

# LOS CAMINOS SINUOSOS DEL *KIZUGÜNEUN* (AUTONOMÍA): REFLEXIONES SITUADAS EN LAS LUCHAS MAPUCHE<sup>1</sup>

## THE SINUOUS ROADS OF THE *KIZUGÜNEUN* (AUTONOMY): SOME THINKING ABOUT THE MAPUCHE STRUGGLES

Ana Margarita Ramos, Dra. en Antropología Social - UBA.  
IIDyPCA - Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y  
Procesos de Cambio UNRN/CONICET  
[aramosam@gmail.com](mailto:aramosam@gmail.com)<sup>2</sup>

### RESUMEN

Las interacciones entre movimiento social y Estado varían según los contextos sociopolíticos e históricos, constituyendo espacios relacionales heterogéneos de convergencias y disputas entre personas, organizaciones, redes sociales e instituciones. Sin desconocer esa dinámica relacional -largamente trabajada en Argentina por otros colegas-, me interesa pensar la noción de autonomía desde las reflexiones de una militancia mapuche (Patagonia argentina) que entiende la lucha de su pueblo como un enfrentamiento histórico con la gubernamentalidad estatal. Considerando la autonomía como actitud crítica y expresión del *arte de no ser gobernados*, exploro las tensiones constitutivas que emergen cada vez que una práctica política se concreta y se proyecta como un nuevo peldaño hacia el *kizugüneun* (acción de decidir por uno mismo). Específicamente refiero a las tensiones entre el control del Estado, la *ilegitimidad* ante el Estado y el *reconocimiento* estatal. Con el fin de poner en tensión estas tres relaciones -en un movimiento para el cual la autonomía no es tanto una cualidad presente como una meta a largo plazo-, describo dos situaciones

<sup>1</sup> Agradezco particularmente a Virginia Manzano y María Inés Fernández Álvarez con quienes he compartido distintos espacios de conversación -algunos de ellos informales-sobre los temas que trato en este artículo. Las formas en que fui abordando etnográficamente las ideas de *afuerismo* y de autonomía -a las que apelan algunos sectores del movimiento mapuche en la Patagonia Argentina- se vieron profundamente enriquecidas por sus preguntas y comentarios.

<sup>2</sup> Artículo realizado el 10 de julio del 2017. Fecha de aprobación: noviembre 2017.

etnográficas en las que algunos sectores del movimiento mapuche de la zona cordillerana de Río Negro y Chubut accionaron como pueblo para ampliar su autonomía.

Palabras clave: Estado, movimiento mapuche, gubernamentalidad, arte de no ser gobernados-.

#### ABSTRACT

The interactions between social movements and State vary depending on socio-political and historical contexts, making up heterogeneous relational spaces of convergence and disputes between people, organizations, networks and institutions. Without disregarding that relational dynamic -long worked in Argentina by other colleagues- I am interested in thinking the notion of autonomy from the point of view of mapuche militancy (argentinian Patagonia) which understands the struggle of its people as a historic confrontation with the State governmentality. Considering autonomy as a critical attitude and expression of the *art of not being governed*, I explore the constitutive tensions that emerge whenever a political practice is made concrete and is then projected as a new step towards the *kizugüneun* (action to decide for oneself). I am specifically referring to tensions between State control, *illegitimate practices* from the State view and the State *recognition*. In order to push among these three relationships - in a movement for which autonomy is not a present quality but a long-term goal- I describe two ethnographic situations in which some sectors of the mapuche movement in the mountainous area of Río Negro and Chubut triggered as People to extend their autonomy.

Keywords: State, mapuche movement, governmentality, art of not being governed.

#### ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES

En los debates académicos y políticos de fines del siglo XX, los movimientos sociales emergen como

“una alternativa a un tipo de política en el que muchos de los ciudadanos de las democracias liberales del Norte han perdido la fe: el juego electoral llevado a cabo por políticos profesionalizados y maquinarias de partido” (Gledhill 1999:289).

Ahora bien, como destacan distintos autores, esta circunstancia implicó que ciertas luchas entraran en las agendas académicas como objetos permanentes de evaluación desde los criterios preconcebidos acerca de lo que cada cual entendía como *buena política*, especialmente el criterio dicotómico entre autonomía y cooptación con respecto al Estado (Hellman 1992). En América Latina se han calificado como *nuevos movimientos sociales* a las organizaciones

de base que surgieron *espontáneamente* del seno de la *sociedad civil* y que, tratándose de mantener distanciados del Estado, orientaron sus acciones hacia el reconocimiento de un nuevo tipo de política de identidad. Prontamente fueron considerados los *nuevos actores* de América Latina (por ejemplo, la población negra, los grupos indígenas, el movimiento de desocupados, entre otros), en oposición a otros como los partidos políticos establecidos o los sindicatos burocratizados (Gledhill 1999). Según este autor, como consecuencia de esa primera seducción, las miradas evaluadoras de la academia se fueron bifurcando entre quienes seguían sosteniendo en ellos sus propias fantasías románticas en torno a la política y quienes los evaluaban como intervenciones funcionales al sistema político sin capacidad para promover cambios profundos. En estos debates acerca de cómo evaluar las luchas sociales de fines del siglo XIX, la autonomía -con respecto al Estado, a los partidos políticos o a ciertas líneas internacionales de financiamiento-fue uno de los temas controversiales y la vara con la cual los distintos movimientos eran catalogados como buenos o malos ejemplos del hacer político.

Hellman (1992) señala que en estos debates algunos autores -particularmente los europeos- han caído en lo que él llama una “fetichización de la autonomía”, lo que los lleva a experimentar una gran desilusión cuando el resultado de ciertas luchas culmina con la satisfacción parcial o total de sus demandas por parte de algún organismo del Estado, con la asimilación al séquito de algún líder populista o a las bases más amplias de algún partido político. En el caso de los movimientos indígenas, Alcida Ramos (1992) ya señaló la fuerza que adquiere el simulacro del “indio hiperreal” -definido por su práctica incorruptiblemente autónoma- en el imaginario de las ONGs u otros organismos políticos, al punto de negar a los sujetos concretos que encarnan las luchas cotidianas.

Frente a estas evaluaciones externas acerca de si existe subordinación, cooptación o autonomía, diferentes trabajos etnográficos han venido desplazando la perspectiva del análisis hacia enfoques menos valorativos con respecto a la relación entre los movimientos sociales y el Estado<sup>3</sup>. Estos trabajos no solo evitan definiciones simples de Estado<sup>4</sup> sino que también privilegian el análisis de las trayectorias sociales y de las experiencias de las personas involucradas por sobre los acontecimientos con mayor resonancia pública (Briones y Ramos 2010, Manzano 2011, Fernández Álvarez 2016). Desde este ángulo, las instituciones estatales y los movimientos sociales no solo operan como actores políticos diferenciados sino que también constituyen espacios relacionales de convergencias y disputas entre personas, organizaciones, redes sociales e instituciones. En líneas generales, las interacciones entre el Estado y los movimientos sociales han sido abordadas a través de etnografías sobre los procesos hegemónicos de conformación de subjetividades ciudadanas (ver, por ejemplo, Briones 2015)<sup>5</sup> o acerca del devenir productivo de las

<sup>3</sup> Ver al respecto la reseña realizada por Juan Manuel Gouarnalusse (2011) al libro *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil* (Grimberg, Fernández Álvarez y Carvalho Rosa 2009)

<sup>4</sup> Los estudios etnográficos sobre los movimientos sociales han mostrado que diferentes entidades estatales intervienen en los procesos de lucha de modos disímiles y hasta contradictorios entre sí, de modo tal que los sujetos pueden articular con una institución estatal para oponerse y demandar a otra (Grimberg, Fernández Álvarez y Carvalho Rosa 2009; Sabatella 2017).

<sup>5</sup> Al respecto, Claudia Briones (2015) sostiene que las iniciativas que moldearon la gubernamentalidad kirchnerista -en las gestiones de los presidentes Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011 y 2011-2015)-con respecto a los indígenas son inéditas porque, en su conjunto, lograron proponer un contrato de subjetividad cívica basado en el derecho ampliado al goce de los

prácticas de los mismos movimientos como reinenciones de ciertas funciones de Estado (Quirós 2011, Manzano 2013, D'Amico 2015, Fernández Álvarez 2016). Ya sea que el Estado invierta hegemonícamente en la inclusión de la movilización social en sus estructuras de gobierno o que el mismo movimiento produzca y resignifique las presencias estatales a través de sus prácticas, lo que muestran estos trabajos es que los proyectos políticos de autonomía deben ser comprendidos en la dinámica y porosidad de estas interacciones.

Sin desconocer esa dinámica relacional, este artículo se propone dar cuenta del proceso por el cual la idea de autonomía va adquiriendo sentidos heterogéneos entre algunos de los sectores del movimiento mapuche que se definen a sí mismos como *afueristas* en relación con el Estado. Tomando como marco general la idea foucaultiana del *arte de no ser gobernados*, exploro la tensión entre *control del Estado*, *ilegitimidad* y el modo en que esta tensión no solo es constitutiva de toda práctica de de-sujeción al Estado sino también políticamente productiva. Con este fin, describo a continuación dos situaciones etnográficas diferentes en las que algunos sectores del movimiento mapuche de la zona cordillerana de Río Negro y Chubut (Argentina) pusieron en práctica su accionar como Pueblo Mapuche y produjeron definiciones situadas de autonomía.

#### PRIMERA ETNOGRAFÍA: CORTAR EL ALAMBRE

Era el año 1996. La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche "11 de Octubre" se había conformado cuatro años antes por iniciativa de unos jóvenes mapuche que en ese entonces se encontraban en la ciudad de Esquel (provincia de Chubut), y cuyas trayectorias habían sido mayormente urbanas. Durante esos primeros años de formación, la organización no solo había reunido personas dispersas en las ciudades de Chubut sino que también había promovido, en diferentes instancias de encuentro, la comunicación con aquellas que aún vivían en los parajes y comunidades mapuche de la zona rural. El imaginario provincial que sostenía la inexistencia de indígenas en la provincia empezaba a ser desmentido en las arenas públicas y políticas por un colectivo de personas que se autoadscribían como mapuche y tehuelches y que empezaban a producir sentidos propios de lucha y de reclamo como miembros de su pueblo. En este contexto, la organización 11 de Octubre junto con la comunidad de Futa Huau (Cañadón Grande) llevó a cabo la primera recuperación territorial en la provincia de Chubut.

Antes de la decisión de recuperar las tierras que habían pertenecido a sus familias, las personas que migraron forzosamente de Futa Huau contaron reiteradas veces sus historias de despojo y escucharon otras similares de personas que también habían terminado viviendo en la ciudad de Esquel. Las memorias de las personas más ancianas contaban acerca de los campos y caminos abiertos en los que habían vivido su infancia y juventud, hasta que, a fines de la década de 1970, el comerciante Bestenne -acompañado por la policía y el juez de paz- cerró con alambres ese espacio territorial. Los más jóvenes también aportaban su experiencia de haber concurrido años atrás a la escuela

---

derechos económico-sociales. No solo se ha dado cabida a diversas iniciativas indígenas largamente demandadas, sino que se ha convocado a sus referentes a transformar el Estado desde adentro, para lo cual incluso se han creado espacios dentro de las estructuras estatales a cargo de funcionarios indígenas.

que había quedado dentro del alambrado de ese comerciante. Fue a través de esas memorias que se produjo, entre quienes se encontraban entonces para conversar, las certezas compartidas de estar frente a una injusticia que no era exclusiva de Futa Huau -otras personas, de otros parajes de la provincia, compartían experiencias similares- y de tener que actuar para revertir esas iniquidades de la historia. El testimonio de la memoria fue sustento, argumento y prueba suficiente para plantear el conflicto; no hizo falta averiguar la situación legal de los lotes en catastro ni la situación administrativa en la que se encontraba aquel sector del territorio encerrado por Bestenne. La primera decisión fue, entonces, poner en valor la palabra de las personas mapuche y desconocer la existencia -o inexistencia- de documentación producida por el Estado. A mediados del año 1996, la organización 11 de Octubre, la comunidad Futa Huau y los miembros de otras comunidades mapuche y tehuelche de la provincia de Chubut sentenciaron colectivamente que ese lugar pertenecía al pueblo Mapuche y decidieron que volverían a recuperarlo.

La gente fue llegando al territorio de Futa Huau por distintos medios y desde diferentes lugares y, en la madrugada del día acordado, niños y niñas, jóvenes, adultos, ancianos y ancianas se encontraron frente al alambre. Los pocos abogados que habían podido consultar antes de llegar hasta allí habían recomendado fervientemente que saltaran -sin dañar- el alambrado en litigio para evitar que se anexaran más imputaciones a la causa judicial que, de todos modos, se les abriría. Pero a llegar al límite del alambre que les había impedido pasar a sus tierras, todos -pequeños, jóvenes y mayores-, valiéndose de pinzas, de piedras o de cualquier otro elemento con filo, empezaron a cortarlo. Esta decisión -expresada en la acción y sin necesidad de palabras- fue el resultado del convencimiento colectivo de “desalambrar para siempre” el territorio que les pertenece. El alambre no debía servir más porque la acción colectiva debía ser irreversible (“no había vuelta atrás”) y expresar que: “estábamos dispuestos a llegar a las últimas consecuencias, que era una acción para triunfar y no para perder” (entrevista a uno de los protagonistas, año 2006). Incluso se decidió que todos los postes y las varillas del alambrado serían utilizados para hacer fuego y calentarse ante las bajas temperaturas del mes de agosto, y para cocinar colectivamente durante las semanas en que se prolongara el proceso de recuperación. Ese alambre no solo impedía que la gente de la comunidad accediera a las tierras más fértiles del campo -con los mejores arroyos y aguadas- y al cementerio comunal, sino que también fue el puntapié de posteriores usurpaciones de tierra. El alambre simbolizaba la pérdida y la prohibición: traspasarlo para acceder a sus propias aguadas o al cementerio implicaba convertirse en delincuente. Al destruir el alambre, no solo daban la espalda a esas acusaciones de ilegitimidad sino que reconstruían su desobediencia como el ejercicio de un derecho colectivo y un lugar de reivindicación.

Una vez cortado el alambre, se levantó en el territorio recuperado el *kamarikun* o *camaruco* -ceremonia máxima y fundamental para restaurar las relaciones del mundo mapuche-. Este hecho no solo consistió en una afirmación territorial sino que, al levantar el *camaruco*, los ancianos y ancianas recuperaban sus roles de autoridad y de respeto, y la tranquilidad de poder cumplir los mandatos y acuerdos que fueron forjados con sus antepasados. De la violencia del alcohol y de la resignación impuesta por las religiones occidentales a través de la culpa, algunas mujeres volvieron a ser *pillan kushe* (autoridad ancestral poseedora de conocimientos espirituales), otros fueron *lonko* (líder de la comunidad) o *werken* (mensajeros). Así, todos volvieron a ser parte de una

comunidad empoderada en su territorio.

Durante los quince días en que se prolongó el conflicto, las personas mapuche vivieron en el edificio recuperado de la escuela, el cual hasta entonces había sido utilizado por el estanciero como establo para sus animales. Mientras tanto, y desde el primer día de recuperación territorial, el Estado fue respondiendo a los sucesos de formas variadas e incluso opuestas.

La primera presencia de funcionarios del Estado fue la de la policía. Un pequeño grupo de efectivos de la fuerza policial se acercó hasta el lugar para preguntar “quién estaba a cargo” y “qué estaban haciendo”. Ante la respuesta de que “todos estaban a cargo” y que “estaban recuperando los que les pertenecía”, la policía se retiró. Al verlos retirarse, las personas gritaron desde la escuela *marici weu* (“diez veces venceremos”, un grito ancestral que empezaba entonces a ser reutilizado por el movimiento mapuche). La policía regresó a los pocos días duplicando el número de efectivos, hasta que, con una orden judicial de desalojo, llegaron a ser más de cien los efectivos de la fuerza que estaban en el lugar. Esta misma escalada en la evaluación de la conflictividad también se vio reflejada en el campo jurídico. En una primera instancia, el juez de paz de la localidad de Gualjaina se acercó al lugar para ver qué estaba sucediendo. Ante la explicación de la gente (“estamos recuperando lo nuestro”), el juez de paz respondió: “ah... bueno, sigan nomás”. Para tranquilidad del juez de paz -quien suele tener a su cargo la mediación de los conflictos locales-, este litigio parecía superar el ámbito bajo su control. De hecho, luego de esta visita, los mapuche se enteraron que el conflicto había pasado a la esfera de la justicia provincial. Intervino el juez de instrucción Colabelli, quien inmediatamente ordenó el desalojo y abrió la causa judicial por la que se imputa a 18 mapuche -entre los que se encontraban niños y niñas menores de trece años- por “invasión en banda” a la propiedad privada.

El operativo policial de desalojo inició a las seis de la mañana, cuando más de cien policías llegaron a Futa Huau. El primer enfrentamiento fue con un grupo de mujeres que se habían organizado en la tranquera para impedir su paso. La policía rodeó la escuela y se prolongó la tensión por algunas horas. Siendo pleno invierno, el frío era insostenible a la intemperie y sin estar al calor de un fogón. Cuando los policías pretendieron calentarse en los fogones encendidos fuera de la escuela, la gente los apagó con agua. Frente a este hecho de determinación colectiva, uno de los militantes de la 11 de Octubre interpelló al oficial encargado del desalojo como el responsable de lo que allí sucediera: si este llevaba adelante la orden de desalojo se iba a producir una masacre porque la gente no iba a dejar el lugar, y él -y no el juez que firmó la orden plácidamente desde el sillón de su oficina calefaccionada- sería el responsable de las consecuencias. Entre las miradas que se cruzaban entre la gente que estaba recuperando el territorio y la policía que venía a desalojarlos, en un contexto cada vez más tenso, muchos se reconocían como amigos, parientes o vecinos. Muchos de los policías también eran mapuche. Ya sea por el frío, por la determinación de la gente de “llegar hasta las últimas consecuencias” o por la incomodidad de esos reconocimientos mutuos, el hecho es que se logró desactivar esa potencial represión. Con el fin de cuidar a los niños, niñas, ancianos y ancianas presentes, llegaron a un acuerdo: los que no eran de la comunidad se alejarían unos cincuenta metros del lugar, alojándose en la casa de una anciana de la comunidad y las personas que pertenecían a la comunidad de Futa Huau se quedarían en la escuela ubicada en el lugar recuperado. Al día siguiente la policía daba una conferencia de prensa y afirmaba haber llevado a

cabo un desalojo exitoso, pero a las pocas horas, y por los mismos medios de comunicación, los mapuche desmentían los hechos y afirmaban públicamente el sostenimiento de la recuperación territorial.

Entre estas disímiles interacciones con el Estado, destaco el valor simbólico del siguiente suceso. Un funcionario de primer rango de la provincia de Chubut -ministro de trabajo y justicia- se acercó, acompañado por su comitiva, a la comunidad Futa Huau en plena celebración del *camaruco*, esperando, como era habitual, ser recibido y atendido con gran deferencia. Era la primera vez que un funcionario del Poder Ejecutivo se acercaba al lugar después del conflicto. Sin que este lo supiera, la comunidad había debatido acerca de cómo proceder al respecto y habían decidido simplemente ignorar su presencia. Frente a la indiferencia de la gente por su presencia en el lugar, el ministro se retiró con su comitiva, “sin pena ni gloria”, como expresaba entonces uno de los *werken*. Con estas distintas maneras de actuar, los mapuche estaban expresando que había cambiado el sentido de la autoridad.

Este conflicto impactó en la opinión pública de aquellos años porque abría un debate pendiente en el ámbito educativo (el reemplazo de las escuelas de jornada diaria por las escuelas rurales con internado), pero centralmente porque denunciaba las injusticias y la impunidad con las que se habían enriquecido ciertos comerciantes y terratenientes, localmente conocidos por sus vínculos con los partidos políticos más populares. Una comisión de Naciones Unidas intervenía por primera vez en la provincia, haciendo mención a los sucesos como uno de los casos más graves de violación de derechos indígenas, exponiendo al Estado provincial y nacional como represores y negadores de derechos. El conflicto en Futa Huau no solo puso en conocimiento público la práctica habitual de usurpación de territorios indígenas en la provincia, sino también la impunidad con la que actuaban ciertos sectores de la sociedad que incluso, hasta entonces, no necesitaron manipular las normativas para producir algún tipo de documentación probatoria. Después de unos meses se supo que el terrateniente Bestenne no poseía papeles para demostrar su propiedad sobre el predio, y los dieciocho imputados fueron sobreseídos.

Oficialmente no hubo una devolución del territorio a la comunidad porque este nunca había dejado formalmente de pertenecerles y ya había sido recuperado por la fuerza. El reconocimiento estatal quedó subsumido en los fondos que se bajaron desde la provincia -y que por primera vez administraba una comunidad mapuche y no el municipio- para financiar la construcción de viviendas en la comunidad, incluso en el territorio recuperado. En la medida en que avanzaba y se publicitaba el conflicto, la ilegitimidad a la que habían sido relegados los mapuche -al traspasar y cortar el alambre para recuperar el territorio- se fue desplazando hacia el terreno del Estado. La gente que había sido desalojada de Futa Huau años atrás se había cansado de mandar cartas de reclamo a la Defensoría del Pueblo, al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas o a la Cámara de Diputados de la Nación, sin recibir nunca una respuesta. La memoria potenció sus certezas comunes y la determinación de actuar “por fuera del Estado”. Esto ocurría por primera vez entre los mapuche y tehuelche de la provincia de Chubut.

En esos años, la lucha indígena por la autonomía frente al control del Estado estaba representada -casi exclusivamente- en los medios masivos nacionales por el levantamiento zapatista<sup>6</sup>. Presuponiendo esa exclusividad

---

<sup>6</sup> Ya había ocurrido también la recuperación territorial en Pulmarí por la Confederación Mapuche

del contexto mexicano con respecto a las agencias revolucionarias indígenas, el gobierno de la provincia calificó a la “11 de octubre” como una réplica de estructuras organizativas extranjeras, cuyos integrantes copiaban las ideas y prácticas foráneas de “desestabilización”. En esta lógica, el gobernador afirmaba que en Chubut “no hay conflicto en las comunidades, hay un grupo organizado que lo genera”.

La recuperación colectiva de territorio mapuche en Futa Huau fue la primera en la provincia de Chubut. Esa acción comunitaria, apoyada en el valor que le dieron a sus propias memorias, de “cortar el alambre” y enfrentar la legalidad de la propiedad privada, empezaba a tener efectos en los lenguajes políticos de la provincia. El pueblo mapuche estaba mostrando su vitalidad política y, en consecuencia, impugnando las imágenes folklorizadas o de objeto de museo con los que solía ser nombrado. Era la primera vez que se lograba desenmascarar el proceder de un comerciante de la elite provincial, renombrado e influyente en la sociedad rural. Muchos terratenientes empezarían entonces a tratar de regularizar sus situaciones jurídicas sobre los predios que habían usurpado a las familias indígenas, puesto que esta nueva limitación a su impunidad exigía producir documentos de propiedad. Paralelamente, los micrófonos de los medios de comunicación se iban acercando a otras comunidades -como Cushamen o Costa de Lepa- cuyos miembros expresaban que “si esta comunidad tan pequeña y pobre se había animado a denunciar y a recuperar, cómo iban a seguir desunidas las demás comunidades” (comunicación personal con un poblador de Costa del Lepa, 1997). Durante los siguientes veinte años no solo hubo muchas otras recuperaciones de territorio mapuche en la provincia, sino que, en cada una de ellas, los sentidos de la acción de “desalambrar” fueron profundizando el potencial político y cuestionador de la noción de autonomía.

## SEGUNDA ETNOGRAFÍA: CRUZAR *LAWEN* POR LA FRONTERA

El martes 13 de junio de este año, el *inan lonko*<sup>7</sup> de la Lof mapuche Cañío (provincia de Chubut) regresaba de Gulumapu (hoy Chile) a Puelmapu (hoy Argentina), después de haber ido a ver a la *machi*<sup>8</sup> con la que se atiende una grave enfermedad. En el paso fronterizo Cardenal Samoré, funcionarios del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA) le incautaron varios litros del remedio que la *machi* había elaborado para él (*lawen*). Sin posibilidad de discutir o pedir explicaciones sobre la prohibición de pasar el *lawen* a través de la frontera nacional, el *inan lonko* les solicitó a los funcionarios que estaban a cargo de esa acción que no destruyeran el remedio porque él llegaría a la ciudad de Bariloche y buscaría el modo de recuperarlo. Atenderse con una *machi* no solo implica viajar muchos kilómetros de distancia sino también realizar un gran gasto de dinero y, en el caso de Cañío, se agrega la complicación de contratar a alguien para que cuide los animales durante su ausencia en el campo. Pero, sobre todo, atenderse con una *machi* significa que el estado de salud de la persona suele estar gravemente en riesgo. Por todas estas razones, Cañío no se permitía a sí mismo perder las esperanzas de recuperar su *lawen*.

---

de Neuquén, pero este conflicto había sido escasamente levantado como noticia por los medios de comunicación de la provincia de Chubut.

<sup>7</sup> El que sigue, en rango de autoridad, al *lonko* o líder de la comunidad o *lof*.

<sup>8</sup> Autoridad espiritual con conocimientos ancestrales, entre ellos, sobre medicina mapuche.



Al llegar a Bariloche, Cañio conversó con un militante mapuche -quien había sido uno de los fundadores de la “11 de Octubre” y actualmente, el *lonko* de la Lof Pillan Mahuiza- para resolver juntos la situación. Primero se dirigieron a la Defensoría Pública Federal con asiento en Bariloche para realizar una acción legal de amparo con el fin de evitar la destrucción del *lawen*, pero allí se enteraron que este ya había sido quemado en la frontera. Mientras regresaban de la Defensoría y pensaban cómo proseguir, uno de ellos recordó la historia de Rosa Parks:

“Una vez escuché una historia también de injusticia, de abusos del Estado sobre las personas, y la sensación de sentirnos humanos de segunda clase. Resulta que había una normativa en Estados Unidos que prohibía a las personas negras sentarse al lado de una persona blanca en los colectivos de uso público. Y una mujer negra decidió no acatar esa normativa. Lo único que hizo fue sentarse. Y eso de sentarse vino a cambiar y a desenmascarar la realidad de la población negra en ese país”.

Conociendo las diferencias del caso, y ante “tanta bronca e impotencia” que sentían los dos, decidieron “sentarse” en las oficinas de SENASA de Bariloche hasta que esas injusticias empezaran a cambiar.

A los pocos minutos de haber iniciado la ocupación del edificio del SENASA, empezaron a llegar otras personas mapuche -y no mapuche- para acompañar y sostener la medida. Para muchos de los mapuche que se acercaban al lugar, el caso de Cañio era “la gota de agua que hizo rebalsar un vaso que ya estaba lleno”: cada uno de los presentes tenía su propia historia de apremio o abuso sufrido al pasar por la frontera, o sabía sobre la experiencia de maltrato padecida por algún *machi* (médico ancestral) al cruzar. En la frontera se conjugan los controles de distintos organismos del Estado -además del SENASA también actúa la gendarmería-, por eso, la experiencia de requisas ultrajantes puede ser el efecto de la sumatoria de prácticas. Pero ese día en el SENASA, los mapuche denunciaron un trato violento y discriminatorio hacia su pueblo.

Cuando la noticia de la ocupación se disparó en todos los medios locales, los mapuche demandaron, a través de estos, la presencia del máximo funcionario del organismo en Patagonia. A las horas llegó este funcionario y se improvisó una reunión en la misma oficina de atención al público. Las personas mapuche expusieron que el tema era demasiado serio como para hablarlo de pie y en una oficina donde todos estaban incómodos, pero no habiendo a disposición otro lugar, empezaron a relatar las injusticias que los habían reunido a todos allí. Explicaron al funcionario y a los demás empleados que su pueblo no debía lidiar más con un organismo de control que se rige por una normativa desactualizada y que omite sistemáticamente sus derechos específicos como pueblo indígena en las fronteras nacionales y provinciales.

“nosotros no fuimos quienes levantamos esas fronteras... transitar de un lado hacia el otro de la cordillera es una práctica milenaria que nunca vamos a dejar de ejercer, pese a tanta persecución y estigmatización de nosotros como mapuche”; “Le damos la oportunidad a este organismo, representante del Estado argentino, de comenzar a transitar un camino de diálogo de absoluto respeto y de armonizar sus normativas con los nuevos derechos,

ya que notamos que hoy este organismo se encuentra anacrónico y obsoleto, generando violencia hacia nosotros”<sup>9</sup>.

Al pactarse lugar y fecha para la realización de un *trawn* (reunión) con el fin de avanzar conjuntamente con el SENASA en un protocolo para el paso de *lawen* a través de la frontera, los mapuche decidieron levantar la ocupación de las oficinas. Durante las semanas siguientes, los mapuche comenzaron a trabajar internamente en un protocolo que no solo considere los tratados internacionales firmados por el Estado y la Constitución Nacional en materia de derechos indígenas, sino fundamentalmente el *kimun* o conocimiento ancestral sobre medicina mapuche. El principal desafío consistió en definir qué es un *lawen*, sin acotar ante el Estado la amplitud de los elementos que pueden ser incluidos en esta categoría, sin especificar sus componentes para respetar el secreto de los *machi* y resguardar sus conocimientos ante los intereses económicos farmacéuticos, y sin listar nombres propios de los *machi* del otro lado de la cordillera para cuidarlos de las prácticas persecutorias y represivas de los gobiernos chileno y argentino. Tal como se había acordado, el día 3 de julio los mapuche se hicieron presentes en el salón comunitario de la Lof Millalonko Rankehue, en Bariloche, para presentar al SENASA las ideas que habían trabajado. Pero el director zonal de ese organismo no asistió a la reunión. Después de persuadirlo telefónicamente, envió a tres técnicos sin capacidad de decisión para hacer llegar la propuesta oficial de protocolo. Pero los mapuche en *trawn* decidieron no recibirlos y volver a ocupar al día siguiente el edificio local del SENASA: “quedaba expuesta la falta de interés por resolver de fondo este conflicto y la falta de compromiso con lo pactado, por eso consideramos que no habían escuchado nuestra demanda con la altura que debían hacerlo”. Esta decisión de levantar la reunión también respondió a que los técnicos que se hicieron presentes como representantes del organismo centraron sus discursos en negar haber visto algún tipo de abuso o maltrato hacia los mapuche:

“No podemos entablar un diálogo en igualdad con personas que eran miopes o ciegas, por ese motivo les dijimos que si ellos no lo ven, no escuchan lo que les está diciendo la gente, y no ven lo que cuentan como verdad, no pueden ser sus interlocutores”<sup>10</sup>.

Mientras ocupaban las oficinas del SENASA por segunda vez, los mapuche demandaron la presencia del máximo referente de este organismo a nivel nacional. Más de catorce horas llevó la discusión con este funcionario vía telefónica, y, entre idas y vueltas, propuestas y contrapropuestas, se volvió a acordar una nueva reunión con el referente patagónico del organismo. El 5 de julio se concretó finalmente la reunión en la Lof Millalonko Rankehue y, tal como también se había acordado el día anterior, el director de Patagonia Norte leyó ante todos los presentes una carta formal de disculpas por el incumplimiento de la palabra por parte del SENASA. Aceptadas las disculpas, y luego de largos debates, se llegó a dos acuerdos. Por un lado, el compromiso del SENASA de que, al día siguiente, la gente iba a poder trasladar *lawen* con una mera declaración jurada (que solo expresara que llevaban consigo *lawen*) y la aceptación de los

<sup>9</sup> Intervenciones de los mapuche presentes en las oficinas del SENASA durante el intercambio de opiniones con el director zonal.

<sup>10</sup> Intervención de uno de los militantes mapuche en el *trawn* del 3 de julio en la Lof Millalonko Rankehue.

mapuche de que, en principio, solo se permita el traslado de *lawen* en estado líquido.

“La urgencia de que nuestros *pu peñi, pu lamuen* (hermanos y hermanas) puedan transitar y cruzar la frontera con *lawen* de manera libre y no sintiéndose criminales nos condicionó a tener una voluntad de diálogo y a ciertas concesiones momentáneas”.

Por otro lado, y como consecuencia de esta urgencia, se pactó el carácter transitorio y provisorio de ese protocolo y el compromiso de creación de una mesa interinstitucional para alcanzar un acuerdo más de fondo. Los mapuche entienden que, en este proceso, un debate serio debería alcanzar agendas más profundas como la adecuación de derechos, la aceptación de definiciones más amplias de *lawen* y el debate acerca de las fronteras estatales para un pueblo que habita ancestralmente en ambos lados de la cordillera.

#### AUTONOMÍA: EL ARTE DE NO SER GOBERNADOS

Michel Foucault plantea que la prominencia histórica de la cuestión acerca de “cómo gobernar” se ubica espacialmente en el occidente europeo y temporalmente en el siglo XVI, cuando el arte de gobernar comienza a ser desplazado del ámbito de lo religioso para multiplicarse en varios dominios de la sociedad civil (pedagogía, economía, política). Pero también plantea que, junto con esta inquietud por las maneras de gobernar (gubernamentalidad), fue surgiendo una actitud crítica gestada en torno a la pregunta sobre “cómo no ser gobernados de esa forma y a ese precio” (2003:8). Esta actitud moral y política -a la que denomina “el arte de no ser gobernados”- es una manera de pensar y de actuar sobre las artes de gobierno, de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de transformarlas, pero también de intentar escapar de sus procedimientos y principios.

Me interesa analizar aquí el modo en que la autonomía, tal como es pensada y practicada por algunos de los militantes mapuche, es expresión y práctica del arte de no ser gobernados, para lo cual me detendré en la tensión, experimentada como intrínseca e inevitable, entre control estatal, ilegitimidad y reconocimiento jurídico.

#### Sobre el control estatal

Un proyecto de autonomía surge como resultado de experiencias de desigualdad y de injusticia que llevan a desconfiar, recusar, limitar o escapar de los procedimientos y principios de la gubernamentalidad estatal. Las formas de acotar el control del Estado pueden ser identificadas en diferentes proyectos, como por ejemplo, aquellos que promueven prácticas productivas para el autoconsumo y el trueque, la realización de parlamentos autogestionados para dirimir agendas políticas propias, la ejecución de ceremonias mapuche con el fin de profundizar las relaciones con las fuerzas del entorno en el que viven, la creación de espacios por fuera de la estructura estatal para actualizar, transmitir y practicar en ellos conocimientos sobre salud-enfermedad, sobre la historia o sobre el *mapuzungun* (lengua mapuche) y sus marcos de interpretación del mundo, entre otros. Pero el control estatal también puede ser limitado a través de acciones realizadas a espaldas o en desobediencia con

respecto a los procedimientos estipulados por las burocracias, las políticas públicas y el sistema jurídico que los interpela como sujetos de un determinado tipo. Tanto al restaurar el mundo que les fue arrebatado a sus ancestros<sup>11</sup> (y los conocimientos que emergen de ese mundo), como al negar las normativas y las bases ontológicas de la gubernamentalidad imperante, el control del Estado es el blanco de las críticas.

Las etnografías narradas aquí muestran que el movimiento mapuche piensa simultáneamente al Estado en dos niveles: en uno de ellos, es heterogéneo y contradictorio en sus prácticas y funciones; en el otro, deviene en un antagonista monolítico. Por un lado, es visto como un conjunto de instituciones, personas, prácticas y discursos que, en representación de algún sector estatal, actúan simultáneamente y de modos contradictorios, produciendo las grietas y los intersticios en los que el movimiento puede intervenir para instituir reformas. En esos lugares de contradicción, el movimiento mapuche puede utilizar los mismos lenguajes hegemónicos de contienda con los que habla el Estado (Roseberry 1994) y, sin embargo, producir resignificaciones y reacentuaciones de las categorías en uso.

En la reunión con representantes del SENASA, los participantes mapuche exigieron el reemplazo de ciertas categorías utilizadas en la formulación del protocolo con el que se iba a garantizar el paso de elementos medicinales por la frontera. Así, por ejemplo, plantearon que no se refiera al *machi* como “médico empírico” sino como autoridad ancestral espiritual del Pueblo Mapuche; que no se exijan datos sobre los *machi* que producen los *lawen* ni detalles sobre la preparación de estos últimos; y que se borren las expresiones que presuponen divisiones al interior del pueblo mapuche como “comunidad mapuche de la república de Chile” y “comunidad mapuche radicada en la República Argentina”. Si bien estas no fueron las únicas categorías discutidas, son las que podían ser aceptadas por los funcionarios del SENASA y las que permitieron a los mapuche una mayor apertura del lugar de sujeto desde el que interactúan con el Estado. Apelando a la jerarquía que tienen los convenios internacionales aprobados por el Estado y la Constitución Nacional sobre las normativas de cualquier organismo nacional, sostuvieron, con esas redefiniciones, los términos en que debían ser definidos como colectivo: en tanto miembros del pueblo mapuche, preexistente a los Estados chileno y argentino, y como los únicos que poseen la facultad de controlar el conocimiento ancestral que poseen como pueblo.

Por otro lado, aun aceptando que este reconocimiento constituye un cambio profundo en la interacción con el Estado, y particularmente ante un organismo de control como es el SENASA, los participantes de la reunión no desconocían los topes de esa negociación ni los presupuestos que el Estado consolidaba al afianzar esos topes como límites de lo que deviene o no debatible. Estos fueron, en términos amplios, los que impidieron el debate en torno a la primacía de la frontera nacional-estatal ante cualquier definición alternativa de ciudadanía, y, en términos exclusivos del organismo, en torno a la defensa de los intereses productivos del sector hegemónico agropecuario en materia de seguridad “de sanidad animal y vegetal e inocuidad alimentaria”<sup>12</sup>. El organismo

<sup>11</sup> Entiendo aquí “restauración” como un proyecto de memoria siempre en curso de iluminación del pasado desde el plan político de un presente, pero con efectos concretos en los procesos en marcha de ontologización del “ser mapuche” y “sus relaciones con las fuerzas del entorno y con los ancestros” (Ramos 2017).

<sup>12</sup> Carta compromiso del SENASA del año 2014, en <http://www.senasa.gob.ar/institucional/carta-compromiso>, junio del 2017.

invirtió en su propia hegemonía aceptando ciertas demandas de inclusión hasta los límites en que las ontologías del Estado moderno no fueran cuestionadas. Estas ontologías son, por un lado, las que plantean la soberanía del Estado nación sobre cualquier otra forma identitaria y organizativa, encarnadas en la imposibilidad de ampliar a más de dos los pasos fronterizos en que aplicarían el protocolo, y las que sostienen un modelo económico basado en la noción de recurso económico, objetivadas en la imposibilidad de incluir el permiso de paso para otros productos que no sean líquidos.

Para algunos sectores del movimiento mapuche, el control estatal opera simultáneamente a través de inversiones hegemónicas de inclusión y del establecimiento de topes a esas inversiones. El entendimiento de que la política estatal se lleva a cabo dentro de estos márgenes de maniobra y en el marco de esta operatoria de inclusión y exclusión es el que motiva los posicionamientos *afueristas* y la consideración de toda acción de Estado -incluso las que amplían los márgenes de inclusión- como demostraciones de fuerza y como reproducciones del control y de la desigualdad. Por lo tanto, en este otro nivel de discusión, el Estado es entendido de un modo menos contradictorio y más monolítico, deviniendo en el principal antagonista de cualquier proyecto de autonomía. Frente a esta concepción del antagonismo, el arte de no ser gobernados, tal como plantea Foucault, parte de poner en cuestión la legitimidad de los modos hegemónicos de saber y sus usos excesivos a favor de un tipo de dominación.

En Futa Huau, la policía, los jueces y los funcionarios actuaron de modos diversos y se posicionaron diferencialmente frente a las comunidades y militantes que habían cortado el alambre. Pero en esta ocasión, el movimiento mapuche optó por mostrar un Estado compacto en sus modos diferenciales y asimétricos de administrar la ilegitimidad. La decisión política de sostener una recuperación territorial puso en evidencia la ilegitimidad del comerciante que había alambrado, encerrado una escuela y corrido a las familias mapuche del lugar, y la complicidad de un Estado monolítico en su proceder en beneficio del sector de la sociedad que detenta el poder. En este caso, se limitó un accionar estatal que, sin disimulos ni barniz, venía dejando hacer a algunos y negando el reclamo de otros. En la interacción entre el Estado y el pueblo mapuche, la desatención (“hacer vista gorda”) y la escucha diferencial a favor de las elites han sido uno de los principales mecanismos estatales de despojo y de control. Al cortar el alambre de una supuesta propiedad privada y sostener colectivamente la certeza de estar recuperando un territorio que les pertenecía por derecho, los mapuche ponían en sospecha al mismo Estado: la memoria demostró ser más verosímil que la documentación oficial, la acción de desalambrar más efectiva que las cartas burocráticas de reclamo y la autodeterminación de las personas en el territorio un medio político más eficaz para re-pactar vocabularios y gramáticas de discusión.

### Sobre la ilegitimidad ante el Estado

Retomando conjuntamente los planteos de Butler (2008) y Rancière (1996), entiendo que la autonomía es una actitud ética, política y estética que promueve simultáneamente procesos de “construcción de sí mismo” (subjetivación) y de desidentificación o extrañamiento con respecto a la naturalidad de un lugar (“desujeción”). Deteniéndonos en este último proceso, el arte de no ser gobernados incluye también, y necesariamente, una política

de la desobediencia (Butler 2008). Por esta razón, la experiencia de desujeción suele ser equiparada con el hecho de “estar fuera de la ley” o en el terreno de la ilegitimidad que define el Estado.

En la decisión colectiva de cortar el alambrado, los mapuche que llevaron adelante esa recuperación territorial sabían que, al desoír las recomendaciones de los abogados, debían enfrentar su ilegitimidad, esto es, el hecho de que sus discursos empiecen a ser escuchados como ruidos inarticulados y que sus actos sean censurados como inmorales o delincuentes.

Las experiencias de desigualdad -como las de haber sido desalojados injustamente de sus tierras y obligados a vivir indignamente en las periferias urbanas- llevaron a los miembros de la comunidad Futa Huau a impugnar la apariencia de igualdad ante la ley que proclama que *todos* son contados y tenidos en cuenta dentro de un orden social. De acuerdo con Rancière (1996), son estas experiencias las que promueven la desidentificación con la legalidad imperante que distribuye a los seres parlantes en dos categorías: por un lado, los sujetos legítimos, contados como partes y cuyas emisiones sonoras son entendidas como palabras -legitimadas por una historia, rituales y discursos- aptas para enunciar lo justo y las verdades; por otro, quienes no habitan los espacios de sujeto existentes, cuyas emisiones sonoras son expulsadas al silencio o a la categoría de un ruido que meramente señala aceptación o revuelta (sabotaje o terrorismo). La desobediencia es una crítica más compleja de lo habitual, puesto que suele construir compromisos normativos fuertes “que aparecen en formas que sería difícil, si no imposible, leer con las actuales gramáticas de normatividad” (Butler 2008:145). El desafío es entonces invertir los criterios de legitimidad haciendo emerger los lenguajes bloqueados por las categorías que ordenan la vida social<sup>13</sup>.

Ambas situaciones etnográficas nos muestran que el Estado suele negar el rol de interlocutores políticos a los sujetos que califica como estando en desobediencia. Ya sea al ocupar un edificio o al cortar un alambrado, la respuesta oficial suele ser que “en estas condiciones o bajo presión no dialogamos”. Sin embargo, esas expresiones de desujeción son las que, al hacer emerger nuevos litigios y sujetos litigantes, denuncian la ausencia de lenguajes estatales de interlocución y cuestionan las gramáticas de las normativas imperantes. Uno de los mapuche que estuvo en Futa Huau señalaba esa paradoja:

“Del alambre para afuera nosotros éramos parias rebotando por diferentes organismos estatales sin encontrar respuesta a nuestra demanda; sin alambre, o hacia el interior del alambre, somos un conflicto para el Estado”.

Al volverse “un conflicto para el Estado” se enfrentan al bloqueo sistemático de sus enunciaciones -ya sea por silenciamiento o por banalización de sus discursos (Trouillot 1995). Al estar fuera de la ley, están también fuera de los lenguajes disponibles de contienda y de inteligibilidad política. Esto es escenificado cuando los funcionarios de gobierno acusan a ciertos líderes

<sup>13</sup> En este sentido, la autonomía política deja de ser entendida como un *ethos* colectivo, una conciencia formada de sí o el retorno mítico a una cultura, para ser comprendida como una multiplicidad de fracturas, acontecimientos verbales y prácticas contingentes -por fuera de las formas establecidas de “ser”- desde las cuales las personas pugnan por hacer audibles y visibles sus experiencias de injusticia y sus desacuerdos.

de “desestabilizadores” y a determinadas ideas de “foráneas” para negar la existencia de conflictos locales, o cuando los mismos mapuche no aceptan como interlocutores a los funcionarios del SENASA que no pueden ver y oír lo que ellos relatan. En estas circunstancias, la misma relación política de interlocución y sus lenguajes son los que están en litigio.

La autonomía también es una experiencia moral que, en palabras de Butler (2008), se vive como la atribución del derecho de asignarse a sí mismo difiriendo de la sumisión a un mandato o código de conducta y poniendo en primer plano la reflexividad de esa reivindicación. La expresión institucionalizada por el movimiento “el derecho se ejerce y no se mendiga” señala y pone en primer plano esa atribución. El arte de no ser gobernados, entonces, consiste en formarse como un sujeto ético a partir de ciertas prácticas expresivas que buscan poner en riesgo el orden del código mismo. Cortar el alambrado, recuperar el territorio, continuar pasando el *lawen* a través de la frontera, “sentarse” en el edificio de SENASA, es el modo en que se asignan a sí mismos como miembros de un pueblo que confía en su propia memoria y conocimiento, y como militantes que actúan en función de esos saberes y en diferenciando de los códigos hegemónicos impuestos.

Pero decir “no” a determinada gubernamentalidad -suspendiendo su propia base ontológica- es algo más arriesgado que encontrar inválida una determinada exigencia, por eso la desujeción es un lugar de incertidumbre y de vacilación que deja expuestas a las personas a acusaciones de inmoralidad, maldad, delincuencia o ilegitimidad, y por ende a la represión estatal.

A Cañío se le incauta su remedio y a las horas este último es quemado. Durante la segunda ocupación del SENASA, oficiales de la policía se fueron acercando progresivamente a las inmediaciones del edificio. Sin embargo, la inmoralidad del hacer mapuche no llegó a constituir, en este caso, un discurso de ilegitimidad. Los militantes que participaron de esta acción colectiva acordaron en la urgencia de los reclamos que allí los convocaban y decidieron conjuntamente mantener la tensión dentro de los lenguajes inteligibles y los márgenes de la legitimidad estatal. Y en ese campo de fuerzas específico, el conflicto se fue desplazando hacia el Estado, quien finalmente devino el responsable de reparar su inmoralidad (al disculparse en una carta formal, firmada por el director nacional del organismo, por la falta de cumplimiento de su palabra) y su ilegitimidad (al revisar sus protocolos y adecuarlos a las normativas internacionales y nacionales de derecho indígena).

En Futa Huau, en cambio, la decisión de cortar el alambre implicó traspasar los límites de la legalidad. Interviene el juez provincial de instrucción, quien no solo ordena el desalojo haciendo intervenir a más de cien oficiales de la policía, sino que abre una causa judicial por la que se imputa a dieciocho mapuche -incluidos ancianos, ancianas, niños y niñas- por “invasión en banda” a la propiedad privada. En esta ocasión, el convencimiento y la autodeterminación de las personas (“hasta las últimas consecuencias”) -más la certeza de que sus memorias y conocimientos del pasado enunciaban lo justo y lo verdadero-, lograron finalmente invertir la dirección de las acusaciones de inmoralidad e ilegitimidad, iniciando un proceso de puesta en sospecha sobre las formas en que algunos miembros de las elites locales adquirieron sus tierras.

Ambas etnografías muestran cómo, al reivindicar como derecho el ejercicio de alguna práctica aparentemente ilegítima, los mapuche lograron impugnar las acusaciones de delincuencia que recaían sobre ellos. Sin embargo, acciones similares tuvieron resultados diferentes en otras ocasiones. En la

provincia de Chubut casi todos los conflictos por territorio -que continuaron al de Futa Huau- terminaron en represión estatal (generalmente tomando la forma de desalojos violentos) y en la imputación penal de las personas identificadas en la acción colectiva. Con la misma determinación y con la misma confianza en la reconstrucción histórica a partir de sus memorias familiares, distintas comunidades y personas mapuche continuaron recuperando territorios en la provincia de Chubut y sosteniendo largos juicios para defenderse de las imputaciones realizadas por los representantes jurídicos de estancieros, empresas multinacionales o el Estado. En la última de estas recuperaciones de territorio no solo se extremó la represión estatal -haciendo intervenir a distintas fuerzas armadas- sino que, incluso, se apeló a la figura delictiva del “terrorismo”, estrenando la reciente Ley Antiterrorista con un miembro de la Lof en Resistencia Mapuche.

El movimiento indígena ha estado en una búsqueda sostenida por abrir mundos singulares de desacuerdo y disentimiento, en cada una de sus luchas. La política de la desobediencia y el riesgo de ilegitimidad -que es intrínseco a cualquier puesta en cuestión de los códigos gubernamentales- se fue expresando en las metodologías de lucha heterogéneas de comunidades y organizaciones mapuche: recuperaciones de territorio sobre la propiedad privada o del Estado -epitomizadas en el corte de alambrados-, cortes de ruta, ocupaciones o tomas de edificios gubernamentales, el paso “ilegal” (de personas u objetos) a través de la frontera estatal entre Chile y Argentina e, incluso, las prácticas de sabotaje -como la recuperación de ganado o incendios focalizados-.

### Sobre el reconocimiento y la ampliación de derechos

Ahora bien, la autonomía mapuche es un proyecto político orientado hacia la producción de un modelo alternativo de sociedad que plantea los principios de auto-organización, solidaridad mutua, rechazo del Estado (y de todas las formas de violencia estructural, desigualdad o dominio) y el reconocimiento de que, hasta cierto punto, distintas luchas se relacionan y refuerzan entre sí<sup>14</sup>. El reconocimiento de esta distancia con respecto al ideal político no impide que el sentido de las acciones se oriente hacia esa meta, pero sí exige la articulación de paradas intermedias en el reconocimiento y la ampliación de los derechos por parte del Estado. La ilegitimidad es un lugar de paso necesario para correr los pisos de interlocución con las agencias de poder pero no es posible permanecer en él sin ser perseguido, apresado o desplazado al aislamiento político. Asimismo, las experiencias de desigualdad que suelen motivar las prácticas en desobediencia devienen, mayormente, en reclamos urgentes y necesarios para el desarrollo y la reproducción de la vida misma, como lo es el riesgo a enfermar gravemente o morir si no se pueden traer los *lawen* a través de la frontera. Por estas razones, el reconocimiento y la ampliación de sus derechos como pueblo suelen ser considerados como formas de asentar por escrito los logros coyunturales de sus luchas. Sin embargo, desde la perspectiva de quienes se piensan estando en lucha por la autonomía del pueblo mapuche, estos cambios en el terreno jurídico suelen ser considerados como efectos obligados pero secundarios de los desplazamientos logrados en los horizontes epistémicos. En

<sup>14</sup> En la enumeración de estos principios parafraseo los que David Graeber (2011) expone como centrales en una actitud política orientada a una sociedad “sin gobernantes”.



muy pocos años -apenas dos décadas- cambiaron profundamente los lenguajes hegemónicos de contienda, los criterios de legitimidad y el reconocimiento de las subjetividades políticas emergentes, ampliando el horizonte epistémico en el que interactúan las entidades del Estado y los movimientos indígenas. La lucha mapuche cada vez más se sostuvo como una lucha por las gramáticas de ser y de hacer, y por la restauración y sostenimiento de un mundo alternativo, donde el reconocimiento de derechos no es más que el logro transitorio y el efecto subsidiario de lo primero.

Las etnografías nos muestran dos formas de exigir el reconocimiento del Estado. Por un lado, a través de algún tipo de parada en la normativa gubernamental como demostración de reparación histórica: por ejemplo, la realización de un protocolo para pasar *lawen* a través de la frontera, o un plan de viviendas en territorio recuperado, subvencionado por el Estado pero auto-gestionado por la misma comunidad. Por otro lado, un cambio de reglas, registros y vocabularios en las formas de interlocución política. Este segundo modo de demandar reconocimiento, en apariencia superficial, es el lugar en el que se van asentando los cambios más profundos en el campo político. Volviendo a las etnografías descritas, enumero aquí algunos de los hechos que ilustran este último punto: cuando la comunidad Futa Huau decide ignorar la presencia del funcionario de gobierno en el *camaruco* mostrando un cambio en su forma de concebir la autoridad; cuando los mapuche exigen al SENASA una actitud respetuosa ante el pueblo mapuche allí representado (un lugar de reunión apropiado, la presencia de funcionarios de alto rango, el pedido de disculpas a través de una carta formal, entre otras solicitudes). Las formas de negociar en el nivel metadiscursivo los lugares de sujeto de cada uno como interlocutores, las formas de definición de esas subjetividades y los marcos interpretativos en los que debería desarrollarse la discusión constituyen la arena política en la cual la práctica autonómica va creando su propio escenario de aparición.

#### PALABRAS FINALES: INTERSECCIONES Y TENSIONES

En este artículo he querido mostrar que la autonomía o el *kizugüneun* (la acción de decidir por uno mismo) no es, para los militantes mapuche, una realidad política sino un proyecto filosófico y político a partir del cual orientan sus acciones de lucha. Un proyecto cuya puesta en marcha implica interacciones y tensiones con el Estado que suelen ser pensadas en tres relaciones centrales: limitar el control de las presencias estatales, habitar espacios de ilegitimidad y consolidar instancias de reconocimiento o ampliación de derechos. Ahora bien, el modo en que se conjugan estas tres relaciones nos permite poner en contexto ciertas consideraciones que sostienen las personas involucradas en el movimiento mapuche sobre sus propias luchas.

En primer lugar, la apreciación de que todo reconocimiento jurídico del Estado con el tiempo deviene una forma más refinada de control estatal. Un protocolo acerca de qué se entiende por *lawen* o una ley que estipula qué debe entenderse como “comunidad indígena” o “territorio ancestral” son formas de fijar y acotar sentidos que continúan estando en proceso de definición y debate. El tiempo ha demostrado que esos logros en el reconocimiento pueden operar luego como dispositivos de control estatal ante otros proyectos de reivindicación. En el marco de los proyectos autonómicos mapuche, el hecho de fijar en leyes y normativas ciertos derechos es siempre un éxito relativo y

transitorio, puesto que el objetivo de la lucha reside en cambiar los criterios hegemónicos con los que se define ese mundo donde la gubernamentalidad estatal tiene el monopolio acerca de la legitimidad (lo que es justo y verdadero). Por eso resulta tanto más importante la exigencia de reconocimiento estatal en las formas de interlocución que fijan quiénes, con qué lenguaje y en qué marco de interpretación están hablando. Al monitorear el desarrollo de los eventos comunicativos con los funcionarios del Estado, los militantes mapuche ponen en relieve la importancia de debatir los criterios en los que se basa la interlocución política.

En segundo lugar, la consideración de la ilegitimidad -desobediencia o “actuar por fuera de la ley”- como un modo de poner en práctica el derecho de autonomía. El riesgo de ser criminalizados o moralmente acusados de delincuencia es evaluado por algunos militantes como necesario, en tanto el ejercicio de lo prohibido es considerado como la única práctica política con capacidad performativa para poner en cuestión el ordenamiento sensible de lo justo y verdadero. Expresar la determinación de reivindicar una práctica en desobediencia “hasta las últimas consecuencias” implica sostenerla hasta el punto en que los criterios que la definen como ilegítima sean puestos en cuestión. La historia del movimiento mapuche ha mostrado que la política de desujeción no solo permitió revisar acuerdos de relación con el Estado sino, incluso, invertir las acusaciones y responsabilidades acerca de quién es el delincuente o ilegítimo. Los criterios de legitimidad e ilegitimidad son históricos porque son el resultado del campo de fuerzas en que se dirimen las luchas políticas.

En tercer lugar, la consideración de los posicionamientos políticos en permanente movimiento y cambio. Las trayectorias de vida de los militantes o la historia de las organizaciones o comunidades mapuche suelen intercalar momentos de mayor rechazo al Estado con otros de articulación con algunas entidades estatales. Una comunidad puede cortar el alambre, sus miembros ser imputados y luego ser quienes administran un subsidio estatal para la realización de viviendas. Unos militantes pueden estar ocupando las oficinas de un organismo estatal y luego ser parte de una mesa de diálogo interinstitucional. Sin embargo, la transitoriedad de estas prácticas radica en la concepción misma de lo que se entiende por autonomía. Esta transitoriedad es el resultado de las evaluaciones de fuerzas que llevan a priorizar la libertad de decisión ante una represión a la que no se pueden enfrentar o ante una participación en el Estado en la que dejan de controlar sus propias agendas políticas. El arte de no ser gobernados -de esta forma y a este precio- es el arte de saber transitar la tensión entre limitar el control del Estado, practicar la ilegitimidad y demandar el reconocimiento con el fin de cambiar las bases epistémicas y ontológicas de la gubernamentalidad estatal.

Finalmente, la apreciación del pueblo mapuche o del movimiento mapuche como una multiplicidad de expresiones diferentes. Hace pocos años los militantes mapuche empezaron a poner en valor sus diferencias políticas como manifestación de la vitalidad de un pueblo. El movimiento mapuche es heterogéneo en los métodos, las ideas y las formas de expresarlas pero articula en los sentidos más generales de autonomía. Distintos sectores del movimiento mapuche -comunidades, organizaciones, redes o personas- resuelven y ponen en juego de modos diferentes las interacciones y tensiones entre limitar el control del Estado, poner en práctica la desobediencia o exigir reconocimiento estatal. Como resultado de distintas trayectorias sociales, tradiciones de lucha y formas locales de interacción con el Estado, las formas de resolver la transitoriedad

entre ilegitimidad y reconocimiento para limitar el control estatal pueden ser muy divergentes.

La posición *afuerista* suele ser el modo en que se nombran a sí mismos los militantes mapuche que ponderan el valor performativo de las prácticas en desobediencia y el carácter transitorio y relativo de todo reconocimiento estatal obtenido. En sus intersecciones y tensiones con el Estado, anteponen el derecho a no ser gobernados desde los modos de saber o desde los ordenamientos sensibles del mundo con los que se justificó su subordinación como pueblo.

Ahora bien, en estos años de reivindicaciones y de luchas por ampliar sus derechos como ciudadanos, el pueblo mapuche ha demostrado que el reclamo de autonomía, lejos de ser una amenaza para el Estado, es una invitación a pensarlo de modos más inclusivos. Nuestro desafío como sociedad es abrir el diálogo y la negociación para construir un Estado que de cabida a expresiones de subjetivación cívica socioculturalmente diversas.

## BIBLIOGRAFÍA

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípodas*, 21, 21-48.

Briones, C. y A. M. Ramos (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En G. Gordillo y S. Hirsch (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 39-78). Buenos Aires: Icrj' La Crujía.

Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En Traficantes de sueños (eds.), *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-168). Madrid: Traficantes de sueños.

D'Amico, M. V. (2015). Criterios de justicia, afectividad y ley. La construcción de lo estatal desde la cotidianeidad. *Revista Identidades*, 8 (5), 42-60.

Fernández Álvarez, M. I. (ed.) (2016). *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva*. Buenos Aires: Biblos.

Foucault, M. (2003). Qué es la crítica? En *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Madrid: Tecnos.

Gledhill, J. (1999). La sociedad contra el estado moderno? La política de los movimientos sociales. En *El poder y sus disfraces. Perspectivas Antropológicas de la Política* (pp. 289-338). Barcelona: Edicions Bellaterra.

Gouarnalusse, J. M. (2011). Reseña Bibliográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, 33, 147-149.

Graeber, D. (2011). *Fragmentos de Antropología Anarquista*. Barcelona: Virus.

Grimberg, M., Fernandez Alvarez, M. I. y Carvalho Rosa, M. (eds.) (2009). *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.

Hellman, J. A. (1992). The study of new social movements in Latin America and the question of autonomy. En A. Escobar y S. E. Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*

(pp. 52-61). Boulder (Co.): Westview.

Manzano, V. (2013). *La política en movimiento: Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Rosario: Prohistoria.

Manzano, V. (2011). El hacerse y (des)hacerse del movimiento. Sobre espacios etnográficos y espacios en movimiento en el Gran Buenos Aires. En M. Grimberg, M. Hernández Macedo y V. Manzano (comp.), *Antropología de tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil* (pp. 307-339). Buenos Aires: Antropofagia.

Quirós, J. (2011). *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Buenos Aires: Antropofagia.

Ramos, A. R. (1992). *The Hyperreal Indian*. Série Antropologia, 135.

Ramos, A. M. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello, Y. González, P. Rubilar y O. Ruiz (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Temuco: Universidad de la Frontera.

Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En J. Gilbert y D. Nugent (comp.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham y Londres: Duke University.

Sabatella, M. E. (2017). *Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing de Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.