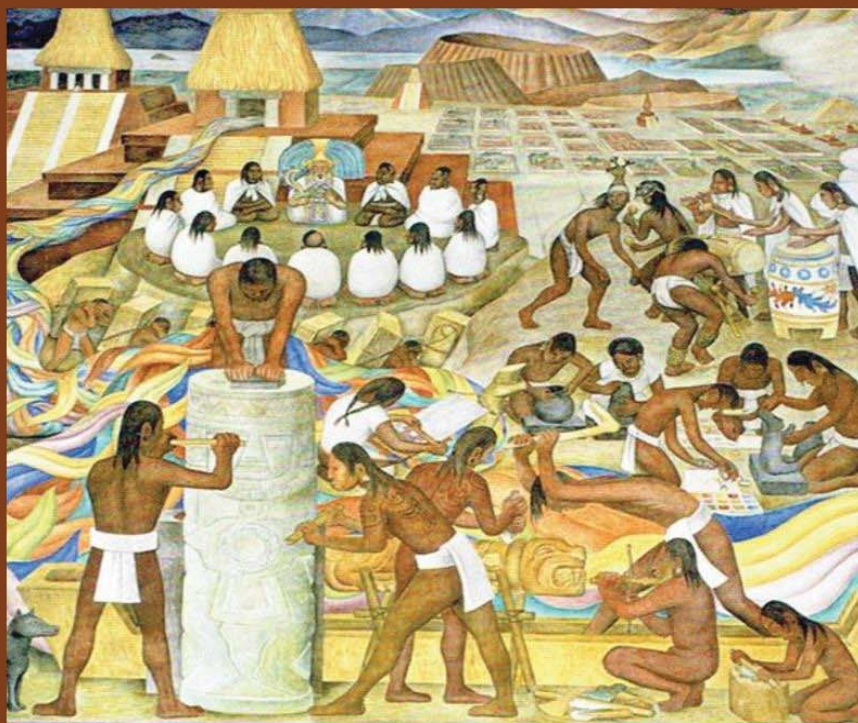


# Pensamiento Indígena en Nuestramérica Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy

Pedro Canales Tapia  
Sebastião Vargas  
Editores



*Colección Estudios de las Ideas*  
*Volumen 3*



***PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA  
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY***

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas

Editores

*Colección Estudios de las Ideas  
Volumen 3*

***ARIADNA EDICIONES***

**PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA  
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY.**

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas, Editores

*Colección Estudios de las Ideas, 3*

ISBN: 978-956-8416-66-9

Gestión editorial

Ariadna Ediciones

[www.ariadnaediciones.cl](http://www.ariadnaediciones.cl)

[ariadnaedicionesoa@gmail.com](mailto:ariadnaedicionesoa@gmail.com)

Portada: Diego Rivera, fragmento

El genio creador del Sur, 1940

Santiago de Chile

Primera Edición

Agosto 2018

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



*A 15 años de la muerte del joven mapuche  
Alex Lemún, asesinado por bala policial en  
Territorio Mapuche, al sur de Chile,  
en noviembre del año 2002*



## ÍNDICE

*Prólogo*, p.9

Sebastião Vargas

*Introducción*, p. 17

Pedro Canales Tapia

*La comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena*, p.27

Elena Nava Morales

*Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia*, p. 47

Yolanda Ramos

*Yachay tinkuy y kuyana\*: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador*, p. 71

Mercedes Prieto, Benjamín Inuca, Lui M. de La Torre

*Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía ecuatoriana*, p. 101

Maria Luiza de Castro Muniz - Angélica María Cárdenas Piedrahíta

*“Las modas teóricas pasan, pero el colonialismo queda”: a atualidade do pensamento anticolonial mapuche*, p. 131

Sebastião Vargas

*La organización de comunidades mapuche y tehuelche 11 de Octubre*, p. 159

Ana M. Ramos

**Participantes**, p. 191

---

\* Las palabras en idiomas americanos se reproducen tal como han sido escritas por quienes han entregado cada trabajo. Nota de los editores

# La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre<sup>224</sup>

Ana Margarita Ramos

## I. Introducción

A principios de la década de 1990 iniciaba mi trabajo de campo como antropóloga en la provincia de Chubut (Argentina), particularmente en la zona del noroeste, en las zonas rurales que rodean la ciudad de Esquel. En esos años, la movilización indígena de comunidades y organizaciones mapuche solía circunscribirse a las provincias de la Patagonia que se encuentran más al norte (Neuquén y Río Negro). Para quienes estábamos en Buenos Aires, poco se sabía al respecto acerca de Chubut.

Cuando nos acercamos a la Casa de la Provincia de Chubut –ubicada en la ciudad de Buenos Aires– nos informaron que en esta provincia solo había tres comunidades y que, fuera de esas comunidades rurales, ya no había indígenas allí. Habiendo transcurrido más de 20 años, el escenario cambió radicalmente. Por un lado, hoy son más de doscientas las comunidades reconocidas en esa provincia y, por el otro, las luchas mapuche-tehuelche en Chubut entraron en la historia del movimiento indígena con sus formas propias de llevar a la práctica los consejos y conocimientos antiguos de sus ancestros. Estos cambios se deben, en gran parte, a la creación de la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre (OCMT),

---

<sup>224</sup> Este trabajo se realizó en base a una entrevista a Mauro Millán -- uno de los protagonistas de la creación, desarrollo y disolución de la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre-- realizada en el año 2017 y en el marco de un proyecto más amplio de reconstrucción del pensamiento político de esta Organización.

cuyos pensamientos principales serán el tema de este capítulo.

La OCMT se formó progresivamente hacia el año 1992 y su nombre dejó de aparecer a partir del año 2008. Pero durante sus años de existencia, la OCMT estableció los pisos de interlocución con el Estado y los lenguajes de contienda en los que se empezaron a dirimir las luchas indígenas en la región. Para empezar a narrar una historia se necesita un punto de inicio, el cual siempre podría ser otro. En una charla pública realizada en 2016 en la ciudad de Bariloche, una de las integrantes de la Organización 11 de Octubre, Ana Prane, recordaba con emoción esos inicios diciendo:

Nuestra comunidad (Lof mapuche tehuelche Prane) venía padeciendo muchas injusticias, mi padre siempre fue un defensor de su territorio, pero era muy difícil. Todo empezó a cambiar cuando llegaron a Esquel dos jovencitos y con ellos nos empezamos todos a acompañar.

Sabiendo la arbitrariedad de poner fecha y nombres a un proceso tan profundo y general, retomo el momento señalado por Ana Prane para comenzar mi propio relato. En el año 1991 llegan a Esquel dos hermanos mellizos, Moira y Mauro Millán, quienes habían nacido en la provincia de Chubut, en un pueblo llamado Maitén, cercano a la zona rural donde estaba la comunidad mapuche a la que pertenecía su madre (comunidad Mirador). Por razones laborales, sus padres se mudaron a la ciudad de Bahía Blanca, donde ellos transcurrieron parte de su infancia y adolescencia en situación de precariedad como muchas otras familias que migraron a las zonas urbanas. Sin embargo, el intercambio constante con sus familiares hizo que, en su adolescencia, empezaran a preguntarse sobre su identidad y a tratar de hilar las historias fragmentadas que habían escuchado para responderse quiénes eran. Un proceso de búsqueda que los llevó a regresar a la región donde nacieron con la determinación de conocer la historia de su Pueblo y



hacer algo para revertir las injusticias y el silencio que la atravesaban.

Empezaron teniendo un programa en la Radio Nacional Esquel donde abordaban temas relacionados con la lucha indígena en general y con la población indígena<sup>225</sup> de Chubut en particular. En el año 1992, a través del programa radial comenzaron a preparar lo que sería un contra festejo del quinto centenario de la llegada de los occidentales o europeos a este territorio. La actividad se promocionó –en la radio y a través de afiches– como “contra festejo y homenaje a las comunidades indígenas de Chubut”. Tal como ocurrió en otros lugares de movilización indígena, la expresión “11 de octubre” surgió en este contexto como un posicionamiento simbólico y político: “el último día de libertad en este continente”. Ellos expresaban en la radio que el 12 de octubre no solo desembarcaban personas de aspecto diferente, sino que, fundamentalmente, desembarcaba una ideología absolutamente antagónica a la de ellos. Considerando que, para la realización del evento, debían contar con una gran logística de difusión y organización, conformaron un grupo de trabajo al que denominaron Comisión 11 de Octubre, en el que se involucraron distintos colaboradores, miembros de las juntas vecinales y de algunos gremios.

El acto se realizó finalmente en la plazoleta Mariano Antieco Nahuelpan de la ciudad de Esquel, el 11 de octubre del 1992. Superando sus expectativas, el acto resultó multitudinario: participaron muchas comunidades, diferentes músicos locales y habitantes de la ciudad. Los integrantes de la OCMT recuerdan que en ese acto se estrecharon los lazos entre las comunidades mapuche y surgió la decisión conjunta de acompañar los procesos de lucha de las comunidades mapuche Vuelta del Río y Huisca

---

<sup>225</sup> Para ese entonces, en Chubut, se hablaba mayormente de “indígenas”, “paisanos”, “aborígenes” o “araucanos” (este último término presupone el origen en el Arauco, Chile, para señalar que los indígenas en Chubut eran extranjeros); los términos mapuche y tehuelche eran escasamente utilizados.

Antieco bajo la premisa de “NO al desalojo”. A los pocos días, quienes formaban la Comisión 11 de Octubre comenzamos a viajar hacia las comunidades para fortalecer la comunicación. A medida que se emprendían estos primeros proyectos políticos de resistencia, otras personas se fueron sumando, de manera directa o indirecta<sup>226</sup>, y fue emergiendo, así, la idea de una pertenencia común a una organización de lucha.

Al año de su creación, la Organización decidió ser receptiva hacia quienes no eran mapuche pero querían participar de las luchas que se estaban encarando. Esta circunstancia derivó, al poco tiempo, en una confrontación de ideas y metodologías, pero principalmente de objetivos, con quienes tenían una motivación ideológica enmarcada en las ideas partidistas del peronismo o de las distintas expresiones de la izquierda. Estas internas acompañaron los primeros años de formación de la Organización hasta que, los integrantes mapuche fueron afianzando un proyecto político centrado en la búsqueda del conocimiento ancestral y la historia del Pueblo Mapuche. La profundización de las disputas ideológicas dio lugar a la clarificación de los objetivos como organización indígena y al distanciamiento voluntario de quienes venían defendiendo otros proyectos políticos. Paralelamente se fue incrementando el contacto con las comunidades rurales, así como con los hermanos y hermanas (*pu peñi, pu lamuen*) de los barrios periféricos de la ciudad de Esquel. A los pocos años de su inicio, quienes participaban de la Organización tenían un conocimiento del mapa urbano de la ciudad con la localización de las y los hermanos que, por distintos motivos, se habían visto obligados a abandonar sus comunidades y establecerse en Esquel. Los barrios empezaban a pensarse de acuerdo a como se habían distribuido quienes provenían de las

---

<sup>226</sup> Las pertenencias siempre fueron porosas y flexibles, mientras algunos se identificaban a sí mismos como miembros de la Organización 11 de Octubre, otros lo hacían como colaboradores. A diferencia de otras organizaciones, el criterio de pertenencia siempre fue laxo y no hubo necesidad de explicitación.

comunidades Nahuelpan, Cushamen, Vuelta del Río, Cañadón Grande, Mirador, entre otras. Este pensamiento sobre la urbanidad –como *continuum* espacial con la ruralidad–orientó el temario de las reuniones –para entonces cada vez más frecuentes–hacia un proyecto conjunto de memoria, centrado en los relatos de las distintas trayectorias familiares y personales sobre el arribo a la ciudad. El intercambio de estas experiencias les permitió a todos ellos tener un mayor conocimiento del proceso de despojo vivido por las comunidades rurales y, como consecuencia de esos diagnósticos y necesidades compartidas de “*hacer justicia*”, se comenzó a gestar la idea de impulsar recuperaciones de territorio.

La Organización 11 de Octubre se fue plasmando en importantes y numerosos *trawn* (reuniones) donde se encontraban periódicamente personas mapuche de distintas comunidades bajo la premisa de recuperar o defender sus territorios. Simultáneamente, desde la Organización se impulsó también la recuperación de ceremonias espirituales, (*kamaricun, wiñoy tripantu, llellipun*), entendidas como las fuentes de conocimiento y las bases constitutivas de todo proyecto político.

Muchos de quienes participaban de la Organización 11 de Octubre conocían los procesos de conformación de organizaciones urbanas y rurales en otras partes del territorio mapuche, y ponían en valor el efecto que estas tenían al irrumpir políticamente interpelando al Estado a través de ciertas acciones directas y haciendo uso de los medios de comunicación. Durante los primeros años, ellos fueron receptivos a los modos en que ciertas organizaciones –particularmente de la provincia de Neuquén-- planteaban el fortalecimiento del pensamiento ancestral mapuche, pero, con el tiempo, fueron produciendo su propio perfil de pensamiento: el objetivo que empezó a primar en la 11 de Octubre fue el de profundizar cada vez más la idea y la práctica de la autonomía. La Organización 11 de Octubre se pensó a sí misma como garante de la autonomía de las comunidades. Al igual que otras organizaciones, se propuso

recomponer la estructuración política ancestral rescatando del olvido las figuras de sus autoridades tradicionales: *lonko*, *pillan kushe*, *werken*, *kona*, entre otras. Pero su particularidad residió en el objetivo de largo plazo que rigió su misma existencia como Organización; éste es, crear una estructura política donde el agente principal sea la comunidad en articulación con otras comunidades, y no una estructura política supracomunitaria que las represente. Como veremos al final del capítulo, la profundización de este propósito político determinó la decisión de finalizar con la existencia de la misma Organización.

Con el fin de mostrar el pensamiento indígena de la Organización 11 de Octubre para la provincia de Chubut, distribuyo sus ideas centrales en los tres ejes que los mismos protagonistas destacan como el legado de su experiencia organizativa: por un lado, *Ngeiñ* (Somos) expresa el trabajo reflexivo en torno a la construcción de su visibilidad como mapuche-tehuelche en una provincia cuyo imaginario hegemónico los ha negado –a través de las figuras de la extinción, la extranjería o la folklorización--; por el otro, *Entumalaltun* (Desalambrar) refiere a “sacar los cercos” territoriales, políticos, espirituales, epistémicos y ontológicos que impuso la colonización sobre sus prácticas y pensamientos; finalmente, *Kisungeneiñ* (Decidir por uno mismo) da cuenta del trabajo político de pensar y ejercer lo que fueron entendiendo y definiendo como prácticas autónomas de un Pueblo en reconstrucción.

Este trabajo se apoya en las entrevistas realizadas a lo largo de los últimos 20 años a los miembros y colaboradores de la Organización 11 de Octubre, en las transcripciones de los los *trawn* (reuniones) o parlamentos, en notas de campo etnográficas, así como en los discursos que la Organización fue elaborando en el transcurso de sus diferentes luchas (comunicados públicos, documentos finales de los parlamentos, intervenciones en los medios de comunicación, entre otros). Pero el relato que organiza el capítulo intercala principalmente paráfrasis y citas de una entrevista realizada a Mauro Millán, quien, como se

mencionó arriba, es uno de los fundadores y protagonistas de la 11 de Octubre. Con el propósito de responder a la convocatoria de este libro sobre pensamiento indígena, la opción de escritura ha sido poner en primer plano los énfasis, argumentos y expresiones con las que este militante reconstruye el pensamiento de aquellos años, más que las citas de autoridad y las discusiones académicas en relación con los temas mencionados.

## II. Ngeiñ (Somos)

A comienzos de los '90, en la provincia de Chubut, el indígena era imaginado como un ícono folklórico -vestigio de un pasado y raíz de una identidad nacional-, como extinto -para el caso específico de los tehuelche-, o como extranjeros migrantes de Chile, -para el caso de los mapuche. Con estos presupuestos, la provincia ya había decretado la inexistencia, en la actualidad, del indígena en su territorio. Las reivindicaciones emanadas por algunos sectores progresistas los mencionaban, en esos años, como "paisanos" o "aborígenes argentinos", términos que eran repetidos y reutilizados por las mismas comunidades rurales. Ante esta matriz conceptual de las alteridades indígenas<sup>227</sup>, la Organización 11 de Octubre inició un trabajo colectivo de memoria abordando las preguntas: "¿Quiénes somos realmente?" "¿Por qué el Estado argentino no nos llamaba por el nombre de nuestro propio Pueblo?". En los primeros *trawn* (reuniones) se fueron consolidando las respuestas: ellos no eran paisanos de este país o de este Estado y no eran meramente indígenas o aborígenes, puesto que tenían una historia de arraigo e identidad en un territorio específico. Empezaron entonces a poner en valor sus pertenencias comunes ("Mapuche, somos eso, gente de la tierra"), a instalar en el resto de la sociedad el concepto de Pueblo Mapuche y a recuperar, entre ellos y para ellos

---

<sup>227</sup> Claudia, Briones, *La alteridad del "Cuarto Mundo"*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

mismos, los sentidos y prácticas de ser parte de ese Pueblo. A partir de este reconocimiento colectivo, los *trawn* abordaron el tema de las relaciones con los Estados argentino y chileno, preguntándose si esos Estados “tenían algo que ver con ellos”. Así inicia un análisis reflexivo sobre su propia historia como Pueblo que concluye, en esos primeros años, en el afianzamiento de una identidad propia, centrada en la preexistencia del Pueblo Mapuche con respecto a la formación de los Estados. Una identidad que nada tenía que ver con aquellas que los dividen en naciones y provincias. En estos primeros contextos de discusión, surge y se fortalece la expresión “no somos argentinos ni chilenos. Somos mapuche”.

A medida que iban develando sus posicionamientos frente al Estado, los trabajos de memoria emprendidos en los *trawn* fueron promoviendo también la reflexión auto-crítica<sup>228</sup> con respecto a ciertos lugares habituales de apego y pertenencia. Esta tarea colectiva inicia con lo que entendieron como “la columna del saber mapuche”, es decir, con la espiritualidad. Tanto los ancianos y ancianas, como los jóvenes, niños y niñas mantenían largas conversaciones y discusiones sobre el evangelismo y el catolicismo, particularmente sobre la noción de Futa Chao (Gran Padre) con la que se tradujo la idea de Dios. Los trabajos de memorias surgen, en esos primeros años, como un proyecto colectivo de reconstrucción de sus conocimientos ancestrales. El proceso consistía en “*volver a escuchar*” cada uno de los testimonios para identificar en ellos, y en acuerdos colectivos, los saberes que consideraban “no dañados por las culturas impuestas”. Si el éxito de la colonización ideológica se debió en gran parte a la evangelización de las iglesias y la imposición de sus credos, era necesario cotejar los saberes mapuche a lo largo de la Patagonia para reconocer en ellos mismos esas ideas foráneas con las que fueron “engañados” sus antepasados. A

---

<sup>228</sup> El término “auto-crítica” y su importancia en el proceso organizativo ha sido destacado por los mismos entrevistados.

partir de estos cotejos --que se fueron haciendo en los *trawn* convocados por la 11 de Octubre pero también a través del intercambio con otras organizaciones mapuche-- fueron desplazando la idea de Dios por la experiencia heredada y vivida de relacionamiento y reciprocidad con los seres que habitan la naturaleza (*pu newen, pu ngeñ*). Este desplazamiento, que hoy en día es ya un presupuesto estandarizado en el movimiento mapuche, en aquel entonces fue profundamente performativo para las percepciones que, de sí mismos, tenían los participantes de la Organización 11 de Octubre. Tal como recuerdan algunos militantes, al volver a hablar de los *newen* y los *ngeñ*, ellos sintieron que la filosofía de su Pueblo aún se conservaba en el idioma, en la oralidad de sus mayores y en muchas de las prácticas en las que habían socializado ellos mismos de pequeños, pero, fundamentalmente, que las limitaciones de su desconocimiento podían ser revertidas. La Organización explicitó entonces una de sus primeras premisas:

Desde la espiritualidad podemos fortalecer el resto de los otros posicionamientos porque es ese conocimiento el que nos brindará las herramientas para elaborar un proyecto político propio con identidad mapuche, sin tener que copiar fórmulas eurocéntricas sobre la igualdad, la libertad o el bienestar común<sup>229</sup>.

El ejercicio de una espiritualidad propia también les permitió, sin distinciones de edad, acceder al *mapuzungun* (lengua mapuche) y recuperar las competencias lingüísticas para comunicar e interpretar en los géneros del arte verbal mapuche. Promover la realización de ceremonias espirituales y la participación de niños, niñas, jóvenes, ancianos y ancianas en ellas fue una de las principales agendas de la 11 de Octubre, puesto que, estas instancias eran consideradas como espacios privilegiados para la socialización de los sentidos culturalmente significativos con los que se construye su mundo y su historia. La

---

<sup>229</sup> Intervención en *trawn*, Esquel, 1998 (registro de campo).

espiritualidad devino entonces inseparable del conocimiento y de la política.

Observando la realización de sus ceremonias espirituales surge también la reflexión auto-crítica con respecto a los símbolos rituales utilizados. No todos los elementos que fueron incorporados recientemente motivaron la misma reflexión, sino solo aquellos que, como la bandera argentina izada en el lugar sagrado del *rewe* o altar, eran índices de la imposición y del control estatal sobre su Pueblo. A través de largas charlas en *trawn* se preguntaron entre sí “¿Por qué estaba la bandera argentina en su kamarikun (ceremonia religiosa mapuche)?”; y, al compartir los relatos acerca del origen de ese mandado, se fueron informando sobre las imposiciones que arrastraban *pu peñi, pu lamien* (los hermanos y hermanas) como legado de un pasado de sometimiento y subordinación. La reconstrucción histórica de esos periodos históricos y el consecuente reemplazo de la simbología ritual también comenzó a ser parte de las agendas de la Organización.

En el año 1991, un *peñi* de apellido Antieco crea la bandera mapuche-tehuelche a través de un *pewma* (sueño). Los integrantes de la Organización 11 de Octubre empezaron a utilizar esta bandera en sus ceremonias y actos públicos, así como distintas comunidades decidieron levantarla en sus respectivos *rewe* en reemplazo de la bandera argentina. En pocos meses, la sustitución se había transformado en una decisión colectiva y la bandera mapuche-tehuelche empezó a ser levantada en la mayor parte de las ceremonias mapuche de Chubut. Este acto simbólico y político fue una de las primeras formas en las que se objetivó el *Ngeiñ* (Somos) ante audiencias más amplias de la sociedad; con el uso extendido de esa bandera expresaron públicamente su distanciamiento con respecto a la identidad nacional argentina y su reivindicación identitaria como Pueblo. Por otra parte, la bandera representaba dos Pueblos –el mapuche y el tehuelche–, es decir, una historia de interrelaciones preexistentes a los Estados. De este modo, no solo impugnaban las teorías



etnológicas de improntas racistas que la academia había producido para clasificar a las personas como tehuelches o mapuches, sino que también cuestionaban la historia oficial que construía a los mapuche (considerados “extranjeros”) como enemigos de los tehuelches (considerados “argentinos”). Antes de la creación de la bandera, los ancianos que participaban de los *trawn* habían recomendado recordar la historia de estas relaciones mutuas entre familias tehuelche y mapuche, porque decían que esas relaciones tenían que ver con quiénes eran. Con el fin de reivindicar la existencia de estos dos Pueblos, la Organización se renombra a sí misma como Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre (de aquí en más OCMT), así como, unos meses después, decide usar la bandera mapuche-tehuelche soñada por Antieco.

Como anticipamos antes (ver Introducción), los barrios empezaron a ser pensados por la OCMT como pequeñas extensiones urbanas de las comunidades rurales. Sin embargo, en el imaginario hegemónico de aquellos años, los “verdaderos indígenas” eran peones de estancia, trabajadores rurales o minifundistas catalogados como pequeños productores agrícola-ganaderos. Mientras la ruralidad podía ser un escenario posible para la visibilidad del *Ngeiñ* (Somos) que se estaba gestando, la urbanidad lo hacía impensable. En la ciudad, devenían invisibles, engrosando la masa de los incontables, de los pobres y de los que vivían en el Alto (barrios periféricos carentes de servicios elementales). Podían transitar la ciudad como trabajadores de la construcción (uno de los trabajos menos remunerados y más sacrificados por el clima en Patagonia), como empleadas domésticas, como desocupados, como presas del alcoholismo o como practicantes de diversas expresiones del evangelismo o del cristianismo, podían aparecer de muchas formas, pero no como mapuche. Pero, si era imposible ser mapuche en la ciudad, mucho más lo era para quienes participaban de una organización política urbana. El estereotipo hegemónico del mapuche era un anciano pobre, que vivió siempre en la zona rural, abocado a

prácticas folklóricas, y ajeno a las políticas modernas de la urbanidad. En la agenda política de los participantes de la OCMT se volvió prioritario el cuestionamiento de estos presupuestos que, al hacerlos invisibles como mapuche, negaban las historias de violencia y los procesos de despojo territorial que habían causado sus migraciones forzadas a los centros urbanos. Este cuestionamiento se fue escalonando a partir de diferentes y simultáneas reivindicaciones.

En primer lugar, a través del empoderamiento de los mapuche urbanos que venían padeciendo situaciones de injusticia, explotación o desocupación laboral. Las personas mapuche se iban acercando a la Organización porque no tenían respuesta de los organismos que debían hacerse cargo de este tipo de atropellos a sus derechos laborales –ya sean sindicatos o instituciones oficiales--. En esta búsqueda de contención se ponían en contacto con la OCMT para denunciar, por ejemplo, la explotación laboral de empleadores y patrones que pagaban remuneraciones mucho más bajas que las establecidas en los convenios de trabajo, las acusaciones infundadas de robo “por el simple hecho de tener un rostro moreno” o la estafa en sus contratos por no saber leer y escribir. Las primeras acciones realizadas por la OCMT consistieron en interpelar y desenmascarar la complicidad en la que incurrían, por omisión, los sindicatos y organismos oficiales. Cuando estos advertían que iban a quedar expuestos ante la opinión pública a través de los medios de comunicación, intervenían o aceleraban la solución a la denuncia del *peñi* o la *lamuen* que demandaba justicia. Asimismo, se generaron espacios –por ejemplo a través de los medios de comunicación, ONGs u organismos nacionales e internacionales– para exponer al explotador y para que la víctima de explotación pudiera contar en primera persona lo que estaba viviendo. Con la sumatoria de estas iniciativas, la OCMT empezó a hacer visible la presencia mapuche en la ciudad y las situaciones de discriminación y precariedad que signaban el tránsito de los *peñi* y las *lamuen* en los espacios urbanos.

Estos acompañamientos colectivos produjeron nuevos sentidos para la comprensión del *Ngeiñ* (Somos) en la ciudad. Ellos entendieron que sus presencias y sus modos de vida en la urbanidad no eran el resultado de sus decisiones o de algún tipo de inferioridad, sino del despojo territorial iniciado a fines del siglo XIX y de las imposiciones de un Estado que los excluyó históricamente. La explicitación de este proceso histórico en textos públicos y la transmisión de esos conocimientos del pasado a las generaciones que ya habían nacido en la ciudad promovieron la puesta en valor de sus pertenencias mapuche y el empoderamiento colectivo y personal del mapuche urbano.

Nos fuimos apropiando de nuestra historia, empezábamos a comprender que no nacimos perdedores, que no siempre fuimos pobres, sino que nos empobrecieron... Re-direccionamos nuestra bronca oculta, nuestros resentimientos personales y cotidianos hacia el proyecto político de volver a ponernos de pie. Ante una situación de explotación o de injusticia laboral nos paramos en la idea de quienes somos, y notamos que nuestros reclamos tenían un significado diferente<sup>230</sup>.

Las denuncias y las demandas por el cumplimiento de sus derechos laborales empezaron a enmarcarse en una postura mapuche acerca de lo justo y lo injusto y en una historia propia sobre el ser en la ciudad.

Para revertir los presupuestos que los hacían invisibles en el espacio urbano decidieron también, y en segundo lugar, ocupar diferentes espacios de la ciudad y transformarlos en lugares referenciales de ese *Ngeiñ* (Somos) que se estaba formando. Con esa finalidad, por ejemplo, la OCMT creó su propio *lelfun* (espacio sagrado) en las laderas del Cerro El Tero que bordean la ciudad de Esquel y realizó allí diferentes y concurridas ceremonias espirituales con la orientación de los *lonko* que, desde que vivían en la ciudad, no las habían vuelto a levantar. Pero también se movilizaron

---

<sup>230</sup> Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

colectivamente ocupando las calles, plazas y edificios públicos en diferentes acciones de protesta y demanda.

Estas geografías afectivas que iban emergiendo al ocupar la ciudad de modos diferentes a los habituales fueron sustentando la idea acerca de la imposibilidad de pensarse como mapuche en la disyunción urbano o rural. El territorio empezó a imaginarse como indiviso. Desde un punto de vista pragmático, sostenían que, si todas las políticas que los afectan en las comunidades rurales se gestaban en las ciudades –en los organismos del Estado que tienen asiento en la urbanidad–, ellos debían ocupar y transitar ese espacio para develar y denunciar los antagonismos constitutivos de esa política espacial hegemónica. Por otra parte, y desde un punto de vista histórico, la ciudad fue considerada como el lugar en el que se albergaron las memorias mapuche del desarraigo. Cuando por distintas razones las personas mapuche se ven obligadas a dejar sus campos, suelen llegar a los asentamientos urbanos donde se encuentran sus allegados. Esta dinámica hizo que los barrios se fueran conformando como pequeñas comunidades vinculadas parental, política y afectivamente con las comunidades rurales de origen. En tanto extensiones espaciales de esas pertenencias, los barrios fueron los lugares donde se forjaron las primeras denuncias de usurpación de los campos y los principales sentidos de la reivindicación territorial. A partir de la articulación que la OCMT promovió entre los distintos barrios periféricos de la ciudad de Esquel, se fue entramando una memoria común de expropiación y despojo territorial, y, a partir de esa memoria compartida, el barrio devino en una prolongación de las trayectorias personales y familiares iniciadas en el campo. De este modo, las necesidades de organización y las demandas de justicia nacidas en las comunidades rurales se extendieron a los barrios, así como aquellas surgidas en los barrios se extendieron a las comunidades rurales.

Ahora bien, como veremos en el próximo apartado, muchas de las personas que se acercaron a la OCMT para denunciar las iniquidades del Estado, no solo terminaron

siendo parte de la Organización sino también llevando adelante un nuevo proyecto de vida en el ámbito rural a través de las recuperaciones de territorio. Al transcurrir los años, y en la medida en que se fue consolidando la solidaridad y la articulación política entre distintas comunidades mapuche-tehuelche, la OCMT adquirió una mayor experiencia para afrontar los conflictos territoriales contra terratenientes o empresarios influyentes en el ámbito político y legal, llegando, incluso, a acompañar a las comunidades en recuperaciones de territorios que estaban en manos de una empresa multinacional –Benetton S.A. – o del ejército argentino.

Para terminar de comprender el modo en que la OCMT fue dando sentido al *Ngeiñ* (Somos) es necesario detenerse también en el posicionamiento político que se fue construyendo en torno al extractivismo. En los *trawn* convocados por la Organización, los participantes -- particularmente los más ancianos--, fueron compartiendo sueños (*pewma*), historias heredadas (*ngtram*), consejos antiguos (*nglam*) y *kimun* (conocimiento mapuche). En la medida en que este pensamiento se fue profundizando, las categorías de espiritualidad, política y conocimiento fueron mostrando su solapamiento e intersección. Como expresan algunos militantes de la OCMT, al entender esa inseparabilidad, comprendieron también el valor performativo que tenían ciertas prácticas ancestrales con respecto al mundo que buscaban restaurar. La experiencia de estar viviendo y percibiendo un mundo diferente al de las ontologías hegemónicas se hizo evidente cuando se vieron en la necesidad de defenderlo de los proyectos económicos extractivistas --de empresas petroleras y mineras, represas, desforestación y turismo “depredador”. La OCMT asumió un compromiso con el territorio – entendido en el sentido amplio de entorno – que se plasmó en la determinación colectiva de impedir cualquier emprendimiento que altere el orden de las distintas formas de vida (*itrofillmogen*).

A fines de la década del '90, las empresas mineras multinacionales<sup>231</sup> comienzan a realizar trabajos de exploración en la provincia de Chubut. En el año 2001, una empresa de origen canadiense (Meridian Gold) realiza prospecciones mineras con el fin de explotar oro en la comunidad mapuche Huiska Antico. La OCMT –que para entonces articulaba ya varias comunidades– acompaña a los Huiska Antieco en su decisión de denunciar, ante distintas instancias estatales y la opinión pública, la intervención ilegal de esta multinacional en territorio indígena. La recepción fue nula; la empresa, el gobierno, y la sociedad en general, desoyeron sus reclamos. Sin embargo, esto cambia cuando, un año después, la misma empresa, junto con el estado provincial, anuncian por los medios de comunicación la intención de explotar una mina de oro a tan solo cinco kilómetros de la localidad de Esquel, y los vecinos se movilizan para impedirlo. La OCMT fue una de las organizaciones más activas en este proceso, particularmente informando del tema a la gente de los barrios periféricos. Incluso articuló, en algunos tramos de esta lucha, con los vecinos de Esquel que, para ese entonces, se habían organizado en asambleas ciudadanas<sup>232</sup>. El trabajo previo

---

<sup>231</sup> Estas empresas --con tecnologías que utilizan enormes volúmenes de agua, explosiones y sustancias tóxicas-- llegan a la provincia de Chubut en un contexto de gubernamentalidad neoliberal en el que las leyes nacionales y provinciales les resultan ventajosas (en línea, <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/patagonia-rebelde.html>)

<sup>232</sup> Esta alianza llega a su fin cuando se dan cuenta que las asambleas también convocaban a los grandes terratenientes y comerciantes que habían usurpado sus territorios. Esta experiencia también permitió a la OCMT ir definiendo los criterios para ampliar o limitar sus márgenes de articulación con los grupos organizados de la sociedad no mapuche. Como se vio en varias oportunidades posteriores, las alianzas y solidaridades con distintos sectores u organizaciones fueron posibles e incluso duraderas cuando había entendimiento y aceptación de que la lucha mapuche se enmarcaba en un proyecto político por la libertad de un Pueblo ocupado y oprimido por un Estado.

realizado en los barrios y las discusiones sobre pensamiento mapuche en los *trawn* les permitió construir un argumento propio de oposición a la minera. Los mapuche no se oponen a este tipo explotación porque son ecologistas o en defensa de un estilo de vida antropocéntrico, sino porque, en el entorno –en el que se incluyen los cerros, los ríos y los arroyos que se verían afectados--, se instancian *pu ngeñ* y *pu newen* (los espíritus<sup>233</sup> y las fuerzas) con los que los mapuche han mantenido ancestralmente relaciones de respeto, de cuidado mutuo y de reciprocidad. Esta alianza espiritual/política con las vidas no humanas del entorno –en la que se actualizan también los acuerdos con los ancestros– motorizó y afianzó el posicionamiento mapuche frente a este tipo de emprendimientos. Cuando en el año 2003 el plebiscito --con el que el gobierno municipal consultó a la ciudadanía de Esquel con respecto a la instalación de la minera-- arrojó un ochenta por ciento de votos negativos (“NO a la mina”), la OCMT destacó que los héroes de esa jornada habían sido los desocupados y las personas en situación laboral precaria (mayormente los mapuche urbanos) quienes votaron desoyendo las promesas y propagandas del gobierno provincial y la empresa, que los habían construido como los principales beneficiarios del emprendimiento minero. La OCMT hizo notar entonces que el posicionamiento mapuche era ajeno a las lógicas económicas del mercado porque hacía prevalecer sus alianzas con las fuerzas del entorno ante los beneficios monetarios.

### III. Entumalaltun (Desalambrar)

El alambre fue, para la lucha indígena, el símbolo material de una historia de colonización –surcada por el despojo de sus tierras, la violencia y la discriminación-- y de imposición de formas de conocer y de ver el mundo –

---

<sup>233</sup> Localmente esta traducción varía entre las nociones de espíritus, dueños, seres, elementos.

organizadas por lógicas de mercado y de Estado y por leyes garantes de la propiedad privada. El conflicto con la empresa minera puso en evidencia que los sentidos con los que el alambre indicaba “no pasar” respondían a una matriz estatal de inclusión y exclusión en la cual el mapuche siempre era el excluido. El alambre los expulsó de sus campos ancestrales y los arrinconó en territorios escasos e infértiles. Pero el alambre no impidió el acceso en sus territorios de los emprendimientos mineros para los cuales esas tierras volvieron a ser codiciables. El alambre devino así un objeto diferenciador de control estatal, el organizador de un paisaje del que son excluidos. Por esta razón, y más allá de este paisaje impuesto, la OCMT decidió trabajar en la profundización de sus alianzas con las fuerzas del entorno (*pu ngeñ* y *pu newen*), incluso con las que se encuentran en los latifundios privados. Consideraron, entonces, que las fuerzas instanciadas en esos territorios también deben ser defendidas del extrativismo, puesto que el compromiso de cuidados recíprocos con esos cerros, ríos y arroyos es previo al alambrado.

Decimos entonces que el alambre, que durante décadas impidió nuestra libertad y desarrollo en nuestro territorio, ese alambre, esos alambrados, no van a impedir que las aguas o la naturaleza termine mortalmente impactada por este tipo de explotación<sup>234</sup>.

Años atrás, cuando tuvieron la oportunidad de escuchar en los *trawn* los testimonios de los ancianos y ancianas sobre cómo impactó en sus vidas la propiedad privada, comprendieron que el alambre se tradujo en desalojos, en la quema de sus *rukas* (casas), en la incautación de ganado y en el encarcelamiento de quienes se resistían a dejar el lugar. La mayor parte de estos testimonios mencionan que los estancieros se valían de la policía y de la propia justicia para levantar o correr los alambrados...

---

<sup>234</sup> Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.



...e inclusive, lo hacían de noche. Y al otro día justificaban a través de un juez el corrimiento de esos alambrados. Es por eso que al madurar por primera vez la idea de llevar adelante un proceso de recuperación territorial, hicimos un gran *trawn* para discutir lo siguiente: saltar el alambre y evitar males mayores en el ámbito de la justicia o dar un paso más allá y deshacernos de ese alambrado, sabiendo que nos enfrentaríamos a la justicia *winka* (no mapuche). Los pocos abogados que nos asesoraban advertían que no era conveniente romper el alambre y que era mejor saltarlo. Pero la sensación que teníamos, cada vez que discutíamos esto, era que si prestábamos atención a las normativas jurídicas hacíamos la recuperación a medias. Finalmente llegó el día de la recuperación del territorio de la comunidad mapuche Futa Huau y fue ahí que colectivamente decidimos cortar el alambre en pedacitos, para que ya no le sirva a ese terrateniente. Quemamos también los postes para calentarnos y cocinar. Acción que hicimos todos, desde el más chiquito hasta el más anciano. Ese invierno de 1997 sentimos como nunca una acción de liberación<sup>235</sup>.

La recuperación de territorios y el posicionamiento frente a la propiedad privada se denominó en los comunicados públicos de la OCMT como “desalambrar”. Las memorias que el alambre actualizaba fueron el fundamento principal de este posicionamiento. Los ancianos repetían en los distintos *trawn* que antes todo era “campo abierto” y cada cual sabía hasta donde llegaba su tierra para pastorear y para sembrar; los ríos, arroyos, árboles, matas y cerros indicaban esos límites. Cuando era necesario compartían sus lugares entre vecinos y muchas de las actividades productivas implicaban trabajos colectivos, circulación e intercambios.

Cuando llegó el alambre todas esas prácticas ya no se hicieron más. Los límites del alambre generaron hacia el interior de las comunidades los peores vicios y sentimientos por los que hoy repudiamos a la sociedad no mapuche. Y hacia afuera nos mostró los límites de nuestra libertad y el

---

<sup>235</sup> *Ibidem*.

poder de las estancias: hasta el alambre podíamos llegar, estábamos sitiados en nuestro propio territorio. Sitiados también en el desarrollo pleno de nuestro pensamiento o *rakizuam*. Imposibilitados ya de llegar a los vecinos, a otras comunidades a través de caminos o huellas ancestrales, ahora cerradas y alambradas. No pudimos hacer más cazas colectivas para abastecernos de carne en el invierno. Nos fuimos convenciendo que cruzar un alambre era un delito, porque así nos dijeron. Y nos acostumbramos a detenernos ahí, en todos los aspectos. Y nos detuvimos. Por eso, el hecho de cortar un alambre implicó el reinicio de nuestras esperanzas, de nuestros anhelos, de la recuperación, de nuestro pensamiento ancestral, de nuestra espiritualidad, de comunicarnos, y fundamentalmente de entender que esa situación de estar sitiados la podíamos terminar. Quedó claro para nosotros que el alambre es el recordatorio de la invasión a nuestro *wallmapu* (territorio), y también quedó claro que no solo afectó al territorio que transitamos ancestralmente sino que nuestro propio conocimiento y nuestra aspiración como Pueblo de desarrollarnos también fueron alambrados<sup>236</sup>.

La idea de “desalambrar” se fue aplicando a todos los aspectos de sus vidas que fueron considerando afectados por la colonización. “Desalambrar el aire” y las formas de transmisión a través de las radios comunitarias y autónomas, “desalambrar la propia voluntad política” para poder decidir por fuera del control estatal y los partidos políticos, “desalambrar el conocimiento” para recuperar sus modos de interpretar el pasado y de ver el mundo. La agenda de la OCMT se diversificó en estos distintos propósitos fundando en 2008 una radio mapuche comunitaria (“*Petu Mogelein*”), convocando a los *Futa Trawn* Autónomos (Grandes Parlamentos) y generando intercambios, jornadas y talleres para la discusión en torno a la historia. Ahora bien, este proyecto de *Entumalaltun*

---

<sup>236</sup> *Ibíd*em

(desalambrar) estuvo orientado, fundamentalmente, por la recuperación de territorios<sup>237</sup>.

En la medida en que se iban recuperando territorios al Estado –como, por ejemplo, los territorios de la comunidad Prane y de Pillan Mahuiza que estaban respectivamente en manos del ejército y de la policía-- y a los latifundios de estancieros, empresas nacionales y multinacionales, también se profundizó la reflexión en torno a los propósitos de recuperar un territorio. La OCMT empezó a señalar públicamente que el objetivo no era obtener el título de una propiedad –ya sea individual o colectivo– sobre un perímetro determinado de tierras. Si bien éste podía ser un escalón necesario para que muchas familias mapuche y tehuelche pudieran “*vivir tranquilas en su lugar*”, el objetivo era más amplio. El trabajo de recuperación territorial implicaba también la restauración de las formas de relacionarse con ese entorno, de las prácticas de solidaridad con otras comunidades, del control sobre el curso de la historia del Pueblo Mapuche y sobre las formas de pensar y ejercer la política.

En un momento de intensa discusión con el grupo empresarial Benetton, por un predio de su latifundio que el Pueblo Mapuche había recuperado<sup>238</sup>, se organizó un encuentro en el capitolio de la ciudad de Roma, en el que participaron, de un lado, Luciano Benetton, el síndico de Roma, el canciller argentino en ese país, el premio nobel de la paz Pérez Esquivel, gente de la intelectualidad italiana y abogados; del otro, un abogado y tres voceros del Pueblo Mapuche. En esa instancia, y frente a amplias audiencias,

---

<sup>237</sup> La OCMT acompañó estrechamente distintas recuperaciones territoriales en la provincia de Chubut, entre las cuales se destacan las de las comunidades Huisca Antieco (1993), Futa Huao (o Cañadón Grande) (1997), Prane y Vuelta del Río (1996-en adelante), Pillán Mahuiza (1999), Santa Rosa-Leleque (2002).

<sup>238</sup> El proceso de recuperación de la comunidad Santa Rosa-Leleque fue trabajado en: Claudia, Briones y Ana, Ramos, “Audiencias y Contextos: la historia de ‘Benetton contra los Mapuche’”, *E-misférica*, Issue 2(1), New York University, 2005.

primó el posicionamiento de la OCMT: no se llegó a ningún acuerdo porque los mapuche exigieron el uso del término “restitución” para poder avanzar en el diálogo. Al impugnar el uso de términos como “donación”, “cesión” o “expropiación<sup>239</sup>” de tierras, la OCMT dejaba claro que el proyecto de recuperación no se motivaba en un interés económico por determinados lotes de tierras, sino que era parte de un proyecto de Pueblo que exigía el reconocimiento histórico de un territorio mapuche y de una apropiación ilegítima. Los apropiadores debían devolver lo que nos les pertenecía a sus verdaderos dueños.

A partir de este posicionamiento firme y progresivo en la práctica de *Entumalaltun* (Desalambrar), la OCMT logró instalar en una fracción de la opinión pública, y con una fuerza irrevocable en las comunidades mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut, la convicción de que era posible cuestionar, en su seno, las normativas de los Estados provincial y nacional.

#### **IV. Kisungeneün (Decidir por uno mismo)**

Como se dijo antes, a principios de la década de 1990 surgió espontáneamente, entre los mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut, la necesidad de encontrarse en la ciudad, en los pueblos y en las comunidades rurales sin la presencia de funcionarios del gobierno o representantes de las iglesias.

Esa fue la matriz del pensamiento de la 11 de Octubre: crear un espacio libre para hablar, con agenda propia, con la libertad de determinar qué temas son los

---

<sup>239</sup> En la recuperación territorial de la comunidad Huisca Antieco en 1993 la OCMT había apoyado la decisión de que el Estado expropié de sus tierras al estanciero (pagándole una considerable suma por ellas) para devolvérselas a los mapuche. Tiempo después, esta misma opción fue negada en el caso de Vuelta del Río, ya que no se volvió a aceptar un acuerdo en el que el terrateniente ganara dinero por lo que había sido, en origen, un robo.

importantes de conversar y definir. Tanto en las comunidades como en la ciudad o los pueblos, acordamos que el primer paso era juntarnos, porque estábamos dispersos. Inclusive, en algunos casos, peleados entre nosotros por rencores entre familias que disputaban los límites de sus tierras, por practicar distintas religiones o por simpatizar con facciones políticas diferentes. En un momento logramos encontrarnos en las mismas comunidades y entre comunidades con la voluntad de profundizar el carácter colectivo de ser parte del mismo Pueblo. En muchos casos logramos trascender los conflictos internos y los manejos de los partidos políticos sobre las necesidades inmediatas (asistencia sanitaria, caminos, puentes, pensiones, becas, etc.), y resolvimos que la mejor y más efectiva forma de expresión ante el Estado era la expresión colectiva<sup>240</sup>.

En los primeros años, la OCMT acompañó las demandas personales y comunitarias por la falta de atención estatal, haciéndolas parte de una demanda más amplia y colectiva. Esta primera estrategia estaba orientada a ser escuchados y tener más contundencia en el reclamo. Pero con el tiempo, fueron notando que la ausencia de respuestas por parte del Estado no era un tema de contundencia sino una omisión intencionada y estructural.

Nos fuimos dando cuenta que era una omisión intencionada y ahí nos volvimos a juntar ya para analizar por qué. Por qué en las políticas que llevaban a cabo los gobiernos nacional y provincial sistemáticamente se nos omitía. Cuál era el objetivo de esta ausencia, nos preguntábamos. No tardamos mucho en decidir que la demanda tiene que ser acompañada por acciones, que no le pedíamos voluntad al Estado y que tampoco estábamos pidiendo ser parte del Estado. Fuimos fortaleciendo la idea de que es el Estado el que tiene una deuda con nosotros. Ahí nuestros viejos, nuestros ancianos, nuestras ancianas, nos contaban que, después del gran malón o conquista del

---

<sup>240</sup> Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

desierto<sup>241</sup>, la gente supo recuperarse económica y espiritualmente, ya que existían muchos *kamarikun* (ceremonias espirituales mapuche). Cosechaban grandes cantidades de trigo, tenían grandes huertas, hasta parrales en lugares donde no lo imaginaríamos, también ganados... no teníamos que ir al pueblo para nada, decían algunos. Y otros decían: no necesitábamos del *winka*. Si después de un periodo de tanta violencia, desestructuración y muerte, nuestros antepasados habían logrado salir adelante, y los ancianos elegían contarnos la historia desde esta perspectiva, nosotros debíamos dejar de pensarnos como pobres e impedir que las políticas estatales nos sigan empobreciendo. Para nosotros eso que los ancianos contaban era la autonomía. Entendíamos que era ejercer uno mismo el control de su vida y de su comunidad. Sin que el estado esté presente, controlando y dividiendo. Lo primero que hicimos entonces fue llevar esas conclusiones y pensamientos a los *trawn*<sup>242</sup>.

Los Futa Trawn o Parlamentos Mapuche Autónomos, como se los solía llamar, se realizaban sin políticos, sin funcionarios de gobierno y sin religiosos. Las personas mapuche-tehuelche llegaban de lejos y por sus propios medios, y la comunidad anfitriona los recibía con los frutos de su trabajo. En su transcurso, estos Futa Trawun no solo fueron espacios disponibles para la libre expresión, sino también espacios de resolución colectiva de los conflictos que allí se exponían. En esos espacios colectivos se sostuvo la idea de que avanzar en los derechos del Pueblo Mapuche era mayormente actuar en contra y en desobediencia de las normas que establece el Estado argentino, por lo tanto, también entendieron que muchas de las acciones acordadas en los Futa Trawn planteaban el desafío de tener que atravesar la reacción represiva del

---

<sup>241</sup> Formas en que los discursos mapuche y los discursos oficiales nombran respectivamente a las campañas militares que los estados argentino y chileno emprendieron contra los indígenas de Patagonia a fines del siglo XIX.

<sup>242</sup> Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

Estado. Como expresan algunos militantes de esos años, cuando las decisiones surgían de esos espacios colectivos no tenían marcha atrás ni retorno.

Durante todos esos años fuimos creando en la práctica, y sin mucha teoría, nuestra forma de entender la autonomía. Fuimos sembrando para las generaciones venideras la idea de fortalecer e inyectar aún más libertad para decidir por uno mismo. Ocurrió un episodio que paso a relatar. Cuando estábamos preparándonos para levantar el *llellipün* (ceremonia espiritual mapuche) con el que íbamos a dar inicio al quinto Parlamento Autónomo, realizado en la localidad de San Martín (provincia de Chubut), nos dimos cuenta que, por falta de tiempo --porque nos llevaba mucho tiempo la logística autónoma-- y porque esta vez el parlamento se realizaba en el pueblo, no habíamos llegado a acordar quiénes debían ser los anfitriones responsables de levantar la ceremonia. El tema es que los *lonko* y *pillan kushe* (autoridades mapuche) de cada una de las comunidades presentes empezaron a acomodar sus banderas y a preparar a sus *kalfumalen* y *piwichen* (niños y niñas que presiden la ceremonia). Se generó una situación muy incómoda, porque cada uno decía que las cosas que estaba haciendo el otro no estaban bien. Pero este acontecimiento nos permitió entender que la práctica de autonomía estaba completamente vigente entre nosotros. Cada comunidad levantaba esta ceremonia del modo en que la había recibido de sus ancestros y de las fuerzas de sus lugares, a través de *pewma* (sueños) o *perimontun* (visiones). Llegamos a la conclusión de que lo que teníamos que haber hecho era decidir que la comunidad más cercana a esta localidad pueblerina fuera la encargada de levantar su propio *llellipun*, y el resto solo acompañar. Entendimos la autonomía a partir de este episodio. Y lo que rescatamos entonces fue la capacidad de los más ancianos de hacer una autocrítica para concluir que no podían enojarse o interpelar al otro diciéndole que estaban haciendo las cosas mal. Que

inclusive entre las propias comunidades está claramente el ejercicio de decidir por uno mismo<sup>243</sup>.

Este episodio motivó la discusión, en la agenda del Futa Trawn, acerca de las formas de organización actuales y ancestrales. Los participantes expusieron sus conocimientos acerca de cómo éstas eran antes, subrayando que la colonización española y la invasión de los Estados argentino y chileno había sido largamente resistida por su capacidad para organizarse horizontalmente y respetando las autonomías de los *pu lofche* (comunidades). La fuerza de esta organización residía, para ellos, en la ausencia de una representación supracomunitaria, --ya sea en la figura de un dios, un hijo del sol, un rey o gobernador--, esto es, en una estructura descentralizada pero complejamente conectada y solidaria entre sus partes. Estas formas de hacer política fueron reconocidas como uno de los mayores legados de sus antepasados y como fuente de inspiración para empoderar a las comunidades, en la ciudad y en el campo, para decidir por sí mismas.

Al poco tiempo, las comunidades que participaban en estos Parlamentos fueron recuperando los espacios de *trawn* autónomos al interior de sus propias comunidades. Los *werken* o mensajeros de una comunidad llegaban al *Futa Trawn* (Parlamento) con las propuestas acordadas en esos espacios comunitarios recuperados en su propio *lofche*. Una importante decisión que se tomó en los Parlamentos fue la de recuperar el ejercicio de la espiritualidad ancestral, para fortalecer los conocimientos de cada comunidad. Este proceso de varios años se vio reflejado en la realización del *wiñoy tripantu* --ceremonia filosófica y espiritual que se realiza en el solsticio de invierno para celebrar la llegada de un nuevo ciclo en el *Wallmapu*-- , con el que inició la recuperación de los conocimientos espirituales en la ciudad. A principios de los '90 y en la provincia de Chubut, éste se realizaba solo en una comunidad de la Costa de Lepá. La OCMT empezó entonces a levantar el *wiñoy tripantu* en el

---

<sup>243</sup> *Ibíd.*



faldeo de Esquel denominado Loma del Tero, donde se concentraban las personas mapuche-tehuelche que vivían en la ciudad o en las comunidades que ya no lo realizaban. Pero, al pasar los años, el número de participantes fue mermando.

Fue cambiando, hasta que decidimos dejar de levantar el *wiñoy tripantu* en Esquel. Ya no era tanta la participación de la gente de las comunidades en la Loma del Tero, no por la falta de interés, sino porque muchos revivieron o aprendieron la importancia de esta ceremonia y la comenzaban a levantar en sus propias comunidades. En la semana del solsticio de invierno, se levantaban simultáneamente muchos y distintos *wiñoy tripantu*<sup>244</sup>.

Este periodo de recuperación de sus propias institucionalidades mapuche fortaleció la posición de la OCMT como organización interpeladora del Estado. La autonomía también se puso en práctica en los intercambios políticos con los funcionarios del Estado. En primer lugar, se fueron poniendo límites y condiciones a las formas habituales con las que los funcionarios solían dirigirse a los mapuche.

Nos empoderamos. Ya no éramos simples crianceros, ni aborígenes extintos ni inmigrantes sin derechos venidos de países fronterizos. Sentimos la necesidad de marcar esto. Ya no queríamos que los funcionarios nos impongan las agendas acostumbradas y fuimos exigiendo nuestro propio temario. Inclusive, cuando los funcionarios de primer orden intentaban reunirse informalmente con alguno de nosotros, se les hacía saber que los tiempos habían cambiado, que las decisiones ya no se improvisaban, que debían respetar los tiempos de una decisión colectiva, y que los funcionarios que quisieran ser recibidos como interlocutores en alguna discusión debían, en principio, aceptar un escenario que, por lo menos,

---

<sup>244</sup> *Ibíd.*

asegure una cierta igualdad y respeto para expresar los puntos de vista<sup>245</sup>.

Por otra parte, se fueron escalando las disputas con las agencias estatales de desarrollo cuyos programas estaban direccionados hacia las comunidades rurales<sup>246</sup>. Las discusiones en los *Futa Trawn* permitieron poner en evidencia que estos organismos estatales empoderaban a ciertos miembros de las comunidades por su capacidad de gestión y por su instrucción en educación estatal, pero omitiendo la presencia de las autoridades ancestrales. La reflexión colectiva los llevó a fortalecer y armonizar ambos roles, puesto que las comunidades planteaban tanto su necesidad de llevar adelante proyectos productivos como la urgencia de contrarrestar la tendencia hacia la individualización de las decisiones políticas y la distribución desigual de beneficios que estas intervenciones generaban en la comunidad. Frente a esto, la OCMT insistió en la necesidad de fortalecer la participación de las autoridades ancestrales –aun cuando estas no manejen el vocabulario técnico– para que los distintos emprendimientos puedan ser analizados previamente desde sus conocimientos del entorno y desde los consejos heredados acerca de cómo relacionarse con la naturaleza. Se evaluó entonces que las medidas desarrollistas que impulsaban estas agencias estatales --por ejemplo, el monocultivo o las grandes plantaciones de pino que se promovían en aquellos años-- afectaban en el corto y mediano plazo las formas de habitar el territorio y las relaciones entre sus formas de vida. Pero además, se evaluó que muchos de estos programas estatales encubrían acciones políticas vinculadas con el territorio que iban en desmedro de sus intereses comunitarios.

Estos programas fortalecían la idea del pequeño ganadero, del pequeño agricultor, de la necesidad de una

---

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> Por ejemplo, el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) o el Programa Social Agropecuario (PSA), así como organismos de control como el Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA).

aceptación de la propiedad privada y de los títulos individuales en las pocas parcelas que poseían los pobladores. Por eso insistimos en tratar de colectivizar las experiencias sobre lo que significó para nosotros la idea de propiedad. Teníamos que tomar decisiones sin volver a limitar, con nuestras decisiones, a las futuras generaciones. Grandes discusiones se armaron con el Estado en aquellos años. Se ofertaban títulos familiares o individuales de propiedad de los campos que lejos estaban de acercarse a lo que entendíamos como territorio comunitario. A medida que avanzábamos en nuestro conocimiento del *Wallmapu* y que comprendíamos qué significaba el territorio para nosotros, las comunidades se iban distanciando de las propuestas del Estado. En muchos casos, las comunidades optaron por acceder a un título comunitario de propiedad, el cual, sin llegar a plasmar siquiera nuestra idea de territorio, era un modo de empezar a pensar en ello<sup>247</sup>. En cada una de estas disputas se fueron llevando más lejos los horizontes del reclamo, de la denuncia y de los cuestionamientos al Estado, y, en el transcurso de los años, los pisos de interlocución en las arenas políticas, económicas y jurídicas resultaron modificados. Sin embargo, en retrospectiva, para los militantes de la OCMT, éste fue solo el inicio de un proyecto de autonomía. Un proyecto que demostró que el posicionamiento colectivo en el *Kisungeneün* (Decidir por uno mismo) era la vía efectiva para crear espacios cada vez más autónomos.

## V. Conclusión

Transcurrieron muchos años desde los inicios de la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre. Una larga historia de recuperaciones territoriales, de reorganización y reconocimiento de comunidades, de surgimiento de otros grupos de jóvenes que militaban los mismos principios de autonomía, de consolidación de redes

---

<sup>247</sup> Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

y alianzas de solidaridad entre comunidades y agrupaciones tanto rurales como urbanas y, fundamentalmente, la visibilización del Pueblo Mapuche-Tehuelche y su forma de hacer política. Pero parte del legado de la OCMT fue su propia disolución como organización supracomunitaria, esto es, la decisión espontánea de sus integrantes de dejar ese lugar de coordinación e incluirse en los procesos de sus propias comunidades<sup>248</sup>. El legado de la OCMT perdura hoy en día en el potencial político de cada una de las comunidades para convocar un Futa Trawn o para encabezar algún proyecto político con el acompañamiento de otras comunidades.

Al iniciar la segunda década del siglo XXI, la 11 de Octubre había dejado de existir. Habíamos recorrido un largo tramo, habíamos sorteado muchos desafíos durante los primeros años, cuando ni siquiera éramos considerados mapuche. Hoy nadie puede negar la existencia del Pueblo Mapuche Tehuelche en la provincia de Chubut. Hoy nadie puede negar nuestra presencia en las ciudades. Cada uno de nosotros se empoderó en el lugar que le tocó vivir, en la urbanidad, en la zona rural... nos empezamos a sentir parte de un Pueblo que está en plena emergencia. Esas eran metas alcanzadas. Pero consideramos que el mayor legado que podíamos dejar era sostener la práctica heredada de nuestros antepasados de decidir por uno mismo. Decidir por uno mismo como persona, como familia y como *lofche* (comunidad). Las otras herramientas políticas que utilizó la 11 de Octubre eran solo eso, herramientas que pueden utilizarse y descartarse. La constitución de una organización supracomunitaria fue una de estas herramientas que,

---

<sup>248</sup> La continuidad de estos procesos puede verse en distintos trabajos (ver, por ejemplo: María Emili, Sabatella, *Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2017; Valentina, Stella, *Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*, San Carlos de Bariloche, IIDyPCa, 2014).

nacidas en la urbanidad, tienen las características propias de la urbanidad y, por lo tanto, fecha de vencimiento. La 11 de Octubre fue una organización que nació de la necesidad de un contexto, para expresar por primera vez en la provincia de Chubut un proyecto de autonomía mapuche. Se desarrolló durante varios años incursionando con victorias, y también con algunos fracasos, en la política de un Pueblo. Supimos leer que a lo largo de la década de los noventa y principios del siglo XXI, herramientas similares se crearon y movieron por el *wallmapu*, acompañando los procesos de empoderamiento de las comunidades y de las nuevas y pequeñas expresiones del ámbito urbano. Pero también supimos darnos cuenta que, para no contradecir el proyecto de autonomía al que muchos de nosotros le habíamos dedicado nuestra adolescencia y juventud, teníamos que ponerle un punto final a esta herramienta política que fue la 11 de Octubre. Más allá de que como organización gozaba de buena salud, decidimos profundizar el proyecto prescindiendo de esa herramienta y avocar nuestras fuerzas a nuevas estrategias de resistencia, inclusive más autónomas que una organización<sup>249</sup>.

*Ngeiñ* (Somos), *Entumalaltun* (Desalambrar) y *Kisungeneün* (Decidir por uno mismo) dieron vida a la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre, fueron las bases de su pensamiento en los años en que funcionó como organización articuladora y fueron los principios desde los cuales también se resolvió su disolución.

---

<sup>249</sup> Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

