XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

EL ROL DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS MAPUCHE Y SU ARTICULACIÓN CON LA POLÍTICA INDIGENISTA ESTATAL EN LA PROVINCIA DE NEUQUEN A TRAVÉS DE UN CASO (1955-19.

Mariana Videla Manzo.

Cita:

Mariana Videla Manzo (2013). *EL ROL DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS MAPUCHE Y SU ARTICULACIÓN CON LA POLÍTICA INDIGENISTA ESTATAL EN LA PROVINCIA DE NEUQUEN A TRAVÉS DE UN CASO (1955-19. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-010/308

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

XIV JORNADAS INTERESCUELAS DE HISTORIA
MENDOZA · ARGENTINA
2013

UNCUYO UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia

2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 38

Titulo de la Mesa Temática: **Políticas indígenas, articulaciones estatales y subjetividades en el Cono Sur: siglos XIX a XXI.**

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Diana Lenton y Diego Escolar

EL ROL DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS MAPUCHE Y SU ARTICULACIÓN CON LA POLÍTICA INDIGENISTA ESTATAL EN LA PROVINCIA DE NEUQUEN A TRAVÉS DE UN CASO (1955-1972).

Mariana Videla Manzo

FFyL- UBA

marianavidelam@hotmail.com

http://interescuelashistoria.org/

I.**Introducción**

En este trabajo, nos proponemos realizar un seguimiento de las formas específicas en las que la población mapuche puede participar y de hecho participa políticamente tanto en espacios internos de/a su propio pueblo, así como en los marcos propuestos por las políticas estatales. Pero también, conocer formas específicas en las que ciertos aspectos de la cultura mapuche podrían modelar lógicas, consignas, estrategias de participación y representación de los intereses mapuche frente a los estados nacional y provincial, en el caso neuquino. Asimismo, la intención es conocer las vías específicas según las cuales dicha población se ha constituido como actor político en la esfera pública, cuando aún no existían las organizaciones de representación y reivindicación de derechos, que conocemos y de actual vigencia, como el caso de la Confederación Indígena Neuquina (CIN).

Enfocaremos el período 1955-1972, para recuperar la experiencia de participación mapuche en el contexto de provincialización del territorio de Neuquén, que trajo aparejada la ampliación de derechos políticos para todos sus habitantes. A esto se suma la destitución del presidente Perón en 1955 junto con la proscripción de su partido, cuestión que abre en la región una nueva etapa política, que en elecciones de 1958 corona a la UCR (en su vertiente Intransigente) y más tarde a un partido local de raigambre peronista que gobierna ininterrumpidamente hasta la actualidad, inclusive en períodos extraconstitucionales. Nos referimos al Movimiento Popular Neuquino (MPN) creado en 1961 y que asume el gobierno en 1963.

Finalizaremos nuestro estudio en el año 1972, en ocasión de la realización del Primer Parlamento Indígena Nacional en la capital neuquina, y que fuera considerado por muchos autores, como emblema de la participación y militancia que contribuyó a la creación de un movimiento indígena. Resulta relevante indagar sobre procesos previos, canales, autoridades, demandas, reivindicaciones o niveles mínimos en los que se da una incipiente organización, que anteceden y decantan en la conformación de un espacio de discusión y alcance nacional como fue el mencionado Parlamento.

Aunque algunos autores proponen que la política del partido hegemónico en la provincia, habilita nuevos espacios para la participación e incluye al indígena dentro de los lineamientos de la política pública "condicionando" sus reclamos e instancias de participación, cabe explorar los modos propios en los que éstos configuran sus

demandas, participan y proponen, por fuera de agendas impuestas, por el sector eclesiástico y/o estatal.

En este camino, investigaremos liderazgos indígenas, seleccionando un caso en particular, donde confluyen aspectos culturales y políticos propios de los mapuche. Abordaremos la historia de la *Ngenpin Cushe* Dña. Carmen Antihual, trabajando sobre aspectos "religiosos" que hacen a su liderazgo y reconocimiento social, así como con aspectos políticos de su autoridad, visualizando cómo se influencian mutuamente ambas dimensiones, configurando un modo específico- mapuche de hacer política.

Partimos de la distinción propuesta por Lenton (2010) según la cual la "política indigenista" se corresponde con la política del Estado referida a los Pueblos Originarios (planes, programas, leyes, normativa general, instituciones, etc.) y "política indígena" como toda "política de representación y estrategias de participación y /o autonomización de las organizaciones de militancia y/o colectivos de pertenencia" de dichos Pueblos (Lenton, 2010: 2)

En primer lugar, trataremos las políticas indigenistas del estado nacional argentino para con la población originaria en general y luego más específicamente, el caso de la provincia de Neuquén entre los años 1955 y 1972. Luego recuperaremos las distintas instancias, eventos, reuniones, etc., que han contribuido a la organización indígena, sintéticamente en todo el país y de modo más concreto para el caso de la Confederación Indígena Neuquina (CIN). En tercer lugar, nos adentraremos en las características específicas del liderazgo de Carmen Antihual, recuperando testimonios de jóvenes y ancianos mapuches de las zonas centro y sur de la provincia, que la valoran como máxima referente por sus capacidades de curación, adivinación, enseñanza y por ser "muy mapuche", entre otras. Finalmente, realizamos un recorrido en fase exploratoria aún, por testimonios orales y fotografías, periódicos, decretos y documentación general tanto de archivos oficiales como privados, que permita reconstruir gestiones, pedidos, negociaciones que ha llevado adelante, así como su participación en reuniones e instancias organizativas mapuche.

II. **Políticas Indigenistas**

Presentaremos a continuación una síntesis de las políticas indigenistas del estado nacional y provincial neuquino del período, atendiendo a su conceptualización del colectivo indígena, así como a sus programas y proyectos a seguir, con esta población.

Destacamos, tal como afirma Lenton (2005), que la política indigenista nacional del Desarrollismo y coincidente con las presidencias de Frondizi, Guido, Illia, así como con aquellas extraconstitucionales, que las anteceden y las preceden, en principio tiende a eliminar todo rastro de medidas o instituciones de sesgo peronista. Como el caso de la supresión de la Dirección de Protección al Aborigen, creada en 1946 por el presidente Farrell. El período entre esta eliminación y la creación de la nueva Dirección de Asuntos Indígenas, muestra una ausencia de la figura del aborigen, probablemente debido a que la política indigenista del desarrollismo también estaba atravesada por el contexto de la Revolución "Libertadora", y que en este caso se traduce en la falta de una institución que centralice el tema indígena.

Bajo esta óptica "lo indígena" no se correspondería con una temática/ problemática de alcance nacional, y en cambio, el paso de los antiguos "territorios nacionales" a su nuevo status de "provincias", ameritaría un cambio de jurisdicción en el tratamiento de dicha temática, cuando no la desaparición de la política indigenista nacional.

Así y todo, las iniciativas concretas de los gobiernos desarrollistas en materia indígena, se centraron en la creación de la mencionada Dirección de Asuntos Indígenas por Frondizi en 1958 y la realización del Censo Indígena Nacional entre 1965 y 1968, durante la presidencia de Illia. Continuado luego del golpe de estado de Junio de 1966, aunque con partidas presupuestarias recortadas y gracias a iniciativas e intereses personales de investigadores y personal administrativo involucrados en él, gran cantidad de información ha quedado sin procesamiento y el proyecto inconcluso. Siguiendo a Lenton (2003, 2004, 2005) este censo representa un ícono de la política indigenista nacional, donde, por un lado, el presidente Illia sostiene la necesidad de convocar a expertos para su realización y, por otro, las agendas de trabajo de la recientemente creada disciplina Antropología Social, coinciden con aquellas de los planes del gobierno.

Una característica particular de estas políticas parece ser la no habilitación de espacios de participación de los pueblos indígenas en su definición, así como la desatención de reivindicaciones específicamente étnicas. En todo caso, la inquietud es integrarlos a la sociedad nacional por medio de su "desarrollo", su "mejoramiento" - ideas que evocando al paradigma evolucionista del siglo XIX dicotomizan civilización y barbarie- mediante aculturación, proletarización y destribalización.

El caso Neuquino

A partir de 1955, con la provincialización del territorio de Neuquén, se da un viraje en la legislación, donde se contempla el derecho especial de las "tribus" al acceso de tierras para mejorar sus condiciones de vida y para eliminar la segregación. Siguiendo a Falaschi, C, *et al* (2005), hacia 1960, la política provincial utiliza una estrategia de "integración subordinada". Los indígenas pasan de ser "población- problema" para ser revestidos de una "retórica exotizante" mediante la cual es posible rescatarlos del pasado y citarlos como las raíces de la "neuquinidad". Esto conforma un modo estereotipado, que contribuiría a forjar la identidad provincial.

Con el ascenso del gobernador Felipe Sapag en 1963, la política de regularización de tierras por ejemplo, emerge como un importante cambio. El decreto 0737 del año 1964 de "Reserva de tierras a favor de agrupaciones indígenas", lo hace en carácter permanente para 18 comunidades, estableciendo nuevos derechos y obligaciones. Entre ellos, la mensura de tierras, la instalación de escuelas y puestos sanitarios para lo que suponían elevaría las condiciones de vida de esta población, y la prohibición de comprar o vender tierra a terceros. Es una política de tipo desarrollista y clientelar, con fuerte sesgo asistencialista y paternalista, que aparece como un gesto de acumulación de poder (Falaschi, C, *et al* 2005)

Entre las instituciones creadas, hacia 1967, figuran el Comité Coordinador de Asuntos Indígenas (CCIAI) con el objetivo de promover, asistir y organizar el desarrollo de las comunidades; el Instituto de Promoción Social (IPS) de 1968, que se ocuparía de los problemas de desarrollo comunitario; el Servicio Provincial de Asuntos Indígenas (SPAI) de 1969, que se abocará a la protección e integración de los grupos aborígenes. Los planes de estas instituciones se basaban en una evaluación negativa de la población indígena al referirse a sus prácticas como de "supervivencia", de "subsistencia", y de "subdesarrollo". Todas estas características eran percibidas como obstáculos para el camino de progreso encarado por la provincia.

Esta política, tal como propone Falaschi *et al* (2005) tiene que ver con una estrategia hegemónica del Estado que proporciona paliativos a la marginación, pero la reproduce, al generar una integración subordinada. Por otro lado, la detección y formación de líderes indígenas "constituyó un modo de vehiculizar las demandas de las comunidades por carriles acotados, disciplinando los procedimientos de acuerdo a la 'burocracia

huinca', a la vez que demarcando claramente los límites de los reclamos permisibles" (Falaschi, C, *et al* 2005: 193) y a lo que se suma la cooptación de líderes que habían iniciado una tarea reivindicativa en la provincia. A pesar de esto, cabría preguntarse si el proyecto de 1964, es producto exclusivo de los planes del estado o bien, si responde y en qué aspectos, a una iniciativa indígena, como sugieren Radovich (1992) y Lenton (2010).

III. **Política Indígena**

Historizando al movimiento indígena en Argentina, recuperamos algunos eventos clave, como ser la conformación de distintas organizaciones de reivindicación de derechos a nivel nacional y en distintos puntos del país y enfocando especialmente el tema para el caso de Neuquén.

En Argentina, el período abierto con la década de 1970 fue de gran incidencia en la historia de la militancia social y política de raíz indígena contribuyendo a la formación de distintos centros, movimientos y organizaciones: el Centro Indígena de Buenos Aires en 1968, la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (CCIIRA) y la Confederación Indígena Neuquina (CIN) en 1970. Sin olvidar a la Federación Indígena del Chaco y a la de Tucumán creadas en 1973, la Asociación Indígena de la República Argentina de 1975 y el Centro Kolla en Buenos Aires a fines de la década de 1970. Cabe rescatar la importancia de reuniones previas que posibilitaron la existencia de estas organizaciones: Primer y Segundo Parlamento Indígena de Neuquén de 1970 y 1971, el Primer Parlamento Indígena de Chaco y el Primer Parlamento Nacional Indígena, ambos en 1972, el Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes y el Segundo Parlamento Indígena Nacional en la Ciudad de Buenos Aires en 1973 (Lenton 2010, Serbín 1981).

En el caso de la CIN, en sus inicios impulsó reivindicaciones culturales y postergaba aquellas socio- económicas y políticas, pero su intención era crear una conciencia de participación sustentada en su particularidad étnica y comunitaria. La conformación de esta organización remite a un proceso migratorio de población mapuche del ámbito rural a centros urbanos a comienzos de 1940 (Valverde 2005) y con mayor intensidad hacia 1960. Aunque en principio, esta organización tuvo cierta intervención de la iglesia local, y el partido gobernante la intentó controlar a través del mecanismo de clientelismo político y cooptación de líderes indígenas (Radovich 1992; Serbín 1981; UNCOMA-

APDH 1996), se empieza a abrir un espacio para el surgimiento de un proyecto indígena alternativo. En este sentido, como afirma Lenton (2010), cabe diferenciar a la CIN de otras organizaciones paralelas como la Juventud Mapuche y Asociación Amigos del Aborigen Neuquino (ADAN). Mientras que en la primera se visualiza la intención de los ancianos mapuche de evadir la presión organizadora del estado provincial, la iglesia, etc., esta última continúa con fuerte presencia en la Juventud Mapuche.

Uno de los hitos fundamentales en la organización indígena a nivel nacional fue la realización del Primer Parlamento Indígena en la ciudad de Neuquén en abril de 1972, que fuera convocado por la CIN. Aunque la iglesia y el estado pretendieron "controlar" este proceso, al terminar las reuniones oficiales, el encuentro se prolongó ya, sin aquellas presencias, abriendo la discusión entre militantes y participantes indígenas para delinear, por ejemplo, el borrador de lo que sería la Ley nacional 23.360 de Política Indígena y promoción de las comunidades aborígenes (Lenton 2010, Frites 2011).

Frente a esto nos hemos preguntado ¿qué formas de organización colectiva indígena existían con anterioridad a las organizaciones creadas a partir de 1970, como la CIN, para presentar demandas a los estados nacional y provincial por parte de la población mapuche de Neuquén? Y teniendo en cuenta los procesos internos de las comunidades, ¿en qué personas, especialistas o formas de agrupación mapuches recaía la facultad de reclamar, definir y argüir sobre sus problemáticas ante los estados?. Inspirados en el trabajo de Lenton, para quien la presencia de personalidades del mundo político-religioso mapuche en el Primer Parlamento de la CIN y en el Primer Parlamento Indígena Nacional, funcionaba como "garantía de la continuidad de una manera mapuche de pensar la política" (2010: 15), realizaremos un seguimiento de una de estas autoridades. Es el caso de la *Ngenpin Cushe* Dña. Carmen Antihual, sabia, autoridad filosófica y política, quien, según hipotetizamos, sería la encargada de canalizar la política interna al mundo mapuche así como de proveer un nexo con la sociedad englobante para presentar demandas de las comunidades, en un período anterior y simultáneo al del surgimiento de la Confederación Indígena de Neuquén.

IV. **Doña Carmen Antihual y la Filosofía Mapuche**

De los testimonios orales recuperados[1], resalta la valoración de Dña. Carmen Antihual como una persona que "daba vida", mucho más que una especialista con conocimientos técnicos sobre el uso de las plantas para devolver la salud. Si bien, en algunas comunidades/ algunas personas mapuches y no mapuches, la recuerdan como una "yuyera", "yerbatera" o "médica", alguien que "tenía el don de curar" otras, sobre todo las de la zona centro de la provincia, la reconocen como "machi", pero unánimemente en todas las comunidades visitadas se asegura que "no era una curandera cualquiera". En el sentido propuesto por Foerster (1993) el /la machi puede mantener una comunicación con lo sobre natural y restituir la salud, el equilibrio síquico y social que haya sido alterado.

"Tenía poderes", "adivinaba", "sabía lo que iba a pasar", "sabía que uno iba a ir, antes de que uno llegue" (a visitarla), e inclusive obtenía conocimiento sobre las enfermedades y males que aquejaban a las personas, a través del *pewma* (sueño), con solo mirar la orina, o bien a través de una foto del enfermo. La salud y la enfermedad, para la gente mapuche representa una totalidad, y cuando ésta se rompe, a consecuencia de la "brujería" por ejemplo, la persona puede enfermar (Radovich 1984). Antihual entonces curaba, "todo tipo de enfermedades", "problemas familiares y de pareja", a "enfermos mentales" también. Pero solo accedía a atender a las personas si "creían", si tenían el convencimiento de que serian curadas pero por sobre todo si éstas "traían buenas intenciones". Ella "curaba al bueno", no así al que traía "dobles intenciones".

Por esto algunas personas la consideraban machi, o más aún *Ngenpin Cushe*. "Los *machis* eran los transmisores de la cultura y por eso los persiguieron durante la Campaña al Desierto" (TR, joven, zona Aluminé, Enero 2012). Como propone Dillehay (1985) los/ las *machis* son referentes y transmisores de la cultura indígena- mapuche, de sus valores y cosmología, así como distintas experiencias del pasado, a través de distintos relatos. Esto indicaría que quien los "controle" o "elimine" básicamente controla a toda esta población.

El miedo instalado, a partir del exterminio de población indígena entre 1878 y hasta principios de siglo XX (Delrío 2005), contribuyó al auto encubrimiento de su identidad como autoridad espiritual y específicamente de sus conocimientos sobre el

[1] Fundamentalmente en el marco trabajo del trabajo de campo que se viene realizando para una tesis de licenciatura, de los que se ha seleccionado distintas voces: generacionales, geográficas y de adscripción política, etc.

restablecimiento de la salud[2]. A lo que se suma, en nuestro caso de análisis, su encarcelamiento posterior (aparentemente entre las décadas de 1940 y 1970, fecha que aún no podemos precisar), cuestión que habría amilanado a otros/ as que como ella, ejercían el poder de curación, escondiendo estas prácticas o bien, abandonándolas, para recuperarlas en contextos más favorables (CI, Anciana "partera", y actualmente participante del programa de medicina intercultural de la región de Aluminé. Enero 2012).

Predijo acontecimientos históricos que han afectado al conjunto de nuestro país, tales como crisis inflacionarias, catástrofes climáticas, etc. Afloran en la memoria mapuche ciertos consejos, respecto del cuidado de la naturaleza, dado que "la fuerza de la tierra no se puede controlar" y que "va a haber sequia", que "va a haber un detenimiento muy grande del *lelfun* (campo) y del ser humano"; "va a escasear la comida, va a haber plata pero no va a haber comida". Entonces la recomendación que la *Ngenpin cushe* daba, era por tener respeto a la naturaleza, por otras personas, así como dar cumplimiento a aspectos del "ser mapuche": realizar *nguellipun* (rogativas, ceremonias tradicionales mapuche) para que todos los años se pueda tener siempre lo necesario para regenerar la vida que da la tierra y que sostiene la de las personas mapuche.

Descripta como una persona que "daba mucho consejo espiritual", éste se vinculaba con el de "dar buen trato", un "trato de respeto" y de "hermanos", para que se brindaran "ayuda entre hermanos, pero no por el dinero" reforzando la idea de que como pueblo debían mantenerse en unidad, compañerismo. A la vez que, los sacerdotes salesianos, además de reconocerla por su fama como médica mapuche, consideran que su rol era lograr /intentar "que la gente no peleara", que "ellos están muy atentos a la envidia", o que "las cosas pasan por la envidia de los otros, entonces ella decía que no había que tener envidia" e inclusive "era como una psicóloga social".

De lo anterior se comprende su importancia como autoridad que dirimía algún nivel de conflicto interno, alentando la cohesión intra-grupal. Por lo que, y abandonando las imágenes de gente no- mapuche que la representan como profesional de actividad cercana a lo que sería la psicología para el mundo occidental, podemos repreguntarnos

[2] Lo que incurre en el tan mentado hecho de la falta de machis en Puel mapu, no así en Ngulumapu. (Azpiroz Cleñan, 2007)

si, en todo caso, dichos niveles se corresponden o no, con una política específicamente mapuche.

"Poder" y "sabiduría" aparecen como dos cualidades muy distintivas en Antihual, realzadas en algunos testimonios al recuperar el linaje, perteneciente a la familia de Calfucurá. En varios testimonios ella es figurada como "anciana sabia" (*kimun cushe*) "muy conocedora", de lengua y rituales, ella, "era como un filósofo". Y esa sabiduría era compartida y transmitida. En este sentido, es resaltado su conocimiento en cuanto a la metodología de ceremonias tradicionales como el *Nguellipun* y prácticas rituales que lo componen. También por su trabajo como educadora, que ha corregido ciertos aspectos de la realización del *Nguellipun* también en otras comunidades.

En cuanto a la lengua mapuche (*mapuchezugun* o *mapuzugun*), encontramos varios testimonios que refieren a las curaciones de Antihual como momento de enseñanza de historia, sobre todo familiar, que emergía en el momento de la presentación del enfermo y la conversación que mantenía con la profesional. Se conversaba en lengua indígena, dado que ella no hablaba el castellano y quien quisiera visitarla debía hablar idioma mapuche. Varios entrevistados manifestaron haber desestimado una visita ya que desconocían la lengua. Pero, inclusive hubo quienes afirmaron haber aprendido el idioma, mismo en el momento de la curación y como parte de ella.

V. Antihual en/ para la Política Mapuche

En esta sección, nos proponemos reconstruir y presentar algunas de las gestiones, tareas, pedidos, etc., efectivizados por esta líder religiosa y dirigidas hacia autoridades, instituciones y funcionarios del estado nacional y provincial entre 1955 y 1972. Intentaremos presentar su centralidad además de, como autoridad filosófica, como autoridad política.

En principio definimos este marco temporal a modo de visualizar procesos previos que han posibilitado ciertos eventos clave en la organización mapuche: los primeros parlamentos y la creación de las primeras organizaciones de militancia indígena en la década de 1970. Intentaremos explorar los senderos que han transitado líderes, personas, y colectivos mapuche y su práctica política aportando a la configuración de una experiencia de participación y lucha (Grimberg *et.al* 2004). Sobre todo a lo que Ramos (2010) ha llamado trayectorias de aboriginalidad, experiencias que remiten a la vida cotidiana, lazos de pertenencia y articulaciones de identidades específicas que

reactualizan el pasado y orientan la lucha en el presente. Estos antecedentes, decantan en la realización de una serie de reuniones entre los que el Parlamento Nacional Indígena en 1972, con presencia de Antihual, fuera una de las referencias más emblemáticas citadas por los entrevistados, con respecto a la organización indígena. Según uno de los dirigentes participantes: "En el parlamento del 72´ fue una reactivación de todo lo que habíamos vivido en el hotel de inmigrantes" (EF, Buenos Aires, Entrevista 2012).

En referencia a instancias previas de encuentro entre líderes de pueblos originarios de todo el país en el marco de la Dirección de Protección al Aborigen creada en 1946, con sitio en el Hotel de Inmigrantes (Buenos Aires). La intensa actividad allí desarrollada y en la que se discutían reivindicaciones por la organización política, la educación/capacitación, recuperación de las lenguas originarias, etc., queda trunca con el golpe de estado de 1955 y su desalojo del Hotel de Inmigrantes. Ésta recién es retomada a partir del Parlamento de 1972, tomando como base a los líderes participantes del periodo anterior: "collas", mapuche, tehuelche, "tobas" y "quechua" (Lenton 2005, Lenton 2010, Frites 2011)

En cuanto a la trayectoria personal de Antihual, ella participa de algunos parlamentos anuales de la Confederación Mapuche Neuquina (CIN); organización creada en Pampa del Malleo en ocasión de los Primeros Cursillos para Líderes Indígenas de la provincia; entre 1970 y 1975. Su presencia no es tanto recordada como *lonko* de su comunidad, posición que ocupaba, según nuestros entrevistados, sucediendo a su marido Dn. Daniel Moyano, ante su fallecimiento en 1958; sino en calidad de "Guía espiritual", que asistía

> "para darnos fuerza" "para dar una bendición" y "que nos vaya bien", "tenga toda la fuerza"(…)
>
> [ella estaba porque] "decían todo muy bien, les teníamos admiración a los mapuches, Aigo, Antihual, Antinao, Don Faqui Prafil, eran excepcional para dictar los conceptos, todo lo que después sirvió para la ley 26160…" (EF 2011).

Es decir que su participación en esta instancia era valorada por su gran sabiduría con respecto a temas de la cultura y problemáticas sociales mapuche, pero también como protección, guía, alguien que podía proveer de buen augurio de cara a las instancias de discusión en el parlamento. Al "dictar los conceptos mapuche", es estimada por su conocimiento de "lo mapuche" en un sentido más prístino, en lo que hace a aspectos

simbólico- cosmológicos de la cultura, pero también a su historia como pueblo, al despojo material sufrido con las campañas militares y a las reivindicaciones pendientes que luego logran plasmarse, según nuestro entrevistado, en puntos centrales de lo que sería el borrador de la Ley de posesión y propiedad de tierra indígena (Ley 26.160). El hecho de que una autoridad de este tipo, participara en estas reuniones de carácter más político, de discusión, de planteamiento de reivindicaciones, etc., tal como ha propuesto Lenton (2010) garantizaba una forma mapuche de hacer política.

Por nuestra parte, proponemos que Antihual, efectivizaba solicitudes y pedidos que implicaban negociar con autoridades blancas para conseguir ciertas mejoras para su gente, pero también para otros *Lofs* aledaños. También, que su reconocimiento dentro del mundo mapuche se extendía al de los blancos, apareciendo como una portavoz/ interlocutora viable de demandas, frente a la burocracia estatal y al partido hegemónico locales. En este sentido, era fundamental la acción de sus *werkenes*, que a veces radicados en su mismo *Lof*, otras veces provenientes de zonas cercanas intercedían por ella, dado su manejo del idioma castellano, aunque también porque la política tenía un fundamento social. Según algunos entrevistados, era muy difícil que ella consiguiera mejoras, víveres, etc., sólo para su *Lof*, y también era improbable que el proceso de la gestión, recayera únicamente en sus manos: "para el mapuche, la política no la hace uno solo" (EM, Enero 2013).

Entre las principales gestiones del periodo que sigue a la provincialización de Neuquén, resalta la actividad de la K*imun Cushe* para la solicitud de las tierras comunitarias de Paineo. Obtiene el 9 Agosto de 1965, un "permiso de ocupación sin cargo" por decreto del poder ejecutivo provincial No. 1731[3] y en 1972 logra la "reserva en carácter permanente" de una extensión aproximada de 21.000 has., por ampliación del decreto provincial 0737 que en el año 1964 reserva tierras para 18 agrupaciones indígenas y prevé la mensura de las mismas.

Consigue el año anterior la primer escuela primaria, No. 247, de localización en el paraje Caichiwe, domicilio legal actual de la comunidad, que recibirá, alumnos de sus otros tres parajes: Picaza, El Marucho y La amarga y gestionada en conjunto Dña. Rosaria Cayupan, autoridad política de la vecina agrupación "Cayupan", e inicia por

[3] Documentación interna comunidad Paineo.

otro lado, los trámites para la creación de una posta sanitaria (entrevistas a EM, RA, jóvenes participantes de comisión directiva en comunidad de zona centro, Enero 2013)
Muchas de estas gestiones, sobre todo las que refieren a la regularización de la situación de tierras, requirieron de viajes de Dña. Carmen a las ciudades de Zapala y Neuquén, con lo que según sus allegados, comienza a tener contacto directo con el intendente de la primera (Amado Sapag) y el gobernador provincial (Felipe Sapag):

> "Ella ejercía el trabajo de curar pero también la representación del pueblo mapuche… (NA Enero 2012)"
>
> "…era muy política, muy capaz, muy diplomática con el blanco en general..." (EF 2012).

Es decir, que era la voz autorizada de la cultura / cosmología /filosofía/ historia mapuche pero también sobre las problemáticas concretas que afectaban a este pueblo.
El siguiente fragmento, de uno de nuestros diálogos con un ex *werken* de Dña. Carmen y actual dirigente mapuche, creador de un *Lof* urbano y asesor de un diputado provincial por el MPN, ilustra los vínculos que mantenían con estas esferas de gobierno:

> "ellos iban para allá [a Caichiwe], Elías, Amado, Felipe..
>
> M: venia para curarlos o por otros motivos?
>
> N: para pedir mejorar, las condiciones sanitarias, la tenencia de la tierra, pedir la escuela… ella tenía acceso directo a la casa de gobierno.
>
> M: cuando ha venido [Dña. Carmen] para Neuquén? venia seguido?
>
> N: no, sino me mandaba a mí. Yo la acompañe cuando ella planteo, fue en un parlamento en el 72´, 73´. En los 70´ Don Felipe recibió en casa de gobierno a todos los *lonkos* de todas las comunidades.
>
> Ella estuvo siempre relacionada con Don Felipe… Un pedido de la abuela incidía en todo el departamento de Catan Lil, Aluminé, Zapala. Huiliches, Lácar, Picún Leufú." (NA 2012)

Es decir, que Antihual, aparece como voz autorizada de la representación del pueblo mapuche y de su agenda de reivindicaciones (por la tierra, educación, salud, etc.) frente a gobiernos locales, accediendo directamente a altas jerarquías de la política blanca con quienes, según el entrevistado en cuestión, la relación era de cierta cercanía,

familiaridad, etc., que le permitía ampliar el radio de alcance de los pedidos/concesiones al/del gobierno provincial.

Frente a esto, el testimonio de uno de sus familiares más ancianos, al preguntársele por la adscripción política de Dña. Carmen y el origen de su relación o de la cercanía/ familiaridad con el MPN, respondiera: "Amado Sapag puede ser q venía para curarse con Dña. Carmen. Con el MPN se llevaban bien la abuela, ellos conversaban.. Pero la abuela emepenista no.., era peronista...!" (AM, Paineo, Enero 2013)

Cabria interpretar la idea entendiendo que el partido local desde su origen, en sus bases, es peronista. Fundado en 1961, fundamentalmente por una familia de inmigrantes libaneses radicados en la zona muy a principios del siglo XX, dedicados al comercio, se iniciaron como mercachifles, luego incrementaron su actividad, constituyendo algunas empresas (minera, constructora), y que ingresan en la política de la mano del Peronismo. Líderes y activistas /militantes en las zonas de Zapala, Cutral Co y Neuquén, conforman junto a otros peronistas locales ante la proscripción de su partido el Movimiento Popular Neuquino. De sesgo peronista y con fuerte identidad local, cooptó las voluntades de todos aquellos que no podían expresarse en las urnas a través de su filiación política anterior.

No es nuestra intención proyectar sobre las lógicas mapuche, las estrategias propias de los blancos. Pero en un contexto de inminente ciudadanización vía el cambio de status jurídico del territorio y su conversión en /como provincia (Bandieri 2005), una hipótesis a verificar, que nos permitiría explicar la cercanía de los vínculos entre Antihual y la familia Sapag -más allá de que éstos aparecen como interlocutores posibles para canalizar demandas- es que ésta se podría corresponder con la expresión de una adscripción peronista silenciada y que ahora encuentra dónde/cómo encauzarse.

En cuanto a sus *werkenes*, éstos resolvían /realizaban algunas gestiones, en las ciudades de Zapala, Neuquén, etc. En algunos casos eran personas que mantenían con la *Kimun Cushe* algún vínculo de parentesco (sobre todo de alianza matrimonial con alguna de sus hijas/nietas, etc., o bien por filiación) pero en todos ellos eran personas que "tenían escuela". Conocían la lengua castellana que les permitiera desenvolverse en el mundo blanco, cualidades valoradas en el momento de llevar adelante ciertas gestiones burocráticas. Según distintos testimonios, estos *werkenes* eran: José Cañumir, comunidad Zuñiga -Paraje El Sauce; Hilario Huenuquir, comunidad Painefilú -Costa de

Malleo; Celestino Gallardo de Atreuco, José Feliciano Moyano, Paineo- Caichiwe y Nicacio C. Antinao de la comunidad Marifil en Limay Centro.

Fundamentalmente José Cañumir, es recordado por el hecho de haber participado del Primer Futa Traum de 1972, pero sobre todo, por las gestiones realizadas en Buenos Aires en tiempos de Perón. Las que consistían, sobre todo en la obtención y posterior distribución de víveres, ropa, calzado, juguetes, sidra y pan dulce, que se concentraba y repartía en la *ruka* (casa) de Antihual. Las entrevistas presentan la existencia de un vínculo cercano con el presidente Perón, que otorgaría reconocimiento a "la abuela" en toda la provincia y no habría que soslayar el hecho de que ésta enviara medicina a Eva Duarte en ocasión de su enfermedad (NA Enero 2011)

Otro de sus *werkenes* Dn. Segundo Hilario Huenuquir, de la zona de Costa del Malleo, es recordado por diversos viajes y gestiones realizados en Buenos Aires y Neuquén "por el bienestar de la comunidad". Fue candidato suplente a diputado por el MPN en elecciones de 1962 y aparece en la memoria social como un "gran luchador", "estudioso", que solicitó la primer escuela primaria para la comunidad Painefilú, escuela no. 139, que hoy lleva su nombre. Alentó la defensa del territorio indígena, ante el avance y amojonamiento de estancias privadas aledañas. En los registros del fondo documental "Secretaria legal y técnica de Perón" del Archivo General de la Nación, existen referencias mínimas a otras de sus gestiones por partidas de semillas y elementos de trabajo para el campo[4]. Si bien nunca se convirtió en *lonko* de su *Lof*, es valorado por su compromiso social e intensa actividad en la zona (CL anciana Huilqui Menuco Enero 2013)

Cabe resaltar que, por fuera de los parlamentos de la CIN y de los nacionales, otras reuniones eran mantenidas con objetivos estrictamente religiosos como los *nguillatun*, dirigidos por Antihual y frecuentados también por *lonkos* centrales en la política mapuche. El presidente de la CIN, Manuel Quinchao[5]; Amaranto Aigo, *lonko* de Ruca

[4] AGN Fondo Documental: Secretaría Legal y Técnica. 1 y 2 presidencia del Teniente General J. D. Perón (1946- 1955) Solicitud ingresada a la Dirección de Protección al Aborigen el 21 de Septiembre de 1951. Sin firma

[5] Su participación en rogativas de Antihual, está registrada en fotografías tomadas por miembros de la Asociación Amigos del aborigen (ADAN) (Archivo personal JMR, cerca de 1970).

Choroi, uno de los más importantes en participar de la primera organización indígena impulsada por Jerónimo Maliqueo durante su gestión al frente de la Dirección de Protección al Aborigen (EF 2011); Antonio Salazar y familia, miembros por aquel entonces de la comunidad Aigo en Ruca Choroi, y separados por conflictos internos posteriores frente a la recuperación territorial en Pulmarí en el año 1994.
La presencia de estos *lonkos* de comunidades aledañas en las rogativas de Antihual, según aparece reflejado en fotografías de archivos privados, se debía, según estimamos, más allá de una cercanía geográfica o de parentesco, a la necesidad de fortalecer vínculos políticos en momentos del surgimiento de la Confederación.

V. **Palabras Finales**

Si bien, teniendo en cuenta la lógica desarrollista de la época se puede postular que las políticas de estado tanto nacional como provincial, intentaron incluir al indígena en un lugar subordinado, ya sea pretendiendo cooptar su participación, e inminente organización política, o bien encauzándola según lineamientos externos e impuestos, también cabe complejizar esta idea. Esto es explorar modos propios –indígenas- según los cuales se elaboran consignas de lucha, agendas reivindicativas, estructura organizativa (parlamentos, organizaciones formales, participación de distintos líderes).

Resumiendo, del análisis de una figura representativa en el ámbito cosmológico mapuche, resulta que, su "poder" provendría al menos de tres fuentes. Por un lado, de su capacidad para curar enfermedades, restituir vínculos sociales, conservar y transmitir aspectos fundamentales de la cultura mapuche, la filosofía, el idioma, los rituales, la historia de su pueblo y la predicción de ciertos eventos futuros, en el ámbito individual, social y de la naturaleza.

Por otro lado su "poder" también era el de dirimir algunos conflictos intracomunitarios, manejar la diplomacia interna en las relaciones cotidianas y cara a cara, regular la "envidia", las "malas intenciones", etc., aunque éste es un aspecto a profundizar en futuros trabajos.

Recordemos también la amplitud de su reconocimiento, que trascendía al mundo mapuche e incluía intendentes y gobernadores locales, y hasta hay quienes afirman que "venían gente desde Bolivia para verla a ella". A lo que se suma un reconocimiento,

que excede el marco temporal analizado, remitiendo, según la memoria mapuche, a los "tiempos de Perón".

Finalmente, su "poder" anclaría también en la capacidad de presentar demandas a los gobiernos, tanto personalmente como a través de sus *werkenes,* y en su nombre. Entre estas reivindicaciones la prioritaria es la cuestión de la tierra, aunque también, otros requerimientos necesarios para la reproducción social y para contrarrestar la situación de marginalidad en la que se encontraban (inclusión en las políticas de estado en materia de salud, educación, etc. Y algunos pedidos concretos en cuanto a víveres, implementos para el trabajo de la tierra, etc.). Según nuestro caso de análisis, las autoridades religiosas "validaban" reclamos mapuches, así como formas organizativas de la política indígena, y respaldaban de algún modo a los *lonkos.* Pero, más allá de esto, creemos que tenían capacidad y legitimidad social, para ocupar roles de liderazgo político en un contexto en el que las organizaciones de reivindicación de derechos aun no existían o estarían próximas a configurarse.

Con todo esto, proponemos que, en el caso mapuche, "lo político" y "lo religioso", no deben verse como esferas separadas, como tiende a presentarse desde la mirada occidental, sino como dos campos que están en interacción y que se modelan mutuamente.

VII. Bibliografía

BANDIERI, S 2005. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana

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

DILLEHAY, T 1985 "La influencia política de los (las) chamanes mapuches". *Cultura, hombre y sociedad (CUHSO)* Vol. 2, N2, Pontificia Universidad Católica de Chile. Temuco. Pp 141-157

FALASCHI, C. O; SÁNCHEZ, F Y SZULC ANDREA 2005 "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente". En: *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad.* Ed. Antropofagia pp. 179-221

FOERSTER, Rolf. 1993 *Introducción a la religiosidad mapuche.* Segunda EdiciónEditorial Universitaria. Santiago de Chile.

FRITES, Eulogio 2011 *El derecho de los pueblos indígenas*. 1ed. Bs. As. Programa naciones unidas para el desarrollo. PNUD. ROSA GUARÚ. INADI

GREBE Vicuña, María Ester 2000 "Relaciones hombre/naturaleza en la cultura mapuche. Los ngen: sus implicancias y proyecciones socioculturales" *IX Jornada de Alternativas religiosas en América Latina.* Buenos Aires, Octubre. 2000.

GRIMBERG *et al* 2004 "Modalidades de Acción Política, Formación de actores y procesos de construcción identitaria: un enfoque antropológico en Piqueteros y Fabricas recuperadas". En: *Escenarios y Nuevas construcciones identitarias en América Latina.* Bonetto M y Ma. T. Piñero Editores. Universidad Nacional de Villa María, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Cordoba.

LENTON Diana 2003 "El Primer Censo Indígena Nacional". *Actas de la VII Reunión de AEPA, Asociación de Estudios de la Población Argentina,* Universidad Nacional de Tucumán e INDEC, 4 al 6 de noviembre de 2003.

----------2004 "Todos éramos desarrollistas...: la experiencia del Primer Censo Indígena Nacional". Revista *Etnía,* Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría, Vol. 46-47.

----------2005 *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista Argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970).*Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.

---------- 2010. “Políticas del Estado *indigenista* y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo”. *Sociedades de Paisajes áridos y semi-áridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas.* Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto. Año II, Volumen II. Junio de 2010.

RADOVICH, J. C 1984 “El pentecostalismo entre los mapuche de Neuquén” *Relaciones de la sociedad Argentina de Antropología*. TXV, N.S. 1983. Bs. As. Pp 121-132

----------1992 Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche. En: *Cuadernos de Antropología* 4 (47-65). Universidad Nacional de Luján.

RAMOS, A. 2010 *Los pliegues del linaje*. Eudeba, Buenos Aires.

SERBÍN, Andrés 1981 “Las organizaciones indígenas en la Argentina”. *América Indígena*, vol. XLI # 3, julio- septiembre 1981. Instituto Indigenista Interamericano, México: 407-433.

UNComa- APDH 1996 *Informe Final Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas*. Proyecto Especial de Investigación y Extensión D 015 F.D.C.S. 1994-1996. Director: Carlos Falaschi.

VALVERDE, S. 2005. La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche. En: *Revista de Historia* 10: 167-184. Educo.