

Confrontación, territorio y “espiritualidad”.

El lugar de los rituales mapuche en el proceso del poder

 Hernán Schiaffini *

Resumen

Indagamos en torno a la organización y el desarrollo de rituales mapuche en el noroeste de Chubut y sudoeste de Río Negro, situando el desarrollo de estas ceremonias en el marco de las luchas por el territorio que atraviesan las familias, las comunidades y las organizaciones de la zona, así como las alianzas políticas y sociales que elaboran.

Palabras claves

Confrontación
Ritual
Territorio
Mapuche
Etnografía

Sostenemos que, en la actualidad, jerarquizar analíticamente la esfera de las confrontaciones permite observar cómo el ritual y el territorio se articulan a través de la construcción de fuerzas sociales.

Ponemos especial énfasis en demostrar la vigencia y eficacia de las celebraciones rituales, sin que este carácter “instrumental” niegue sus contenidos mitológicos y filosóficos en constante renovación. Para ello damos cuenta de su organización y sentidos, revisamos la historia de los grupos mapuche en Argentina y describimos y analizamos algunos casos etnográficos, basándonos en el trabajo de campo realizado en la región desde 2009.

Confrontation, Territory and “Spirituality”. The Place of the Mapuche Rituals in the Process of Power

Abstract

We inquire about the organization and practice of Mapuche rituals in northwest of Chubut and southwest of Río Negro. We try to locate the development of these ceremonies as part of the struggle for territory spanning families, communities and organizations in the area and the political and social alliances that develop.

Keywords

Confrontation
Ritual
Territory
Mapuche
Ethnography

We argue that, at present, prioritize the area of confrontation allows to watch that ritual and territory are articulated through the construction of social forces.

* Doctor en Antropología. Becario Posdoctoral del Centro de Investigaciones Esquel de Montaña y Estepa Patagónica (CIEMEP-CONICET), Esquel, Argentina. Correo electrónico: hernanschiaffini@gmail.com

We place special emphasis on demonstrating the validity and effectiveness of the ritual celebrations, pointing that this “instrumental” character doesn’t deny its constantly updated mythological and philosophical content. To do so, we analyze ritual organization and its senses, review the history of the Mapuche groups in Argentina and describe some ethnographic cases. We rely on fieldwork in the region since 2009.

Confrontação, território e “espiritualidade”. O lugar dos rituais mapuches no processo de poder

Resumo

Palavras chave

Confronto
Ritual
Território
Mapuche
Etnografia.

Indagamos sobre a organização e o desenvolvimento dos rituais mapuche no noroeste do Chubut e sudoeste do Rio Negro, Argentina. Tentamos localizar o desenvolvimento dessas cerimônias como parte da luta pelo território abrangendo famílias, comunidades e organizações na área e as alianças políticas e sociais que se desenvolvem.

Argumentamos que, no momento, priorizar a área de confronto pode ver que o ritual e território são articuladas através da construção de forças sociais. Damos especial importância em demonstrar a validade e a eficácia das celebrações rituais, sem esse caráter “instrumental” nega seu conteúdo mitológica e filosófica constantemente atualizado. Para isso, nos descrevemos sua organização e os sentidos, nós revisamos a história dos grupos mapuche na Argentina e nos analisamos alguns casos etnográficos. Contamos com o trabalho de campo na região desde 2009.

Introducción

Podríamos plantear la existencia de un cierto consenso en el campo antropológico respecto de la necesidad de abordar el estudio del ritual *en su contexto*, es decir en sus vinculaciones con el resto de los procesos de la vida social. A ello nos llevan los estudios —algunos ya clásicos— al respecto, incluso en líneas de investigación disímiles (Leach, 1977; Tambiah, 1985; Godelier, 1986; Geertz, 1992; Turner, 1999).

En el caso mapuche esto resulta evidente. Las *rogativas* mapuche tienen lugar en distintos ámbitos y momentos que se conectan entre sí. Se realizan cuando se *marca* o *señala* a los animales, cuando se conmemora algún evento o fecha significativa, se produce una visita importante o tiene lugar una reunión de envergadura, se realizan acciones políticas o recuperaciones territoriales. En cada caso vemos cómo la esfera ritual se vincula e interpenetra con distintas dimensiones de la vida social: la economía familiar, la política, la defensa de un territorio, las efemérides y los eventos locales.

Ahora bien, sobre la base del “consenso antropológico” en cuanto a la importancia del enfoque holístico y procesual, se nos despierta la posibilidad de

plantear algunas preguntas vinculadas a la articulación y jerarquización de lo social (Althusser, 1969; Godelier, 1989): ¿podríamos distinguir diferentes niveles dentro de esta *totalidad*?, ¿es posible establecer una jerarquía analítica entre los diversos procesos sociales donde algunos adquieren un carácter *predominante*?, ¿conforma la *ritualidad* un nivel específico o se trata de un momento, de un segmento del *fluir* de la vida social que se inserta al interior de esos niveles y que permite su funcionamiento?

Vale decir: ¿cuál es ese contexto en el que -en este caso- los rituales mapuche adquieren sentido?, ¿qué es ese *contexto* y qué lugar ocupan en él los rituales en la actualidad?

Nos interesa explorar algunos de estos interrogantes a la luz de un marco teórico específico basado en los trabajos de Juan Carlos Marín (1995; 2008a; 2008b), que interpreta a la sociedad como un conjunto de fuerzas sociales en pugna, tomando a la existencia de las *confrontaciones* como un operador analítico central.

No pretendemos ensayar explicaciones generales en torno a los rituales para todo tiempo y lugar sino indagar en las distintas articulaciones que participan de su organización y desarrollo en la actualidad, en las regiones del noroeste de Chubut y sur de Río Negro. Para ello nos basamos en materiales contruidos mediante el abordaje etnográfico de diversos procesos que han tenido lugar en estas zonas desde 2009 hasta estos días. Nos interesan especialmente las cuestiones vinculadas a las disputas territoriales de las *comunidades*¹ mapuche de esta zona y, en este texto en particular, en la organización y el desarrollo de ciertos rituales mapuche.

Para la escritura del *mapudungun*, la lengua mapuche, y las traducciones necesarias nos basamos en el trabajo de María Catrileo (1998), adoptando la grafía del Alfabeto Mapuche Unificado.

Del análisis del ritual en antropología y de los rituales mapuche

La propia delimitación del “campo ritual” es problemática. Hubo discusiones sobre si el propio término es adecuado (Goody, 1977) o sobre si es lícito escindir una esfera “ritual” de otros comportamientos humanos que en apariencia no lo serían pero que constituyen la base para su desarrollo. Para salvar estos dilemas y especialmente pensando en el caso mapuche, diremos que, a los fines analíticos, nosotros consideraremos “instancias rituales” a momentos bien distinguibles de la vida social, protocolizados y separados de otras actividades cotidianas.

Sin embargo, es evidente que los fundamentos míticos y filosóficos del mundo mapuche (sintetizados en el *ad mapu*)² se extienden y atraviesan todos los aspectos de la vida cotidiana, regulando variados comportamientos que abarcan desde tomar agua de un arroyo o cortar leña (para lo cual se debe pedir permiso al *Ngen*, o “dueño”, de ese elemento) hasta la práctica de una curación mediante hierbas medicinales (*lawen*). Todos estos elementos son los que algunos de nuestros interlocutores mapuche entienden por “espiritualidad”: aquello que expresa los vínculos entre las personas mapuche y las otras entidades no humanas que habitan el mundo.

1. No abordaremos aquí el problema de la definición de la “comunidad” mapuche. En este texto nos referimos a ella en tanto unidad residencial sin ignorar las complejas dinámicas de vinculación urbano-rural.

2. El *ad mapu* es un conjunto de normativas y reglas de conducta que señalan la “manera correcta de hacer las cosas” en el mundo mapuche así como el modo de actuar respecto de los pares humanos (*che*) y los seres extrahumanos (*Ngen*, *newen*, etcétera).

Los estudios acerca de la dimensión ritual y ceremonial del mundo mapuche se han realizado a ambos lados de la cordillera de los Andes, aunque en Chile parecen ser más numerosos. A trabajos clásicos como los de Faron ([1964] 1997) se sumaron, años después, otros de importancia como los de Grebe, Pacheco y Segura (1972); Grebe (1973); Foerster (1995); Foerster y Gunderman (1996); Aldunate (1996); Díaz Acevedo (2006) y Moulián Tesmer (2009), que han intentado entender la dimensión ritual asociada al esquema “cosmológico” mapuche, señalando, entre otras cosas, las vinculaciones entre ritos y mitos, y centrándose en las descripciones concretas de sus elementos internos (como el *rewe*) y sus protagonistas (*machi*, *lonko*, *ngenpin*, etcétera) así como en las interpretaciones acerca de cómo ello se pone en movimiento. También encontramos análisis basados en modelos lingüísticos del *Ngillatun* como el de Catrileo (2013).

En Argentina, en tanto, nos anteceden los trabajos de Casamiquela ([1964] 2007) y Pereda y Perrota (1994), que han hecho intentos de describir y clasificar el *Ngillatun* o *Kamarikun*,³ aunque, pensamos, con importantes dificultades teórico-metodológicas. Briones (2003), Golluscio (2006), Briones y Ramos (2010) y Ramos (2010) han intentado no tanto comprender la lógica interna del ritual sino conocer cómo se inserta en complejas tramas relacionadas con la construcción de la memoria, la organización política y la recuperación del territorio, lo que aquí nos interesa especialmente.

Otros trabajos, como los de Balazote y Radovich (1995), Balazote y Moreyra (2005), Crespo y Tozzini (2009; 2013) sin tocar específicamente la esfera ritual, nos ayudan a comprender los procesos de constitución de identidad y sus vínculos con el territorio, las políticas públicas, los imaginarios locales y los procesos de inversión de capital en los territorios patagónicos.

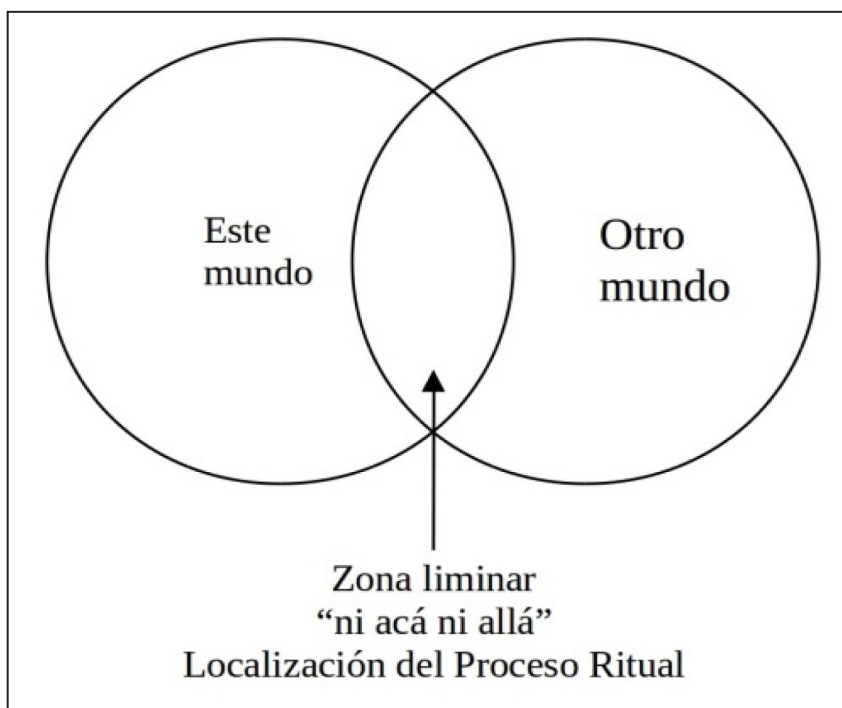
El carácter del *contexto* en que el ritual adquiere sentido se revela extremadamente intrincado, por cuanto abarca procesos que implican a diversas instancias nacionales, provinciales y municipales, a agencias estatales que se posicionan, a veces, en abierta contradicción entre sí, a intereses particulares respecto de la propiedad del territorio, la explotación de la fuerza de trabajo y los recursos naturales locales así como los posicionamientos propios y diversos al interior del mundo mapuche.

Esto quiere decir que la propia caracterización del *contexto* en que deben interpretarse los rituales ofrece de por sí una importante complejidad. Más aun, abordado en su dimensión *performática*, debiéramos considerar también los modos en que el ritual actúa y produce efectos sobre los mismos procesos en que se inserta. Es decir, en el marco del flujo de los procesos sociales, abordar los desarrollos rituales implicaría no sólo caracterizar el *contexto* sino también las maneras en que el ritual afecta a ese contexto.

En buena medida, seguiremos el esquema sintetizado por Edmund Leach (2000): la característica de todo ritual es la de ser una instancia de comunicación entre un mundo profano, humano y “otro” mundo, sagrado.

El proceso ritual se desarrolla en el área liminar que comparten ambos espacios, sagrado y profano (como veremos, en nuestro caso el *rewe* ocupa ese lugar); pero, y como también lo demuestra Victor Turner (1998), en ese mismo proceso ritual otras disputas, mucho más mundanas pero también muy importantes, tienen lugar: los chismes y las críticas se acentúan, los prestigios personales se ponen en juego, los líderes políticos se miden, las facciones opuestas disputan.

3. Cabe destacar que los términos *kamarikun* y *ngillatun* designan rituales similares, aunque no exactamente iguales (estrictamente hablando, dos rituales no son exactamente iguales nunca). El término varía según la región que se enfoque. En Chile, a excepción del área pehuenche, parece usarse *ngillatun* (Catrileo 2013). Nosotros sabemos del uso tanto de *ngillatun* como de *kamarikun* en la cordillera argentina. En Chubut se usa *kamarikun* o *camarucu*.



Esquema tomado de Leach
(2000)

El ritual se convierte en el ámbito en que se expresan las tensiones internas de los grupos que lo organizan.

El proceso del poder, como señalaremos a continuación, es un proceso de producción y destrucción de relaciones sociales. Y el ritual, como los autores clásicos nos lo enseñan, produce y reproduce relaciones sociales: sentidos de pertenencia, legitimación de autoridades, expresión de pujas faccionales.

Como tal, el ritual tiene entonces la capacidad de reproducir un estado de cosas (un estado del poder, tanto al interior como al exterior del grupo que lo realiza), expresando alianzas políticas y sociales, pero también de adquirir rasgos reivindicatorios expresando otro tipo de alianzas. Sin embargo, esto implica, justamente, la necesidad de conocer el tipo de confrontaciones que las hacen necesarias y los procesos sociales que han llevado a ellas.

Procesos históricos

A fines de la década de 1870s los estados argentino y chileno emprendieron en forma coordinada y sistemática el avance militar y la ocupación del territorio de Pampa y Patagonia, cuyo control estaba, hasta ese momento, en una situación "pendular" (Bechis, 2010) frente a las unidades mapuche.

La "Campaña al Desierto" y la "Pacificación de la Araucanía" señalan una disrupción en las relaciones entre estos estados y la población mapuche junto al comienzo de complejos procesos de expropiación del territorio y desaparición de su autonomía. Luego de las expediciones militares, y a diferencia de incursiones anteriores, las fuerzas bélicas estatales afianzaron el control del terreno y comenzaron, apoyados por distintas agencias, la administración de los prisioneros y las poblaciones reducidas.

Éste es el momento en que se produce lo que, retomando el trabajo de Marín (2008a, 2008b), llamamos la *realización de la victoria*, es decir, la desarticulación *moral* de los grupos reducidos. El período que sigue a las llamadas “Campañas al Desierto” se caracteriza por la instauración del latifundio sobre las tierras antes controladas por los mapuche y la expropiación y *desconcentración* del poder y prestigio acumulados por sus líderes.

Fueron aplicadas siniestras técnicas de disciplinamiento social: tras el confinamiento, las familias fueron separadas, los niños pequeños apropiados, las mujeres destinadas al servicio doméstico en Buenos Aires, los hombres a la industria azucarera tucumana, la vendimia mendocina o la Marina (Delrio, 2001; Briones y Delrio, 2002). El destierro anulaba los lazos de parentesco con quienes pudieran haber quedado en el territorio, el alambrado comenzaba a extenderse y las ovejas a poblar los campos.

La desarticulación de los grupos mapuche se realizó, primero, a través de la destrucción de sus anclajes fundamentales: la “comunidad”, las familias, los propios cuerpos. Las relaciones sociales mapuche se vieron así, por la violencia, privadas de su posibilidad de reproducirse y sus anclajes centrales resultaron expropiados. Para sobrevivir, se reestructuraron en condiciones de una profunda asimetría respecto de los grupos criollos y las fuerzas estatales.

Como también ha señalado Walter Delrio (2005a), las unidades indígenas utilizaron variadas estrategias para subsistir. Las que colaboraron con el avance del Ejército o consiguieron estrechar vínculos con funcionarios o aliados cercanos al poder político lograron, a través de grandes esfuerzos, que se les reconocieran algunas leguas de tierra donde poder asentarse.

4. El líder del grupo. La palabra designa también la cabeza del cuerpo humano.

La figura del *lonko*⁴ se sostuvo y se transformó a la vez. Las familias necesitaban reestructurarse y las agrupaciones que habían conseguido tierras incorporaron a las personas “suelas” cuya pertenencia anterior había quedado destrozada (Ramos y Delrio, 2011). A través el *lakutun* —una ceremonia en la que se inviste a los adolescentes varones con el nombre de su abuelo— (Ramos, 2010), los mapuche a los que la violencia había dejado carentes de vínculos políticos y parentales pasaron a portar nuevos apellidos, integrándose en las “comunidades” que se reorganizaban. Siguiendo el mismo trabajo de Ramos, observamos cómo otras prácticas rituales como los parlamentos y los *camarucos* permitieron construir alianzas que permitieron reagrupaciones y apropiación de nuevos territorios.

En este proceso la unidad residencial se volvió sedentaria, o más correcto sería decir que se *produjo* su sedentarización. Aplicado a casos específicos puede seguirse el derrotero de lo actuado por el Estado y por los líderes indígenas para producirla, en paralelo también a lo que Diana Lenton (1999) denominó “destribalización”, es decir, la eliminación de la auto-organización indígena.

A partir de ese momento [*el final de las campañas militares*] el gobierno aplicó diferentes políticas de radicación de los indígenas que se pueden agrupar en tres tipos: la propiedad individual, la ocupación precaria de tierras fiscales y la creación de colonias colectivas (Briones y Delrio, 2002).

Esto implicó el trato diferenciado con los distintos contingentes de población que estaba prisionera y la reestructuración de las formas de liderazgo. La *realización de la victoria* pasó también por reordenar el sistema mapuche de gobierno, intentando ubicarlo bajo dependencia estatal.

Las negociaciones con el Estado para obtener tierras para asentarse implicaron la reestructuración de las relaciones políticas en función de articularse en torno a un cacique referente que fuera reconocido como interlocutor por el Estado. Estas rearticulaciones se producían en lugares de confinamiento (muchos de ellos ubicados en los márgenes del Río Negro) donde se reunían las familias desplazadas por la avanzada militar. Del resultado de esas negociaciones —que se producían en una trama de relaciones atravesada por políticas estatales y también eclesiásticas— dependía el destino geográfico final de los caciques “y su gente” que conformarían, a partir de ese proceso, entidades políticas y sociales reconocidas por el Estado (Kropff, 2002).

Confrontaciones, ritual, territorio

Como vemos, el territorio constituye un elemento central en nuestro esquema teórico y uno de los principales ejes de los procesos históricos que relevamos. A la vez constituye tanto el ámbito como el objeto de las principales disputas y confrontaciones, mientras que es, simultáneamente, producido por ellas.

Juan Carlos Marín (1995) señala que el territorio se *produce*, al menos, en dos niveles analíticamente distinguibles. El primero se refiere al ámbito de las confrontaciones, es decir, a las maneras en que se ejecutan la *apropiación* y la *defensa* del espacio socializado. La primera construcción del territorio es un ejercicio de poder que deja sus huellas y demarca los lugares accesibles y los clausurados, los propios y los ajenos. El segundo nivel remite a los procesos cotidianos de *producción y reproducción de lo social* expresados en la producción y reproducción de la vida cotidiana. Aquí, el territorio es construido de acuerdo a las actividades laborales diarias, la vida familiar y la memoria histórica y generacional en permanente tensión con la configuración de aquel primario ejercicio del poder (de aquí que estas prácticas cotidianas puedan ser portadoras de reivindicaciones y constituirse como espacios de resistencia).

Por tanto, nos permitimos llevar adelante el intento de correlacionar la realización de distintas ceremonias rituales con las confrontaciones y tensiones principales que podemos identificar en casos concretos pero sin olvidar, a la vez, la situación de dichos procesos respecto de las contradicciones predominantes en la totalidad social.

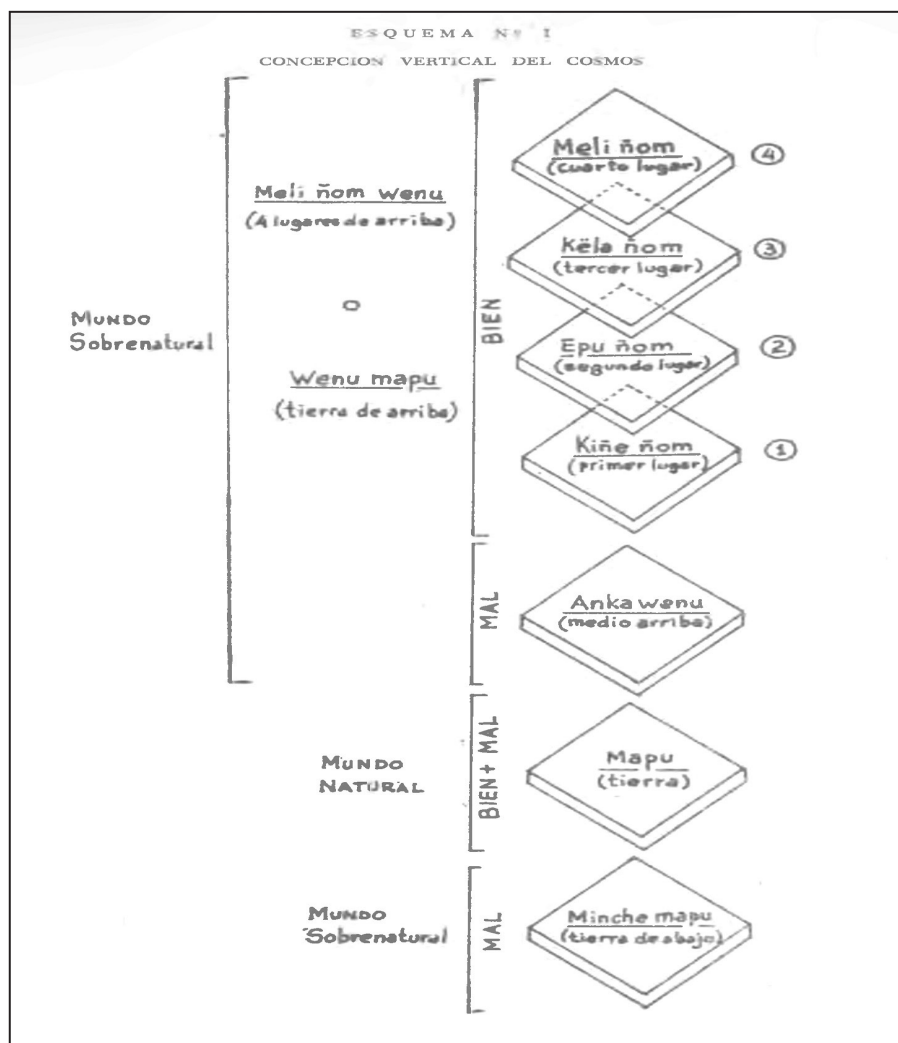
Como hipótesis de trabajo, entonces, planteamos que el mundo ceremonial y ritual mapuche (nos referimos a eventos como el *Ngillatun*, *Kamarikun*, el *Ngellipun* y el *Wiñoy Tripantü*,⁵ en tanto expresiones sintéticas del *ad mapu*), puede, al menos para los casos que presentamos, ser coherentemente descrito y explicado de acuerdo a las principales confrontaciones que atraviesan a los entramados sociales que los llevan adelante.

Para desarrollar estas cuestiones es preciso caracterizar antes brevemente a la dinámica ritual mapuche: los tipos de ritual, sus momentos y las formas de su preparación.

Tiempo, lógica y lugar de las celebraciones rituales mapuche

Como indicamos antes, los más importantes rituales mapuche en la zona que nos interesa son el *Camaruco* o *Kamarikun*, el *Wiñoy Tripantü* y el *Llellipun* o *Ngellipun*. Todas estas ceremonias se desarrollan en torno al *rewe* (lugar puro o

5. Centraremos nuestros análisis en estos rituales, dejando de lado otros como el *n* (rito mortuorio), el mencionado *lakutun* (imposición del nombre de un ancestro a un joven descendiente) o el *katan ka in* (rito de pasaje femenino donde se perforan los lóbulos de las orejas de las niñas y se les transmite el *tahil*, un canto sagrado). Esto se debe a varias razones: por una parte contamos con un mejor registro de dichas ceremonias; por otra, consideramos que constituyen las de mayor envergadura en nuestra zona y que comprometen a buena parte del espacio social en que tienen lugar. En la región, también, tienen un carácter mucho más visible y público que las anteriores, ya que se invita, en algunos casos, a participar incluso a través de mensajes en medios masivos de comunicación.



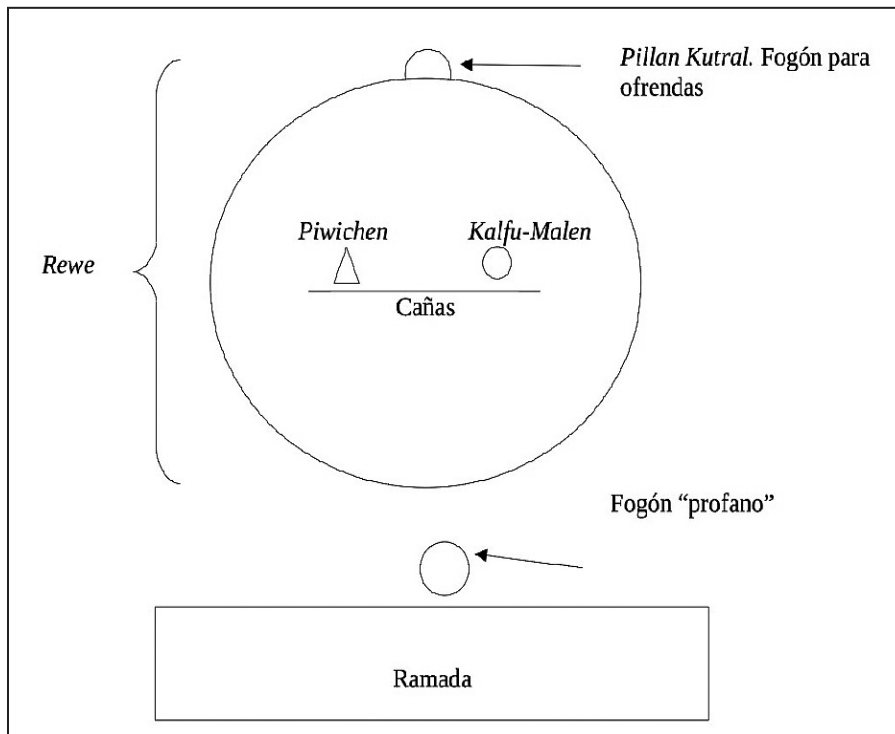
Esquema del cosmos mapuche.
Tomado de Grebe y otros (1972).

lugar sagrado), que constituye un espacio liminar (Turner, 1974; Leach, 2000;) de comunicación entre la *mapu* (el mundo habitado por los humanos) y la *wenu mapu*. *Wenu mapu* denomina las plataformas superiores del universo mapuche donde, entre otros, habitan los antepasados y las deidades benévolas — aunque en las plataformas más altas, dado que *anka wenu*, la plataforma que le sigue a la *mapu* en orden ascendente, es peligrosa y negativa.

6. En distintas regiones de Ngulmapu y en algunas de Puelmapu, el *rewe* es un tronco tallado con diferentes motivos y siete peldaños, al que la *machi* (la principal oficiante ritual y mediadora con las fuerzas del plano sagrado) sube al momento de establecer la comunicación con los otros planos cósmicos. En nuestra zona, en cambio, el *rewe* se construye mediante una serie de cañas clavadas en el suelo, en hilera, aunque su forma puede variar de comunidad en comunidad.

El *rewe* es una especie de altar⁶ pero en nuestra región también se designa así al espacio circular que rodea a las cañas que constituyen el altar, lo que estrictamente sería el *ngillatuwe*, “lugar de la rogativa” (Marileo, 2007), al que solamente se debe ingresar por la derecha y salir por la izquierda, siguiendo el movimiento aparente del sol. Allí se personifican, en el marco del ritual, a *Ngen* como el *piwichen* y la *kalfu-malen*, y es el espacio en que pueden hacerse presentes antepasados y deidades provenientes de la *wenu mapu*. Constituye, según nuestros interlocutores, el “centro de una comunidad”, tanto desde la perspectiva espiritual como política y territorial, y es por su intermedio como se establece la vinculación entre la gente y los antepasados, *Ngen* y *pu newen* benéficos a quienes se ruega y ofrenda.

Sin ánimo de ser exhaustivos en cuanto a los múltiples elementos que participen de estas ceremonias, añadimos algunos bocetos a modo de ilustración.



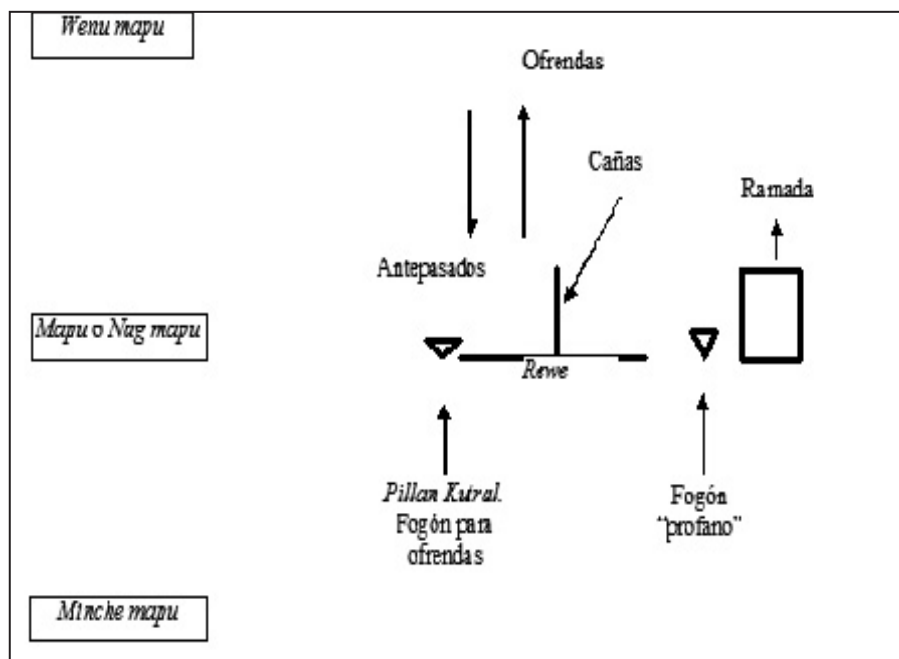
Boceto de un Rewe visto desde el aire. Elaboración propia sobre materiales etnográficos

El *camarucu* y el *Wiñoy Tripantü* se llevan a cabo en fechas relativamente estandarizadas. El primero tiene lugar, en los distintos lugares en que se realiza, entre los meses de noviembre y marzo, es decir, durante la estación seca y de mayores temperaturas. Se halla, a la vez, asociado a las dinámicas de *veranada* e *invernada* de la producción ganadera⁷ y se realiza una vez que ha terminado la parición de cabras y ovejas, que mediante un sistema de control de preñez y parto se suele ubicar entre los meses de setiembre y octubre, al igual que la esquila.

El *camarucu* es la mayor ceremonia ritual mapuche, tanto por su magnitud como por el número de participantes y los insumos que requiere su realización (sin que esto quite que haya *camarucos* más grandes que otros). Tiene por objeto ofrendar, agradecer y pedir a las deidades de la *wenu mapu*, armonizar el comportamiento humano (colectivo e individual) con el de las demás entidades no humanas y ratificar el compromiso del *che* (la persona mapuche) con ellas (Course, 2011), para sostener el necesario equilibrio del cosmos. Aunque su duración puede diferir, suele durar cuatro días (el primero para *junta*, la reunión de todos los invitados) y los demás marcados por un estricto protocolo que señala las actividades a desarrollar en cada uno y que se van repitiendo: *aïñ* (giros en torno al *rewe* para "purificar" el lugar), *purun* (baile), rogativa, ofrendas y oración (se ofrenda *muday*, una bebida de trigo fermentado, a los pies de las cañas del *rewe* y carne, yerba y otros elementos al *pillan kutral*, un fuego sagrado que envía a través del humo las ofrendas a la *wenu mapu*). Estas actividades se repiten durante los restantes días del *camarucu*, y el último puede llegar a incluir el sacrificio de un animal.

El *Wiñoy Tripantü*, por su parte, se lleva a cabo durante el solsticio de invierno, que en estas latitudes se produce alrededor de la semana del 20 de junio. El *Wiñoy Tripantü* (o *We Tripantü*) marca el reinicio del ciclo anual mapuche y expresa la compleja dinámica de los *pu newen* (energías) del cosmos. A partir del solsticio, un determinado tipo de *newen* comienza a acompañar

7. Esto en las localidades donde es posible, porque la dinámica de *veranada* e *invernada* requiere un extenso espacio territorial (el ganado pasa aproximadamente medio año separado por sexo en terrenos de distinta altura sobre el nivel del mar), y la disputa por el espacio territorial es, justamente, una de las principales tensiones y orígenes de las confrontaciones en la zona. Muchos productores no pueden realizar *veranada* e *invernada* por falta de terrenos.



Boceto de un rewe desde una vista lateral. Se intenta enfatizar la vinculación que el rewe establece entre la mapu y la wenu mapu.

el crecimiento y desarrollo de la flora y fauna después de largos meses de invierno. La ceremonia saluda y acompaña el retorno del sol, y las personas buscan nutrirse de sus primeros rayos.

El *Llellipun* o *Ngellipun*, por su parte, suele ser variable en cuanto a los momentos de su realización. Se puede celebrar en ocasión de *traiwun* (asamblea o parlamento), en el marco de un acto político o un evento puntual que lo amerite e incluso en el contexto de actividades que superponen lo festivo con lo laboral, lo familiar y lo vinculado a la interacción entre el *che* y los *pu newen*, como son las *señaladas* y las *marcaciones*,⁸ que por lo general se desarrollan durante el verano. También se realiza en torno al *rewe* y busca, al igual que los otros rituales, establecer la armonía entre el colectivo humano que lo desarrolla y el resto de las entidades que habitan la *mapu* y los otros planos del cosmos.

Además, el *Llellipun* o *Ngellipun*, junto a la instalación de un *rewe* en los lugares en que no lo hubiere —lo que implica la sacralización del mencionado espacio circular, que es separado del resto del terreno mediante prácticas bien definidas, como el *awün*— son actividades frecuentemente desarrolladas en el marco de una disputa territorial, como podemos testimoniar para casos como los de Santa Rosa-Leleque, Futa Huao, Vuelta del Río, Pillan Mawiza, Prane y muchos otros. Es cierto que no se produce en *todos* los casos de recuperación territorial, lo que parece ser más evidente en la zona sudoeste de Río Negro que en el noroeste de Chubut, pero ello no niega su importancia ni su creciente desarrollo en la actualidad.

Comunidad y lof

Si bien el *ngellipun* puede ser, en algunos casos, desarrollado en soledad o con la sola participación de una familia nuclear, los rituales mapuche que hemos mencionado son instancias colectivas que implican la coordinación y la cooperación de variados grupos para su organización y realización. Formalmente, las

8. Son las instancias de imposición de marcas y señales al ganado, con el objeto de acreditar la propiedad sobre el mismo ante el Estado y otros particulares. Se trata de un tipo específico de ritual del que no nos ocuparemos aquí en profundidad para no dispersar la atención del análisis.

comunidades son las encargadas de realizar los *Camarucos* y otras celebraciones, pero aquí es necesario distinguir este concepto de la categoría de *lof*.

“Comunidad” y *lof* no son lo mismo pese a que, en algunas instancias, sus figuras parezcan superponerse. Los sentidos de estas palabras son variables. Además, “comunidad” agrupa, con el mismo rótulo, a unidades sociales muy disímiles.

Louis Faron ([1964] 1997) interpreta *lof* como *linaje* y reconstruye, para varias localidades, árboles genealógicos que en sus capas más antiguas incluyen ancestros mitológicos. Sin embargo, los conceptos de *tuwmum* (el origen de una persona o cosa) y *küpan* (descendencia) (Catrileo, 1998) vienen a complejizar esta interpretación. A la vez, Catrileo (1998: 39) menciona *lofche* como *reducción*,⁹ “gente de la misma reducción”. Armando Marileo lo menciona como “una organización territorial-familiar encabezado por el *lonko* (jefe)” (Marileo, 2007: 43).

En el terreno, nosotros hemos encontrado el concepto de *lof* con dos usos: traducido como “familia”, designando al grupo de pertenencia de miembros de un mismo linaje, y también como denominación de un determinado agrupamiento de familias en un mismo espacio residencial, sustituyendo palabras como “comunidad” o “reserva”.

Es etnográficamente evidente, al menos en Chubut y Río Negro, que las “comunidades” pueden estar compuestas por más de un *lof*, que se articulan políticamente en el marco de la misma “comunidad”. También que, otras veces, la sola existencia de un *lof* alcanza para sostener la existencia de una “comunidad”.

Faron mismo, en el texto citado, ya señalaba la importancia de la “congregación ritual” en la realización del Ñillatun (el *Ngillatun*, o, en nuestra zona, el *Camaruco* o *Kamarikun*), es decir la imbricación de miembros de distintas “reducciones”, parientes y aliados, que cumplían diferentes funciones y roles. El Ñillatun, si bien estaba formalmente a cargo de una “reducción” que fungía como anfitriona de las demás invitadas, era en los hechos llevado adelante por un colectivo que no coincidía exactamente con sus límites, sino que en algunos casos los excedía y en otros los recortaba.

Nosotros podemos testimoniar casos similares. Si bien las grandes celebraciones rituales tienen lugar en el territorio de una “comunidad” determinada, y se invita al “*Camaruco* de Cushman”, al “*Camaruco* de Nahuelpan” o a la celebración del *Wiñoy Tripantü* en tal o cual lugar, los colectivos encargados de realizar las ceremonias tienen una composición heterogénea: encontramos, además de las organizaciones etnopolíticas y los residentes locales, a sus parientes, amigos y aliados, que a veces habitan en otras “comunidades”, pueblos o ciudades más o menos distantes. A la vez, las familias más comprometidas con los cultos protestantes suelen excluirse a sí mismas de estas actividades.

Simultáneamente, muchas veces podemos encontrar aportes en dinero o en especie (transporte, leña, alimentos, etcétera) de municipalidades locales, universidades, organizaciones no gubernamentales y otros actores. En estas situaciones los anfitriones rituales capitalizan y ponen bajo su control (y bajo una lógica mapuche) valores de uso originados en muy distintos ámbitos (Schiaffini, 2011).

9. El término “reducción” para designar los agrupamientos residenciales mapuche en ámbitos rurales parece ser específicamente utilizado en Ngulumapu, es decir en el territorio mapuche bajo control chileno. Del lado argentino de los Andes patagónicos no se utiliza, y se lo sustituye por “comunidad”, “reserva”, “colonia” y a veces, incluso, “lof”.

Así, como ya lo advertían los estudios clásicos de antropología que mencionamos más arriba, la necesidad de descifrar al ritual “en su contexto” es vital, pero lo que de hecho parece señalar esa advertencia es que la producción misma del ritual se organiza de acuerdo a las tramas y tensiones presentes en las relaciones sociales, que pueden exceder incluso los límites del *lof* y la comunidad. No son la “comunidad” o el *lof* quienes organizan y celebran el ritual sino, como ya lo mostró Turner (1998) para los *ndembu*, el entramado social que resulta interpelado por las tensiones vigentes y que suele superponer y exceder a la vez los límites de estas entidades.

Para llevar los términos al esquema teórico que proponemos, el conjunto de confrontaciones y su disposición espacial y temporal llevan a la constitución de una fuerza social que se conforma a sí misma, entre otros medios, a través del desarrollo ceremonial.

Ejemplos etnográficos

1) *Rituales y confrontaciones*

Trabajaremos algunos casos registrados en la zona a la que nos referimos con el objeto de apoyar las hipótesis que hemos presentado y ofrecer luego nuestras conclusiones.

Los mapuche del noroeste de Chubut y sudoeste de Río Negro no sólo están agrupados en familias y “comunidades” sino que cuentan también con organizaciones que tienen directamente por objetivo la defensa de sus derechos e intereses. Una de las más importantes y visibles de estas organizaciones ha sido la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre, que fue parte de distintas confrontaciones y ha llevado adelante múltiples reclamos y reivindicaciones contra proyectos mineros, petroleros y energéticos, ocupaciones de terratenientes, pedidos de desalojo y recuperaciones territoriales.

Como parte de sus acciones, la “11 de Octubre” realizó durante años festividades rituales en diferentes puntos de su territorio de acción, lo que formaba parte integral de sus dinámicas al momento de abordar un conflicto. La recuperación de la “espiritualidad» mapuche —o sea, los modos de interacción entre las personas mapuche y las entidades no humanas que habitan el mundo— se tomaba como parte indiscernible de la recuperación de un predio, por ejemplo, y retomar y reconstruir las prácticas rituales iba de la mano con acciones políticas directas.

Durante más de diez años la “11 de Octubre” organizó la celebración del *Wiñoy Tripantü* en la Loma del Tero, una colina situada apenas afuera de la ciudad de Esquel. La Loma del Tero era formalmente propiedad privada gestionada por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). Sin embargo la ocupación ritual del lugar sostenía la presencia del pueblo mapuche en ese espacio. Distintos actores de la localidad reconocían a la Loma del Tero como un espacio ceremonial mapuche, e incluso funcionarios municipales de Esquel se acercaban a participar de la celebración. Aún cuando tiempo después la “11 de Octubre” dejó de organizar la ceremonia, otros colectivos de la ciudad siguieron adelante allí mismo con su práctica.¹⁰

Otro ejemplo: en 2003 se produjo el intento de desalojo de una familia mapuche en la comunidad Vuelta del Río, situada entre Esquel y El Maitén.¹¹ Los policías

10. Pensando en los modos en que esto puede expresar ciertas alianzas políticas, diremos que el Diputado Nacional por Autodeterminación y Libertad, Luis Zamora, participó una vez de este evento (aunque ya la “11 de Octubre” se había retirado de su organización) y también lo hizo en más de una oportunidad el Secretario de Cultura de la Provincia de Chubut, Claudio Dalcó. Actualmente la Loma del Tero ha sufrido un proceso de urbanización. Se loteó el espacio y se construyeron viviendas.

11. Vuelta del Río se ubica en uno de los márgenes de la Colonia Cushamen, aproximadamente a cien kilómetros al norte de Esquel y a unos treinta kilómetros de El Maitén. Es linderera (está prácticamente rodeada) por las distintas estancias del Grupo Benetton.

ataron una yunta de bueyes — propiedad de la familia desalojada — a los postes de la casa y derribaron la vivienda, hicieron caminar al ganado sobre la huerta y no permitieron a los desalojados ni siquiera retirar sus pertenencias del hogar, negando incluso frazadas y mantas para que se abrigaran los niños; pero la familia no se fue, y cuando otros miembros de la comunidad comenzaron a concentrarse en el lugar, fue la policía la que tuvo que retirarse. Algunos días después, la “11 de Octubre” convocó a periodistas, políticos y ciudadanos a visitar el lugar para interiorizarse de la situación. Asimismo convocó, tiempo después, a un *Llellipun* que se realizaría allí mismo y que estaba, a diferencia de otras oportunidades, abierto a la participación de personas no mapuche.

La ciudadanía de Esquel, la localidad más grande la región, se encontraba entonces en un momento de anormal efervescencia debido al conflicto que sostenía con la empresa minera canadiense *Meridian Gold* por la instalación de una mina de oro a cielo abierto en las proximidades de la población.

Mucha gente participó de aquel evento y, progresivamente, se integraron también los reclamos de la comunidad y de la organización mapuche con los de los habitantes de Esquel. Ya la “11 de Octubre” y la comunidad Huisca-Antieco habían detenido, por medios judiciales, a una empresa minera en una región cercana, y siempre se habían opuesto a la minería a cielo abierto. La población de Esquel, en una pequeña medida, comenzó a apoyar los reclamos mapuche, lo que también era una novedad.¹²

Señalaremos, entonces, la directa vinculación de las celebraciones rituales con los conflictos inmediatos que se desarrollan. Las agrupaciones que los llevan adelante intentan hacer efectiva la ocupación de determinado territorio, aun de manera esporádica o periódica, a través de evidenciar el uso de ese espacio desde una perspectiva “espiritual”.

En segundo lugar, la sacralización del espacio, a través de la erección de un *rewe* y la realización del ritual refuerza este primer elemento, demostrando que si allí hay “lugares sagrados” y un cierto grado de control del territorio. Plantar la bandera mapuche, cosa que materialmente se hace en las cañas del *rewe*, demarca el territorio frente a intereses especulativos, madereros, mineros o inmobiliarios.

Por último, el ritual también funciona para generar y consolidar alianzas con miras a la construcción de fuerza social. Invitar al ritual, abrir su participación algunas veces y cerrarla otras implica situar a los demás en distintas posiciones como potenciales aliados o enemigos.

2) *Wiñoy Tripantü en El Maitén*¹³

Vamos a analizar ahora, con mucho más detalle, la celebración del *Wiñoy Tripantü* desarrollada en El Maitén (Chubut) en junio de 2010, con objeto de exponer el entramado que la sustentó y el tipo de alianza que, creemos, expresaba. El evento duró dos días. El primero para la *junta* y el segundo para realizar la rogativa en sí desde bien temprano, antes de que saliera el sol. Tuvo lugar detrás de un campo de jineteada cercano al camping municipal, casi pegado al casco urbano de El Maitén.

La organización fue compartida y estuvo a cargo del Colectivo Radial *Petu Mogelein*¹⁴ y de una familia cuyo jefe fue, durante varios años, presidente de su *comunidad*, Vuelta del Río. Esa misma persona ocupó esta vez el lugar de

12. Apenas unos meses antes la “11 de Octubre” había encabezado un corte de ruta en la entrada de Esquel, que había estado marcado por el aislamiento de la organización y la nula participación de la ciudadanía y las organizaciones esquelenses. Tiempo después, ya en plena eclosión del conflicto minero, una columna de unas tres mil personas desvió su recorrido de una movilización anti-minera para acompañar la toma del edificio de los Tribunales de Justicia de Esquel que llevó adelante la “11 de Octubre” como parte de las protestas por el caso que aquí presentamos.

13. Registramos esta celebración en junio de 2010 e introdujimos su análisis en nuestra tesis doctoral (2014). Presentamos aquí lo trabajado con algunas reformulaciones.

14. “Aún vivimos” es un colectivo radial de la ciudad de El Maitén, que tiene una fuerte composición mapuche y, en más de un aspecto, es una continuidad de la organización “11 de Octubre”.

anfitrión ritual, dirigiendo la rogativa junto a uno de los referentes del colectivo radial. Ella misma, a través de contactos propios, había conseguido el espacio del campo de jineteada. Por lo general *levantaba* la ceremonia en su *comunidad*, en los terrenos de su casa.

El colectivo radial era siempre invitado y asistía habitualmente al lugar, y yo mismo he formado parte de esos eventos varias veces. Pero esta vez, la intención de *Petü Mogeleiñ* era *levantar* la rogativa en el pueblo, cosa nunca antes hecha, o, al menos, nunca registrada por los organizadores.

Acordaron, entonces, con este referente comunitario la realización conjunta en los terrenos que él pudo conseguir. A través de la municipalidad y, nuevamente por sus gestiones, se envió un transporte a la *comunidad* para garantizar el traslado de quienes quisieran asistir, aunque no fue mucha gente.

El primer día llegaron las personas más comprometidas con la organización del ritual, tanto quienes vivían en El Maitén y se habían acercado a colaborar y preparar el lugar como el anfitrión y sus familiares más directos, que trajeron harina, carne y los bártulos necesarios para desarrollar el evento.

Llegaron algunas personas más, pero la madrugada siguiente comenzó a arribar el grueso de la gente invitada. *Petü Mogeleiñ* había publicitado durante varios días la realización del *Wiñoy Tripantü*. Sin embargo, se acercaron mayormente las personas que sostenían vínculos directos con los organizadores y, además, representantes e integrantes de diversas instituciones que de una u otra manera se vinculaban con la *Petü Mogeleiñ*: las directivas y maestras de la escuela primaria (que desarrollaban un taller de radio y un proyecto de Educación Intercultural con miembros de la radio), el Intendente electo (que no se quedó hasta el final de la ceremonia) y una pareja de documentalistas, que filmaron desde lejos.

Algunos pasaron la noche en vela y los más se acostaron a dormir en un edificio que el camping prestaba para ello. Dos grandes fogones ardieron para mantener el frío a raya.

El segundo día la rogativa comenzó temprano, antes de las siete. Se *nguillatuqueó*, palabra que designa la acción de acercarse a las cañas del *rewe*, dos veces de pie y dos veces de rodillas mientras se dirige la rogativa en *mapudungun* a los antepasados o a los *pu newen* del caso y se arroja *muday* sobre la base de las cañas. También se *purruqueó* (o sea, se danzó alrededor del *rewe*, de dos en dos tomados de la mano, hombres con hombres y mujeres con mujeres), con pausas para tomar algo caliente hasta cumplir las cuatro rondas. Se presentaron públicamente los participantes y oficiantes y, cuando finalizaron los distintos momentos de la celebración se compartió un asado. Para las dos de la tarde ya se estaba desarmando el *rewe* y todos volvían a sus casas.

Los personajes

Mencionamos algunos personajes que participaron de la realización de este evento. En este apartado nos interesa identificar cuáles son, qué vínculos sostienen con los otros y qué rol jugaron en la arena del *Wiñoy Tripantü*.

El intendente electo

El intendente electo llegó temprano, a caballo, con un enorme poncho y un hijo pequeño que lo acompañaba. Había ganado las elecciones uno o dos meses atrás pero aún no asumía y tenía incluso que esperar hasta diciembre para tomar posesión de su cargo. Le había ganado a un candidato fuerte y de origen peronista, como él, pero alineado en otro partido.

En Chubut la política provincial se dirimía, en ese momento, entre el PJ Modelo Chubut, proyecto político encabezado por el entonces gobernador Mario Das Neves que llevaba como candidato provincial al intendente de Comodoro Rivadavia, Martín Buzzi, y el Frente Para la Victoria (FPV), que sostenía al alcalde de Puerto Madryn, Carlos Eliceche. El Intendente electo estaba con el FPV, y le había ganado una elección inesperada al candidato del PJ Modelo Chubut, quien ya había sido intendente de El Maitén durante varios períodos y que ahora estaba de licencia ejerciendo como Diputado Nacional.

Petü Mogeleiñ, sin explicitarlo, había hecho una fuerte campaña a favor del FPV, con duras críticas a la gestión del otro candidato y a su actuación como diputado. En un pueblo que no cuenta con medios gráficos ni canal de televisión, las tres o cuatro radios FM que transmiten se convertían diariamente en un espacio de discusión política y debate —no siempre honesto— de ideas y de ventilación de distintas denuncias.

Desde *Petü Mogeleiñ* el candidato y su equipo de campaña presentaron su plataforma y tuvieron los micrófonos abiertos. Como la radio decía sostener su independencia (y de hecho fue, tras las elecciones, una crítica constante de la gestión del ganador) y abría el aire para todos, el candidato radical también asistió. Solo faltó el que a la postre sería el gran perdedor de los comicios.

La presencia del intendente electo en el *Wiñoy Tripantü* no es, entonces, algo sorprendente o que no tuviera vinculación con los hechos que venían teniendo lugar. Por el contrario, materializa una relación de alianza coyuntural que ambos espacios, el proyecto político y el colectivo radial, sostuvieron con miras al proceso electoral de 2011. Cuando el intendente conformó su gabinete, un miembro de *Petü Mogeleiñ* asumió en la Dirección de Cultura municipal.¹⁵

El Colectivo Radial Petü Mogeleiñ

Petü Mogeleiñ tenía y tiene intereses varios en reproducir y desarrollar ceremonias mapuche en distintos lugares. Heredero de las luchas y actividades de la Organización "11 de Octubre", sostiene la recuperación territorial y la reconstrucción de la cultura mapuche como uno de sus objetivos, sin ser en ese momento un colectivo dedicado en forma específica o exclusiva a la problemática indígena.

Sin tampoco ser parte del Frente para la Victoria, a *Petü Mogeleiñ* le convenía indudablemente que el candidato del PJ Modelo Chubut, con quien ya mantenían una pésima relación, fuera derrotado.

Por otra parte, la vinculación entre el Colectivo Radial y la comunidad mapuche que colaboró con la realización del *Wiñoy Tripantü* era estrecha desde hacía tiempo, en especial con los miembros que acudieron a El Maitén y que forman parte de una fracción que disputaba el gobierno de la comunidad con otra familia (sin que por ello el Colectivo Radial se entrometiese o sostuviera un vínculo negativo

15. Debemos decir que esta alianza entre el colectivo radial y el municipio no duró mucho tiempo. El proyecto provincial y municipal de construir un centro de esquí de manera inconsulta en territorio de otros pobladores mapuche vecinos la hizo saltar por los aires.

con aquella. Esta posición de *Petü Mogeleiñ*, que guardaba una buena relación con dos facciones antagónicas de la comunidad, ha servido en ocasiones para encauzar el diálogo interno y ha permitido que, en circunstancias particulares, miembros enfrentados se hayan encontrado en espacios comunes.

Finalmente, podríamos decir que el objetivo central de *Petü Mogeleiñ* es problematizar la cuestión de la tierra y el territorio, del reparto de la riqueza, la explotación y el rol del Estado, los funcionarios y los propietarios en la vida de las personas. Estos elementos y la forma que tiene de plantearlos obviamente le ubican en un lugar muy crítico.

Cuando se denuncia a la Estancia El Maitén (de la *Compañía de Tierras del Sud Argentino*, o sea, del *Grupo Benetton*) por cerrar caminos vecinales o a la exploración petrolera en la zona, cuando se oponen a la construcción de un centro de esquí en un cerro cercano o se critica a los productores de frutillas que viven cerca del pueblo por los malos sueldos y condiciones de trabajo que ofrecen (y que son algunas de las principales fuentes de trabajo para los sectores más empobrecidos del lugar), esto da lugar a fuertes reacciones de ciertas partes de la población local.

Los oficiantes rituales

Ya comentamos el lugar que tuvo el Colectivo Radial *Petü Mogeleiñ* en la organización del evento y también la participación de sus miembros, uno en especial, en *levantar* la ceremonia. El otro responsable de esto fue el antiguo Presidente de la *comunidad* cercana, quien arribó en calidad en co-organizador (de hecho, él había conseguido el espacio) y oficiante.

En su *comunidad* de origen, el lugar de esta persona había variado con los años. Durante un buen período había sido el líder del grupo, elegido por sus vecinos como Presidente, pero además era dueño de una buena cantidad de contactos y relaciones con funcionarios municipales y provinciales. Dichos contactos le permitían garantizar transporte, leña y alimentos a veces. Comparativamente, es una persona "rica" en su paraje, dueña de un pequeño *capital* expresado principalmente en cabezas lanares y caprinas.¹⁶

Sin embargo, desde hacía algunos años había perdido la hegemonía en el gobierno de la *comunidad*. Especialmente esto se debía a un conflicto con un ganadero externo, socio suyo, pero que había pedido el desalojo de un vecino de la misma localidad. Esto le había granjeado la antipatía de sus pares. Además, unos años atrás había autorizado, a instancias de funcionarios provinciales, actividades de exploración minera dentro del territorio comunitario, cosa que había sido fuertemente rechazada por el resto de los miembros.

Cuando llegó el momento que debía reelegirse al Presidente, perdió el puesto. Su lugar lo ocupó una facción dirigida por los hijos adultos de otra familia que no solamente se hicieron cargo exitosamente de las alianzas con diversas instancias del Estado sino que también supieron nuclear en derredor suyo a otros jóvenes que antes habían apoyado la gestión del antiguo Presidente, que así quedó relativamente aislado y con poca influencia en las decisiones colectivas.

Sin embargo, y a pesar de que el Colectivo *Petü Mogeleiñ* guardaba una buena relación con las dos facciones de la comunidad, lo invitó a co-organizar el

16. Esto, obviamente, dentro de los parámetros de este tipo de productores familiares, donde nadie supera las mil cabezas y, en ocasiones, ni siquiera alcanzan el centenar.

evento que narramos. Esta relación jamás se quebró y, de hecho, en la celebración que estamos describiendo, participaron personas de los dos grupos.

Pensamos que, de esta manera, el antiguo Presidente de la *comunidad* intentaba sostener un lugar de liderazgo anclado en sus capacidades como oficiante ritual. La facción que actualmente hegemoniza el gobierno de la *comunidad* tiene una carencia en este aspecto: no cuenta con alguien que esté a su altura como para *levantar* una ceremonia.

Petü Mogeleiñ, por su parte, intentaba afianzar sus actividades políticas en el marco de las elecciones en El Maitén y la otra facción de la *comunidad*, la actualmente gobernante, actualizaba sus alianzas con *Petü Mogeleiñ* y con el intendente electo. A la vez el Colectivo Radial funcionaba, como en otras instancias lo había hecho, como canal de diálogo entre los dos grupos opuestos de la *comunidad*, posibilitando carriles varios para resolver problemas internos.

Ritual y poder: cómo construir una fuerza social

Los casos revisados permiten observar el movimiento de múltiples procesos, articulados, en tensión e incluso *sobredeterminados* (Althusser, 1969). La propuesta de utilizar a las confrontaciones sociales como operador teórico-metodológico permite, sin embargo, el ordenamiento particular de un conjunto, a primera vista, amorfo.

El repaso de los procesos históricos nos presenta un panorama de expropiación: grupos sociales a los que se ha arrebatado el control de sus medios de vida y sus formas autónomas de gobierno. Esta asimetría, fundante de las actuales relaciones interétnicas entre mapuche y no mapuche, continúa atravesada por un gran número de tensiones y confrontaciones que se desarrollan en torno a un eje predominante: el territorio.

La ocupación y la defensa de los territorios parece ser la lucha central (aunque no la única) de los grupos mapuche en la zona que hemos observado. En torno de este hilo conductor se organizan las fuerzas sociales como —para forzar la metáfora de Edward Thompson (1979)— *la limadura de hierro alrededor de un imán*. Por eso el *Wiñoy Tripantü* en El Maitén es un intento por reunir aliados reales y potenciales aun cuando estén enfrentados entre sí por otras disputas; así como también por extender los límites de la influencia política de *Petü Mogeleiñ* hacia el interior del Estado (aun cuando esto haya fallado posteriormente).

Por eso también, para rechazar un desalojo se invita a los “no mapuche” a participar de instancias rituales que de otra manera les estarían vedadas: de lo que se trata es de construir, aunque sea coyunturalmente, una fuerza social que exceda los límites del “núcleo duro” del colectivo, la *comunidad* o la organización, y hacerlo, también, bajo la égida del *ad mapu*, es decir, bajo la normativa y la lógica de la reconstrucción de la “espiritualidad” mapuche.

La renovación de estas prácticas y la revitalización de esa espiritualidad, lejos de convertirlas en instrumentales puestas en acto, refuerzan sus fundamentos sagrados y hacen visible su eficacia política.

El desarrollo ritual se demuestra, así, como una de las formas mapuche de procesar el poder, o, también sería correcto decir, como una de las formas concretas de construirlo y ejercerlo.

Conclusiones

Apuntamos a pensar el desarrollo de la ritualidad mapuche actual en activa vinculación con el "contexto" en que se desarrolla. Sin embargo, comprendemos también que el contexto guarda una complejidad notable.

Nuestra propuesta señalaba la posibilidad de jerarquizar analíticamente el ámbito de las confrontaciones sociales para evaluar de qué manera el desarrollo de las celebraciones rituales resulta ordenado de acuerdo a este criterio.

Simultáneamente, jerarquizar las confrontaciones implica jerarquizar la dimensión territorial y, en especial, los procesos históricos atravesados por la población mapuche. Ambas dimensiones no son, simplemente, el *ámbito* en que los procesos rituales tienen lugar sino que son también constitutivos de sus formas y características. Pensamos que la propia "comunidad ritual" se estructura de acuerdo a las tensiones que expresa este entramado.

El sentido de los actuales rituales mapuche que fueron registrados y analizados, entonces, aparece atravesado por una dinámica múltiple: se evidencia la reconstrucción y reconstitución de las dinámicas vinculadas a la espiritualidad, se pone en práctica el *ad mapu* y se recrea el esquema cosmológico. Los elementos valiosos, sensibles e íntimos de la cultura (el vínculo con los antepasados, la comunión con los *pu newen* que organizan el funcionamiento del cosmos, el re-descubrimiento de una pertenencia común con la *mapu*) son puestos de manifiesto y reivindicados. Aquí aparece el ritual en su carácter *emblemático* (Bartolomé 1997: 39).

A la vez que esto ocurre, la práctica ritual funge como articulador político en un doble sentido: por un lado regula las alianzas, por el otro direcciona las fuerzas morales, es decir, la "parte subjetiva" de una fuerza social (Marín, 1995). Simultáneamente demarca el territorio en un ejercicio de contrapoder de carácter defensivo, refuerza alianzas hacia dentro y fuera de los grupos mapuche y expresa las estructuras de autoridad.

La práctica ritual articula así las energías de los participantes en torno a un objetivo y una pertenencia común, convirtiendo el caudal de lo *sagrado* (los ancestros, las deidades, los *pu newen* que habitan la *wenu mapu*) en prácticas políticas eficaces y eficientes. El ritual aparece, en este sentido, como la mediación entre las "reservas morales" de los grupos mapuche y su aplicación o puesta en ejercicio respecto de un determinado objetivo, que en algunos casos es reivindicatorio y defensivo.

No pretendemos que sea ésta una característica general de todo ritual pero parece serlo para el mundo mapuche en este tiempo y lugar. El lugar de los rituales en el marco de las confrontaciones sociales es, entonces, el de la producción y acumulación de poder: producción y reproducción de cierto tipo de vínculos que hacen a la constitución de diferentes fuerzas sociales.

Agradecimientos

Quiero agradecer a Lidia Nacuzzi y a Emiliano Pertuzzo por los comentarios hechos a una versión preliminar de este texto. Por supuesto, no son responsables de los errores que aquí pudieran estar presentes. También agradezco a CONICET por el financiamiento de esta investigación a través del programa de Becas Internas.

Fecha de recepción: mayo de 2015. Fecha de aceptación: septiembre de 2015.

Bibliografía

- » ALDUNATE, Carlos. 1996. "Mapuche: gente de la tierra". *Culturas de Chile Volumen II. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. p. 111-133.
- » ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Etienne. 1969. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- » BALAZOTE, Alejandro y MOREYRA, Alejandra 2005. "Disputas territoriales y control de recursos hídricos en parajes de la localidad de San Martín de los Andes". En: M. J. Reis, J. C. Radovich y A. Balazote (Eds.). *Disputas territoriales y conflictos interétnicos en Brasil y Argentina*. Córdoba: Ferreyra Ediciones.
- » BALAZOTE, Alejandro. y RADOVICH, Juan Carlos. 1995. "Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia". En: H. Trinchero (Ed.). *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires: Biblos.
- » BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- » BECHIS, Martha. 2010. *Piezas de etnohistoria y antropología histórica*. Buenos Aires: SAA.
- » BRIONES, Claudia. 2003. "Re-membering the Dis-membered: A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes". *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3). *Indigenous struggles and Contested Identities in Argentina*.
- » BRIONES, Claudia y DELRIO, Walter. 2002. "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". *Fronteras, Ciudades y Estados*. Córdoba: Alción Editora.
- » BRIONES, Claudia y RAMOS, Ana Margarita. 2010. "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En: A. Gordillo y S. Hirsch. (Comp.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- » CASAMIQUELA, Rodolfo y ALOIA, Diana. 2007 [1964]. *Estudio del Nguillatún y la religión araucana*. Rawson: Secretaría de Cultura de Chubut.
- » CATRILEO, María Ester. 2013. "El Ngillatun como sistema conceptual mapuche". *Estudios Filológicos* 53.
- » CATRILEO, María Ester. 1998. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Colombia: Andrés Bello.
- » COURSE Magnus. 2011. *Becoming Mapuche. Person and Ritual in Indigenous Chile*. Chicago: University of Illinois Press.
- » CRESPO, Carolina y TOZZINI, María Alma. 2013 "Trayectorias de relaciones en el marco de luchas étnico-territoriales en la Patagonia Argentina". *Revista Papeles de Trabajo* 25. <http://scielo.org.ar/pdf/paptra/n25/n25a01.pdf> (20 de Marzo 2015).
- » CRESPO, Carolina y TOZZINI, María Alma. 2009. "Entrar, salir y romper el cristal. Demandas territoriales y modalidades de clasificación en Lago Puelo, Patagonia Argentina". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía* 23 (40). pp. 55-78.
- » <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view-File/6475/594320> (20 de Marzo 2015).
- » DELRÍO, Walter. 2005a. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- » DELRÍO, Walter. 2005b. Mecanismos de tribalización en la Patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista». *Memoria Americana*, 13.
- » DELRIO, Walter. 2001. "Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883- 1890)" *Cuadernos de Antropología Social*, 13.
- » DÍAZ ACEVEDO, Eduardo. 2006. "Rehue: un espacio sagrado". *Revista del Gabinete de Estudios Etnográficos*. <http://usuarios.arystel.com/juanvicente/instrumentos/ra-diaz/rehue/rehue.htm>
- » (23 de Junio de 2014)
- » FARON, Louis C. 1997. *Antüpañamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo.
- » FOERSTER, Rolf. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria S. A.
- » FOERSTER, Rolf y GUNDERMAN, Hans. 1996. "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios". *Culturas de Chile. Volumen II. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. p. 189-240.
- » GEERTZ, Clifford. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- » GODELIER, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- » GODELIER, Maurice. 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.
- » GOLLUSCIO Lucía. 2006. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- » GOODY, Jack. 1977. "Against Ritual: Loosely Structured Thoughts an a Loosely Defined Topic". En: S. Falk Moore y B. Myerhoff (Eds). *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, Assen.
- » GREBE, María Ester. 1973. "El Kultrún mapuche: un microcosmos simbólico". *Revista Musical Chilena* 28.
- » GREBE, María Ester, PACHECO Sergio y SEGURA, José. 1972. "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14. pp. 46-73. Santiago, Chile.
- » KROPFF, Laura 2005. "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". En: P. Dávalos (Comp). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO.
- » LEACH, Edmund. 2000. "Once a Knight is Quite Enough: como nasce um cavaleiro britânico". *Mana* 6 (1). pp.. 31-56.
- » LEACH, Edmund. 1998. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid: Siglo XXI.
- » LEACH, Edmund. 1977. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachín*. Madrid: Anagrama.
- » LENTON, Diana 1999. "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos. 1880-1950". *Publicar en antropología y ciencias sociales* 8.
- » MARÍN, Juan Carlos. 2008a. *Cuaderno 8*. Buenos Aires: Ediciones Picaso. Colectivo ediciones.
- » MARÍN, Juan Carlos. 2008b. *Leyendo a Clausewitz*. Buenos Aires: Ediciones Picaso. Colectivo ediciones.

- » MARÍN, Juan Carlos. 1995. *Conversaciones sobre el poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- » MARILEO LEFIO, Armando. 2007. "Mundo mapuche". Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche. Working Paper Serie 28. En: C. Contreras Painemal (Ed.). Ñuke *Mapuförlaget*. <http://mapuche.info/mapuint/contreraso7o7o1> (4 de Mayo 2015).
- » MOULIÁN TESMER, Rodrigo. 2009. "Ailla & Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche williche". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 17. pp. 54-74.
- » PEREDA, Isabel y PERROTA, Elena. 1994. *Junta de hermanos de sangre. Un ensayo de análisis del nguillatún a través de tiempo y espacio desde una visión huinca*. Chile: Papers.
- » RAMOS, Ana Margarita. 2010. *Los pliegues linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- » SCHIAFFINI, Hernán Horacio. 2011. "Estructuras de poder locales y producción de lo político. Estado y pueblo mapuche en el noroeste de Chubut". *Documentos de Jóvenes Investigadores* 31. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires.
- » TAMBIAH, Stanley. 1985. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- » THOMPSON, Edward P. 1979. *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.
- » TURNER, Victor. 1998. *La selva de los símbolos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » TURNER, Victor. 1974. "Dramas sociales y metáforas rituales". En *Dramas, Fields and Metaphors*. pp 23-59. Ithaca: Cornell Univesity Press.