un aumento significativo de las protestas sociales [...] Las dictaduras militares de los ochenta fueron precursoras, sobre todo en el Cono Sur, de la implementación de políticas neoliberales en la región. Asumieron también la tarea de garantizar- recurriendo al terrorismo de estado, a la desaparición forzada de personas, los campos de concentración [...] las condiciones de paz social sobre la que reposaría el consenso liberal (Taddei y Seoane, 2004: 271).

Así fue, como vimos en la anterior cita, que en América Latina la Doctrina de Seguridad Nacional dio lugar a la instauración de feroces dictaduras militares, las cuales fueron el inicio de un largo período de liberalización del comercio y desregulación de la economía, entre otras cosas. Dicho proceso de transformación se agudizó hacia finales de la

---

<sup>32</sup> Es cierto que este proceso hunde sus raíces en décadas anteriores, para profundizar sobre ello sugerimos la lectura de Morresi, Sergio (2011): “Las raíces del neoliberalismo argentino (1930-1985)” en Rossi, M. y López, A. (Comps.) *Crisis y metamorfosis del Estado Argentino. El paradigma neoliberal en los noventa*. Buenos Aires: Ed. Luxemburg.

década de los ochenta y comienzos de los noventa, tras la puesta en marcha de las políticas emanadas del Consenso de Washington y la expansión mundial del capitalismo maduro (globalización) producto del fracaso de los llamados socialismos reales. Sobre esto, Taddei y Seoane, agregan:

El fracaso de ciertas tentativas económicas de corte neokeynesiano tíbiamente sostenidas por los regímenes democráticos-institucionales que reemplazaron a las dictaduras por un lado, y las radicales transformaciones de la economía internacional por otro, allanaron el camino para la profundización de este modelo, que se sustentó en procesos de privatización, apertura comercial, de ajuste estructural y de flexibilización laboral. (2004: 271)

A partir de entonces la reforma del Estado se convirtió en un objetivo vital para los gobernantes de turno. La conocida “reforma” consistió en un conjunto de cambios impulsados con el objetivo de disminuir gradualmente el rol del Estado en la economía<sup>33</sup> y en la sociedad hasta su virtual eliminación como ente regulador (Dávalos, 2003). Las estrategias implementadas fueron claras y se basaron, primordialmente, en: la privatización de los servicios públicos, la reducción y racionalización de los recursos –públicos-, la descentralización de los servicios, el aumento de la presión impositiva, la desregularización de la economía, la apertura económica y la flexibilización del mercado laboral (Boschetti, 2008). En este sentido, cabe agregar que los procesos de transformación neoliberal –luego de los setenta- supusieron la desindustrialización relativa, la reprimarización y recolonización económica, lo cual sentó las bases para el actual modelo extractivo exportador (Seoane, 2012).

En Argentina, durante la gestión del presidente Carlos Saúl Menem (1989-1999) y la efímera actuación de la Alianza se implementaron una serie de reformas estructurales (los instrumentos legales que dieron comienzo a este proceso fueron las Leyes 23.696/89 y 23.697/89) que condujeron a resultados escalofriantes y dramáticos: el incremento de las desigualdades sociales, la concentración de capital en pocas manos y la ampliación de la función de control y represión por parte del Estado. Hallamos ilustrativas las palabras de Julio Gambina, quien hacia finales de la década de los noventa explicaba lo siguiente:

Los cambios ocurridos en la Argentina en los últimos 20 años son el resultado de cómo se dirimió la conflictividad social y política desarrollada a fines de los años '60 y comienzos de los '70, con el eje en la reasignación de la renta nacional en desmedro de

---

<sup>33</sup> Para profundizar en este punto sugerimos la lectura de Oszlak, Oscar (2000): *El mito del Estado Mínimo: una década de reforma estatal en Argentina y Transformación estatal y gobernabilidad en el contexto de la globalización: el caso argentino*, del mismo autor.

los ingresos de los sectores populares, particularmente del salario, y a favor de la ganancia, particularmente del sector más concentrado e inserto en la internacionalización de la producción y la transnacionalización del capital. Desde los registros de la distribución del ingreso se puede verificar lo sostenido [...] el 20% más rico de la población se apropiaba del 41% del ingreso para 1975, e incrementó su cuota hasta el 51,2% en 1997. Por su parte, el 10% más empobrecido bajó en la apropiación del ingreso del 3,1% al 1,6%, en el mismo período (1999: 41).

La consolidación y ejecución de las políticas de reforma estructural generaron que Argentina, a pesar de ser uno de los países menos empobrecidos de América Latina, se ubicara en el primer puesto del *ranking* como el país en el cual más creció el empobrecimiento en una década. En palabras de Fernando Lizárraga: “la Argentina se convirtió en uno de los países más desiguales del continente: la pobreza escaló hasta abarcar holgadamente a más del 50% de la población y el híperdesempleo fue el precio que las mayorías pagaron para salir del círculo infernal de la hiperinflación” (2011: 71). Este proceso dio origen al surgimiento de las llamadas “Jefaturas Femeninas del Hogar”, pues la extrema necesidad obligó a muchas mujeres a salir del ámbito de lo doméstico y enfrentarse con el fantasma de la pobreza. Por esto, estamos en condiciones de afirmar que los procesos de ajuste anteriormente descriptos han impactado, también, sobre el orden de género debido a la alta masa de desocupados varones y a la incorporación<sup>34</sup> de las mujeres al mercado laboral.

[E]n todo proceso de ajuste estructural las mujeres han funcionado como un factor oculto de equilibrio para absorber los shocks de los programa de ajuste de la economía [...]. Así, su posición en la familia y en el mercado de trabajo las ubica como parte de la estrategia desreguladora del mercado. (Vargas, 2004: 4)

A fin de graficar lo dicho hasta este momento nos interesa indicar que en 1991 la tasa de actividad femenina alcanzó el 37,3% y luego ascendió al 48,7% en el año 2006. El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) advierte que durante el cuarto trimestre de 2006, el 11% de las mujeres que conformaban la población económicamente activa se encontraba en situación de desocupación. Paralelamente, las estadísticas nacionales expresan que durante el año 2007 el 21,5% de la población femenina argentina (urbana) vivía en hogares pobres. Por su parte, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe

---

<sup>34</sup> “También hemos sido testigos de un incremento en la violencia contra las mujeres, impulsada en parte por la competencia económica, en parte por la frustración que los hombres experimentan al no ser capaces de cumplir su rol como proveedores de la familia, y más importante todavía, impulsados por el hecho de que los hombres ahora tienen menos control sobre los cuerpos y el trabajo de las mujeres, ya que muchas más mujeres disponen de su propio dinero y pasan más tiempo fuera del hogar”. (Federici, 2013: 177)

(CEPAL) asevera que en 1990 la tasa de desempleo femenina alcanzó el 5,1%, mientras que la masculina fue del 4,3%.

A continuación observamos un cuadro realizado por la socióloga e historiadora feminista Dora Barrancos (2007) en su libro *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. En el mismo queda muy clara la relación mujer-desempleo que tuvo lugar en la década de los noventa en nuestro país. Observándose que en el año 1995 se produjo el *climax* de este fenómeno.

### **Cuadro 3: Desempleo abierto urbano por sexo. Argentina (1990- 1999)**

(Tasas anuales)

Años/Sexo	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999
Varones	7.4	5.6	6.5	8.5	10.7	16.5	16.8	13.4	12.2	16.9
Mujeres	7.3	6.2	7.1	12.7	14.5	22.3	20.9	19.2	15.2	13.8
Total	7.3	5.8	6.7	10.1	12.1	18.8	18.4	15.7	12.9	15.1

Fuente: Barrancos, Dora (2007): "Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos". Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Sin duda, los hogares con jefaturas femeninas han crecido considerablemente en los últimos años, lo cual se corresponde con un aumento de los hogares indigentes encabezados por mujeres, en la mayoría de los casos por ser las únicas receptoras de ingresos. De hecho, actualmente<sup>35</sup> alrededor de un tercio de hogares tienen una jefa mujer, y entre ellas hay una alta proporción de pobres e indigentes (Bonder, 2003). A todo esto corresponde agregar, y resaltar, que las altas tasas de analfabetismo sirven como limitante al momento de acceder a trabajo digno por parte de las mujeres. En el caso que nos convoca, las mujeres mapuce, apreciamos que se trata de un sector que presenta no sólo mayores desventajas frente a los varones sino que además enfrenta otras formas de discriminación que sobredeterminan su situación de pobreza (Sen, 2005).

La Confederación Mapuce de Neuquén (CMN) afirma que la falta de políticas públicas, las prácticas clientelares llevadas a cabo por el gobierno provincial encabezado por el Movimiento Popular Neuquino y la corrupción han conducido a que el 60% de la población de las comunidades mapuce se ubiquen por debajo de la línea de pobreza (Odhipi, 2008: 12). A esto cabe agregarle que el constante y sistemático proceso de expropiación territorial llevado a cabo por el Estado (en todos sus niveles) ha obligado a muchos/as mapuce a

---

<sup>35</sup> Según datos del Censo Nacional del 2010 en Argentina hay 4.200.000 mujeres jefas de hogar (Clarín, 01/07/2012).

trasladarse a los poblados y ciudades lindantes a fin de vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral regional.

Ante a este panorama el acceso de las mujeres mapuce al empleo se ha visto gravemente obstaculizado a causa del alto índice de analfabetismo y a la discriminación imperante, todo lo cual se añade a la violencia laboral que padecen las mujeres en general. A su vez, dicha violencia laboral hace que sus escasos ingresos sean, asimismo, inferiores a los percibidos por jefes de familia –varones- (Virreira, 2010: 32). Relacionado a esto Barrancos (2007) denuncia que “[e]n general persiste el fenómeno de que los ingresos medios de las mujeres representan cerca del 70% de lo que perciben los varones” (p. 304). Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), durante el período 2004-2005, sobre un total de 30.445 mujeres mayores de 10 años, el 8% eran analfabetas. Por estas razones, la mayoría de las mujeres provenientes de pueblos originarios se emplean en trabajos generalmente precarios (o no registrado), y/o en el peor de los casos en trabajo esclavo. Esto no hace otra cosa que poner en evidencia que tanto el Estado como sus intervenciones están atravesadas por relaciones desiguales de género y de clase (Anzorena, 2008), sumado a la permanencia del colonialismo (visto en prejuicios racistas) que aún perdura en las estructuras de poder<sup>36</sup>.

En resumen, y de acuerdo con el posicionamiento teórico de Federici, es posible advertir cómo la globalización-neoliberal, por medio de transformaciones estructurales, logró ampliar significativamente el mundo proletario, por dos razones: 1. los “nuevos cercamientos”, es decir, la separación de millones de personas (entre ellos/as indígenas) de sus tierras y territorios; 2. aumento del empleo de las mujeres. De este modo, afirma la autora: “la clase capitalista ha relanzado el proceso de acumulación y recortado los costes de la producción laboral” (2013: 166). A su vez, agrega Federici, existe una tendencia a la destrucción con el fin de adquirir materias primas, “desacumular” trabajadores no deseados, debilitar la resistencia y, como dijimos antes, disminuir los costos de la producción laboral (2013: 170).

A pesar de este panorama que lejos de cesar ha ido en aumento, a nuestro juicio la situación de opresión -producto de los intercruces entre género, etnia y clase- que padecen las mujeres indígenas, en este caso mapuce, en numerosas oportunidades ha actuado como

---

<sup>36</sup> Es interesante resaltar las palabras de Federici, quien asevera: “[p]ero sobre todo lo que ha aumentado ha sido la violencia institucional: la violencia de la pauperización absoluta, de las condiciones laborales inhumanas, de la migración”. (2013: 178-179)

disparador de la acción política (Ketterer, 2011). Nuestra afirmación se deriva de haber observado en numerosos testimonios cómo en el campo de disputa, en defensa de territorio, autonomía e identidad, las mapuce comenzaron a ocupar la arena de lo público como sujetas de derechos, en tanto “mujeres indígenas”, organizadas y como parte de luchas que involucran al colectivo en su conjunto ( no excluye a los varones).

A continuación, con el ánimo de aproximarnos aún más a la realidad mapuce en los noventa, nos detendremos en la situación específica y concreta que caracteriza al escenario inmediato de nuestro problema de investigación: la provincia de Neuquén. Para ello efectuaremos un sintético repaso por su historia política con el objeto de centrarnos en la situación político-social que marcó la coyuntura provincial al momento de Pulmarí.

## **2.2 Neuquén: el edén del petróleo y la hegemonía del Movimiento Popular Neuquino**

Atrevida, arrogante y audaz, como la define su nombre en *mapuzugun* -en referencia al río que la atraviesa- la provincia de Neuquén (*Ñedquén*) 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 (por la Ley 1532) y elevada al rango de “provincia” en 1955, pocos días antes del golpe de estado que derrocó al entonces presidente, Juan Domingo Perón. Verdaderamente 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* (Petruccelli, 2005) y la persistencia de diversas matrices culturales. Por ello, a continuación abordaremos estos temas con el ánimo de describir el contexto local y regional en el cual se desarrolló el conflicto territorial que nos atañe.

Para comenzar, es preciso apuntar que 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 dirigentes e intendentes depuestos por los golpistas y

sindicalistas del petróleo. Así fue que en la localidad de Zapala y con Elías Sapag<sup>37</sup> a la cabeza, comenzó a rodar la historia del partido que, desde 1963 hasta la actualidad, detenta el poder en la provincia de Neuquén, luego de cincuenta y dos años en el gobierno.

La historia ha demostrado que el único sobreviviente de aquellos partidos “neo-peronistas” 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*”<sup>38</sup> (Favaro y Bucciarelli, 1999: 260).

Fue en las elecciones de 1973, cuando el MPN triunfó –ballotage mediante- sobre el FreJuLi, el momento en el que 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<sup>39</sup>, es decir, se observa un proceso, al cual Favaro y 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 las causas o los pilares originarios y garantes de dicha hegemonía? Al respecto el experto en teoría y filosofía política, Fernando Lizárraga, expone:

Las explicaciones para el imperturbable éxito electoral del MPN son múltiples: desde 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’. Esto elementos [...] convierten al MPN en un partido culturalmente hegemónico y electoralmente invicto. (2013: 127-128)

---

<sup>37</sup> Fue el primer presidente del partido y miembro de la familia Sapag, quienes todavía ocupan un lugar privilegiado en la vida política neuquina, siendo Jorge Sapag el actual gobernador.

<sup>38</sup> Cursivas de los autores.

<sup>39</sup> Tal como sostiene Lizárraga, “[s]i el Estado se caracteriza, entre otras cosas, por su separación respecto de los gobernantes y los gobernados, tal cosa no ocurre en esta provincia patagónica, donde la imbricación Estado-Partido ha crecido hasta hacerse prácticamente irreversible” (2011: 1).

Por otra parte, es crucial considerar que desde la década de los sesenta en Neuquén se registró una fuerte expansión de la economía<sup>40</sup>. Lo cierto es que, “[l]a inserción de Neuquén al régimen de acumulación nacional a través de la provisión de hidrocarburos –petróleo y gas- e hidroelectricidad se concreta en un proceso lento y paralelo a la consolidación de su estado, el crecimiento de su población y la definición de su sistema político” (Favaro y Bucciarelli, 1999: 227). La matriz económica de Neuquén se transformó gradualmente hasta que, en el año 1977, con el descubrimiento del yacimiento gasífero en Loma de La Lata se convirtió en una provincia dedicada –casi exclusivamente- a la explotación de hidrocarburos. 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 del sistema político y de la economía provincial ha generado, en las últimas décadas, las condiciones materiales precisas para que se afiance lo que el historiador Ariel Petruccelli (2005) denomina: la “contra-cultura de protesta”. En tal sentido son categóricas las palabras de la historiadora Orietta Favaro:

[S]urgió [el MPN] en los años de la ruptura institucional (1955) y de tensiones en los partidos políticos nacionales [...] en un espacio extrapampeano donde los sentimientos localistas eran más fuertes [...]; situación que permitió la emergencia de la fuerza política con orientación modernizadora. Con una heterogeneidad ideológica, utiliza las redes clientelares controladas por dirigentes (punteros) y conforma sistemas de intercambio y manipulación político electoral a partir de las relaciones interpersonales en esos ámbitos reducidos. Logran imponer una estrategia de interpelación rearticulando elementos representativos preexistentes-, resignificando voluntades y combinando valores e intereses a veces dispersos y contrapuestos; identidades políticas, entendidas como sentidos de pertenencia a proyectos y personas. A partir de lo enunciado, el partido interpela y re-presenta (personalizadamente) a la sociedad neuquina, desde una lectura y re-lectura de la realidad. Los vínculos de identificación y consentimiento permanecen, a pesar que desde los años’90, [...] Neuquén se convirtió en un espacio de protesta. (2012: 70-71)

Pero, ¿qué ocurría en Neuquén durante la década de los noventa? En primer lugar, debemos apuntar hacia las vicisitudes endógenas que acosaban al partido provincial. Pues, en 1991 finalizó –al menos momentáneamente- la dinastía de la familia Sapag, cuando Jorge O.

---

<sup>40</sup> En la década de los ’60, época en la cual surge el MPN, existía una marcada tendencia por parte del “indigenismo” a “integrar” a los y las indígenas a las sociedades nacionales a través de su desarrollo. De hecho, hacia 1964 Sapag intentó un reordenamiento de la política indigenista en la provincia de Neuquén, la cual consistió en la regularización de una parte considerable de tierras, junto con la –cuasi- clausura de la población mapuce en “agrupaciones”, con las que el MPN configuró redes clientelares de larga duración (Lenton, 2010). Sin embargo, en pocos años, las poblaciones indígenas pasaron de ser considerados funcionales para el desarrollo, y/o reliquias exóticas, a ser vistos por los Estados como potenciales amenazas subversivas (*Ibid.*). A este tema lo trabajamos con mayor detenimiento en el tercer capítulo de la presente tesis.

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 conocido “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 clima de efervescencia social y política, producto de la avanzada neoliberal, se gestaron una serie de hechos de resistencia y lucha que dan cuenta de la *contra-cultura de protesta*, a la cual Petruccelli explica a partir de entender que:

[S]us miembros comparten una serie de valores y prácticas sociales: cierto anhelo de igualdad, una aspiración más o menos vaga de cambio social, un genérico ‘anti-imperialismo’, la protesta, el reclamo vistos como un valor positivo, una mirada crítica sobre el mundo y la sociedad en que viven, la organización y movilización populares convertidos casi en una forma de vida, la importancia concedida a los derechos humanos, la oposición al MPN, cierta ‘conciencia de clase’, etc. (2005: 22)

Esta contra-cultura aglutina, como adelantamos anteriormente, una serie de variados actores entre los que se destacan: el gremio docente (ATEN), los partidos de izquierda -y centro-izquierda-, los y las obreros/as de la ex Cerámica Zanon (Fa.Sin.Pat), los y las estudiantes universitarios, diversas organizaciones sociales, los organismos de derechos humanos y, además, los y las mapuce. En el escenario de los noventa se podía visualizar, claramente, como todos estos actores identificaban como el “enemigo común” al MPN y, por añadidura, al sindicato petrolero, “fuertemente burocratizado e indiferente a las luchas sociales neuquinas” (Aiziczon, s/f: 11). Resulta interesante señalar que a pesar de convocar a numerosas organizaciones políticas y sociales, es decir, de incluir en sus filas a centenares de militantes, hasta la fecha nunca se logró articular una oposición partidaria con posibilidades reales de revertir los resultados electorales en la Provincia.

La década de los noventa configuró un momento histórico clave, por ello entendemos que fue allí cuando los y las mapuce, silenciados y negados sistemáticamente a lo largo del tiempo, decidieron formar parte de esta ola de resistencias y luchas políticas en defensa de sus derechos. La permanencia –oculta- de diversas matrices culturales en la provincia dan cuenta de que la supuesta homogeneidad cultural sobre la que se construyó la idea de “*neuquinidad*” es irreal. La no correspondencia entre dichas matrices culturales y la institucionalidad del estado (Tapia, 2007) alcanzó su máximo nivel de tensión al sucederse una serie de entregas arbitrarias de territorios y recursos naturales (o bienes comunes) en manos de privados aliados y cómplices del gobierno provincial. Esto no es casual, pues allí se evidencia la continuidad del despojo, de la acumulación primitiva de capital:

La cosificación, por ejemplo, de la Cordillera Andina comenzó cuando se convirtió en paisaje para el relax de las clases dominantes primero, como área de comercio turístico relativamente masivo después, para pasar a ser identificada como depósito de recursos, fundamentalmente de minerales, en la actualidad [...] La redefinición de Argentina como un país fundamentalmente exportador de materias primas, a partir de la imposición del modelo neoliberal, reconvierte a la Patagonia en un nuevo foco de sumo interés para circuitos internacionales de extracción de recursos, incluido el paisaje –que está llevando a una fuerte especulación inmobiliaria sobre las tierras. (Galafassi, 2012: 12-14)

En efecto, tal como dijimos antes, en este marco caracterizado por sucesivos conflictos aparecieron en escena una serie de movimientos sociales que –desde una mirada crítica- ponen en tensión al modelo vigente. Por ello, a continuación, nos centramos específicamente en la situación de resistencia y lucha de los pueblos indígenas, especialmente en el caso del Pueblo/Nación Mapuce en Neuquén. Para ello colocamos nuestra atención en el contexto de irrupción y en los debates y discusiones más candentes iniciados a partir del (re)surgimiento de estos “nuevos” actores/as políticos en América Latina.

### 2.3 Derechos indígenas en disputa

Para empezar nos interesa subrayar que, durante la década de los ochenta-noventa, las democracias vigentes en América Latina—posdictadura— se convirtieron en capitalismo democráticos (Boron, 2006), en tanto simples garantes del libre y correcto funcionamiento del mercado. Ejemplo de ello fue, como lo resalta Noam Chomsky (2004), el proceso de privatización de las empresas públicas, el cual fue impulsado por una fuerte motivación política: “reducir la arena de lo público a las manos de tiranías privadas que no rinden cuantas ante nadie” (p. 7). Y esto, como afirma el autor, “por definición, quebranta las democracias” (*Ibíd.*). Evidentemente, las democracias latinoamericanas demostraron su incapacidad para actuar ante las demandas y necesidades de los pueblos. En consecuencia, los partidos políticos comenzaron a sufrir una profunda crisis de representatividad, cuyas causas fueron muchas y muy variadas: la disgregación de viejas formaciones partidarias, la declinación de su gravitación electoral, la fragmentación, la desaparición de fuerzas políticas, el desdibujamiento de la identidad partidaria y la extrema debilidad de ciertos partidos tradicionales (Boron, 2006). Por ello, dicha crisis afectó al sistema de partidos en su conjunto, lo que se tradujo en el ausentismo y la apatía generalizada del electorado latinoamericano (*Ibíd.*).

La mencionada crisis, sumada a la expropiación del sustento material de gran parte de las/os latinoamericanos, dio lugar al auge y a la constitución de nuevas identidades y subjetividades políticas. Pues, en este marco, se presentaron como actores protagónicos los “nuevos” movimientos sociales. El sociólogo y politólogo argentino, Atilio Boron, dice al respecto:

Las decepcionantes limitaciones de las democracias latinoamericanas y la crisis que atraviesa a los partidos (y también a los sistemas de partidos) explican en buena medida el creciente papel desempeñado por los movimientos sociales en los procesos democráticos en la región. La deslegitimación de la política y los partidos abrió un espacio para que ‘la calle’ adquiriera un renovado y acrecentado protagonismo en la mayoría de los países (2006: 296).

Por consiguiente, podemos pensar que el levantamiento de dichos movimientos sociales responde a una situación marcada por la profundización de las políticas neoliberales y, paralelamente, a la búsqueda de una nueva subordinación del espacio latinoamericano a la hegemonía norteamericana (Taddei y Seoane, 2004). Por ello, como bien ha sintetizado el ecuatoriano Pablo Dávalos (2005), “[I]a década de los noventa se reveló como un tiempo histórico rico en posibilidades y complejo en su interpretación y en cuyo interior se dio la

eclosión de nuevos movimientos sociales y, entre estos, los movimientos indígenas” (p. 17). Y, agrega un dato no menor: “[s]e trata de una resistencia a una coyuntura histórica que repite aquella de los primeros años de la conquista” (p. 20).

Paralelamente, a nivel internacional y nacional comenzaron a elaborarse una serie de políticas y reformas jurídicas destinadas a dar solución a la “problemática indígena”. Pues en plena globalización comenzó a desplegarse un proceso al cual Slavoj Žižek (1997) denomina de “auto-colonización”. Según el autor, esta nueva etapa capitalista ha venido de la mano del discurso multicultural, que consiste en un eurocentrismo “respetuoso” de las culturas locales (racismo con distancia). En palabras de Žižek: “el respeto multiculturalista por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (1997: 22). Dicho discurso, impuesto desde las clases dominantes para mantener y reproducir su hegemonía, se ha materializado en la región a través de una importante legislación. Al respecto, Alejandro Grimson (2011) sostiene que: “mientras otros clivajes sociales entraban en decadencia, como los sindicales y los ideológicos, el multiculturalismo [en la década de los noventa] tendía a asumirse como una política general para el mundo, más allá de las tradiciones y especificidades nacionales” (p. 80).

En el caso argentino, el auge de las políticas indigenistas comenzó con la incorporación del artículo 75, inciso 17 (iii) en la Constitución Nacional en 1994<sup>41</sup>. Al respecto, Grimson agrega que: “[l]os gobiernos neoliberales [...] buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía” (p. 80). Entonces, el multiculturalismo en su calidad de doctrina que apoya, de manera limitada, a los derechos culturales indígenas con el objeto de promover nuevas temáticas en la agenda política (Hale citado en Briones *et al*, 2007: 267) desplegó un doble juego. Por un lado, suscitó un importante reconocimiento del valor de la “diversidad” mientras que, por otro, se mantuvo ajeno a la creciente exclusión social. En palabras de Briones *et al*: “las mismas agencias multiculturales cuyas operatorias apuntan a enflaquecer políticas estatales de atención de derechos económicos-sociales universales en los países periféricos se muestran sensibles al reconocimiento de derechos culturales” (2011: 268).

---

<sup>41</sup> El mismo declara: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

Vale decir que este tipo de políticas de reconocimiento –multicultural- en Neuquén afloraron ya 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 y las mapuce y empezó a revestirlos con una retórica exotizante y a rescatarlos – simbólicamente- como antecedentes/ancestros de la “neuquinidad” (Falaschi *et al*, 2008: 155). Indudablemente, esto se encuentra en el artículo 53 de la Constitución Provincial de Neuquén incorporado en la Reforma del año 2006<sup>42</sup>, cuando el mismo establece: “La Provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas neuquinos como parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial”. De este modo, queda demostrado que, como sostienen Briones y Díaz, en la provincia de Neuquén, a lo largo de la historia, se pasó de caracterizar a los/as indígenas como “inapropiados inaceptables” (lo cual justificaba la Conquista) a “subordinados tolerables” forjadores de la identidad provincial (citados en Falaschi *et al*: 2008: 156).

La idea de “neuquinidad”, entendida como la identidad provincial, se mantuvo a lo largo del tiempo y aún detenta vigencia sobre todo en los discursos propios del partido político hegemónico<sup>43</sup>. En dichos discursos, 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”. De más está decir que se trata de una visión falsa de la realidad neuquina, ya que oculta una dilatada trayectoria de expropiación, exclusión y violencia(s). En efecto, un exponente de este discurso basado en la “neuquinidad” fue Jorge Omar Sobisch, quien fue tres veces gobernador de la Provincia (1991-1995, 1999-2007). Sobre este tema, Lizárraga (2010), en varias oportunidades, ha señalado que Sobisch construyó como enemigos a todos los “otros” que se enfrentaban “existencialmente en un sentido particularmente intensivo” (Sobisch en Lizárraga, 2010: 10) y contrapuso a esos “otros-enemigos” el ideologema de la *neuquinidad*.

---

<sup>42</sup> Esto también lo hallamos en la Carta Orgánica del Movimiento Popular Neuquino. Para profundizar sobre este tema sugerimos la lectura de: 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.

<sup>43</sup> “[D]esde el primer gobierno del Movimiento Popular Neuquino, encabezado por Felipe Sapag en 1964, se asumirá la tarea del desarrollo provincial, paralelamente a la construcción discursiva de la neuquinidad (Favaro y Morinelli en Falaschi *et al*, 2008: 157).

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).

De todas maneras es primordial reconocer que para los y las indígenas, en general, el reconocimiento constitucional de la “pre-existencia étnica” significó un verdadero triunfo, aunque, también supuso el comienzo de una nueva era de confrontaciones: “Por eso nos sirvió mucho que en la Constitución Nacional aparezca la palabra ‘pre existencia’, porque tanto en lo jurídico como en lo político nos da fundamentos para todo lo que se viene y se va a venir. Legitima todo lo que nos planteamos” (T.N, entrevista personal, enero 2009). Pues, en el caso de los mapuce en Neuquén, ambos artículos, el nacional y el provincial, sentaron las bases sobre las cuales en adelante podrían reclamarle al Estado (en todos sus niveles) sus derechos en tanto Pueblo/Nación indígena.

Así, como sostiene la joven historiadora Ingrid Reinao: “[l]a juridización del derecho indígena a la diferencia cultural [...] va estrechamente ligado al avance del Neoliberalismo y del derecho internacional. Cada país ha establecido políticas indigenistas, de manera tal de poder incluir a los indígenas y asignarles el rotulo de ‘ciudadanos’” (2014:1). Sin ánimo de imbuirnos en la extensa discusión sobre “ciudadanía” que existe dentro del campo de la teoría y la filosofía política, nos gustaría advertir, que según Will Kymlicka y Wayne Norman, la “ciudadanía” no implica solamente un estatus legal determinado por un conjunto de derechos y responsabilidades. También es una “identidad”, es decir, es una expresión de pertenencia a una comunidad política (1997: 769). Frente a esta idea podemos preguntarnos: ¿los y las indígenas se sienten incluidos o excluidos de la “comunidad compartida” que supone el Estado Nación Argentino? Kymlicka y Norman sostienen que se trata de grupos que se sienten excluidos: “no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también como consecuencia de su identidad sociocultural: su diferencia” (*Ibid.*).

[E]n una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras otros están oprimidos, insistir en que, como ciudadanos, las personas deben dejar atrás sus filiaciones y experiencias particulares para adoptar un punto de vista general, sólo sirve para reforzar los privilegios. Esto se debe a que la perspectiva y los intereses de los privilegiados tenderán a dominar este público unificado, marginado y silenciado a los demás grupos. (Young citada en Kymlicka y Norman, 1997: 770).

Hasta el momento vemos cómo el auge de políticas y discursos multiculturales impulsaron reformas jurídicas que de alguna manera resultaron positivas para los y las indígenas (fueron la base o el marco jurídico que les permitió comenzar procesos de lucha y

recuperación territorial), sin por ello solucionar estructuralmente las múltiples problemáticas que los afecta. Además, por medio de la acción directa de organismos internacionales y organizaciones de la sociedad civil (ONG's) se elaboraron y aplicaron, bajo el velo del multiculturalismo y el “rescate de la diversidad”, políticas -proyectos y programas- que promovieron la organización indígena. De este modo, surgieron nociones y términos que a lo largo del tiempo han servido como soporte y base para la organización y lucha política del Pueblo/Nación Mapuce. La antropóloga Claudia Briones ha definido a este proceso como: “activismo cultural”.

Por todo lo visto estamos en condiciones de afirmar que los movimientos indígenas son hijos de numerosos y largos procesos económicos, políticos, sociales y culturales que datan desde la Conquista de América. Dato relevante si tenemos en cuenta que fue en 1992 cuando se conmemoraron los 500 años de la llegada de los españoles a este continente, antiguamente denominado *Abya Yala*<sup>44</sup>. En aquellos tiempos la relación entre el Estado provincial y los/as mapuce era tensa, razón por la cual durante el Quinto Centenario se produjo una importante irrupción de los/as mapuce en la esfera pública neuquina (Falaschi, 2008). Vinculado a esto nuestros entrevistados nos decían lo siguiente:

Esto [el proceso de organización y debate político] había iniciado un poquito antes cuando se cumplió en el año 92 los 500 años de la llegada de los europeos a América. Nosotros tuvimos la triste experiencia de que nos visitara el rey Juan Carlos, en Bariloche, donde incluso algunos hermanos nuestros proponían casi homenajearlo a este fulano entregándole una bandera mapuce. Quizá la intención era hacerle sentir que los mapuche estábamos reencontrándonos con nuestra identidad y hacíamos una reafirmación territorial al momento de entregarle una bandera, pero era en el contexto de un acto oficial donde Menem no se planteaba ninguna crítica al rey ni a la corona que había sometido a los pueblos de América para robar sus riqueza. Todo lo contrario, era un acto protocolar en el que se iba a rendir homenaje a quien había sido nuestro opresor durante 500 años. Entonces, para lo interno de las comunidades se abrió un debate muy interesante, en este sentido [...] empezamos a caminar las comunidades con Newen Mapu, la organización política que llevó adelante toda la iniciativa. Por supuesto que en ese momento en muchas comunidades estaba muy instalado el colonialismo y no en todos lados había recepción del planteo político, pero sí lo hubo en la mayoría de las comunidades... lo que permitió empezar a politizar el planteo. (O.N, entrevista personal, 10 de junio de 2014)

Numerosos testimonios nos demuestran que los noventa fueron clave para la organización indígena, no fue casual que en marco de la conmemoración de la Conquista se conformara el *Taiñ Kiñe Getuam* (para volver a ser uno), con la participación de la Confederación Mapuce de Neuquén, el lof Newen Mapu, el Centro Mapuche de Bariloche

---

<sup>44</sup> Los pueblos de la nación Kuna llamaban *Abya Yala* al actual continente americano (Dávalos, 2005).

(Río Negro) y Newentuaiñ (Buenos Aires). Desde entonces, mediante la elaboración de documentos, los y las mapuce se propusieron como objetivo político: “consolidar al Pueblo/Nación Mapuce”, bastardeado y desarticulado durante cientos de años. Los objetivos primordiales según Briones, fueron: 1. Consolidar al pueblo nación como una entidad preexistente a los estados nacionales, 2. Exigir el reconocimiento –jurídico- del derecho al territorio, 3. Generar espacios para poner en práctica la autodeterminación, la autonomía (citada en Semorile, 2014). Allí comienza, claramente, un largo proceso de recuperación identitaria y organización político que tuvo como hito el conflicto Pulmarí en Neuquén hacia 1995.

En el próximo capítulo nos inmiscuiremos plenamente en la situación que atravesaron los y las mapuce con motivo del conflicto Pulmarí, a mediados de los noventa. Para ello entendemos que debemos comenzar por situarnos espacialmente en el amplio territorio que involucra Pulmarí. Luego, tenemos que ubicarnos temporalmente a partir de un ligero recorrido sobre los diferentes conflictos que tuvo a ese territorio como escenario a lo largo de la historia. Y, finalmente, nos centraremos, especialmente, en la participación política de las mujeres del Pueblo/Nación Mapuce en el conflicto que inició su recorrido en los noventa pero que aún, a pesar de los años transcurridos, no encuentra solución.

## Capítulo 3

### Pulmarí: territorio mapuce

#### 3.1 *Puvhmay*: donde se hizo la noche

Pulmarí es un espacio territorial, de aproximadamente ciento veinte mil hectáreas, ubicado en el Departamento Aluminé en la provincia de Neuquén, región norte de la Patagonia argentina. 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*. Este territorio ha sido utilizado por las diversas comunidades mapuce que se asientan allí, desde hace siglos, como espacio para el pastoreo de ganado. Los *lofce* (comunidades) que se ubican dentro de este espacio territorial son: *Lof Puel*, *Lof Aigo*, *Lof Currumil*, *Lof Ñorquinco*, *Lof Catalan*, *Lof Wiñoy Tayiñ Rakizuam*, *Lof Lefiman* y *Lof Niengeihual* y *Lof Plácido Puel* (Ver mapa anexo).

Sin duda Pulmarí cuenta con un notable valor simbólico y cultural para los y las 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 indígenas a estas tierras, en *mapuzugun* (lengua de la tierra), 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 y las mapuce al momento de librar las últimas batallas contra los *wigka* (conquistadores). Al respecto dice el historiador y antropólogo 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).

¿Por qué se llama *Puvhmay*? Porque en el tiempo del malón se hizo de noche ahí, no pudieron cruzar el río para pelear con el Ejército que estaba del otro lado [...] dijeron los *logko*: *puvhmay* y se quedaron [...] Entonces vinieron los blancos y dijeron: y esto, ¿cómo se llama? *Puvhmay* dijeron los mapuche. Ah Pulmarí [dijeron los blancos]. (Caitruz en Inazuam, “Pulmarí es Mapuche”, 2007)

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 y las 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* (piedra azul), uno de los *toki* (jefe en tiempos de guerra) más emblemáticos del Pueblo Mapuce en *Puelmapu* (Argentina) (Ibíd.). Este espacio fue utilizado históricamente por los y las mapuce para trasladarse de un lado a otro de la Cordillera de Los Andes, tal como lo demuestran las palabras que citamos a continuación:

En un lugar cerca del actual paso fronterizo de Icalma (*Rikalma* “Sangre congelada”), todavía existe un *Pewen* (araucaria mapuce) centenario que, según nuestra historia oral, era el lugar donde el *Toki Kajfvkura* realizaba su *Gejipun* (ceremonia religiosa para comunicarse con los *punewen* -fuerzas- de la naturaleza), cada vez que él y su gente cruzaban la cordillera. Los *peñi* y *lamgen* de la descendencia de *Kajfvkura* transitaban desde un lugar llamado *Llaima*, por un paso al que también denominan *Llaima*, hacia Pulmarí. Para reconocer esto, vale decir que el gran Toki Manuel Namunkura nació aquí, en Pulmarí. Esta desde siempre fue su ruta hacia el Puel mapu, ya que *Llaima* se encuentra a la altura de Pulmarí desde el lado de Gulu mapu. (Villareal *et al*, 2004: 5)

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 y 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 descripto 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:

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 indiada 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 y 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. Para cerrar este título creemos gráficas las palabras del conocido perito –y jefe de la Comisión 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*<sup>45</sup>” (citado en Papazian, 2013: 102).

En la próxima sección nos abocaremos 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 y las mapuce a iniciar un lento y sinuoso camino de recuperación y reafirmación territorial.

### **3.2 Crónica de un conflicto**

En esta sección intentaremos realizar un breve recorrido por los principales acontecimientos que se sucedieron durante el conflicto que nos atañe. Para esto comenzaremos por mencionar qué fue de las tierras de Pulmarí tras ser integradas al Estado Argentino. Luego, nos detendremos en la irrupción política del Pueblo/Nación Mapuce en la década de los noventa, específicamente en 1995. Y, por último, haremos referencia a los hechos acontecidos en el año 2006, momento en el que se llevó a cabo una significativa “recuperación y reafirmación territorial” mapuce sobre el territorio de Pulmarí. De más está decir que a lo largo del relato, de diversas maneras, haremos alusión a las mujeres y su participación en las diferentes etapas del conflicto que estudiamos. Sin embargo, nos centramos en ello concretamente luego de describir la historia política de Pulmarí. Por otro lado, creemos que resulta importante resaltar que somos conscientes de que el conflicto aun no ha encontrado fin, pues año a año resurgen tensiones, disputas que reavivan las llamas de la historia.

---

<sup>45</sup> Las cursivas nos pertenecen.

### 3.2.1. Primera parte: los antecedentes

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. Pues, 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 “Campana 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<sup>46</sup> y ganaderos.

En el caso de Pulmarí hubo una importante apropiación del territorio por parte de capitales ingleses<sup>47</sup> “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). Numerosos relatos dan cuenta de este proceso, entre ellos el de Magdalena Luengo, publicado en la revista cultural *Dicho y Hecho en Aluminé* de 2009:

[S]oy nacida y criada en Pulmarí [...] mi papá, Basilio Luengo, trabajó toda su vida ahí. Primero fue empleado de los ingleses, cuando era Compañía Pulmarí, y entró cuando tenía 23 años como peón palero, haciendo canales [...] con don Castro, el papá de doña Clara. El sueldo que se ganaba era 50 centavos por hora. Por medio del capataz Liberti ya lo pasaron a peón jornalero. En la estancia, había proveeduría para el personal que era atendida por Liberti que, además, se hacía cargo del personal. Lo pusieron como peón domador, mi papá amansó 24 tropillas al establecimiento [...] le dieron de acompañante a

---

<sup>46</sup> Es cierto que en algunos casos hubo *logko* (autoridades) mapuce que lograron el reconocimiento de ciertas tierras.

<sup>47</sup> “[A]proximadamente 70000 hectáreas de la zona Pulmarí, son entregadas a capitales británicos, como pago a las deudas contraídas para la compra de los Rémington que permitieron que la conquista se llevara a cabo” (Villareal *et al*, 2004: 6).

don Octavio Bravo [...] Después se fueron los ingleses del campo Pulmarí, que entregaron a Parques Nacionales. (citada en Papazian, 2013: 199)

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<sup>48</sup>. Desde aquel momento hasta la actualidad la relación entre las comunidades mapuce y Parques ha atravesado momentos de calma y otros de extrema tensión. Los y las mapuce cuentan que el arribo de Parques a Pulmarí implicó un nuevo desalojo por medio de la fuerza, como ellos dicen: “si te hacías el malo te apuntaban con un revolver en la cabeza” (Likán en “Pulmarí es Mapuche”, 2007). Incluso, en varias oportunidades y en relación a distintos conflictos, las mapuce nos han narrado cómo misteriosos personajes -en representación del Estado y/o de intereses privados- quemaron sus *rukas* (sus casas) con el ánimo de desalojarlas/os, una técnica de intimidación utilizada desde épocas de la Conquista.

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 en los siguientes apartados. *A posteriori* 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 y los 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 tardó un tiempo considerable 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. Cabe destacar que la mencionada ley -23612- establece como prioridad del ente:

---

<sup>48</sup> Parque Nacional Lanín.

[L]a explotación de los inmuebles de su propiedad o los que por convenios administre, en *actividades agroforestales, ganaderas, mineras, industriales, comerciales y turísticas*, así como el desarrollo de cualquier otra actividad dirigida a lograr el *crecimiento socio económico del área de Frontera Sur de la Provincia del Neuquén* y fundamentalmente de *las comunidades indígenas* de dicha zona, *Catalán, Aigo y Currumil*. La Corporación, sin perjuicio del desarrollo de sus actividades específicas, *preservará dentro de su jurisdicción, los espacios necesarios para atender las necesidades operacionales del ejército argentino* y contribuir a su aprovisionamiento logístico<sup>49</sup>. (Artículo 3ro)

En el artículo citado anteriormente, observamos claramente 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 Rakizum, Hiengueihual y Lefiman*. Indudablemente, este “olvido” legal implicó ciertas restricciones en lo que respecta al ejercicio y aplicación de los derechos de los pueblos 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.

[D]esde 1989 a 1995 la representación recae reiteradamente en la persona de Vicente Puel, a pesar de que la Comisión Directiva de la Confederación Mapuche Neuquina propone desde diciembre de 1994 a Plácido Caitruz como el representante elegido por las Comunidades para el Directorio de la CIP. (Carrasco y Briones, 1996: 166)

A lo largo de los años los y las 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 y las mapuce por la utilización de las pasturas, la recolección de leña y/o de piñón

---

<sup>49</sup> Las cursivas nos pertenecen.

(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 quisco 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 madre- acompañó 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 punte 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 y las mapuce tomaron consciencia de que injustamente “miraban a Pulmarí por la ventana” (TN, entrevista personal, 26 de febrero de 2013). Así fue que ante la urgencia de recuperar territorios para el pastoreo y fortalecer su identidad como Pueblo, la recuperación territorial de Pulmarí se convirtió en una imperiosa necesidad.

### 3.2.2 Segunda parte: la irrupción mapuce en 1995

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 y las mapuce decidieron “recuperar” configura un área vital para el desarrollo de la ganadería. Pues, la ganadería extensiva y poco planificada constituye el núcleo de la economía mapuce actual y

es la principal forma de utilización de la tierra (Odhpi, 2008). La ganadería extensiva se desarrolla a partir de un sistema trashumante de pastoreo en áreas de “invernada” y de “veranada”, según la época del año en que se utilicen. La ubicación de dichas áreas se da 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<sup>50</sup> han derivado, sucesivamente, en diferentes conflictos territoriales (Ibíd.).

Como ya hemos dicho, fue a partir de la década de los noventa que 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*<sup>51</sup>” (2009: 228). No es casual que en medio de la avanzada del neoliberalismo económico y el neoconservadurismo político los y las indígenas sufrieran, una vez más, la violencia y el despojo que acompañan y aseguran la acumulación de capital, como explican Composto y Pérez Roig:

[L]a expresión más acabada de estos procesos radicará en las masivas privatizaciones de bienes y servicios públicos realizadas por gobiernos neoliberales en todo el mundo. Y, particularmente, desde los inicios del nuevo siglo XXI, se agudizará la ya histórica depredación de los bienes comunes naturales *vis á vis* la expropiación de los saberes ancestrales de pueblos originarios y comunidades campesinas en toda América Latina. (2012: 19)

Pues, como ha señalado Rosa Luxemburgo, el capitalismo considera vital la apropiación violenta de los medios de producción 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 en los noventa el Estado desempeñó un rol primordial en este cruento y renovado saqueo. En este marco, a fines del mes de abril de 1995, comenzó a rodar un *film* que nunca se detuvo, comenzó a forjarse una imagen potente y transformadora del el

---

<sup>50</sup> Una de nuestras entrevistadas, hija del afamado “*logko* de *Wajmapu*” don Antonio Salazar, nos comentó que como consecuencia de los “cercamientos” y “alambrados”, desde la Conquista hasta el día de hoy, los y las mapuce se ven obligados a arrendar territorios para el pastoreo de animales. En caso de que los y las 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).

<sup>51</sup> Cursivas del autor.

Pueblo/Nación Mapuce organizado y en pie de lucha ante esta nueva etapa de la acumulación capitalista. Luego de quinientos años de sometimiento y olvido<sup>52</sup>, en medio de un año electoral y en pleno auge de las políticas menemistas, los y las 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 y las 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 (actual gobernador), que investigue e intervenga frente a estos ilícitos y 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 linder a 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<sup>53</sup> 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 y las mapuce solicitaban la renuncia del presidente de la Corporación y pedían que el ministro Jorge Sapag se hiciera presente para dar respuesta y solución a esta situación crítica.

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. Dice Luxemburgo: “Toda nueva expansión colonial va

---

<sup>52</sup> Hacemos referencia a la conmemoración de los 500 años de la Conquista de América.

<sup>53</sup> Al respecto, Zulema Semorile indica que la toma de la CIP fue la única opción “luego de agotar otras instancias para exigir, por parte del Directorio del Ente, respuestas a reclamos de antigua data, que resumieron en un documento titulado: ‘*La esperanza mapuche convertida en nido de corrupción*’” (2014: 218).

acompañada, naturalmente, de esta guerra tenaz del capital contra las formas sociales y económicas de los naturales, así como de la apropiación violenta de sus medios de producción y de sus trabajadores. [...] 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. [...] Este método es, desde el punto de vista del capital, el más adecuado, por ser, al mismo tiempo, el más rápido y provechoso. Su otro aspecto es el militarismo creciente” (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 y las mapuce reunidos en *Xawvn* (asamblea, parlamento) decidieron realizar una serie de importantes cambios en su organización y representación y, además, decidieron no enviar a los y las niñas al colegio, medida que buscaba la solidaridad del gremio docente de la Provincia (Carrasco y Briones, 1996).

Es menester señalar que según los relatos de nuestras/os entrevistados, en este momento de reflexión y debate colectivo las mujeres mapuce tuvieron un importantísimo papel. Pues, 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.Ñ quien, al recordar estos fríos días de invierno y lucha, nos ilustró la siguiente escena:

Un mediodía estábamos todos ahí, los hombres, todos emponchaditos 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 *lamgen* que estaba revolviendo la olla, Flor María Salazar, 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, 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 y las 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 tiempo falleció Don Jaime de Nevares, quien siempre se había visto comprometido con la lucha mapuce. Por ello, en medio de la lucha los y las 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 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 y las mapuce. De hecho el día 3 de junio el diario La Mañana del Sur publicó una entrevista al dirigente Raúl Grimaldi<sup>54</sup> titulada: “Acusan a mapuches de querer un país aparte” (citado en Papazian, 2013: 318). En dicha nota se esgrimían las siguientes ideas:

[L]a 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. (citado 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

---

<sup>54</sup> “Meses más tarde, Grimaldi asumirá como parte del Directorio de la CIP, en el cargo de Vice-presidente y como representante del Ministerio de Defensa, en reemplazo del cuestionado Presidente de la CIP (también representante por el Ministerio de Defensa), Omar Dos Santos” (Papazian, 2013: 321).

Chichería, es decir, de aquellos territorios prometidos meses atrás como campos de invernada. Pues 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*.

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 y muchas 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 emepenista 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 Pulmarí 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 mas conflictivo tenerlos presos porque se había armado flor de lío en Zapala, todos iban a visitar a los presos políticos. Era mas 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 Pulmarí, entonces, cómo no vamos a volver a Pulmarí. 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 UESPO<sup>55</sup> 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. Pues, 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, todos temas que abordaremos a continuación.

### 3.2.2.1 *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<sup>56</sup>. Fue entonces cuando las “temáticas de seguridad”, como discurso, encontraron un nuevo enemigo, una nueva amenaza sobre la cual desplegar su “artillería”. Así, como dice M. Eva Muzzopappa, desde ese momento la preocupación se despertaba por “turbantes, mezquitas, rostros morenos barbados –la irracionalidad religiosa-; Colombia y el caos institucional, político y social, la representación misma del desbande de un país en manos del narcotráfico, la corrupción y la eterna lucha contra la guerrilla cada vez más poderosa; campos de refugiados, migraciones masivas y limpiezas étnicas –la ‘misma’ tragedia en diferentes tonalidades de piel” (2000: 12).

Paralelamente, como hemos visto en los anteriores apartados, fue durante este período que los y las indígenas comenzaron a presentarse como importantes actores en disputa por el

---

<sup>55</sup> UESPO: Unidad Especial de Seguridad Policial de Neuquén.

<sup>56</sup> Para más detalles sobre la cuestión de la “seguridad” y las “nuevas amenazas” sugerimos la lectura de la tesis de Eva Muzzopappa (2000): *Metáforas estratégicas. El concepto de cultura en y sobre el ámbito de la seguridad*.

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

En este apartado nos ocuparemos específicamente de dicha “preocupación”, la cual inquietaba, en los noventa, a funcionarios y militares: el accionar político de grupos indígenas “desestabilizadores” y “separatistas”. Pues, 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). Dentro de estas acciones podemos nombrar: la presentación de una bandera propia (*Wenu Foye*), la reivindicación del idioma mapuce (*mapuzugun*) y la afirmación de su estatus como Pueblo/Nación extendido a ambos lados de la Cordillera.

En este mismo sentido, Adrián Moyano en su primer libro *Crónicas de la resistencia mapuche* (2009) 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 (La Mañana del Sur 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 histeria 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* (voceros) de la Confederación Mapuce de Neuquén eran sencillamente: “guerrilleros” (Ibíd.). Vale destacar que entre estos presuntos líderes revolucionarios se encontraban algunas mujeres, que mucho daban que hablar. Pues, estas mujeres lograron ser conducción de la lucha, es decir, convertirse en líderes 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 claramente cuatro estrategias puestas en marcha para alcanzar dichos fines: a. acusar a los y las mapuce de secesionistas; b. transformar el conflicto Pulmarí en un asunto de seguridad nacional; c. ubicar a los activistas (*weken*, *lonko*, abogadxs, etc.) 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 (Briones citada en 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* (énfasis del autor). 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*” (énfasis del autor).

Por esta razón, una de las tácticas aplicadas por el 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 Baum). En este documento se exhiben una serie de datos históricos con el objetivo de (re)producir la tan afamada Teoría de la Araucanía. 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 y las mapuce como “extranjeros” e “ilegales” en el territorio que reclamaban como suyo. De esta forma se negaba e ignoraba todo el cargamento 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, para ellos, 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”<sup>57</sup> 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”? Pues, 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 disidentes 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 contara con 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.

---

<sup>57</sup> De esta manera se denominaba al recorrido realizado por el Subcomandante Marcos.

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 busca 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*<sup>58</sup>. (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 espacio de frontera?<sup>59</sup> Al respecto, en la revista Soldados se ha expresado:

*En la montaña son irremplazables*<sup>60</sup>. 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 perfectos. (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 que “se adaptan fácilmente al trabajo de tiro, carga y silla y son, particularmente, ágiles en terrenos accidentados” (Carrozzoni, s/f).

---

<sup>58</sup> Las cursivas nos pertenecen.

<sup>59</sup> Nos importa resaltar que este interrogante comenzó a movilizarnos a partir de aportes y comentarios realizados por el Dr. Atilio Borón, durante una conversación personal que mantuvimos con él, junto a nuestro director de tesis, en 2013.

<sup>60</sup> Las cursivas nos pertenecen.

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 y las 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<sup>61</sup>). Desde entonces, no han desaparecido las denuncias y las teorías que sostienen una posible conspiración –anti-capitalista- entre los y las mapuce de Neuquén, los y las 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 privadas 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 demuestran que para los militares la lucha mapuce, en la norpatagonia, todavía representa una “amenaza”, lo cual nos empuja a pensar que la pretendida homogeneidad cultural, sobre la cual se sentaron las bases del Estado Argentino, nunca existió. Evidentemente las reivindicaciones y formas de organización y participación política propia de los y las indígenas conducen hacia nuevos rumbos y debates, que incluyen variadas aristas, entre ellas el cuestionamiento del modo de producción capitalista. De hecho,

---

<sup>61</sup> Nuevamente, sobre este punto, sugerimos la lectura de la tesis de Muzzopappa.

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.

En adelante buscamos profundizar concretamente en la participación política que tuvieron las mujeres del Pueblo/Nación Mapuce en el conflicto de Pulmarí durante la década de los noventa. Si bien a lo largo de estas páginas hemos esgrimido formas y estrategias de participación de las mujeres, seguidamente profundizaremos especialmente en la activa participación que tuvieron las mapuce.

### **3.3 Las Mujeres Mapuce en Pulmarí**

Si bien a lo largo de la tesis hemos hablado en numerosas oportunidades de participación en términos políticos, a esta altura creemos pertinente definir participación política y, por añadidura, explicitar en qué pensamos cuando hablamos de la participación política de las mujeres mapuce en el conflicto Pulmarí. Pues, la participación política ha sido definida por distintos autores/as de diversas maneras. Es fundamental partir de una base común, por ello tomamos a cuenta las reflexiones de Alessandro Pizzorno (1975) quien al rastrear la historia del concepto asegura 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 (Tocqueville citado en Pizzorno, 1975), lo que se traducía en una “participación automática”. 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 aparece en escena la noción de participación política, en términos de la ciencia política.

En este sentido, adherimos al pensamiento de Gianfranco Pasquino quien explica: “[l]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, vital 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 “recuperaron” 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). En este sentido creemos imperioso distinguir la “participación política” de la “participación electoral”, ya que esta última es una de las modalidades que puede asumir la participación política en sentido amplio.

En síntesis, a los fines de nuestra investigación 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 en el contexto que nos hemos propuesto analizar, es decir, durante la década de los noventa<sup>62</sup>. 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). En consecuencia, 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.

Pues, 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).

De hecho 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

---

<sup>62</sup> Es preciso indicar que a lo largo de la historia de América Latina hubo diversos momentos en los que las mujeres indígenas han participado activamente. Por ello nos interesa destacar que la década de los noventa fue un contexto en el que re-aparecieron las voces de las mujeres con fuerza, con lo cual se inauguró una nueva etapa de visibilización.

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. Para ello, en un primer momento, retomaremos algunos testimonios y experiencias que demuestran la importancia que tuvo Pulmarí para las mujeres y las mujeres para Pulmarí. Luego, nos centraremos en un espacio de trabajo colectivo que, sin duda, marcó el destino de la lucha: el taller de costura y tejido de las mujeres. Pues, en numerosos relatos recogidos durante el trabajo de campo observamos la importancia política que tuvo dicho espacio, no solamente para las mujeres sino para el pueblo en su conjunto.

### *3.3.1 Historias de mujeres: la “chispa” de la participación*

A lo largo de las páginas precedentes hemos mostrado la activa participación que tuvieron las mujeres desde la génesis del conflicto que nos atañe. Por esto, en este breve apartado intentaremos ahondar en torno a la importancia de dicha participación, en los obstáculos que tuvieron que sortear las mujeres para ganar espacio y en los impactos que dicha participación ha tenido en las “nuevas” generaciones de mujeres mapuce. Para ello nos hemos propuesto “rescatar” algunos testimonios que pudimos recoger a lo largo del trabajo de campo y, también, otros relatos documentados por investigadores/as y mapuce en diferentes momentos históricos.

Tal como dijimos anteriormente 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 en Pulmarí, 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 y la importancia de tener una mirada crítica ante estas 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 y las 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 de opresión (producto de la intersección entre género, etnia y clase) 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. 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<sup>63</sup>. 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)

Fue en el año 1995, en medio de un proceso dedicado a sembrar la semilla del cambio y el empoderamiento, cuando 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, pues lo que nadie sospechaba es 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

---

<sup>63</sup> Ver Capítulo 1.

continuación las palabras de V.H quien nos cuenta 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*<sup>64</sup>. (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, doña Flor María Zalazar, 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

---

<sup>64</sup> Las cursivas nos pertenecen.

familia. (Flor María Salazar, entrevista realizada por Huencho y Nawel, 16 de febrero de 2006)

En la entrevista realizada por Luisa Huencho y Xalkan Nawel, dos mujeres activistas mapuce y miembros de la Confederación y el *lof Newen Mapu*, a doña Flor María Salazar aparece siempre la toma de la palabra por parte de las mujeres: “a mi 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, doña Juana Ñanco 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 ha estado acertado 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). Pues, 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 nuestros varones entrevistados se manifestaron agradecidos y conmovidos 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* (asamblea) 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 [Rosalía] 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 políticas de sus hijas, como inspiradoras en lo que hace al apego por el territorio. De hecho, otra de las mapuce con quien mantuvimos un extensa “conversa<sup>65</sup>”, ex *Inan Logko* de la comunidad 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

---

<sup>65</sup> Así ella misma definió el momento que compartimos con motivo de la entrevista.

de 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 en seguida a todo, me acuerdo que Juana andaba con dolor de muela [...] terminemos la reunión y tomemo la Corporación, me acuerdo bien que esa noche había casi más mujeres que hombres” (F.M.S, 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, tema que profundizamos a continuación.

### 3.3.2 *Tejedoras de futuro: 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 la lengua mapuce, el *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* a estas tierras. 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 “*Wentrukakal*” (lana masculina). Las *Wentrukakal* 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. Así, en la práctica del tejido, como en toda la cosmovisión y cultura mapuce, todos los elementos se aúnan y *complementan* para alcanzar un estadio superior.

Tal como hemos explicado antes, la noción de *complementariedad* es un precepto fundante de la cosmovisión ancestral originaria y está estrechamente vinculada con el principio de la dualidad. Así, de acuerdo con la lógica de los opuestos duales, los contrarios no son antagónicos, sino complementarios. 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 interacción 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 *Xen Xen* y *Kai Kai*, las dos serpientes que dan origen a la humanidad, 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).

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 estos suele ser visto como 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 mujeres 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 e identitaria 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* (araña madre) 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*” (mujer). En relación a esto, una entrevistada nos comentó: “conozco *pu- ce* (personas) que ha recibido a través del *pewma* (sueño) determinado *ñimin* (dibujo, imagen) y al despertar lo practican en el *wixal* (telar) 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 actoras 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 pueblo. Y, a su vez, estos cuerpos elaboran y reproducen dichos relatos mediante el oficio de tejedora. 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 textilera 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 y las 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”, en auge durante los noventa, 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* (lengua mapuce). (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<sup>66</sup> 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

---

<sup>66</sup> Para profundizar sobre estas cuestiones sugerimos la lectura de Radovich, Juan Carlos (1983); Cerutti Angel (1992), entre otros/as.

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<sup>67</sup>, ya que mantiene “sumisos” a los y las 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 y las 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 dupla 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 manifiestan un verdadero interés y entusiasmo por la historia, la lucha y el futuro de su pueblo, en tanto mujeres indígenas. 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* (comunidades) agrupados en el Consejo Zonal Pewence y otras instituciones vinculados a ellos. Según estas mujeres tejedoras:

Solidaridad, respeto y confianza son los valores que entran en el complejo tejido de esta organización. Mediante la participación grupal, se promueve la revalorización del trabajo ancestral, la capacitación [...] la apropiación de nuevas tecnologías y la comercialización en conjunto. (en material de difusión de la Mesa de arte y artesanía Mapuce)

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

---

<sup>67</sup> Resulta importante destacar que el partido hegemónico también hace “uso”, confronta, estas iglesias con los sectores católicos que forman parte de la “contra-cultura de la protesta” en la Provincia.

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: “la dignidad del trabajo es un valor de nuestra organización. Por ello, buscamos diferentes canales de venta que favorezcan los intercambios a un precio justo. En nuestros talleres realizamos la venta directa y tomamos trabajos por encargo [...]. A su vez, participamos en ferias, exposiciones encuentros donde exhibimos y vendemos el trabajo de todos los grupos. Actualmente, estamos construyendo un espacio de exposición y venta propio en la sede del Consejo Zonal Pewence” (Ibíd.).

En síntesis, 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 reproducción cultural, dice Sciortino: “[I]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. Al respecto, en relación al vínculo pasado-presente-futuro (visión cíclica del tiempo, propia de este Pueblo), plasmado en el tejido, resultan interesantes las palabras de la profesora 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 (talleres de 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 (ver anexo)

fotografías del conflicto Pulmarí podremos visualizar a las mujeres, las *ñañas*, con sus vestimenta tradicional, sus tejidos, sus accesorios y joyas en medio de las peores situaciones. Esto también ha sido un “legado” de las mujeres adultas a las jóvenes mapuce como 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 ello, muchas veces, las conduce a ser 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 y las 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 cuando el Pueblo Mapuce debe enfrentarse con detentadores del poder político o económico (políticos, etc) suelen escoger al menos a dos mujeres como encargadas de “sensibilizar” a sus oponentes. La explicación de esta decisión radica en que, según ellos/as, las mujeres cuentan con mejores modales y poseen mayor nivel de persuasión en relación a los varones, quienes suelen ir al “choque” de forma directa.

En síntesis, 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.

### *3.3.3 La flor de la palabra: jóvenes mapuce y resistencia política*

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, sobretudo, en las niñas y jóvenes mujeres. Pues, aquellos niños y niñas 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 y niñas 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 y niños 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 estudiamos. No obstante, a los fines de esta tesis 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*<sup>68</sup> (y a la recuperación de su práctica) como instrumento y estrategia política a cargo, principalmente, de las mujeres. Pues, 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<sup>69</sup> –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 y las mapuce no hagan uso de su lengua sino que evidenciamos una notoria tendencia a revalorizar el idioma tradicional, por parte de los y las mapuce urbanos en el marco de amplios procesos políticos de reafirmación y lucha territorial. Pues, como afirma Lucía Golluscio: “en los últimos años varias organizaciones políticas mapuce han reasumido

---

<sup>68</sup> El *mapuzugun* no es solamente o sencillamente el idioma de las personas, de los *Ce*, sino el de todo *Waj Mapu*, es decir, es el idioma o el habla de la tierra. Por ello la práctica del *mapuzugun* se vincula directamente con el origen territorial (*Tuwn*) de cada comunidad, dado que se relaciona con los *newen* (elementos, fuerzas de la naturaleza) propios de cada espacio territorial (Norgvbamtuleayñ, s/f: 1).

<sup>69</sup> Espacios de debate a los que hemos asistido en calidad de “observadores/as” en el marco de nuestra tarea investigativa.

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<sup>70</sup> 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 y las mapuce a ser reconocidos como miembros de un pueblo indígena. En la actualidad “recuperar” el habla de la tierra, *mapuzugun*, 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. (Norgvbamtuleayin, 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* (conocimiento de las mujeres mapuce). Al respecto una autoridad filosófica, Petrona Pereyra, con quien pudimos conversar en numerosas oportunidades y Cristina Valdez, una joven mapuce –profesional-, 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 los hombres, a través de una educación y una comunicación propias”<sup>71</sup> (s/f: 7). Estas premisas se ven replicadas en los discursos de varias de nuestras entrevistadas, incluso llamativamente

---

<sup>70</sup> En un documento, titulado *Mapuzugun*, elaborado por el Centro de Educación Mapuce *NORGVBAMTULEAYIÑ*, sentencian: “[e]n la provincia de Neuquén este derecho está siendo totalmente vulnerado desde el momento en que se impone un sistema educativo monocultural y racista implantado en nuestros territorios como continuidad del proceso de colonización hasta hoy imperante” (s/f: 1).

<sup>71</sup> Cursivas de las autoras.

para nosotros, 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)

Aquí, en este relato, vemos la importancia que desde la temprana edad detenta el habla de la tierra en la formación de los niños y niñas 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 y niñas, 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*<sup>72</sup>” y miembro del *Kvme Feleal* (sistema de autoridades) de su *lof*:

---

<sup>72</sup> Si bien sabemos que es imposible traducir los conceptos del mapuzugun, a los fines de esta tesis entendemos por *kona* a los “guerreros” jóvenes de una comunidad.

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 resignificar la palabra y el arte conforman, en la actualidad, un grupo musical, muy reconocido en la región, denominado “*Puel Kona*”. 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, compartió con nosotros 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 en la presente tesis. 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 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:

*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 Nancuqueo, 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 mamá 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<sup>73</sup>. (X.N, entrevista personal, 24 de diciembre de 2014)

Sin duda este relato nos brinda una enorme cantidad de aristas para analizar, aunque a los fines de esta investigación nos 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 y las mapuce de la provincia de Neuquén. Pues 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 (COM, CMN) 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

---

<sup>73</sup> Las cursivas nos pertenecen.

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*. A continuación 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 de prácticas machistas por parte de los varones, y algunas mujeres, de las comunidades. Indudablemente este tema aún no se encuentra saldado, pues como hemos dicho en varias oportunidades en este documento, las mujeres mapuce sufren una multiplicidad de opresiones. Empero, al mismo tiempo, emerge de los relatos la importancia que detentó 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 mujeres –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 muchísimo. 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, el taller 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 las niñas y los niños, 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)

Para cerrar, nos interesa destacar que en los diferentes relatos de nuestras entrevistadas y entrevistados 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 habla de la tierra (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).

En el siguiente y último apartado buscamos sintetizar el devenir histórico del conflicto iniciado en los noventa, con especial atención en la recuperación y reafirmación territorial de los años 2005 y 2006. A nuestro parecer este nuevo capítulo logró activar la alerta del estado ante los conflictos territoriales indígenas, lo cual se tradujo en una nueva mediatización del conflicto y en la (re)incorporación de Pulmarí en la agenda política. Así como dijimos al comienzo de esta tesis, se trata de una disputa territorial que aun no encuentra solución y que

año a año se complejiza. En este sentido, seguidamente aproximamos una serie de datos que permiten comprender las últimas transformaciones políticas que sucedieron a raíz del conflicto territorial en Pulmarí.

### **3.4 *Marici Wew-Marici Wew: la lucha continúa***

A modo de balance podemos decir que la importante movilización mapuce que se llevó a cabo en el año 1995, como vimos, 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 y las 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 y las 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 (Villareal *et al*, 2004), 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 y comenzar un tiempo de proyectos, por ejemplo turísticos, con “identidad”.

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 y las mapuce en pie de lucha en defensa de su territorio e identidad. En esta oportunidad el espacio concreto en que el 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 *Azkintuwe*, 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 (*eltun/cementerio*) 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 perillago 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<sup>74</sup>, el entonces senador Pedro Salvatori (MPN), había presentado un proyecto de provincialización de la Corporación Interestadual Pulmarí<sup>75</sup> (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.

---

<sup>74</sup> En el año 2003 la Legislatura de Neuquén sancionó la Ley 2439 por la que se reconoce a Villa Pehuenia como Municipio de Tercera Categoría, frente a lo que las comunidades mapuce asentadas en Pulmarí presentaron una acción de inconstitucionalidad, en la que alega la falta de consulta previa por parte del Gobierno Provincial, lo que viola no sólo la Constitución Provincial (art. 53) sino también el art. 6º del Convenio 169 de la OIT.

<sup>75</sup> Un dato no menor es que en el año 2001 el senador nacional Daniel Baum ya había presentado un proyecto con la misma intención.

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. 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 y las 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 presentando por Pedro Salvatori. Paralelamente 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<sup>76</sup>”, en el cual se propusieron como objetivo principal el “manejo sustentable de los recursos naturales, en gestión conjunta, que garanticen la conservación del patrimonio natural y cultural; y que posibiliten mejorar la actual situación de pobreza en territorio mapuce en jurisdicción de la Corporación Interestadual 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

---

<sup>76</sup> Esta experiencia, junto con el co-manejo del Parque Nacional Lanin, “‘interpelan’ y ‘desafían’ las políticas indigenistas y los modelos de desarrollo impulsados por los gobiernos. Se pueden considerar como uno de los logros de este movimiento social”, dice Zulema Semorile (2014: 234).

conocimiento 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* (buen vivir), 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” (p. 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 comanejo 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 CIP 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. Indudablemente, la lucha del Pueblo 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). Evidentemente para los y las mapuce a partir de Pulmarí nada fue/será como antes.

## Reflexiones finales

*-notas a modo de conclusión-*

---

*La firmeza de la lucha Mapuche tiene Alma y Rostro de mujer*

(Quilaqueo Rapiman, 2012: 11)

A lo largo de esta investigación hemos podido recorrer, a grandes rasgos, 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* (mujeres mapuce). De este modo, los primeros capítulos de la presente tesis nos facilitaron 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 de un Estado Nación –unicultural-.

Así, al sumergirnos en la historia del Pueblo/Nación Mapuce en *Puelmapu* (Argentina) comenzamos a observar cómo a partir de la conquista *wigka*, al igual que durante la mal llamada 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 rescatada 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 buscaban justificar el genocidio indígena, entre ellos la idea de “desierto” y la conocida y todavía vigente Teoría de la Araucanía, la cual presenta a los y las mapuce como “extranjeros”. En efecto, aun en nuestros días los y las 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-. De hecho, como pudimos escuchar en numerosas oportunidades -al entrevistar a diversas mujeres y

participar de espacios de debate del Pueblo/Nación Mapuce- 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 afamada y tan discutida noción de “complementariedad” y al principio de la dualidad.

En nuestro trabajo de campo emergió en varias oportunidades la idea de la “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 que quizá puedan servir para futuras indagaciones, pues la “complementariedad” actualmente da lugar numerosas discusiones teóricas y, fundamentalmente, políticas. Por un lado, 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, 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 han puesto 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 a los objetivos de la presente tesis. De todas formas quisiéramos mencionar que a nuestro juicio resultan interesantes las explicaciones y aportes dados por las feministas que proponen la necesidad de “descolonizar a los feminismos”, ya que entienden importante 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 es interesante de la noción de “complementariedad<sup>77</sup>” es cómo se ha re-significado en las últimas décadas y, al mismo tiempo, se ha cargado de

---

<sup>77</sup> No desconocemos las críticas que las feministas comunitarias han realizado a esta noción por considerar que parte o se basa en la sexualidad humana heteronormativa (Cabnal, 2010).

sentido, se ha politizado a favor de la igualdad de género al interior de las organizaciones y comunidades indígenas.

El caso que nos compete, el conflicto Pulmarí, ha sido sin lugar a dudas un hito a partir del cual se comenzó a visibilizar, entre otras cuestiones, la situación de opresión que padece –históricamente- el Pueblo 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 las políticas neoliberales que inauguraron una nueva etapa de acumulación de capital, fueron numerosas las voces de denuncia -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 y las mapuce comenzaron un largo y aun vigente proceso de recuperación identitaria y organización política. Y, en ese marco, Pulmarí se convirtió en una de las luchas indígenas más emblemáticas de los últimos años en la Argentina.

Así fue como en la provincia de Neuquén, región norpatagónica, los y las jóvenes mapuce decidieron “recuperar” como instrumento político a la Confederación Mapuce de Neuquén, organismo destinado a organizar y representar a las diferentes y numerosas comunidades. Paralelamente, empezaron a surgir denuncias que acusaban la arbitrariedad con la que se administraban las tierras bajo la jurisdicción de la Corporación Interestadual Pulmarí en el Departamento de Aluminé. Poco a poco fueron desnudándose manejos, negociaciones e intereses económicos, políticos y militares que demostraron el enorme valor que cuenta el territorio en cuestión. Por este motivo, el conflicto iniciado en mayo de 1995 con la toma de la sede de la CIP en la localidad de Aluminé, se convirtió en poco tiempo en un “problema de estado” y de “seguridad nacional”. La posibilidad de una “zapatización” 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 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 tomaron la palabra y, también,

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.

Desde entonces las mujeres mapuce no son las mismas, puesto que iniciaron un camino, largo y sumamente complejo, de participación y organización política. Ellas, las *zomo*, en el terreno de disputa recuperaron el espacio público y politizaron el privado, así como un legado silencioso de lo que conocemos las académicas como la tercera ola del feminismo. 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 mapuce 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 manera buscan recuperar y garantizar el rol –supuestamente femenino<sup>78</sup>- de reproductoras del conocimiento y la cultura, del *Mapuce Kimv*.

A partir la participación y el involucramiento en Pulmarí las mujeres ocuparon espacios de autoridad y se transformaron, en muchos casos, en lideresas y representantes políticas de su Pueblo a nivel nacional e internacional. El punto ahora, según ellas, es mantener esos espacios y generar las condiciones para que las nuevas generaciones de mujeres transiten por la senda de la participación y, por tanto, continúen la lucha en defensa de identidad, autonomía y 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, como ya dijimos, a rescatar dentro del *Kvme Felen* (sistema de vida autónomo mapuce) como valor tradicional a la complementariedad. Tal como dijimos sabemos que esto tensiona a ciertos

---

<sup>78</sup> Existen autoras, entre ellas Silvana Sciortino, que al analizar este aparente rol de las mujeres como reproductoras y guardianas de la cultura se preguntan si esto no es una forma de incrementar el peso que éstas cargan en sus espaldas por ser “mujeres”.

feminismos, los cuales piensan a la lucha como una cuestión exclusivamente de mujeres, mientras que las indígenas se consideran parte de una lucha mayor y colectiva, que no tiene sentido si no se hace en conjunto.

Para cerrar queremos decir que, a nuestro juicio, resulta menester que las mujeres, feministas, activistas en general comencemos a escuchar y conocer estas “otras” realidades e historias. Sin duda comprender la historia de las mujeres mapuce, pensar y entender sus formas –diferentes y diversas- de participación y organización política nos puede servir como disparador de debates todavía pendientes. En un país como Argentina, construido a partir de un discurso blanco-mestizo, resulta necesario empezar a visibilizar las “otras” realidades e incorporar al debate teórico-político temáticas que han estado vedadas durante muchos años. En este sentido deseamos que la presenta tesis implique una contribución al campo de los estudios de género, ya que desde nuestra formación en ciencia política, esa ha sido nuestra intención. Por lo pronto entendemos sustancial continuar, a futuro, con nuevos estudios vinculados a la temática de la participación de las mujeres mapuce, pues sin duda estas mujeres tienen mucho por decir/hacer.

## Bibliografía

---

- Abélès, M. (1997). La Antropología Política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 153.
- Aiziczon, F. (s/f). Protesta social y cultura política. Aportes para pensar los años '90 en Neuquén. Recuperado de [www.4asjornadas.rhdg.com.ar](http://www.4asjornadas.rhdg.com.ar)
- Amin, S. (2001). Capitalismo, imperialismo y mundialización. En Taddei, E. y Seoane, J. (Comp.) *Resistencias mundiales (De Seattle a Porto Alegre)*. Buenos Aires: Clacso.
- Amin, S. (2004). Geopolítica del imperialismo contemporáneo. En Boron, A. *Nueva hegemonía mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Aranda, D. (2010). *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: Lavaca.
- Anzorena, C. (2008). Estado y división sexual del trabajo: las relaciones de género en las nuevas condiciones del mercado laboral. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 13, n° 041. Universidad de Zulia.
- Argumedo, A. (2007). *Los silencios y las voces en América Latina*. Buenos Aires: Pensamiento Nacional.
- 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.
- 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) (Comps). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- 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. (Comp.) (2004). *Nueva hegemonía mundial: alternativas de cambio y movimientos sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Boron, A. (2006). La crisis de las democracias y movimientos sociales en América Latina: notas para una discusión. *OSAL*, 20.
- Boron, A. (2008). *El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión*. Recuperado de [rebellion.org/noticias/2008/8/71979.pdf](http://rebellion.org/noticias/2008/8/71979.pdf)
- 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., 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. (2007<sub>b</sub>). Luchas y resistencias mapuche por los bienes de la naturaleza. *OSAL*, 22.
- 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.
- 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).
- Ceceña, A. (2002). Rebeldías sociales y movimientos ciudadanos. *OSAL*, 10.
- 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.
- 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.
- Corrozzoni (s/f). Esas maravillosas mulas. Recuperado de [sanmartiniano.gov.ar](http://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 [feministas.org/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf)
- Curruhuinca-Roux (1984). *Las matanzas del Neuquén: crónicas mapuche*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Dávalos, P. (2005). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dávalos, P. (2005<sub>b</sub>). Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica. En Mato, D. *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Dávalos, P. (2006). Movimientos sociales y razón liberal: los límites de la historia. *OSAL*, 20.
- Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Alcal.

- Di Pietro, P. (2012). Sugerencias realizadas en el marco de Tutoría. En Maestría en Género, Sociedad y Políticas, FLACSO.
- 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.
- 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. (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 [www.cehepyc.uncoma.edu.ar](http://www.cehepyc.uncoma.edu.ar)
- 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. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: traficantes de sueños.
- Finkelstein, D. (2008). Textiles indígenas e interculturalidad en la Patagonia. Presentación en las 3ras. Jornadas de la Patagonia, Bariloche.
- Fonseca, V. (s/f). América es nombre de mujer. Recuperado de <http://ceapedi.com.ar>
- 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.
- Galafassi, G. (2012). Renovadas versiones de un proceso histórico en marcha. La prelación del territorio y la naturaleza como acumulación. *Theomai*, 25.
- Galafassi, G. (2012<sub>b</sub>). Entre viejos y nuevos cercamientos. La acumulación originaria y las políticas de extracción de recursos y ocupación del territorio. *Theomai*, 26.
- Gamba, S. (2007). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.

- Gambina, J. (Comp.) (1999). *La globalización económico financiera. Su impacto en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Gambina, J. (2008). Argentina: auge, derrumbe y reconstrucción (clase). En Curso virtual Coyuntura política y luchas emancipatorias. PLED, Buenos Aires.
- Gargallo, F. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12 (nro. 28).
- 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.
- Grebe, M., Pacheco, Segura (1972). Cosmovisión Mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, Chile, Nro. 14.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Guber, R. (2004). *El Salvaje Metropolitano*. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, R. (2011). *La Etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Harvey, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo. Acumulación por desposesión*. Buenos Aires: Clacso.
- 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.
- 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.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. España: Ed. Crítica.
- 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.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género: hacia un feminismo decolonial. En Mignolo, W. (Comp.). *Género y Decolonialidad*. Argentina: Ed. del Siglo.
- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hipatia*, 25. doi: 10.1111 / j.1527-2001.2010.01137.x
- Lugones, M., Chávez, P., Quiroz, T., Mokranis, D. (2011). *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*. Bolivia: Cuadernos para el debate y descolonización.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando los feminismos en Bolivia*, Serie 2.
- Luxemburgo, R. (1968). *La acumulación de capital*. España: Edicions Internacionals Sedov/GERMINAL.
- 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://www.marxists.org>
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina* (compilación). México: Pasado y Presente.
- 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.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinoza Miñoso, Y. (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera.
- Millaleo, A. (2011). El Witral: la escritura ancestral de las mujeres mapuche. Recuperado de [www.mapuexpress.net](http://www.mapuexpress.net)
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Suárez Navaz y Hernández (Ed). *Decolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. España: Ed. Cátedra.
- Mora, Z. (2011) *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Temuco: Uqbar Ediciones.
- Mora, Z. (2011<sub>b</sub>). Los mapuche vivían la sexualidad sin censuras. Recuperado de [http://www.escribirparasanar.com/wpcontent/uploads/2011/10/lun\\_ziley\\_mapuche.jpg](http://www.escribirparasanar.com/wpcontent/uploads/2011/10/lun_ziley_mapuche.jpg)
- Morresi, S. (2011). Las raíces del neoliberalismo argentino (1930- 1985). En Rossi, M. y López, A. (Comps.). *Crisis y metamorfosis del Estado argentino. El paradigma neoliberal en los noventa*. Buenos Aires: Luxemburg.

- 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.
- Muños Cabrera, P. (2011). *Violencias interseccionales*. Londres: Cawn.
- 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.
- 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.
- 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.
- Ouviña. H. (2004). Zapatistas, piqueteros y sin tierra: nuevas radicalidades políticas en América Latina. *Cuadernos del Sur*, 37.
- 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 Lonkopan, M. (2006). Arriba en la cordillera: recuperación territorial en Pulmarí. *Azkintuwe*, 21.
- Palermo, H. (2013). La sistematización e interpretación de la información. En Seminario Metodología y Técnicas de la Investigación Socio-antropológica. Fa.Ce-UNComahue, Cipolletti.
- 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., 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.
- 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.

- Petrucelli, A. (2005). *Docentes y Piqueteros. De la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral C6*. Buenos Aires: El cielo por asalto y El fracaso.
- 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.
- 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.
- 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.
- Radovich, J.C. (1983). El pentecostalismo entre los mapuce de Neuquén. Recuperado de [www.saanropologia.com.ar](http://www.saanropologia.com.ar)
- 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.
- Rosenbluth, C. (2010). *La mujer en la sociedad Mapuche*. Chile: Ed. Sernam.
- 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. (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.
- 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. (2006). Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas. *Soc. Estado*, Vol. 21, 1.
- Seoane, J. (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theomai*, 26.
- 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. y Seoane, J. (2004). *Movimientos sociales, democracia y gobernabilidad neoliberal*. Buenos Aires: Clacso.
- Taddei, E., Seoane, J. y Algranati, C. (2008). El concepto 'movimiento social' a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana reciente. Recuperado de <http://www.cetri.be>
- Taddei, E., Seoane, J. y Algranati, C. (2010). *Recolonización, bienes comunes de la naturaleza y alternativas desde los pueblos*. Río de Janeiro: IBASE.
- 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 societales y los no lugares de la política. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 11.
- 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.
- 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.
- Vargas, V. (2002). *Los nuevos derrotados de los Feminismos Latinoamericanos en lo global: las disputas feministas por una globalización alternativa*. Recuperado de [www.prigepp.org/download.php?file.../globalizacion\\_feminismo\\_vargas](http://www.prigepp.org/download.php?file.../globalizacion_feminismo_vargas)
- Vargas, V. (2011). *Democracia con tiempos de beligerancia: los retos en la construcción de ciudadanía de las mujeres en el siglo XXI*, Presentación en el Foro Hemisférico: Liderazgo de las mujeres para la democracia de ciudadanía, Centro Flora Tristán-Articulación Feminista MARCOSUR.
- 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 1 perspectiva mapuce: "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.

- 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.
- 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.
- 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.

#### Listado de audiovisuales:

- Pulmarí es Mapuce
- La tierra sin su gente
- Tierra adentro
- La Nación Mapuce
- Awka Liwen

#### Diarios y revistas:

Diario Río Negro

Diario La Mañana de Neuquén (La Mañana del Sur)

Links:

<http://www.lmneuquen.com.ar/>

<http://www.rionegro.com.ar>

Periódico Mapuche Azkintuwe

Periódico 8300

<http://www.8300.com.ar/>

Informativo Mapuexpress

<http://www.mapuexpress.org/>

Revista Soldados

<http://www.soldadosdigital.com/sitio/index.asp>

Revista Sinergias

<http://www.prigepp.org/publicaciones.php>

Material de difusión de la mesa de arte y artesanía del Consejo Zonal Pewence, Aluminé.

### 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).
- Publicación de la APDH y el IREPS de Neuquén: “Serie-La Tierra Indígena Americana”.
- Informe “Equidad de Género en Argentina” elaborado por Gloria Bonder y Mónica Rosenfeld, PRIGEPP.
- 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 Rakizuam**

### Entrevistas realizadas por la maestranda:

- Autoridades del Consejo Zonal Pewenche (Aluminé).

Autoridades y referentes de las Comunidades del área de referencia:

Aigo

Currumil

Ñorquinco

Hiengueihual

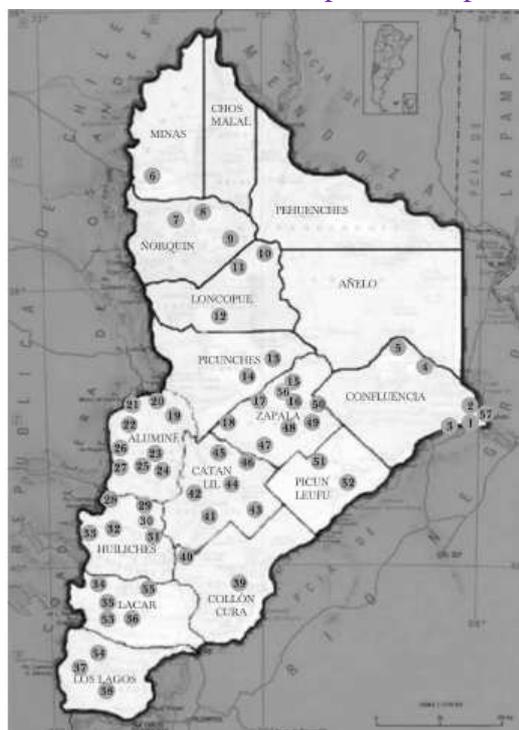
Puél

Plácido Puel

- Autoridades y referentes de Comunidades urbanas (con participación en el conflicto Pulmarí):
  - Newen Mapu
  - Puel Pvjv
- Miembros y representantes de la Corporación Interstadual Pulmarí.
- Referentes políticos de la Confederación Mapuce de Neuquén.
- Miembros del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

## Anexos

### 1. Ubicación geográfica de las comunidades mapuce en la provincia de Neuquén.



Nº REF	LOFCE (comunidad)	Paraje, localidad, dpto.	Nº REF	LOFCE (comunidad)	Paraje, localidad, dpto.
1	Fust Ivje	Neuquén Capital	30	Atréico	Atréico
2	Newen Mapu	Neuquén Capital	31	Falsosilla	Mallo
3	Ragñi Ke	Senillosa	32	Raguidme	Huechulafquen
4	Kaxipayiñ	Flanico Bandera	33	Lafkenche	Falmun
5	Faynemil	Loma La Lata	34	Cayun	Trompul
6	Aniñir	Los Miches	35	Curweinka	Pu Pu
7	Manqui	El Hueso	36	Vera	Tralunco
8	Maripil	El Hueso	37	Faichil Antrico	Villa La Angostura
9	Hueyquillan	Celipilli	38	Quintriqueo	Villa La Angostura
10	Kilapi	Chorriaca	39	Ancatruc	Zaina Yegua
11	Millain Curricol	Juncal	40	Namunkura	San Ignacio
12	Mellao Morales	Huarenchenque	41	Cayulaf	El Saltral
13	Chenquid	Mallin de los C.	42	Rama	Media Luna
14	Millaqueo	Los Alazares	43	Zuñiga	El Sauce
15	Wiñoy Follil	Ramón Castro	44	Falmo	Caichihua
16	Gelay Ke	Santo Domingo	45	Filipin	Chicaico Sur
17	Quinchao	Los Catanes	46	Cayupan	Las Costaleras
18	Zapata	Ñircos	47	Gramajo	Barda Negra Oeste
19	Cablan	Lonko Luan	48	Kalfukura	Barda Negra Sur
20	Flaciolo Fust	Lago Aluminé	49	Antipao	La Amarga
21	Fust	La Angostura	50	Logko Furan	Portezuelo Chico
22	Ñorkinku	Lonko Mala	51	Mariñil	Limay Centro
23	Niangelhuad	Epu Fesun	52	Wensu Xawen Leufu	Picun Leufu
24	Curumil	Quillen	53	Fayla Mmuzzo	Puerto Blanco
25	Tayñi Rakimam	Poi Pakon	54	Kimupuray	Lago Espejo
26	Aigo	Ruka Choroy	55	Weko Newen	Chapaleo Chico
27	Leifman	Malalke	56	Troven Kipalmeo	Ramón Castro
28	Chinquillhuin	Chinquillhuin	57	Wu Keyen	Neuquén Capital
29	Limara	Aucapán			

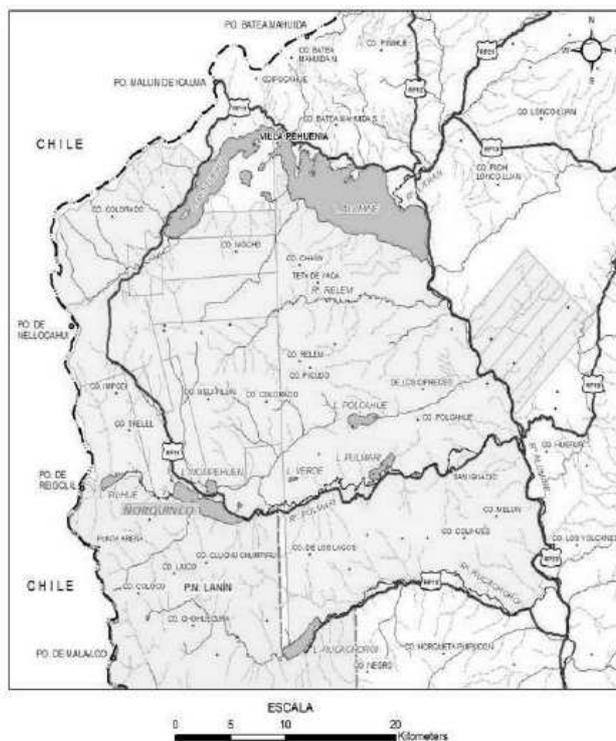
Fuente: Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, Informe de Situación Año 2008.

## 2. Área de Pulmarí.



Fuente: Instituto Geográfico Nacional citado en Valverde, S. y Stecher, G. (2013). Ruralidad, paradojas y tensiones asociadas a la movilización del pueblo Mapuche en Pulmarí (Neuquén, Argentina. *Polis*, vol. 12, 34.

## 3. Área de la Corporación Interestadual Pulmarí (CIP).



Fuente: García, E. R. citado en en Valverde, S. y Stecher, G. (2013). Ruralidad, paradojas y tensiones asociadas a la movilización del pueblo Mapuche en Pulmarí (Neuquén, Argentina. *Polis*, vol. 12, 34.