



Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas

TESISTA: Abogada y Profesora en Historia Sonia Liliana Ivanoff

Título: *Aproximaciones al estudio del Pluralismo Jurídico a partir de las Recuperaciones Territoriales llevadas a cabo por el Pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut.*

Tesis Doctoral para obtener el título de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas

DIRECTORA: Dra. Silvina Ramírez

CO-DIRECTORA: Dra. Graciela Ciselli

AÑO: 2025

Resumen

Entre 1988 y 2018, en la provincia de Chubut, las recuperaciones territoriales del pueblo nación *Mapuche Tehuelche* transformaron de manera profunda el escenario jurídico y político al poner en tensión el sistema estatal con la vigencia de normativas propias. Lejos de ser simples reclamos de tierras, estos procesos se consolidaron como actos colectivos que revitalizaron la memoria histórica, reactivaron prácticas culturales e institucionales y afirmaron la continuidad de un orden normativo ancestral, el *az mapu*, en coexistencia conflictiva con el derecho estatal. De este modo, cada restitución territorial se constituyó no sólo en un gesto de resistencia, sino en una propuesta concreta de reorganización comunitaria y de reconfiguración de la relación entre derecho estatal y derecho indígena.

Cada recuperación territorial, en consecuencia, se convirtió en un acto político y comunitario que fortaleció la identidad del pueblo nación *Mapuche Tehuelche*, articulando oralidad, espiritualidad y autogobierno. En efecto, narrativas como los *nütram*, relatos como los *epew* y saberes transmitidos a través del *kimün* y el *rakizuam* se configuraron como soportes indispensables de la reconstrucción cultural y jurídica. Al mismo tiempo, las comunidades (*lof*) reestablecieron parlamentos (*trawn*), celebraron ceremonias (*camaruco*) y reafirmaron que el territorio no es solamente tierra: es, ante todo, espacio de resistencia, justicia y autodeterminación. En este sentido, la recuperación territorial se presenta como una práctica integral que abarca dimensiones políticas, espirituales, jurídicas y culturales, todas entrelazadas en un mismo horizonte emancipador.

Durante este período, además, la conformación de organizaciones como la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de octubre” y el Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu consolidó la revitalización política y el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural, en sintonía con un ciclo de luchas indígenas contemporáneas que impulsó también la creación de normativas internacionales, nacionales y provinciales. Desde esta perspectiva, las recuperaciones territoriales no se limitan a ser leídas como actos de resistencia frente al despojo, sino que constituyen prácticas jurídicas vivas que cuestionan los fundamentos epistemológicos y ontológicos de la política estatal moderna. Estas acciones activan memorias y, al mismo tiempo, producen derecho mediante la puesta en marcha de normativas propias y la reafirmación del *az mapu* como orden legítimo. En ese orden de ideas, el pluralismo jurídico ocupa un lugar central, ya que permite reconocer a las recuperaciones como expresiones de un orden comunitario participativo y emancipador, capaz de tensionar la exclusividad del monismo estatal y de proyectar perspectivas hacia un Estado plurinacional que coexistan en igualdad con

diversos sistemas normativos. De esta manera, las recuperaciones territoriales del pueblo nación Mapuche Tehuelche revelan un proceso de resignificación de la comunidad, entendida ya no sólo en términos territoriales, sino también como sujeto político urbano-rural. Incluso quienes residen en centros urbanos mantienen vínculos con sus territorios familiares, lo que reafirma que la pertenencia no depende únicamente de la residencia física, sino de un entramado de memoria, prácticas colectivas y vínculos espirituales. Así, se muestra que la comunidad no tiene un significado estático, sino que se construye y reconstruye de manera permanente en el marco de las luchas, las narrativas y las relaciones de poder.

Reconocer estas acciones como pluralismo jurídico comunitario participativo implica afirmar que la Comunidad o *Lof* constituye una institución de derecho indígena con plena autonomía jurídica. Esta legitimidad no emana del monopolio estatal, sino de prácticas colectivas de carácter institucional, arraigadas en el nudo comunal, la memoria ancestral y la espiritualidad del territorio. En este sentido, cada recuperación se convierte en una interpelación directa a la sociedad argentina para que repense sus paradigmas y se abra a formas de convivencia intercultural más justas. La visibilización de este derecho propio en acción proyecta, por lo tanto, un paradigma político más amplio, capaz de transformar los marcos jurídicos contemporáneos e incorporar enfoques no occidentales sobre comunidad, territorio y justicia. Autores mapuche plantean que las recuperaciones territoriales deben comprenderse como un ejercicio de derecho político, en el que la autodeterminación y el reconocimiento de derechos colectivos se convierten en ejes centrales. Esa mirada encuentra eco en los análisis de los historiadores y antropólogos, quienes muestran cómo estas prácticas se inscriben en trayectorias históricas atravesadas por el despojo, pero también por la capacidad de las comunidades de rehacerse y proyectarse desde la reconstrucción colectiva. En la misma línea, desde la sociología jurídica, se sostiene que lo que emerge allí es la manifestación de un pluralismo jurídico comunitario participativo, que interpela directamente la hegemonía del derecho estatal y abre paso a nuevos modos de concebir la justicia. Así, el *az mapu* y las prácticas comunitarias ancestrales del pueblo nación Mapuche Tehuelche no sólo reafirman identidad y autodeterminación, sino que también proyectan un modelo jurídico alternativo capaz de cuestionar los cimientos del sistema estatal e impulsar la construcción de un modelo plurinacional e intercultural en la Argentina contemporánea.

Palabras clave: activismo Mapuche Tehuelche. recuperaciones territoriales. pluralismo jurídico. *az mapu*. derecho indígena. memoria colectiva. autodeterminación.

Abstract

Between 1988 and 2018, in the province of Chubut, the territorial recoveries carried out by the Mapuche Tehuelche nation profoundly reshaped the legal and political landscape by placing the state system in tension with the persistence of their own normative frameworks. Far from being mere land claims, these processes became collective acts that revitalized historical memory, reactivated cultural and institutional practices, and reaffirmed the continuity of an ancestral normative order *az mapu* in a context of conflictual coexistence with state law. In this sense, each territorial restitution constituted not only an expression of resistance but also a concrete proposal for community reorganization and for reconfiguring the relationship between state law and Indigenous law.

Each territorial recovery, consequently, emerged as a political and community act that strengthened the identity of the Mapuche Tehuelche nation, intertwining orality, spirituality, and self-governance. Indeed, narratives such as *nütram*, stories such as *epew*, and forms of knowledge transmitted through *kimün* and *rakizuam* became essential foundations for cultural and legal reconstruction. At the same time, the communities (*lof*) reinstated parliaments (*trawn*), celebrated ceremonies (*camaruco*), and reaffirmed that territory is not merely land: above all, it is a space of resistance, justice, and self-determination. In this way, territorial recovery takes shape as a holistic practice that encompasses political, spiritual, legal, and cultural dimensions, all woven into a shared emancipatory horizon.

During this period, the formation of organizations such as the Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de octubre” and the Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu further strengthened political revitalization and the recognition of ethnic and cultural preexistence, aligning with a broader cycle of contemporary Indigenous struggles that also spurred the creation of international, national, and provincial regulatory frameworks. From this perspective, territorial recoveries cannot be understood solely as acts of resistance to dispossession; rather, they constitute living legal practices that challenge the epistemological and ontological foundations of the modern state. These actions activate memory and simultaneously produce law through the implementation of Indigenous norms and the reaffirmation of *az mapu* as a legitimate order. In this regard, legal pluralism occupies a central role, as it allows these recoveries to be recognized as expressions of a participatory and emancipatory community order capable of challenging the exclusivity of state monism and

projecting pathways toward a plurinational state where diverse normative systems may coexist on equal footing.

Thus, the territorial recoveries of the Mapuche Tehuelche nation reveal a process of resignifying community not only in territorial terms but also as an urban-rural political subject. Even those residing in urban centers maintain ties with their family territories, reaffirming that belonging does not depend solely on physical residence but on an intricate fabric of memory, collective practices, and spiritual bonds. In this way, community emerges not as a static notion but as one that is continuously constructed and reconstructed within the dynamics of struggle, narrative, and power relations.

Recognizing these actions as participatory community-based legal pluralism implies affirming that the Community or *Lof* constitutes an Indigenous legal institution with full juridical autonomy. Its legitimacy does not derive from state monopoly, but from collective institutional practices rooted in communal structure, ancestral memory, and territorial spirituality. Each recovery thus becomes a direct call for Argentine society to reconsider its paradigms and open itself to more just forms of intercultural coexistence. The visibility of this living Indigenous legal system projects a broader political horizon capable of transforming contemporary legal frameworks and incorporating non-Western perspectives on community, territory, and justice. Mapuche authors argue that territorial recoveries must be understood as an exercise of political rights, in which self-determination and the recognition of collective rights are central axes. This perspective resonates with the analyses of historians and anthropologists, who demonstrate that these practices are embedded in historical trajectories marked by dispossession yet also by the communities' capacity to rebuild and project themselves through collective reconstruction. In parallel, socio-legal studies indicate that what emerges here is the manifestation of participatory community-based legal pluralism, which directly challenges the hegemony of state law and opens pathways toward new ways of conceiving justice. In this regard, *az mapu* and the ancestral community practices of the Mapuche Tehuelche nation not only reaffirm identity and self-determination but also project an alternative legal model capable of questioning the foundations of the state system and promoting the construction of a plurinational and intercultural model in contemporary Argentina.

Keywords: Mapuche Tehuelche activism; territorial recoveries; legal pluralism; *az mapu*; Indigenous law; collective memory; self-determination.

Dedicatoria

A la memoria de mis padres, Juan y Martha.

A la memoria de Lonko Sergio Nahuelpan yem, a pu lonko y weichafe, cuyas acciones y defensa activa sostienen la dignidad del pueblo y la autonomía del territorio.

A mi hijo, Jerónimo, motor de mi compromiso.

A Akira, mi fiel compañera.

Agradecimientos

La culminación de esta tesis doctoral no es un logro individual, sino el resultado de un compromiso que trasciende el ámbito académico y se fundamenta en el conocimiento compartido. Mi gratitud más profunda se dirige, en primer lugar, al Pueblo Nación Mapuche Tehuelche en Chubut, a sus autoridades, a cada Lof y cada lamngen que, con generosidad y confianza, compartió sus nūtram (relatos) y permitió que la vigencia del Az Mapu se convirtiera en el cuerpo vivo de esta investigación. Este trabajo es, ante todo, un homenaje a su resistencia histórica y a su irrefutable autonomía. En el ámbito académico, mi reconocimiento se dirige, en primer lugar, a la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), baluarte de la educación pública y gratuita. Agradezco especialmente al Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas por la formación crítica y el rigor metodológico. Un reconocimiento invaluable a mi Directora, la Dra. Silvina Ramírez, por su precisión jurídica y visión en el pluralismo, y a mi Co-Directora, la Dra. Graciela Ciselli, por su acompañamiento y sus aportes en el análisis histórico antropológico y territorial. Mi gratitud se extiende también a los lamngen autores, colegas y amigos, cuya perspectiva, apoyo y amistad nutrieron constantemente la comprensión del kimün y el rigor de la investigación. Finalmente, mi gratitud personal se dirige a quienes constituyeron mi soporte incondicional a lo largo de este proceso. A mi hijo, Jerónimo, por su paciencia. Un reconocimiento especial a Akira, mi fiel compañera, cuya presencia constante y silenciosa acompañó las largas jornadas de escritura. Por último, a la memoria de mis padres, Juan y Martha, quienes inspiraron la vocación que conjuga la abogacía y la historia con una profunda sensibilidad hacia las luchas sociales y la búsqueda de la justicia.

ÍNDICE

Introducción.....	12
Formulación del problema y preguntas de investigación	12
Objetivo de la tesis.....	20
Estado de la cuestión.....	20

I. Debates historiográficos y antropológicos sobre las Recuperaciones Territoriales.....	20
II. Abordajes y Críticas sobre el Pluralismo Jurídico.....	25
Marco Metodológico	29
Enfoque de la investigación.....	29
Tipo de estudio.....	30
Diseño metodológico	31
Población, muestra y unidad de análisis	32
Fuentes y técnicas de recolección de datos.....	33
Procesamiento de los datos	35
Marco Teórico	36
Capítulo I: Historia, memoria y territorialidad del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut	45
I. Memoria de la ocupación del “país libre” Wallmapu (1535 a 1890s).....	51
a) Memoria de las rutas indígenas (1535 a 1865).....	52
b) Autonomía legal y jurídica (1865 a 1890).....	53
II. Memoria de la “reconstrucción territorial”. Localización y relocalización en el territorio ancestral. (1890 a 1930s)	57
a) Configuración Colonial del Territorio: La Imposición de Figuras Jurídicas de Subordinación. -	60
b) Territorialidades enmarcadas como “Fiscales”: Persistencia del Sentido de Paraje y la Reafirmación de la Identidad en Contextos de Invisibilización Estatal.....	63
III. Memoria de la desterritorialización. (1930 al 50s)	64
a) Memoria del Destierro: Desarticulación de la Continuidad Territorial y procesos de Flujos Migratorios Forzados a Contextos Urbanos.....	64
b) Violencia policial y despojo territorial	66
IV. Memoria del Racismo. El Desarraigo en los Años '60 y '70: Nuevas Formas de Pertenencia y de Resistencia.....	69
a) Liderazgo y Adaptación: El Rol de los Delegados y los Caciques (Pu Lonko).....	70
b) Censo y Control: La Categoría Estatal de “Agrupación Indígena”	70

V. Memoria creativa o de la creatividad. Memoria del levantamiento como pueblo y la recomposición comunitaria. (1980 a 2018)	72
a) Recomposición Comunitaria e Institucionalidad Propia: El “levantamiento como pueblo”.	73
Capítulo II. Recuperaciones territoriales y reconstrucción de la memoria colectiva. (1988-1998)	75
a) Contexto político latinoamericano y emergencia de las identidades indígenas.	75
b) El Primer giro político de reivindicaciones territoriales	77
c) De los “referentes indígenas” a la consolidación de la comunidad (1988-1998).	83
d) Participación política de las Comunidades y fortalecimiento comunitario.	94
e) Modalidades de recuperación territorial.....	105
Capítulo III.- Comunidad, identidad y autogobierno en las recuperaciones territoriales. (1998-2018)	114
a) El segundo giro político de las reivindicaciones territoriales (1998-2018)	115
b) Comunidades territoriales y modalidades autónomas de recuperación	120
c) Tejiendo redes de resistencia comunitaria en defensa de los territorios.	130
Casos de acciones de recuperación, negociación, retorno, resistencia y autodefensa territorial	133
Capítulo IV.- Estrategias organizativas autónomas en el Puelmapu: La Organización 11 de octubre (OCMT) y el MAP como sujetos políticos del Az Mapu.	168
a) Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de octubre” (OCMT). Un pilar de lucha territorial y cultural en Chubut. (1992- 2008)	184
b) Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP) y su lucha territorial	194
c) De la reconstitución comunitaria a la resistencia activa: prácticas de autogobierno en Pillañ Mawiza y Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen.	206
Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen	211
Capítulo V. El pluralismo jurídico en acción comunitaria participativa: entre el az mapu y el derecho estatal.....	217

a) El desafío de los paradigmas en las recuperaciones territoriales: Cuando el derecho estatal limita la lógica indígena.	230
b) El Az Mapu como Ley de Origen: Memoria, Nütran y Ancestralidad.....	239
Capítulo VI: Comunidades mapuche tehuelche: Aproximaciones a los sistemas normativos propios a través de los nütram, memorias, prácticas comunitarias y culturales enmarcadas en dispositivos institucionales.	251
I. Estructura de la <i>Lof</i> y el Ejercicio del Autogobierno: Autoridades y Principios	254
a) La comunidad o Lof Mapuche Tehuelche: elementos clave para entender su estructura.	255
b) Autoridades Políticas y Espirituales: Los Roles del Lonko, Werken y el Liderazgo Colectivo	257
c) Principios que Rigen la Vida Comunitaria: Oralidad, Restauración y Diálogo.	261
d) El Nudo Comunal y la Cohesión: Articulación de Parentesco, Territorio y Autogobierno.....	263
II. La <i>Lof</i> : Autonomía y Desafíos del Reconocimiento Jurídico.	271
a. Cómo se Construye la Comunidad en una Recuperación Territorial: Prácticas de Reasentamiento.	277
b. El registro de comunidades : ¿para qué y para quiénes? La Burocratización de la Identidad.....	284
c. La Tensión entre lo Propio y lo Impuesto: Lógicas de Gobernanza y Resistencia en Chubut.	298
Conclusiones.....	305
Referencias Bibliográficas.....	313
Glosario	335
Anexo	337
Mapas.....	337

Introducción

Formulación del problema y preguntas de investigación

El periodo comprendido entre 1988 y 2018 marca un significativo surgimiento y consolidación del activismo Mapuche Tehuelche en Chubut. Durante estas tres décadas, se observa una creciente articulación de demandas territoriales, culturales y políticas, impulsadas por diversas organizaciones y comunidades. Este movimiento político, social y cultural se expresó a través de manifestaciones, acciones legales, campañas de concientización y la revitalización de prácticas culturales comunitarias ancestrales. La lucha por el reconocimiento

de los derechos indígenas y la defensa del territorio frente a los avances de proyectos extractivos y el despojo histórico fueron pilares fundamentales de este activismo Mapuche Tehuelche.

Se identifica el año 1988 como el punto de partida de este estudio, por la creciente visibilidad y movilización de las comunidades y referentes Mapuche Tehuelche. El retorno a la democracia en Argentina permite que ocurran varios eventos, que denuncian la grave situación de atropellos en contra de la población indígena en general. En el contexto provincial¹, el gobierno propone saldar - en parte- la deuda histórica que existe en materia de tierras ocupadas por indígenas, poniendo fin a los desalojos y afianzar sus derechos a la identidad.

La participación de referentes indígenas a instancia nacional y ocupando cargos dentro del ejecutivo provincial, con toma de decisión sobre la tenencia de la tierra, la injerencia de asociaciones indígenas de nivel nacional en la redacción de leyes provinciales, la conformación de comunidades Mapuche Tehuelche y la entrega de títulos de propiedad comunitario e individual indígena, son algunos de los hitos que evidencian, que en 1988 se inicia un cambio en el horizonte político provincial.

El corte temporal en el 2018, luego de treinta años, se establece como un límite necesario y metodológico que permite evaluar el impacto de esas políticas iniciales con entrega de territorios, la conformación de comunidades Mapuche Tehuelche, el activismo político y sus trayectorias. El surgimiento del fenómeno social de las recuperaciones territoriales, durante el período bajo estudio, no deben entenderse como actos de hecho ni como simples ocupaciones de tierras, sino como procesos jurídicos, políticos y culturales mediante los cuales las comunidades Mapuche Tehuelche ejercen un derecho colectivo preexistente: el derecho al territorio ancestral. Estos procesos suponen la reconstrucción institucional de la comunidad como sujeto político-jurídico, capaz de reactivar prácticas culturales, espirituales y organizativas que legitiman la ocupación y el uso del espacio conforme a su derecho propio (*az mapu*).

En este sentido, las recuperaciones no se reducen a la restitución material del territorio, sino que implican la reconstitución de las formas comunitarias de vida y autoridad, la revitalización de la memoria histórica y la reafirmación de la autonomía colectiva frente al Estado. Cada proceso de recuperación constituye en sí una práctica institucional indígena, en la

¹ La Ley N° 23.302 (sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes) fue reglamentada por el Decreto N° 155/89 (B.O. 17/02/1989), aunque su proceso de redacción se inició mucho antes. Durante 1988 se documentó la participación activa de referentes del pueblo Mapuche Tehuelche provenientes de Chubut, en reuniones organizadas por la Asociación Indígena de la República Argentina (A.I.R.A.) y en el ámbito del Congreso de la Nación, como parte del debate pre-reglamentario.

que se consolidan simultáneamente el territorio y la comunidad como dimensiones inseparables de la existencia Mapuche Tehuelche.

A lo largo de tres décadas, las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut se han manifestado mediante cuatro modalidades principales, cada una reflejando una forma particular de comprender, defender y ejercer el derecho al territorio. Estas modalidades emergen paralelamente al fortalecimiento de comunidades organizadas Lof, la constitución de organizaciones políticas intercomunitarias y la presencia de liderazgos comunitarios que resignificaron el sentido de la restitución territorial más allá de lo meramente jurídico o material.

La primera etapa, desarrollada hacia fines de los años ochenta, se caracteriza por recuperaciones institucionales y administrativas, en el marco de la Ley 3247 y la creación de la Comisión de Identificación y Adjudicación de Tierras Aborígenes, donde las comunidades recurrieron a los canales del propio Estado para reestablecer su presencia territorial. Esta vía demuestra que “recuperar” no es sinónimo de tomar tierras, sino de reconstruir comunidad e institucionalidad indígena mediante procedimientos de acuerdos.

En contraste, entre los años 2015 y 2018 emerge una modalidad radicalmente distinta, signada por un activismo más autónomo, insurgente y disruptivo, que se inscribe dentro del proceso de politización y expansión del autogobierno Mapuche Tehuelche. En este período se visibiliza un repertorio de acción colectiva identificado por algunos sectores estatales y mediáticos como “protesta mapuche” a través del corte de rutas, articulado con líderes y organizaciones rupturistas del Gulumapu (Chile). Este nuevo ciclo de reivindicaciones asume objetivos políticos más amplios que los precedentes: la reconstrucción del territorio ancestral, la vida comunitaria autónoma, el autogobierno y la libre determinación, así como la búsqueda de justicia histórica frente a siglos de opresión estatal y extractivista.

Estas formas de acción directa y defensa territorial, que responden a una lógica de resistencia autónoma, generaron a su vez una respuesta disciplinadora y criminalizante del Estado, acompañada por el rechazo social de ciertos sectores y por tensiones internas dentro del propio pueblo Mapuche Tehuelche. No obstante, este proceso también consolidó una conciencia colectiva sobre la legitimidad del derecho al territorio y reafirmó la existencia de un sistema cultural comunitario que opera bajo marcos intensionales propios, en tensión permanente con el sistema normativo político estatal.

A lo largo de la tesis, se utiliza la denominación “Mapuche Tehuelche” para reconocer la histórica y profunda interacción cultural, social, económica y política entre ambos pueblos en particular en Chubut, donde comparten territorios y luchas, forjando una identidad colectiva

que trasciende las categorizaciones etnográficas separadas. Tras años de enfrentar violencia y despojo por parte del Estado, los Mapuche Tehuelche han resistido y siguen resistiendo. Han formado comunidades y luchan por la restitución material, simbólica y espiritual de los territorios que ocuparon ancestralmente.

Para ello, se revalorizan y revitalizan actos que se condicen con un sistema de producción de prácticas comunitarias culturales institucionales, que entran en diálogo y tensión con el sistema jurídico estatal. Esta vinculación se encuadra dentro de un pluralismo jurídico, que postula la existencia simultánea de múltiples sistemas normativos dentro de un mismo espacio sociopolítico. Esta perspectiva, en contraste con el monismo jurídico, reconoce la validez y relevancia de ordenamientos jurídicos diversos, especialmente en sociedades con presencia de pueblos indígenas.

La coexistencia de normativas comunitarias y estatales se distingue por estar influenciada por dinámicas sociales, culturales y económicas específicas. Esto cuestiona la noción de que el Estado es el único generador de leyes, fomentando una perspectiva intercultural que valora la diversidad cultural. En este sentido, para el caso de Chubut, se pretende analizar cómo estas recuperaciones territoriales que lleva adelante el pueblo Mapuche Tehuelche evidencian la existencia de un pluralismo jurídico, en donde las prácticas de cohesión de las comunidades indígenas conviven, confrontan y dialogan con el orden jurídico estatal.

Las recuperaciones producen tensiones, sobre todo, por el reconocimiento limitado de los derechos territoriales indígenas por parte del Estado y la concepción de territorio que otorga cohesión a la comunidad o lof. Este factor debe ser analizado como un espacio donde se entrelazan la producción política, la ritualidad y la espiritualidad, funcionando como el punto de intersección de la tierra, el parentesco, las prácticas laborales y las decisiones colectivas. Partiendo de estas tensiones, surgen algunos interrogantes que orientan la investigación: ¿Cómo contribuyen las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche a la reconstrucción de su memoria colectiva? ¿De qué manera estas acciones conforman comunidad o lof, fortalecen la identidad, los vínculos de parentesco, el trabajo, el uso de la lengua y el ejercicio del autogobierno? ¿En qué medida las restituciones territoriales pueden ser comprendidas y legitimadas bajo el enfoque del pluralismo jurídico? ¿Cómo se visibilizan algunas prácticas culturales de carácter institucional como normativas propias de Pu Lof coexistiendo con el sistema jurídico estatal, y de qué manera estas interacciones impactan en la defensa y el reconocimiento de sus derechos políticos?

Estos interrogantes, guían la búsqueda de documentos, testimonios que, junto al análisis bibliográfico, intentan explicar cómo el enfoque del pluralismo jurídico permite visibilizar las

luchas territoriales Mapuche Tehuelche como un fenómeno de defensa, resistencia y autodeterminación frente a un Estado que, históricamente, es excluyente y refractario a los derechos de los pueblos indígenas.

El trabajo se inscribe en un enfoque interdisciplinario que permite examinar críticamente la pretensión del Estado de ser el único creador y aplicador de derecho, bajo la perspectiva de la historia, la sociología jurídica y la antropología jurídica, que por su complementariedad se vinculan al abordar fenómenos sociales como las recuperaciones territoriales. La sociología jurídica analiza estructuras y dinámicas colectivas en particular cuando tanto el derecho como la cultura, se vinculan a través de un orden reglado; la antropología jurídica analiza los fenómenos jurídicos desde una perspectiva sociocultural aportando profundidad etnográfica a prácticas culturales comunitarias y significados simbólicos. Del mismo modo, proporciona herramientas para examinar los elementos que unen a una comunidad indígena, así como las expresiones culturales comunitarias que se establecen como normas específicas de convivencia, conformando así un sistema normativo.

A su vez, demuestran las tensiones entre el derecho positivo y el derecho indígena, facilitando el entendimiento de la pluralidad de sistemas jurídicos. La historia contextualiza diacrónicamente ambos enfoques, rastreando transformaciones estructurales y culturales mediante fuentes primarias y secundarias. Esta integración metodológica donde el análisis del fenómeno social, la observación participante y la crítica documental convergen permite superar reduccionismos disciplinares, generando explicaciones complejas sobre procesos como la acción de restitución territorial como respuesta a las desigualdades sociales sistémicas.

Los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas se configuran como construcciones normativas propias, enraizadas en sus formas tradicionales de organización social, en sus prácticas culturales y en sus modos particulares de entender el mundo. No se trata simplemente de normas escritas o codificadas, sino de reglas vivas que emergen del consenso comunitario y que han demostrado eficacia y continuidad a lo largo del tiempo. Estas reglas, que se transmiten de generación en generación, definen derechos y responsabilidades, asignan roles a las autoridades tradicionales -ya sean políticas, espirituales o ambas- y orientan la resolución de conflictos dentro y fuera del territorio. Se trata de un derecho sustentado en usos y costumbres, basado en valores colectivos, en el respeto a la palabra, en prácticas ancestrales de deliberación y en una lógica distinta a la del derecho estatal. Es un sistema, que la memoria colectiva lo evidencia como preexistente, que busca garantizar la vida comunitaria en equilibrio, reforzando los vínculos sociales y el sentido de pertenencia. Su legitimidad no proviene del reconocimiento externo, sino de su aceptación interna y de su capacidad real para ordenar la vida común.

En este sentido, estos sistemas jurídicos no son vestigios del pasado, sino expresiones actuales de autonomía y de pluralismo jurídico, cuyo estudio desde la antropología jurídica permite comprender la vigencia y la vitalidad de otras formas de pensar y ejercer la justicia. De este modo, la teoría del pluralismo jurídico ofrece un marco para reflexionar sobre las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche. Estas acciones demuestran - antes, durante y después de su ejecución- la existencia de otras formas subyacentes de organización colectiva y la aplicación de normas identitarias en el territorio que difieren de las estatales.

En el territorio recuperado se manifiestan expresiones culturales comunitarias compartidas enmarcadas en dispositivos institucionales. Por otra parte, un elemento crucial del “nudo comunal” (Schiafini, 2021) es el autogobierno. El mismo constituye una dimensión compleja en constante superposición y solapamiento con otros niveles de decisión. Por un lado, diversas agencias estatales, como municipios e instituciones provinciales y nacionales, intervienen en la toma de decisiones internas de las comunidades. Por otro lado, las comunidades cuentan con mecanismos propios para su autogobierno.

A pesar de la significativa injerencia y control por parte del estado provincial, el pueblo Mapuche Tehuelche, históricamente, ha demostrado una notable capacidad de preservación y resistencia. Su objetivo es mantener la “comunidad y lo comunitario” bajo sus propias reglas, y enfrentar la lucha por la autonomía y el autogobierno. De este modo, el desafío que enfrentan es sostener el derecho a autogobernarse dentro de su territorio, eligiendo a sus autoridades conforme a sus métodos propios y evitando quedar sujetos a leyes impuestas, como las electorales, los partidos políticos o las denominadas leyes especiales “indígenas”, como el registro de comunidades. Sin embargo, algunas comunidades no lograron contener el avance estatal en sus territorios. Como resultado, se les impusieron modelos de participación ciudadana “occidentales”, transformándolas en “comunidades rurales” con financiamiento estatal y elección de autoridades por partidos políticos. Estas políticas buscan asimilar a estos grupos como ciudadanos provinciales, despojándolos de su identidad y sometiendo la administración de sus territorios al control estatal.

Por otro lado, el recorte temporal y geográfico de este estudio es relevante porque se enmarca en un ciclo fundamental de las luchas indígenas contemporáneas, que promueven el surgimiento de una normativa internacional, nacional y provincial. Desde las primeras reivindicaciones territoriales visibles en 1988 en Chubut, se consolida un activismo Mapuche Tehuelche que se manifiesta a través de comunidades, que reivindican la existencia de un pueblo preexistente, étnica y culturalmente anterior a la conformación de los Estados nación (Argentina y Chile).

Estas acciones reivindicatorias sacan a la luz memorias silenciadas que se revitalizan con cada *nütram*², y ponen de manifiesto los saberes propios (*kimun* y *rakizuan*). Dichos saberes revelan la existencia de sistemas organizativos regulatorios autónomos que integran la comunidad o *lof*, conformada por elementos como las relaciones de parentesco, los parlamentos (*trawn*), el levantamiento de los *camarucos* y la revalorización del mapudungun. Asimismo, existe una ley natural, *az mapu*, que, junto con los sistemas culturales comunitarios, operan bajo marcos institucionales. Estos interactúan en un mismo espacio y tiempo con las leyes y procedimientos del sistema de justicia estatal. Esta coexistencia de diversos sistemas jurídicos (indígena y estatal) es reconocida por la normativa nacional e internacional, y ha sido abordada en informes y sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

El foco principal de esta investigación se centra en analizar cómo el fenómeno social de las recuperaciones territoriales, impulsado por el pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, materializa un escenario de pluralismo jurídico comunitario participativo, desafiando la hegemonía del monismo estatal. Se parte del supuesto de que estos actos políticos de restitución de tierras, pueden ser analizados desde un enfoque de pluralidad que permiten comprender la complejidad de la lucha, reconocer la coexistencia de diferentes sistemas normativos y, además, visibilizar la conformación multidimensional de comunidad y territorio.

En este sentido, la investigación resalta la importancia de la autonomía y del reconocimiento de los derechos humanos en el contexto de las reivindicaciones territoriales. Los hallazgos esperados de este estudio incluyen, por un lado, un mayor conocimiento sobre las trayectorias históricas del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, a través de sus propias memorias y *nütran* (narrativas), y por otro, una comprensión más profunda de las motivaciones que sustentan las recuperaciones territoriales dentro de un marco de pluralismo jurídico. Asimismo, se espera visibilizar cómo estos procesos de restitución territorial contribuyen a la reconstrucción de una autonomía política del pueblo Mapuche Tehuelche, adoptada por formas propias de organización política autónomas y por el reconocimiento efectivo de sus derechos territoriales, proporcionando una visión crítica sobre las limitaciones del sistema jurídico estatal en Argentina.

La apertura democrática en Argentina, junto con los movimientos emergentes de los pueblos indígenas en América Latina, impulsaron el activismo en Chubut, donde las comunidades Mapuche Tehuelche iniciaron un proceso de reclamo ante los gobiernos. Con la apertura democrática se produce la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de la

² *Nütram* o *gutram*, es una forma de narración mapuche considerada verdadera y transmitida por generaciones.

República Argentina (I.N.A.I.), el cual, junto con el accionar de varias asociaciones, en particular la Asociación Indígena de la República Argentina (A.I.R. A³), establecieron un fuerte anclaje en Chubut con sus representantes tehuelche y mapuche.

Frente a estas formas más estatales de organización política indígena, surgen otras voces en las ciudades y en los territorios, por la defensa de la tierra, que se unieron en proclamas que se cristalizaron en 1994 con las reformas de la Constitución Nacional y de Chubut. Este contexto de reivindicación de derechos, junto con la creciente movilización en ambos lados de la cordillera, y el impulso de marcos normativos protectores, son los hitos que encolumnan las recuperaciones territoriales. Posteriormente, eventos como el freno legislativo a los desalojos, materializado en la Ley Nacional 26.160⁴ de Emergencia en 2006, resultaron claves para dar continuidad a la lucha y resistencia de las comunidades contra las políticas extractivistas

Esta discusión busca contribuir a la historia del pueblo Mapuche Tehuelche, a las comunidades y al estudio del pluralismo jurídico, en el marco del reconocimiento del derecho indígena constitucional y convencional. Se aborda así una brecha en la investigación académica actual, ofreciendo un enfoque interdisciplinario que conecta aspectos histórico-antropológicos, jurídicos y sociales de las recuperaciones territoriales en Chubut.

Finalmente, es fundamental explicitar el interés personal y profesional en esta temática. Mi acercamiento al estudio de los derechos de los pueblos indígenas se forja a lo largo de 40 años de una relación directa como historiadora, asesora, defensora y con un profundo respeto ético hacia las comunidades Mapuche Tehuelche. Esta trayectoria no es un mero antecedente biográfico; constituye el cimiento de la reflexividad que impregna esta investigación, que es la toma de autoconciencia que me conecta con la situación de estudio y el impacto de esas interacciones con los participantes. En este sentido, mi experiencia como abogada en los procesos de recuperación territorial y mi vínculo con sus autoridades y miembros de las comunidades no solo orientaron la elección del tema, sino que también informaron cada etapa del proceso investigativo, desde la formulación de las preguntas hasta el análisis de los datos, permitiendo una comprensión situada y comprometida con las realidades y perspectivas del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut.

³ Asociación bajo el formato de asociación civil de derecho privado, fundada en 1975.

⁴ Ley 26160, “Emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras”. Declárase la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquéllas preexistentes. BO. 29/11/2006. Derogada por el Decreto DNU 1083/2024. 09-dic-2024

Objetivo de la tesis

El objetivo de la presente investigación es analizar cómo las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche contribuyen a la reconstrucción de su memoria colectiva, al mismo tiempo que fortalecen su identidad y su lucha por el reconocimiento de derechos y la autodeterminación frente al Estado. Concomitantemente, este estudio se propone comprender la manera en que estas recuperaciones pueden ser legitimadas a través de un enfoque de pluralismo jurídico comunitario participativo. También se persigue visibilizar cómo las prácticas culturales comunitarias de carácter institucional configuran a las comunidades, impactando de forma directa en la defensa de sus derechos políticos. Por último, la tesis contribuye a un mayor conocimiento sobre las trayectorias históricas de este pueblo entre 1988 a 2018 en Chubut, a través de sus propias memorias y narrativas, para desentrañar las motivaciones que sostienen sus reivindicaciones territoriales.

Estado de la cuestión

I. Debates historiográficos y antropológicos sobre las Recuperaciones Territoriales

Las contribuciones académicas de Schiaffini (2019, 2021) y otros autores (Briones y Ramos, 2020) señalan que el fenómeno de las recuperaciones territoriales, que se gesta desde finales de la década de 1980, constituye un acto político y social de profunda significación. Según Schiaffini, las recuperaciones en Chubut y Río Negro son la expresión de un “nudo comunal”, que articula la posesión de la tierra con la memoria ancestral, la espiritualidad y el autogobierno para revertir el despojo histórico. Este proceso de resistencia y retorno no solo reafirma la identidad mapuche, sino que también redefine el territorio más allá de su valor productivo, consolidándose como el epicentro de la vida social y política del pueblo.

No obstante, en particular, los estudios sobre la historia del activismo Mapuche Tehuelche en esta provincia son bien escasos, y ello propicia el inicio de un campo de estudio que busca visibilizar la larga historia del pueblo y comunidades Mapuche Tehuelche en esta parte del Wallmapu.

De allí que se deben revisar aquellas contribuciones de los autores mapuche que sustentan este trabajo, así como el vacío que se pretende llenar. Para ello la historiografía mapuche emerge como un dispositivo político-intelectual fundamental para visibilizar y reivindicar la agencia histórica de las comunidades indígenas en Chile, (Canals, 2019) consolidándose a partir de 2006 con publicaciones emblemáticas como *Escucha winka*

(Mariman et al., 2006), que funcionó como un acto insurgente de los colonizados por el Estado y la sociedad dominante.

Este corpus historiográfico ha configurado marcos interpretativos plurales que sitúan al pueblo mapuche como sujeto histórico central, articulando una genealogía crítica desde la experiencia y resistencia frente a la violencia colonial y estatal. Autores y autoras no mapuche como Martín Correa, Nancy Yáñez y Raúl Molina (2005) han profundizado en los vínculos entre el estado chileno y la disputa territorial, aportando al debate sobre la continuidad del despojo y la lucha por la recuperación de tierras ancestrales. A través de estos trabajos, la historiografía mapuche no sólo consolida una memoria colectiva, sino que se constituye en un recurso estratégico para las demandas de autonomía y autodeterminación, fortaleciendo procesos de recuperación territorial que desafían las políticas neoliberales de despojo y criminalización (Mariman et al., 2019; Nahuelquir, 2019). En consecuencia, esta historiografía constituye una forma dinámica de producción de conocimiento que articula pasado, presente y apuestas de futuro, al tiempo que enraíza las reivindicaciones territoriales dentro de un proyecto político-cultural de resistencia y dignificación mapuche.

Autores mapuche como Pairican Padilla (2014, 2020) sostienen que las recuperaciones territoriales deben comprenderse como un ejercicio de derecho político, buscando la autodeterminación, el reconocimiento de derechos colectivos y la resistencia cultural frente al despojo y la colonización. Este proceso de recuperación de tierras se alimenta de una narrativa generacional que recuerda el despojo territorial que sufre el pueblo mapuche a lo largo de la historia. Pairican distingue dos momentos históricos que difieren en la metodología y el enfoque: el inicial, centrado en un enfoque institucional y gradualista que busca la colaboración con el Estado y genera una conciencia mapuche sobre la necesidad de recuperar tierras ancestrales. Este contexto resulta fundamental para la organización política y cultural del pueblo mapuche. El segundo (a partir de la década de 1980), consolidado en una perspectiva más radical y directa que enfatiza la autodeterminación y la organización autónoma para reconstruir el *Wallmapu*.

Estos estudios se retroalimentan con los trabajos que analizan las emergencias indígenas en América Latina (Bengoa, 2000), y ofrecen un andamiaje de análisis explicativo de las luchas indígenas gestadas entre los ochenta y noventa desde las ciudades.

En el contexto argentino, investigaciones históricas de los pueblos indígenas⁵ en Chubut como las de Delrío (2005) y Lenton (2010) profundizan en el impacto de las políticas estatales, el despojo territorial y cómo estas alteraron las formas tradicionales de organización y autoridad indígena. La acción de recuperar, desde los años noventa, se convierte en la respuesta histórica a viejos procesos de violencia estructural y despojo estatal, promovidos por el activismo indígena. Sin embargo, estos estudios se enfocan principalmente en los antecedentes históricos de las recuperaciones, enclavadas en una cultura político-jurídica de hegemonía estatal, sin profundizar desde el pluralismo jurídico. Los lenguajes de la “memoria colectiva” recuperan las pertenencias comunitarias en contextos de subordinación estatal, reconstruyendo narrativas presentes en el territorio. Las recuperaciones territoriales que llevan adelante las comunidades Mapuche Tehuelche no solo buscan la restitución de tierras despojadas, sino también la restauración de la memoria colectiva y las prácticas comunitarias asociadas al territorio, constituyendo un acto de justicia que busca restablecer el orden ancestral. Estas acciones en el territorio recuperado son interpretadas como una defensa integral de espacios simbólicos y materiales, el autogobierno y las prácticas sociales mapuche.

Los informes históricos antropológicos realizados en las comunidades en Chubut, reconstruyen esas memorias presentes en el territorio que van desde la ocupación del “país libre” *Wallmapu* hasta la actualidad, y constituyen un aporte significativo a la historia del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut. Desde la ciencia antropológica en Argentina, se realizan varios estudios sobre las recuperaciones territoriales por parte del pueblo mapuche, en donde se analiza la lucha territorial desde una dimensión político-cultural (GEMAS⁶, 2021; Ramos, 2018; Briones, 2020). En ellos, la memoria es una herramienta clave para describir la lucha por la tierra, porque permite a las comunidades legitimar sus derechos basándose en una historia colectiva que el Estado ha negado. La recuperación del territorio sustentado de manera antropológica permite dar cuenta de un acto de justicia que busca restablecer el orden ancestral, quebrado por el despojo y la colonización estatal.

Los informes técnicos de las recuperaciones territoriales, describen que están profundamente interconectadas con otras luchas similares en Chubut, Río Negro, Neuquén y con *Gulumapu (Chile)*. Estas acciones forman parte de un movimiento más amplio, que además

⁵ Las investigaciones en Pampa Patagonia tienen una tendencia de utilizar la denominación genérica “indígenas” y son muy escasas aquellas que especifican que se trata del pueblo mapuche o Mapuche Tehuelche. -

⁶ GEMAS -es un Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas-, se autodefinen como una red de investigadores (docentes y alumnos) pertenecientes a distintos centros universitarios del país. Desde su conformación en el año 2008 han venido desarrollando en espacios formales de investigación y extensión e informales de participación política e intercambio de conocimientos, promoviendo informes antropológicos en causas judicializadas de comunidades Mapuche Tehuelche con recuperación de territorio.

de la reivindicación de los derechos territoriales indígenas y la reconstrucción de sus territorios usados en comunidad de manera ancestral, son vitales para el afianzar la familia, el trabajo, la espiritualidad, la comunidad en franca disputa con el Estado.

A tantos años de opresión y marginación, el pueblo Mapuche Tehuelche “se levanta”, resiste y emprende acciones con la comunidad y recupera el sentido de “lo comunitario”, en donde revitaliza en el territorio, la identidad y la lengua por medio de mecanismo culturales colectivos evitando la influencia estatal que las folkloriza.

En los informes técnicos realizados a las comunidades recuperadas y judicializadas, se analiza el contexto, las motivaciones político-culturales que sostienen las recuperaciones y la relacionalidad con el territorio, lo que permite interpretar bajo un enfoque jurídico los movimientos Mapuche Tehuelche en Chubut. Ramos y Delrío, en particular, examinan como estudio de caso, en el año 1992 en Chubut, el surgimiento de la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de octubre” (OCMT) que promueve recuperaciones territoriales donde se abordan las dinámicas culturales, sociales y políticas de estas acciones.

La antropología jurídica ofrece algunas herramientas para analizar cómo las prácticas comunitarias, culturales y sociales conforman los sistemas normativos, y cómo estos están marcados por las culturas. A su vez, revelan las tensiones entre el derecho positivo y el derecho indígena. Esta disciplina facilita el entendimiento de la pluralidad jurídica, esto es, la coexistencia de diversos sistemas normativos en un mismo espacio geopolítico que se reconoce en algunos textos constitucionales⁷, y en el derecho internacional.

Por ello, el valioso aporte de los autores mapuche es fundamental en esta investigación, porque analizan las recuperaciones desde la perspectiva de su propio pueblo. Han construido un nuevo conocimiento basado en su cultura, historiografía y epistemología. De esta manera, se recuperan las narrativas y saberes ancestrales desde sus organizaciones comunitarias, de los cuales incluso han sido marginados (Marimán Queménado, et al. 2006).

Señalan que la acción de “recuperar territorio” implica varios años de preparación y consiste en rescatar “las historias que vive el pueblo”, vinculadas estrechamente con la lucha por el territorio. A su vez, implica la reconstrucción como pueblo-nación, que tardíamente se autoreconoce con el nombre “mapuche” (Schiaffini, 2021), donde revaloriza identidad, el

⁷ Varias constituciones de América Latina reconocen el pluralismo jurídico, particularmente en relación con los derechos de los pueblos indígenas. Países como Ecuador, Bolivia, Colombia, México, Perú y Venezuela han incorporado en sus textos constitucionales el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, así como la posibilidad de aplicar sistemas jurídicos propios de estas poblaciones. Pushaina, J. J. (2021). *Pluralismo jurídico: avances constitucionales actuales*. *FORO, Revista de Derecho*, 24(36), 263–284. <https://doi.org/10.32719/26312484.2021.36.10>

idioma *mapuzungun*, entre otras reivindicaciones culturales (Marimán Quemenado, et al. 2006). Se fortalece la idea de conformar “comunidad” y pensar “lo comunitario”, en aquellas prácticas colectivas para la toma de decisiones ante el conflicto histórico (autoridades políticas, parlamentos y *camarucu*), demostrando así la importancia de una visión colectiva que trascienda lo material (Marimán Quemenado, et al. 2006).

Lincán (2021) analiza las recuperaciones en función de las dinámicas comunitarias y los *nütran* (narrativas históricas), que recobran los roles políticos mapuche para iniciar un proceso de recuperación territorial y tomar decisiones. Pairican Padilla (2020) combina varios enfoques para analizar las recuperaciones territoriales, que van desde la memoria histórica de la ocupación del *Wallmapu* hasta la reconstrucción de la identidad mapuche y el ejercicio del derecho político como pueblo-nación. La narrativa fundacional del despojo territorial se convierte en un motor de movilización autónoma, insurgente y de reconstrucción organizativa, que se conjuga con el contexto de luchas indígenas y con una normativa internacional de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Ese pensamiento autonomista de los años ochenta y noventa busca la autodeterminación y, sobre todo, el control territorial, en contraposición con la hegemonía estatal.

Por otra parte, Schiaffini (2019) examina las recuperaciones territoriales en Chubut desde una óptica que conecta las luchas por el territorio como un conflicto político-agrario, centrado en la tenencia de la tierra. El trabajo de Schiaffini (2021) aporta la idea de que las recuperaciones territoriales son una praxis política que da coherencia a las luchas del pasado y del presente. El autor identifica estas acciones como una modalidad de lucha visible desde principios del siglo XXI, que interpela a la ciudadanía y a los discursos hegemónicos sobre la propiedad y el derecho. Al utilizar y revitalizar conceptos como “lof” para referirse a sus agrupamientos, las comunidades demuestran su capacidad de autogobierno y de trascender los marcos legales impuestos por el Estado. Schiaffini, por lo tanto, no solo documenta un fenómeno social, sino que también ofrece las herramientas teóricas para comprender por qué estas recuperaciones son tan significativas para la continuidad histórica y la autodeterminación del pueblo mapuche. A pesar de los distintos estudios sobre recuperación en ninguno de ellos se analiza a las comunidades y sus prácticas de recuperación, enmarcadas en el fenómeno del pluralismo jurídico.

II. Abordajes y Críticas sobre el Pluralismo Jurídico.

Con respecto a los estudios sobre el pluralismo jurídico, ellos afrontan dificultades al momento de establecer un único concepto, debido a la existencia de múltiples fenómenos legales y contextos sociales que lo configuran. Hablar del pluralismo jurídico implica abordar una crisis paradigmática en el ámbito legal, donde tanto la sociología como la antropología del derecho cuestionan la hegemonía del positivismo y el formalismo jurídico. La academia tradicional, influenciada por estas corrientes, debe superar la noción de que el derecho estatal es la única práctica jurídica legítima y existente. De este modo, la sociología jurídica, por su parte, propone que el derecho surge directamente de los fenómenos sociales, y no exclusivamente del aparato estatal.

El surgimiento del pluralismo jurídico como concepto se arraiga históricamente en los procesos de colonización. En estos contextos, se evidencia la convivencia fáctica de dos sistemas de derecho en un mismo espacio sociopolítico: el derecho propio de las sociedades colonizadas y el derecho del colonizador. Esta coexistencia de facto fue definida por teóricos como Griffiths (1986) como una forma de pluralismo jurídico clásico, estableciendo que la simple relación entre el derecho del colonizado y el del colonizador ya configura una pluralidad de sistemas en disputa.

En América Latina, el proceso de colonización generó una dinámica particular. A pesar de los intentos de asimilación por parte del poder estatal, las prácticas jurídicas propias persistieron en los territorios, especialmente en aquellos espacios históricamente ocupados, generando lugares específicos de convivencia y confrontación con el derecho colonizador. Esto dio lugar a figuras como el “derecho de indios”, que trataba a las poblaciones originarias como un sujeto racializado.

El pluralismo jurídico, en esencia, busca comprender fenómenos que el derecho estatal homogenizador no logra abarcar. A pesar de la constante pretensión del derecho estatal de unificar y subordinar, las prácticas jurídicas propias de los pueblos indígenas persisten y continúan avanzando en los territorios. En este sentido, el pluralismo jurídico se define como la coexistencia de diversos sistemas normativos en un mismo espacio y tiempo, lo cual permite reconocer que el derecho no se limita a la esfera estatal, sino que surge en los fenómenos sociales. Esta perspectiva es impulsada por autores como Wolkmer (2006) y Rosillo Martínez (2016), quienes abogan por un pluralismo jurídico insurgente. Esta mirada resulta indispensable para analizar las luchas indígenas y sus sistemas de justicia en la actualidad.

Wolkmer (2018) sostiene que hay una crisis de paradigma en el ámbito jurídico, donde se observan tensiones y conflictos en las nuevas realidades sociales latinoamericanas por la

aplicación del derecho estatal tradicional. Ante ese contexto, el pluralismo jurídico, además de permitir comprender la coexistencia de múltiples sistemas normativos dentro de un mismo espacio geopolítico y tiempo, consiste en cuestionar la hegemonía del derecho estatal.

Los movimientos indígenas latinoamericanos contemporáneos luchan por el reconocimiento a la diversidad cultural y proponen la reconfiguración del rol del Estado, en donde sean aceptadas otros sistemas jurídicos.

Este autor brasileño propone la existencia de un “pluralismo jurídico comunitario participativo”, que surge como consecuencia de estos nuevos movimientos sociales autónomos en América Latina. Señala que se caracteriza por la participación plena e insurgente de los sujetos sociales quienes, con independencia del control estatal, tienen la capacidad de generar prácticas normativas que coexisten con el derecho estatal (Wolkmer, 2018).

El modelo hegemónico del monismo jurídico atraviesa una crisis que no es reciente, sino el resultado de tensiones acumuladas en sociedades atravesadas por la diversidad cultural y la presencia de pueblos indígenas. Wolkmer (2018) explica que el derecho estatal se muestra incapaz de reconocer y canalizar normativas distintas de las oficiales, clausurando la posibilidad de convivencia con sistemas jurídicos alternativos. En esa línea, Yrigoyen Fajardo (2006) sostiene que la raíz de esta crisis se encuentra en la colonialidad del poder, donde el Estado impone un marco único que niega la legitimidad de otras prácticas normativas. Ramírez (2015, 2020) complementa esta mirada al demostrar que esa colonialidad no constituye un vestigio del pasado, sino una condición persistente que limita el ejercicio de derechos colectivos. A su vez, Salgado (2020) aporta un matiz diferenciador al advertir que no basta con aceptar la coexistencia de órdenes jurídicos, pues el verdadero pluralismo requiere el reconocimiento estatal en condiciones de igualdad de más de un sistema jurídico.

En esta línea, Yrigoyen Fajardo (2006) profundiza en el análisis del pluralismo jurídico como respuesta a esa colonialidad, que históricamente invisibilizó los sistemas normativos indígenas y les negó respeto y legitimidad. En sus estudios sobre políticas indigenistas en los países andinos, examina el derecho indígena como un sistema jurídico que coexiste con otros órdenes normativos y destaca la importancia del pluralismo jurídico para comprender la diversidad legal dentro de un mismo espacio geopolítico, así como los conflictos derivados de esta coexistencia. Las investigaciones de Yrigoyen Fajardo (2006), en consonancia con lo planteado por Ramírez (2015, 2020) muestran que, si bien los marcos constitucionales en América Latina han avanzado hacia el reconocimiento del pluralismo jurídico, ese reconocimiento continúa enfrentándose a la matriz sociocultural colonial que limita su aplicación práctica y restringe la posibilidad de que los pueblos indígenas administren justicia

bajo sus propias normativas. La jurista peruana explica que la existencia de pluralismo jurídico constituye un dato fáctico en sociedades con presencia indígena, y que la coexistencia de múltiples sistemas de justicia resulta profundamente disruptiva para la teoría jurídica clásica. Este paradigma desafía la concepción de un Estado centralizado, monopolizador de la violencia legítima y de la administración exclusiva de la justicia.

A pesar de que diversos convenios y declaraciones internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas que establecen el debido respeto a sus propias instituciones y ejercer jurisdicción en sus territorios, la ausencia de un expreso reconocimiento constitucional en Argentina obstaculiza su implementación efectiva. Ramírez (2015) advierte, en este sentido, que resulta políticamente urgente incorporar este debate en las agendas públicas, a fin de construir un escenario en el cual se reconozca plenamente la legitimidad de los sistemas jurídicos indígenas.

Avanzando en los antecedentes de esta investigación, se observa que es escasa la literatura que aborde las recuperaciones territoriales indígenas o “restituciones territoriales de hecho” bajo un enfoque de pluralismo jurídico. Esta escasez no es casual, sino el resultado directo de la hegemonía del monismo jurídico estatal. La academia tradicional, influenciada por la matriz colonial, el positivismo y formalismo jurídico, tiende a categorizar las recuperaciones no como un ejercicio de derecho propio, sino como un mero conflicto social, una 'cuestión indígena' o reivindicación, directamente, como un acto de transgresión legal tipificado como 'usurpación'.

Esta visión reduccionista no logra visualizar que el acto mismo de pensar, deliberar y planificar una recuperación territorial es, en sí mismo, un acto que evidencia una pluralidad de pensamiento, ideas y ordenamiento social. La recuperación es la materialización de la soberanía cognitiva de la Comunidad o *Lof*, lo cual es el primer y fundamental paso de un acto de pluralidad. Por lo tanto, el problema no es solo la falta de reconocimiento del derecho en acción, sino la incapacidad epistemológica para reconocer el pensamiento Mapuche Tehuelche como fuente legítima de producción normativa y de prácticas culturales comunitarias de carácter institucional.

Avanzando en algunos antecedentes sobre casos de esta investigación, las recuperaciones territoriales que surgen en Costa Rica y Colombia se describen como actos simbólicos de movilización, resistencia en defensa del territorio y reafirmación del derecho ancestral frente a la usurpación colonial y republicana (Friede, 2017, Zuñiga Muñoz, 2018).

Estos procesos políticos que impulsan los pueblos indígenas surgen ante la desidia estatal para la regularización y el reconocimiento de sus derechos territoriales. En el marco del

pluralismo jurídico se considera que “el acto de recuperar territorio” resulta producto de acciones que se enmarcan en la dinámica de producción cultural comunitaria, que coexisten (en igual espacio y tiempo) con otros sistemas normativos diferentes.

Wolkmer (2018) expresa que el pluralismo jurídico constituye una categoría interdisciplinaria, que se manifiesta cuando las luchas indígenas autónomas y participativas emergen como respuesta a la falta de satisfacción de necesidades existenciales, materiales y culturales. Al igual que Ramírez (2015) y Fajardo, (2006), quienes analizan el pluralismo jurídico en contextos indígenas, sostienen que la presencia de sistemas normativos propios resulta característicos de estas sociedades. No obstante, tal como señala Wolkmer (2018) al explicar el *pluralismo jurídico comunitario participativo*, señala que es independiente de los reconocimientos normativos estatales, ya que puede emerger siempre que los actores sociales expresan prácticas normativas autónomas, sin necesidad de articulación o aprobación estatal.

Mientras tanto, Correas (1995) argumenta que el pluralismo normativo se manifiesta cuando se forman organizaciones, bajo sus propias autoridades, cuyo objetivo es la toma de tierras o espacios urbanos. Estas organizaciones se rigen por sus propias normas durante dichas acciones y, posteriormente, administran los bienes de acuerdo con las reglas que el mismo grupo establece, basándose en las decisiones de los miembros designados para la administración y resolución de conflictos.

Los debates en torno al pluralismo jurídico evidencian la complejidad, las distintas perspectivas que son objeto de estudio y sobre todo la riqueza de las dinámicas sociales. Si bien existe un consenso general sobre la coexistencia de múltiples sistemas normativos, la discusión se enriquece al considerar las diversas dimensiones en juego: desde el reconocimiento formal e informal por parte del Estado y sus implicancias sociales, culturales, políticas, filosóficas y jurídicas. Esta multiplicidad de perspectivas refleja la naturaleza multifacética del fenómeno del pluralismo jurídico y la necesidad de un análisis interdisciplinario para comprenderlo en toda su extensión.

Alejandro Rosillo Martínez (2016), siguiendo al jurista brasileño Antonio Carlos Wolkmer (2006), plantea que el pluralismo jurídico en América Latina debe entenderse no sólo como la coexistencia de órdenes jurídicos, sino como una praxis de liberación frente a la crisis del paradigma moderno del derecho estatal liberal y monista. Este paradigma, construido históricamente desde el liberalismo burgués y el positivismo normativo, ha demostrado su ineficacia para responder a los conflictos colectivos y a la diversidad normativa que caracteriza a las sociedades latinoamericanas.

El pluralismo jurídico emancipador se presenta como una alternativa que surge de las prácticas sociales de los pueblos históricamente excluidos del aparato estatal. En esta línea, Rosillo destaca la distinción entre *pluralismo jurídico estatal* reconocido, pero subordinado al Estado y *pluralismo jurídico comunitario* normativo, autónomo y fundado en la praxis colectiva de los sujetos subalternizados. Esta propuesta conlleva una ruptura epistemológica con la tradición jurídica moderna, al reconocer la legitimidad de normatividades extraestatales generadas desde las luchas comunitarias (Rosillo, 2016; Wolkmer, 2006).

En consecuencia, la presente investigación busca llenar una brecha en la literatura existente, al proponer un enfoque que explore cómo las recuperaciones territoriales Mapuche Tehuelche, vistas desde un enfoque de pluralismo jurídico, funcionan como un medio para resolver un conflicto histórico con el Estado, a través de construcciones culturales colectivas validadas como actores institucionales. Estos estudios sobre las recuperaciones territoriales no sólo deben ser interpretados como un acto de “resistencia y retorno”, sino como la lucha por la tierra y el territorio, se convierte en una defensa integral de la cosmovisión, el autogobierno y las prácticas sociales mapuche.

Esta investigación busca llenar vacíos en la literatura de ciencias sociales. Analiza las recuperaciones territoriales en Chubut desde un enfoque de pluralismo jurídico, entendiéndolas como una acción colectiva del pueblo Mapuche Tehuelche. En este contexto, las comunidades o lof operan bajo modelos organizativos culturales propios, que gozan de legitimidad institucional. Además, el estudio ofrece una visión crítica de las limitaciones del reconocimiento jurídico estatal en Argentina, proponiendo nuevas perspectivas sobre el pluralismo jurídico y su aplicación práctica en las luchas indígenas contemporáneas.

Marco Metodológico

Enfoque de la investigación

El presente estudio adopta un enfoque mixto que combina la lógica explicativa de Hernández Sampieri et al (2014) con la lógica interpretativa y reflexiva de Guber (2004). Este abordaje resulta indispensable para comprender la complejidad del fenómeno social y jurídico que representan las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche, las cuales no pueden analizarse únicamente desde los parámetros empíricos del derecho positivo, sino también desde la construcción simbólica y cultural del derecho propio (*az mapu*).

Desde la perspectiva de Hernández Sampieri et al. (2014), el enfoque mixto permite integrar las fortalezas del paradigma cuantitativo centrado en la descripción objetiva y sistemática de los hechos con las del paradigma cualitativo orientado a comprender los

significados que los actores atribuyen a sus prácticas y experiencias. En este sentido, el enfoque adoptado reconoce que los procesos de recuperación territorial constituyen hechos jurídicos, políticos y culturales que se materializan en contextos de alta conflictividad normativa, lo cual exige examinar tanto los datos verificables (resoluciones, leyes, decretos, sentencias) como las narrativas orales y las prácticas comunitarias que sostienen el orden jurídico indígena.

Asimismo, siguiendo a Guber (2001), se asume que el conocimiento no se construye desde una posición externa, sino desde una relación dialógica entre investigadora y sujetos del campo. La autora sostiene que el trabajo etnográfico implica “comprender la perspectiva del otro desde su propio mundo de sentido”, lo que exige una reflexividad constante sobre el rol del investigador y la influencia de su presencia en el campo. En este marco, la investigación se orienta a comprender la juridicidad Mapuche Tehuelche como sistema normativo vivo, en diálogo y tensión con el derecho estatal, articulando la observación directa, la revisión documental y el análisis discursivo de testimonios y documentos comunitarios.

Por lo tanto, el enfoque de la investigación es mixto, jurídico-sociocultural y reflexivo, ya que integra el análisis empírico de la evidencia normativa con la interpretación etnográfica de las prácticas institucionales del pueblo Mapuche Tehuelche. Este enfoque busca generar un conocimiento situado, plural y descolonizador, en coherencia con la epistemología propuesta por Sampieri y con la mirada crítica y relacional defendida por Guber, reconociendo la validez de los saberes propios (*kimün, rakizuam, nütram*) como fuentes legítimas de conocimiento jurídico-social.

Tipo de estudio

El estudio se enmarca en un diseño de investigación de tipo descriptivo-analítico, de corte no experimental y transversal.

Según Hernández Sampieri et al. (2014), una investigación descriptiva busca especificar las propiedades, características y perfiles importantes de personas, grupos o comunidades, permitiendo comprender el fenómeno sin manipular variables. En este caso, se describen y analizan las formas en que las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche expresan un pluralismo jurídico comunitario participativo, y cómo dichas acciones contribuyen a la reconstrucción de la memoria colectiva, la identidad y el autogobierno.

La elección del tipo descriptivo se justifica en tanto el objetivo principal no es verificar hipótesis causales, sino caracterizar un proceso sociopolítico y jurídico complejo que articula dimensiones históricas, normativas y culturales. En este sentido, la descripción de los hechos se orienta a comprender las significaciones sociales que las comunidades atribuyen a sus

acciones y prácticas, interpretando su sentido en el marco de los sistemas normativos propios (*az mapu*) y de las relaciones de poder con el Estado.

Desde la perspectiva de Rosana Guber (2001), esta caracterización implica una lectura hermenéutica de los contextos, donde el investigador actúa como mediador cultural. La autora plantea que el tipo de estudio etnográfico no se reduce a observar costumbres o comportamientos, sino a interpretar los marcos de significación que orientan las prácticas. En este trabajo, esa hermenéutica se traduce en la reconstrucción de los discursos, memorias y prácticas institucionales de los *lof*, los *trawn* y los *camaruko*, entendidos como instancias de normatividad comunitaria.

Por lo tanto, el estudio es descriptivo-analítico y de enfoque etnográfico jurídico, porque pretende identificar las estructuras, los sentidos y las tensiones del pluralismo jurídico en las recuperaciones territoriales, combinando la descripción de los hechos con la interpretación de sus significados. La temporalidad es transversal, ya que se analizan los procesos ocurridos entre 1988 y 2018, pero sin manipular variables ni intervenir en los hechos, sino comprendiendo las transformaciones a partir del relato, los registros documentales y las experiencias de los propios protagonistas.

En palabras de Sampieri et al. (2014), el diseño no experimental se aplica cuando el investigador “no construye las condiciones del fenómeno, sino que lo observa en su contexto natural”. Esa lógica se conjuga con el principio etnográfico de Guber (2001), quien afirma que la validez del conocimiento radica en la capacidad de comprender las relaciones sociales en su propio marco cultural. De esta integración surge un tipo de estudio explicativo-comprensivo, capaz de dar cuenta de los vínculos entre derecho, cultura y memoria en el contexto mapuche-tehuelche.

Diseño metodológico

El diseño metodológico se estructura bajo una estrategia cualitativa predominante, complementada con elementos del análisis documental propios del enfoque cuantitativo-jurídico. Tal como indica Hernández Sampieri et al. (2014), el diseño metodológico en los estudios mixtos permite articular la recolección de información empírica con la interpretación de los significados sociales, generando un conocimiento integral del fenómeno. En este caso, se busca comprender las recuperaciones territoriales como prácticas jurídicas, políticas y culturales que materializan el pluralismo jurídico comunitario, a través del análisis de documentos normativos, resoluciones estatales, actas comunitarias y testimonios orales.

La investigación combina el análisis documental con el trabajo de campo etnográfico. El análisis documental abarca normas, resoluciones, jurisprudencia, informes técnicos y material institucional, con el propósito de contextualizar jurídicamente los procesos de recuperación. En paralelo, la dimensión etnográfica siguiendo el método de Guber (2001) implica la observación participante, las entrevistas semiestructuradas y la reconstrucción de narrativas que expresan los sentidos colectivos de las comunidades en torno a la tierra, la memoria y la autonomía.

Este diseño metodológico reconoce que el conocimiento se construye en la interacción entre la investigadora y el campo, lo que Guber (2001) denomina *reflexividad*. La autora sostiene que toda producción de conocimiento implica una “posición situada”, y que el investigador debe asumir su rol como sujeto histórico que co-produce significados junto con los participantes. En esta línea, el diseño no busca imponer categorías externas, sino reconstruir las prácticas jurídicas comunitarias desde la perspectiva de los propios actores, reconociendo la legitimidad epistémica del *kimün mapuche*.

Desde la mirada de Sampieri, el diseño se organiza en tres momentos: exploración, descripción y análisis. La fase exploratoria permitió delimitar el contexto histórico y político de las recuperaciones; la fase descriptiva se centró en identificar las prácticas jurídicas y culturales en los *lof*; y la fase analítica articuló las categorías del pluralismo jurídico con las expresiones del derecho indígena. De esta manera, el diseño metodológico integra los principios de validez interna de Sampieri con la reflexividad interpretativa de Guber, generando una propuesta metodológica coherente con la naturaleza interdisciplinaria del objeto de estudio.

Población, muestra y unidad de análisis

La investigación se orienta al estudio del fenómeno social, político y jurídico de las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche en la provincia de Chubut entre los años 1988 y 2018. En consecuencia, la población se define de manera conceptual más que estadística, tal como proponen Hernández Sampieri et al. (2014) cuando señalan que en los estudios cualitativos la población se constituye por “un conjunto de sujetos, contextos o situaciones en los que se manifiesta el fenómeno a investigar”.

Desde esta perspectiva, la población se conforma por las comunidades Mapuche Tehuelche organizadas en torno a procesos de restitución o recuperación territorial, así como por sus referentes, autoridades tradicionales y asesores jurídicos que participaron en distintos momentos de estas acciones colectivas. El universo no se limita a un registro censal, sino que se define a partir de la relevancia cultural y política de los actores involucrados en la

reconstrucción del territorio ancestral y en la consolidación de formas de autogobierno y normatividad propia (*az mapu*).

La unidad de análisis se centra en los procesos de recuperación territorial como expresión institucional del pluralismo jurídico comunitario participativo. Se considera cada proceso de recuperación como un caso social singular donde confluyen dimensiones normativas, históricas, simbólicas y organizativas. Según Guber (2001), la unidad de análisis en los estudios etnográficos no se circunscribe a individuos, sino a prácticas, significaciones y estructuras de relación que permiten comprender cómo los sujetos producen sentido dentro de su cultura. Por ello, las recuperaciones se abordan como espacios de producción normativa y comunitaria, donde la comunidad y el territorio constituyen un mismo entramado político y espiritual.

Respecto de la muestra, esta se define a través de una estrategia intencional o teórica, en coherencia con el paradigma cualitativo. En los términos de Sampieri et al. (2014), la muestra teórica “se selecciona con base en los criterios de relevancia y riqueza de información para los propósitos del estudio”. En este caso, la selección de casos responde a su significación histórica y política dentro del movimiento indígena en Chubut, a la diversidad de modalidades de recuperación (institucionales, administrativas o de acción directa) y a la disponibilidad de fuentes testimoniales y documentales que permitieron reconstruir sus trayectorias.

Dado que la autora de la investigación ha mantenido durante décadas un contacto profesional y académico con comunidades y referentes mapuche-tehuelche, el acceso al campo no se plantea desde una muestra cerrada, sino desde una vinculación situada y reflexiva, tal como lo propone Guber (2001). Este posicionamiento reconoce la historicidad del vínculo entre investigadora y sujetos del campo, asumiendo que el conocimiento se construye en el encuentro dialógico, donde los actores sociales no son meros informantes, sino coproductores de sentido.

En consecuencia, la muestra se delimita por criterios de pertinencia, accesibilidad y significación etnográfica. Los casos seleccionados representan distintas etapas del proceso de restitución territorial en Chubut, lo que permite una lectura comparativa y contextual. En lugar de buscar representatividad estadística, la investigación privilegia la saturación teórica, entendida como el punto en que las categorías analíticas emergen de manera recurrente y suficiente para dar cuenta del fenómeno estudiado.

Fuentes y técnicas de recolección de datos

La recolección de datos en este estudio se apoya en fuentes primarias y secundarias, articuladas mediante técnicas cualitativas y documentales que permiten reconstruir la

experiencia histórica y jurídica del pueblo Mapuche Tehuelche. De acuerdo con Hernández Sampieri et al. (2014), las técnicas se refieren a los procedimientos concretos empleados para recolectar información, mientras que los instrumentos son los recursos o medios específicos utilizados para registrar esa información. Esta distinción resulta fundamental, dado que la tesis trabaja con un corpus empírico híbrido que combina documentos normativos, registros etnográficos y testimonios.

Las fuentes primarias incluyen testimonios orales, entrevistas etnográficas y observaciones directas realizadas durante distintas etapas de contacto con las comunidades y sus representantes. La información proveniente de estas fuentes ofrece un acceso directo a los significados, interpretaciones y prácticas comunitarias que configuran las recuperaciones territoriales. Siguiendo la mirada de Guber (2001), la entrevista etnográfica se entiende como una situación social de diálogo, donde la interacción con los actores permite reconstruir narrativas, memorias y sistemas de valores que no podrían captarse mediante instrumentos estandarizados.

Las fuentes secundarias, en cambio, se conforman por documentos oficiales del Estado nacional y provincial, leyes, resoluciones judiciales, informes técnicos, publicaciones académicas y materiales institucionales del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y de organismos de derechos humanos.

Entre las técnicas de recolección de datos se destacan:

1. Análisis documental, mediante la revisión sistemática de leyes, decretos, sentencias, informes técnicos y actas comunitarias. Esta técnica permite identificar la evolución del reconocimiento estatal hacia el pluralismo jurídico y las prácticas autonómicas indígenas.
2. Entrevista semiestructurada de tipo etnográfico, utilizada para obtener narrativas en profundidad sobre las experiencias de recuperación y las tensiones con el Estado. Esta técnica, según Guber (2001), se caracteriza por su apertura y flexibilidad, permitiendo que el entrevistado dirija la conversación hacia los temas significativos desde su propia cosmovisión.
3. Observación participante y no participante, implementada en contextos de interacción comunitaria, ceremonias, asambleas y encuentros públicos, con el propósito de registrar comportamientos, símbolos y discursos que expresan los modos de autogobierno y cohesión comunitaria.

4. Triangulación de fuentes, entendida como la comparación entre los datos obtenidos por distintas vías testimoniales, documentales y observacionales, a fin de garantizar la consistencia y credibilidad de los hallazgos, tal como recomiendan Sampieri et al. (2014) en los estudios de tipo cualitativo.

Procesamiento de los datos

El procesamiento de los datos en esta investigación no se presenta como una etapa aislada ni posterior al trabajo de campo, sino como un proceso continuo e integrado con el desarrollo teórico y argumentativo de la tesis. Esta elección metodológica responde a la naturaleza cualitativa y reflexiva del estudio, en la que la construcción del conocimiento se realiza de manera simultánea entre la descripción empírica, el análisis y la interpretación.

Siguiendo el planteo de Hernández Sampieri et al. (2014), el procesamiento cualitativo de datos implica un análisis cíclico, donde los datos se interpretan en forma paralela a su recolección. Esta lógica difiere del modelo secuencial del enfoque cuantitativo, ya que no busca comprobar hipótesis previas, sino generar comprensiones emergentes a partir del contacto con el campo y la teoría. En este sentido, los materiales empíricos documentos, testimonios, observaciones y entrevistas se fueron procesando de manera inductiva, permitiendo que las categorías conceptuales surgieran del propio corpus en diálogo con los marcos teóricos del pluralismo jurídico y la antropología jurídica.

No obstante, el proceso también incluyó momentos deductivos, en los cuales las categorías teóricas como *az mapu*, pluralismo jurídico comunitario participativo, autogobierno y memoria colectiva guiaron la lectura y la organización del material empírico. Tal como señala Sampieri et al. (2014), en los estudios mixtos la lógica deductiva y la inductiva pueden entrelazarse, generando un movimiento de ida y vuelta entre la teoría y los datos. Este procedimiento dialéctico posibilita que la teoría oriente la búsqueda sin imponerla, y que la experiencia empírica alimente nuevas interpretaciones teóricas.

Desde la perspectiva interpretativa de Guber (2001), el procesamiento de datos etnográficos constituye un ejercicio reflexivo de traducción entre mundos simbólicos. La autora plantea que el análisis no se reduce a clasificar información, sino a reconstruir los sentidos que los actores atribuyen a sus prácticas, incorporando la voz de los sujetos en la escritura del texto final. En coherencia con esta concepción, la autora de la tesis integró en cada capítulo los aportes empíricos y teóricos, evitando segmentar el análisis en una fase posterior. Esta integración se alinea con lo que Guber denomina “reflexividad analítica”, en la que la teoría se actualiza permanentemente a partir del diálogo con el campo.

El enfoque analítico adoptado es de tipo temático-semántico, ya que se centra en identificar los núcleos de sentido que emergen de los discursos, documentos y observaciones vinculadas a las recuperaciones territoriales. Según Braun y Clarke (2006), el análisis temático busca reconocer patrones de significado dentro de los datos, mientras que el nivel semántico permite comprender cómo los participantes expresan, legitiman o resignifican sus experiencias a través del lenguaje. En esta tesis, el análisis temático-semántico se combina con la mirada jurídica, permitiendo examinar cómo las categorías culturales del pueblo Mapuche Tehuelche como *lof*, *trawn*, *kimün* o *rakizuam* actúan como dispositivos normativos que materializan el pluralismo jurídico en el territorio.

El procesamiento de la información, por lo tanto, se realiza mediante codificación abierta y relacional, de acuerdo con la propuesta de Sampieri et al. (2014). En una primera instancia, se agruparon los datos empíricos según ejes temáticos recurrentes: memoria colectiva, autogobierno, territorialidad y conflicto jurídico. Luego, se establecieron relaciones entre estas categorías y los marcos teóricos del pluralismo jurídico comunitario participativo, permitiendo observar la articulación entre las prácticas comunitarias y los sistemas legales.

El análisis se apoya, además, en una lógica abductiva, en el sentido propuesto por Guber (2001), donde la interpretación surge de la confrontación entre las observaciones empíricas y los significados teóricos. Esta lógica de pensamiento reconoce que el conocimiento no se descubre de forma lineal, sino que se construye progresivamente a partir de la relación entre experiencia, intuición y reflexión crítica.

De este modo, el procesamiento de los datos adquiere un carácter integrado, temático y reflexivo, sustentado en un movimiento inductivo-deductivo que vincula teoría y empiria. La información recolectada se analiza en función de su capacidad para revelar la coexistencia de sistemas jurídicos y culturales diversos, mostrando cómo las comunidades Mapuche Tehuelche producen normatividades propias dentro del espacio social contemporáneo.

Marco Teórico

La presente investigación se enfoca en las recuperaciones territoriales llevadas a cabo por el pueblo Mapuche Tehuelche en la provincia de Chubut, entre 1988 y 2018. Este fenómeno

social se examina a través del lente del pluralismo jurídico, enfatizando cómo estas acciones reivindicatorias otorgan visibilidad a las comunidades y a los elementos que las fortalecen. La restitución de tierras se erige como un símbolo de resistencia histórica frente al despojo territorial y la imposición de normativas estatales, trascendiendo así la mera posesión material del territorio, para adquirir un significado conceptual y simbólico profundo.

En este contexto, las recuperaciones territoriales expresan un proceso político y jurídico dinámico, relacional, que se inscribe en una situación de coexistencia normativa plural. Las acciones emprendidas por las comunidades Mapuche Tehuelche no sólo cuestionan la hegemonía estatal en la administración del territorio, sino que reivindican otras formas de habitarlo, basadas en prácticas culturales comunitarias con institucionalidad propia y legitimidad ancestral.

La teoría del pluralismo jurídico resulta fundamental para comprender este fenómeno. Antonio Carlos Wolkmer (2006) sostiene que el pluralismo jurídico implica el reconocimiento de múltiples sistemas normativos que coexisten dentro de un mismo espacio social. Para ello, sostiene que es necesario abandonar la visión monista y centralizada del derecho estatal para poder captar otras dinámicas sociales que surgen en el territorio, de manera antisistémica bajo otras formas normativas. Según este autor, como Rosillo Martínez (2016) como Lerussi y Sckmunck (2016) esta variante contrahegemónica, evidencia un “pluralismo jurídico comunitario participativo”, generado por el accionar de sujetos históricos oprimidos, que luchan por un cambio que satisfaga necesidades materiales, espirituales y psicológicas. Esta concepción de pluralismo permite reflexionar en la presencia de formas múltiples de juridicidad que emergen desde abajo, desde las bases colectivas, y que no requieren validación del aparato estatal para ser legítimas ni eficaces (Wolkmer, 2006). En este sentido, las prácticas culturales comunitarias Mapuche Tehuelche se presentan como una expresión viva de resistencia cultural y reglas de convivencia como una continuidad de las formas ancestrales de organización comunitaria en el territorio.

Juan Manuel Salgado (2020), desde una praxis jurídica comprometida con el reconocimiento del derecho indígena, sostiene que los pueblos originarios ejercen una capacidad normativa autónoma que se expresa en decisiones colectivas y formas institucionales propias, aún en contextos de subordinación jurídica. Sus trabajos en el sur del país evidencian cómo estas comunidades sostienen prácticas normativas activas que desafían el monopolio estatal del derecho y la justicia, especialmente en contextos de criminalización de las recuperaciones territoriales. Como señala Salgado (2020), los pueblos originarios ejercen una

capacidad jurídica propia que no depende del reconocimiento estatal para su existencia ni aplicación efectiva.

Silvina Ramírez (2015), por su parte, desde el enfoque de los derechos humanos y el derecho internacional, señala que el reconocimiento del derecho propio debe ser parte de una agenda intercultural que permita una transformación estructural de las instituciones estatales. Sus investigaciones muestran cómo el derecho estatal suele actuar con patrones colonialistas cuando niega validez a las normas indígenas, reproduciendo relaciones de dominación cultural y jurídica.

Asimismo, el enfoque del pluralismo jurídico permite comprender que las recuperaciones territoriales no sólo son prácticas políticas de reivindicación, sino también expresiones que visibilizan reglas de convivencia cultural comunitaria, dinámicas, activas y dialógicas de los pueblos que ejercen en un territorio bajo jurisdicción estatal. Esta perspectiva cuestiona la estructura jurídica del Estado, que las comunidades indígenas generalmente no pretenden sustituir. Por el contrario, la reivindicación territorial pone de manifiesto un marco normativo más intrincado, en el que coexisten, se enfrentan y se reconfiguran diversas formas organizativas comunitarias de derecho, inmersas en un conflicto histórico.

En este sentido, se adopta un enfoque crítico y descolonizador, dentro de un pluralismo jurídico insurgente, que cuestiona las nociones tradicionales de comunidad, territorio y hegemonía estatal. En este sentido, los conceptos teóricos propuestos por Rosillo Martínez (2016), en diálogo con Wolkmer (2006), y por Lerussi y Sckmunck (2016), permiten releer estas acciones colectivas no como meros conflictos de ocupación o ilegalidad de tierras, sino como ejercicios de producción de derecho que coexisten al mismo tiempo y en un mismo espacio territorial bajo el sistema estatal.

El concepto de territorio usado, según Santos (1996), es fundamental para comprender las acciones de restitución territorial que lleva adelante el pueblo Mapuche Tehuelche, que lo define como una construcción dinámica en la que confluyen la materialidad, espiritualidad y las relaciones sociales. El territorio es un espacio físico con un profundo significado simbólico y normativo. Es aquí donde la comunidad se establece y se moldea a través de interacciones sociales que abarcan el pasado, el presente y el futuro.

En este contexto, la cohesión de las *pu lof* comunidades se organizan bajo las reglas de lo comunitario, esgrimen que el territorio es una plataforma de resistencia, de defensa y reconstrucción identitaria. A través de sus prácticas sociales, normativas y espirituales, otorgan un nuevo significado al territorio que ha sido fracturado por el despojo estatal, e instalan una identidad comunitaria cultural.

Los procesos de “territorialización” y “re-territorialización”, que debieron afrontar los “caciques” ante la estatización del territorio, tal como los explican Golluscio (2006) y Ramos (2017) son necesarios para entender este fenómeno de la recuperación que realiza el pueblo Mapuche Tehuelche. Estas acciones se fundamentan en el regreso físico y simbólico al territorio, y en la “memoria colectiva” del pueblo, que se preserva viva a través de *nütran*, *epew* y *ngulan*.

Las historias, memorias, consejos y narrativas permiten reconstruir el pasado, vivir el presente y proyectar un futuro en el *Wallmapu*, el territorio ancestral. De este modo, la “memoria histórica” valida la lucha del pueblo Mapuche Tehuelche, erigiéndose en una herramienta de resistencia y defensa contra las políticas estatales represivas y criminalizadoras, y funcionando como un mecanismo de autodeterminación.

A fines del siglo XIX, la conformación del Estado nación argentino implicó el avance militar y la colonización sobre el territorio ancestralmente ocupado por el pueblo Mapuche Tehuelche. Este proceso impuso nuevas estructuras de vida social, cultural, política y económica, alterando costumbres, modificando la movilidad y comunicación tribal, e introduciendo otras representaciones sociales y símbolos religiosos. Todo ese entramado sociopolítico busca desarmar las formas de vida indígena para reemplazarlas por un orden único de modo “occidental”. En este punto, conviene traer la noción de “estatidad” desarrollada por Oszlak (2012). Lejos de tratarse de una estructura que aparece de golpe, el Estado argentino se afirma cuando logra mandar sobre otros, crear instituciones que funcionen a largo plazo, llenar de reglas la vida cotidiana, formar a sus propios funcionarios y establecer una idea común de pertenencia. No alcanza con declarar que algo es del Estado: se requiere ejercer autoridad y sostenerla.

Así, la ocupación del actual territorio de Chubut forma parte de esa construcción. No es un hecho aislado ni accidental. Se trata de decisiones concretas que, una tras otra, consolidan la presencia estatal. Como señala Bourdieu (2014), el Estado no se define en los papeles, sino en la práctica diaria, “el Estado se hace haciendo” (p. 175).

El Estado nacional representa un proceso histórico y no una entelequia que surge y se instala en el territorio de manera automática, por “generación espontánea”; todo el despliegue estatal necesita de una materialidad donde asentarse que (desde esa centralidad administrativa), desde un principio, constituye un elemento diferenciador entre el territorio indígena y el territorio del Estado nacional argentino. La llegada del Estado instala una lógica ya establecida en el resto del territorio argentino. Por ejemplo, la división político-administrativa y judicial,

acompañada por una serie de funcionarios que dan forma a la burocracia, encargados de ser la voz y representación del Estado.

Este accionar estatal es abordado por Lerussi y Sckmunck (2016), para describir la existencia de una *colonialidad del derecho* que se instala en los ordenamientos jurídicos de los Estados latinoamericanos. Para las autoras, el derecho estatal no es neutral ni universal, sino que es un dispositivo moderno-colonial que ha producido sujetos jurídicos en función de la lógica de gobernabilidad impuesta por el Estado-nación surgidos tras las independencias. Asimismo, el Estado implementa procedimientos e instituciones que se inauguran en todo el territorio, se impone la propiedad privada y convierten en ciudadanos con “leyes laicas”, que modifican aspectos culturales de la vida colectiva: centraliza los cementerios en los pueblos, crea registros civiles para anotar nacimiento, matrimonio y defunciones. No obstante, la presencia del Estado se materializa de forma gradual, aumentando el grado de estatidad en algunas zonas más que en otras, dentro la provincia. Frente a la arremetida estatal, los Mapuche Tehuelche establecen estrategias de adaptación y resistencia. En el aspecto territorial, la negociación, el diálogo y la diplomacia constituyen algunas de las estrategias desplegadas por los *lonko*⁸ (caciques).

El enfoque de pluralismo jurídico según Wolkmer (2018), constituye el marco teórico que permite interpretar estas luchas territoriales, donde se manifiestan sistemas normativos no estatales que coexisten en el mismo espacio sociopolítico. Esta pluralidad implica el reconocimiento de que existen múltiples sistemas jurídicos que operan simultáneamente, y que el derecho estatal asimilacionista o integracionista no es el único legitimante.

Desde esta perspectiva del pluralismo jurídico contemporáneo, como crítica poscolonial (Lerussi y Sckmunck, 2016) las recuperaciones territoriales Mapuche Tehuelche constituyen prácticas desobedientes que tensionan las categorías jurídicas estatales como propiedad privada, posesión otorgada por el IAC, usurpación, títulos de propiedad, entre otros, y desestabilizan la lógica colonial que considera “fiscales/vacías/baldías/precarias” a las tierras indígenas no registradas. La recuperación, en tanto acto político y jurídico a la vez, es una acción performativa de descolonización, que pone en juego una concepción distinta del derecho y del territorio. En lugar de aceptar la mediación estatal como una posible solución de legalidad, las comunidades se reconocen a sí mismas como sujetos colectivos con capacidad de ejercer

⁸ Lonko que en mapuzungun indica que es una autoridad, tanto política como espiritual que no sólo “levanta camaruco”. Esta denominación comienza a recuperarse dentro del período bajo estudio en las últimas décadas y reemplaza el término “cacique” de la herencia colonial impuesta.

autogobierno, regular relaciones internas, y definir legitimidades territoriales según sus propios modelos organizativos culturales con legitimación comunitaria.

Ahora bien, como se ha indicado, el pluralismo jurídico comunitario participativo se basa en la premisa de que los pueblos indígenas, como el Mapuche Tehuelche, tienen el derecho a gestionar, delimitar, organizar y administrar sus territorios. Este derecho se ejerce de manera autónoma, permitiendo la participación en la elaboración y aplicación de sus propias reglas por consenso y reciprocidad, sin necesidad de aprobación o reconocimiento estatal.

El carácter autonomista de este pluralismo permite que las comunidades localizadas a fines de siglo XIX y las reconstituidas desde 1980 en adelante (Bastos Amigo, 2024), son actores esenciales en la movilización indígena. El rol fundamental de las autoridades mapuche políticas y espirituales posibilita el desarrollo de un proceso de reafirmación y rearticulación de las comunidades, que recuperan su capacidad de organización y acción política en respuesta a las dinámicas sociales y políticas contemporáneas.

Los estudios de Bastos Amigo (2024) sobre las comunidades indígenas en Guatemala facilitan describir los procesos comunitarios ocurridos en Chubut, donde las comunidades desempeñan (y han desempeñado) un papel central en la movilización indígena, especialmente en el período bajo estudio, destacando su relación con el Estado y su resistencia a las políticas extractivistas que amenazan sus territorios. Las comunidades Mapuche Tehuelche resisten y se defienden, impulsando el autogobierno y formas de organización que difieren de las propuestas estatales. Aplican reglas que van más allá de meros enunciados, con roles especializados y actores comprometidos en procesos de recuperación desde una perspectiva emancipadora, al margen del control del Estado.

Los estudios sobre “la comunidad indígena y lo comunitario” (Bastos Amigo, 2024) aportan elementos necesarios para este trabajo, abordado como una respuesta a las dinámicas políticas, sociales y culturales que afectan a los pueblos indígenas en América Latina. Históricamente, las comunidades representan espacios de autogobierno donde los indígenas ejercen su sociabilidad colectiva, estableciendo formas de acción política que resultan clave en su relación con el Estado. Con el avance estatal geopolítico, las “comunidades” se convierten en actores importantes en la movilización indígena. Durante el período bajo estudio se caracteriza por un cuestionamiento de las estructuras gerontocráticas del poder comunal, que buscan el diálogo y generan una diplomacia con los gobiernos centrales (Bastos Amigo, 2024).

Durante las décadas de 1980 y 1990, la visibilización del Mapuche Tehuelche como sujeto político comienza a gestarse, dando lugar a una serie de levantamientos y reivindicaciones que sientan las bases para la rearticulación del movimiento indígena en años

posteriores. En el transcurso del siglo XXI, las comunidades reconstituidas cobran relevancia en la lucha por la autodeterminación y los derechos territoriales. Se destacan la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de octubre” (OCMT) y el Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP), que logran integrar sus demandas en una lógica comunitaria más amplia, lo que les permite defender sus intereses y formas de vida ante un Estado que, históricamente, privilegia otras formas de representación política.

La legitimidad de las autoridades comunitarias crece, y se convierten en actores políticos significativos que participan en movimientos de resistencia y en la defensa del territorio frente a proyectos extractivistas. A través de estas dinámicas, se construye una ciudadanía indígena que desafía las narrativas dominantes, reclamando un espacio en la política nacional que respete su diversidad cultural y territorial. No obstante, persisten tensiones entre la búsqueda de la autodeterminación y la participación dentro del sistema político tradicional. Esto revela una dualidad en la movilización indígena, que busca equilibrar el reconocimiento de derechos dentro del marco del estado chubutense, mientras mantiene una crítica a las estructuras de poder existentes.

Juan Friede, en su obra de 1944 (2017), *“El indio en la lucha por la tierra”*, no emplea explícitamente el concepto de “pluralismo jurídico”. Sin embargo, sus antecedentes señalan que las recuperaciones territoriales se fundamentan en la existencia de un ordenamiento jurídico indígena preexistente y persistente. A ello debe sumarse los estudios sobre la comunidad indígena y lo comunitario en Guatemala, que destacan la importancia de estas entidades como centros de reconstitución y acción política, subrayando sus roles como actores clave en la lucha por derechos, autonomía y justicia.

Por lo tanto, abordar el análisis de las recuperaciones territoriales en Chubut desde la perspectiva del pluralismo jurídico es pertinente. Este enfoque teórico reconoce el derecho de los pueblos indígenas a administrar sus territorios, comunidades y normativas de forma autónoma, sin depender del Estado.

Yrigoyen Fajardo (2006) y Ramírez (2015) argumentan que el pluralismo jurídico no debe ser meramente simbólico, sino que debe permitir una aplicación efectiva de las normativas indígenas en los territorios ancestrales. Sin embargo, en el contexto argentino, aunque la Constitución Nacional (artículo 75, inciso 17) reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y su derecho a la gestión de los territorios, este reconocimiento no ha sido acompañado por una legislación efectiva que garantice el ejercicio real de la justicia indígena ni de sus derechos territoriales.

En la provincia de Chubut, la Constitución reformada en 1994, en su artículo 34, reconoce la existencia de los pueblos indígenas y la personería jurídica de las comunidades. A pesar de estos avances, no se implementa un reconocimiento efectivo del pluralismo jurídico en la legislación provincial, lo que perpetúa la situación de racismo estructural, discriminación y desigualdad hacia el pueblo Mapuche Tehuelche, y la consecuente criminalización de sus líderes ante las acciones de restitución territorial. Este vacío normativo dificulta la aplicación de los derechos indígenas reconocidos, especialmente para aquellos actos de restitución, bajo expresiones identitarias compartidas de modo comunitario, enmarcadas en dispositivos institucionales.

Además, en el plano internacional, instrumentos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por Argentina en el año 2000, establece el derecho de los pueblos indígenas a conservar sus costumbres e instituciones propias (art. 8°) ; a la propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan, a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia; a tomar medidas que sean necesarias para determinar las tierras que ocupan tradicionalmente e instituirse procedimientos adecuados del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras. (art. 14°). Este Convenio, junto con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA), refuerza el marco normativo internacional y respalda el derecho a los pueblos y personas indígenas a pertenecer a una comunidad o nación indígena; a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales; a participar en la adopción de decisiones cuando se afecten sus derechos; a las tierras, territorios que tradicionalmente poseen o han poseído, ocupan o han ocupado, utilizan o han utilizado; a desarrollar, controlar y/o adquirirlos bajo otras formas de tenencia y la autodeterminación de los pueblos indígenas con capacidad para gestionar sus propios sistemas normativos.

Por lo tanto, las recuperaciones territoriales Mapuche Tehuelche deben entenderse como un acto político, que no solo busca la restitución de tierras, sino que también permite la reconstrucción de una institucionalidad comunitaria. Esta institucionalidad, basada en sus propias normativas, prácticas espirituales y políticas, desafía la noción tradicional de territorio como un espacio físico regulado exclusivamente por el Estado y la conformación de la “comunidad” bajo las reglas de reconocimiento estatal.

Pensar las recuperaciones territoriales como manifestaciones concretas de un pluralismo jurídico contrahegemónico, donde se evidencian una crítica al modelo jurídico

estatal moderno, sino que configuran escenarios en los que se disputa la propia definición de lo jurídico. Así, el estudio de estas experiencias en Chubut contribuye a descolonizar la mirada jurídica y a avanzar hacia una comprensión más compleja y situada del derecho en contextos de pluralidad cultural y epistémica.

En este sentido, las recuperaciones territoriales representan una ruptura con el paradigma monista, extractivista y economicista del Estado, que concibe al territorio como un recurso económico. El pluralismo jurídico no es una simple coexistencia de sistemas normativos, sino una herramienta de emancipación que permite a las organizaciones y comunidades Mapuche Tehuelche restaurar su capacidad para gestionar sus territorios y conflictos según sus propias reglas.

Al respecto Segato (2016) sostiene que este pluralismo tiene que garantizar que las comunidades indígenas tengan el poder de deliberar y resolver internamente los problemas que afectan su vida social y política, sin la imposición de normas externas, lo que implica una verdadera devolución de poder a las comunidades, reconociendo su autonomía y respetando sus cosmologías y costumbres.

Así, las acciones de recuperación territorial del pueblo Mapuche Tehuelche revitalizan sus estructuras políticas y espirituales, y también legitiman su derecho a ejercer un sistema normativo autónomo, que coexiste con el derecho estatal, pero que no depende de su reconocimiento para existir. Este proceso es un acto de descolonización que desafía la hegemonía del derecho estatal y reivindica la capacidad de las comunidades indígenas para gestionar su territorio de acuerdo con sus propias prácticas (Segato, 2016).

Aunque Argentina ha avanzado en el reconocimiento formal de los derechos indígenas a través de su Constitución y la ratificación de instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT, en tal sentido Ramírez (2015) argumenta que este reconocimiento es insuficiente si no es acompañado por un desarrollo normativo que garantice el ejercicio efectivo de estos derechos. Las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche ponen de manifiesto la falta de un enfoque intercultural en la legislación argentina y chubutense, que sigue siendo monista y excluyente, perpetuando el conflicto entre el Estado y dicho pueblo.

El recorrido teórico precedente ha mostrado que el pluralismo jurídico constituye un campo de debate complejo, en el cual confluyen perspectivas centradas en la administración de justicia indígena - como las desarrolladas por Ramírez (2021)- y enfoques que lo entienden como un fenómeno social más amplio, vinculado a la producción normativa de los pueblos y comunidades.

En este marco, el enfoque adoptado en esta tesis asume los aportes doctrinarios que han puesto

en evidencia la coexistencia de sistemas jurídicos dentro del Estado, pero propone una ampliación interpretativa, orientada a reconocer que el pluralismo jurídico no se limita al ámbito jurisdiccional, sino que también se expresa en las prácticas territoriales de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut.

Este posicionamiento teórico-metodológico permite articular la comprensión del pluralismo jurídico con la observación empírica de los casos de recuperación territorial en Chubut, donde las prácticas comunitarias adquieren valor jurídico en la medida en que expresan autoridad legítima, consenso y continuidad normativa ancestral.

Esta perspectiva metodológica combina el enfoque del pluralismo jurídico comunitario participativo (Wolkmer, 2006; Wolkmer & Leite, 2019) con el análisis crítico del contexto argentino, donde, pese a la falta de reconocimiento constitucional o provincial de la jurisdicción indígena, las comunidades ejercen su derecho en la práctica cotidiana. La observación de los casos se apoya en fuentes primarias comunitarias - actas, testimonios, declaraciones, documentos internos y resoluciones de trawñ- que se consideran no solo evidencia social, sino también manifestaciones jurídicas legítimas.

Desde esta posición metodológica, las decisiones comunitarias de recuperación y ocupación del territorio ancestral se analizan como actos jurídicos colectivos emanados de una autoridad legítima y sustentados en normas consuetudinarias. Se considera que dichas decisiones -aunque no se encuentren expresados- poseen eficacia dentro del orden normativo indígena, en tanto derivan de procedimientos y principios jurídicos propios, tales como la deliberación en trawñ, la autoridad del lonko y el consenso comunitario. De este modo, la investigación asume una lectura empírica y situada del pluralismo jurídico, que observa cómo los pueblos indígenas producen derecho en la práctica, más allá de los marcos formales del Estado. El análisis de las recuperaciones territoriales Mapuche Tehuelche desde este enfoque pretende contribuir a los estudios del pluralismo jurídico en Argentina, mostrando cómo su ejercicio se despliega aun en ausencia de reconocimiento normativo formal.

Capítulo I: Historia, memoria y territorialidad del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut

Adentrarse en la vasta y compleja trayectoria del activismo Mapuche Tehuelche en Chubut, y particularmente en las recuperaciones territoriales que este pueblo impulsó entre 1988 y 2018, exige una ineludible inmersión en su contexto histórico. Más que una mera cronología, este capítulo se propone desentrañar cómo la memoria colectiva se erige en el

cimiento inmaterial de la historia Mapuche Tehuelche en esta parte del *Wallmapu* (país mapuche), constituyen la lente indispensable a través de la cual se puede comprender la profundidad y la persistencia de sus reivindicaciones territoriales.

En el presente trabajo, se asume la designación “Mapuche Tehuelche” como expresión de auto-reconocimiento predominante, reflejo de una profunda producción histórica de identidad. Esta dualidad es fruto de un natural mestizaje que caracterizó a la zona geográfica denominada Patagonia, configurando lo que hoy conocemos bajo la denominación de Chubut como un territorio de constante contacto intercultural entre ambos pueblos. Dicha combinación identitaria abarca dimensiones culturales, lingüísticas, de parentesco e incluso raciales, forjadas desde tiempos muy anteriores a la instalación del Estado nación argentino y que persistieron con posterioridad a ello. La condición de mestizos interétnicos de destacados líderes mapuche del siglo XIX, como Inakayal y Sayweke, así lo demuestra, al igual que los relatos de viajeros como Musters, quienes dan cuenta de estas relaciones interétnicas y del prolongado cruce entre ambas sociedades indígenas. (Cayuqueo, 2024)

Entre los años 1988 y 2018, la pertenencia a un pueblo indígena y la autoadscripción cambia en las formas de enunciación. Algunos se auto perciben mapuche, otros tehuelche, y están aquellos (en su mayoría) que se reconocen como “Mapuche Tehuelche” o “Mapuche y Tehuelche” (Delrio, 2015). Este dato que surge de mis vivencias cotidianas se confirma con los datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2010⁹, donde el 90% se reconoce “Mapuche Tehuelche” del 14,7% del total de la población indígena en Chubut. Los movimientos organizacionales Mapuche Tehuelche en la provincia, que surgen en el periodo bajo estudio, se contextualizan bajo ese autoreconocimiento y divulgan la memoria social de un origen fundante común en el territorio.

Por ello, se escribe adoptando un posicionamiento descolonizador pretendiendo dar cuenta de una historia que fue silenciada por la agenda estatal y poner en valor las propias narrativas *Nütran*¹⁰ recordadas por la memoria histórica del pueblo. Se propone otorgar centralidad a esos relatos propios, en la búsqueda de realizar un aporte intercultural y contribuir

⁹ En el cuestionario ampliado se incluye por primera vez una pregunta sobre la autoidentificación indígena. Este Censo ha sido cuestionado por la militancia indígena de la provincia y en la Argentina en general, toda vez que no el INDEC no realizó un proceso de consulta y participación indígena. Solamente se aplicó a una muestra y no a toda la población, generando un subregistro significativo especialmente en las zonas rurales. Tuvo problemas de cobertura territorial, sobre todo con las comunidades en recuperación territorial o en conflicto con el Estado que no fueron censadas adecuadamente, entre otras críticas políticas y culturales. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-CensoProvincia-3-999-26-000-2010>

¹⁰ *Nütran* o *Gütxam*, narrativas sobre tiempos históricos como forma de abordar relatos subalternizados, permiten reconstruir la propia historia y producir marcos de interpretación sobre los desplazamientos. (Cañuqueo, 2024)

al conocimiento de una historia más justa y equitativa, que rompa con una vieja tradición historiográfica colonial que fue y es, enarbolada por los discursos oficiales.

No se trata de marcar fechas con los inicios o los ciclos de la larga historia del pueblo Mapuche Tehuelche en este territorio. Se pretende cambiar aquellos lenguajes estatales que tienden a fijar fechas propias del paradigma del quiebre, como lo representa la “campana al desierto”, que procuran condensar en el imaginario de los ciudadanos argentinos todo un proceso de relación de sometimiento entre Estado y pueblos indígenas.

Con la integración del territorio Mapuche Tehuelche que consolida el estado nación argentino, el discurso político de 1880 genera un antes y un después, en donde los lenguajes de la memoria indígena se ocultan y se establece un movimiento constitutivo de las pertenencias indígenas en contextos de subordinación estatal (Delrio, 2015).

Conforme a Rivera Cusicanqui (2010), la “multi-temporalidad” es un concepto que se refiere a la existencia de múltiples tiempos diferentes en un mismo presente. Además, los distintos elementos del pasado, provenientes de diversas épocas históricas, se entrelazan y crean una dinámica compleja para el presente. Esta conexión permite que conflictos y memorias pasadas resurjan y se actualicen, afectando las luchas actuales.

Por esta razón, la multi-temporalidad cuestiona la idea lineal del tiempo, mostrando que las tensiones y contradicciones del pasado siguen siendo relevantes hoy, donde las luchas del pueblo Mapuche Tehuelche por sus derechos y territorios se entrelazan con la memoria larga de la conquista y la resistencia histórica. Estos conceptos pueden incluir elementos como la reivindicación de la identidad indígena, la lucha por la tierra y la memoria de las insurgencias, que resuenan en las luchas contemporáneas. Asimismo, se encuentran cargados de conflictos irresueltos, donde se actualiza el pasado en el presente. Es fundamental remitirnos a las memorias heredadas de los tiempos históricos de los abuelos y abuelas, ya que en ellas se inscriben los fundamentos políticos, espirituales y afectivos que sostienen las luchas actuales por el territorio, y las prácticas comunitarias que sustentan esas luchas por parte de las comunidades (Rivera Cusicanqui, 2010).

En particular, la recuperación y la defensa del territorio comunitario es un mandato heredado que surge de esas memorias, con el propósito de revertir las injusticias vividas por sus antepasados. Para el pueblo Mapuche Tehuelche, la memoria social y cultural se comparte con los *nütran* (Catrileo, 1992). Estas formas de narración o relato de acontecimientos históricos, eventos rituales o experiencias de la vida cotidiana en un contexto comunitario son fundamentales para la transmisión de la memoria del pueblo, y juegan un papel importante para afianzar la identidad en la resistencia cultural frente a procesos de olvido o despojo estatal.

Estas narrativas históricas permiten recuperar, reconstruir, revitalizar y apropiarse de la identidad del mundo Mapuche Tehuelche. Establecer una periodización de la historia del pueblo Mapuche Tehuelche en esta parte del *Wallmapu*, referenciado como *Puelmapu* (Chubut), permite describir la memoria del pueblo Mapuche Tehuelche dentro de una memoria larga, mediana y corta (Pairican, 2020).

Por otro lado, partiendo de la existencia de un colonialismo interno¹¹ que los pueblos indígenas deben afrontar (Rivera Cusicanqui, 2010), se genera la coexistencia de distintos tiempos y formas de memoria colectiva, que se anclan en los ciclos históricos colonial, republicano y populista.

En este apartado se propone una periodización que surge del entrecruzamiento de la memoria Mapuche Tehuelche con los estudios diversos y contradictorios que han propuesto las ciencias sociales. En ese sentido, al revisar la antigua historiografía de la Patagonia donde se relata al indígena viviendo en el pasado, de la mano de la Historia Natural y la Antropología. Se remonta a tiempos “inmemoriales” con el aporte de la arqueología y con las fuentes coloniales del siglo XVI al XIX.

El indígena queda en vitrinas como parte del pasado natural, pero también en la cartografía, en la toponimia y como parte del nombre de algunas calles o plazas. Estos relatos afianzan la extranjerización del mapuche, al que se denomina “araucano”, y que supuestamente habría extinguido al tehuelche. Esa narrativa parcial estanca al indígena en el pasado, un “sujeto histórico inamovible” que pertenece a un grupo étnico-social minoritario, primitivo, empobrecido, ruralizado y asimilado a la sociedad no indígena.

A su vez, dichos sesgos en su caracterización, nutridos por el colonialismo, establecen categorías como “bárbaros” y “salvajes”, que fueron derrotados por la civilización, porque impedían el progreso de la nación argentina. Quedan ocultos tras la letra “i” de indio en la escuela; serán los “paisanos” que cuidan campos y ovejas ajenas, y las indias o “chinas” del servicio doméstico o buenas para cuidar las infancias. También son aquellas niñas y niños que son llevados a la ciudad o internados en instituciones escolares laicas o religiosas, donde van a recibir mejor educación, una cama y un plato de comida caliente, a cambio de trabajar para “el señor o la señora”, con la promesa de convertirse en buenos ciudadanos y cristianos.

Estas son las historias que siguen siendo racializadas, desde aquella condición étnica a la de clase, conviviendo con los demás precarizados de los barrios. Gran parte de la producción

¹¹ Rivera Cusicanqui, S, (2010 b). *Chi'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales. Buenos Aires, Tinta Limón.

académica contribuye a un relato anclado en la historia colonial oficial. Sin embargo, varios autores de distintas disciplinas (historiadores, antropólogos, lingüistas, entre otros científicos sociales) tratan de recuperar el “testimonio-memoria”, aunque se enredan sobre la base de un sujeto cosificado.

Existen investigaciones y publicaciones que se concentran apartándose del narrador (partícipe o testigo) directo de eventos históricos traumáticos. Desde 1980, los testimonios personales y emotivos fluyen y se recuperan, incluso cuando se releen a contrapelo las mismas fuentes de las historias oficiales. Las memorias, expresadas como experiencias vividas con un sentido colectivo, dan cuenta de cómo se vivía en el “territorio libre” y, en la post-conquista, cómo son afectados por el “genocidio” fundacional y la expropiación de los territorios. Los procesos de recuperación territorial realizados en Chubut conllevan la coexistencia de diferentes períodos históricos que influyen en su justificación, donde aplica el “pasado como futuro” (Rivera Cusicanqui, 2010; Fernández Nadal, 2019).

De este modo, el pasado es un tiempo que aconteció y que guarda utopías y esperanzas no realizadas que pueden ser revividas en el presente y proyectarse como pueblo. De allí que la lucha por el territorio implique mucho más que un acto de reivindicación que busca dar respuestas a las injusticias vividas en el pasado, por la acción estatal. Sus motivaciones están profundamente enraizadas en las memorias y experiencias históricas de despojo, defensa y resistencia cultural. Al reivindicar sus territorios ancestrales, los pueblos actualizan y reactivan sintagmas del pasado que reflejan luchas anteriores, y crean significados donde se entrelaza el pasado con el presente y el futuro (Ramos, 2016).

Esta idea sobre el pasado cuestiona la noción lineal del tiempo, proponiendo que “pasado y futuro” coexisten en el presente. Así, “traer el pasado al presente” con las historias tristes, a través de la memoria como una práctica social, implica valorar que las experiencias vividas en el pasado influyen en los movimientos Mapuche Tehuelche, en donde mirar el pasado se convierte en una manera de orientarse hacia el futuro, utilizando actos, lecciones y recuerdos colectivos para crear nuevas posibilidades (Ramos, 2016).

La historia de la resistencia del pueblo Mapuche Tehuelche ha sido invisibilizada, sobre todo en el sistema educativo y en los textos escolares. Debieron enfrentar procesos de colonización, desplazamiento y despojo del territorio propio, que el activismo Mapuche Tehuelche de los últimos tiempos se propone reivindicar como el *Wallmapu* (país mapuche) (Cayuqueo, 2019; Pairican, 2019; Caniuqueo, 2006; Naguil Gómez, 2016).

Desde fines del siglo XIX, las políticas estatales de colonización y expansión territorial en Argentina, en particular en Chubut, tienen un impacto significativo sobre las formas

organizativas de legitimarse en las tierras ancestrales. La viabilidad de recuperar territorio se presenta no solo como una estrategia, sino como la apertura a un nuevo ciclo en la historia Mapuche Tehuelche.

Hacia 1980, los movimientos sociales por los derechos humanos cobraron visibilidad, impulsando el activismo mapuche. Este se centró en la defensa de los derechos territoriales y la participación en esferas de decisión estatales y multilaterales.

En ese marco, se gesta en Argentina un activismo indígena con raíces propias, que toma forma a través de organizaciones autónomas en provincias como Neuquén, Río Negro y Chubut. Con el correr de los años, y en particular hacia el año 2000, estas agrupaciones reformulan sus objetivos y modifican los métodos con los que llevan adelante sus acciones reivindicatorias.

A diferencia de las generaciones anteriores, estas nuevas propuestas organizativas están encabezadas por jóvenes mapuche, provenientes de zonas urbanas, que expresan una manera distinta de intervenir políticamente. Sus prácticas contrastan de manera insurgente con los modos tradicionales de “hacer política mapuche” heredados de las décadas pasadas (Bengoa, 2000).

Esto provoca un cambio de enfoque en la redefinición del significado de la categoría mapuche y en la construcción de un discurso generacional, con la inclusión de población mapuche urbana en relatos de pertenencia, que fortalece el tejido social y permite articulaciones políticas. Este movimiento político propone la vuelta del *weichafe* (guerrero), que está dispuesto al *weichan* (lucha), términos que se traducen en resistencia o defensa, y simboliza la unidad y la autoconvocatoria del pueblo mapuche para enfrentar las adversidades impuestas por el Estado (Llaitul, y Arrate, 2012).

En Chubut, a partir de 1988, la lucha de las comunidades por la tierra y un marco legal que suspendía los desalojos precedieron de manera significativa las reformas constitucionales (nacional y provincial) de 1994. Esto fue posible gracias a una decisión política de resistencia y a una dirigencia indígena que, mediante la aplicación de la normativa indígena, otorgó títulos de propiedad a varias comunidades y familias Mapuche Tehuelche.

No obstante, esos eventos estatales, dentro del ciclo histórico bajo estudio, lamentablemente ocurren por poco tiempo, y la agenda política estatal vuelve a reproducir modos de subordinación en la vinculación con las comunidades Mapuche Tehuelche, incluso a contrapelo de la normativa constitucional y de los tratados internacionales ratificados por Argentina. La escasez de respuesta estatal a las demandas del activismo indígena en relación con los derechos territoriales, aunado al limitado reconocimiento de la diversidad cultural,

figura entre las razones subyacentes a las recuperaciones territoriales Mapuche Tehuelche en Chubut.

Los *nütran*, recuperados y entrelazados con la historiografía mapuche y no mapuche, posibilitan la creación de una periodización en ciclos históricos. Estos resultados ofrecen una perspectiva de la historia Mapuche Tehuelche en Chubut. La consulta de diversas fuentes documentales y el trabajo de campo permiten vincular cada memoria comunitaria con los años de la historia estatal. Estos resultados, si bien no son definitivos, buscan enriquecer el debate sobre la historia del pueblo Mapuche Tehuelche y fortalecer los argumentos a favor de un mayor reconocimiento de sus derechos territoriales.

I. Memoria de la ocupación del “país libre” Wallmapu (1535 a 1890s)

Relatar la larga historia de la ocupación del territorio “libre” es hablar de autonomía, que se remonta a los tiempos previos a la conquista y la expansión estatal en ambos lados de la cordillera. Desde esos tiempos inmemorables, se evidencia la ocupación en grabados y pinturas sobre piedra (en aleros y cuevas) que la arqueología se ha encargado de describir, aunque en ocasiones cosifica a los sujetos.

Las “rutas indígenas” constituyen ejemplo y eje estructural del espacio vivido, como manifestaciones de una organización sociopolítica, económica y cultural genuina. Principalmente, se destaca que estas rutas son de uso ancestral (colonialmente conocidas como huellas, picadas y rastrilladas) y que son vías de comunicación que facilitan la movilización estacional y los circuitos comerciales de “mar a mar” (desde el Atlántico hacia el Pacífico) (Cayuqueo, 2019).

En esta época se evidencian dos ciclos temporales de autonomía territorial: el primero, desde 1535 con la llegada de los españoles a la actual Camarones hasta 1865, con la colonización galesa; y el segundo, desde 1865 hasta 1890, cuando comienza a reducirse la autonomía territorial. Durante este último período aún se registran tratados y acuerdos entre autoridades indígenas y los gobiernos republicanos, al igual que en la época colonial española.

a) Memoria de las rutas indígenas (1535 a 1865)

En este primer momento, las narrativas de los *lonkos*¹²(caciques), complementadas con fuentes como diarios de viajeros que relatan las travesías por las rutas con el conocimiento de los informantes indígenas y la cartografía de la época, permiten reconstruir una historia que se destaca por una plena soberanía territorial.

Se practica una diplomacia Mapuche Tehuelche, manteniendo un diálogo con las altas autoridades políticas virreinales y republicanas, con el uso exclusivo del *mapuzungun*, a través de parlamentos, como estrategia esencial en la práctica política indígena, que mantiene el control pleno del territorio. Es la época de un variado intercambio mercantil, defendido por los *lonkos* y sus “capitanejos”, dado el gran conocimiento de las rutas. Estos caminos indígenas dan cuenta de una memoria vinculada a un “paisaje indígena” profundamente conocido, con una notable relación con la naturaleza y los elementos que ella provee.

Esa movilidad en el territorio genera una memoria que destaca la importancia de los paisajes familiares, que brindan identidad, historia y estabilidad a las sociedades no sedentarias. Estas “rutas indígenas”, que son marcas de identidad y planificación organizativa del territorio, se vinculan con los asentamientos humanos denominados “paradores” y con las fuentes de aprovisionamiento y recolección.

Por su parte, el concepto de rastrillada se distingue claramente del de “ruta indígena”. El primero es un término colonial utilizado con frecuencia para subestimar el conocimiento y manejo del espacio geográfico por parte de los pueblos Mapuche Tehuelche. Las rastrilladas se describen como surcos o huellas profundas en el terreno, originadas por el tránsito repetido de ganado y personas. En cambio, las rutas indígenas se entienden como elementos fundamentales del espacio habitado por las sociedades cazadoras recolectoras del pasado. Estas rutas representan trayectorias o direcciones seguidas con fines específicos, y resultan fundamentales para la organización del espacio social y económico de estas comunidades. Mientras que las rastrilladas se asocian principalmente con el movimiento de ganado y personas, las rutas indígenas reflejan una compleja estructura de gestión territorial basada en el conocimiento ancestral (Castro Esnal, 2014).

La Ley N° 28 de 1862 declaró nacionales los territorios fuera de los límites de las provincias, incluyendo la zona de lo que sería el actual Chubut. A pesar de los esfuerzos del

¹² *Lonko* o *longko* ver cita 8, define a la autoridad, tanto política como espiritual, que hacia 1988 se los conoce con el término “cacique”, algunos pueden ser identificados como “camaruqueros y camaruqueras” por levantar el camaruco u otras ceremonias en las comunidades. Este vocablo de *lonko* en mapuzungun comienza a recuperarse con mayor intensidad desde el año 2000 que reemplaza lentamente, el término impuesto de “cacique” de herencia colonial.

gobierno argentino para consolidar su control sobre las áreas no organizadas en provincias (donde incluso la provincia de Buenos Aires se adjudicaba tener derechos sobre esta región patagónica), el desconocimiento del territorio es palmario¹³.

Todo ello sufre una ruptura crítica con las expediciones militares y la llegada de la colonización galesa, ambos hechos históricos que la historia de la matriz Estado-nación-territorio destaca como acciones estatales diseñadas para consolidar la expansión territorial en detrimento del control territorial indígena (Delrio, 2010).

b) Autonomía legal y jurídica (1865 a 1890)

Durante este período crucial, la autonomía territorial de las gobernanzas indígenas comenzó a experimentar una marcada reducción. A pesar de la fuerte resistencia y los combates librados en defensa de sus tierras y modos de vida, paralelamente se observa la suscripción de tratados con las emergentes autoridades estatales republicanas. Estos acuerdos, a menudo forzados o desventajosos, sellaron una nueva etapa en las relaciones entre los pueblos indígenas y los poderes centrales.

Este contexto estuvo caracterizado por una intensidad de diversas actividades por parte del Estado y actores externos. Las exploraciones científicas, motivadas por el interés en los recursos naturales y la geografía de los territorios, se multiplicaron, abriendo paso a un mayor conocimiento y, consecuentemente, a una mayor injerencia externa. Simultáneamente, las campañas militares se volvieron más frecuentes y organizadas, buscando consolidar el control territorial y someter a las poblaciones que se oponían a la expansión estatal.

La instalación de compañías comerciales también fue un factor determinante en este proceso. Estas empresas, impulsadas por la explotación de recursos como la ganadería o la agricultura a gran escala, requerían vastas extensiones de tierra y una mano de obra que a menudo entraba en conflicto con los intereses y la organización social de los pueblos Mapuche Tehuelche (Aguado, 2007, p. 17). La presión económica y la promesa de “progreso” justifican la expropiación y el desplazamiento de las unidades territoriales Mapuche Tehuelche, alterando de forma irreversible su relación con el territorio y su estructura social. Este período marca el inicio de una profunda transformación en la geografía política y social de la región, con consecuencias duraderas para las poblaciones indígenas.

¹³ Ver en el Anexo, 1. Mapa de la Patagonia donde aparece delineada la futura colonia galesa Manual del Colono del año 1862. Museo Histórico Regional - Gaiman – Provincia de Chubut - República Argentina.

Para la instalación y cesión de tierras a la colonia galesa en esta parte del territorio, el gobierno nacional celebra tratados de paz con los “caciques y capitanejos”. Dos tratados son largamente discutidos y negociados por pu *lonko*. El primero corresponde al Primer Tratado Chegüelcho¹⁴ firmado el 15 de julio de 1865 con el cacique Francisco Hascao (conocido como “el francés”), trece días antes del arribo del primer contingente de colonos galeses a Puerto Madryn. Por ese tratado se obliga a los caciques Antonio (Liempichun) y Chiquichan (Chiquichano) a brindar protección militar a la colonia. Estos tratados proponen facilitar al gobierno nacional la posibilidad de asegurar la propiedad de las tierras. No obstante, el cacique Antonio no adhiere a esa cláusula (Pérez, 2015).

El segundo tratado es firmado por el cacique tehuelche Casimiro Biguá¹⁵ en representación de todos los caciques que habitan la región al sur del río Chubut hasta el Estrecho de Magallanes. En este documento surge que serían súbditos del Estado, subordinados a las autoridades de Carmen de Patagones, comprometiéndose a proteger la colonia galesa y otros asentamientos patagónicos que fueran surgiendo en el futuro.

Desde 1865 a 1875, los colonos galeses implementaron un sistema jurídico propio. Dictan su primera constitución en 1865, con el fin de mantener la “civilización y el progreso” y reglamentar las elecciones para garantizar una organización política y social propia (Codeseira del Castillo, 2019).

Esa constitución se modifica en 1873, y conjuntamente crean la Ley de Administración de Justicia, siendo un claro ejemplo de pluralismo jurídico en el territorio de Chubut. La implementación del sistema de juicio por jurados¹⁶ en la colonia marca un hito significativo y un precedente de jurisprudencia en el país. Es la primera vez que este sistema se utiliza en Argentina (Codeseira del Castillo, 2019).

La colonia galesa, como entidad autónoma, deja de funcionar en 1884, cuando se promulga la Ley N.º 1532 de “Organización de los Territorios Nacionales”. Esta norma crea y delimita el “Territorio Nacional del Chubut” e impone (entre otras cosas) oficialmente el nombre al territorio. La ley nacional establece las facultades, obligaciones y responsabilidades

¹⁴ Forma de mencionar al pueblo tehuelche.

¹⁵ Se conoce con otros nombres el Cacique, como “Casimiro Fourmantin”, con dos apodos, Casimiro Bivois y el más popular que fue Casimiro Biguá

¹⁶ Codeseira del Castillo, Celia. 2019 “*Tratados, Reglamento Y Constituciones. La Organización Jurídica Y Social En La Primera Colonia Galesa Del Chubut 1865- 1875*”. Esta ponencia fue presentada en las Jornadas de Historia “El poder y la política en la República Argentina 1853-2019” organizadas por la Fundación Nuestra Historia. Buenos Aires, 2 y 3 de octubre de 2019, p.11.-

de los “comisarios de la colonia” y especifica los límites de la gobernación del Chubut (Codeseira del Castillo, 2019).

Así se pone fin a la autonomía legal y jurídica de la colonia galesa, que debe dejar de aplicar su sistema jurídico propio e incorporarse al marco legal más amplio y unificado del resto del país. De ese modo, en Chubut, se cierra un ciclo de pluralismo jurídico que existió por algo más de 9 años hacia fines del siglo XIX. El avance estatal sobre el territorio en Chubut no es una anexión inmediata por medio de la invasión militar, misionera y civil. Durante las próximas décadas, las políticas genocidas reducen el ejercicio de soberanía territorial Mapuche Tehuelche, ya sea por la llegada de inmigrantes como por campañas de exploración destinadas a resolver la controversia de límites con Chile (Codeseira del Castillo, 2019)¹⁷.

Las zonas inexploradas del interior del territorio aparecen en las cartografías de exploradores y científicos como Moreno (1876/77), Lista (1878), Moyano (1877), Claraz (1865), Fontana (1885) y Burmeister (1887). Muchos de estos exploradores siguen las rutas indígenas que describe el inglés Musters en 1869. Los mapas de la época establecen toponimias y evidencian un notable contraste entre el “paisaje indígena” y el territorio representado. Los topónimos indígenas son indicadores de las cualidades significativas y utilitarias del paisaje, mientras que los nuevos topónimos en los mapas estatales reflejan la imposición de un nuevo orden sobre ese espacio. Esos topónimos indígenas que conservan su significado son resignificados en las recuperaciones territoriales por la memoria colectiva, sobre todo aquellos que fueron modificados por imposición estatal. Hasta la década de 1890, el territorio en Chubut demuestra claros signos de una soberanía territorial Mapuche Tehuelche¹⁸. Prueba de esta afirmación surge del análisis de la cartografía oficial de esos años. (ver Anexo, Mapa 2 y 3)

Otro aspecto poco abordado en la historiografía oficial de este período es la resistencia y defensa indígena, a partir de enfrentamientos, rebeliones y combates contra las expediciones militares que buscan el sometimiento de las “tribus”, ahora signadas como “enemigas de la nación”. Así, puede citarse el combate de Apeleg, ocurrido en febrero de 1883, donde se producen muertes y heridos de ambos bandos. No obstante, la desigualdad de fuerzas genera que el Ejército tome varios prisioneros, quienes son “arreados” a pie (en su mayoría mujeres y niños) hasta Valcheta¹⁹.

¹⁷ Hacia 1881 se establecía que el límite sería de norte a sur, con la principal línea divisoria sería la Cordillera de los Andes, tomando como punto de referencia las más altas cumbres divisorias de aguas hacia los océanos Atlántico y Pacífico hasta el Paralelo 52.-

¹⁸ Para este período de tiempo según las fuentes consultadas los pueblos indígenas son: mapuche, “pampas” o gүнүна Küne, tehuelche o aoneko, yagan y onas (selknam), entre otros.

¹⁹ Ver mapa 4 en Anexo. La distancia entre Arroyo Apeleg y Valcheta, es de 880 km aproximadamente.

Para noviembre de ese mismo año, se registra un Futa Trawn (un gran parlamento) en un paraje al sur de la actual Esquel, donde asisten lonkos de distintos lugares del territorio, y acuerdan no entregarse a ninguna de las fuerzas del Gobierno y de pelear hasta morir, debiendo respetarse recíproco apoyo las tribus entre sí. La señal de alarma convenida era prender fuego en los cerros. (Walter, 1980, Aguado, 2007)

En enero de 1884 se registra otro combate por la zona del Senguer, conocido como “La Vanguardia”²⁰, donde los guerreros/weichafe de Inakayal derrotan a los soldados del coronel Lino Roa y del capitán Peñinory, quienes deben huir ante la aplastante derrota. En octubre de ese mismo año se produce un nuevo combate por el Genoa, donde resultaron apresados Foyel e Inakayal junto con sus tribus (Aguado, 2007).

La narrativa sobre las circunstancias en que son sometidos y tomados prisioneros por el Ejército queda documentada en las memorias de Katrülaf²¹. Por medio de engaños, son despojados de sus pertenencias y sometidos a diversas formas de violencia: encierros por varios días, torturas, escasa alimentación y agua, además de ser obligados a trabajos forzados.

Son trasladados compulsivamente a campos de concentración (prisiones), como el Fortín Villegas²², en el valle inferior del río Chubut (Delrio, 2005; Spíndola y Stocco, 2023).

A las expediciones militares se suman las científicas, como la de La Vaulx, quien entre 1896 y 1897, por encargo del Ministerio de la Instrucción Pública de Francia, viaja desde Carmen de Patagones hasta el estrecho de Magallanes. Su objetivo consiste en realizar antropometría y recolectar restos humanos, así como artefactos arqueológicos y etnográficos, con el fin de responder a las preguntas científicas de la época sobre el origen de la humanidad en la Patagonia.

La crónica de las andanzas macabras de La Vaulx se visibiliza por el reclamo de restitución que realiza la comunidad Sakamata Liempichun ante la profanación de la tumba de su ancestro: el hijo del cacique Liempichun y sobrino del cacique Sakamata, cuyos restos, objetos culturales y fotografías permanecen exhibidos durante todo el siglo XX en una vitrina del Museo del Hombre en París (Vezub 2009; Nuñez-Regueiro y Vezub 2012, Vezub Parry 2022).

Esta época marca una etapa de la historia del *Wallmapu*, “el antiguo país mapuche” donde la memoria de la ocupación se une a la historia de los grandes *lonkos* o caciques, como

²⁰ En las inmediaciones del actual Lago Fontana.

²¹ Katrülaf, también conocido como Juan Castro, sobrevivió a estos crímenes y entregó sus testimonios en forma de autobiografía al investigador alemán Robert Lehmann-Nitsche en 1902

²² Ver en Anexo Mapa 4 de localización del campo concentración Fortín Villegas, ubicado citado por Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti comp. “En el país de nomeacuerdo...” (2018)

las figuras de Namuncurá, Sayweke, Inakayal y Foyel, entre otras, encarnan una memoria colectiva profundamente arraigada en los pueblos originarios del sur, transmitida de generación en generación. Sus trayectorias dan cuenta de un tiempo anterior al avance militar de los Estados argentino y chileno, cuando las familias Mapuche Tehuelche se organizan según legitimidades construidas en alianzas históricas, intercambios y redes de relacionalidad parental. Con la irrupción de las agencias estatales, se intenta desarticular estas formas autónomas de vida mediante apresamientos, sometimientos, la detención de lonkos y el desplazamiento forzoso hacia campos de concentración (Delrio, 2005). Este ciclo, hoy resignificado por los antiguos como el fin del “país libre”, se inscribe en la memoria oral de abuelos y abuelas que vivieron los años posteriores, quienes recuerdan ese quiebre como la época de “cuando vinieron los expedicionarios” (Cayuqueo, 2019).

II. Memoria de la “reconstrucción territorial”. Localización y relocalización en el territorio ancestral. (1890 a 1930s)

Esta etapa es fundamental para entender la emergencia del movimiento Mapuche Tehuelche en Chubut, porque se recuerda como la memoria de los desplazamientos de las familias Mapuche Tehuelche en el territorio. Se trata de aquellas narraciones sobre las experiencias vividas y otras heredadas de un pasado común, atravesado por el genocidio indígena, que configuran los espacios y pertenencias comunitarias que llegan hasta el presente (Cañuqueo, 2023).

Los cambios iniciales se evidencian en la pérdida de la movilidad: de una existencia nómada con libre tránsito territorial, donde el “cacique” se vio obligado a establecer a las familias (tribu) en un lugar fijo. Este período coincide con la construcción de una imagen de un territorio “argentino” que negaba la preexistente soberanía del pueblo Mapuche Tehuelche. Se había consolidado la visión estereotipada de los “indios maloneros”, lo que naturalizó su “desaparición”, justificada por una “historia natural” y “universal” que priorizaba la “civilización sobre la barbarie” (Delrio, 2013).

Producida la diáspora desde los campos de concentración²³, hay que ubicar un territorio de localización que será asignado por la agencia estatal. Los “*gütxam del regreso*” son las memorias relatadas por los abuelos y abuelas que sobreviven a las campañas militares, logrando transmitir sus historias tristes sobre las “andanzas” que deben afrontar hasta poder relocalizarse y estar un poco más tranquilos. En estas raíces históricas es posible encontrar dos proyectos de

²³ Ver en Anexo, Mapa 4.

la conquista estatal en el territorio: uno, el sometimiento; y otro, la instalación de los indígenas en colonias y reservas. (Ramos, 2016).

La memoria colectiva lo asocia con aquellas historias del peregrinaje y de la localización territorial, memorias en donde se abandona la libre movilidad en el territorio para encontrar un lugar (el *tuwun mapu*) ²⁴que otorga, hasta la actualidad, identidad territorial a las comunidades.

Las trayectorias históricas indican que la “memoria de marcha”, desde los campos de concentración, se enlaza con la peregrinación a lo largo de la cordillera-meseta hacia el sur, en la búsqueda de ocupar un territorio donde se preserve “lo comunitario” (Ramos, 2017).

Aunque algunos “caciques y sus tribus” reciben grandes extensiones de tierras, no siempre se trata de campos fértiles y productivos. No se trata de tener grandes superficies de territorio donde pudieran asentarse las familias, sino de tener una mejor calidad de vida. Algunos se ubican en pedreros, lo que se convierte en un factor que acelera la pobreza y la marginalidad en años posteriores, siendo este recuerdo un reclamo histórico invisibilizado.

Por otro lado, la memoria organizacional comunitaria en esta época se caracteriza por las estrategias que los caciques (*lonko*) llevan a cabo frente al Estado nación, para sostener y mantener el sentido de una unidad colectiva territorial. Los *lonko* ejercitan la diplomacia y la negociación constante ante los mandatarios representativos del Estado, lo que implica estrategias de resistencia frente a las políticas de avasallamiento y sometimiento forzoso.

En 1895 se produce la “rebelión de Cayupul y Salpu”²⁵, ambos miembros de la tribu de Sakamata. Se trata de una protesta por reclamo de tierras y por lograr un “estatus legal que los ampare”; en particular, se insiste en la prohibición de la venta de alcohol a los *pu lamngen* por parte de los galeses.

Hacia principios del siglo XX, recién se da la intervención de la Comisión de Límites con Chile, integrada por técnicos y profesionales europeos, cuya actuación poco se menciona al cumplir un rol político estatal de “intrusión científica”²⁶ en los territorios. Posee un carácter internacional, al estar legitimada por los Estados (Argentina y Chile) con un mediador británico.

²⁴ La “tierra de origen”, es el lugar elegido para localizar a la comunidad. Se utiliza para describir el territorio ancestral donde se asentaron los antepasados. -

²⁵ En cita de Jones, Matías, 2011, p. 5. Este tema es abordado por Erica Guiñazu y lo plantea como una estrategia de resistencia milenaria a las nuevas condiciones hegemónicas planteadas por el Estado. Para más detalles remitirse a: Guiñazu, Erica: “*La rebelión del Dios Cayupul en el oeste del Chubut: el nguillatún como estrategia de resistencia a la imposición del Estado hacia 1890*”. II Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales. Trelew, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, 2008.

²⁶ Vezub y Pérez Parry (editores), señala que sería como una última “Conquista del desierto” benevolente y de carácter internacional a juzgar por el reclutamiento de extranjeros y desarrollada en lo fundamental con agentes civiles del estado antes que, con fuerzas armadas, en el tránsito de fines de S. XIX al XX.- “*Juan Moreteau, a través de su lente. Instrumental científico y archivos desconocidos en las fronteras del Chubut (1896-1951)*”, CABA, 2022, p. 41

Se invisibiliza la riqueza de datos que aporta el accionar de esta Comisión, incluyendo las interacciones con las poblaciones locales, la presencia Mapuche Tehuelche en el territorio, los problemas de control y hegemonía estatal, y las redes entre indígenas, migrantes y colonos, mediadores y facilitadores, baqueanos, peones, proveedores, almacenes de ramos generales, primeros hacendados y agentes de policía territorial, entre otros. Estas expediciones sobre la delimitación se realizan en un contexto de consolidación de la soberanía estatal en los territorios indígenas anexados tras las campañas militares del ejército y la armada.

Las poblaciones Mapuche Tehuelche y criollas desempeñaron un rol central en las actividades de limitación y amojonamiento encargadas a la Comisión entre 1895 y 1903. El conocimiento indígena sobre los territorios que históricamente ocupan y controlan resulta fundamental para el trazado de las fronteras estatales. Los “caciques y su gente” aportan personas altamente calificadas para las tareas de la Comisión en los caminos y pasos cordilleranos. La Comisión debe reconocer los préstamos y apropiaciones culturales Mapuche Tehuelche, fundamentales para su labor (Vezub, 2022). Esto incluye desde la orientación geográfica y la apertura de caminos en el Wallmapu, hasta el intercambio de tecnologías indígenas y artesanales, todo con un valor particularmente significativo.

Una de las actividades de mayor importancia es la cacería, elemento esencial para la reformulación de pactos, intercambios y aprendizajes entre colonizadores/invasores y la población Mapuche Tehuelche, tratándose de “pactos de subsistencia” sin mayores garantías frente al control estatal (Vezub, 2022).

Este período se distingue por dos etapas en el activismo indígena; la primera se caracteriza por el esfuerzo de los “caciques” para preservar la cohesión de la “tribu” en un territorio reubicado. Entre las prácticas fundamentales de reterritorialización se destacan fuertes relaciones de parentesco, la revitalización de los *camarucos*, la revelación del destino a través de un *pewma* (sueño); y una intensa actividad diplomática, que incluyó reuniones y encuentros con las autoridades presidenciales del estado. Se recuerda que se efectúan diversas ceremonias con el fin de “pedir permiso” a los *ngen* (espíritus) protectores del lugar, buscando obtener la aceptación del territorio y la coexistencia armónica con las energías existentes en el sitio. La segunda etapa, que se extiende desde finales de la década de 1920 hasta la crisis de 1930, coincide con el fallecimiento de los *lonkos* de la primera etapa. Durante esta fase, las nuevas autoridades, al frente de las familias, implementaron estrategias comunitarias para resistir la hegemonía estatal dominante.

Estas formas de ocupación permiten configurar un territorio multidimensional donde se instalarán las familias, que posteriormente serán asociadas a un “paraje”. A las narrativas del

tuwun (origen) se suman aquellas contadas por las *ñañas*, o las abuelas y madres, que enseñan a sus hijos en *mapuzungun*. Es la memoria doméstica la que despliega múltiples formas de resistencia, en donde las mujeres supieron transmitir ese *kimün* (el conocimiento) y la sabiduría Mapuche Tehuelche, al igual que los *huentru* hombres, en las prácticas camperas.

Siguiendo el planteo de Pairican Padilla (2020), se trata de la “memoria de lo íntimo”, “de lo familiar”, que está permanentemente presente. Son esas historias tan valoradas por el sacrificio familiar, como por la resistencia sostenida por antiguos lonkos, en lo individual, lo colectivo y lo organizacional. Hacia el final de este período, se crean en ambos lados de la cordillera organizaciones políticas mapuche²⁷. En 1925, la Asociación Araucana (en Gulumpau, Chile) sostenía que era necesario “citar este pasado político, porque son movimientos fundacionales que resistieron desde otras prácticas”, posicionando así la memoria de esas resistencias como un componente clave en la construcción de la identidad. Por tanto, el proceso de territorialización indígena posterior al genocidio y al despojo estatal constituye un capítulo complejo y conflictivo de la historia Mapuche Tehuelche, marcado por las dinámicas de poder y las políticas estatales.

a) Configuración Colonial del Territorio: La Imposición de Figuras Jurídicas de Subordinación. -

Durante la última década del siglo XIX, el Estado nación argentino emprendió un ambicioso y multifacético proceso de “argentinización” del territorio y de la población. Este período estuvo marcado por una intensificación de las políticas estatales destinadas a consolidar la soberanía y la identidad nacional sobre vastas extensiones geográficas que hasta entonces habían mantenido una fuerte autonomía cultural y social.

El antiguo territorio Mapuche Tehuelche se convierte en objeto de una lenta pero múltiple ofensiva estatal: militar, económica, político-administrativa, cultural, comunicacional y religiosa. Frente a esta múltiple ofensiva estatal, las gobernanzas Mapuche Tehuelche no permanecieron pasivas. Desarrollaron diversas estrategias de adaptación y resistencia, tal como lo señala Delrio (2005). Estas incluyeron desde la migración, la relocalización y una reorganización comunitaria en estos nuevos espacios, hasta la persistencia de saberes y prácticas culturales en la clandestinidad, la negociación con las autoridades o incluso, en algunos casos, el levantamiento político. La memoria de estas luchas y la resiliencia cultural se

²⁷ En Perez, Pilar (2016, p. 309), señala que en el Puelmapu, Argentina, se conoce las actividades de la Asociación Nacional del Aborigen, como la primera organización supra y transcomunitaria, cuyas actividades se realizan en 1917.

convirtieron en elementos centrales para la supervivencia y la reafirmación de su identidad en un contexto adverso.

En el ámbito territorial, la sociedad Mapuche Tehuelche, caracterizada por sólidos liderazgos, una profunda organización social y espiritual, el uso del *mapuzungun*, y la práctica de parlamentos y *camarucos*, emplea diversas estrategias. Entre ellas, se destacan la constante negociación política (directa o mediante terceros), la búsqueda incesante del diálogo y el ejercicio de la diplomacia, todas desplegadas por sus caciques (*lonkos*) y sus voceros.

Los caciques se encargan de reagrupar a las familias propias, dispersas y de otros lonkos, en la búsqueda de un territorio. Al asentarse, dan nombre a las lagunas, montañas y otros elementos de la naturaleza, que otorgan identidad al lugar. No obstante, el Estado impone la denominación de “Colonias Pastoriles” para la ocupación territorial, buscando así una “solución a la cuestión de indios” (Delrio, 2005).

Se dictan decretos con entrega de tierras, como consecuencia de las solicitudes de los “caciques y su gente”, situación que el Estado no advierte como una posible creación de un liderazgo supra-tribal. Tal como sostiene Delrio (2005), el resultado obtenido y no previsto por las políticas estatales, es la creación de nuevos sentidos de pertenencia comunitaria sobre colectivos mucho más amplios.

Por tanto, las comunidades Mapuche Tehuelche, tras ser sometidas a un proceso de arrinconamiento y despojo de las tierras ancestrales, buscan reorganizarse y reclamar sus derechos territoriales por otras vías. Sin embargo, el Estado argentino intenta limitar y controlar estos reclamos, imponiendo un modelo de integración que prioriza la asimilación cultural y la explotación de los recursos naturales. Este contexto adverso fomenta un fuerte sentido de comunidad y una creciente organización política indígena que busca legitimar su representación ante el Estado. Como señala Ramos (1999), la imposición de un modelo de propiedad y la división de las tierras indígenas, alteran profundamente las relaciones sociales y las prácticas culturales. Hacia 1920, la presión capitalista intensificó la precaria situación de las familias Mapuche Tehuelche al reducir drásticamente el territorio disponible, mediante el aumento en las autorizaciones para la construcción de alambrados. Poco después, la crisis de 1930 y la ausencia de liderazgos de *lonkos* agravaron esta inestabilidad.

En aquella época, varias “colonias y reservas indígenas” se establecieron en el territorio bajo la autoridad de “Cacique y su tribu”, que han permanecido allí hasta hoy. Entre ellas se encuentran Ñancuche Nahuelquir (en Cushamen), Nahuelpan, Napal, Tramaleo, Maniaqueque, Nahuel, Epulef, Cual, Quilchamal y Nahuel, entre otras.

Estos son territorios ancestrales de asentamiento, ocupados por las comunidades desde antes de la existencia del Estado, constituyendo su propiedad original. Este concepto abarca no solo la tierra, sino la totalidad del hábitat, incluyendo aguas, flora, fauna y todos los recursos naturales esenciales para sus actividades de subsistencia (caza, recolección, agricultura, ganadería) y para garantizar su existencia física, cultural y espiritual. La primacía de este concepto prevalece sobre cualquier título que el Estado pudiera haber otorgado a terceros (Yrigoyen Fajardo, 2016). A pesar de ello, cada una de estas comunidades ha enfrentado diversos desafíos para obtener el título de propiedad, y algunas aún no lo poseen.

La historia de “Reserva Mariano Epulef”, es un testimonio de resistencia y persistencia en la defensa de su territorio ancestral. Sus descendencias señalan que tras ser perseguidos durante la Campaña del Desierto (“el tiempo del malón”²⁸) por las fuerzas militares de Julio Argentino Roca a fines del siglo XIX, Mariano Epulef (padre) y su familia, junto con otros grupos de mapuche, se vieron forzados a huir hacia el sur, enfrentando penurias y persecución. Incluso, Mariano y su hermana Amalia fueron llevados cautivos a Viedma para ser “civilizados” y evangelizados. A pesar de las adversidades, la familia de Mariano Epulef (hijo) logra instalarse en el territorio que se denomina “Reserva” el 4 de abril de 1919. Este asentamiento inicial fue un campamento que requirió dos años para acostumbrar a los animales.

La ocupación del territorio por la comunidad siempre fue ámbito de disputa, sobre todo por los terratenientes vecinos, quienes intentaban con apoyo policial, forzar el abandono de las tierras y arrear los animales de la esposa de Mariano, María Coilla. Ante esta situación, el cacique Mariano Epulef viaja a Buenos Aires en busca de una solución legal para asegurar la permanencia de las familias en el territorio. Como resultado de estas gestiones, el 11 de julio de 1923, Mariano Epulef obtuvo el Decreto Presidencial N° 7856, el cual reserva una superficie de 28 leguas de campo en el Territorio del Chubut para la radicación de su agrupación indígena y otras 28 familias. Este decreto otorga un permiso de ocupación a título precario y ordena a las autoridades notificar a cualquier supuesto dueño que debía liberar las tierras.

Con el tiempo, el liderazgo pasó a Manuel Epulef, hijo de Mariano, quien asume como cacique en 1976 y continuó la lucha por la obtención de los títulos de propiedad de las tierras. A pesar de sus esfuerzos, los cambios políticos y las complejidades burocráticas impidieron que lograra la titularidad completa en su totalidad hasta la década de los ’90²⁹.

²⁸ Ayilef, E. (2012). *Mariano Epulef: Relato de sus hijos Elvira, Manuel y Meridiana a su biznieto Eulogio Edgardo «Quito» Ayilef*. Secretaría de Cultura de Chubut.

²⁹ Ivanoff, S. y otros (1995) “Relevamiento socio-económico de las Comunidades Indígenas de la Provincia de Chubut”. Resultados parciales. UNPSJB-AIRA-Fundación Sur.

b) Territorialidades enmarcadas como “Fiscales”: Persistencia del Sentido de Paraje y la Reafirmación de la Identidad en Contextos de Invisibilización Estatal.

La noción de *paraje* es central para el pueblo Mapuche Tehuelche, y se destaca en las narrativas sobre su uso asociado a ríos, aguadas, mallín, menucos, cañadones, cerros y sierras. Estos lugares trascienden su dimensión física, al convertirse en espacios de encuentro social donde se refuerzan la pertenencia y la filiación, configurándose como una red relacional que da sentido al concepto de “territorio ancestral” o “territorio histórico” (Pérez, 2013).

La identificación de los territorios de asentamiento se asocia con los apellidos del cacique, funcionando como un marcador de identidad que contextualiza sus trayectorias históricas, caracterizadas por la dispersión, el parentesco y la proletarización.

En este contexto, la expansión de la propiedad privada y las relaciones capitalistas han desarticulado las formas tradicionales de trabajar la tierra. Esto ha resultado en la invisibilización de la población Mapuche Tehuelche, quienes son categorizados oficialmente como “paisanos”. Esta denominación implica una subordinación simbólica al discurso estatal que promueve la extinción indígena (Pérez, 2013).

Los recuerdos de la gestión de “caciques” (*pu lonko*) con Hipólito Yrigoyen, en 1917, representan un intento de diálogo para garantizar derechos sobre las tierras ocupadas por las familias. Sin embargo, Pérez (2013) coincide en que las respuestas gubernamentales, aunque prometedoras, resultan insuficientes en la práctica. Esta situación genera otra salida política al conflicto, y en 1920 se funda la Asociación Nacional del Aborigen³⁰ (ANA), que articula estrategias de defensa, resistencia contra desalojos y contra otras medidas estatales que les fueran adversas.

La alfabetización promovida por las escuelas instaladas en algunos territorios comunitarios introduce transformaciones significativas, convirtiéndose en una herramienta para resistir, pero también para defenderse frente al dominio estatal. Al decir de Pérez (2013), permite a las comunidades apropiarse del conocimiento escrito como una “nueva arma”.

Estas instituciones escolares impulsan cambios culturales y sociales, como la incorporación de indígenas en oficios modernos y alteraciones en las relaciones de género dentro de las comunidades, y al ser dinámicas históricas, revelan la compleja relación entre las comunidades indígenas y los procesos de politización en el siglo XX (Pérez, 2013).

³⁰ Pérez, P. (2016), Se conoce sus actividades en 1917, cuando una delegación de caciques de Chubut viajan a Buenos Aires, no obstante se señala que su fundación formal es en 1920, y estaba integrada por indígenas y no indígenas. Ver cita 27.

Asimismo, la articulación de trayectorias familiares, migraciones y militancias tradicionales muestra cómo el pueblo, a pesar de la subordinación estructural, desempeña un papel activo en la construcción de espacios políticos y sociales, y las memorias colectivas destacan que el acceso a derechos básicos promovido por políticas laborales estatales (aunque limitado) genera cambios significativos en las condiciones de vida de las agrupaciones, quienes resisten y adaptan sus formas de organización frente a las imposiciones del Estado argentino (Pérez, 2013).

III. Memoria de la desterritorialización. (1930 al 50s)

Es la “memoria de la migración”³¹ y la “memoria del desparramo” (Cañuqueo, 2024), que implica salir de los territorios producto de los desalojos forzados. Esta época se recuerda como los años de los desalojos y que provoca nuevos “desplazamientos y relocalizaciones”, extendiéndose hasta 1970. Para algunos, significa la construcción de una memoria individual por sobre la comunitaria. Son momentos de desadscripción étnica, en donde las personas se incorporan a la sociedad mayor de manera forzosa, bajo la condición de clase. En el contexto nacional, se realizan reclamos por estos desalojos y atropellos injustos en el territorio, bajo la figura estatal del Director de Protección del Aborigen y los delegados territoriales (López y Pope, 2009; Fiori, 2021).

a) Memoria del Destierro: Desarticulación de la Continuidad Territorial y procesos de Flujos Migratorios Forzados a Contextos Urbanos.

Desde 1930, las comunidades Mapuche Tehuelche enfrentan una política estatal caracterizada por la participación de funcionarios públicos, terratenientes y fuerzas de seguridad, que provocan la pérdida de control territorial. Los “desparramos” de las familias mapuche ocurren en varias zonas provinciales, tanto en la Comarca Andina del Paralelo 42 (cuyos desalojos son ordenados por Parques Nacionales en Los Alerces y Lago Puelo) (Tozzini, 2023) y otros son ejecutados por Gendarmería Nacional, como en el caso emblemático del “desalojo del ‘37” en la zona del Boquete de la Comunidad de Nahuelpan³², que da cuenta de una violencia institucional aún sin reparación histórica (Pérez, 1998).

³¹ El contexto de la migración a las ciudades de personas Mapuche Tehuelche, me fue relatada por aquellos que realizan procesos de recuperación territorial. En los informes históricos antropológicos que se realizan en el marco de los procesos judiciales se hace referencia a ello, para ser presentados en la justicia estatal. Asimismo, en la prensa consultada: Diario Crónica. Córdoba, E. “ Por andar este sur de “*Soy de la raza paisana*” Historia de Doña Honoria Chacón - 83 años. , Comodoro Rivadavia, , 20/05/1996.

³² El Decreto 105.137/37 deja sin efecto las reservas dispuestas por los Decretos del 3/07/1908 y 10/10/1922, fundado en que los propósitos tenidos en cuenta al establecer la reserva no han sido logrados debido a la “falta de

Los desalojos y los intentos de despojo territorial de esta época se destacan en estas narrativas de la “historia larga” de la territorialización comunitaria. (Cayuqueo, 2024). Un ejemplo de esta persistencia se observa en los testimonios de Dionisio y Francisco Nancuán, quienes recordaban haber sido desalojados de Putrachoique, cerca de Gobernador Costa, en 1930. Posteriormente, en 1939, sufrieron un nuevo desalojo a manos de un individuo conocido como Conesa. (López y Pope, 2009).

De manera similar, en 1935, la Reserva Sakamata Liempichun, ubicada en el paraje Payagnieo³³, enfrenta una situación crítica. Esta reserva había sido concedida por decreto del gobierno argentino en 1925 al Cacique Juan Sakamata y su tribu, abarcando 10.000 hectáreas. Sin embargo, tras el fallecimiento del cacique, sus descendientes recibieron una resolución desfavorable del Ministerio del Interior. Se revocaron los permisos de ocupación de sus integrantes, argumentando el “mal uso de las tierras” y la existencia de deudas de pastaje. Aunque se ordena el desalojo de algunas familias de la tribu, el despojo de la reserva no llegó a concretarse en ese momento, sino en años posteriores por maniobras fraudulentas de diversos particulares con la complicidad de funcionarios públicos.³⁴

Estos desplazamientos forzosos a tierras menos habitadas y que solo servían de veranada (diciembre a marzo)³⁵, reconfiguran otros territorios y darán origen a nuevas agrupaciones de familias Mapuche Tehuelche, como son los casos de Lago Rosario, Sierra Colorada y Cerro Centinela. En esta última las familias (despojadas también por Conesa) se ven obligadas a refugiarse con un clima extremo, enfrentando la pérdida de bienes, viviendas y prácticas culturales (López y Pope, 2009).

Así, las prácticas de hospitalidad y redistribución territorial de la primera etapa de relocalización, esenciales en la filosofía Mapuche Tehuelche, son fundamentales para articular la movilidad forzada y reagruparse en otros territorios. Estas dinámicas de relacionalidad colectiva, basadas en vínculos de compadrazgo o crianza, de identidad o ceremoniales, permiten sostener la pertenencia colectiva y el sentido de “estar juntos”. Este marco de convivencia, que

hábitos de trabajo de los ocupantes de las tierras. En Ivanoff, S. “El problema del indio: El caso de las Comunidades aborígenes del Chubut. 1992 maestría en Política Social. (copia mecanografiada)

³³ Cercana a la actual localidad de Alto Río Senguer, Chubut.

³⁴ Expte. 6890/36 IAC 2690 y Expte. 34.816/42 Dictámenes de la Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a las Comunidades Aborígenes es firmado por Ángel Amado Saihueque como presidente y Mario Tornet como secretario, 18/09/1990 y 12/11/1990.

³⁵ Entrevista a Mercedes Nahuelpan yem, nieta del cacique Francisco Nahuelpan y Mercedes Inakayal (hermana del Lonko Modesto Inakayal, quien contó la historia del desalojo cuando ella tenía 11 años de edad y a Juan Coliman Calfu yem, (diciembre de 1990) La veranda es el lugar del territorio donde pastan los animales durante los meses diciembre a marzo.

prioriza los cuidados y las formas de parentesco y filiación, persiste como una resistencia cultural al despojo territorial y social promovido por el Estado (López y Pope, 2009).

b) Violencia policial y despojo territorial

Entre 1930 y 1940, se vivió una década marcada por la alternancia de “períodos de fuerte recesión y conflictos”. En ese entonces, el Estado empleó argumentos como la “chilenización de la Patagonia” y la incapacidad de las unidades económicas para ser rentables (Saihueque, 1990).

En este contexto, se crea en Buenos Aires la Comisión Honoraria de Reducciones Indios, con delegados para Chubut, donde se destacan por sus gestiones algunos de los siguientes referentes mapuche provenientes del Territorio Nacional de Chubut: Gerónimo Maliqueo, Mariano Ranculef, Nahuelpan, Nahuelquir, Epulef, Emilio Prane y Domínguez. (Saihueque, 1990)

Para 1940, el Estado argentino profundiza el control sobre los territorios indígenas, mediante un conjunto de medidas que articulan la militarización directa con transformaciones legislativas. En este marco, cobra protagonismo la presencia activa de Gendarmería Nacional como fuerza de ocupación permanente en áreas rurales de fuerte raigambre indígena (Baeza, 2009). No obstante, en 1942 se crea por decreto nacional la Colonia Mixta Gualjaina, que estará destinada a la concentración indígena.

Poco tiempo después, en 1944, se dictan decretos que delimitan las denominadas Zonas de Seguridad en el entonces Territorio Nacional de Chubut. Bajo el argumento de resguardar la soberanía nacional ante eventuales tensiones fronterizas con Chile, estas zonas restringen la circulación, el acceso y el asentamiento poblacional, fundamentalmente en áreas de ocupación indígena. Sin embargo, lejos de tratarse de una política circunstancial, esta delimitación responde a una estrategia más amplia, cuyo diseño se remonta a las décadas anteriores.

Tal como señala Carrizo (2009) en su obra *La Patagonia argentina en el período de entreguerras. Acerca de los orígenes de la Zona Militar de Comodoro Rivadavia*, la formación de dicha zona fue resultado de decisiones militares planificadas desde la década de 1920.

Carrizo (2009) detalla que, durante el periodo de entreguerras, las autoridades nacionales percibían la Patagonia sur como un espacio “vacío” que requería ser ocupado y vigilado. La creación de la Zona Militar, con Comodoro Rivadavia como su centro, buscaba asegurar el control territorial y de los recursos estratégicos, además de disciplinar a la población

local, particularmente a la población indígena³⁶ que habitaba la región antes de la consolidación de las fronteras internas y externas del Estado.

Este tipo de dispositivos institucionaliza una forma de violencia estatal que, bajo ropajes legales o militares, actúa como herramienta de desposesión territorial. Al restringir el acceso al territorio y al consolidar el control vertical desde el aparato castrense, se acentúa el proceso de desarticulación de los vínculos comunitarios con el espacio ancestral. El territorio deja de ser habitado para ser custodiado.

Tales políticas nacionalistas, además de consolidar los intereses de los sectores dominantes, facilitan el despojo territorial a las familias Mapuche Tehuelche. Inspecciones de tierras y nuevas normativas permiten la entrega de títulos individuales de arrendamiento, desarticulando algunas de las “reservas indígenas”. Las familias son reclasificadas como “ocupantes precarios” y clasificadas como “intrusos”, lo que legitima persecuciones y expulsiones, profundizando el desarraigo cultural y económico (Baeza, 2009; Ramos, 2005).

Estas medidas también incluyen la vigilancia y la prohibición de prácticas colectivas y culturales indígenas, consideradas por el Estado como “vestigios del pasado”, incompatibles con el progreso nacional. La policía territorial actúa con impunidad, imponen trabajos forzados para el cumplimiento de una sanción penal, limitan la productividad familiar mediante regulaciones arbitrarias y ejercen violencia extrema, como torturas y hostigamiento, contra pobladores Mapuche Tehuelche.

En consecuencia, este período consolida el despojo, racismo y la discriminación sistemática hacia el pueblo, acentuando su marginación con el discurso estatal que asocia identidad con atraso e ilegalidad. A partir de mediados del siglo XX, el peronismo promueve un cambio en la relación del Estado con los pueblos indígenas mediante políticas como el Estatuto del Peón, que normativiza condiciones laborales y favorece una mejora en las condiciones de vida. No obstante, estas medidas se enmarcan en una lógica de integración proletarizada, que relega las identidades indígenas a la categoría de “pueblo trabajador”, minimizando su adscripción comunitaria y cultural. Si bien las políticas de tierras del peronismo tienen una orientación reparadora, su alcance no incluye directamente a la totalidad de las agrupaciones o familias Mapuche Tehuelche, perpetuando así la exclusión histórica (Torre y Pastoriza, 2002).

³⁶ Durante el período de la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia, es posible historizar en el territorio las siguientes comunidades: Loma Redonda o Tramaleo; Paso Moreno o Paz; Nahuel o Bajo La Cancha; Tracaleu; Maniaqueque Botello; Sakamata Liempichun; Curruhuinca Maliqueo; El Chalia o Quilchamal, entre otras familias Mapuche Tehuelche Colicoy, Cayun, Calfu, Antileo, Huenofil, Cumilao, Canquel, Quiñimil, en los Departamentos Senguer, Sarmiento y Escalante. -

La creación del Estado Provincial de Chubut en 1955, seguida de la promulgación de su Constitución en 1957, marca un momento crucial en la consolidación de la institucionalidad en el territorio. Este proceso se profundiza con la sanción de la Ley N° 94 en 1959, que dio origen al Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IAC y FR). La acción de este organismo, al centralizar la administración de la tierra, lejos de facilitar el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, exacerbó las tensiones existentes y se erigió en un obstáculo significativo para la legitimación de la posesión ancestral.

El caso de la Comunidad Mapuche Tehuelche Vuelta del Río, ubicada en el departamento de Cushamen, constituye un ejemplo paradigmático de las graves disputas territoriales en Chubut. Su conflicto se remonta a las usurpaciones que se sucedieron desde que sus tierras ancestrales fueron reservadas por el Gobierno Nacional en 1899, un hito histórico anterior a la provincialización. A pesar de existir este reconocimiento de “reserva”, estas tierras fueron ilegítimamente tituladas a particulares no indígenas, un proceso que se vio agravado por la complicidad de funcionarios públicos durante el funcionamiento del IAC y FR. Sin embargo, el despojo nunca llegó a consumarse por completo. Mediante una persistente resistencia y defensa sostenida, la comunidad desde 1980 logró preservar su presencia en el territorio.

Durante este período, las agrupaciones y familias indígenas en Chubut experimentaron una intensificación de los desafíos relacionados con el despojo territorial y la migración forzada hacia los centros urbanos. A partir de la década de 1950 y continuando en los años 70 con el auge petrolero en Comodoro Rivadavia, se observa una significativa migración interna del campo a la ciudad, impulsada por la pérdida de tierras ancestrales y la búsqueda de oportunidades laborales. En este contexto, la identidad de los migrantes Mapuche en las ciudades se transformó. Si bien la población mantuvo su adscripción étnica, adoptó valores urbanos, y enfrentó una discriminación y vergüenza étnica que impulsaron la pérdida de la lengua y las tradiciones culturales. Entre 1958 y 1980, el estado clausuró aproximadamente sesenta (60) escuelas rurales³⁷, la mayoría de ellas ubicadas en territorios indígenas. Esta medida afectó principalmente a mujeres y a las infancias Mapuche Tehuelche.

³⁷ Ivanoff, S (1990, 2012) Estudios sobre el derecho a la educación para las comunidades indígenas en Chubut. Trabajo monográfico. UNPSJB. Nahuelquir, F. Ivanoff, S. (1997) El bilingüismo como una utopía en el sistema educativo de la Provincia de Chubut. Temuco.

IV. Memoria del Racismo. El Desarraigo en los Años '60 y '70: Nuevas Formas de Pertenencia y de Resistencia

Históricamente, el despojo ha facilitado la apropiación privada de tierras a través de la violencia, explotando la vulnerabilidad de las mujeres que, al encontrarse solas en el territorio, se convierten en víctimas de múltiples abusos (Radovich, 1992).

Paralelamente, la connivencia entre las élites locales y las instituciones estatales refuerza y naturaliza discursos discriminatorios que vinculan a las poblaciones indígenas con la pobreza, profundizando su marginación. (Bengoa, 1996).

La migración forzada de hombres y mujeres se vio impulsada por la pérdida de territorios y la crisis económica internacional, que provocó una drástica caída en el precio de la lana y en la cantidad de animales. Esta situación los obligó a buscar empleos precarios, como trabajos en comparsas de esquila o en el ámbito urbano, en sectores como el servicio doméstico y la construcción, lo que generó una profunda transformación en las dinámicas comunitarias y territoriales.

A pesar de la entrega de 150 títulos de propiedad individuales en 1974 a la Colonia Pastoril Cushamen y en el Boquete Nahuelpan, el periodo también estuvo marcado por desalojos violentos, como el de las familias Baeza, Curillan, Ñanculeo entre 1975 y 1978, quienes ocupaban desde 1900, el paraje “La Bombilla³⁸”.

Estos eventos reflejan un ciclo de desposesión y resistencia que forzó a las familias a adaptarse a nuevas realidades urbanas, mientras continuaban su lucha por la tierra y la preservación de su identidad cultural. (Saihueque, 1990).

Estas migraciones estacionales y permanentes redefinen el territorio ancestral como un “territorio de entrada y salida”, donde los integrantes activos deben partir para sostener a los ancianos y a las infancias que permanecen en los campos. Este proceso, sin embargo, expone a los territorios al despojo, ya que los informes de inspectores de tierras acusan a las familias de vivir en el “abandono” (Stella, 2018).

Las experiencias de despojo, migración y pobreza se transmiten generacionalmente en las familias, desde los abuelos hasta los nietos que crecen en entornos urbanos, distanciados de su *tuwün* de origen. Hoy en día, las narrativas familiares desde la ciudad evidencian la ruptura social y los desplazamientos de estas familias del ámbito rural al urbano. (Nahuelquir, 2019; Stella, 2018).

³⁸ Saihueque, 1990. Actual Lagunita Salada.

La vida en los barrios forjó una nueva historia de racismo y clasismo entrelazados. Esta memoria colectiva se asocia con un proceso de despojo identitario, donde el ser “indígena” se subordina al estereotipo del “paisano” o el “gaucho”. Sin embargo, con los años, la dignidad indígena perdida comenzó a recuperarse de forma lenta pero firme, en un tránsito que va desde la adscripción de “ser indio”, luego “paisana”, para afianzar finalmente la identidad de Mapuche Tehuelche.

a) Liderazgo y Adaptación: El Rol de los Delegados y los Caciques (Pu Lonko)

Durante el proceso de despojo territorial, el Estado implementa medidas que incluyen la fragmentación de la propiedad a través de títulos individuales, leyes sobre mejoras, cobros de pastaje y normativas jurídicas aplicadas en beneficio de los terratenientes. Estas políticas, sumadas al accionar de jueces de paz y comisarios, provocan transformaciones profundas en la vida social en los territorios. Cambios como la migración laboral, el empobrecimiento, la fragmentación de la solidaridad familiar y la imposición de alambrados en antiguos campos abiertos, son algunas de las características de este período. A pesar de la violencia estatal y la desarticulación forzada, los grupos de familias “Mapuche Tehuelche”, coexisten con otras formas grupales de imposición externa.

Estas configuraciones de los grupos, algunas son reconocidas por el Estado y otras no, demuestran una notable capacidad de resistencia y continuidad arraigada en prácticas culturales de índole institucional. Las agrupaciones Mapuche Tehuelche se estructuran de forma tridimensional (Bautista, 2017), integrando las relaciones entre seres humanos, los “parientes” de la naturaleza y los seres espirituales. Esto resalta una conexión profunda y respetuosa con el entorno natural, concebido como un sujeto digno.

Este enfoque, que considera a ancestros y espíritus como componentes esenciales en el territorio y las familias, trasciende los modelos nucleares y occidentales. Las familias mapuche extendidas - amplias, comunitarias y multigeneracionales-, revitalizadas por la memoria, son pilares de resistencia y lucha. Su rol es fundamental, especialmente en ceremonias y reuniones que reafirmaron la cohesión comunitaria posterior.

b) Censo y Control: La Categoría Estatal de “Agrupación Indígena”

Los “delegados indígenas” emergen en las narrativas históricas como figuras clave para articular las demandas de los territorios frente al Estado. Aunque se reconoce el papel de los caciques (*pu lonko*) en el proceso de obtención y defensa de los territorios, los delegados (designados como funcionarios estatales) asumen un rol fundamental en momentos críticos,

actuando como voceros políticos y estratégicos. Sin embargo, la figura del “cacique” continúa siendo reconocida dentro y fuera de los territorios, manteniendo su legitimidad. (Mançano Fernandes, 2005).

El trabajo de los delegados se vincula con la interacción y negociación frente a las instituciones estatales, representando un puente entre las estructuras comunitarias y las exigencias del Estado. Estas dinámicas reflejan una organización política dual, en la que se combinan formas tradicionales de autoridad, como “cacique”, con referentes emergentes adaptados a los contextos contemporáneos.

El Censo Nacional Indígena (CNI) de 1966/1967 identificó 39 agrupaciones indígenas en Chubut. Estas agrupaciones constituyen configuraciones materiales y simbólicas, así como espacios sociales y culturales con significados históricos y políticos que van más allá de lo territorial.

Este relevamiento, influenciado por los Congresos Indigenistas Interamericanos³⁹, manifiesta un enfoque etnográfico que busca identificar colectivamente “al indio” mediante categorías externas como “agrupación indígena”, omitiendo la autoadscripción y los clasifica en “araucano” o “aoniken”.

Aunque el Estado promueve una atomización de los colectivos indígenas a través de proyectos y programas que invisibilizan aspectos clave de su vida comunitaria, las agrupaciones mantienen vínculos internos, flexibilidad organizativa y prácticas ceremoniales que fortalecen su identidad, a pesar del aislamiento y las pérdidas materiales y simbólicas. Hacia 1970, las agrupaciones logran conservar su cohesión interna e interactuar con las estructuras estatales.

A pesar de los intentos del Estado por fragmentar a los colectivos indígenas mediante proyectos y programas que ignoran aspectos cruciales de su vida comunitaria, estas agrupaciones han logrado mantener su cohesión interna. Conservan sus vínculos de parentesco, flexibilidad organizativa, autogobierno. el uso del mapudungun y prácticas ceremoniales, lo que fortalece su identidad frente al aislamiento. Para 1970, estas agrupaciones no solo habían preservado su unidad organizativa, sino que también interactúan con las estructuras estatales.

³⁹ Instituto Indigenista Interamericano, *América Indígena*, vol. 1, L, México, 1990. En 1940 en México se organiza el primer Congreso Indigenista Interamericano, que representó la internacionalización del problema indígena, su estrategia genérica es orientar, asesorar y evaluar políticas de los países firmantes del Convenio de Pátzcuaro. Se realizaron varios Congresos con distintas sedes, se recuerda el X Congreso en San Martín de los Andes, en 1989 donde se reclamaron a los países normas constitucionales que reconozcan y consideren la diversidad étnica y cultural, p. 76

V. Memoria creativa o de la creatividad. Memoria del levantamiento como pueblo y la recomposición comunitaria. (1980 a 2018)

El período comprendido entre 1980 y 2018 puede leerse como una etapa de memoria creativa, entendida como proceso de reactivación política, epistémica y cultural del pueblo Mapuche Tehuelche. En esos años se produce una recomposición comunitaria que no se limita analizar al fenómeno de la recuperación de territorios como actos reivindicatorios, sino que impulsa una profunda revisión del lugar del pueblo mapuche en la historia, la academia y el pensamiento político contemporáneo.

Como señala Pairican (2013), durante gran parte del siglo XX el conocimiento sobre el “tema mapuche” estuvo condicionado por las estructuras ideológicas de los Estados argentino y chileno, que fragmentaron al *Wallmapu* en dos espacios nacionales - el *Gulu Mapu* y el *Puel Mapu*-, invisibilizando la continuidad cultural, política y territorial de la Nación mapuche. Esta división no solo configuró las fronteras materiales del despojo, sino que también produjo una fragmentación epistémica, al negar la voz del propio sujeto mapuche como productor de conocimiento sobre su historia y sus luchas. (Mariman et al., 2006)

En ese marco, la memoria creativa se manifestó como un levantamiento intelectual y político, donde diversas expresiones - académicas, comunitarias y organizativas - comenzaron a cuestionar los relatos oficiales de la “Pacificación de la Araucanía” y la “Conquista del Desierto”. Estas narrativas estatales, que pretendieron consolidar la idea de una nación homogénea, fueron impugnadas por nuevas formas de pensamiento y acción indígena que reivindicaron el carácter histórico y vigente del pueblo mapuche como sujeto político de ambos lados de la Cordillera de los Andes.

La creatividad de esta memoria radicó en su capacidad de reconstruir sentidos colectivos y proyectarlos hacia el futuro, articulando saberes ancestrales, prácticas territoriales y discursos críticos frente al colonialismo contemporáneo. En ese horizonte, la reconstrucción del *az mapu* como principio normativo, el fortalecimiento de la lengua mapuzungun, la revalorización de la espiritualidad y la emergencia de organizaciones autónomas como la “11 de Octubre” y el Movimiento Autónomo del Puelmapu (MAP) expresan la vitalidad de un proceso que combina memoria, pensamiento político y creación comunitaria.

Pairican Padilla (2021) conceptualiza esta época como la de la “memoria creativa”, un período en el que las comunidades se muestran cohesionadas por sus prácticas y saberes, con una gran capacidad de adaptación frente a las adversidades, generando estrategias para la defensa y renovación cultural. En este proceso, el autor destaca el papel fundamental de las familias, de las madres y abuelas como custodias del conocimiento. Perduran las prácticas

culturales vinculadas al “orden natural” para habitar el territorio, el *mapuzungun*, la alimentación y las ceremonias.

Chihuailaf (2017) también aborda la memoria creativa, destacando la conexión espiritual y relacional del pueblo mapuche con la tierra. Esta relación no se basa en la posesión material, sino en la pertenencia a los territorios, como un ser vivo que mantiene el equilibrio dual entre lo positivo y lo negativo. Dicha memoria, que persiste y transmite saberes ancestrales a pesar de la opresión estatal, refuerza el vínculo con el territorio, consolida a la comunidad y al espacio territorial como focos de resistencia y continuidad cultural.

Así, este período puede comprenderse como un tiempo de reinención del pueblo Mapuche Tehuelche como sujeto histórico, donde la memoria del levantamiento no remite únicamente a la evocación del pasado, sino a la creación activa de nuevos modos de existencia política, jurídica y cultural.

a) Recomposición Comunitaria e Institucionalidad Propia: El “levantamiento como pueblo”.

Las luchas territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche representan un proceso histórico de defensa, resistencia, reconstrucción, recuperación territorial, conformación de la comunidad y reivindicar derechos frente a modelos estatales y corporativos que pretenden perpetuar el despojo y la dominación. Surge un activismo donde el mandato natural *az mapu*⁴⁰ es transversal, reafirma la identidad comunitaria y fortalece la relación de la persona *che* con la *mapu* (tierra). Surgen símbolos autónomos que encarnan las identidades territoriales, como la bandera Mapuche Tehuelche, que unifica diversas facciones y revitaliza las memorias ancestrales.

Este activismo, que subraya la conexión entre memoria, comunidad y territorio, fomenta la formación de otras comunidades tanto en entornos rurales como urbanos. Quienes se reconocían como Mapuche Tehuelche y carecían de una comunidad, se integran en organizaciones políticas, mientras otros se reagrupan en comunidades dentro de las ciudades. Este proceso impulsa un movimiento cultural significativo, donde figuras como músicos, poetas, *kimche* y *lawentuchefe*, entre otros, desempeñan un papel vital en la revitalización de su cultura (Ramos, 2016).

⁴⁰ Az Mapu es el sistema normativo ancestral del pueblo mapuche que organiza su vida social, cultural y territorial, basado en la memoria colectiva y la cosmovisión propia, integrando normas, valores y prácticas que regulan la relación del individuo con su comunidad y el entorno natural, sustentando su identidad y sus reivindicaciones político-culturales actuales. (Melin et al., 2015)

La autoidentificación como interrogante del pueblo Mapuche Tehuelche refuerza la narrativa histórica, y confronta las políticas estatales que niegan el genocidio, la asimilación forzada y el blanqueamiento impuesto bajo la “argentinización” y la “chilenización” del mapuche. Un ejemplo significativo de esta defensa y resistencia lo encarna la Comunidad de Vuelta del Río⁴¹ que, pese a las amenazas de desalojo y la violencia institucional sufridas en 2005, mantiene su cohesión y defiende sus derechos territoriales (Ramos, 2016).

En esta memoria colectiva, surgen los discursos más autonomistas e insurgentes. Así desde 1998 a 2018, en los procesos de “recuperación territorial” las acciones estarán ligadas al surgimiento de nuevas organizaciones políticas, distintas de las comunidades. Surgen la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de octubre” y el Movimiento Mapuche Autónomo del Puel Mapu (en adelante, OCMT y MAP). Así, la historia Mapuche Tehuelche, narrada colectivamente desde sus memorias, se estructura en ciclos históricos que relatan luchas, resistencias, reconstrucciones territoriales y vida comunitaria (Ramos, 2016).

La comunidad Lof relata su historia asentada en el territorio, ligada a diversos elementos que la conforman e identificación, recordando las memorias de la violencia y el despojo material del país mapuche *Wallmapu*. El activismo Mapuche Tehuelche más autónomo, busca la “reconstrucción de la nación mapuche”. Este fundamento político se basa en una memoria activada por la historiografía mapuche, impulsada por historiadores y creadores culturales Mapuche Tehuelche, cuya presencia se ha multiplicado significativamente en las últimas décadas del período bajo estudio.

De esta manera, la “memoria creativa” del pueblo Mapuche Tehuelche, reconstruida a través de relatos, *nütran*, *pewma*, *epeu*, *ngulan*, ceremonias y diversas prácticas culturales comunitarias, constituyen el fundamento vital de las acciones territoriales que se desplegarán a partir de fines de la década de 1980. A partir de esa etapa, la memoria deja de ser sólo evocación del pasado, para transformarse en una herramienta política y jurídica, mediante la cual las comunidades comienzan a reorganizarse, reconocer su propia autoridad y proyectar una vida colectiva en el territorio.

Este proceso de recomposición comunitaria y espiritual marca el tránsito desde la memoria hacia la acción: de recordar el despojo a ocupar nuevamente el espacio ancestral, de narrar el daño histórico a restituir la presencia colectiva en el territorio. En este sentido, las recuperaciones territoriales no constituyen un punto de quiebre sino la continuidad dinámica de

⁴¹ Hualpa, E. R. (2003, 5 de mayo). *Dictamen legal referido a la actuación del Sr. Juez de Instrucción de Esquel, José Colabelli en la causa en la que se ordenó el desalojo del aborigen Mauricio Fermin, como medida cautelar de la denuncia por usurpación*. ENDEPA.

una memoria puesta en acción, donde el pasado y el presente se enlazan en la búsqueda de justicia, dignidad y autonomía.

Con esa fuerza de reconstrucción y con la memoria como horizonte, se inicia el período que se analiza en el siguiente capítulo, en el cual las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut comienzan a llevar adelante los primeros procesos de recuperación territorial durante treinta años. Estas experiencias expresan no sólo la restitución material de la tierra, sino también la recuperación simbólica del derecho propio y de las formas de organización comunitaria que sostienen la vida colectiva como pueblo nación en el Wallmapu.

La descripción de esta memoria creativa y de los procesos de recomposición comunitaria y política del pueblo Mapuche Tehuelche no se agota en el presente apartado. Por el contrario, será ampliada y desarrollada en los capítulos posteriores, donde se abordará con mayor profundidad el período comprendido entre 1988 y 2018, etapa en la que se consolidan las principales expresiones del levantamiento como pueblo. Dicho análisis permitirá observar cómo, a partir de las recuperaciones territoriales, el fortalecimiento organizativo y la resignificación del *az mapu* como fundamento normativo, se configuran nuevas formas de autogobierno, pluralismo jurídico y soberanía cultural. Este recorrido permitirá comprender la complejidad de un proceso histórico que combina la memoria del despojo con la creatividad política de la reconstrucción comunitaria, expresando así una transformación profunda en la manera en que el pueblo Mapuche Tehuelche redefine su existencia colectiva frente al Estado y la sociedad mayoritaria.

Capítulo II. Recuperaciones territoriales y reconstrucción de la memoria colectiva. (1988-1998)

a) Contexto político latinoamericano y emergencia de las identidades indígenas.

Para comprender los procesos de recuperación territorial del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, resulta necesario situarlos en el entramado político, jurídico y social que se abre a fines de la década de 1980. El retorno a las democracias en Latinoamérica representa una oportunidad para la emergencia de acciones colectivas desde diversos sectores sociales, un fenómeno que no se puede ignorar, y donde crece notablemente la visibilidad de los pueblos indígenas con la politización de la etnicidad (García Serrano, 2001).

La década de 1990 marca un período de movilización significativa, desde el “Levantamiento Indígena Nacional” (1990) en Ecuador, los contrafestejos del Quinto Centenario (1992) y el alzamiento del Ejército Zapatista en Chiapas (1994), que por su

relevancia alcanzan el punto más álgido de las emergencias indígenas en América Latina (Bengoa, 2000; Toledo Llancaqueo, 2005; Tricot Salomón, 2011).

Estas acciones logran colocar en el centro del debate público las demandas indígenas ejercidas como sujetos colectivos diferenciados. A esta creciente conciencia étnica que desarrollan las organizaciones indígenas en los años ochenta y noventa la acompañan conquistas en el plano normativo (Stavenhagen, 1988).

Esta realidad social emergente que se moviliza en las calles y territorios expresa la existencia de una pluralidad de reglas que atraviesan a toda sociedad, pues ninguna está sujeta exclusivamente a una única fuente normativa. La crítica a la formación del Estado argentino y provincial en particular, en donde se impuso el derecho bajo el monopolio de la autoridad estatal, trajo aparejado negar el ‘derecho propio’ y la institucionalidad del pueblo Mapuche Tehuelche. Así los sistemas culturales comunitarios que operan bajo marcos institucionales propios, debieron ser relegados y replegados en la clandestinidad. Sin embargo, parte de estas formas propias de organización político social han podido mantener, adaptar y coexistir al sistema estatal impuesto sobre las formas organizativas comunitarias.

En este período emergen los primeros giros políticos que configurarán el horizonte de las siguientes tres décadas: el primero (1988-1998), marcado por el resurgimiento de la identidad Mapuche Tehuelche y la organización comunitaria en diálogo con el Estado; y el segundo (1998-2018), definido por una afirmación más autónoma del derecho propio, acompañada de crecientes tensiones y procesos de criminalización.

En ambos momentos, la memoria colectiva desempeña un papel central: actúa como fuente de legitimidad política y jurídica, resignificando los relatos del despojo y convirtiéndolos en motor de acción territorial. A través de ella, las comunidades recuperan no solo la tierra, sino también las tramas de parentesco, las prácticas culturales, espirituales y los principios normativos que sostienen el az mapu. Así, las recuperaciones territoriales constituyen el punto de encuentro entre la memoria y la acción, entre el pasado vivido y el derecho ejercido en el presente.

El Primer Giro de “reivindicaciones territoriales”, transita desde la emergencia de “referentes indígenas” quienes, desde la estructura del estado facilitan la consolidación de la “comunidad indígena”, bajo un significado flotante (Schiaffini, 2021). Constituyen una construcción dinámica y política, que se redefine continuamente para la defensa, lucha y resistencia territorial. Estas formas de organización comunitaria estarán en disputa, entre lo que regula el estado y sus propias formas de habitar el territorio, que son reafirmadas por su identidad, autogobierno y sus lazos la espiritualidad.

Durante el período 1998-2018, por sus particularidades, ubico un Segundo Giro de reivindicaciones, por el incremento en las demandas territoriales y las diversas formas de luchas, en particular aquellas que se vinculan con la planificación de acciones directas de reingreso a los territorios despojados. Serán las “comunidades” quienes emprenden esta estrategia con un objetivo político que es dirigido por sus autoridades políticas y espirituales. Esta etapa se define por la decisión colectiva de las comunidades Lof y las organizaciones que las acompañan, de asumir una actitud insurgente y de resistencia activa frente a las instituciones del Estado, que despliegan una política que busca disciplinar y criminalizar. La respuesta de las comunidades será el rechazo a toda forma de control social y desalojo territorial. Este proceso, que marca un cambio cualitativo en las estrategias del pueblo Mapuche Tehuelche y las comunidades en su relación con el aparato estatal, será abordado en profundidad en el Capítulo III, en donde se examinan de qué manera estas acciones de recuperación consolidan la conformación de la “comunidad”, fortalecen la identidad, las formas de autogobierno y la cohesión comunitaria.

b) El Primer giro político de reivindicaciones territoriales

En el capítulo anterior, se describe como la memoria colectiva del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, evoca un territorio ancestralmente ocupado, cargado de elementos que lo componen. Así, la violenta campaña militar conocida como la “Conquista del Desierto” marca el inicio de una profunda y devastadora expropiación territorial, forzando su desplazamiento y la subsiguiente reconfiguración de sus estructuras comunitarias. Estos actos estatales de despojo, que se extienden hasta la actualidad, entrañan la comisión de varios hechos ilícitos continuados que sustentan las acciones de reivindicación que aquí se analizan.

A partir de 1899, el Estado argentino institucionalizó el despojo al subsumir las estructuras organizativas indígenas bajo figuras jurídicas puramente administrativas y despersonalizadas, tales como “colonias, reservas o agrupaciones”. Este patrón de negación territorial, legitimado por un ordenamiento jurídico excluyente, se extendió a las autoridades propias bajo denominaciones coloniales.

Esta violencia jurídica y simbólica se prolongó hasta fines de la década de 1980, momento en el que se gestaron acciones políticas de reivindicación colectiva que abarcaron la identidad, el territorio, la institucionalidad propia, la espiritualidad y el uso de la lengua. Es crucial destacar que los Nütram (relatos ancestrales) no representan un mero ejercicio de memoria histórica; por el contrario, constituyen un elemento probatorio y sustento argumental de las luchas por el territorio. La recuperación territorial es, por ende, el corolario tangible de

la memoria colectiva, justificando y dando respuestas a las injusticias estructurales profundamente arraigadas en las comunidades

Antes de 1988, el panorama legal para el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas en Chubut se caracteriza por un vacío normativo provincial absoluto, el cual, en la práctica, obstaculiza de manera efectiva la ocupación de los territorios, y el autoreconocimiento de la comunidad.

Con la apertura democrática, en el gobierno del Dr. Atilio Viglioni se dicta la Ley N° 2378 (25/09/1984), donde se establece que el Poder Ejecutivo, a través del Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (en adelante IACyFR), debe realizar mensuras y amojonamientos definitivos en las colonias aborígenes “Epulef”, “Tramaleu o Loma Redonda”, “Lago Rosario”, “Cerro Centinela”, “Chalia” y “Pocitos De Quichaura”. También establece la necesidad de un relevamiento interno de ocupantes “aborígenes y no aborígenes” en estas colonias, detallando datos personales, fecha de ocupación, título invocado y tipo de explotación.

La ley exigía la incorporación de partidas presupuestarias para su cumplimiento y el dictado de normas reglamentarias en un plazo de 90 días. El Decreto reglamentario N° 708 (23/05/1985), define el concepto de “pobladores aborígenes”, basado en la convivencia que realice un grupo con la conciencia de pertenecer a una rama étnica prehispánica, que mantenga pautas culturales y un nivel económico de subsistencia. Establece que el IACyFR debe realizar trabajos de mensura y relevamiento en las colonias aborígenes en el plazo de un año.

Esta normativa provincial representa un hito, porque es la primera ley en democracia que reconoce la existencia de la “Comunidad indígena”, como institución representativa y adjudicataria de tierras. Sin embargo, desde la perspectiva crítica indígena, la ley clasifica y es colonial porque la concepción de “comunidad” resulta limitada, incompleta y funcional al modelo monista estatal occidental que, la reduce a una entidad organizativa fragmentada, despojada de historicidad, territorialidad y autoridad propia.

El Estado promulgó una ley que define a la “comunidad”, como sinónimo de “colonias aborígenes”, que se localiza exclusivamente en el ámbito rural, en tierras amojonadas y mensuradas. Establece que previamente, se debe contar con el reconocimiento y verificación estatal del espacio geográfico que este ocupando y debidamente delimitado por la comunidad. Así, la provincia mantiene una zonificación indígena, legado de la época del Territorio Nacional, que identifica a los “ocupantes aborígenes y sus grupos familiares”. Esta concepción de “comunidad” se asocia al grupo de familias aborígenes que residen antiguamente, desde épocas prehispánicas, en un territorio administrado por el Estado.

De este modo se evidencia una noción culturalista y esencialista, al priorizar criterios como la “descendencia” sin considerar la dimensión política, histórica y territorial que caracteriza contemporáneamente a la comunidad o Lof. El Estado provincial pretendía así delimitar y mensurar las “colonias aborígenes” que contarán con ciertos elementos de cohesión, enmarcados en un paradigma propio de las lógicas coloniales. Por otra parte, bajo el ropaje de reconocimiento, en realidad se implementa una forma de administración de la “cuestión indígena”, subordinada a las reglas del derecho estatal.

La normativa de la época definía a los “pobladores aborígenes” por rasgos culturales asociados a una condición socioeconómica “de subsistencia”. Aunque se reconocía su preexistencia al identificarlos como una “rama étnica prehispánica”, esta definición de sustrato colonial contrasta con los conceptos que incorporan la multitemporalidad y la autoidentificación como criterios fundamentales.

Esta visión sesgada de la agencia estatal, en 1988 será foco de severas críticas por parte de referentes y autoridades políticas Mapuche Tehuelche. Exigen públicamente mayor seguridad jurídica de sus tierras, y que se reconozcan los territorios, y para ello se necesita revisar las mensuras y los límites administrativos impuestos por el Estado, sobre todo en las “colonias indígenas”. Los Cacique (Lonkos), camaruqueros y mujeres mapuches camaruqueras (Pillán kushé) se manifiestan en las oficinas del IACyFR y en todo acto público con presencia de funcionarios. En sus extensos discursos en mapuzungun, dejan en claro que la identidad Mapuche Tehuelche persiste y no ha sido asimilada, y que el Estado mantiene una deuda histórica con los pueblos indígenas. La cultura y las tierras⁴² son pilares irrenunciables y no negociables de su existencia, quienes practican y revitalizan su idioma, ceremonias y formas de vida sin imposiciones externas.

Ese mismo año, diversas actividades socioculturales en las ciudades sentaron las bases para el futuro trabajo de un movimiento Mapuche Tehuelche, marcando el inicio de un ciclo de reivindicaciones de derechos indígenas en la provincia. En febrero, se realizó el “Primer Encuentro de Artesanos Aborígenes de la provincia del Chubut” en Esquel⁴³, los participantes provenientes de la meseta, cordillera y, en particular, de Lago Rosario, solicitaban que se reconozca los desalojos históricos y que se suspendan aquellos que eran ordenado por el IACyFR.

⁴² Para ese año no se hablaba de “territorio”, su incorporación en los discursos vendrá a fines de 1990.-

⁴³ Diario Crónica, 23 de febrero de 1988. Diario Jornada, 15 de febrero de 1988 y 20 de febrero de 1988. Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a las Comunidades Aborígenes. (1990). *Aborígenes y tierras en la provincia del Chubut: Gacetilla de prensa para los medios de difusión del trabajo realizado hasta la fecha por la Ley N° 3247/88*-. Firmado por Ángel Amado Sayhueque.

Con motivo de llevarse a cabo la “Primera Semana Oficial del Aborigen”, entre el 19 y el 25 de abril, se organiza una gira de Caciques y Camaruqueros por distintas ciudades, quienes se movilizan hacia el Honorable Concejo Deliberante de Esquel y en Rawson en el Ministerio de Bienestar Social, Honorable Consejo Deliberante, Legislatura Provincial, Casa de Gobierno, Teatro José Hernández y la Residencia del Gobernador. En Trelew, en el Honorable Consejo Deliberante y Teatro Verdi y en Puerto Madryn en el Honorable del Consejo Deliberante. Durante esta semana, los diputados justicialistas Irene Vega y Roque Minatta reafirman su compromiso con la creación de la “Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a las Comunidades Aborígenes” (en adelante La Comisión), mientras que los diputados Higinio Cambra y Marcial Paz impulsaron un Proyecto de Ley Provincial del Aborigen, que proponía crear el Instituto Provincial del Aborigen.

En diciembre de 1988, la sanción de la ley 3247⁴⁴ marca un hito en la lucha por la reivindicación territorial de las comunidades indígenas en Chubut. Esta legislación dio origen a la creación de La Comisión que no solo aumentó la visibilidad de las demandas indígenas, sino que también inició un proceso de reconocimiento legal de las tierras con entrega de títulos de propiedad.

La fundamentación de la ley, que realiza la Diputada Irene M. Vega, señala que el derecho a la tierra era una “reivindicación histórica del pueblo aborigen”, y es fundamental para su “identidad cultural” y “subsistencia e identidad como Nación”. La ley buscaba cumplir con el Artículo 71, inciso d) de la Constitución Provincial (anterior a su reforma de 1994), que establecía el dictado de “leyes especiales para la defensa del aborigen, asegurando la propiedad de la tierra que ocupa”. Además, se alineaba con el discurso del Gobernador Dr. Néstor Perl del 1° de mayo de 1988, que había propuesto dictar una ley aborigen que contenga una medida de “no innovar en los casos dudosos hasta tanto se trabaje con legislación adecuada”.

Se destaca en los discursos de la legisladora, una profunda comprensión de la difícil y compleja situación que vivían las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut. Su retórica no sólo reclama actos de reparación histórica frente a los atropellos sufridos por los pobladores indígenas, sino que también revelaba las raíces históricas y estructurales de la marginación sufrida. Vega consistentemente posiciona la tierra como el elemento central de la identidad indígena. Fundamenta, que la propiedad territorial no era meramente un bien económico, sino la “base de su identidad cultural” y de su subsistencia. Este entendimiento se contraponía

⁴⁴ Publicada en el B.O.de la Provincia de Chubut, el 10 de enero de 1989. Hualpa, 2003. Sin despojos. Derecho a la participación Mapuche Tehuelche. ENDEPA.

directamente con la visión de la tierra como un recurso económico con fines extractivistas y de explotación.

Su discurso no eludía la dolorosa historia del despojo, se refería a la demanda histórica del pueblo aborígen y a cómo las tierras, incluso las otorgadas por la Nación, “fueron vendidas por la Nación a los Colonos extranjeros o regaladas a miembros de los ejércitos que aniquilaban a la población indígena”. Califica la historia de los pueblos indígenas de sufrimiento, persecución y muerte, que sufrieron una “usurpación violenta de sus dominios territoriales, desintegración de sus organizaciones sociales culturales y políticas, explotación, sometimiento ideológico y religioso, conculcación permanente de sus derechos fundamentales”. Enfatizaba en sus discursos que era una “historia de genocidio y etnocidio”, y que la “insistencia en una historia oficial, tergiversadora y el ocultamiento de la realidad de los pueblos indios es una forma más de convalidar su extinción⁴⁵”.

Desde una mirada crítica del derecho indígena, la Ley 3247, hoy consolidada como Ley V N.º 52, representa una inflexión normativa relevante respecto de su antecesora, la Ley 2378 y su Decreto Reglamentario 708. La Ley 3247, en el contexto histórico de su sanción, introduce - aunque con evidentes limitaciones- una lógica normativa que se acerca a la realidad territorial del pueblo Mapuche Tehuelche.

Esta norma emerge como una respuesta parcial a las demandas históricas vinculadas a la tenencia de la tierra, reconociendo por primera vez desde el Estado provincial la necesidad de abordar, desde el derecho positivo, los procesos de ocupación ancestral y la regularización de situaciones territoriales prolongadamente ignoradas.

Así, se propone un instrumento legal que, al menos en parte, reconoce la memoria de la ocupación histórica y colectiva de las tierras, aunque se utiliza la denominación de fiscales. El derecho se reconoce tanto a personas individuales como a comunidades, y establece mecanismos para su adjudicación de manera gratuita, y de garantías tales como la inembargabilidad, inejecutabilidad y la prohibición de enajenación por un plazo de veinte años⁴⁶.

Ahora bien, lo más disruptivo para la época, es que la ley establece una “medida de no innovar” en todos los asuntos administrativos en los que sea parte una persona aborígen. Esta cláusula cautelar implica una suspensión de decisiones estatales que puedan modificar el estado de situación de tierras en conflicto o afectar derechos adquiridos, y establece un principio de

⁴⁵ Textos de las leyes y proyectos de leyes impulsados por la Diputada Irene Marta Vega m/c.

⁴⁶ Este plazo cambió con la reforma de la Constitución Nacional y Provincial en 1994, que declara su perpetuidad.

protección preventiva frente al avance de intereses estatales, privados o extractivistas sobre tierras ocupadas por indígenas. Además, la norma ordena la revisión de todos los actos administrativos dictados, desde el año 1979 año signado por los despojos silenciosos durante la dictadura militar. La ley 3247, de forma explícita somete a control de legalidad y posible nulidad, todos aquellos actos administrativos realizados por el IACyFR que hayan afectado tierras indígenas desde aquel año, consolidando así una herramienta de justicia histórica y reparación estatal.

En este punto, la norma no se limita a promover la adjudicación futura de tierras, sino que se proyecta hacia el pasado reciente, permitiendo revisar, impugnar y eventualmente anular decisiones administrativas que hayan consolidado procesos de usurpación encubiertos en legalidad aparente.

Sin embargo, a pesar de las previsiones de avanzada en reconocimiento de los derechos indígenas, la Ley 3247 parte de una concepción parcelaria de la tierra siendo objeto susceptible de adjudicación estatal. La normativa provincial omite toda referencia al concepto de “territorio” como derecho preexistente, y opera bajo la lógica de la propiedad fiscal que puede ser concedida, gestionada o denegada por la administración provincial. Esta concepción claramente se aleja de la visión del territorio multidimensional, viviente y colectivo, como propiedad preexistente al Estado. Esta crítica, se apoya en la concepción del territorio ancestral Mapuche Tehuelche, no se reduce a un bien inmueble delimitado por catastros o registros estatales; constituye un espacio relacional que articula vínculos materiales, espirituales, históricos, de parentesco y regulados, en equilibrio y en armonía.

Con la Ley se crea dentro de la esfera estatal, La Comisión (Saihueque, 1990, Ivanoff, 1992, Hualpa, 2003), integrada por representantes Mapuche Tehuelche, que dialogan con “los caciques, presidentes de comunidades, camarqueros y camarqueras”. En este intercambio político, aparece la “comunidad indígena” conformada como un actor político central, siendo la institución representativa del pueblo Mapuche Tehuelche, que evidencia prácticas culturales comunitarias ancestrales. Como formas organizativas publicita “lo comunitario” como espacios de participación Mapuche Tehuelche, tanto para la agencia estatal como para la sociedad en general.

La Comisión en su trabajo, priorizaba la escucha atenta de las narrativas colectivas, tanto así que las memorias, formaban parte de los Dictámenes en cada expediente administrativo de tierras. Si bien se producen cambios significativos en el reconocimiento de la tenencia de la tierra y se favorece los derechos organizativos comunitarios y a las familias “aborígenes”, la

relación con el aparato estatal no estuvo exenta de tensiones, sobre todo porque se arroga el proceso de conformación de “comunidades” bajo esquemas civilistas.

Para fines de 1990, se incrementan las acciones de reivindicación territorial por parte de la emergencia Mapuche Tehuelche. Se destacan las numerosas reuniones con masivas convocatorias de miembros de comunidades, la movilización en torno al Quinto Centenario y las protestas con toma de edificios e iglesias. La memoria colectiva en las ciudades, refuerza las expresiones político identitarias, configurando flujos de reciprocidad entre el campo y la ciudad, que amplía los objetivos políticos al visibilizar con la memoria, la exclusión, marginación y opresión que vive el pueblo Mapuche Tehuelche.

En los territorios, se recompone el sentido de “lo comunitario” bajo la identidad Mapuche Tehuelche, autogobierno, autoridades políticas y espirituales, junto con formas deliberativas, como parlamentos y ceremonias. Algunas comunidades asumirán un posicionamiento político con toma de decisiones, con reglas de convivencia de acatamiento interno- de acuerdo a como lo hacían desde siempre- alejándose de cualquier control y administración estatal.

c) De los “referentes indígenas” a la consolidación de la comunidad (1988-1998).

Durante el proceso de reapertura democrática, las políticas estatales destinadas a la población indígena comenzaron a incorporar un discurso de reconocimiento que, sin embargo, se mantuvo dentro de los márgenes del paradigma integracionista. En 1985, con la Ley Nacional 23.302⁴⁷ sobre “Política Indígena y apoyo a las comunidades aborígenes” y, años más tarde, la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁴⁸, marcaron un punto de inflexión al reconocer por primera vez la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y su derecho a la tierra. No obstante, estos avances normativos no se tradujeron de manera inmediata en políticas efectivas de restitución territorial, sino en una compleja dinámica institucional donde el Estado intentó regular, administrar y controlar el acceso a los territorios ancestrales.

⁴⁷ Ley 23.302, fue sancionada el 30 de septiembre de 1985 y promulgada de hecho el 8 de noviembre de 1985. que establece una política indígena y apoya a las comunidades aborígenes Se reglamenta por el Decreto 155/89. La Provincia de Chubut adhiere a la Ley 23.302 por la Ley V N° 60. DJ Chubut. BO. 18/01/91.

⁴⁸ El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (en adelante OIT), se sanciona en 1991, si bien en 1992 el Congreso de la Nación Argentina lo aprobó mediante Ley 24.071, no será hasta el 03 de julio del 2000 que con el depósito, Argentina lo ratifica, entrando en vigencia un año después. (Ramírez, 2015)

En la provincia del Chubut, esta tensión se manifestó tempranamente con la sanción de la Ley 3247⁴⁹ (1989), La Comisión busca atender el reclamo histórico por la tierra indígena, pero su implementación evidenció las limitaciones de un modelo que subordinaba el derecho indígena a las estructuras burocráticas del Estado. La composición plural de La Comisión -con participación de representantes políticos, indígenas, eclesiásticos y técnicos- reflejaba el intento de institucionalizar el conflicto, pero también la fragmentación de intereses y la disputa por la legitimidad en la representación.

Entre sus miembros se encontraba el padre Sergio Federico Micheli, sacerdote de la Iglesia Católica en Trelew, quien no sólo asesoraba ad-honorem al entonces gobernador Dr. Perl, sino que desde sus sermones denunciaba públicamente la problemática territorial y el despojo sufrido por las comunidades indígenas, contribuyendo así a visibilizar la cuestión frente a un escenario político reticente.

Este contexto marcó el inicio de una etapa caracterizada por tensiones entre la formalización administrativa del derecho indígena y las prácticas comunitarias de ocupación tradicional, en la que las comunidades comenzaron a advertir los límites del reconocimiento estatal. Entre 1989 y 1991 se delinearon los primeros escenarios de conflicto, negociación y resistencia, que anticiparían las recuperaciones territoriales de acción directa en la década siguiente. Así, las dinámicas institucionales de este período constituyen el antecedente inmediato de los procesos que darán forma al primer giro político (1988–1998), donde la memoria colectiva se convierte en acción territorial.

Los referentes indígenas con legitimidad territorial, fueron Ambrosio Ainqueo, delegado por la cordillera y reconocido como referente mapuche perteneciente al A.I.R.A., y Ángel Amado Sayhueque, referente del pueblo tehuelche por la zona de la costa, que ejerció la presidencia de La Comisión. Su elección se debió, en parte, a su residencia en Puerto Madryn, que optimiza la operatividad institucional y su proximidad a Rawson, la capital provincial. Por otro lado, Sayhueque demostró un sólido liderazgo y activismo indígena desde el ámbito urbano, con antecedentes de militancia sindical y miembro del A.I.R.A.

La Comisión también cuenta con la participación de legisladores, uno por el bloque mayoritario que ocupa la diputada Irene M. Vega, en representación del bloque mayoritario del Partido Justicialista y sin representación de la primera minoría. La inclusión de legisladores en La Comisión buscaba proporcionar una salvaguarda normativa a su labor ante posibles obstáculos burocráticos. Entre los especialistas técnicos designados figuraban Raúl Prytula,

⁴⁹ Reglamentada por el Decreto N.º 55/1989.

reconocido por su experiencia como abogado en el ámbito de los derechos humanos y su vinculación con la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), Delegación El Bolsón. Asimismo, se incorpora a Tomás Indurain, ingeniero agrónomo y miembro del personal de CORFO, quien contribuía con su conocimiento técnico, indispensable para la identificación y adjudicación de tierras a las comunidades indígenas. La integración de Mario Tornett, un antiguo inspector del IACyFR⁵⁰, resultó fundamental debido a su vasto conocimiento en los conflictos territoriales en los que intervenía alguna persona aborigen⁵¹. Su considerable experiencia y su “gran memoria”, quien recordaba incluso, hasta los números de expedientes administrativos, facilitaba la localización y la exigencia de su exhibición a los empleados renuentes que adoptaron una conducta deliberadamente obstructiva. Por último, aunque el cargo no había sido formalmente creado, la dirigente Mapuche Tehuelche Sofía Millañir, con afiliación peronista, asume de facto el rol de Directora provincial del Aborigen, participando durante los meses iniciales de la Comisión⁵².

Es preciso remarcar que ninguno de los integrantes percibía remuneración por su trabajo en La Comisión. Todos actuaban ad honorem, en un esfuerzo colectivo por avanzar en la regularización de tierras indígenas en la provincia de Chubut, con apoyo de la dieta de la diputada Vega, desafiando tanto la inercia estatal como la resistencia de sectores internos de la administración pública.

En enero de ese año, La Comisión realiza su primera gira provincial, con recursos propios, incluso con la camioneta del Padre Micheli, para explicar los alcances de la Ley y recoger inquietudes en diversas localidades como Gan Gan, Chacay Oeste, Blancuntre, Gastre, El Mirador, Gualjaina, Esquel, Tecka, Gobernador Costa, Paso de Indios, Sarmiento, Comodoro Rivadavia y Rawson. Al mes siguiente, La Comisión tiene como sede las instalaciones de la Honorable Legislatura Provincial, enfrentando de inmediato dificultades iniciales y objeciones sobre la inconstitucionalidad de la Ley. La falta de cooperación del Ministerio de Gobierno y del IACyFR, junto con una campaña de desprestigio en los medios de prensa, por parte de los sectores vinculados con la Sociedad Rural,⁵³ era el escenario en donde debía trabajar La Comisión.

⁵⁰ Ley I N° 157 DJ Chubut. BO 9/11/92 y modificatorias.

⁵¹ Se utiliza el término que figura en la Ley 3247.

⁵² Entrevista de Irene Marta Vega. Diputada Justicialista m/c., y mi participación en el trabajo de la Comisión desde 1990 a 1991, la Sra. Sofia Millano nunca ejerció el cargo.

⁵³ El diario La Nación del 21 de abril de 1989, informa sobre la entrega de títulos de propiedad a indígenas en Chubut, señalando que la medida fue “cuestionada por entidades agropecuarias de la zona”.

La diputada Irene Vega, en la fundamentación de la Ley 3367 ⁵⁴(julio de 1989), en el recinto de la Legislatura señala que lamenta que la “incredulidad intrínseca que alienta a quienes se oponen al cumplimiento de los objetivos de la Ley 3247 a crear obstáculos incluyendo también calumnias grotescas, como por ejemplo aconsejar a los pobladores aborígenes, que no se dejen aconsejar por esta Comisión porque se iba a quedar con el 50% de las tierras que ocupaban”. También señalaba que la difamación en los medios de comunicación apuntaba a señalar que La Comisión iba “a realizar expropiaciones”.

Estas múltiples resistencias, originó que La Comisión funcionará en la sala de reuniones del Directorio del IACyFR, donde trabaja a tiempo completo, incluso los fines de semana donde se recibían cotidianamente innumerables consultas sobre conflictos de tierras. Se elaboran los primeros treinta (30) títulos de propiedad, sin embargo, los funcionarios del IACyFR mostraron una total falta de colaboración y una abierta oposición a la Ley. Ante un pedido expreso del Gobernador, el presidente del IACyFR, Pedro Joel Zarza, se niega rotundamente a firmar los títulos y presenta su renuncia.

La Comisión enfrentaba una constante resistencia para otorgar títulos de propiedad a los indígenas. Una clara muestra de esto fue que, en el Día del Aborigen (19 de abril), el Gobernador Perl se vio obligado a entregar solo decretos en lugar de los prometidos títulos de propiedad comunitarios e individuales, una promesa realizada en las giras por La Comisión. No obstante, el 27 de julio, se celebró un acto político significativo en la Sala de Situación de la Casa de Gobierno, donde autoridades de las comunidades presenciaron la entrega de los primeros 30 títulos bajo la Ley 3247/88.

La puesta en marcha de la aplicación de esta ley genera la sanción de otras leyes, que, si bien no la modificaron de manera directa el despojo territorial y un mayor reconocimiento de derechos indígenas, influyeron decisivamente en la interpretación y aplicación de su contenido, especialmente en lo relativo a la concepción de “comunidad indígena”. En este sentido, el Decreto N° 264 del 14 de marzo de 1989, dictado por el Poder Ejecutivo de Chubut, marca un antecedente significativo.

Dicho decreto establece que el reconocimiento de las comunidades aborígenes podrá realizarse de manera provisoria, permitiendo ser incluidas en el proceso de adjudicación de tierras aun cuando no cuenten con personería jurídica. Esta medida evidencia que el Estado

⁵⁴ Copias mecanografiadas de los proyectos de Ley impulsados por la Diputada Irene Marta Vega m/c. (1988-1991)

provincial debía resolver el tema de la personería jurídica de las comunidades que le entregaba título de propiedad.

Esta preocupación de La Comisión, en parte responde a las presiones del personal del IACyFR y a los sectores sociales dominantes de la provincia. La sanción de esta Ley reconocía a las comunidades indígenas organizadas bajo sus formas tradicionales ancestrales, sin exigirles -como condición previa- ninguna adecuación a categorías legales del derecho civil. De esta forma, se valida el criterio de que la comunidad no es una construcción jurídica posterior a la presencia estatal, sino que es una realidad preexistente, que la ley reconoce como sujeto de derecho susceptible de otorgarle el título de propiedad. A este decreto se suma el Decreto N° 319 del mismo año, que complementa al anterior al establecer procedimientos administrativos específicos para identificar las tierras fiscales ocupadas por comunidades y pobladores indígenas.

Este marco legislativo, otorga un margen de flexibilidad para que La Comisión pueda avanzar en los procesos de identificación, adjudicación y regularización territorial sin requerir a las comunidades trámites formales, que muchas veces no eran compatibles con sus prácticas organizativas ni con la dinámica colectiva de su vida interna. Ambos decretos, en consecuencia, consolidan una práctica administrativa que, aunque fue temporal y sujeta a presiones políticas coyunturales, se distancia de la visión más rígida y formalista adoptada en legislaciones posteriores.

Este enfoque tuvo un desarrollo adicional a partir de la sanción de la Ley N° 3510 de fecha 14 de marzo de 1990, la cual complementa el régimen de adjudicación territorial establecido por la Ley N° 3247, al introducir criterios administrativos para el reconocimiento formal de las comunidades aborígenes en Chubut.

A diferencia de los requisitos de la personería jurídica civil, esta normativa no exigía expresamente la inscripción en la Inspección General de Justicia. Sin embargo, condicionaba el reconocimiento estatal de la comunidad al aval de la Dirección Provincial del Aborigen (según su art. 1°), la cual debía evaluar y autorizar dicha identificación. Aunque esta disposición no formaliza una exigencia jurídica en el sentido clásico, otorga al órgano estatal, ejercido por un indígena no elegido por las comunidades, un rol de validación institucional que restringe la autonomía y la autodeterminación.

De hecho, el reconocimiento estatal no se basaba exclusivamente en el autoreconocimiento ni en la preexistencia territorial y simbólica de las comunidades, sino que dependía de la aprobación de una dirección administrativa, lo que implica un mecanismo de control vertical.

De este modo, la Ley N° 3510 marca una inflexión en el proceso iniciado por la Ley 3247, ya que comienza a desplazar el eje desde el reconocimiento orgánico propio de las comunidades hacia una forma de habilitación legal dependiente del aparato estatal. Así, el concepto de “comunidad indígena”, que inicialmente se vinculaba a la ocupación territorial y la legitimidad tradicional, comienza a ser redefinido desde parámetros externos, administrativos y reglamentaristas, afectando el principio de autonomía organizativa comunitaria institucional. No obstante, puede validarse, que más allá de las exigencias normativas, algunas comunidades Mapuche Tehuelche seguirán con sus procesos culturales comunitarios dotados de estructuras organizativas legitimadas por sus miembros.

La Comisión marca un estilo de trabajo que implica, salir de la capital de la provincia y recorrer los territorios, escuchar de primera mano las narrativas que describen la memoria de un pueblo, que enfrenta una violación sistemática a sus derechos, con la complicidad de los funcionarios del IACyFR. Mientras unos miembros de La Comisión trabajaban en dictámenes como paso previo al otorgamiento de los títulos de propiedad, otros durante la segunda gira visitan Esquel, Cushamen, Nahuelpan, la Tribu Emilio Prane (Cerro Cucho o Mallín Grande), Gobernador Costa, Río Mayo, y las Comunidades Aborígenes Tramaleu o Loma Redonda y El Chaliá o Manuel Quilchamal. Se confeccionan ciento veinte (120) títulos más, a pesar de las dificultades presupuestarias, el incumplimiento de contratos de trabajo y la carencia de herramientas, materiales y de personal.

El año 1990 representa una fase de consolidación de los esfuerzos de La Comisión, aunque los obstáculos persistieron. A pesar de ello, La Comisión permite reconocer seis (6) comunidades aborígenes en su “statu quo”⁵⁵ territorial: Pocitos de Quichaura, Lago Rosario y Sierra Colorada, Cerro Centinela, Tramaleu o Loma Redonda, Chaliá o Manuel Quilchamal y Epulef.

El informe de La Comisión en su visita en la Comunidad de Loma Redonda “Cacique Tramaleu”, expresa los detalles de la aplicación de la ley, sino que además expone las persistentes dificultades, entre ellas, la necesidad de gestionar presupuesto para las mensuras perimetrales de las comunidades. A pesar de que la Ley 2378 de 1984 ordenaba las mensuras de seis “colonias aborígenes” con un plazo de un año, solo “Tramaleu o Loma Redonda” estaba terminada y aprobada a principios de 1989. En “Lago Rosario” y “El Chaliá” se finaliza a fines de 1989 y principios de 1990, quedando pendientes otras como “Cerro Centinela” y “Pocitos

⁵⁵ Término que utiliza en su informe Sayhueque, op. cit. 1990.

de Quichaura”. Esto evidencia el incumplimiento por parte del organismo competente (el IACyFR) y la fuerte resistencia de los grupos de poder.

El informe de La Comisión destaca la identificación de nuevas comunidades como Ex-Cacique Juan Napal, Ñorquinco Sud Fitemiche y Río Chico Fofó Cahuel. Además, durante la quinta gira de La Comisión en marzo, se identificaron otras nuevas comunidades: Blancuntre, Yalalaubát y Cual del Mallín de Gan Gan. Un punto crítico que se recalca es la usurpación de tierras ancestrales por “poderosos terratenientes”, citando el caso de don Mariano Huala, un anciano no vidente de 86 años cuyas tierras fueron ocupadas por un funcionario del IACyFR.

El final de una larga historia de reclamos por la tierra, para algunas comunidades, fue el 22 de abril de 1990, cuando se entregaron ciento veinte (120) títulos de propiedad en Epuyén, incluyendo a las comunidades de La Rinconada de Epuyén, pobladores de Cholila y El Escorial. Durante el trabajo en territorio, los referentes del A.I.R.A. acompañaban procesos de organización comunitaria, y en aquellas comunidades donde no había cacique o autoridad ancestral, se consolida la figura organizativa del “Consejo de Ancianos”. Si bien no se adopta un nombre en mapuzungun o propio del pueblo Mapuche Tehuelche, su creación y consagración es un acto de reconocimiento a las autoridades ancestrales, hombres y mujeres adultas mayores, hablantes de un mapuzungun fluido, que tenían poca escolarización y gozaban de legitimidad por su conocimiento, sabiduría, el respeto a su palabra cuyos consejos facilitan la toma de decisiones y resolución de conflictos. Son los relatores de los *nütran* que narran las memorias tristes, del desparramo, de la marcha, del racismo, y permiten recuperar las injusticias del pasado.

De esta manera, a falta de “cacique” surge otra forma organizativa política comunitaria denominado “Consejo General” bajo una estructura de asociación civil: Presidente, Vicepresidente, Secretario, Vocales, Tesorero, Revisores de Cuentas, que realiza solicitudes formales para la extensión de Títulos de Propiedad. Esta estructura organizativa comunitaria fue objeto de fuertes críticas en años posteriores, particularmente por parte de los líderes Mapuche Tehuelche autonomistas. Las críticas se sustentan en que carecía de elementos culturales propios, que su funcionamiento no incorporaba una perspectiva indígena, y que su legitimación como autoridad y representación de las comunidades generaba más conflictos, tanto internos como externos, en los territorios comunitarios.

A partir de un “Estatuto”, la comunidad comienza a describir su organización, un requisito que se popularizó hasta convertirse en una obligación estatal. A pesar de las reformas constitucionales (nacional y provincial) en 1994 y las leyes posteriores sobre el registro de

comunidades indígenas, la situación no se modificó: las comunidades o lof deben redactar dicho estatuto para ser inscriptas y reconocidas como personas jurídicas.

De esta manera surge por primera vez y se formaliza el “estatuto” como instrumento mediante el cual se acredita la existencia y organización como “una persona jurídica distinta” ante el Estado. Se hará costumbre en que se debe tener un Libro de Actas, y dejar asentado por escrito no sólo la forma organizativa de la comunidad, sino establecer el lugar de asentamiento o paraje, autoridades, miembros y sus formas de participación, condición para ser miembros y autoridad de la comunidad, plazos de duración en los cargos, funciones, elección y extinción de los mandatos, y todo aquel aspecto funcional que regula la vida de la comunidad.

Así, estos primeros estatutos de las comunidades tendrán una matriz de conformación, asimilable a una persona jurídica de una “asociación civil” de derecho privado como regía el anterior artículo 33 del Código Civil, si bien tenía cierto maquillaje de rasgos étnicos culturales. Esta forma organizativa comunitaria era distinta, podía estar integrada tanto por autoridades ancestrales - cacique, camaruquero, camaruquera- como figuras como presidente, vicepresidente y secretario. En las actas, los miembros de la Comisión sostienen que, centrándose en un diálogo directo con las comunidades y sus autoridades, buscan legitimar sus estructuras internas y formalizar su arraigo territorial, con el propósito de concretar la firma de los primeros títulos comunitarios. Al visitar a la Comunidad Aborigen El Chálía o Cacique Manuel Quilchamal (del pueblo tehuelche), se realizan dos reuniones por la gran convocatoria y asistencia de personas. En una de ellas, el 31 de agosto de 1990, se procede a la elección democrática del Consejo General de la Comunidad, un proceso supervisado por los miembros de La Comisión, resultando electos Ricardo Melo como presidente, Sebastián Santibáñez como secretario y Eloy Cornejo como Tesorero, entre otros vocales. Inmediatamente después, se eligió al Consejo de Ancianos, el “órgano supremo de consulta”, con el Cacique Luis Quilchamal a la cabeza, junto a figuras como Efraín Melo y Mariano Millaqueo. Tras estas elecciones, se procede a la firma de los títulos comunitarios y sus copias individuales. (Tornett, 1990)

Similar proceso se replica en la Comunidad Aborigen “Cacique Tramaleu o Loma Redonda” (del pueblo mapuche) el 1° de septiembre, donde se eligió el Consejo General, con Ángel Elviro Quilapán como presidente, Sabino Nahulpi como secretario y Desiderio Chuaipil como Tesorero. El Consejo de Ancianos de esta comunidad incluyó al Cacique Juan Tramaleo, Fernando Foyel Quintonahuel y Prudencio Tramaleo, entre otros.

En la reunión de la Comunidad Aborigen “Lago Rosario y Sierra Colorada”, donde la presencia del Intendente de Trevelin, autoridades locales y medios periodísticos, se conforma

también un Consejo General, cuyo presidente fue Miguel Díaz. Con discursos en mapuzungun de la Pillan Kushe Mercedes Nahuelpan yem, que integraba el Consejo de Ancianos junto a Margarita Calfú, Sofía N. Huanquinahuel, José Coliman Calfú, entre otros, enfatizan que la tenencia de la tierra constituye el eje central para cualquier desarrollo social, cultural, cooperativo y educacional aborigen. En este encuentro, incluso, se consideró solicitar a Parques Nacionales un predio de veranada para animales, tomando como precedente la asignación de tierras a una “tribu mapuche en el Parque Nacional Lanín en 1988” (Tornett, 1990). Esta forma organizativa comunitaria de institucionalidad, en Lago Rosario y Sierra Colorada, perdura hasta el año 2010.

Desde 1990 en adelante, las comunidades serán quienes legitiman la identificación de nuevas comunidades, participan de reuniones en otros territorios con los “Consejos de Ancianos”, quienes de manera autónoma fiscalizan las estructuras de gobierno propios en los territorios. Así, de manera progresiva serán las mismas comunidades, caciques y pobladores Mapuche Tehuelche, quienes, sin impulso estatal, irán revalorizando sus dinámicas culturales propias a través del conocimiento, y zungun de lonkos y las mayores pillan kushe.

En cada gira, La Comisión estaba en todos los detalles de organización, movilidad, alimentación, alojamiento y en particular como facilitar la plena y efectiva participación indígena. Por ello era rigurosa en respetar que, al iniciarse una reunión comunitaria, se realice la “junta”, que es el momento en donde llega la gente de los territorios, se realice el pentukun, sus saludos protocolares a todos los presentes en la reunión. Funcionaba como un parlamento, al que todavía no había recuperado la denominación de “trawn” en mapuzungun, que era anunciado por el mensajero “al poblador rural de Radio Nacional”⁵⁶. En los últimos tiempos de su gestión, prácticamente La Comisión ya no necesitaba convocar públicamente y avisar con anterioridad, porque los referentes de comunidades y personas Mapuche Tehuelche concurrían espontáneamente para denunciar su conflicto de tierras en busca de soluciones.

Se valoraba mucho el accionar de La Comisión porque cumplían con “la palabra” en entregar los títulos, porque buscaba solucionar un problema histórico con las tierras. Se criticaba a los agentes estatales o “políticos” porque hacían promesas incumplidas, sobre todo en épocas electorales con proyectos sociales en algunos territorios. No obstante, serán las comunidades un ejemplo de autogestión y compromiso durante las giras de La Comisión, porque donaban combustible y animales para alimentar a los participantes de las reuniones

⁵⁶ Actualmente en Radio Nacional de Esquel, se llama “Mensajero a pobladores”.

comunitarias, en atención al escaso presupuesto que el gobierno otorgaba para su funcionamiento.

La Comisión propicia y participa de las ceremonias comunitarias, siendo cada vez más visibles en cada reunión en donde “los mayores” invocaban a “Futa Chao” (Padre Grande) o Nguenechen, se hacían rogativa para fortalecer y dar *newen* al trabajo que desarrollaba La Comisión. Para la época, se debe destacar el protagonismo que tuvieron tanto Ángel A. Sayhueque yem como Ambrosio Ainqueo yem, este último, hablante fluido de mapuzungun que había sido víctima del “desalojo del 37” apenas siendo un niño. Se destaca por tener una personalidad componedora de los conflictos, de conocer las injusticias a la que fue sometida “su raza”, y además de una espiritualidad integral oficiando de *trutrukero*⁵⁷ en el Camaruco de Nahuelpan y en otras comunidades como Lago Rosario y Sierra Colorada.

Sayhueque, ejercía una fuerte vocería y liderazgo, en los territorios, en los actos públicos y en los medios de prensa donde era entrevistado. Hablaba en castellano y Ainqueo en mapudungun, lrefrentes de los alcances de la ley de adjudicación de tierras, voceros del trabajo de La Comisión transmitía con seguridad, demostraba con firmeza y conocimiento las injusticias históricas. Ambos lideraban las reuniones y hacían grandes esfuerzos para poder atender a todos, escuchar los conflictos, buscar soluciones, identificar y adjudicar tierras, responder los ataques de los sectores sociales - la Sociedad Rural- que obstruían su actividad. Adoptaron una postura de restitución y reconocimiento de derechos territoriales ancestrales. Ambos participaban en el A.I.R.A.⁵⁸, en parte por su afinidad con el peronismo, aunque debo destacar que como nieto del cacique Sayhueque, le otorgaba una autoridad y posicionamiento ante las comunidades y la sociedad en general, se convertía en un defensor de la autodeterminación indígena y la preservación cultural.

En sus declaraciones ante la prensa, Sayhueque en 1989, calificaba de “agravio” y “bofetada” que el billete de mil australes lleve la imagen del General Roca, “exterminador de mi raza”. Su posicionamiento ideológico, expresado en discursos y en la poesía, revelaba una profunda conciencia histórica y una crítica abierta a la narrativa oficial del Estado. Esta postura subraya su visión de que el reconocimiento de los derechos indígenas a las tierras que ocupaban no podía desvincularse de la memoria histórica y la justicia por los despojos pasados.

⁵⁷ Esta denominación la escuche durante varios Camarucos en que participe en Nahuelpan. Era una caña de más de 2 metros de largo, sostenida con una horqueta de madera, forrada de tripa de yeguarizo, que se carneaba en ese momento, y se ubica al extremo de los fogones. Muchos se acercaban a tocar bajo la vigilancia y enseñanza del propio Ambrosio, quien templaba con agua y muday. (bebida típica a base de trigo molido fermentado)

⁵⁸ Ambos militaban en el justicialismo, posiblemente también en el Movimiento Indio Nacional Justicialista, que se había formado en 1983 en la Argentina y su vicepresidente era Rogelio Guanuco. Martínez Sarasola (1992). p. 470

En diversas ocasiones, fui testigo en las reuniones comunitarias y de la habilidad en la oratoria de Sayhueque para conducir y resolver conflictos. Esto ocurría incluso cuando algún terrateniente interrumpía de forma espontánea, provocadora o violenta en las reuniones o trawn. Con el consentimiento de las autoridades comunitarias y Sayhueque, como vocero y máxima autoridad de La Comisión, los invitaba a retirarse, no sin antes de realizar algunos comentarios que debían respetar, pedir permiso y en particular respetar a los “mayores de la comunidad”, haciendo saber que no eran bien recibidos. Es importante destacar, que nunca recurrió a la fuerza policial estatal para organizar, convocar, oficiar de autoridad estatal indígena en estas asambleas comunitarias, las cuales se realizaban con total autonomía, sin condicionamiento de ninguna clase.

En 1991, cuando La Comisión finaliza su gestión deja un saldo de ciento veinte (120) expedientes administrativos en el IACyFR, con la suspensión de desalojos, la afectación con una “medida de no innovar” sobre una superficie aproximada de 480.000 has. y el saldo de haber beneficiado a 300 familias indígenas, a quienes se les había otorgado una superficie total en propiedad de 145.000 has.

En los informes suscritos por Sayhueque y Tornett, (presidente y secretario respectivamente) se percibe una clara proyección política y un compromiso con la autonomía de los pueblos indígenas en Chubut. Expresaban categóricamente que la mera entrega de títulos de propiedad era tan solo un punto de partida para la organización indígena en la provincia.

En este sentido, la continuidad de la labor de identificación y adjudicación de tierras se presenta como una prioridad ineludible, cuya interrupción acarreo graves perjuicios, exacerbados por la coyuntura económica y la presencia de “intereses espurios”. Ellos, advertían que despojar a los pueblos de sus tierras de forma “irresponsable” sería reconocido por el juicio histórico como un “genocidio”. Este pensamiento, no finaliza con el cese de los cargos de La Comisión, sino que Sayhueque, como delegado del A.I.R.A. por Chubut, y referente del pueblo tehuelche participará en 1994 en las convenciones constitucionales nacional y provincial y en el Proceso de Participación Indígena (P.P.I.) de 1997/98.

En sus actas, expresaban su visión de una Argentina “pluriétnica y pluricultural” en la que los aborígenes, liberados de la “dádiva y del oprobio”, puedan desplegar su “vocación de grandeza” y enriquecer el país con su cultura e idiosincrasia. Sayhueque orgullosamente expresaba que la consolidación de las Comunidades y de Cooperativas, eran logros significativos de La Comisión, un esfuerzo que esperaba trascienda el modelo asistencialista

para dar paso a un proyecto acorde con las exigencias de un “país moderno, argentino y patagónico⁵⁹”.

d) Participación política de las Comunidades y fortalecimiento comunitario.

Durante la gestión de La Comisión no solo que se evidencian reivindicaciones territoriales y culturales, sino que también es un lugar de enunciaci3n, en donde las comunidades y agrupaciones indígenas de la 3poca, pueden participar de forma creciente y autónoma en la toma de decisiones.

Se organizan como “comunidades” para participar en distintos eventos bajo la conducci3n política de “Caciques, Camaruqueros y Camaruqueras”. Estas autoridades y la totalidad de los miembros de las comunidades recibían a La Comisión durante sus giras, a quienes les expresaban sus inquietudes, siendo los y las mayores quienes se dirigían a los presentes en mapuzungun, aconsejaban y se tomaban las decisiones de modo consensuado, se resolvían conflictos internos por la propiedad de la tierra y sin dilaciones ni condicionamientos de ningún tipo, se labraba el acta con las soluciones finales, suscripta con dígito pulgar o firma por parte de todos los presentes.

Los pobladores Mapuche Tehuelche acudían diariamente a las oficinas de La Comisión en Rawson, quienes eran atendidos por sus integrantes en especial Sayhueque, Ainqueo, la diputada Vega y el abogado del A.I.R.A. Horacio Eliseo Maldonado, quienes eran los interlocutores directos entre gobierno y las comunidades.

En aquellos años, la noci3n de “lo comunitario” no era tan explícito; las presentaciones orales o escritas, tendían a ser de carácter individual o familiar. Esto no implica la inexistencia de una idea de lo colectivo, sino que, durante mucho tiempo, los organismos estatales habían influenciado para desprestigiar las demandas colectivas sobre el territorio. Además, persistía una deslegitimaci3n de sus propias autoridades como interlocutores válidos en las disputas territoriales y en la toma de decisiones, tanto internas como externas a la comunidad.

La Comisión impulsa un cambio de paradigma producto de contar con mayor informaci3n y conocimiento sobre los derechos de los pueblos indígenas. Si bien algunos pobladores continúan haciendo trámites a título individual o a nombre de una familia, será La Comisión la que encauza los conflictos, propiciando la organizaci3n comunitaria y evitar confrontaciones dentro de la comunidad, restaurando formas propias de deliberaci3n comunitaria.

⁵⁹ Sayhueque, Informe septiembre de 1990.

La problemática de la tierra en las comunidades a menudo se agudizaba en el seno de las numerosas familias, donde la pobreza y la falta de oportunidades llevaban a algunos de sus miembros a migrar hacia las ciudades. Esta migración, que conllevaba una menor presencia en el territorio comunitario, frecuentemente traía aparejado conflictos - por desconocimiento y falta de asesoramiento- en particular, cuando algún integrante de la familia realizaba una cesión o transferencia de derechos sobre las tierras con algún escribano público. Tal situación era sistemáticamente aprovechada por los mercachifles, compradores de lana o linderos de grandes establecimientos ganaderos quienes, valiéndose de la desinformación o la vulnerabilidad, impulsan desalojos ilegítimos.

La Ley 3247 permitía investigar estas formas de desapoderamiento de tierras, situación que La Comisión debió enfrentar directamente complejos casos de venta de tierras “intracomunitarios e intrafamiliares”. Este accionar no solo generaba un profundo resentimiento, sino que desencadenaba conflictos internos y disputas familiares, a menudo dolorosas, que enmascaran la verdadera raíz del problema: la falta de asesoramiento adecuado, la posesión indígena y el desconocimiento de los derechos territoriales.

Durante este tiempo las comunidades se beneficiaron de la asesoría legal y notarial gratuita proporcionada por La Comisión, que ayudaba a frenar los juicios de desalojo. Para esta época no existía en las defensas públicas espacios para atención a indígenas, ni muchos menos había profesionales del derecho dispuestos a realizar estas defensas legales de modo gratuita, solo honrosas excepciones de colegas que atendían de manera desinteresada y voluntariamente.

La entrega de tierras fue vista como un primer paso para la “Organización Indígena del Chubut” (Sayhueque, 1990) seguida de la identificación de más comunidades y el fortalecimiento comunitario con procesos de reafirmación de derechos a la identidad y territorial.

Frente a esta realidad, Vega enfatiza en la necesidad de la “plena y real participación protagónica de los propios aborígenes” en la definición de sus procesos de desarrollo. Para ella, la participación estaba “estrechamente ligada a los procesos organizativos y no exclusivamente en sus aspectos formales”. Abogaría por el desarrollo de la “capacidad de gestión, definición, ejecución, evaluación de su historia, presente y su futuro realizado por los propios sujetos históricos”. Su visión era que la acción gubernamental sólo sería eficaz si partía desde el “tema de la tierra” y si “engloba bajo intereses y metas comunes al conjunto de los miembros de una etnia, o de varias etnias del pueblo indígena”.

A mediados de la década de 1990 se gesta en la provincia de Chubut una articulación significativa entre la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (U.N.P.S.J.B.) y

diversas comunidades indígenas, marcando un punto de inflexión en el abordaje institucional y académico de las problemáticas que atraviesan al pueblo Mapuche Tehuelche. Esta vinculación permite, por primera vez, establecer una estrategia de intervención conjunta que reconociera la participación de las comunidades como sujetos activos, y no meros objetos de estudio o beneficiarios de programas predefinidos. (Diario El Patagónico, 1994).

El proceso de reafirmación del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut alcanzó un punto de inflexión político y simbólico en 1991 con la gestación del primer emblema unificado que representó a ambas identidades, una acción directa que consolidó la necesidad de expresar una identidad común frente al proceso histórico de invisibilización estatal. Este símbolo, que surge de un *pewma* (sueño) que tuvo Don Julio Antieco yem, fue aprobado por unanimidad en la Asamblea General de la Primera Reunión Provincial de Caciques y Comunidades Aborígenes, celebrada en la Escuela N° 37 de Trevelin entre el 2 y el 4 de agosto de 1991. La bandera fue validada por "caciques y camarueras y camarueros" por su alto contenido simbólico, destacando la inclusión de la punta de flecha (*queupu*) -instrumento de caza tradicional- junto a los colores distintivos (amarillo, blanco y azul), en una clara alusión a la persistencia en el territorio tras la invasión estatal.

El carácter político del emblema se ratificó con su primer izamiento oficial el 9 de noviembre de 1991, en la Escuela N° 69 de Mina de Indio, Comunidad de Cushamen, en el marco de la Segunda Reunión de Caciques. Este evento fue el escenario de la petición formal a las autoridades provinciales de La Comisión, para que la bandera fuera incluida en el calendario escolar. Este reclamo culminó en la sanción de la Ley N° 4072⁶⁰, que formaliza el reconocimiento del emblema mapuche tehuelche en la provincia.

La normativa de reconocimiento subraya la intención política del Estado de “continuar con la política de reivindicación de los derechos indígenas, y afianzar el rescate de la Cultura Ancestral, sus usos y costumbres”. De esta manera, desde 1993, se estableció que el emblema flamee junto al pabellón nacional en todas las escuelas ubicadas en comunidades Mapuche Tehuelche. Este hecho constituye un acto jurídico y político contundente, pues institucionaliza el reconocimiento de la preexistencia del pueblo y su autoridad simbólica, transformando un espacio de exclusión histórica (la escuela) en un lugar de afirmación identitaria.

La participación de referentes de comunidades y miembros del pueblo Mapuche Tehuelche de Chubut, en 1994 en la reforma constitucional, la restitución de los restos del

⁶⁰ Ley 4072 establece de manera categórica en su artículo 1º: “Reconócese como símbolo y emblema de las comunidades aborígenes de la provincia de chubut, la bandera mapuche tehuelche, aprobada por unanimidad en la Asamblea General de la Primera Reunión Provincial de Caciques y Comunidades Aborígenes.”

Cacique Inacayal en Tecka, la afirmación de levantar las ceremonias ancestrales en sus territorios y en diversos espacios públicos, y su destacada participación en el Foro Permanente del Proceso de Participación Indígena (PPI) representaron hasta 1998, las acciones políticas más relevantes en esta década por las comunidades Mapuche Tehuelche.

El 9 de noviembre de 1994, se firma durante el acto del Izamiento del Pabellón Mapuche Tehuelche realizado en el patio de la Escuela N° 107 “Isabel Nahuelpan”⁶¹, en la Comunidad de Nahuelpan, el Marco Convenio General de Cooperación Técnica entre la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (U.N.P.S.J.B., representada por el Rector Geólogo Arturo Canero, Vicerrector Ingeniero Aldo López Guidi, el geólogo Roberto Viera (Delegado Zonal de la Sede Esquel) y la profesora Sonia Ivanoff (Secretaría de Extensión Universitaria) y la Asociación Indígena de la República Argentina (A.I.R.A.), representada por su presidente Rogelio Guanuco, los delegados por Chubut Ángel Amado Sayhueque y Ambrosio Ainqueo, la asesora Irene Vega y el asesor Dr. Horacio Maldonado. Entre las autoridades de las Comunidades, se destaca la presencia del Cacique Sergio Nahuelpan, la Camarquera Elvira Epulef y Meridiana Epulef, entre los más del centenar de miembros de comunidades que asistieron.

Este acuerdo institucionaliza el compromiso mutuo de desarrollar acciones técnicas, académicas y comunitarias orientadas a mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, en un marco de pertinencia cultural y el derecho a participar activamente en la formulación de políticas que las involucren.

En el marco de este convenio, el 24 de febrero de 1995 se firma el Acta Específica de Trabajo previa a la celebración del Camaruco de la Comunidad Cacique Mariano Epulef. En esa oportunidad, participaron por la Universidad el ingeniero Máximo Walsamakis, el licenciado Carlos Padín y la profesora Sonia Ivanoff; y por la A.I.R.A., el delegado por Chubut y Santa Cruz Ángel Amado Sayhueque y la asesora Irene M. Vega.

La elección de que se firme al inicio al Camaruco en la Comunidad Cacique Epulef, como espacio de formalización no fue casual: se trataba de la reafirmación y revalorización de una práctica ancestral donde no sólo se reafirma la identidad, sino que cumple un rol central como expresión de continuidad cultural y política. El Camaruco es el eje de todas las manifestaciones culturales convalidadas por la comunidad. En ella se regulan las reglas de convivencia comunitaria que son acatadas por la comunidad y por terceros. Realizar la firma

⁶¹ La Escuela se emplaza en el territorio de la Comunidad de Nahuelpan, a la vera de la Ruta Nacional N° 40, a 20 km de Esquel, en la provincia de Chubut, Argentina

del convenio o hacer pactos previos a su realización, revalorizar una de las prácticas más antiguas que existen en los territorios como forma de legitimar lo acordado para propios y ajenos.

Con este proceso articulado, tuvo como punto de partida el primer relevamiento socioeconómico de comunidades indígenas en Chubut, llevado a cabo por la U.N.P.S.J.B. a través de su Secretaría de Extensión Universitaria y bajo la coordinación de la profesora Ivanoff. El proyecto, concebido desde su inicio con consulta y participación indígena, tenía por objetivo construir una base de datos rigurosa que permitiera proyectar alternativas económicas, fortalecer procesos productivos, e impulsar programas de capacitación con pertinencia cultural. El enfoque supera con creces la lógica asistencialista, al incorporar dimensiones estructurales como la falta de reconocimiento legal de los territorios comunitarios y la exclusión persistente de las comunidades de los procesos de toma de decisión.

Uno de los principales obstáculos identificados en el Relevamiento, fue la carencia generalizada de entrega de títulos de propiedad sobre las tierras ocupadas por las comunidades. Esta desconexión entre el interés comunitario y estatal se veía expresado en barreras jurídicas⁶² que perpetuaba la inseguridad territorial y erosionaba cualquier esfuerzo de desarrollo comunitario sustentable.

La salida a territorio se planifica por etapas, iniciando por las comunidades cercanas a Comodoro Rivadavia, como El Chaliá y Loma Redonda (ambas en el departamento Río Senguer), para luego extenderse hacia la meseta central. En este contexto, en febrero de 1997 se presentaron los resultados preliminares del relevamiento de la Comunidad “Cacique Mariano Epulef” (departamento Languiño, cuyo emplazamiento poblacional se distribuye en 65.000 has.). La colaboración activa de la comunidad, así como del personal de la Secretaría de Extensión Universitaria de Comodoro Rivadavia, fue determinante para el avance del proyecto.

Los primeros hallazgos delinearon una comprensión profunda de la crítica situación económica que enfrentaban las comunidades Mapuche Tehuelche. El informe advertía un acelerado deterioro de las estrategias históricas de subsistencia comunitaria, estrechamente vinculado a la pérdida o despojo de las tierras ancestrales, la escasa revalorización de la comunidad y las condiciones de extrema precariedad que afectan sus miembros. A ello se sumaba la injerencia estatal en la organización interna comunitaria, reflejada en la coexistencia

⁶² Algunas de las leyes que se hace referencia es la Ley V N° 61 (antes 3657) “Establecimiento de normas tendientes a la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes”. BO. 30/08/1991, que no fue reglamentada; Ley I N° 157 (antes Ley 3765) Ley de Tierras. BO, 09/11/1992. Texto artículo 22 conforme sustitución por artículo 1 de la Ley 3832. BO. 05/07/1993.-

conflictiva entre la autoridad tradicional del Cacique, Camaruqueras, directora de la escuela y la figura impuesta de un presidente de Comuna Rural, emplazada en la Aldea, designado por el gobernador provincial.

No obstante, en este panorama adverso, en las comunidades relevadas persiste la revitalización de prácticas comunitarias culturales, siendo el Camarucu la expresión cultural colectiva formalizada más significativa de espiritualidad, que fortalece las relaciones familiares, el territorio y el autogobierno. Esta ceremonia convocaba a múltiples comunidades y se constituía en un espacio de afirmación identitaria, de revitalización de prácticas comunitarias y de renovación de los lazos colectivos. Asimismo, se observaba que durante la ceremonia no existían conflictos dentro del territorio comunitario, sino que las situaciones controvertidas se debaten en otros eventos comunitarios - encuentros, reuniones, asambleas - en donde además, surgen múltiples formas organizativas institucionales (propias, mixtas y estatales⁶³).

Un aspecto central que proponía el convenio con la UNPSJB fue la formación de “dirigentes de base” o “promotores jurídicos indígenas”, mediante talleres de capacitación para fortalecer las capacidades internas de las propias comunidades y facilitar su autonomía organizativa. Lamentablemente la falta de presupuesto universitario impidió continuar con los proyectos suscriptos hasta el año 2012⁶⁴.

A pesar de ello, la relación entre la Universidad y las comunidades Mapuche Tehuelche se consolidaron como un medio de empoderamiento de los propios pueblos mediante el acceso a información relevante, formación técnica y acompañamiento institucional. En el marco convenio, la voz del delegado Sayhueque, realizaba una crítica a la academia, y erigía como expresión de esta aspiración colectiva: los pueblos indígenas debían “caminar solos”, no ser tratados como “objetos”, y contar con normas surgidas de sus propias deliberaciones, conocimientos y formas de vida.

Las autoridades políticas y espirituales no solo reivindican y defienden sus derechos a través de dinámicas culturales institucionalizadas, sino que durante el funcionamiento de La Comisión se evidencia la coexistencia de prácticas comunitarias que eran acompañadas por acciones legislativas.

⁶³ En el caso de la Comunidad de Epulef, la conformación de una “Aldea Escolar” dentro del territorio ancestral, es donde confluyen distintos sistemas institucionales con autoridades - políticas y espirituales- caciques, pillan kushe, camaruquera, tamborera y el presidente de la Comisión (posteriormente se crea la Comuna Rural, en 2010)

⁶⁴ <https://www.unp.edu.ar/index.php/investigadores-as/9-extension/192-comenzo-el-curso-de-promotores-juridicos-indigenas-en-la-ciudad-de-esquel>.

Cuando finaliza el mandato de La Comisión, los conflictos por el territorio se van a agudizar aún más, provocando otras formas de defensa y recuperación. En los últimos años de su accionar ya se levantaban otras voces políticas que disienten con las formas dialoguistas con el Estado y la Iglesia. Era un grupo impulsado sobre todo por jóvenes, que se auto denominan en sus inicios “Comisión “11 de octubre”⁶⁵, cuyo accionar será analizado en el segundo giro político.

De esta manera, el activismo Mapuche Tehuelche de este ciclo se destaca no sólo por el trabajo de La Comisión, o por el liderazgo como Sayhueque, sino también por la presencia del A.I.R.A. a través de su presidente Guanuco quien, en distintos actos públicos, facilita la publicidad de los conflictos de tierras en Chubut, en los medios de comunicación nacional y provincial⁶⁶. En ciudades como Trelew y Comodoro Rivadavia, surgieron organizaciones políticas. En Trelew, la Asociación Tehuelche de la Provincia de Chubut fue liderada por Juan Tramaleo ⁶⁷. En Comodoro Rivadavia, DECUIND (Defensa de la Cultura Indígena)⁶⁸ presidida por Oscar Payaguala, cuyo activismo se extendió por el sur de la provincia y el norte de Santa Cruz.

Una delegación de esta organización, en junio de 1996, participa del “Encuentro de la Mujer⁶⁹” en Buenos Aires, exponiendo los graves desafíos que enfrentaban las mujeres indígenas en Chubut, incluyendo su exclusión de los beneficios sociales, la discriminación generalizada y la urgente necesidad de igualdad de derechos, vinculando directamente estos problemas con la lucha más amplia por los derechos territoriales. Durante este evento, se denuncia la extracción no autorizada de sangre de individuos mapuches en Neuquén y en El Chalía en Chubut para estudios genéticos, planteando serias preocupaciones sobre la explotación y la autonomía corporal.

En la ciudad de Comodoro Rivadavia se organiza el grupo Mapuche Tehuelche “Ñankulahuen⁷⁰” que posteriormente adopta la denominación de “Comunidad Lof”, quien participa activamente en diversos eventos de reivindicación en 1994, como el Día del Indio Americano, y en la restitución de los restos del Cacique Inakayal en Tecka. Sus miembros

⁶⁵ Diario El Patagónico, junio 1997.

⁶⁶ Sarasola, C. (1992) “Nuestros paisanos los indios”. Emecé.

⁶⁷ Diario Crónica, 20/11/1997.

⁶⁸ Organización liderada por el cantautor Oscar Payaguala, que tuvo entre sus principales actividades en 1994, como la restitución de restos Inakayal, la Convención Constituyente de Santa Fe, entre otras, se disolvió aproximadamente en fines de 1999.-

⁶⁹ Diario El Patagónico, Suplemento Vida Cotidiana, 17/06/1996.

⁷⁰ La Comunidad Ñankulahuen impulsa la denominación del espacio público en el centro de Comodoro Rivadavia que hasta ese momento era conocido por “Plaza Roca” por “Kompuche” (Lugar de las personas). En esa plaza durante la dictadura militar se realizaba la “retreta del Desierto por parte del ejército argentino.

expresan en la prensa local⁷¹, que buscan fortalecer la cultura indígena en una ciudad netamente petrolera, participan en el Camaruco de Aldea Epulef, y organizan reuniones en la plaza de la ciudad en repudio a los desalojos de familias aborígenes⁷², como fueron los casos de Rogelio Cayecul en Paso de Indios y la familia Pichalao en Gastre⁷³.

En Sarmiento, se va a organizar la “Comisión Aborígen Gueney”⁷⁴, cuyo presidente era Miguel Maliqueo. Esta comisión, creada el 8 de octubre de 1993, estaba integrada por familias como los Antileo, Canquel, Curapil y Nahuel, y buscaba mostrar sus artesanías (en telar y cuero) para difundir su cultura. Con el apoyo de Oscar Payaguala y la organización DECUIND, obtuvieron un subsidio para construir su sede que funciona hasta la actualidad.

El año 1997 marca una escalada en los conflictos territoriales con la judicialización de las comunidades Mapuche Tehuelche. Ejemplo de ello, fue el caso de la comunidad Huisca-Antieco, ubicada en Alto Río Corinto, donde tres familias mapuche (Hueque, Huisca, Aburto) enfrentaban una orden judicial de desalojo de tierras ancestrales, que la provincia en 1963 había vendido a terceros⁷⁵. A través de movilizaciones y grandes esfuerzos se logra obtener una nueva prórroga judicial hasta el 25 de agosto de 1997 para una audiencia de conciliación, ofreciendo una esperanza de solución negociada.

El abogado Gustavo Macayo, que representaba activamente a las familias mapuche en la ciudad de Esquel, señala que la tierra en cuestión había sido vendida a la Agropecuaria y Forestal Andina SA, la cual utilizaba “todos los medios de hecho y de derecho” para excluir a las familias aborígenes, subrayando las tácticas agresivas empleadas por entidades privadas. Macayo, destaca que este caso Huisca-Antieco es similar al de la comunidad Vuelta del Río, donde la tierra también había sido vendida irregularmente a personas no indígenas, sugiriendo un patrón sistémico de despojo territorial en la provincia. La comunidad Huisca-Antieco residía en un paraje inhóspito, sin servicios esenciales, sin instituciones estatales: como escuela, puesto sanitario o caminos, y sus únicas “visitas” regulares a menudo eran para entregarles notificaciones de desalojo.

La Comunidad Ñankulahuen, que se conforma en Comodoro Rivadavia, se moviliza activamente en apoyo público para la comunidad Huisca-Antieco en agosto, quienes recolectaron más de 1.000 firmas y organizaron actos públicos, incluyendo una emisión de

⁷¹ Diario Crónica, 19/04/1995, 28/08/1997, 05/12/1997.

⁷² Diario Crónica, 5/12/1997

⁷³ Diario Crónica, 24/05/1998.

⁷⁴ Diario Crónica, Suplemento Especial Centenario de Sarmiento, 21/06/1997.

⁷⁵ Diario El Patagónico, 30/06/1997.

programa de radio, para protestar contra los desalojos y la persecución legal de activistas indígenas como los integrantes de la “Comisión 11 de octubre” que había el 11 de agosto de 1997, ocupado las oficinas del IAC en Esquel, en protesta a los desalojos en las comunidades.

Juan Tramaleo, miembro de la comunidad Tramaleo, expresa la preocupación de que el gobierno provincial estuviera estratégicamente derivando la resolución de los problemas territoriales indígenas a la jurisdicción nacional. Señala en su entrevista a la prensa, que esto es un intento deliberado de las autoridades de Chubut de “sacarse de encima el problema”⁷⁶, citando una carta del gobernador Carlos Maestro al presidente del INAI, Jorge Pereda, sobre el caso Huisca Antieco, donde Maestro solicitaba la intervención del INAI para adquirir la tierra para la comunidad.

El intento del gobierno provincial de eludir responsabilidades, al transferir el caso Huisca-Antieco al INAI, revela una evasión estratégica que prolonga el conflicto y evidencia los obstáculos burocráticos que enfrentaban las comunidades en ese momento. El apoyo público a los conflictos por la tierra, la presencia de la bandera Mapuche Tehuelche en los territorios y en cada movilización pública, las distintas ceremonias y eventos culturales comunitarios, los discursos de las autoridades Mapuche Tehuelche exigiendo derechos a los funcionarios del Estado, ilustran una creciente conciencia pública y un fortalecimiento de la identidad Mapuche Tehuelche como herramienta para la defensa territorial. Por tanto, por un lado, existe una significativa escalada del conflicto por la tierra con batallas legales que se entrelazan entre acciones directas y el reconocimiento en derechos indígenas y por otra, una reafirmación de expresiones culturales colectivas formalizadas.

A partir de los registros de prensa consultados de 1997, las comunidades mapuche de todo el país, incluidas las de Chubut, manifiestan públicamente celebrar el “Wiñoy Xipantu”⁷⁷, el año nuevo con el cambio de ciclo. Este evento anual constituye una poderosa reafirmación de una identidad cultural presente en los territorios y su profunda conexión con los ciclos naturales y las tradiciones ancestrales.

En este contexto, hacia 1998 participan más de veinte dirigentes de comunidades de Chubut, en el Foro Nacional del Programa de Participación de los Pueblos Indígenas “Dr. Horacio Eliseo Maldonado”, cuyas conclusiones expresan con claridad la formulación política alcanzada por las comunidades de ese momento.

⁷⁶ Diario Crónica, 30 de agosto 1997

⁷⁷ Diario El Patagónico, 23 de junio de 1997.

En primer lugar, se reivindica a la “comunidad indígena” como institución propia y no una figura legal derivada del Estado. Se trata de una entidad viva y preexistente, cuya identidad está intrínsecamente ligada al territorio, al sistema de vida comunitario, fraterno y solidario. Este reconocimiento evidencia la solidez que el movimiento y la participación indígena en Chubut había logrado, y marca el tránsito dentro de las recuperaciones territoriales la reafirmación de la comunidad como institución política y jurídica, en donde la vida espiritual, la autoridad tradicional y la norma comunitaria adquieren centralidad en la gestión del territorio. En sus conclusiones finales señalan:

*Los Pueblos Indígenas, para preservar, fortalecer y perpetuar su identidad, necesitamos existir como Pueblos, sea en la zona rural o en la urbana, con Territorio, lengua, vivienda, salud, cultura y cosmovisión, que nos dignifican como seres humanos. Negar estos derechos preexistentes es atentar contra nuestra identidad y es mantener una sutil y controlada política etnocida.*⁷⁸

Además de las reivindicaciones de las formas organizativas propia, exigen que sus autoridades (cacique, lonko, presidente) sean reconocidas y respetadas “sin condición alguna” por parte del Estado. Subrayan que la llegada del “blanco” y sus acciones políticas y económicas, así como el paso del tiempo, han atentado contra su organización, dividiéndola, por lo cual buscan fortalecerla mediante el respeto a sus formas propias, lo que les confiere unidad y poder de decisión. Exigen que el Estado no tenga autoridad de intervención en sus problemas internos y que las comunidades elaboren sus reglamentos internos según sus pautas culturales, recuperando las formas tradicionales.

En el ámbito de las prácticas culturales comunitarias de carácter institucional, el Foro exige la implementación de políticas que garanticen el reconocimiento y respeto de sus formas de organización social, política, económica y cultural, aportando los medios para el rescate, revalorización y transmisión cultural. Esto incluye la inclusión de fechas de celebración y ceremoniales indígenas en el calendario nacional, la promoción de investigación con protagonismo indígena para elaborar material didáctico, la designación de personal indígena en hospitales como traductores culturales, y la exigencia de retirar estatuas, símbolos y monumentos de “genocidas” que atenten contra su memoria histórica. También se reafirma el derecho al uso de la medicina ancestral y sus formas de curar.

En el tema de tierras y territorio, las conclusiones son categóricas: se exige el reconocimiento expreso de la posesión de los territorios y tierras que las comunidades indígenas

⁷⁸ Foro Proceso de Participación Indígena, (1997). Conclusiones Finales, p. 5

ejercen en la actualidad, y la devolución inmediata de las tierras y territorios fiscales y privados que tradicionalmente ocupaban. Se plantea la necesidad de detener, por ley, la adjudicación, transferencia, venta o concesión de tierras fiscales o de reservas, parques nacionales y provinciales, garantizando su restitución a las comunidades bajo sanción de nulidad de estos actos. Además, se demanda la creación de un Fondo de Recuperación Histórica con presupuesto nacional y otras fuentes de financiamiento. Se busca la plena participación de las comunidades en todas las etapas de la restitución, incluyendo la identificación, resolución de conflictos y mensura, con el dominio de los recursos naturales en sus territorios.

Finalmente, cabe señalar que durante el desarrollo del Proceso de Participación Indígena (PPI) y en las conclusiones finales, no aparece ninguna mención al “pluralismo jurídico”, y en referencia a la “justicia indígena” se hace de manera indirecta, al hablar de la necesidad de reconocer y respetar las costumbres y normas internas propias de cada comunidad. Específicamente, en la sección de **PROPUESTAS** (Capítulo 2), bajo el subtítulo “PARTICIPACIÓN”, en la página 15, punto 16, se propone:

....16) Que se dicten normas y leyes específicas en materia civil, penal, comercial, de minería e impositiva, recursos naturales y otros aspectos a los efectos de que se reconozcan las costumbres y normas internas propias de cada comunidad de los Pueblos Indígenas, sin discriminación, con igualdad de condiciones. En su defecto que se reformen los códigos y leyes existentes que no contemplen el pensamiento de los Pueblos Indígenas y sus pautas culturales.

Cuando los pueblos indígenas piden a las autoridades del Estado que reconozcan sus “costumbres y normas internas”, están planteando la idea fundamental del pluralismo jurídico. En esencia piden el reconocimiento de un derecho que ya existe y que es legítimo dentro de sus territorios y practican sus comunidades. La demanda se traduce en la capacidad de mantener y desarrollar sus propias instituciones políticas, sociales y jurídicas. Esto implica que sus normas y su forma de resolver conflictos no son prácticas inferiores o “alternativas”, sino sistemas jurídicos con la misma validez que el derecho estatal, que coexisten en un mismo espacio geográfico.

Esta petición de reconocimiento, busca pasar de un modelo jurídico monista (donde solo la ley del Estado es válida) a un modelo pluralista propio de un paradigma de la diversidad cultural reconocido por la Constitución Nacional (art. 75 inc. 17). En el Foro se insitía que este cambio implica que las autoridades estatales deben dejar de ver las normas indígenas como

simples costumbres folclóricas o de menor jerarquía, y entenderlas como un “derecho propio” con sus propias lógicas y principios.

De este modo, el segundo giro no solo profundizó la lucha por la tierra y su recuperación, sino que la proyectó hacia la reconstitución integral del pueblo Mapuche Tehuelche como sujeto político plural. Este proceso, expresado en múltiples acciones de recuperación territorial, generó tensiones y desafíos, pero al mismo tiempo dio lugar a una transformación política de gran alcance, en la que la identidad, el autogobierno y las normas propias se consolidaron como pilares del proyecto político indígena contemporáneo en la provincia del Chubut.

e) Modalidades de recuperación territorial.

Las recuperaciones territoriales llevadas a cabo por las comunidades Mapuche Tehuelche en la provincia del Chubut entre 1988 y 2018, adoptan distintas formas de acción, determinadas no solo por las condiciones políticas del contexto, sino también por la situación de ocupación o desocupación del territorio. Estas modalidades expresan la pluralidad de estrategias jurídicas y comunitarias mediante las cuales las comunidades ejercieron su derecho ancestral, resignificando la memoria colectiva como práctica política, a través de un sistema cultural comunitario que opera bajo marcos institucionales. Cada una de ellas encarna un modo singular de reconstruir la relación entre el territorio, la autoridad tradicional, la espiritualidad y el derecho propio, evidenciando cómo las comunidades transformaron la experiencia del despojo en acción restitutiva.

Durante 1988- 2018, las acciones de reafirmación territorial Mapuche Tehuelche, comúnmente denominadas “recuperaciones”, se articulan en Chubut a través de cuatro modalidades estratégicas que evidencian la soberanía y capacidad de respuesta de la comunidad o *Lof* frente a la injerencia estatal y/o corporativa.

La primera modalidad, denominada ***Negociación, Acuerdo y Vía Institucional***, consiste en el uso estratégico de los marcos legales estatales (por ejemplo, la Ley 3247⁷⁹ de 1988 o la Ley 26.160⁸⁰ de 2006) y la negociación directa con el Poder Ejecutivo para lograr la seguridad jurídica, la titulación comunitaria o la suspensión judicial o administrativa de los desalojos.

En segundo lugar, el ***Retorno y Reconstitución*** se presenta como un acto refundacional que implica el ingreso y asentamiento directo en los territorios de localización o relocalización.

⁷⁹ Ley 3247, ver cita 40.

⁸⁰ Ley 26.160, ver cita 4.

Esta acción es el “volver a la tierra de los abuelos” y tiene como objetivo primordial reconstituir la comunidad (*Lof*) a partir de los *nütram* de la memoria, revitalizando el sentido espiritual, material y simbólico del territorio.

Una tercera modalidad es la ***Resistencia Activa frente al Desalojo***, la cual constituye una doble lucha que implica la defensa sostenida de un territorio de ocupación que ha sido reducido por la agencia estatal o terceros y que se encuentra bajo amenaza judicial o administrativa. La estrategia combina la resistencia directa en el territorio con el uso del litigio estratégico en los tribunales estatales, demostrando que el derecho propio resiste, defiende y coexiste con la imposición del sistema monista estatal.

Finalmente, la modalidad ***Autonomista, Insurgente y Confrontativa*** se caracteriza por la adopción de un enfoque autónomo que busca la autodeterminación plena y la reconstrucción del Wallmapu (paía mapuche). Esta estrategia prioriza la acción directa y confronta abiertamente al Estado y a las corporaciones, utilizando métodos de autodefensa, como el resurgimiento de la figura del *Weichafe*.

Resulta imperativo subrayar que estas modalidades no deben ser leídas como un proceso evolutivo, cronológico o concatenado. Por el contrario, se presentan de forma indistinta a lo largo del período analizado, reflejando una soberanía estratégica de la comunidad o *Lof* para elegir la vía de acción más pertinente (diplomacia, resistencia, reconstitución o acción directa insurgente) en un contexto de persistente colonialidad jurídica.

El análisis de las recuperaciones en el Primer Giro Político (1988-1998) se centra en la emergencia de la organización bajo el nudo comunal y la búsqueda de reconocimiento institucional. Este período se distingue por acciones que se enmarcan en el contexto de la apertura democrática con la sanción de leyes especiales indígenas -nacional⁸¹ y provincial- que facilitaron la vía institucional comunitaria.

Durante la etapa inicial de las recuperaciones territoriales, entre fines de los años ochenta y la década de 1990, comenzó a consolidarse una forma de acción colectiva que se caracteriza por el uso de la diplomacia mapuche, entendida como una modalidad de negociación, acuerdo y vía institucional. Esta forma de intervención política y jurídica se caracterizó por el uso estratégico de los marcos legales estatales y la interlocución directa con las autoridades del Poder Ejecutivo provincial para alcanzar la seguridad jurídica sobre los territorios ocupados ancestralmente.

⁸¹ Ley 23.302, ver cita 43.

A diferencia de otras modalidades, la recuperación territorial bajo la aplicación de la Ley 3247, el uso de la diplomacia mapuche - utilizada desde tiempo inmemoriales- se apoyó en la búsqueda de reconocimiento formal a través de mecanismos administrativos y legislativos, como la Ley Provincial N.º 3247/1988, que habilitó el reconocimiento de las comunidades, su personería jurídica y la valorización de autoridades ancestrales. Estas herramientas fueron empleadas por diversas comunidades Mapuche Tehuelche como vías institucionales para obtener títulos de propiedad comunitaria⁸², el reconocimiento de las ocupaciones tradicionales junto con la regularización dominial en el registro de propiedad estatal.

Los sujetos de esta modalidad fueron principalmente autoridades comunitarias (Cacique, Consejo de Ancianos, Camaruqueros y Camaruqueras) que priorizaron el diálogo político con el Estado y la presentación de peticiones formales ante organismos como el IACyFR o La Comisión. Su motivación central fue lograr el reconocimiento estatal de la posesión tradicional, asegurando la estabilidad territorial de las familias y comunidades a través de instrumentos de derecho público.

Por ello, la estrategia diplomática no debe interpretarse como una adhesión pasiva al sistema estatal, sino como una práctica política contrahegemónica, mediante la cual las comunidades se apropiaron y resignificaron el derecho estatal para incidir en la política pública y obtener resultados concretos en materia de restitución territorial. En este sentido, el derecho propio (az mapu) y el derecho estatal coexistieron en una dinámica de traducción y disputa, donde las comunidades buscaron que el Estado legitimara jurídicamente una posesión ancestral que ya poseía legitimidad social y espiritual.

Desde una perspectiva jurídica y política, esta modalidad expresa un modelo de coexistencia pluralista, en el que las comunidades intentaron transformar la posesión de hecho en posesión reconocida por el Estado, sin renunciar a su identidad como sujetos colectivos de derecho. Las negociaciones, acuerdos administrativos y relevamientos territoriales realizados bajo esta modalidad constituyeron, en muchos casos, etapas intermedias o preparatorias de otra modalidad de recuperación directa, que se eran intensificando después de 1995.

Tal como se conoce históricamente, la diplomacia indígena fue y es importante en la vida política, y será predominante durante el período 1988-1998, coincidiendo con la vigencia de la Ley 3247 y el progresivo surgimiento de normativas internacionales y constitucionales de reconocimiento. Su relevancia radica en haber abierto un espacio institucional de interlocución intercultural, donde las comunidades lograron introducir su cosmovisión y sus derechos

⁸² También se reconocieron títulos de propiedad individual, que cuentan con las mismas características de inembargables, intransferibles e inejecutables.

colectivos en la agenda estatal, instalando una forma de pluralismo jurídico en acción, aún en contextos marcados por fuertes asimetrías de poder y disputas territoriales no resueltas.

De forma concomitante, la lucha para evitar los desalojos, al final del período se manifestó a través de la “modalidad de retorno y reconstitución”, con las primeras acciones de asentamiento directo enfocadas en la afirmación de la memoria y la identidad de la comunidad.

Bajo esta perspectiva, ambas modalidades surgen en un momento donde las comunidades buscaban el reconocimiento estatal, la defensa y la restitución de las pocas tierras que ocupaban, frenando los desapoderamientos. Para ello, las estrategias posibles se vinculan con aquellos canales disponibles que se generan dentro del sistema estatal. Estas formas de acción expresan una memoria colectiva en movimiento, que combina la reconstrucción del pasado con la búsqueda de legitimidad jurídica y política de la comunidad, en su relación con el estado.

Estas modalidades del fenómeno de la recuperación territorial, se desarrollaron en distintas zonas de la provincia y no se enmarcaron en discursos basados en la preexistencia étnica del pueblo, sino que fueron protagonizadas por comunidades y familias mapuche tehuelche que resignificaron la historicidad de las tierras ocupadas, en disputa a partir de sus prácticas culturales comunitarias. Estas acciones se articularon, además, con formas de gobernanza formal que otorgaban legitimidad, tanto desde el Estado como desde las propias comunidades.

Bajo la denominación de “comunidades” comienzan a conformarse una pluralidad de instituciones comunitarias con diversas denominaciones: “colonia, reserva y agrupación”, que desde su localización en el territorio dialogan y se vinculan con el Estado. En estas restituciones territoriales, la agencia estatal actúa mediando los conflictos intra e infracomunitarias interviniendo ante los actores privados. Por otra parte, hacia el final de este giro político, surgen otras formas organizativas autónomas, que tensionan y confrontan con el orden estatal.

Como hemos señalado, para comprender el surgimiento de este fenómeno social, no sólo es fundamental considerar el contexto y las narrativas que el pueblo Mapuche Tehuelche evoca, sino también las explicaciones históricas que describen su relación con la agencia estatal. El acto mismo de pensar, deliberar y planificar una recuperación territorial es, en sí mismo, un acto que evidencia una pluralidad de pensamiento, ideas y ordenamiento social. El proceso de la recuperación o restitución, es la materialización de la soberanía cognitiva de la Comunidad, que es el primer y más fundamental paso del pluralismo jurídico. Por lo tanto, el desafío y problema a la vez, no es solo la falta de reconocimiento del derecho indígena en acción, sino la

incapacidad epistemológica para reconocer el pensamiento Mapuche Tehuelche como fuente legítima de producción normativa.

De este modo, se evidencia que la acción de restitución territorial y su defensa activa, se erige como un dispositivo de rememoración, en el cual se resguardan y actualizan las utopías y esperanzas del pasado de las personas y comunidades Mapuche Tehuelche. La lucha por el territorio, ya sea el despojado históricamente o aquel cuya ocupación se busca mantener, no se limita a ser una respuesta a las injusticias estatales perpetradas, ni se reduce al mero acto material de restitución. Por el contrario, esta disputa territorial implica la reconstitución profunda del sujeto colectivo “la comunidad”, manifestando su capacidad para reactivar un proyecto político y existencial en el presente y proyectarlo coherentemente en el futuro. Este proceso subraya la dimensión simbólica y política que el territorio posee como plataforma esencial para el ejercicio del autogobierno.

Sus motivaciones se enraízan profundamente en las historias y experiencias vividas producto de la usurpación, la resistencia cultural y la exclusión al reivindicar sus territorios, los pueblos indígenas actualizan y reactivan sintagmas del pasado que reflejan luchas anteriores, y crean una constelación de significados que entrelaza el pasado con el presente y el futuro. Esta concepción del pasado cuestiona la noción lineal del tiempo, proponiendo que “pasado y futuro” coexisten en el presente.

Así, “traer el pasado al presente” a través de la memoria colectiva entendida como una práctica social, implica valorar que las experiencias históricas influyen en los movimientos indígenas, en donde mirar al pasado se convierte en una forma de orientarse hacia el futuro, usando actos, lecciones y recuerdos colectivos para crear nuevas posibilidades (Ramos, 2016).

Hablar entonces de la “recuperación territorial” implica comprender que es un fenómeno social multifacético, que no se reduce a una estrategia en “hacer justicia” o reivindicando el territorio, sino que se trata de una herramienta de lucha política y cultural sustentada en los derechos que preceden las ocupaciones estatales.

Se trata de un acto político y comunitario, donde la comunidad, se posiciona como sujeto político que diáloga con el estado, se legitima en el territorio para obtener la seguridad jurídica de la propiedad, desarrollando acciones culturales enmarcadas en dispositivos institucionales. Al territorio se le otorga un significado distinto al estatal, con un basamento en la memoria histórica colectiva cuya legitimidad la otorga el propio pueblo Mapuche Tehuelche.

Así, las recuperaciones territoriales de este tiempo, legitimadas por los trámites que hicieron las familias en los expedientes administrativos, constituyen la expresión material y simbólica de la reafirmación del *Az mapu* -el sistema normativo mapuche- frente a la imposición

de un ordenamiento jurídico estatal monista. Este proceso de reconocimiento evidencia la tensión y la coexistencia de sistemas legales diversos en un mismo espacio geográfico, un fenómeno que, como explica Spíndola (2021), se inscribe en un giro político epistémico mapuche. Dicho giro restituye y reconfigura una matriz cultural propia del mundo mapuche ancestral, la cual entra en conflicto con las lógicas del mundo moderno.

Ahora bien, corresponde indicar que, con el surgimiento de organizaciones políticas, y en particular entre 1991 y 1994, se produce un ciclo de movilización política que evidencia un programa político y una forma de hacer política Mapuche Tehuelche a través de las recuperaciones territoriales, comprendiendo: territorio, autoridades e idioma (Pairican, 2020). Este activismo, con una perspectiva generacional, combina la discusión (sin fragmentaciones por condición étnica ni etaria) para facilitar la promoción de la unidad del pueblo Mapuche Tehuelche.

Los jóvenes en las ciudades se ven fuertemente movilizados por diversas prácticas y organizaciones político-sociales. Las acciones que promueven en las ciudades interpelan la visión estatal, sobre todo la posición hegemónica que sostiene que “los indígenas viven en la ruralidad”. Plantean la necesidad de redefinir la categoría étnica “Mapuche Tehuelche”, incluyendo las experiencias políticas, sociales, económicas y culturales de los “abuelos y abuelas” que debieron relocarse desde fines del siglo XIX y, posteriormente, migrar a las ciudades.

En palabras de Nahuelquir (2019), describe que la migración a las ciudades no implica la pérdida de las conexiones con su historia de pertenencias Mapuche Tehuelche, y en esto, la producción de memorias desempeña un rol crucial en contextos donde se generaba una alteridad hacia sus familias en la ciudad. Sostiene que la producción de memoria social puede reactivar y encarnar territorialmente estas conexiones de pertenencias indígenas, impugnando los relatos históricos hegemónicos, con sus silencios y olvidos.

La dualidad de ambos pueblos se presenta desde la convivencia y los lazos de parentesco, de origen (tuwun) forjados mucho antes del genocidio fundacional estatal, cuando las familias y comunidades ya se vinculaban y luego fueron arrinconadas en este territorio llamado Chubut.

El período comprendido entre 1988 y 1998 es testigo de un intenso proceso de visibilización del pueblo Mapuche Tehuelche que aparece asociado con una institucionalidad dentro del sistema estatal y por otro, por la emergencia de nuevas formas de organización política y social que buscan revitalizar la identidad y resolver la tenencia de la tierra.

Este proceso se inscribe en el marco de una creciente conciencia social sobre los derechos de los pueblos indígenas y de las demandas por reconocimiento y autonomía que cada vez más se aleja de la agencia estatal. El surgimiento de organizaciones Mapuche Tehuelche, como la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de octubre” cuyo propósito es representar de manera más directa las demandas y aspiraciones de las comunidades, confronta y busca alejarse de la influencia de los partidos políticos o de líderes indígenas que atomizan el movimiento bajo una asociación civil de derecho privado.

Cada vez más la dirigencia política del pueblo Mapuche Tehuelche, sobre todo bajo los principios de autonomía, articula de forma inherente la acción de recuperación territorial con la aplicación del derecho propio, el *AzMapu*. Esta conexión es vital, porque la ley de origen, junto a los valores del respeto y justicia, requieren de una compleja organización sociopolítica que provee los cimientos para la administración y el ejercicio de un sistema cultural reconocido de manera colectiva. Desde esta perspectiva, los motivos espirituales en las recuperaciones, implica reconocer un orden normativo autónomo, que se sustenta sobre la identidad y la autodeterminación del pueblo Mapuche Tehuelche en relación con el territorio (Alianza Territorial Mapuche y Fundación de Desarrollo Educacional, 2016). Estas demandas son, en esencia, exigencias de libre determinación⁸³ y resultan existenciales para la supervivencia y el desarrollo integral del pueblo Mapuche Tehuelche. No se trata de una idealización, sino de la comprensión de que el territorio es la base material y simbólica indispensable sobre la cual se asienta el *AzMapu*, (Paillalef, 2018) permitiendo no solo la pervivencia de su cosmovisión, sino también la vida digna y la reproducción social de las comunidades.

Frente a la manifiesta ausencia de vías administrativas efectivas y las profundas limitaciones del sistema judicial estatal - caracterizado por su lentitud, la incomprensión cultural y los sesgos estructurales-, así como por la derogación de las leyes especiales que impedían los desalojos, las comunidades y organizaciones mapuche tehuelche, desde fines de la década de 1990, se vieron obligadas a recurrir a la acción directa para la recuperación territorial. Esta constituye otra modalidad del fenómeno social, que será desarrollada en el Capítulo III, durante el Segundo giro político (1988 a 2018). Si bien algunas comunidades continuaron buscando soluciones en las instancias administrativas o judiciales, la ineficacia crónica de esos canales las impulsó a adoptar estrategias más firmes y confrontativas en defensa y restitución de sus territorios ancestrales.

⁸³ Tanto la Carta de las Naciones como los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDCP, PIDESC), la Declaración DNUPI y el Programa de Acción de Viena establecieron el derecho a los pueblos a la libre determinación.

En estas modalidades insitucional o de acuerdo, se agrupan aquellas comunidades que, estando en posesión efectiva de sus territorios, enfrentan conflictos administrativos o judiciales en el reconocimiento legal de sus derechos.

La Comisión y la diputada Vega tratan el caso de la familia Llancaqueo e integrantes de la Comunidad de Nahuelpan, quienes denuncian la situación de despojo que atraviesan desde hacía décadas. Como respuesta, la legisladora presentó en marzo de 1990 el proyecto que dio origen a la Ley 3515, aprobada por unanimidad en la Legislatura del Chubut. La norma autorizó al Poder Ejecutivo a transferir, a título gratuito, una propiedad perteneciente al Consejo Provincial de Educación a Delia Llancaqueo de Oyarzún y Abelina Llancaqueo⁸⁴, descendientes de Mariano Llancaqueo, antiguo ocupante de las tierras del Boquete de Nahuelpan otorgadas originalmente a la tribu del Cacique Francisco Nahuelpan, por decreto del 3 de julio de 1908 y ampliadas en 1922.

En su fundamentación, Vega (1990) relató el “calvario” sufrido por la familia, víctima de la declaración de caducidad de la reserva de Nahuelpan en 1937, medida destinada a beneficiar a conocidos terratenientes y acompañada de desalojos violentos. Tras la dispersión, tres hermanos - Mariano, Segundo y Vicente Llancaqueo⁸⁵- ocuparon en 1941 un campo fiscal en Leleque, donde nació una de las beneficiarias de la ley. Años después, en 1960, Mariano obtuvo el título de propiedad sobre la tierra que habitaba junto a su familia; sin embargo, al fallecer en 1965, la falta de documentación y de partida de nacimiento provocó que el territorio fuera declarado herencia vacante y transferido al Consejo Provincial de Educación.

En 1985, notifican a sus ocupantes: Delia (hija de Segundo), su esposo y once hijos, que debían desalojar las tierras, a pesar de haber obtenido la libreta de enrolamiento del año 1911 y otras pruebas de ocupación ancestral. La sanción de la Ley 3515 constituyó así una forma de reparación y un caso de modalidad de la vía institucional de recuperación territorial, en las que la acción comunitaria se articuló con mecanismos estatales para restituir derechos vulnerados.

...la situación injusta, producto de nuestra verdadera historia aún no aceptada oficialmente; caso contrario finalizaría en el definitivo despojo de quienes vienen siendo víctimas desde su nacimiento a causa de pertenecer a una sociedad que no los reconoce y que pretende seguir ignorando las situaciones especiales, creada por una historia común. Podemos evitar que otra vez los Llancaqueo tengan que irse de la

⁸⁴ Fundamentación de la Ley 3515, se cita según consta en el Expediente 97422/33/I.A.C. y F-R. Ley 1232.

⁸⁵ En 1965 fallece Mariano y Vicente, el primero “había nacido en 1888, en plena “lucha contra el indio” y “defensa de las fronteras interiores” quien no pudo acreditar la partida de nacimiento.

tierra, como se fueron los Nahuelpan; por eso invito a los Señores Legisladores a que acompañen con su voto este proyecto de Ley. (Vega, 1990)

El caso de la familia Llancaqueo evidencia con claridad los rasgos distintivos de la modalidad institucional de recuperación territorial, en la cual las soluciones se canalizan a través de mecanismos administrativos o legislativos, con participación activa de representantes políticos sensibles a la demanda indígena. En este tipo de procesos, la iniciativa comunitaria no se traduce aún en acciones directas de restitución, sino en gestiones orientadas a obtener reconocimiento, defensa y reparación dentro del propio sistema estatal. La intervención de la diputada Vega y de La Comisión muestra cómo, en esta etapa, la intervención política funcionó como un puente entre la demanda territorial y el aparato estatal, posibilitando la sanción de leyes reparatorias y la formalización de derechos sobre territorios ocupados históricamente.

Sin embargo, también revela las limitaciones de este modelo: la dependencia de la voluntad política, la lentitud burocrática y la persistencia de criterios de legitimación ajenos a la identidad mapuche tehuelche. Estos condicionamientos marcarán el tránsito hacia el segundo giro político de las recuperaciones, donde las comunidades optarán por estrategias más autónomas y confrontativas, afirmando su derecho propio y la vigencia del autogobierno territorial.

El caso de la Comunidad Huisca Antieco (1993) constituye otro ejemplo representativo de esta modalidad de recuperación institucional. Sus integrantes recurrieron a los mecanismos previstos por la Ley 3247/1989 y a La Comisión para obtener, aunque de manera parcial, el reconocimiento formal de su ocupación territorial. Esta estrategia de diálogo con el Estado evidenció la capacidad de las comunidades para articular sus reclamos dentro del lenguaje jurídico estatal, logrando visibilizar la posesión tradicional. Sin embargo, también puso de manifiesto los límites estructurales del modelo institucional, que permitió el reconocimiento de la ocupación, pero no resolvió las tensiones de fondo relacionadas con la titularidad plena y la autonomía del gobierno comunitario.

Tanto el caso de la familia Llancaqueo como el de la Comunidad Huisca Antieco permiten reconocer la configuración de una modalidad institucional de recuperación territorial basada en la interlocución con el Estado y el uso de sus marcos normativos de negociación comunitaria, como vía de legitimación. En ambos procesos, las comunidades mapuche tehuelche recurrieron a mecanismos administrativos y legislativos para visibilizar su ocupación ancestral y obtener reconocimiento formal de sus derechos. Estas experiencias demuestran la capacidad política de las comunidades para traducir sus demandas al lenguaje jurídico estatal,

generando precedentes relevantes en materia de restitución territorial. En ambas se demuestra cómo la memoria colectiva, las prácticas culturales comunitarias y políticas están orientadas a defender la presencia comunitaria en el territorio ancestral.

Sin embargo, también revelan los límites estructurales del modelo institucional: la dependencia de decisiones políticas coyunturales, la parcialidad de los reconocimientos y la falta de garantías efectivas de autonomía y continuidad territorial. Estas tensiones marcaron el inicio de un proceso de transformación más profundo que, hacia fines de la década de 1990, derivaría en otra modalidad en las recuperaciones, caracterizado por un accionar más autónomo y una afirmación creciente del derecho propio y del autogobierno comunitario.

La transición entre estas modalidades y la recuperación autónoma marcó un punto de inflexión en las estrategias del pueblo mapuche tehuelche. La progresiva pérdida de eficacia de los mecanismos estatales y el agotamiento de los espacios de negociación impulsaron a las comunidades a replegarse sobre sus propias estructuras y prácticas. A partir de entonces, la recuperación del territorio dejó de ser únicamente una cuestión administrativa o legal para convertirse en un proceso de reconstrucción integral de la comunidad, donde el Lof se reafirma como núcleo político, jurídico y espiritual.

En este nuevo escenario, que se desarrolla entre 1998 y 2018, las acciones territoriales adquieren una dimensión más profunda: se orientan a fortalecer la identidad colectiva, revitalizar los vínculos de parentesco, recuperar la lengua y ejercer autogobierno. Estos aspectos serán analizados en el Capítulo III, dedicado a examinar cómo las recuperaciones territoriales se constituyen en espacios de reafirmación comunitaria y de producción de acciones culturales con anclaje institucional.

Capítulo III.- Comunidad, identidad y autogobierno en las recuperaciones territoriales. (1998-2018)

Las recuperaciones territoriales impulsadas desde fines de 1980 por las comunidades Mapuche Tehuelche no representan únicamente la restitución material de espacios de institucionalidad. Constituyen, al mismo tiempo, un proceso de profunda reconstitución de la comunidad Lof, como forma de organización política, jurídica y espiritual propio del pueblo Mapuche Tehuelche. Cada recuperación territorial implicó mucho más que la ocupación de un espacio físico: fue la reactivación de los lazos de parentesco, de las formas de deliberación colectiva y de las normas culturales que sostienen la vida comunitaria. En ese contexto, el territorio recuperado se transformó en un escenario de reafirmación del derecho propio, donde la comunidad dejó de ser un mero sujeto administrativo reconocido por el Estado para

proyectarse como una institución política viva, dotada de autoridad y legitimidad, capaz de reproducir sus propias reglas de convivencia, resolver conflictos y ejercer justicia conforme al az mapu.

Frente a la inacción, la indiferencia o los obstáculos directos del Estado, las comunidades Mapuche Tehuelche despliegan diversas estrategias de reivindicación territorial, la defensa y resistencia frente al despojo, y la restitución directa. Estas acciones, lejos de reducirse a reclamos de propiedad, constituyen actos políticos y jurídicos que expresan una voluntad colectiva de autodeterminación. En el acto de recuperar, las comunidades vuelven a pensarse como sujetos históricos y normativos: reconstituyen el lof, fortalecen la identidad, reactivan los vínculos familiares y espirituales, revitalizan el uso del mapuzungun y ejercen formas propias de gobierno y toma de decisiones.

Este capítulo abordará precisamente cómo, a través de las experiencias de recuperación territorial, se configura el sujeto de derecho colectivo y se articulan las estrategias de resistencia, continuidad y pervivencia en el territorio. El análisis permitirá comprender que las recuperaciones son, en esencia, prácticas de reconstrucción institucional comunitaria, en las que el territorio se convierte en el soporte material y simbólico del autogobierno, de la identidad y de la cohesión cultural del pueblo Mapuche Tehuelche.

a) El segundo giro político de las reivindicaciones territoriales (1998-2018)

El período comprendido entre 1998 y 2018 representa un nuevo momento en la historia política del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, caracterizado por la consolidación de las comunidades como sujetos colectivos de derecho y por la emergencia del autogobierno comunitario como horizonte político. Este segundo giro de reivindicaciones territoriales se distingue por el fortalecimiento de las organizaciones indígenas, la articulación de redes intercomunitarias y la profundización de un discurso jurídico y político basado en la preexistencia étnica y cultural, reconocido constitucionalmente pero aún seguirá siendo disputado en la práctica.

En esta etapa política, los efectos del reconocimiento a la preexistencia y existencia étnica y cultural de los pueblos indígenas de los textos constitucionales -en el inciso 17 del artículo 75 y en el artículo 34 de la provincial- trajo consigo una profunda implicancia al desafiar directamente la tradicional visión monista del derecho. Como señala Hualpa (2014), se incluyen en la manda constitucional, otros órdenes que evidencian la coexistencia de diversas

fuentes de autoridad y de derecho, que irrumpen con el monopolio de validez exclusiva del orden estatal.

A nivel de la normativa internacional, la ratificación por parte de Argentina del Convenio 169 de la OIT en el año 2000 y la adopción posterior de dos instrumentos específicos - la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 2016) - impulsaron una profunda transformación en el reconocimiento de derechos y garantías. Estos avances no solo consolidaron la figura de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, reafirmando la personería jurídica de sus comunidades y su derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras tradicionales, así como el derecho a la consulta y participación, sino que también ejercieron una presión significativa sobre los cimientos conceptuales del pensamiento jurídico occidental tradicional.

Esta arquitectura legal actúa como un potente catalizador, reimpulsando decisivamente el activismo del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, que encontró en estos instrumentos una plataforma renovada para sus históricas demandas y la efectiva concreción de sus derechos.

Sin embargo, esta significativa reconfiguración normativa, si bien habilita un renovado activismo, no estuvo exenta de profundas tensiones y desafíos para la institucionalidad estatal. (Gomiz y Salgado, 2010). De manera análoga Hualpa (2014) detalla, la irrupción de estas nuevas categorías conceptuales en el derecho indígena que genera un conjunto de problemas de gran complejidad para los operadores del sistema jurídico, revelando una resistencia al incluirse en los compartimentos existentes. Esta profunda discrepancia entre la matriz del derecho indígena y los compartimentos de la lógica jurídica estatal, lúcidamente señalada por Hualpa, no constituye un obstáculo meramente conceptual.

Por el contrario, esta incompatibilidad paradigmática se manifiesta de forma concreta en el territorio, generando un campo de permanente tensión y fricción que la presente investigación propone abordar. Estas dinámicas complejas serán analizadas en detalle en el Capítulo IV, “Estrategias organizativas autónomas en el Puelmapu: La Organización 11 de octubre (OCMT) y el MAP como sujetos políticos del Az Mapu.”, donde se examina cómo las tensiones entre el derecho estatal y el derecho indígena impactan en la efectividad de las reivindicaciones territoriales y en la vida del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut.

En una nación fundada sobre el “mito del país blanco”, la mera mención de derechos indígenas provoca resistencias, al ser percibida, erróneamente, como un “quiebre del derecho a la igualdad” o la concesión de “prerrogativas de sangre”. La idea misma de “preexistencia étnica y cultural” desafía conceptos consolidados de teoría política, y la propia fuerza jurídica

de las costumbres y del derecho indígena, entendido como normas propias, dio lugar a problemas emergentes derivados de la coexistencia de diversas fuentes de autoridad. Este escenario, que Hualpa precisamente conceptualiza como pluralismo jurídico, evidencia las dificultades inherentes a la articulación de órdenes normativos tan disímiles.

Las contribuciones de Ramírez (2015) y otros autores ofrecen un marco crítico para entender estos desarrollos, destacando la necesidad de avanzar hacia un Estado verdaderamente intercultural, que reconozca y valore la diversidad cultural como un pilar fundamental de la democracia y la justicia social. Ramírez (2024) invita a considerar que un enfoque genuinamente intercultural debe trascender el reconocimiento legal para garantizar una participación plena y equitativa de los pueblos indígenas en la vida política y social de Argentina.

En Chubut, desde el primer giro político (1988-1998) el principal obstáculo para el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas, es el Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IACyFR). En esta segunda etapa no ha sido muy distinta en su rol de administrador de la tierra fiscal, quien continuó facilitando la entrega de territorios a terceros -terratenedores- emitiendo actos administrativos que desconocen la ocupación real, la consulta y participación indígena, de carácter vinculante que establece la normativa constitucional, convencional y la Ley I N° 157 (antes 3765)⁸⁶. Esta política de distribución de la tierra pública, agudiza los conflictos territoriales, porque no resuelve los reclamos históricos, y las comunidades deben enfrentar demandas judiciales interpuestas por terceros privados. De este modo, el estado provincial ha evitado resolver el conflicto de tierras quitando de su órbita administrativa transfiriendo al ámbito privado, generando en las comunidades más frustración, por la ineficacia de los procesos de titulación de tierras y la continuidad de los desalojos, que se habían suspendido entre 1989 a 1991. Esta situación impulsa a las comunidades a incrementar otras formas de protesta más visibles y directas. La persistente ineficacia de la política estatal que reafirmaba las ocupaciones precarias, y la continuidad de los desalojos, alimentaron una creciente desconfianza hacia las instituciones estatales y judiciales.

⁸⁶ Esta Ley se sanciona, 15 oct 1992, Promulgación fecha: 27 oct 1992, Promulgación decreto: 1861/1992, Publicación BO: 6638. Establece una Comisión de Tierras Indígenas (CTI), que previo a cualquier acto administrativo, en donde recaiga una de las partes sea “aborigen por sí o pertenencia comunitaria o familiar” se corre traslado a esta CTI, para que emita dictamen. Desde 1992 hubo muchos intentos de modificar, nunca se ha implementado, y en el 2025, al momento de la redacción de esta tesis, la Legislatura de Chubut, de manera inconsulta y sin participación indígena, sancionó la Ley [I-811](#) cuyos Art. 1° y 2°, sustituye los art. 47° y 48°, sobre la constitución del CTI, con un fuerte control del estado. Se sanciona el 27 feb 2025; Promulgación fecha: 19 mar 2025; Promulgación decreto: 259/25; Publicación BO: [14587](#).
<https://digesto.legislaturadelchubut.gob.ar/public/rama/1/ley/157>

En este ciclo político, se da una mayor confrontación y una ampliación en las tácticas de protesta. Un ejemplo de ello fue la toma pacífica ocurrida el lunes 5 de enero de 1998, poco después de las 11 de la mañana, de la parroquia 'Sagrado Corazón de Jesús' en Esquel, liderada por la Organización Mapuche Tehuelche “11 de octubre”⁸⁷.

Los reclamos elevados ante el Obispo detallan una serie de conflictos estructurales que afectan a las comunidades Mapuche Tehuelche. Estos conflictos incluyen las notificaciones de nuevos desalojos que recibían las comunidades, la disconformidad por la entrega de títulos de propiedad individual por parte de La Comisión, la muerte de un poblador en Aldea Epulef a raíz de una disputa territorial y las acciones específicas del Padre Sergio Michelli. Michelli, por ejemplo, instauró una Junta Vecinal en Epuyén en sustitución del Consejo de Ancianos de la Comunidad. De manera similar, las quejas hacia el sacerdote señalan la remoción del Consejo de Ancianos en Epulef. Finalmente, las proclamas comunitarias sostenían la falta de compromiso de la Iglesia Católica con las comunidades indígenas, limitando su intervención al asistencialismo.

Al respecto, concretamente Moira Millán de la “Organización Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de octubre” denuncia estas acciones contra el sacerdote Michelli, aunque admite que “quizá ha promovido esta Junta Vecinal con la mejor intención, pero lamentablemente al pasar por encima de nuestra cosmovisión está provocando estas situaciones trágicas”⁸⁸.

La defensa por mantener los gobiernos tradicionales demuestra que pobladores, comunidades y organizaciones, no solo luchaban por la tierra, sino también por el respeto a sus estructuras de gobierno propio, la seguridad personal y que las instituciones estatales y eclesiásticas debían rendir cuentas sobre la eficacia de los proyectos para comunidades indígenas.

La respuesta del Obispo Ronchino, aunque comprensiva, subraya la limitación de la esfera religiosa en la resolución de conflictos que son fundamentalmente políticos y legales, empujando la responsabilidad de vuelta al Estado. La solidaridad intercomunitaria y la

⁸⁷ Los artículos que abordan este tema son: “Aborígenes tomaron una iglesia de Esquel” (El Chubut, Martes 6 de enero de 1998, página 3); “La toma la Iglesia muestra que se termina la paciencia” (Crónica, Sábado 24 de enero de 1998, y El Chubut, Martes 6 de enero de 1998, página 3). “Aborígenes continúan ocupando una iglesia en Esquel” (El Chubut, Miércoles 7 de enero de 1998, página 5). “Documento de Monseñor Ronchino por la ocupación de la iglesia parroquial” (Crónica, Miércoles 7 de enero de 1998, página 9). “Aborígenes mantienen iglesia tomada” (Crónica, miércoles 7 de enero de 1998, página 8). “Mapuches y tehuelches tomaron una iglesia en Esquel” (página 10). “Aborígenes de Rawson apoyan la toma de Iglesia en Esquel” (El Chubut, martes 6 de enero de 1998, página 6).

⁸⁸ Diario El Chubut, martes 6 de enero de 1998.

persistencia de las acciones legales, incluso frente a la burocracia y la resistencia, reflejan la resiliencia y la determinación de los pueblos indígenas.

El primer giro político, se caracteriza por la conformación de comunidades, que abandonan las denominaciones coloniales, en donde La Comisión las reconocen como personas jurídicas susceptibles de obtener títulos de propiedad. En este segundo giro, las comunidades se enderezan hacia la acción directa en oponer defensa y resistencia territorial, ante los reiterados avasallamientos en sus derechos. Este cambio responde a la persistente ineficacia de los canales institucionales de diálogo, la continuidad de los desalojos, la falta de reconocimiento concreto de la propiedad indígena y la preexistencia en el territorio ancestral.

En este escenario de creciente articulación territorial, las comunidades Mapuche Tehuelche comenzaron a organizarse más allá de sus límites locales, generando formas de coordinación intercomunitaria que articularon la acción política, el reclamo jurídico y la reafirmación cultural. Estas organizaciones no surgieron de manera espontánea, sino como resultado de un proceso acumulativo de experiencias, debates y aprendizajes derivados de las primeras recuperaciones territoriales y del fortalecimiento de liderazgos comunitarios que emergieron durante los años noventa (Bengoa, 2000; Toledo Llancaqueo, 2005). En este entramado, se consolidaron espacios colectivos donde convergieron distintos lof con una agenda común: la defensa del territorio, la visibilización de los derechos indígenas y la reconstrucción de un sujeto político autónomo.

Tal como señalan Tricot Salomón (2011) y Pairican (2015), este período representa una etapa de maduración política en la que a la par de la organización comunitaria anclada en un lugar asignado, que representa y defiende, se suma un movimiento que asume su identidad como pueblo y se proyecta hacia el plano político regional. En este contexto, adquieren especial relevancia las organizaciones como la *Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de Octubre” (OCMT)* y el *Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP)*. La primera, nacida en la década de 1990 como una plataforma de articulación intercomunitaria que impactan en las dinámicas del segundo giro político. Su surgimiento marcó un punto de inflexión en la historia contemporánea del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, al convertir la reivindicación territorial en un proyecto político de alcance regional y en un instrumento de resistencia frente a las políticas estatales de control, fragmentación y asimilación cultural (Salgado, 2018).

Por su parte, el *Movimiento Autónomo del Puelmapu (MAP)* emergió en la década del 2000 como una expresión política autónoma que cuestionó los marcos institucionales del Estado en el control y administración del territorio y la institucionalidad comunitaria.

Asimismo, reivindicó la autodeterminación del pueblo mapuche desde el *Az Mapu*, concebido como principio normativo y fundamento de soberanía territorial.

Estas transformaciones políticas y organizativas sentaron las bases para una nueva etapa del movimiento Mapuche Tehuelche en Chubut, caracterizada por el retorno efectivo a los territorios y la reconstrucción de la vida comunitaria. Con la activación del pueblo mapuche en la necesidad de organización que dió origen a la “11 de Octubre”, que impulso experiencias de articulación comunitarias y regional, y, posteriormente, las propuestas de autonomía del MAP, que otorgaron un marco político y simbólico que fortaleció las decisiones de numerosas comunidades de volver al territorio y ejercer formas propias de autogobierno. En ese proceso, las recuperaciones territoriales se consolidaron como la práctica central de afirmación identitaria y política, expresando diversas modalidades de acción comunitaria y resistencia autónoma frente al Estado.

b) Comunidades territoriales y modalidades autónomas de recuperación

En el capítulo primero, describimos que el devenir histórico de la lucha por el territorio se configura a través de la tradición oral, relatado por diversos historiadores y voces mapuche⁸⁹. Carbone Queipul (2016) sostiene que esa narrativa es diferente de la historiografía occidental basada en la escritura, y que no requiere de la validación estatal para justificar sus reivindicaciones territoriales. Las primeras dos modalidades de recuperación afianzan la institucionalidad comunitaria, cuyas autoridades se reflejan con claridad en sus gestiones, en el segundo giro político, como *lonko*, *pillan kushé*, *werken* y *weichafe*, quienes subrayan con vehemencia entre los años 2000 a 2018, tanto el deber ineludible como el legítimo derecho de impulsar la acción directa de recuperación del territorio ancestral.

Su reivindicación se fundamenta en un conocimiento antiguo y detallado, de los límites territoriales y la historia ligada a su espacio, una sabiduría que trasciende la capacidad de comprensión de cualquier institución externa.

De esta manera, las recuperaciones territoriales constituyen acciones de un proceso histórico y político que procura reparar las injusticias del pasado y construir un futuro más justo y equitativo para el pueblo Mapuche Tehuelche. En la modalidad del “retorno y reconstitución” el objetivo de recuperar territorio esta asociado a recuperar identidad, idioma, autogobierno y sobre todo mayor autonomía.

⁸⁹ Alianza Territorial Mapuche y Fundación de Desarrollo Educacional. (2016). *AzMapu: Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el Rakizuan y el Derecho Propio*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera; Instituto Nacional de Derechos Humanos.

Las acciones previas a realizar una recuperación volviendo a las tierras que habían sido ocupadas por la familia, se hacen más visibles en la década del '90 por parte de aquellas familias Mapuche Tehuelche que habían migrado entre las décadas del '60 y '70 dentro de la provincia y hacia otras partes del país. La vida en los barrios más empobrecidos de las ciudades chubutenses, como Esquel, Trelew, Comodoro Rivadavia y Puerto Madryn, no detiene la creciente movilización, en la que se reivindican como Mapuche o Mapuche Tehuelche. Buscan expresar una identidad invisibilizada, una pertenencia indígena que busca ser “reconocida” por la sociedad y por el Estado.

Para ello, en primer lugar, se reagrupan con sus propias familias, revitalizan sus prácticas y saberes, recuerdan las huellas Mapuche Tehuelche en el territorio, y buscan el reconocimiento comunitario o familiar interno. En este proceso, enfatizan la importancia de las relaciones familiares y los vínculos ancestrales como base para la organización y gestión del territorio vivido. Las familias, junto con otras allegadas, se reorganizan con sus autoridades políticas que, en ese momento, aún se denomina “cacique” y que luego adoptan el nombre de “*lonko*”, para emprender acciones colectivas orientadas a recuperar parte de su territorio y consolidar la comunidad (GEMAS, 2020).

De manera general, estas acciones se ejecutan en coordinación con otras comunidades y organizaciones que comparten las mismas experiencias de despojo y resistencia, fundamentadas en principios de oralidad, reconstrucción, espiritualidad y normas ancestrales. Adicionalmente, con el tiempo, se produce un uso compartido de estrategias comunitarias y jurídicas con otras restituciones, así como la intervención de organismos nacionales que garantizan los derechos indígenas. Dicha articulación permite que estos reclamos adquieran mayor visibilidad y legitimidad.

En ese escenario, se evidencia que existen saberes y prácticas culturales comunitarias históricamente presentes en el territorio, que buscan el equilibrio y armonía bajo las leyes de la naturaleza, el *az mapu*. Esta relación permite consolidar un espacio de resistencia, “desde el *kuify kimun* (antiguo saber) conocimiento; el *kuify tuwun* (origen ancestral), *kuify kupalme* (los linajes familiares-consanguinidad), y con *kume mogüen* (buen vivir)” (Antieco, J. 2025).

En el primer grupo de recuperación, son acciones llevadas a cabo, donde previo a conformarse como una “comunidad”, se piensa dentro del seno de la familia de origen Mapuche Tehuelche, se vinculan con otras familias, comunidades y organización política territorial, con el propósito de recordar la historia familiar de despojo territorial, y tomar impulso para volver al territorio de relocalización.

Algunos de esos casos son: *Comunidad Valentín Sayhueque*, cercana a Gobernador Costa (departamento Tehuelches); *Lof Lefimi* zona de Taquetren (departamento Gastre); *Comunidad Cacique Esteben Tracaleu*, en cercanías de Facundo; Comunidad Colicoy en Aguada La Vaca y la *Comunidad Pewmahue* en zona de la costa del Lago Musters. (departamento Sarmiento).

El objetivo es volver al territorio donde vivían los abuelos y padres⁹⁰, volver donde permanecían las “taperas”⁹¹, a los lugares de ceremonias y a los cementerios familiares. Estas recuperaciones territoriales se caracterizan porque la comunidad o la familia se asienta en un lugar habitado antiguamente, y reactiva “lo comunitario”⁹² con la memoria histórica de ocupación, junto con los datos que surgen en las fuentes estatales o de producción académica. La estrategia fundamental para esta reivindicación de tierras se materializa en el ingreso directo a los territorios, aun cuando estas tierras hayan sido improductivas. Esta acción “de reasentamiento” no es arbitraria; por el contrario, se encuentra profundamente arraigada en los relatos familiares de desapoderamiento y desarraigo, conocidos como las “memorias tristes”, que narran cómo la pobreza y la marginación extrema obligaron a mujeres e infancias a emprender dolorosas migraciones desde esos mismos espacios.

Así, la ocupación del territorio ancestral trasciende el mero acto físico para convertirse en una poderosa reafirmación de la memoria colectiva y una reparación simbólica de un pasado marcado por la vulneración, rescatando el vínculo inquebrantable con el territorio que define su existencia.

Un ejemplo de esta modalidad, de los varios casos en la provincia, se destaca la recuperación territorial que hace la *Comunidad Mapuche Tehuelche Pewmahue*, cuyo territorio se emplaza en la costa del Lago Musters, cerca de la comuna rural de Buen Pasto, en el departamento de Sarmiento, Chubut. Su nombre en mapuzungun significa “lugar del sueño”, inscripta en el Registro de Comunidades Aborígenes de la provincia bajo el Acta N° 69, el 2 de octubre de 2012.

⁹⁰ Entrevista a Osvaldo Colicoy. 2014, obrante en el Informe Social N° 08/2012. Defensa Pública de Sarmiento, Chubut.

⁹¹ Construcciones de antiguas viviendas, galpones, baños para lanares, corrales presentes en el territorio, que han quedado derruidas por el transcurso del tiempo. En cada recuperación además de territorio se recuperan esas construcciones.

⁹² Los expedientes administrativos que se encuentran en el archivo del IACyFR en la ciudad de Rawson, junto con los libros copiadores de inspectores de tierras desde la época de territorios nacionales, son una fuente estatal de gran importancia. El Archivo General de la Nación (AGN) posee información que es utilizada por antropólogos, historiadores para la elaboración de los informes históricos antropológicos que se presentan en los expedientes judiciales.

En febrero de 2011, la Comunidad, aún sin estar registrada, inicia su retorno al territorio que había ocupado su familia, liderada por la lonko Elsa Ferreyra, quien relata haber tenido pewmas (sueños) que la impulsaron a volver al campo que ocupaba su padre Ciriaco Ferreira. Este hecho enfrenta a los miembros de la familia ante un juicio de desalojo, caratulado “NEME, Damián Rómulo c/FERREIRA, Ángel Francisco s/ Desalojo” (Expte. Nro. 254/2012) ante el Juzgado Civil, Comercial, Laboral, Rural y de Minera de Sarmiento, Chubut, debiendo vivir complejidades en la disputa territorial y el reconocimiento de los derechos indígenas en el ámbito judicial. La demanda de desalojo, iniciada por Damián Rómulo Neme quien invoca derechos sobre tierras fiscales presuntamente adquiridos a descendientes de Ciriaco Ferreira, se enfrentó a la resistencia activa de los ocupantes, quienes se presentaron como miembros de la Comunidad Mapuche Pewmahue.

El juez de primera instancia, al analizar la controversia, atiende los argumentos de las partes, no obstante, en su resolución final, expone tenuemente la condición de indígenas de los ocupantes y el derecho que les asiste, validando implícitamente la histórica ocupación y la nueva organización comunitaria. El magistrado constató que Ciriaco Ferreyra, antecesor de la Comunidad, había mantenido una ocupación pacífica e ininterrumpida desde 1940, realizando mejoras y utilizando el territorio para actividades ganaderas, situación que había sido reconocida desde 1965 con un permiso precario de ocupación (PPO) por parte del IACyFR.

Más allá de la antigüedad en la ocupación material y simbólica, el Juez Pérez fundamenta su decisión crucialmente en la falta de legitimación activa del demandante Neme, quien no había regularizado su situación administrativa ante el IAC, careciendo así de derechos reconocidos por el Estado sobre la tierra fiscal. El magistrado enfatizó que la acción de desalojo no era la vía procesal idónea para dilucidar un conflicto que involucra a ocupantes de larga data y que, además, invocaban derechos indígenas. En su consideración, sostuvo que el argumento sobre una cesión de derechos realizada por algún miembro de la familia Ferreyra, refleja una particular relación con la tierra que excedía la lógica de la mera transferencia comercial. Por último, el juez toma en cuenta que la denuncia penal por usurpación había sido archivada por el Ministerio Público Fiscal que no encuentra mérito suficiente para configurar el delito contra la propiedad.

De este modo, la sentencia rechaza la demanda de desalojo contra los miembros de Pewmahue, bajo cuestiones de forma (falta de legitimación y la vía procesal adecuada), reafirma la presencia de la Comunidad, sus autoridades y la configuración de un territorio comunitario. La Comunidad permanece en el territorio fortaleciendo sus actividades

socioculturales organizadas, que en el marco de la Ley 26.160⁹³ de relevamiento técnico, jurídico-catastral, recibe su Carpeta técnica elaborada por el INAI donde ha quedado acreditada la ocupación actual, tradicional y pública del territorio reivindicado. Se adopta la vía institucional para la obtención de la seguridad jurídica del territorio.

En este ciclo político, se realizan otras modalidades, donde la comunidad realiza una resistencia activa frente a las órdenes de desalojo emitidas de forma inmediata, tras el retorno y la relocalización en el territorio. En estos casos, la defensa jurídica y política se convierte en un proceso fundamental de lucha, en el que la amenaza de despojo actúa como un catalizador que revitaliza la comunidad, fortalece su organización interna, reafirma la autoridad de sus referentes tradicionales, y reactiva los lazos familiares y espirituales que sostienen la vida comunitaria. Así, la defensa del territorio trasciende la dimensión judicial y se transforma en un acto colectivo de reafirmación identitaria.

Este tipo de acción se inscribe en un escenario de pluralismo jurídico comunitario participativo, en el cual las comunidades y sus autoridades despliegan una doble estrategia de defensa y afirmación territorial. Por un lado, en el retorno al territorio, deben realizar actos de resistencia que se sostienen en su entramado comunitario de tradiciones materiales, espirituales y normativas propias. Por otro, fuera del ámbito comunitario, en los tribunales estatales, deben designar abogadas y abogados que las representen para responder a órdenes de desalojo o promover acciones judiciales en defensa de sus derechos. Con el agravante, por lo general en no entender el lenguaje jurídico en su perjuicio se cometen actos de “injusticia epistémica” (Fricker, 2017)

En ambos planos, las comunidades y sus autoridades ejecutan sistemas normativos distintos, mediante una articulación estratégica que vincula el derecho propio con el derecho estatal. Esta articulación estratégica implica que, aun cuando las comunidades recurren al sistema judicial estatal, la vocería y legitimación de la defensa en el territorio se ejerce por las autoridades comunitarias, conforme a sus normas internas de representación.

Algunas comunidades afrontan procesos de criminalización de sus líderes, imputados penalmente por ejercer derechos territoriales reconocidos por la Constitución y los tratados internacionales. En este marco, el Estado juzga a las personas físicas e ignora la naturaleza del *lof* como sujeto colectivo de derecho. Estos procesos de judicialización se ven agravados por la constante cristalización de prejuicios y estereotipos en el ámbito judicial y mediático, lo cual

⁹³ Infoterritorial (2025) [Pewmahue: La deuda histórica con el Pueblo Mapuche Tehuelche](#)

refuerza la deslegitimación de las demandas territoriales. En contraste, otras comunidades optaron por recurrir a la justicia estatal con el propósito de consolidar la restitución territorial comunitaria mediante el uso de herramientas jurídicas formales.

Algunos de los casos emblemático de este fenómeno social de reconstrucción territorial, son las luchas de la *Comunidad Cacique Jacinto Antileu* (zona cercana a Buen Pasto, departamento Sarmiento), *Comunidad de Sierra Cuadrada* (o zona de Canquel, Departamento Escalante), *Comunidad Loma Redonda* (o Tramaleu) y la *Comunidad Ancao Carril y Victorina Palma*, ambas en el departamento Senguer, entre otras, que ilustran la compleja intersección entre la resistencia ocupando el territorio y la batalla jurídica.

El caso de la Comunidad de Sierra Cuadrada, Doña Reimunda Acosta y su familia, oriunda en el sur de Chubut, constituye un paradigmático ejemplo de las tensiones inherentes entre el derecho estatal formal y las prácticas culturales comunitarias con legitimación jurídica propia del derecho indígena, especialmente en el contexto de las afirmaciones territoriales.

La situación de Acosta, una mujer tehuelche analfabeta, asentada desde su nacimiento en el lugar, quien desarrolla una actividad productiva junto a su familia extendida en tierras rurales del Departamento Escalante, se vio judicializada a raíz de una orden de desalojo del 30 de julio de 2001, que ignora su identidad, su historia de vida familiar comunitaria y los derechos territoriales como parte integrante de un pueblo indígena.

El proceso de desalojo se origina a partir de escrituras notariales de cesión de derechos donde Reimunda habría estampado su dígito pulgar bajo engaño, creyendo otorgar un poder para la venta de lana. La sentencia fue dictada en rebeldía, privando a Acosta de una participación efectiva y vulnerando su derecho de defensa y el debido proceso. Ante esta situación, la defensa ejercida por Sonia Ivanoff, interpuso una acción de nulidad por cosa juzgada írrita contra la sentencia de desalojo, argumentando en la falta de legitimación del actor, que las tierras ocupadas por indígenas no podían transferirse y que se había cometido fraude para obtener la sentencia. El Tribunal de Alzada⁹⁴ declara la nulidad de la sentencia de desalojo, teniendo en cuenta las condiciones étnicas y culturales⁹⁵ expresado en el voto del Juez Nahuelanca quién señala: "... La prevalencia del valor justicia y equidad, la lectura del presente juicio permite extraer en parte la historia y las condiciones personales y culturales de la

⁹⁴ Cámara de Apelaciones de Comodoro Rivadavia, Sala A, "A., R. y otros c/ D., T. A. s/ DEMANDA DE NULIDAD", Expte. nro. 14.161/04, 11 de junio de 2008. S. D. 46/2006.

⁹⁵ Hualpa, 2014:302.

principal accionante R. A., toda una vida apegada a las tareas del campo e indudable sentimiento del “derecho a la tierra” ...⁹⁶”

Las prácticas comunitarias que Reimunda Acosta y su familia despliegan en el territorio, tales como el trabajo colectivo, la ocupación prolongada y la transmisión intergeneracional del vínculo territorial, configuran una forma institucional de ejercicio de derechos que se enmarcan en modelos de vida culturalmente arraigados, protegidos por los instrumentos internacionales (Convenio 169 de la OIT) y la norma constitucional.

A pesar de no estar formalmente registrada como una comunidad indígena al momento de la acción de nulidad del desalojo, su identidad indígena, su arraigo territorial prolongado y el carácter comunitario de su vida rural, fueron elementos expuestos en la acción. La ocupación tradicional, pública y pacífica del territorio, las declaraciones de vecinos, la existencia de mejoras, el vínculo espiritual con el lugar y el reconocimiento por parte de la Comunidad mapuche Ñankulawen de Comodoro Rivadavia, configuran elementos fundamentales para el reconocimiento de su pertenencia indígena.

Finalmente, la Comunidad Sierra Cuadrada gestionó los trámites de su personería jurídica ante la Escribanía General de Gobierno durante el proceso judicial. El registro se formalizó el 18/06/2008 bajo el Acta 37 Folio 38 del Libro I del Registro de Comunidades Aborígenes de Chubut⁹⁷. Mediante esta acción, la comunidad, establecida como sujeto de derecho, desafía las imposiciones históricas y las complejidades legales. De esta forma, resiste de manera activa el desalojo y mantiene su presencia en el territorio comunitario hasta la actualidad, consolidando actos de resistencia y continuidad territorial.

La recuperación territorial de la Comunidad Indígena Ancao Carril, se logra por una acción judicial como parte actora. Este caso se resuelve con la sentencia definitiva dictada por la Cámara de Apelaciones de Comodoro Rivadavia (Expte. N.º 547/11) y puede ser interpretada como un hito en el reconocimiento estatal al derecho territorial indígena. Este litigio se centra en el pedido de nulidad de una subasta de derechos posesorios sobre el establecimiento ganadero “El Arbolito” en Sierra Carril, un territorio que había sido habitado por la familia de Ancao Carril y Victorina Palma de Carril. Un punto central de la argumentación para rechazar la demanda por la parte demandada, fue la ausencia de posesión efectiva de los descendientes de la familia mapuche al momento del juicio y la inexistencia de una comunidad.

⁹⁶ Sentencia en p. 33 y 34.

⁹⁷ Expte. N.º 01250-GB-08. Presidente Reimunda Acosta y secretaria Leonor Arriola.

Sin embargo, para lograr la restitución de las tierras, el tribunal de segunda instancia adopta una interpretación que trasciende la concepción clásica de la posesión física del derecho civil. Reconoce que el derecho de los pueblos indígenas a la posesión y propiedad comunitaria no se agota en la ocupación inmediata, sino que debe ser interpretado desde una clave cultural e histórica. La demanda se había interpuesto dando cuenta la continuidad de los vínculos familiares, simbólicos y productivos con el territorio tradicional. Dichos argumentos fueron considerados en el fallo junto con el reconocimiento formal de su inscripción en el 2008⁹⁸, interpretado como la formalización de una situación preexistente y deber de progresividad en materia de derechos indígenas. El retorno y la reconstitución en el territorio se afianza a medida que se desarrolla el proceso judicial.

La modalidad que se distingue por la adopción progresiva de un enfoque autonomista y con ejercicio de autogobierno, es ejercida por las *pu lof* Mapuche Tehuelche que experimentan un profundo proceso de repolitización y consolidan una perspectiva analítica sobre su situación, la lucha por el territorio ancestral trasciende la mera restitución material y simbólica. Se convierte así en una búsqueda de su plena autodeterminación. Este viraje estratégico, donde prevalece la idea de un "pueblo nación" culturalmente diverso, frente al estado nación argentino y chileno, se alinea con el desarrollo de corrientes de pensamiento que cuestionan las estructuras dominantes y la emergencia de movimientos sociales autónomos.

La dirigencia encuentra, además, un sólido respaldo para sus acciones en el reconocimiento al derecho a la autodeterminación y la autonomía en el ámbito internacional⁹⁹, bajo estrategias insurgentes y confrontativas. Este giro hacia el autonomismo similar a los movimientos mapuche en Gulumapu (Chile), es un factor determinante donde se valora la autogestión y el control territorial como caminos posibles, hacia la liberación de la nación mapuche. (MAP, 2018)

Así, la lucha por la recuperación territorial se entrelaza indisolublemente con la aspiración de construir un futuro en el que las *pu lof* puedan vivir bajo dinámicas culturales institucionalizadas, en un contexto de respeto y reconocimiento pleno de sus derechos como pueblo indígena. (MAP, 2018)

⁹⁸ Expte. 00198-GB- 08. Acta 34 Folio 35 del 04/02/2008. Presidente Angela Carril y secretario Hugo Tellería, luego será Mará Carril y Evaristo Perez.

⁹⁹ La Corte IDH, si bien no suele declarar la violación directa del derecho a la autodeterminación o autonomía territorial como un derecho autónomo, ha desarrollado una sólida jurisprudencia que protege los componentes esenciales de estos derechos. Al garantizar la propiedad comunal de las tierras y territorios ancestrales, el derecho a la identidad cultural y la obligación de la consulta y el consentimiento libre, previo e informado para proyectos que afecten a los pueblos indígenas, la Corte tutela las condiciones indispensables para el ejercicio efectivo de su libre determinación y autonomía sobre su desarrollo y subsistencia.

Entre los casos que consideramos bajo esta modalidad son Lof Prane, en la legua 4 del Boquete de Nahuelpan contra el Ejército Argentino, departamento Futaleufú; Lof Pillañ Mawiza en zona de Corcovado en contra el proyecto de una represa y en un antiguo destacamento policial (departamento Futaleufú); Lof Santa Rosa Leleque¹⁰⁰ y Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen, ambas contra la empresa multinacional Benetton. SA. (departamento Cushamen)

Dentro de este grupo de Lof con demanda territorial, a diferencia de las anteriores, se distinguen por la ampliación de sus objetivos políticos y la elección de estrategias comunitarias y de pueblo nación, incluyendo la justificación del uso de la violencia política, que han sido catalogadas como extremadamente rupturistas. Esta forma de lucha pone un énfasis particular en la vida en un *Lof*, donde sus líderes sostienen que "lo comunitario" debe desarrollarse bajo una gobernanza cultural interna y prácticas de legitimidad institucional que se reconstruyen en torno al *Az Mapu*, el mapudungun y la espiritualidad. Esta visión articula el uso de metodologías diversas para la restitución territorial, abarcando desde una fuerte cohesión comunitaria hasta aquellas acciones que justifican la violencia política.

En el período 1998-2018, se evidencian casos en los cuales las comunidades ejecutan acciones directas en el territorio sin que medie la judicialización del conflicto. Es imprescindible destacar que estas cuatro modalidades no configuran una secuencia cronológica, evolutiva, lineal o progresiva. Por el contrario, coexisten de manera sincrónica y las comunidades las seleccionan como estrategias situadas, en función de la coyuntura sociopolítica y la naturaleza del conflicto territorial. La operatividad de estas modalidades desmantela cualquier visión monista de la resistencia. Estas se distinguen por las motivaciones subyacentes y por las estrategias materiales y simbólicas que implementan. A mayor limitación estatal en el reconocimiento de los derechos indígenas, y ante el aumento de la represión y criminalización de sus autoridades y miembros, mayor será la resistencia y defensa que se interponga. Las comunidades activan mecanismos culturales, especialmente políticos, integrados en sistemas normativos propios, y los conjugan con estrategias válidas para la agencia estatal, como la inscripción en el registro como "comunidad indígena".

La capacidad de las comunidades para actuar directamente sobre su territorio, sin la legitimación o anuencia estatal y de una notificación judicial, es un aspecto crucial que distingue su forma de resistencia y defensa. Esta autonomía en la acción subraya una profunda

¹⁰⁰ Esta Lof tendrá dos momentos de recuperación territorial, una en el 2002 de la fueron desalojados y el segundo en el 2007, considero que este segundo retorno al territorio en su gestación, ingreso y resistencia en el territorio hasta el 2015, encuadra en caso de la tercera modalidad.

conexión con el territorio y una arraigada convicción en la legitimidad de sus derechos ancestrales. Tal ejercicio de la autodeterminación puede, en ciertas circunstancias, superponerse con otras formas de acción, similares a la primera o tercera modalidad, no obstante, es imperativo entender que no son etapas progresivas o lógicas en un desarrollo lineal.

Por el contrario, estas modalidades de acción de recuperar se caracterizan por sus motivaciones intrínsecas y las variadas estrategias, tanto materiales como simbólicas, que cada comunidad decide implementar en un contexto dado. Las motivaciones pueden variar desde la defensa del territorio comunitario y los bienes comunes naturales hasta la preservación de la identidad cultural y la autonomía política. Las estrategias para la ocupación del territorio por su parte, abarcan desde el ingreso y toma de posesión por parte de la comunidad acompañada por una movilización social, pasando por la interposición de demandas judiciales, manteniendo la clandestinidad o haciendo una denuncia pública y/o policial.

La intensidad de la resistencia y defensa del pueblo Mapuche Tehuelche está directamente correlacionada con el grado de limitación estatal sobre sus derechos. Hemos observado, que cuando el Estado ejerce represión y criminaliza a sus miembros, la respuesta de las comunidades se intensifica. Esta escalada en la confrontación no es una elección arbitraria, sino una reacción defensiva frente a la vulneración sistemática de sus derechos. En este escenario, la resistencia se manifiesta a través de la movilización de mecanismos culturales colectivos. Estos mecanismos, que incluyen desde relaciones familiares, la espiritualidad y sus prácticas, el trabajo comunitario hasta la consolidación de lo comunitario en el reconstruido, están profundamente integrados en sus sistemas normativos tradicionales. La defensa de sus derechos no se limita a la esfera legal o política occidental, sino que se enraíza en su propia concepción del mundo y en las leyes que rigen su existencia como pueblo. La fortaleza de esta resistencia radica precisamente en su carácter colectivo y en la profunda adhesión a sus valores políticos culturales, lo que les permite enfrentar la adversidad y persistir en la defensa de su territorio y su identidad.

Esta situación evidencia mayores tensiones entre el pueblo Mapuche Treehuelche y el Estado, en particular cuando este último decide intencionalmente construir un relato sesgado de los hechos políticos e ideológicos. Las formas autónomas de recuperación reciben fuertes campañas sistemáticas de estigmatización, criminalización y violencia que provoca el rechazo intracomunitario y en la sociedad en general.

En 2007, la sanción de la Ley N° 26.160, mediante el establecimiento de la suspensión de los desalojos, propició la modalidad del ejercicio de la diplomacia. Los líderes y lideresas (*lonkos, werken, weichafe*) buscan acuerdos en mesas de diálogo y, simultáneamente, amplían

y replantean los objetivos del movimiento político. Esta estrategia se encamina hacia una organización política más rupturista, lo cual evidencia un cambio de conciencia y auto-adscripción. La figura de la “comunidad” se transforma progresivamente en “lof”. Algunas de estas nuevas *Lof* se gestan al interior de una o varias familias que comparten el *zungun* de las memorias. Otras surgen a partir de la participación en *traün* o parlamentos, o luego del acompañamiento de recuperaciones convocadas por organizaciones políticas Mapuche Tehuelche. Finalmente, hay agrupaciones que se organizan comunitariamente en torno a la conciencia de pertenecer a un pueblo, una nación, como víctimas del despojo territorial estatal y de una discriminación estructural racial. Sus proclamas demandan territorio, autonomía, resistencia, reconstrucción y liberación nacional Mapuche en esta parte del *Wallmapu* (MAP, 2018).

De manera que, las recuperaciones territoriales en sus distintas modalidades, si bien constituyen acciones de un proceso histórico y político que procura reparar las injusticias del pasado y construir un futuro más justo y equitativo, difieren en sus estrategias. Así, las formas de restitución durante los treinta años bajo estudio responden a una práctica político cultural colectiva, que potencia a la “comunidad” como una construcción social y política que articula elementos como el parentesco, la ritualidad, el autogobierno y el territorio. Esta concepción se opone a la lógica estatal que busca reducir la comunidad a una categoría legal estática, con una personería jurídica. Estas comunidades o *lof*, son creadas por las prácticas sociales y garantizadas por diferentes medios (tradición, interés, negociación, violencia). La coexistencia de estas diferentes estrategias y prácticas que se realizan dentro del territorio comunitario y el territorio estatal, concluimos que se aproximan a un enfoque de pluralismo jurídico.

c) Tejiendo redes de resistencia comunitaria en defensa de los territorios.

El período estudiado se destaca por la prominente visibilidad del activismo Mapuche Tehuelche en la defensa de los derechos a la identidad y territorial. Ambos, con el fenómeno de la restitución, se configura como la estrategia más impactante y primordial, aunque no fue la única vía de reivindicación utilizada.

Una característica distintiva y crucial del movimiento político desarrollado en Chubut reside precisamente en su notable capacidad para forjar amplias alianzas con otros sectores rurales y urbanos empobrecidos, superando las distinciones de origen étnico. Este enfoque colaborativo y trans-étnico consolida un frente amplio de resistencia, diferenciando de las dinámicas observadas en otras provincias como Río Negro y Neuquén, donde las articulaciones adoptaron, en ocasiones, configuraciones distintas (Aguirre, 2021).

El análisis de Schiaffini (2019) aporta un constructo teórico de suma relevancia para la comprensión de las “recuperaciones territoriales mapuche” en Chubut. Su esclarecimiento de los contextos socio históricos que enmarcan este fenómeno resulta particularmente sagaz, al trascender la mera reivindicación de tierras y adentrarse en la compleja trama de elementos históricos, políticos, espirituales y familiares que configuran la noción de territorio de acuerdo a la cosmovisión mapuche.

En consonancia con Schiaffini (2019) resulta necesario hacer una postulación en donde se establezca una distinción analítica precisa entre los conceptos de recuperación y defensa del territorio. Mientras que la defensa se circunscribe al mantenimiento del control sobre un espacio territorial preexistente, la recuperación implica la reclamación de tierras que han sido objeto de despojo estatal, en ejercicio de un derecho político, lo cual, inevitablemente, suscita fricciones y conflictos con los detentores de la “propiedad”, ya sea el ente autárquico estatal o actores del sector privado.

Asimismo, se comparte la apreciación de Schiaffini (2019) respecto a la naturaleza multidimensional de las recuperaciones territoriales Mapuche Tehuelche, las cuales se inscriben en la intersección de trayectorias históricas y económicas, marcos legales y relaciones de poder asimétricas. Como se ha destacado, el papel protagónico que desempeñan las nuevas generaciones de jóvenes mapuche en estos procesos, quienes, a través de la conformación de comunidades y redes de apoyo, dinamizan tanto la ocupación de tierras como la articulación entre el ámbito rural y urbano en el contexto de estas luchas.

Acorde con el autor, la recuperación territorial constituye un proceso complejo y multifacético, en el que convergen luchas históricas y demandas políticas contemporáneas, dando lugar a la emergencia de un sujeto político que interpela y desafía tanto a las estructuras de poder tradicionales como a la ciudadanía en su conjunto. En este sentido, la asignación del suelo o territorio adquiere también una explicación cultural: en el marco del *az mapu*, las normas propias determinan la relación entre las familias y el espacio, siendo el *lonko* y la comunidad quienes regulaban la distribución y el uso del territorio. Sin embargo, con el avance del proceso estatal de radicación, esta función dejó de estar regida por el *az mapu* o la autoridad tradicional, pasando a ser el Estado quien, por largo tiempo, decretó la asignación del territorio. Por supuesto, sería necesario realizar otro tipo de investigación para comprender en profundidad cómo la familia extendida de fines del siglo XIX, fue perdiendo su rol decisorio en dicho proceso, dando lugar a la familia nuclear como unidad predominante en la toma de decisiones, aunque aún con la incidencia y el reconocimiento de la comunidad en la validación de esas determinaciones. Las normativas previas a la colonización chilena y argentina no se

corresponden a la normativa que fue adoptando la comunidad mapuche del siglo XX, donde el colectivismo dio paso a la realización de un individualismo que se desarrolló en ese tiempo, donde se dio el quebrantamiento de la territorialidad mapuche en unidades más básicas. (Marimán Quemenado, et al. 2006)

La clasificación de las modalidades de recuperación territorial que se presenta en esta tesis no es una construcción meramente teórica. Por el contrario, surge del vasto acervo de conocimiento forjado a lo largo de mi trayectoria profesional, sustentada en años de articulación directa y profunda con las comunidades Mapuche Tehuelche en el territorio. Esta invaluable experiencia me ha permitido observar y comprender *in situ* las dinámicas complejas que subyacen a sus acciones de resistencia, defensa y reivindicación, posibilitando el delineamiento de una tipología que busca reflejar las diversas estrategias adoptadas en la lucha por el territorio.

En el siguiente cuadro se sintetizan los principales casos de recuperaciones territoriales del Pueblo Mapuche Tehuelche registrados en la provincia del Chubut durante el período de 1989-2010. Cada experiencia expresa una modalidad particular de acción comunitaria, ya sea a través de procesos de diplomacia, restitución formal, peticionado ante organismos estatales, resistencias frente a órdenes de desalojo, retorno y ejercicios autónomos, insurgentes, todas impulsadas por decisión colectiva. Estas experiencias comunitarias permiten observar el pluralismo jurídico contemporáneo en acción, donde las comunidades articulan sus sistemas normativos propios con los marcos estatales vigentes, y despliegan estrategias políticas, jurídicas y espirituales para la defensa territorial.

El conjunto de casos aquí relevados evidencia la diversidad de trayectorias organizativas y territoriales que adoptaron las comunidades Mapuche Tehuelche en su proceso de reconstrucción territorial contemporánea, así como las diferentes respuestas estatales que acompañaron - o resistieron - estos procesos.

Cabe señalar que la selección de estos casos responde a una selección más representativa de las dinámicas en estudio, fundamentándose en un riguroso análisis de diversas fuentes documentales, entrevistas personales, bibliografía especializada y registros audiovisuales y testimoniales.

Casos de acciones de recuperación, negociación, retorno, resistencia y autodefensa territorial

COMUNIDAD/LOF	DESCRIPCIÓN
Huisca Antieco Alto Río Corinto Se ubica en los lotes 113 y 118 del paraje Alto Río Corinto. Departamento Futaleufú. Resistencia activa. Negociación.	La comunidad Mapuche Tehuelche, enfrenta una compleja situación territorial y social que refleja las tensiones derivadas de los procesos de recuperación territorial indígena, en el marco del ejercicio de sus derechos colectivos. En 1992, esta comunidad estando en posesión del territorio, se vio forzada a afrontar un juicio de desalojo por parte de su territorio comunitario, que abarca una superficie total aproximada de 5.000 hectáreas divididas en dos lotes. La defensa de este espacio vital fue liderada por Doña Aurora y Manuela Huisca, junto a otros miembros de la comunidad. En 1993, es “reconocida como una de las primeras comunidades Mapuche Tehuelche que marca una forma de resistencia indígena que propone la movilización de los mapuches a la ciudad”. (OCMT, 2003) Su lucha no se limita al desalojo; también se opuso frontalmente a las actividades inconsultas de la empresa minera Meridian Gold, que desarrollaba prospecciones auríferas en su territorio. Mediante la articulación con la OCMT, la movilización social y un amparo judicial lograron la suspensión de los trabajos de la minera. (Schiaffini, 2019) La perseverancia de la comunidad Huisca Antieco alcanza un hito fundamental en 1997 al lograr la recuperación de un lote de su territorio¹⁰¹. Este éxito se enmarca en un momento crítico, ya que, en junio de ese año, tres familias mapuches de la comunidad aguardaban una resolución judicial crucial para evitar ser desalojadas de la “Legua 113” de la Colonia 16 de octubre, tierras ocupadas por generaciones desde 1946

¹⁰¹ Diario Crónica, 9/01/1998. Diario El Patagónico, 30/06/1998.

	y que habían sido vendidas por la provincia a pobladores no indígenas en 1963. Frente al juicio iniciado por la empresa Agropecuaria y Forestal Andina S.A., las gestiones de la OCMT ante diversas instituciones públicas, legisladores y organismos de derechos humanos lograron un nuevo plazo judicial hasta agosto de 1997 para una audiencia de conciliación. En este contexto, el subsecretario de Gobierno de Chubut, Héctor Capraro, se compromete a intentar la expropiación o comprar las tierras. Esta primera contienda judicial culmina con la obtención del título de propiedad comunitario, con la intervención del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), que facilita los fondos para la adquisición de una parte del territorio (un lote) y escriturar en el Registro de la Propiedad Inmueble de Chubut, bajo el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional y la Ley 23.302, indicándose expresamente que “no será enajenable ni transmisible ni susceptible a embargos¹⁰²”. Esta modalidad de recuperación territorial, donde se hace con resistencia y defensa dentro del territorio, evidencia una reafirmación de la comunidad dando sentido de lo comunitario, a través de construcciones culturales colectivas reconocidas, combinada con la estrategia legal para afrontar la negociación institucional. La reactivación de las formas organizativas propias junto con la aplicación de los saberes ancestrales, la estrategia legal elegida (negociación y contestación de demanda), fueron esenciales para la resolución del caso judicial en defensa del territorio. Se resuelve de manera parcial el conflicto territorial, la lucha de la comunidad continúa por que la ocupación tradicional de un lote queda bajo la administración del IACyFR. Actualmente, las mujeres de la Lof Huisca Antieco

¹⁰² Informe de dominio N° 47246 de la Matrícula (08) 52.616. 20/12/2019.

	continúan inmersas en un proceso de resistencia y recuperación del lote afectado por la intromisión de animales de un tercero. (Melipan, 2023) En este marco, denuncian la persistencia de la violencia racista y patriarcal que aún persiste en la sociedad, pero fundamentalmente por parte de las instituciones del Estado que hacen “oídos sordos” a sus reiterados reclamos por el reconocimiento y respeto de sus derechos. La comunidad se encuentra desde 1996 registrada oficialmente en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.CI.¹⁰³), dependiente del INAI (Resolución N° 5224/96), y ejerce ocupación tradicional, actual y pública sobre dicho territorio.
Futa Huao Paraje “Cañadón Grande”¹⁰⁴ Departamento Cushamen. Retorno y reconstitución. Negociación.	En 1997, se decide recuperar el territorio comunitario en donde estaba el rewe, el cementerio y las antiguas instalaciones de la ex Escuela Nacional N° 76 que había sido construida dentro de las 50 has. que había consentido el lonko. De manera organizada la comunidad integrada por unas 150 personas conducidas por el lonko Agustín Sánchez yem, al frente de la acción, levanta ceremonia con otros mayores, quienes al sonido de trutruka, kultrun y entonando <i>tayül</i>¹⁰⁵, reafirman sus derechos territoriales. Unos de los motivos que genera esta acción, fue la usurpación de un terrateniente en 1981 del predio escolar, y la construcción de un alambrado, donde 30 familias “veían como un recién llegado se quedaba impunemente, con las tierras en donde descansaban los huesos de sus antepasados. (Moyano, 2010)

¹⁰³ Si bien la resolución del RE.NA.CI. el personal técnico del INAI ha explicado telefónicamente que el RENACI “sigue existiendo” y que “por muchos años, las comunidades de todo el país pueden inscribir sus personerías en la nación y las provincias”. Agregó que “las provincias que no tienen registro propio pueden las comunidades tienen el derecho de inscribir su personería jurídica en el ámbito nacional” y que “la nueva gestión está promoviendo la firma de convenios con las provincias”. (Septiembre, 2025)

¹⁰⁴ Cercano a Costa del Lepa, Chubut. En la Comunidad de Futa Huao se realizaron las sesiones de grabación del proyecto audiovisual sonoro de *Feley. Música Mapuche* (Así es), como parte de un proceso de recuperación identitaria (Moyano, 2010) .- https://youtu.be/4DD2D8XUYn4?si=bDAKNZ9bXSHg_wLC

¹⁰⁵ Tayül o tahlil, canto sagrado que vincula a su intérprete con algún newen de la naturaleza.

	En las instalaciones de la ex escuela se van a desarrollar distintas actividades socioculturales comunitarias. Se procede políticamente a “voltear el alambre” (desalambrar) y resisten los intentos de la policía por desalojarlos. Se rememora y afirman expresiones identitarias compartidas, el lonko relata el <i>pewma</i> (sueño) que impulsa la acción, se invoca la presencia de los “<i>ngen</i>” (espíritus), y los distintos <i>zungun</i>¹⁰⁶ presentes en el territorio, dando mayor fortaleza a la acción. Fueron acompañados en la restitución por varias comunidades y la OCMT¹⁰⁷ para dar una solución política al conflicto territorial¹⁰⁸. Mauro Millán, se identifica como <i>Werken</i> (vocero) de la OCMT¹⁰⁹, quien se entrevista con la prensa y señala que en esta recuperación en Cañadón Grande participa junto a Moira Millán, quienes buscan una mesa de diálogo con autoridades provinciales, organismos de Derechos Humanos e integrantes del IAC para resolver los conflictos territoriales. En este caso, señala “no hubo desalojo, la tierra fue recuperada por la comunidad”, indicando que permanecieron dentro de la escuela y levantaron una ruka para evitar la recolocación de alambrados. La comunidad exige que los alambrados se corran ya que “todo el valle que se recuperó estaba en posesión de la comunidad”. La justicia interviene bajo la carátula de “usurpación”, quedando procesados un total de 9 personas, entre ellas el

¹⁰⁶ Al hacer una recuperación territorial, aparecen las distintas voces o zungun, las palabras el idioma. En este caso se quiere señalar que los procesos de restitución aparecen distintas voces, de las personas (che) pero también el lenguaje del territorio, del viento, de los animales, entre otros zungun de la “mapu”. Esta idea también es desarrollada por Spíndola, J. (2021) https://youtu.be/_aqi4BeEr6o?si=tAXmugwhSEVKu9H

¹⁰⁷ Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de octubre” (en adelante OCMT)

¹⁰⁸ Schiafini, H. (2019) analiza este caso de la Comunidad Huisca Antieco, en Revista de Sociología.

¹⁰⁹ Diario El Chubut, Sección Esquel, 30/09/1998.-

	Lonko Agustín Sanchez; la Papay Florentina Leguiman y el Werken Mauro Millan. (Moyano 2010) Millán en defensa de la restitución, cuestiona la falta de títulos de propiedad y mensuras adecuadas en la zona e incluso interpela al Ministerio de Educación para que se haga cargo. Le propone la transformación de la vieja escuela en un puesto sanitario y que en el futuro vuelva a funcionar como escuela para evitar el desarraigo de los niños. En el marco de esta recuperación, la OCMT denuncia el caso de la desaparición de Eduardo Cañulef¹¹⁰ vinculado al conflicto de tierras en Cañadón Grande, solicitando al Gobernador Lizurume su esclarecimiento. La perseverancia, la organización y defensa que hace la comunidad a través de sus autoridades y voceros, logra que se deje sin efecto los procesamientos. Las negociaciones con las autoridades provinciales continuaron, y con el tiempo consiguieron la construcción de unas viviendas para paliar y mejorar en parte sus condiciones de vida. Esta Comunidad en el 2016 registra su personería jurídica ante la Escribanía General de Gobierno de Chubut¹¹¹.
Santa Rosa Leleque Departamento Futaleufú Retorno y reconstitución	En el año 2002 frente a la pobreza que viven en la ciudad, la familia mapuche de Atilio Curiñanco y Rosa Rúa Nahuelquir, inician el retorno a la tierra ancestral ubicada dentro de la estancia de la multinacional Benetton. En el contexto de la acción que lleva adelante la comunidad mapuche Santa Rosa Leleque,¹¹² se señala que no se trataba

¹¹⁰ El Patagónico: lunes 30 de junio de 1997, y domingo 6 de julio de 1997. El Chubut: jueves 10 de julio de 1997, y martes 6 de enero de 1998. Crónica: jueves 28 de agosto de 1997, miércoles 7 de enero de 1998, y miércoles 30 de septiembre de 1998.

¹¹¹ Según Ley I N° 171 DJ (Antes Ley 4013) Al momento de la redacción de la tesis esta ley fue derogada y suplantada por otra ley sin consulta y participación indígena con un proyecto elaborado por el Gobernador Ignacio Torres.

¹¹² Moyano, A. (2010) Crónicas de la resistencia mapuche. El acompañamiento del escritor, docente y militante social Adrian Moyano resulta clave no sólo en el plano testimonial y de registro, sino que significó un gesto de implicación activa en el fortalecimiento del proceso organizativo mapuche. Su relato, en primera persona, da cuenta de una aproximación respetuosa, crítica y comprometida con el movimiento indígena, en particular con la revitalización identitaria del pueblo mapuche en el noroeste del Chubut.

	únicamente de una ocupación de tierras, sino de un acto profundamente político y espiritual, en el que se reactivan las tramas colectivas del <i>kimün</i> (conocimiento ancestral), el <i>rakizuam</i> (pensamiento mapuche) y las prácticas ceremoniales ligadas al <i>az mapu</i>. La recuperación no era concebida como una acción individual, sino como un proceso colectivo en el que se restituyen vínculos comunitarios entre las personas y el territorio. Quienes acompañaron esta acción aportan en los <i>trawn</i> bajo una reflexión política para el fortalecimiento organizativo de la comunidad, en un diálogo intercultural situado. Se realizaron talleres de formación, espacios de conversación sobre la historia del despojo y el papel del Estado y, sobre todo, se prioriza la escucha activa de los mayores, cuya palabra guiaba el devenir del proceso. Moyano (2010) registra cómo, a partir de ese retorno territorial, se activaron prácticas culturales de carácter institucional: se conformaron formas de organización interna, con autoridades legítimas designadas por consenso; se revalorizó la palabra del <i>werken</i> (vocero) y del <i>lonko</i> (autoridad política), y se convocaron encuentros ampliados con otras comunidades. Asimismo, se llevaron adelante prácticas espirituales y ceremoniales, como el <i>nguillatun</i>, que permitieron restituir el vínculo sagrado con el territorio y con los ancestros. Estas acciones configuran un entramado normativo y político propio del pueblo mapuche, que se afirmaba en el territorio con base en el derecho propio, más allá del reconocimiento estatal. En palabras de Moyano, la recuperación no era una “toma”, sino una “vuelta” al lugar de origen, una recuperación espiritual, política y territorial, donde el derecho indígena se

	manifestaba mediante expresiones normativas ancestrales y dinámicas colectivas de decisión territorial. Son acusados de usurpación por la CTSA¹¹³ y serán desalojados pocas semanas después por orden judicial. Fueron a juicio por la imputación del delito de usurpación, y resultaron absueltos años después (Briones y Ramos 2005; Moyano, 2010; Schiaffini, 2019). Durante el 2007 se vuelve a recuperar el territorio de Santa Rosa Leleque, participando un colectivo de mapuche y no mapuche, varias comunidades y la OCMT. En este año deben afrontar una causa penal de usurpación que fue desestimada y un interdicto posesorio por parte de la CTSA, donde a la Comunidad se le negó que se defendiera con el beneficio de litigar sin gastos, debido a la interpretación de que el registro de comunidades en la provincia “era” un requisito formal para el ejercicio de acciones. (Hualpa, 2014) A pesar de esta ceguera judicial la comunidad realiza acciones culturales de origen comunitario con anclaje institucional perfectamente acreditables. Como estrategia deciden inscribirse en el registro provincial de comunidades aborígenes¹¹⁴ y con el tiempo se consolidaron bajo la denominación propia de <i>Lof</i>. Se afianzan y permanecen en el territorio definitivamente hasta la actualidad, movilizados porque “<i>los abuelos nos estaban llamando</i>” (Curiñanco, 2011). Se restablece el equilibrio con el territorio como mapuche, en la forma de organización, en las propias prácticas, que no pueden desarrollarse en la ciudad, se tejen hilos de reciprocidad, donde se levantan ceremonias y se restablecen vínculos con

¹¹³ Abreviatura de Compañía de Tierras del Sud Argentino SA, creada en 1889 que adquirió luego de la guerra en Malvinas el grupo italiano y conglomerado Benetton Group S.A.

¹¹⁴ Se registran en el Libro I Acta 31 Folio 32 de fecha 31/10/2007 Expte. 02435-GB-07.

	la <i>mapu</i> bajo el <i>az mapu</i>. (ley natural) (Lincán, 2021, Schiaffini, 2019). En el año 2011, se realiza el Relevamiento técnico jurídico catastral de las tierras comunitarias ocupadas, bajo la Ley 26.160. Por la vía institucional, se logra la carpeta técnica que explicita la situación del territorio con evidencia de una ocupación tradicional, pública y pacífica por parte de la comunidad, sostenida mediante prácticas de subsistencia, vínculos familiares intergeneracionales, y ejercicios culturales de carácter identitario y espiritual. No obstante, se indica que, sobre el mismo territorio, existen antecedentes registrales dominiales que involucran la propiedad privada de la empresa multinacional CTSA S.A. (grupo Benetton), situación de conflicto territorial que se mantiene –sin resolver- hasta la actualidad. A pesar de ello, el relevamiento realizado en virtud de la Ley Nacional 26.160¹¹⁵ y sus prórrogas confirma la presencia actual y tradicional de la comunidad, constituyendo un reconocimiento administrativo del derecho indígena a la ocupación del territorio conforme lo establecen el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT. La coexistencia de títulos registrales con la posesión indígena preexistente y que administra la comunidad sin injerencia estatal ni de ninguna organización política externa, exige la aplicación del principio de no regresividad y del enfoque intercultural del derecho para garantizar la seguridad territorial de la comunidad en condiciones compatibles con su identidad cultural y sistema normativo propio.

¹¹⁵ El 10 de diciembre de 2024, el Decreto 805/2024 derogó la Ley 26160. Esta derogación implicó el fin de la emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras indígenas, así como la suspensión de los actos judiciales o administrativos de desalojo a comunidades indígenas, ambos establecidos por la ley mencionada.

Comunidad Indígena Vuelta del Río. Familia Fermin¹¹⁶ Departamento Cushamen Resistencia activa frente al desalojo.	La situación de esta comunidad ha sido históricamente compleja y marcada por un persistente conflicto territorial, que se ha intensificado y diversificado a lo largo de las décadas. Esta comunidad Mapuche Tehuelche se asienta en tierras que fueron reservadas por el Gobierno Nacional en 1899 para los sobrevivientes de la “Conquista del Desierto”, constituyendo la reserva más extensa y poblada de Chubut, creada por decreto del presidente Julio A. Roca tras gestiones del Lonko Miguel Ñancuche Nahuelquir. Sin embargo, la protección de estas tierras siempre se hizo de manera comunitaria. Con el tiempo, “bolicheros y mercachifles de origen árabe” se introdujeron en la reserva y, mediante la venta de alcohol y otros vicios, se apoderaron de bienes y tierras de los aborígenes, obteniendo títulos de propiedad ilegítimos, a menudo con la complicidad o la omisión de funcionarios. Este proceso de despojo se agrava con la creación del estado provincial de Chubut, el IACyFR que acelera la entrega de títulos de propiedad a particulares “terratenedores” sobre estas tierras reservadas, incluso estando en ocupación por familias y comunidades enteras, dando origen al dicho popular “Compró el campo con los indios y todo¹¹⁷.” Los conflictos por la tierra en Vuelta del Río se manifestaron en casos específicos de desalojo. Ya en 1994, los sucesores de un comerciante sirio-libanés, Haikel El Khazen, iniciaron una demanda judicial de desalojo contra familias de la comunidad, aunque esta fue resuelta a favor de la

¹¹⁶ Se consultaron los siguientes diarios: Crónica: “La Legislatura del Chubut se solidarizó con pobladores aborígenes de «Vuelta del Río» y repudió el drástico desalojo policial” (lunes 31 de marzo de 2003); “Humillante atropello a los Mapuches” (lunes 8 de diciembre de 2003); “Comunidad Mapuche Tehuelche Vuelta del Río: La tierra: un derecho de origen” (Domingo 25 de septiembre de 2005);

¹¹⁷ Esta expresión se hace muy popular en los trawn, y se explica en el video “La segunda conquista: saqueo, corrupción y resistencia en Patagonia” https://youtu.be/SoZ1_QzmACs?si=kimV8ezhXliL-fWc

	comunidad a mediados de 1996, bajo fundamento en la ocupación ancestral. (Cayuqueo, 2019; Hualpa, 2014) A pesar de este triunfo legal, la comunidad continúa luchando por la regularización de su situación, requiriendo la propiedad comunitaria, ante los gobiernos nacional y provincial, recibiendo solo “promesas incumplidas”. En septiembre de 1996, los pobladores de Vuelta del Río denunciaron ante la Cámara de Diputados la continua invasión ilegal de estancieros y forasteros, quienes introducían alambrados y animales en sus tierras ancestrales, y reportaron casos de expulsiones forzadas, a veces con auxilio policial o mediante engaños. La diputada María Billone solicitó una investigación y acciones para evitar o revertir el desalojo de una familia de apellido Fermín, mientras que el IAC fue acusado de otorgar títulos a individuos no indígenas en violación de la ley de la colonia Cushamen. El 14 de abril de 1997, logran la inscripción de la Comunidad, ante el Registro Provincial obrante en el Libro I Acta N° 8 Folio 9 Expte. 0609-GB- 97. La resistencia de la comunidad y el apoyo de otras organizaciones fueron cruciales. En agosto de 1997, las comunidades Mapuche Tehuelches de Rawson citaron el caso de los Huilinao de Vuelta del Río como un ejemplo donde la presión ejercida por la OCMT logró detener desalojos. En enero de 1998, durante la ocupación de la iglesia en Esquel, la OMCT incluyó el “desalojo de la comunidad mapuche de Vuelta del río” entre los abusos denunciados. El conflicto con la familia Fermín persistió, a fines de febrero de 2000, nuevamente la familia de José Vicente El Khazen presentó una denuncia penal por usurpación contra Mauricio Fermín. Este caso fue resuelto por la CSJN quien

	resolvió la cuestión penal con alegación de derechos indígenas, dictando el sobreseimiento de Mauricio Fermin.¹¹⁸ (Hualpa, 2014) Nuevamente el 15 de marzo de 2003, el juez José Colabelli ordenó un desalojo que se realizó de manera violenta contra la familia de Mauricio Fermín, una de las 25 familias que componen la comunidad e involucran a más de diez personas entre ancianos y niños. Llegaron 22 policías al mando del Comisario César Brandt¹¹⁹, cortaron alambres, derribaron una vivienda y destruyeron la huerta utilizando los bueyes de la familia. A pesar de la extrema violencia logran permanecer en el lugar, y resisten el accionar policial con grandes muestras de solidaridad y apoyo social. Se reúnen en <i>trawn</i>, levantan ceremonias y por consenso, se llevan varias acciones dentro del territorio y fuera de ella como son movilización en las calles de Esquel, en protesta por el abuso policial y judicial. Se resiste en el territorio y se ejerce autodefensa. La comunidad se unió en apoyo a la violencia contra la familia Jones Fermín, reconstruyendo la vivienda una vez que la policía se retiró. En los parlamentos <i>-trawn-</i> participa el abogado de la comunidad, Gustavo Macayo, que comparte estrategias e informa sobre el estado de las causas judiciales. Al respecto, se van tomando decisiones colectivas no sólo por parte de los miembros de la comunidad, sino entre los participantes Mapuche Tehuelche que asisten a las reuniones. Este

¹¹⁸ Hualpa, 2104. Caso “Fermín”. (Fallos, 331: 1664)

¹¹⁹ Finalmente, muchos años más tarde, el comisario César Brandt fue condenado por abuso de autoridad en el marco de la ejecución de la orden de desalojo contra la familia Jones Fermin, de la Comunidad Vuelta del Río. La condena a seis meses de prisión en suspenso e inhabilitación por un año para ocupar cargos públicos fue dictada el 16/08/2012 por parte de los jueces Anabel Rodríguez, Ricardo Rolón y Martín O’Connor, se encuentra firme por Sentencia 17/2014 del Superior Tribunal de Justicia de la Provincia de Chubut. Esta situación si bien trajo una brisa de justicia, en el año 2022 trajo nueva preocupación cuando Brandt fue designado jefe de Policía de Chubut por el gobernador Arcioni, despertando en la comunidad y en general en el pueblo Mapuche Tehuelche una “lógica zozobra”. (Hualpa, 2022)

	incidente llevó a la destitución del juez Colabelli por mal desempeño y una causa contra los policías por uso de violencia. En junio de 2009, en una audiencia, la comunidad de Vuelta del Río, defendida por el Dr. Gustavo Macayo y el Dr. Hugo Barone del Ministerio de la Defensa Pública, confirmó un pedido de casación para revocar el sobreseimiento de los policías. Se aceptarán imágenes y testimonios como prueba. La Legislatura de Chubut se solidarizó y repudió el desalojo policial¹²⁰, solicitando explicaciones al Poder Ejecutivo. En junio de 2003, el Banco del Chubut intentó rematar un lote de la familia Huilinao (integrante de la comunidad), alegando que estaba afectado por un crédito prendario de un particular ajeno a la comunidad. A fines de agosto de 2005, un nuevo fallo judicial en Esquel arremetió nuevamente contra la familia de Mauricio Fermín, lo que llevó a la comunidad Vuelta del Río a emitir un documento repudiando la persecución judicial y exigiendo la investigación y persecución penal de los funcionarios responsables de otorgar títulos ilegítimos, declarando su resistencia a cualquier intento de atropello. En este proceso de resistencia y defensa, la comunidad ha mantenido y fortalecido prácticas culturales comunitarias de carácter institucional que fueron descriptas en los escritos judiciales de su abogado defensor, Gustavo Macayo. Este patrón cíclico de litigios, donde las victorias legales a menudo eran temporales, obligaba a la comunidad a una defensa constante en el territorio y en la ciudad de Esquel, lugar de asiento de los tribunales. La comunidad sostiene viva la tradición cultural no solo en el modo de producir la tierra, sino también a través de sus

¹²⁰ Diario Crónica, *Comunidad Mapuche –Tehuelche reclama título comunitario. La Legislatura del Chubut se solidarizó con pobladores aborígenes de “Vuelta del Río” y repudió el drástico desalojo policial*. 31/03/2003, p. 12

	rogativas comunitarias y familiares. Estas ceremonias son coordinadas por los mayores, quienes se encargan además de la transmisión de la lengua y de los <i>nütran</i> de la memoria, a pesar de las prohibiciones históricas que impidieron a generaciones anteriores su aprendizaje. Los primeros parlamentos de las comunidades indígenas en la zona se realizaron precisamente en el territorio de Vuelta del Río, donde se abordaron tanto los conflictos territoriales como las actividades socioculturales en vínculo con el Azmapu, evidencia de la función de estos <i>trawn</i> o asambleas como espacios institucionales para la toma de decisiones y la afirmación cultural. El puesto sanitario dentro del territorio comunitario está a cargo de los miembros de la comunidad con dependencia de la cartera ministerial de salud, funciona no solo para primeros auxilios y prevención de la salud, sino también como un centro comunitario que impulsa la participación y la generación de proyectos, lo que representa una forma de autogestión y desarrollo comunitario. Además, los problemas de desalojo han fomentado una mayor solidaridad y un sentido comunitario más fuerte, llevando a la gente joven a un proceso de identificación y aprendizaje de sus derechos, la Constitución y las leyes que protegen a las comunidades indígenas, lo que puede interpretarse como una práctica educativa y de empoderamiento institucional dentro de la propia comunidad. A partir del 13 de marzo de 2015, la situación en Vuelta del Río experimentó nuevos conflictos con la recuperación territorial por parte de los <i>weichafe</i>. Estas personas mapuche, algunos de ellos familiares, emplean “capuchas” y hondas de revoleo, utilizan tácticas organizativas de resistencia y defensa territorial. esta acción autónoma, insurgente adyacente a la comunidad fue liderada por el

	Lonko Facundo Jones Huala, integrante del Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP), que conforma la Pu Lof en Resistencia Cushamen (en adelante PU LOF), confronta con la estancia Benetton SA. Su proclama reivindica el territorio ancestralmente ocupado por el pueblo nación mapuche. Esta metodología que genera un quiebre político con el estado, que opone resistencia a cualquier ingreso de las fuerzas de seguridad provincial y federal en el territorio recuperado suscitó una serie de entredichos entre ambas comunidades. La máxima expresión de este desentendimiento será durante las investigaciones llevadas a cabo por la desaparición de Santiago Maldonado¹²¹ y durante el juicio de usurpación contra miembros de la Pu Lof en Esquel¹²². No obstante, esta confrontación se fue resolviendo paulatinamente de forma colectiva, bajo formas comunitarias, espirituales y laborales propias, y consensuados marcos deliberativos como traün entre ambas Lof. La situación en Vuelta del Río, por lo tanto, ha sido un microcosmos de la compleja y a menudo violenta interacción entre las comunidades indígenas, los intereses privados y el Estado en Chubut.
Comunidad Mapuche Motoco Cárdenas¹²³ Pje. La Pasarela¹²⁴. Lago Puelo Departamento Cushamen	La comunidad mapuche Motoco Cárdenas aparece públicamente reivindicando su presencia en el territorio desde fines de la década de 1990, indicando que son

¹²¹ Santiago Maldonado yem, un joven no mapuche, que viajó a la Pu Lof para apoyar el reclamo por la liberación del Lonko Facundo Jones Huala y la recuperación contra la multinacional En agosto de 2017, frente a un operativo represivo de Gendarmería Nacional, el joven desaparece dentro del territorio recuperado en la zona del río Chubut. La Comunidad de Vuelta del Río, debió afrontar numerosos allanamientos, además de ser en el 2016 el lugar de ingreso para personal de brigada de investigación de la policía de Chubut que realizaban espionaje sobre el territorio recuperado

¹²² El juicio de usurpación contra miembros de la Pu Lof en Resistencia Cushamen se realizó en marzo del 2019, en donde participaron como testigos ofrecidos por la Fiscal de Chubut, y adheridos por la querrela la empresa Benetton, de origen mapuche. Situación que generó mucho malestar entre los miembros de ambas comunidades.

¹²³ Tozzini, A. *Territorios y genealogías en disputa. Trayectorias mapuche, relatos hegemónicos y Estado en Lago Puelo*, Chubut., IIDYPCA, 2023

¹²⁴ La Comunidad registra como ubicación del territorio en los Lotes 4 a 7, Sección A-J-III Margen Oeste Río Azul La Pasarela-Lago Puelo. Chubut.

Resistencia activa frente al desalojo	ocupantes ininterrumpidos desde 1896. A pesar de esta larga historia de ocupación, en 1996, el Municipio de Lago Puelo desconoció su presencia como comunidad y, sin consulta ni participación indígena, declaró a las tierras como “libres de ocupantes”, creando un parque ecológico. El proceso de reconocimiento de la comunidad Motoco Cárdenas se fortaleció a través de encuentros (<i>trawn</i>) con comunidades mapuches vecinas, como Cayún (Lago Puelo) y Leopoldo Quilodrán (El Hoyo). En estos <i>trawn</i>, se consolidaron sus autoridades comunitarias ancestrales, incluyendo el <i>lonko</i>, el <i>werken</i> y el consejo de ancianos, se analizaron conflictos contra el estado y los particulares, se tomaron decisiones y se elaboraron estrategias comunitarias para resistir y defenderse. En el ámbito judicial, la comunidad Motoco Cárdenas fue reconocida como sujeto de derecho. En 2008, la comunidad afrontó un juicio iniciado por Oscar Fattorini. En el caso, se admitió la legitimación pasiva de la demandada Comunidad mapuche Motoco Cárdenas, pese a que el actor cuestiona la validez del poder otorgado a los letrados por un miembro del Consejo de Ancianos, en lugar del <i>werken</i>, con referencia a la Guía Orientadora de Derecho Consuetudinario o Estatuto. (Hualpa, 2014) La sentencia judicial realiza un análisis correcto de las normas y principios en juego, dictaminando que el poder general para juicios otorgado por el Señor Antolín Cárdenas (Lonko) en su calidad de representante del Consejo de Ancianos, resultaba hábil para representar a la comunidad. Esta decisión se fundamentó en estatutos comunitarios y en la inscripción de la comunidad en el Registro de Comunidades Aborígenes¹²⁵.

¹²⁵ Libro I del Registro de Comunidades Aborígenes Acta 32 Folio 33 Expte. N° 0012-GB- 08 de fecha 04/01/2008.

	El fallo sostuvo que este poder era válido “aún por encima de lo que pudiere interpretarse de la lectura de la Guía Orientadora para la interpretación del derecho consuetudinario” cuando normas superiores como los artículos 75, inciso 17, y 41 de la Constitución Nacional, el artículo 34 de la Constitución provincial y el Convenio 169 de la OIT lo avalan. En 2004, la comunidad Motoco Cárdenas logró registrarse como comunidad en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), y en el 2008, también se registró en el registro provincial en la Escribanía General de Gobierno. Tuvieron que soportar una prolongada situación de invisibilización por parte del estado municipal y Parques Nacionales, que desconocieron a la comunidad “mapuche”. A esta problemática se añadió un conflicto con una vecina que construyó un alambrado cerca de un espacio sagrado de la comunidad. Entre las luchas, la comunidad reclamó el acceso libre al río Motoco, invocando y “aprendiendo a defenderse con el derecho indígena”. (Cárdenas, 2010). A pesar de haber sido acusados de “usurpadores”, fueron sobreseídos en el 2018. Este triunfo fue dedicado a la memoria de Alfredo Cárdenas y Corina Hermosilla, los primeros ocupantes que murieron en el territorio de manera dudosa¹²⁶. Corina Hermosilla, tía de uno de los entrevistados y una activa defensora del territorio, fue brutalmente asesinada con 30 puñaladas. A pesar de la contundencia de la violencia, la justicia no logró identificar culpables, dejando un amargo precedente de impunidad y visibilizando el peligro inherente a la defensa territorial. Este trágico suceso, lejos de amedrentar, impulsó a las comunidades a consolidar su organización no solo para

¹²⁶ En el territorio comunitario de Motoco Cardenas, en primer lugar, ocurre el asesinato de Doña Corina Hermosilla, que nunca fue esclarecido y posteriormente, fallece su esposo Don Alfredo Cárdenas quien fue encontrado muerto en el río.

	la defensa de la tierra, sino también para la protección de sus propias vidas. Finalmente, en 2017, la comunidad logra la recuperación definitiva del territorio, cuando deja de figurar a nombre de un tercero en los registros administrativos estatales. La ocupación constante, sumada a las estrategias comunitarias y judiciales para el control territorial, posibilita que la comunidad continúe proyectándose en el territorio hasta el presente.¹²⁷ (Tozzini, 2023).
Comunidad Aborígen Leopoldo Quilodrán. Familia Larenas. El Pedregoso. Departamento Cushamen Resistencia activa frente al desalojo.	El caso de la familia Larena, arraigada en la localidad de El Hoyo, Chubut, se erige como otro emblemático ejemplo de la compleja y a menudo conflictiva lucha por la tenencia de la tierra en Chubut por los años 2000. Este expediente jurídico y social, cobró particular relevancia e ilustra la sistemática vulneración de derechos de los pobladores ancestrales frente a intereses económicos y redes de poder. El conflicto se desencadenó en 2008 con la orden de desalojo dictada contra la familia de Inés Larenas. Esta acción fue impulsada por una empresa forestal que, de manera cuestionable, obtuvo el título de las tierras mediante una decisión del ejecutivo provincial. La legitimidad de esta adquisición fue puesta en entredicho, dado que los Larena habían habitado y trabajado el predio por generaciones, con límites establecidos y reconocidos desde 1914. Frente a esta injusticia, la comunidad mapuche, históricamente despojada de sus territorios, activó sus mecanismos de resistencia y defensa. La familia Larena no estuvo sola; la comunidad comenzó a articularse y a visibilizar su presencia, uniendo fuerzas con otras

¹²⁷ Entrevista al Lonko Antolín Cárdenas quien realiza manifestaciones sobre la recuperación territorial. <https://youtu.be/VI8gLm-3lVU?feature=shared>

	comunidades cercanas como la Comunidad Mapuche Huanguelen Puelo¹²⁸ y Motoco Cárdenas. Esta amplia movilización generó una importante repercusión social y organizativa, tanto entre mapuche como no mapuche. Durante más de 18 días, estas personas acompañaron a Inés Larenas en el lugar, resistiendo la amenaza de desalojo. La complejidad del caso Larena se profundiza al revelar una intrincada red de corrupción que involucra a actores políticos, judiciales y jurídicos. Se señala al abogado Enrique Alejandro Korn como el principal beneficiario de la adquisición irregular del título de propiedad. Korn, distante geográficamente de la zona, operó a través de un representante local, Tomás Cané. La connivencia de funcionarios se hizo evidente con la acusación hacia el actual intendente de El Hoyo, Chito Cárdenas, quien, en su rol previo de inspector de tierras en 1995, habría falsificado una inspección para favorecer la obtención del título de Korn bajo la figura de “ocupación veinteañal”, soslayando los derechos preexistentes de los Larenas. La instrumentalización del sistema judicial es un eje central en este caso. Se denuncia una “red de abogados” que ejerce influencia sobre los jueces, garantizando fallos favorables a los poderosos y dificultando el acceso a la justicia para los pobladores. Un ejemplo paradigmático de esta dinámica es la representación legal de Korn en la causa contra los Larenas por parte del Dr. José Oscar Colabelli, quien previamente había sido destituido de su cargo como juez por su actuación en el violento desalojo de la familia Fermín en la comunidad mapuche de Vuelta del Río. Esta recurrencia

¹²⁸ La Comunidad Mapuche Cayún, se registra en la provincia bajo el Acta 42 Folio 43. Expte. N° 28/09/2009. Video “La Segunda Conquista Saqueo, corrupción y resistencia en Patagonia” https://youtu.be/SoZ1_QzmACs?si=gClrwaNfcH-30T2u

	de figuras en distintos escenarios de despojo subraya la existencia de un <i>modus operandi</i> sistemático. La lucha por la tierra ha conllevado un doloroso costo humano para la familia Larenas. En este contexto de adversidad, la resistencia de la familia Larenas y las comunidades circundantes se manifestó en diversas formas. Los “traün” (encuentros) se convirtieron en espacios de debate político y de toma de decisiones estratégicas, donde se analizaron las causas judiciales y el marco legal que el Estado debía reconocer. La presencia del abogado de la comunidad en estos encuentros fue crucial para brindar información y orientación. Paralelamente, se realizaron ceremonias ancestrales en el territorio, reafirmando la identidad y la conexión espiritual con la tierra como pilares fundamentales de su resistencia. A pesar de las presiones y los obstáculos, la persistencia de la familia Larenas y el apoyo comunitario lograron un hito significativo. Finalmente, el Superior Tribunal de Justicia de Justicia de Chubut¹²⁹ intervino y dejó sin efecto la orden de desalojo. Este dictamen representó una victoria legal crucial en su incansable lucha. Consolidando su presencia y derechos, la familia Larenas se registró en 2009 como parte integrante de la Comunidad “Leopoldo Quilodrán” en el registro provincial, bajo el Acta 46, Folio 47, Expediente 02509-GB-2009, con fecha 15/12/2009. Este acto no solo busca ser un paso administrativo de validez estatal, sino una reafirmación de su identidad, del tejido de relaciones familiares, de actividades laborales, de autogobierno en el conflicto. Se conforma una red de solidaridad para la defensa de su territorio, destacando la importancia del reconocimiento de

¹²⁹ La sede del Superior Tribunal de Justicia queda en la ciudad capital de Rawson, a 752 km.

	la propiedad comunitaria por sobre la individual para garantizar la preservación y continuidad como mapuche.
<i>Pulgar Huentuquidel</i> <i>El Hoyo</i> Departamento Cushamen. Retorno y reconstitución.	El caso de la Comunidad Mapuche Lorenzo Pulgar Huentuquidel es otro caso emblemático sobre las dinámicas de recuperación territorial, que ocurren cercana a la localidad de El Hoyo, camino a Puerto Patriada (Chubut). Este proceso, iniciado formalmente en el año 2009 cuando se registra como comunidad, y en el año 2010, realiza la recuperación territorial. Representa un acto de reafirmación comunitaria cultural y política, que revela las tensiones inherentes sobre la ocupación del territorio, entre la memoria ancestral y los archivos estatales. La historia de familias mapuche en el lugar se remonta a antes de la intervención del Estado provincial. La autora Carolina Crespo señala que, a fines del siglo XIX, estas tierras fueron constituidas por el Estado como “tierras fiscales”, como parte del proceso de despojo y violencia que se inició con la “Conquista del Desierto”. Según los relatos familiares, la comunidad Pulgar Huentuquidel sufrió un proceso de despojo que se inició hace más de un siglo. En 1955, Lorenzo Pulgar Huentuquidel y Teresa Montes se asentaron en el lote J 3 del Paraje Rincón de Lobo. (El Patagónico, 2010). Sin embargo, la década de 1970 a 1983 se define en la memoria de la comunidad como una etapa de “despojos legalizados” y “engaños”, marcada por la expansión de la industria forestal privada, en particular la Sociedad Anónima Forestal Epuyén (SAFE). La política provincial de desarrollo forestal activa desde los años 60, llevó a la expropiación de sus espacios totales o parciales, que habían sido catalogados como “tierras fiscales”. Esta dinámica de despojo se fundamentó en una lógica extractivista y capitalista que jerarquiza las actividades

	productivas. Los documentos estatales calificaron la industria forestal como “evolucionada” y vinculada al “progreso”, mientras que el pastoreo de las comunidades era una práctica ancestral y principal para las comunidades, era tildada de “atrasada” y degradante. El archivo, como tecnología de gobierno, validó esta visión, invisibilizando la ocupación ancestral y multidimensional de las formas de vida comunitaria. La recuperación territorial en el 2010 no fue un acto impulsivo, sino el resultado de más de 30 años de reclamos. Este proceso visibilizó un campo de fuerzas donde los archivos estatales y las memorias mapuche se enfrentaron. Los archivos provinciales, regidos por lógicas de control y silenciamiento, clasificaron a la comunidad como “oportunista” e “inmigrante chilena”, y presentaron el territorio de manera reduccionista, omitiendo los espacios de uso colectivo como bosques y áreas de invernada. En contraste, la comunidad recurrió a sus propias “prácticas de archivación” (Crespo, 2023), compuestas no solo por documentos estatales que le afectan, sino también por la transmisión de la oralidad y la memoria corpórea. Relatos como el de Zoila, hija de Lorenzo, que mencionó haber enterrado las placentas de sus hijos en el lugar, o la evidencia de un tronco de coihue como prueba de la existencia de bosque nativo antes de la forestación, constituyen una “argumentación política que no tuvo lugar en el archivo” oficial. Esta memoria, en palabras de Crespo, es un elemento inasible para el archivo estatal, pues se basa en una ontología que excede la lógica hegemónica. La comunidad Pulgar Huentuquidél detalla la ceremonia de ingreso y “pedir permiso” al territorio, con las primeras tareas de instalación, como el armado de carpas y refugios. Nelson Avalos (2010) destaca la “recuperación de la

	memoria y del territorio ancestral” a través de los relatos de Zoila y Daniel, descendientes de Lorenzo Pulgar Huentuquidel, quienes regresaron al lugar después de 40 años. Por otro lado, se hicieron comunicados de prensa donde se señala la demanda de tierras, con el marco legal vigente, citando el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT. Esto desestabilizó el orden institucional y obligó a funcionarios estatales a “reconocerlas, al menos en el papel”. Pese a ello, las tensiones persisten, como lo demuestran las denuncias, los comunicados de prensa y las actas de reuniones, que revelan una “economía emocional” de miedo y sospecha por parte de funcionarios y vecinos que percibían a las comunidades como una “amenaza”. El caso de la Comunidad Pulgar Huentuquidel ilustra la paradoja de que, aunque el archivo estatal es parcial y excluyente, se convierte en una herramienta indispensable de prueba para legitimar las demandas en los espacios locales. La lucha no solo es por la tierra, sino también por el derecho a definir la historia y el territorio desde su propia perspectiva, horadando el archivo desde “sus propias entrañas.” La comunidad Mapuche Pulgar Huentuquidel se registra como comunidad en el año 2009, inscribiéndose en el Registro de Comunidades Aborígenes de la Escribanía General de Gobierno de la Provincia de Chubut. El número de Acta de personería jurídica es el N° 44 y el folio N° 45 del Libro I del Registro de Comunidades Aborígenes de la Provincia de Chubut.
<i>Caño¹³⁰ y Ñiripil Cerro León</i> <i>Buenos Aires Chico</i>	Las comunidades mapuche Caño y Ñiripil Cerro León se vieron obligadas a enfrentar judicial y comunitariamente la amenaza de despojo territorial derivada de un proyecto

¹³⁰ Lof Caño y su lucha contra los incendios https://youtu.be/NPtWGqme1Xo?si=FJIObrP4LUS_NXEA

Departamento Cushamen. Resistencia activa.	turístico impulsado por la Municipalidad de El Maitén y el Ejecutivo provincial¹³¹. Este proyecto consistía de manera inconsulta, en la construcción de un centro de esquí y refugios en laderas del Cerro Azul, tierras que las comunidades afirman ocupar tradicionalmente y utilizar para la veranada y pastoreo de animales. Desde 2008, en la localidad de El Maitén cuenta con la radio comunitaria mapuche “Petu Mogelein”, la cual juega un papel crucial en difundir en toda la zona sobre la historia del despojo territorial, el genocidio fundacional de los estados argentino y chileno y, en particular, toda la violencia institucional y atropellos que sufrían las autoridades políticas y espirituales en los territorios. Esta plataforma comunicacional fue fundamental en este caso como en otros, para visibilizar esta lucha. En 2012, las comunidades asentadas en el territorio, representadas por Virginio Caño y Sergio Ñiripil, y con el patrocinio de letrado de la Defensa Pública¹³², promovieron una acción de amparo. Esta demanda judicial fue acompañada de estrategias comunitarias autónomas, incluyendo la realización de diversos fūta trawn (grandes parlamentos-encuentros políticos), el levantamiento de ceremonias y el fortalecimiento de lazos con otras comunidades mapuche. En ese mismo año, 2012, la comunidad Caño formalizó su inscripción en el Registro Provincial de Comunidades Indígenas bajo el Libro I Acta 60 Folio 61, Expte. 1189-GB-12, el 26 de marzo de 2012. Asimismo, la Comunidad Ñiripil Cerro León obtuvo personería jurídica en el Registro

¹³¹ Juzg. Civ.Com y Lab. De Esquel, 14/12/2012, “Comunidad Mapuche Caño y otros c/Provincias del Chubut y otros s/ Acción de amparo” Expte. N° 338- Año 2012.

¹³² En el año 2011, el Ministerio de la Defensa Pública en la Circunscripción Judicial de Esquel, designó a una abogada especializada en derechos de los pueblos indígena. <https://www.opisantacruz.com.ar/2011/03/01/assume-en-esquel-el-primer-abogado-especialista-en-derecho-indigena-del-pais/>

	Provincial, en el Libro I Acta N° 61 Folio 62, Expte. N° 1414-GB-12 de fecha 04/04/2012. Ambas inscripciones les otorgan personería jurídica, lo cual fue clave en su reconocimiento y defensa. En el amparo judicial, las comunidades reclamaron la prohibición de continuar con el proyecto del centro de esquí hasta que se realice una consulta y participación efectiva, se garantizaran sus derechos territoriales mediante el relevamiento previsto por la Ley 26.160¹³³, y se evalúe de manera adecuada el impacto ambiental. Afirmaron que los trabajos de construcción del centro de esquí se iniciaron con el corte de árboles de lenga¹³⁴ en un bosque que consideraban parte de su territorio comunitario, sin las autorizaciones ambientales correspondientes. La Municipalidad de El Maitén, al contestar la demanda, sostuvo que el predio de 500 hectáreas era de su propiedad y había sido históricamente usado para deportes de montaña, negando que fuera territorio indígena o de posesión ancestral. La Provincia de Chubut, por su parte, argumentó que su rol era solo de financiamiento bajo la modalidad de obra delegada, aunque luego se evidenció su anuencia y colaboración en las obras. La justicia, en su sentencia definitiva del 14 de diciembre de 2015, hizo lugar a la acción de amparo promovida por las Comunidades. El fallo decretó la prohibición de continuar con la ejecución de las obras del centro de esquí o actividades de montaña “Cerro Azul”, hasta tanto se cumpliera con el proceso de evaluación de impacto ambiental conforme a la Ley XI N° 35 y su decreto

¹³³ Al momento de redacción de tesis, en diciembre de 2024, fue derogada la ley 26.160, sus respectivas prorrogas y decretos reglamentarios, que desde 2006 había declarado la emergencia en la posesión y propiedad indígena, ordenando un relevamiento de las tierras que ocupan tradicionalmente las comunidades indígenas”. <https://www.cels.org.ar/web/2024/12/derogacion-ley-territorio-indigena-26160/>

¹³⁴ El árbol de lenga tiene un significado cultural importante para el pueblo Mapuche, es símbolo de resistencia, fortaleza y conexión con la tierra, al que se le atribuye propiedades de lahuen, medicinales y se utiliza en diversas prácticas tradicionales.

	reglamentario. La sentencia destaca que, si bien no era función de los tribunales determinar quiénes eran pueblos originarios o cuál era su territorio tradicional (tarea que se le adjudica al INAI por aplicación de la Ley 26.160), la inscripción de las comunidades en el Registro Provincial implicaba su reconocimiento. Al respecto, la posición del magistrado refleja una concepción inclinada hacia el Estado-nación y el sistema legal tradicional, donde la legitimidad y el reconocimiento formal provienen de instituciones estatales y leyes positivas. Al delegar la determinación de la preexistencia y el territorio a organismos como el INAI y a la aplicabilidad de la Ley 26.160, se busca una certificación administrativa de la identidad y derechos territoriales indígenas. Aunque no se había efectuado el relevamiento territorial, el tribunal consideró prudente y aconsejable que, en caso de proseguir el proyecto, se desarrollara un proceso de consulta y participación con las comunidades, conforme al Convenio N° 169 de la OIT. Este caso demuestra contundentemente la capacidad de las comunidades mapuche para resistir el despojo territorial, logrando articular diversas estrategias legales: tanto las propias, arraigadas y fortalecidas por su sólida organización comunitaria, como aquellas normas del sistema jurídico estatal que se adaptan eficazmente a sus objetivos de defensa territorial. La werken vocera Cañio, se expresa como guardiana del bosque, con una perspectiva profunda sobre procesos culturales colectivos dotados de una estructura organizativa reconocida (familiares, laborales, espirituales, de autogobierno) y con un sentido de sistema de valores que plantean una relación de equidad y reciprocidad, en el contexto de su lucha. Su relato revela una arraigada

	conexión espiritual y comunitaria cultural con el territorio, que va más allá de la mera posesión material. La preocupación de la <i>werken</i> trasciende la pérdida material, porque la destrucción del bosque significa que “esas fuerzas van a abandonar el territorio y se va a empezar también a secar, si nosotros no defendemos ese espacio, ese lugar”. Esto evidencia que, para la comunidad, la salud de la mapu, del ecosistema en general está intrínsecamente ligada a su dimensión espiritual y cultural, lo que constituye una manifestación directa del <i>Azmapu</i>. Interpela la lógica que prioriza el lucro sobre la vida, al cuestionar la necesidad de talar bosques para el turismo. La visión de la <i>werken</i>, por tanto, no solo describe una resistencia puntual, sino que articula una defensa integral del territorio basada en una cosmovisión profunda y milenaria que contrasta radicalmente con el paradigma dominante.
Comunidad Emilio Prane Boquete de Nahuelpan Departamento Cushamen. Retorno y reconstitución.	La Comunidad Indígena Emilio Prane, Mapuche Tehuelche, ha emprendido una persistente lucha por la recuperación territorial de la Legua 4 en el Boquete de Nahuelpan, Esquel, Chubut, enfrentándose a la Comunidad de Nahuelpan y al Ejército Argentino (Estado Nacional). La comunidad argumenta su ocupación ancestral desde el Siglo XIX, basándose en declaraciones de líderes históricos como Francisco Nahuelpan y Emilio Prane, que fueron fundamentales para la determinación de la soberanía argentina en la región. A pesar de esta historia, un decreto de 1937 caducó la reserva Nahuelpan, lo que resultó en un “desalojo perentorio y violento” de los indígenas, y el Lote 4 fue asignado al ex-Departamento de Guerra para uso militar. Este despojo inicial ha generado múltiples conflictos y acciones legales. Según el relato de Briones y Ramos (2018), el retorno de la familia Prane a la Legua 4 en el

	Boquete Nahuelpan se produce recién en los años 50. Cipriano Prane, hijo de Emilio, viaja a Buenos Aires en 1951, y se les promete la devolución de las leguas 4 y 5. Sin embargo, después de uno o dos años de haberse instalado nuevamente en el Boquete, Cipriano es nuevamente desalojado y “tirado” a la Legua 3, que es de veranada. A pesar de que la titularidad de dominio de la legua estaba a nombre del Ejército, cada vez entraba en desuso con el transcurso del tiempo para el pastaje de yeguarizos o realizar maniobras militares. En la práctica se convirtió en un espacio comunitario en donde pastaban animales de varios pobladores de las comunidades de Nahuelpan y Prane. En 1995, el Ejército Argentino intenta un desalojo sin orden judicial, perturbando la posesión de la comunidad de Nahuelpan y de la familia de Cipriano Prane, descendientes de la Tribu de don Emilio Prane. Proceden a expulsar sus animales vacunos que fueron arreados por soldados de origen mapuche vinculados a la Comunidad de Nahuelpan. Por otra parte, la familia Prane reacciona repeliendo y resistiendo el ingreso de una tanqueta en el territorio. Esa acción reanudó el viejo conflicto entre ambas familias, sobre los derechos en la ocupación histórica de la “legua 4.” Este hecho afianza la recuperación y presencia de unas 300 has. dentro del lote mayor, dentro del territorio ancestral de la Comunidad de Nahuelpan. La situación genera que se registre con personería jurídica la comunidad, reconocida por Resolución N° 5565-SDSPN-96 del INAI, e interpone un “Interdicto de Retener - Medida Cautelar¹³⁵”. El Juzgado Federal de Bariloche, a cargo del Dr. Leónidas Moldes, decreta en 1996 la prohibición de innovar,

¹³⁵ Juzg.Fed. Bariloche.”Prane, Cipriano y otros c/ Estado Nacional-Ejército Argentino s/ Interdicto de Retener - Medida Cautelar, Expediente N° 4734/95. Frites, 2011.

	intimando al Ejército a cesar los actos de perturbación de la posesión, independientemente de la titularidad de fondo. A pesar de los recursos de reposición y apelación interpuestos por la Fiscalía Federal, argumentando la improcedencia del amparo para cuestiones patrimoniales, el juez mantuvo la medida cautelar, reafirmando que el interdicto busca proteger la posesión fáctica y no resolver la propiedad. En 2000, el Ejército volvió a desconocer la medida judicial, lo que requirió la intervención del Presidente Dr. Fernando De La Rúa ante las variadas negociaciones y viajes que hicieron miembros de la Comunidad a Buenos Aires. Posteriormente, en 2011, la comunidad realiza un reclamo administrativo, solicitando formalmente al Ministerio de Defensa Nacional, la transferencia de la Legua 4 invocando el Artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, la Ley 23.302 y el Convenio 169 de la OIT, destacando la inalienabilidad e inembargabilidad de las tierras comunitarias. La respuesta del Ejército en ese momento, la redireccionó por competencia al INAI, en el marco de la Ley 26.160. Ante la falta de avances administrativos por parte del estado en dar una seguridad jurídica sobre el territorio comunitario, nuevamente la comunidad por consejo de su abogado utiliza la estrategia legal y presenta un “Amparo Colectivo”¹³⁶, en el Juzgado Federal de Bariloche. Se solicita el reconocimiento de la posesión ancestral y la emisión del título de propiedad comunitaria.

¹³⁶ Juzg.Fed. Bariloche “Comunidad Indígena Emilio Prane C/ Estado Nacional - Ministerio De Defensa-Ejército Argentino S/ Amparo, FGR N° 43012330/2011. Otra acción iniciada en el Juzgado Federal de Bariloche por la Comunidad Prane contra el Ejército “Prane, Cipriano y otros c/ Estado Nacional-Ejército Argentino s/ Interdicto de Retener-Medida Cautelar”, con el N° 4734/95, iniciado el 20 de noviembre de 1995. Por otro lado, en los autos caratulados: “Estado Nacional C/Prane, Francisco S/Acción Reivindicatoria”, FGR 41010606/2002, Esta es una causa ordinaria iniciada por el Estado Nacional - Estado Mayor General del Ejército, con el objeto de una demanda de reivindicación de predios identificados como “Cuatro Chico” y “Cuatro Arriba” y toda otra fracción de terreno identificada como Legua 4 en Esquel, Chubut, contra Francisco Prane, Cipriano Prane, y todo otro ocupante. La causa del Ejército contra los Prane (FGR N° 41010606/2002) ha sido reanudada en el contexto del cambio de gobierno presidencial de Javier Milei.

	En el 2014, este proceso fue trasladado al Juzgado Federal de Esquel, que se declara competente y suspende el proceso en el marco de la Ley 26.160. La comunidad continua impulsando los casos judiciales, solicita el desarchivo del expediente y designando nueva representación legal, ante el fallecimiento en el año 2015 de su abogado Dr. Eulogio Frites.

Nota: Tabla de elaboración propia. Acciones de recuperación y resistencia en los Departamentos Cushamen y Futaleufú (ubicados en el Noroeste de la Provincia de Chubut)

Este análisis de casos, basado en la consulta y análisis de diversas fuentes como expedientes administrativos y sentencias judiciales, estudios académicos, artículos de prensa, entrevistas y documentales, subrayan la importancia de las acciones de recuperación territorial, la defensa, resistencia y reconstitución, que las comunidades Mapuche Tehuelche del noroeste de Chubut han emprendido ante conflictos con empresas y el Estado.

Se evidencia una confrontación directa con el accionar policial, judicial y administrativo estatal, donde las comunidades no sólo resisten, sino que despliegan activamente sus prácticas y saberes comunitarios propios, combinándolos con estrategias jurídicas propias y estatales para el efectivo reconocimiento de sus derechos indígenas. Para ello, las comunidades consolidan sus propias expresiones socioculturales de arraigo institucional, bajo sus normas, revalorizando el mapuzungun: desde ámbitos de debate y toma de decisiones políticas como los traün (parlamentos)¹³⁷ y las ceremonias fundamentales como el camaruco y el ngillipun. La visibilización del Wiñoy Tripantü¹³⁸ y otras ceremonias no sólo revitalizan la espiritualidad y el vínculo con el territorio, sino que fortalece la cohesión cultural.

Estas manifestaciones culturales se integran en una estrategia política más amplia que desafía la presión ejercida por años, de la propiedad privada latifundista que logró asentarse en el territorio bajo el control estatal. Las comunidades abandonan defensas de corte individualista o familiar, adoptando nuevas herramientas organizativas colectivas. Esta resistencia se manifiesta también a través de una educación comunitaria que fomenta la participación continua de las nuevas generaciones y de las mujeres, transversalizando la importancia del azmapu. Desarrollan múltiples actividades que transmiten conocimientos, el rakizum y valores -

¹³⁷ En sus inicios se les llamaba asambleas.

¹³⁸ Wiñoy Tripantü o Winoy Xipantu, el inicio del nuevo ciclo, entre el 20 y el 24 de junio de cada año. En “Mapuche piwke” autoría colectiva Ministerio de Educación Chubut. MEIB 2021. Winderbaum, S. Alvarez, H. “El pueblo Mapuche una nación”

utilizando el mapuzungun, la vestimenta, los instrumentos, el juego de palín y las comidas típicas– para fortalecer la identidad colectiva y asegurar la continuidad de su cultura frente a las presiones externas.

El caso de Futa Huao resulta significativo dentro del movimiento de recuperación territorial en Chubut, ya que simboliza la resistencia ante el despojo y la crítica a los marcos legales que permiten los despojos de épocas pasadas. La “acción de desalambrar” el territorio representa una demanda activa por el derecho ancestral a la tierra, y una crítica a las políticas de territorialización estatal que históricamente resultan excluyentes. La decisión colectiva y la “fuerza de la palabra”, como describe el lonko Sánchez yem en Futa Huao, resignifican su posición político-social y el derecho a autodeterminarse, situando la lucha misma como un componente central de la identidad. De este modo, resignifican la historia comunitaria, cuestionando las nociones de extinción cultural y territorial que el discurso dominante les asigna históricamente.

La construcción de la otredad, entendida como una herramienta de poder, se utiliza por estructuras coloniales y poscoloniales para marginar a los pueblos indígenas, relegándolos a la categoría de “otros internos” en la sociedad. Esta dinámica de diferenciación y exclusión niega a estos pueblos el acceso a una ciudadanía plena e igualitaria en derechos. La noción de “aboriginalidad” se convierte en una categoría crítica para comprender cómo los pueblos indígenas son sistemáticamente marginados, y cómo desarrollan diversas formas de resistencia. Esta resistencia no se limita a expresiones explícitas de lucha y protesta; también se expresa en prácticas cotidianas de supervivencia y reafirmación de la identidad.

Las comunidades Mapuche Tehuelche, al enfrentar conflictos sociales, recurren a mecanismos de resolución que se alejan de las burocracias judiciales del Estado y se impulsan por la memoria ancestral (Briones, 2004). Esta memoria resiste a la opresión histórica, y busca restituir un saber y una identidad que la modernidad, de la mano de la colonialidad, intenta silenciar. Entonces, su lucha por la recuperación territorial no se centra exclusivamente en la restitución de tierras usurpadas por el Estado, sino que representa una demanda fundamental de existencia y dignidad: el derecho a “existir” como pueblo Mapuche Tehuelche y a recobrar una memoria que, en muchos casos, ha sido reducida a simples objetos de exhibición (Briones, 2004).

En esta línea de pensamiento, estas manifestaciones de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut, que buscan dar solución a un conflicto histórico utilizando sus propias construcciones culturales colectivas reconocidas como sujetos institucionales organizativas - la comunidad- satisfacen necesidades materiales, culturales y espirituales, encuadra dentro de los

estudios sobre pluralismo jurídico comunitario participativo. (Wolkmer, 2018) Estas prácticas representan una resistencia frente a la imposición de leyes estatales que no responden a sus realidades ni a los valores de los pueblos Mapuche Tehuelche, ilustrando así que el pluralismo jurídico existe como un hecho, a pesar de los procesos de asimilación estatal.

El análisis de los procesos de recuperación en Chubut muestra que, a diferencia de otros movimientos mapuche en la región, son parte de un proceso de reconstrucción autónoma del territorio, que no es solo una unidad productiva o “tierra física” sino un entramado de relaciones culturales y naturales, un estilo de vida y una espiritualidad.

Hacia “adentro” del territorio recuperado, para quienes protagonizan las defensas territoriales, las comunidades se configuran bajo alianzas familiares, construcciones de poder que permite autogobierno, solidaridad y cooperación en las relaciones laborales y espiritual. Hacia “afuera” de la recuperación, se producen marcas en el territorio que delimitan a la comunidad, lo que no se puede traspasar, sin que se desencadene el conflicto. Esas marcas coexisten, se visualizan desde la memoria de relocalización de “caciques y sus tribus” que con su “apellido” da identidad a los territorios: Loma Redonda asociado con Cacique Tramaleo, El Chalia con Cacique Manuel Quilchamal, Nahuelpan, Epulef, Cual, entre otras.

En cambio, otras marcas presentes en el territorio corresponden a la ocupación de familias “indígenas” que deben reagruparse en concesiones temporarias fiscales, y habrá aquellas, que ocupan precariamente “tierras fiscales” y serán llamados “intrusos” o chilenos, de donde serán reiteradamente desalojadas (Briones y Ramos 2020). Estas memorias de origen de ocupación del territorio se comparten en cada preparativo de reivindicación territorial.

En todos estos casos, si bien el conflicto principal se centra en la disputa por la tierra, en cada situación, aparecen matices particulares que enriquecen la historia del pueblo Mapuche Tehuelche en sus formas de resistencia, lucha, defensa y ejercicio de sus propios derechos.

Un ejemplo paradigmático de la compleja interacción entre el derecho estatal y los sistemas normativos indígenas se materializa en la disputa territorial de la Legua 4 en el Boquete Nahuelpan durante el año 2016, que involucra a las *Comunidades de Nahuelpan y Prane*. Este conflicto, que culmina en un acuerdo de convivencia, con intervención estatal, mediado por la Fiscalía de Chubut. Bajo el enfoque del pluralismo jurídico, a pesar de la titularidad dominial del Ejército argentino sobre la Legua 4, la persistencia en la ocupación de familias de ambas comunidades en el territorio, evidencia la coexistencia de al menos dos sistemas comunitarios normativos y de autoridad claramente diferenciados. Por un lado, se encuentra el derecho estatal, representado por instituciones como la Fiscalía, el Ejército, la

Policía, el IAC y FR y la Dirección de Asuntos Indígenas¹³⁹. Por otro lado, operan los sistemas organizativos propios de las comunidades Mapuche Tehuelche, con sus autoridades y prácticas culturales intrínsecas.

La intervención del Ministerio Público Fiscal, se fundamenta en el propósito de “procurar la solución de los conflictos... tendiendo a la conciliación positiva de los distintos intereses en aras de la paz social”, constituye un reconocimiento implícito de que el conflicto trasciende la mera aplicación de la lógica judicial formal. Esto pone de manifiesto la necesidad de un consenso entre actores con visiones y marcos normativos distintos, en consonancia con el reconocimiento normativo existente para los pueblos indígenas. La elección de un “convenio de convivencia” como solución en 2016, en lugar de una sentencia judicial definitiva, ya sugiere un intento de resolución que busca trascender la imposición de un único sistema legal frente a la fuerte conflictividad del caso.

Tras más de ochenta años sin un diálogo formal entre las familias Prane y Nahuelpan, la recuperación territorial en el 2016 realizada por jóvenes de la comunidad Nahuelpan en la Legua 4, con el apoyo de sus autoridades comunitarias, marcó un punto de inflexión. Esta acción, que aborda el problema histórico no resuelto sobre la fragmentación territorial que produjo el desalojo de 1937, busca reafirmar el derecho del pueblo Mapuche Tehuelche a la totalidad de su territorio ancestral, actualmente ocupado entre las comunidades Nahuelpan y Prane. Por otra parte, la movilización de los jóvenes de Nahuelpan cuya situación de arrinconamiento y pobreza en los barrios periféricos de Esquel encuentran contexto, y se enmarca en la falta de acceso a más tierras aptas y suficientes, un derecho reconocido en las constituciones nacional y provincial. Aunque percibida como un conflicto por las autoridades estatales y un sector disidente de la Comunidad Prane, para los Nahuelpan, esta acción representa el ejercicio legítimo de su derecho territorial.

Una parte de la familia Prane, manifiesta que la “institucionalización” de la solución no respeta sus propias prácticas comunitarias. Esto subraya que la mediación estatal no siempre es percibida como “pluralista” si no se respetan las dinámicas internas comunitarias de poder, representatividad y los protocolos culturales de la comunidad. La objeción a la presencia del Ejército Argentino como “observante” es particularmente señalada para el sector Prane disidente, no así para la Comunidad Nahuelpan. Señalan que esta presencia nos “retrotrae a

¹³⁹ Ministerio Público Fiscal, 11 de mayo de 2016. <https://www.mpfchubut.gov.ar/centroMPF-de-noticias/esquel/acuerdo-entre-las-comunidades-nahuelpan-y-prane>; Diario Jornada 11/05/2016 https://www.diariojornada.com.ar/159484/sociedad/acuerdo_historico_entre_comunidades_de_pueblos_originarios

nuestras peores vivencias tanto de 1937 y de 1995” (Diario Jornada, 2016), que constituye una afrenta a una medida cautelar que prohíbe al Ejército ingresar al Lote 4 para no perturbar a la ocupación de la comunidad Prane.

Estas manifestaciones disidentes evidencia que, aunque el Estado intente presentarse como un mediador neutral, su historia de conflicto y despojo con las comunidades Mapuche Tehuelche impone un peso que las formas institucionales no pueden obviar, y que las prácticas militares se perciben como una extensión de la opresión histórica.

En última instancia, este caso de restitución territorial, analizado desde el enfoque del pluralismo jurídico, trasciende una mera coexistencia de normas o la forma en que las comunidades resuelven sus conflictos de manera intra e intercomunitaria. Se pretende poner de relieve las subjetividades y la actitud que asume la agencia estatal al intervenir, que debe evaluar no solo el marco jurídico vigente de reconocimiento de sistemas culturales comunitarios propios, sino también su operatividad bajo marcos institucionales propios.

Los hechos analizados demuestran la persistente carencia en la capacidad de diálogo, respeto y reconocimiento mutuo entre el sistema de autoridad estatal y las prácticas culturales indígenas. Cuando la intervención estatal, aunque bien intencionada en su superficie, no logra integrar genuinamente las lógicas internas de las comunidades y se perciben como imposiciones de actores problemáticos, la resolución del conflicto se vuelve débil, ineficaz y perpetúa las tensiones, como lo demostró el rechazo inmediato de una familia integrante de la Comunidad Prane al “acuerdo histórico”.

La “paz social “ (objetivo declarado de la fiscalía¹⁴⁰) no se logra solo con firmas, sino con un profundo entendimiento y respeto de las memorias, las comunidades, sus autoridades y las formas de resolver un conflicto propias de los pueblos indígenas. A pesar de las críticas en ese momento de una familia, cabe destacar que el acuerdo establecía un período de convivencia pacífica hasta el 23 de noviembre de 2017. No obstante, actualmente las comunidades continúan dialogando y buscan intereses comunes sin intervención estatal, basados en sus estructuras organizativas comunitarias, la interlocución de las autoridades y los modos de vida culturalmente arraigados.

¹⁴⁰En 2016, tras más de ochenta años de tensiones, las comunidades Nahuelpan y Prane se reencontraron en Boquete Nahuelpan (cerca de Esquel) y firmaron un acta de convivencia pacífica vigente hasta noviembre de 2017. La iniciativa fue impulsada por las propias comunidades, con la mediación de la Dirección de Asuntos Indígenas, la Subsecretaría de Relaciones Institucionales, el Instituto Autárquico de Colonización, la Policía del Chubut y el Ejército Argentino, marcando un acuerdo histórico en la región. *Diario Jornada*. (2016, 11 de mayo). *Pueblos originarios: acuerdo histórico entre comunidades*. https://www.diariojornada.com.ar/159484/sociedad/acuerdo_historico_entre_comunidades_de_pueblos_originarios

Se concluye parcialmente que las experiencias documentadas como recuperaciones territoriales, constituyen en esencia, la materialización de acuerdos, resistencia y reafirmación del Azmapu como un sistema normativo vivo y legítimo, que no siempre aparece enunciado por quienes lo practican, pero que interpela directamente al monismo jurídico estatal.

El análisis de los casos examinados demuestra cómo las comunidades Mapuche Tehuelche, al llevar a cabo acciones culturales de raigambre comunitaria y con un indudable anclaje institucional propio, trascienden la mera búsqueda de la restitución material y simbólica de sus territorios.

Estas iniciativas, lejos de limitarse a una dimensión reivindicativa, activan un complejo proceso deliberativo, tanto en el ámbito interno de las comunidades como en su interacción con el sistema estatal, lo que fortalece la cohesión comunitaria y su autonomía y, redefine las fronteras de los estudios sobre el pluralismo jurídico en Argentina. Bajo la lente de Wolkmer, se hace imprescindible avanzar en la conceptualización de este pluralismo, trascendiendo su formulación puramente teórica para comprenderlo como una manifestación tangible en la práctica judicial y social. Ello exige, de manera perentoria, que exista una profunda transformación del rol judicial hacia un enfoque auténticamente intercultural.

En esta línea, resulta esencial reconocer que las recuperaciones territoriales, al forzar al poder judicial a considerar y ponderar prácticas culturales, el vínculo espiritual con el territorio, la organización comunitaria y la autodeterminación como elementos jurídicamente relevantes y no subsidiarios, empujan de forma decisiva los límites en que el derecho estatal puede y debe interactuar, e incluso integrar, otras lógicas y significados jurídicos.

La persistencia de estas recuperaciones, a pesar de las respuestas represivas o invisibilizadas del sistema judicial, evidencia la urgencia de transformar los paradigmas legales hegemónicos para una verdadera coexistencia de sistemas normativos, sentando las bases para futuras investigaciones sobre la implementación efectiva de un derecho intercultural que resguarde la autodeterminación territorial de los pueblos originarios.

La Ley Nacional N° 26.160, sancionada en 2006, representó un punto de inflexión decisivo en el escenario de las luchas territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut. Lejos de ser una solución definitiva a la matriz de despojo histórico, el establecimiento de la suspensión cautelar de los desalojos configuró un escenario de excepción que alteró la dinámica de las cuatro modalidades de recuperación. Esta moratoria, pensada como una medida de emergencia para facilitar el Relevamiento Técnico, Jurídico y Catastral (Re.Te.C.I.), trascendió su función administrativa para convertirse en un factor estratégico de alta resonancia política y jurídica.

El efecto más notable de la Ley 26.160 fue su impacto paradójico sobre las modalidades de acción. La suspensión judicial de la coerción estatal inmediata fue percibida por las comunidades como una ventana de oportunidad estratégica y un margen de acción política directa frente al Estado. Bajo este nuevo marco de protección temporal, se redujo significativamente el riesgo de violencia y desalojo a corto plazo. Esta reducción del riesgo operó como un incentivo indirecto para la intensificación de las recuperaciones territoriales, dado que el acto de reocupar el territorio, si bien no era legalmente inexpugnable, pasaba a estar temporalmente resguardado de la violencia legítima del Estado.

Al proveer un paraguas legal - la vía institucional- la Ley 26.160 fortaleció directamente tanto las acciones de “retorno y reconstitución”, como las estrategias de resistencia activa frente al desalojo. Las personas, familias o comunidades que se encontraban en proceso de reconstrucción identitaria, o que decidían reasentarse en tierras de relocalización, vieron facilitada la posibilidad de iniciar el trámite de relevamiento con un resguardo jurídico que dificultaba la criminalización inmediata. De igual manera, las organizaciones más rupturistas, utilizaron la ley tácticamente para consolidar la posesión ancestral, profundizando el desafío al ordenamiento jurídico hegemónico desde una base territorial ya protegida, aunque sea transitoriamente.

La Ley N° 26.160, lejos de ser un mero instrumento de cese del conflicto, operó como un catalizador que lo transformó, demostrando la agencia política del pueblo Mapuche Tehuelche. La normativa, concebida por el Estado con una finalidad técnica y administrativa, fue estratégicamente apropiada por la lógica del pluralismo jurídico para los fines del pueblo indígena. Esto permitió a las comunidades generar mayor conocimiento sobre su propia posesión territorial y sobre los marcos legales que las afectaban.

Mediante esta apropiación, las comunidades lograron ganar soberanía territorial, forzar la agenda estatal y, crucialmente, consolidar la continuidad del *Az Mapu*. La Ley forzó al derecho estatal a reconocer, aunque de manera limitada y transitoria, la existencia de una ocupación tradicional preexistente. De esta forma, el derecho estatal se convirtió en una herramienta dialéctica utilizada por la comunidad para defender y expandir su propio modelo organizativo cultural con legitimación jurídica.

La complejidad de las dinámicas comunitarias y los profundos puntos de fricción político-jurídica que generan las recuperaciones territoriales en Chubut exigen, para la continuidad de esta investigación, detenerse en dos fenómenos centrales: la organización política del pueblo Mapuche Tehuelche y la configuración de la comunidad como sujeto colectivo de derecho.

Tras haber analizado los casos paradigmáticos de recuperación territorial, resulta oportuno examinar la emergencia y consolidación de la *Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de Octubre”* (OCMT) y del *Movimiento Autónomo del Puelmapu* (MAP). El Capítulo IV abordará estos procesos como expresiones de estrategias organizativas del pueblo Mapuche Tehuelche, que, desde su propia institucionalidad, articulan la autogobernanza, la defensa territorial y la redefinición política del Az Mapu, como fundamento normativo de su autonomía.

Posteriormente, el Capítulo V buscará responder al interrogante sobre en qué medida las restituciones territoriales pueden ser comprendidas y legitimadas bajo el enfoque del pluralismo jurídico, a partir de la observación de cómo interactúan, se tensionan o se complementan los sistemas normativos estatal y comunitario (propio) en los procesos de restitución y reconocimiento.

Finalmente, el Capítulo VI se orientará a profundizar en el estudio de las normas propias y prácticas institucionales de la comunidad Lof, analizando cómo, en el marco de los territorios recuperados, las comunidades reconstruyen formas de autoridad, principios de deliberación, y resolución de conflictos que expresan un orden jurídico propio. Esta última sección permitirá contrastar la concepción Mapuche Tehuelche de comunidad con las categorías de reconocimiento previstas por el derecho positivo estatal argentino y provincial, visibilizando las brechas de legitimidad y representación que aún persisten.

En conjunto, este recorrido permitirá avanzar hacia una comprensión más profunda de los desafíos contemporáneos en los estudios sobre pluralismo jurídico, aportando de manera preliminar al análisis de las expresiones identitarias compartidas que se configuran en torno a dispositivos institucionales y prácticas de reconocimiento.

Capítulo IV.- Estrategias organizativas autónomas en el Puelmapu: La Organización 11 de octubre (OCMT) y el MAP como sujetos políticos del Az Mapu.

El movimiento Mapuche Tehuelche analizado, es una respuesta organizativa y confrontativa ante las políticas estatales, y las condiciones de desigualdad y exclusión social que enfrentan históricamente otros pueblos indígenas en Argentina. (Radovich, 2014) Estos movimientos en un contexto mayor de politización social, buscan abordar problemas estructurales, como la cuestión territorial y la defensa de los derechos culturales y sociales.

En la década de 1960, surgieron varias organizaciones indígenas en Argentina, cuya sede central fue la Ciudad Autónoma de Buenos Aires¹⁴¹, en donde cumple un papel crucial en la presencia de los pueblos indígenas y sus derechos, sobre todo, en una sociedad “blanqueada”. Algunas de estas organizaciones son, la *Confederación Indígena de Argentina* (CIA) fundada en 1965 y en 1975 la *Asociación Indígena de la República Argentina* (AIRA), que se crea con el propósito de agrupar a los pueblos indígenas del país para defender sus derechos y promover su identidad cultural. En los discursos y en el material de difusión sostenían:

Hoy, ciudadanos y hermanos, estamos reunidos aquí no solamente para rememorar y expresar nuestro dolor por nuestros ancestrales mártires aborígenes - a lo largo de estos 496 años- sino que lo hacemos para clamar ante el Pueblo Argentino y sus autoridades, que estamos determinados a impedir que se olvide tal terrible genocidio, contribuyendo constructiva y pacíficamente a formular e implementar las políticas indigenistas y la revalorización de los patrimonios culturales indianistas, que aseguren definitivamente la imposibilidad de repetición de hechos similares, así como el cese inmediato de la explotación, discriminación y marginamiento -aún hoy- de nuestro Hermanos aborígenes. (AIRA. Madre Tierra, 1988.¹⁴²)

En Chubut, como fue desarrollado anteriormente el A.I.R.A.,¹⁴³ mantiene una fuerte presencia entre los años 1988 y 1991, sobre todo apoyando las actividades que desarrollan sus dos delegados mapuche y tehuelche. Esta asociación civil adquiere legitimación política, en la articulación de las luchas que reivindican las comunidades, con participación directa de sus autoridades ancestrales¹⁴⁴ (caciques, presidentes y Consejo de Ancianos) que visibilizan el conflicto histórico de la ocupación de las tierras indígenas en su relación con el estado.

¹⁴¹ En ese momento se denominaba “Capital Federal”.

¹⁴² Publicación de AIRA. Revista del Parlamento Aborigen Argentino, cuyo ejemplar me fue donado por el Sr. Ángel Amado Sayhueque el 25 de agosto de 1990, quien era delegado tehuelche en el A.I.R.A., con domicilio en Puerto Madryn Chubut. Otro delegado en Esquel, en Chubut, el “hermano mapuche” era Ambrosio Ainqueo. Mapuche Esquel.

¹⁴³ Ver en esta tesis, el Capítulo II punto c) sobre “Comisión de Identificación y Adjudicación de Tierras aborígenes”.

¹⁴⁴ Entre las autoridades políticas en ese momento, se destacan caciques que son personas mayores – en su mayoría hijos de caciques de la etapa relocalización en la época del Territorial Nacional (1884- 1955). También pueden ser aquellos ancianos y ancianas, que cumplen un rol en la comunidad cumpliendo además otros roles: *camarucero/a* (persona que levanta el camaruco); *sargento* (persona que acompaña a levantar camaruco), *trutruquero/a* (persona que ejecuta la trutruka en los camarucos y otras ceremonias); *tamboreras o kultruneras*; *pillan kushe* (mujer de edad con conocimiento en mapuzungun, saberes y artesana). Durante estos años, en donde no había “cacique” se

Por otro lado, colabora en la conformación de comunidades, facilita procesos de institucionalidad comunitaria y, con el aporte de sus técnicos y profesionales, participa en la Comisión de Adjudicación e Identificación de Tierras Aborígenes¹⁴⁵ dentro del IAC y FR. Su presidente, Rogelio Guanuco, asiste a varios actos públicos, ceremonias, reuniones de presidentes y caciques y, en particular, al hito histórico de una de las primeras restituciones en el país: los restos del “cacique Inakayal” (Castillo Meisen, 2024).

Mientras tanto, desde los noventa, se gesta un grupo político diferente, que reivindica las luchas de sus antecesores y plantea una agenda política que desafía la propuesta por el A.I.R.A. y el modelo oficial vigente, especialmente durante el período de políticas neoliberales implementadas bajo el gobierno de Carlos S. Menem. Cabe recordar que, durante su mandato presidencial, en octubre de 1996, visita Cushamen (Schiaffini, 2022), desplegando un gran acto reivindicatorio que se ve confrontado por un minúsculo grupo de jóvenes de la organización política “11 de octubre”¹⁴⁶, quienes realizan manifestaciones abiertamente en rechazo a las políticas que generan desempleo, corrupción y desigualdad.

En coincidencia con Radovich (2014), en Chubut los movimientos indígenas no solo buscan la reivindicación de derechos específicos, sino también la construcción de una identidad colectiva y la resistencia a la asimilación cultural. Este activismo Mapuche Tehuelche de las nuevas generaciones cuestiona el estereotipo del “paisano”, su vinculación con la ruralización y el esencialismo de la identidad mapuche. A su vez, estos jóvenes se ven interpelados por sus prácticas políticas y organizacionales, que generan un activismo orientado a desafiar la construcción hegemónica de la alteridad.

Para los años 2000, el activismo Mapuche Tehuelche realiza un giro conceptual donde sostiene su lucha en la autodeterminación y la soberanía territorial. La interculturalidad (desde su fase crítica) se presenta como un elemento fundamental en la política mapuche, manifestándose en las relaciones que establecen con distintos actores sociales (Aguirre, 2021). Este vuelco político se evidencia claramente durante la segunda recuperación territorial de Santa Rosa Leleque en el 2007, con el discurso del werken Mauro Millan¹⁴⁷, que realiza una

elegía un presidente y una comisión con miembros de la comunidad, como autoridades deliberativas. En algunas recibió el nombre de “Comisión Ancestral”.

¹⁴⁵ Ley 3247 BO.10/01/1989. Crea la Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a las Comunidades Aborígenes en Chubut. Actual Ley V N° 52.- DJ.

¹⁴⁶ Entrevista a Millan, M. (2024) Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de octubre”.

¹⁴⁷ Millan, M. (2007) “La segunda conquista: saqueo, corrupción y resistencia en Patagonia” https://youtu.be/SoZ1_QzmACs?si=kimV8ezhXliL-fWc

declaración potente y emotiva sobre la lucha del pueblo Mapuche Tehuelche por su territorio y su identidad:

A los pu peñi pu lamngen, a los compañeros y amigos no mapuche, a los hombres y mujeres de buena voluntad, a las organizaciones de derechos humanos, a los gobiernos nacional y provincial, a quienes reciban este pronunciamiento en cualquier parte del mundo. Las montañas del Leleque, el río Chubut, el viento perpetuo de este rincón del Wallmapu, territorio ancestral mapuche, son testigos de nuestro regreso a esta pequeña porción de la mapu, tierra jamás renunciada, siempre recordada.

Santa Rosa despierta en todos nosotros, perteneciente a diversos lof che, comunidades mapuche, la búsqueda de la verdad histórica. Santa Rosa ha presenciado décadas de despojo, de violencia, de intolerancia, de usurpación, de desapariciones y de muerte. Los kuifikecheyem, los antiguos, hombres y mujeres que pisaron libremente esta tierra, hoy yacen en vitrinas de museos. Sus instrumentos sagrados son piezas de exhibición, acallados por la fuerza, hoy son trofeos de una cultura que destruye lo diferente. Las ideas diferentes, las filosofías, las espiritualidades, las ideologías, pueblos diferentes. Sin embargo, las pisadas de estos antiguos son huellas inspiradoras, somos consecuencia de esas huellas....

Sin entrar en comparaciones, ambos discursos políticos separados por casi dos décadas, revelan un hilo conductor en la conceptualización de la lucha colectiva, aunque lo expresan con matices ideológicos paradigmáticos distintos. En los dos la lucha se presenta como un imperativo histórico y una acción que trasciende al individuo.

El discurso de 1988, emitido por la A.I.R.A, concibe la lucha colectiva en términos de una demanda nacional dirigida al “Pueblo patagónico, argentino y sus autoridades”. La acción se articula en un marco de exigir con una contribución constructiva y pacífica para la formulación e implementación de políticas indigenistas. Si bien se rememora un genocidio y se denuncia la “explotación, discriminación y marginamiento”, la lucha se encuadra en una estrategia que busca la integración y el diálogo con el Estado. Lo colectivo se define por la condición de ciudadanos y hermanos aborígenes, unificados por la experiencia histórica compartida de sufrimiento y la necesidad de políticas estatales de revalorización cultural.

Su estrategia se centra en la negociación y el diálogo con el Estado, buscando que el sistema jurídico hegemónico integre sus demandas. Si bien la reivindicación es colectiva y se basa en la historia de “ancestrales mártires”, el camino propuesto es el de la incidencia política dentro del marco estatal. Se busca que el derecho estatal se reformule para incluir y revalorizar

los patrimonios culturales, pero no se postula la coexistencia de sistemas normativos independientes en pie de igualdad.

Por otro lado, el discurso del siglo XXI, proveniente de una vocería mapuche, presenta una lucha colectiva con una identidad y una territorialidad más contundente. La lucha no es una demanda externa, sino una reafirmación interna y un “regreso” a un territorio ancestral mapuche. Lo colectivo se define por la pertenencia a diversos lof che y la herencia de los “kuifikecheyem, los antiguos”.

La estrategia se manifiesta como una búsqueda de la verdad histórica y una denuncia directa de “despojo, violencia, intolerancia, usurpación, desapariciones y muerte”. En este caso, la organización mapuche no busca la integración en el sistema estatal, sino la reivindicación de su propio Wallmapu y su identidad frente a una “cultura que destruye lo diferente”, se trata de que sea reconocido por el estado con rasgos diversos.

Este proceso se construye desde la memoria y las huellas inspiradoras de los antiguos, asumiendo ser la consecuencia de esa resistencia histórica. En contraste al discurso del primer giro, se enfatiza el regreso a la mapu, “tierra jamás renunciada, siempre recordada” y al dirigirse a “pu peñi pu lamngen, a los compañeros y amigos no mapuche... a los gobiernos nacional y provincial”, plantea una recuperación territorial como una afirmación de un derecho propio. La lucha aquí no se limita a pedir políticas, sino que se materializa en la acción de volver al territorio, que es ancestral mapuche y es parte del Wallmapu.

Esto sugiere una concepción de la territorialidad que se rige por reglas de convivencia común, distintas a la estatal. La referencia a la búsqueda de la verdad histórica y la denuncia de un despojo y una cultura que destruye lo diferente, implica una confrontación directa de sistemas de valores y lógicas jurídicas. Este enfoque es más afín al pluralismo jurídico comunitario participativo, pues no busca la integración, sino la afirmación de un derecho propio (y su territorialidad) frente al derecho hegemónico estatal, evidenciando la coexistencia de sistemas normativos con pretensiones de validez sobre un mismo espacio.

Sin embargo, estas líneas discursivas y formas de lucha que coexisten en Chubut, no solo conllevan a la reformulación de estrategias comunitarias en el accionar político, sino que provoca dentro del mismo pueblo Mapuche Tehuelche, la división y confrontación. Situación que será utilizada por los sectores dominantes para justificar la criminalización y la represión estatal frente a las acciones de recuperación territorial.

La “creación de un enemigo común”, representado por la presencia del weichafe, entendida, como aquella persona que lucha y hace el weychan como proceso legítimo de autodefensa y como guardianes del territorio (Millán, 2024) y la mención de la RAM

(Resistencia Ancestral Mapuche), como una organización política irruptiva, será causal suficiente para deslegitimar las demandas del pueblo Mapuche Tehuelche con un enfoque pluralista.

El análisis de los casos de recuperaciones territoriales revela un patrón recurrente: la existencia de un vínculo estrecho y retroalimentado con organizaciones políticas Mapuche Tehuelche. Estas acciones de reafirmación territorial, lejos de ser eventos aislados, constituyen un catalizador fundamental para el surgimiento y el fortalecimiento de entidades que buscan la unificación orgánica del pueblo. La necesidad de defender y gestionar los territorios recuperados lleva a las comunidades a organizarse de manera más institucionalizada y estructurada, ya que la propia acción en el territorio exige una articulación política y una voz colectiva.

No obstante, la dinámica es de doble vía. En ciertos casos, a) son las propias organizaciones políticas -compuestas por individuos que se auto reconocen como Mapuche Tehuelche- las que preceden y articulan la lucha por la restitución de tierras, promoviendo la formación o reestructuración de las comunidades en los territorios recuperados. En otros, b) la comunidad, al consolidar su presencia en un territorio, se va aliar e incluso impulsar la creación de estas nuevas estructuras organizativas para sostener su lucha y defensa territorial. Así, la relación entre las recuperaciones y la formación de organizaciones políticas es simbiótica: la acción territorial provee el espacio concreto para la articulación política, mientras que la organización política dota de estrategia y de un marco institucional para la lucha por la restitución.

Una vez establecida la relación simbiótica entre las acciones de recuperación territorial y la formación de organizaciones políticas, se torna indispensable analizar las diferentes estrategias que estas adoptan. El panorama político Mapuche Tehuelche en la provincia, lejos de ser homogéneo, se ha nutrido de diversas organizaciones territoriales con el objetivo de generar unidad y fortalecimiento, ya que la dispersión territorial se analiza como un aspecto negativo para la incidencia política. Entre ellas, la Nor feleal¹⁴⁸ Organización del Pueblo Mapuche Tehuelche, que se reúne para su fortalecimiento el 1º de mayo de 2010 y continuará trabajando de manera menos visible hasta la actualidad, la Organización Willi Mapu Che, cuya

¹⁴⁸ Se reúnen en el marco del fortalecimiento de las comunidades zona de cordillera y meseta de Chubut. <http://puertae.blogspot.com/2010/05/nor-feleal-se-conformo-la-coordinadora.html>

acta de conformación es del 1º de Mayo de 2012 que se vió desarticulada por el fallecimiento de sus autoridades política y espiritual.¹⁴⁹

Sin embargo, para el período bajo estudio, se analizarán dos movimientos políticos organizativos que se destacan por su incidencia territorial entre las comunidades, y evidencian una diversidad de enfoques, ellas son: la OCMT y el MAP. A partir del estudio de ambas, se identifica que estas organizaciones comparten el objetivo de proteger y recuperar los territorios Mapuche Tehuelche, defender los derechos y fortalecer la identidad indígena a través de sus prácticas y saberes comunitarios.

A pesar de que surgen en distintos momentos del período bajo estudio, difieren en sus estrategias y grados de radicalidad: la OCMT adopta, durante su período de vigencia, un enfoque más colaborativo y abierto a alianzas, que acompaña procesos comunitarios, mientras que MAP enfatiza una postura autónoma y combativa, representando una continuación y profundización de la resistencia histórica que ejerce el pueblo mapuche en toda la extensión del Wallmapu, con una fuerte reivindicación al rol del weichafe y sus prácticas de acción directa.

La formación de organizaciones territoriales como la OCMT marca el comienzo de una lucha política por la recuperación de tierras a partir de un orden comunitario y por vías políticas no tan rupturistas. Sin embargo, con el tiempo, este enfoque da un giro hacia un objetivo más autonomista. A medida que las comunidades comienzan a experimentar un proceso de repolitización y a desarrollar un pensamiento más crítico sobre su situación, la lucha por la recuperación de tierras se transforma en una búsqueda de reconocimiento comunitario, a través de sus autoridades consagradas bajo su propia normativa y con decisiones autónomas sin injerencia estatal. Este cambio se ve influenciado o coinciden con diversas corrientes de pensamiento y movimientos sociales del contexto latinoamericano, que promueven la idea de que los pueblos indígenas deben tener el control sobre sus territorios y la capacidad de gestionar sus propios recursos y decisiones.

La articulación política fue un proceso gradual, marcado por un progreso constante en sus objetivos, que se desarrolló en un contexto crecientemente adverso para la agencia estatal. Tras 1992 y 1994, el movimiento se fortaleció con una creciente conciencia étnica y la demanda

¹⁴⁹ Durante el período de 1988 a 2018 surgen varias organizaciones territoriales con el objetivo de generar unidad y fortalecimiento agrupando comunidades. En el trawn fundacional en donde participe como abogada, se conforma la *Organización Willi Mapu Che* en Río Mayo, cuya autoridad era Ángel Quilapan yem y Manuel Vila yem, que levantaba camaruco en Loma Redonda. En la entrevista del comunicador de la Organización Evaristo Contrenecul (2024) señala que estaba integrada por las comunidades Mapuche Tehuelche de Loma Redonda; Ancao Carril, Epulafken-Bajo La Cancha y Kupalme Millaqueo- Amarillo Muñoz. En 2019, se reúne en trawn y se conforma la *Organización Kume Rakizuam Compuché* (Obteniendo buenos conocimientos), que agrupa a las comunidades de Costa del Lepa y Fofu Cahuel de Chubut, su epicentro se encuentra en la ciudad de Esquel.

de restitución territorial. El objetivo era que la familia o las familias, conformaran la comunidad regresando a las tierras que tradicionalmente ocuparon. Entre 1998 y principios de los 2000, la lucha se amplió, buscando el reconocimiento de la identidad de un pueblo preexistente, contextualizado por las reformas constitucionales nacional y provincial. Para 2007, este concepto se consolidó en proclamas de un “pueblo nación”, afianzándose en sintonía con el reconocimiento de los derechos indígenas, que los Estados están obligados a garantizar.

El giro hacia el autonomismo y el autogobierno, en el 2015 se evidencia con el accionar de la organización del MAP, en donde se va a valorar la autogestión y el control territorial como caminos hacia la autodeterminación. Así, la lucha por la recuperación territorial se entrelaza con la aspiración de construir un futuro, en el que las comunidades, viven de acuerdo con sus propias prácticas y saberes culturales, defendidas por sus autoridades, con el *newen* (fuerzas) y los *yem* (los espíritus de los que no están vivos) presentes en los territorios.

La búsqueda de satisfacer necesidades materiales, culturales y espirituales genera nuevas estrategias y saberes propios para resolver el conflicto histórico del despojo territorial y la reconstrucción del Wallmapu. Ante la ausencia de políticas estatales y la falta de diálogo provincial sobre la ocupación territorial, las organizaciones políticas se ven obligadas a defender las recuperaciones: del territorio, de la comunidad y la identidad. Sus autoridades políticas, recuperan sus antiguos nombres en *mapuzungun* y recurren al uso de “capuchas y piedras” para ejercer control, seguridad y soberanía sobre el territorio recuperado.

La acción de reivindicar tierras siempre generó el rechazo y disputa con el poder estatal, cuya primera reacción es utilizar el sistema penal para reprimir estos movimientos sociales y en consecuencia negar los derechos de los pueblos indígenas.

La criminalización de miembros de comunidades resulta ser la respuesta estatal acusando por “usurpación” a personas individuales, desconociendo y descontextualizando lo pluridiverso de la acción. A los imputados no se les reconoce el rol político dentro de la comunidad u organización como: *lonko*, *pillan kushe*, *werken* o *weichafe*. Así la política criminal estatal prioriza lo individual por lo colectivo, que silencia y perpetúa no solo los reclamos de la injusticia histórica, sino que el enfoque monista, desconoce la pluralidad que demuestran las acciones de recuperación territorial.

Como sostiene Gomiz (2013), la criminalización expone una clara violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, por ello, el estudio de las recuperaciones aportaría a que los Estados reconozcan y respeten esos derechos colectivos, así como sus formas tradicionales de vida en relación con el territorio.

En la zona de la meseta central chubutense durante los treinta años de estudio, las comunidades debieron afrontar intentos de desalojos, injusticias, violencias, desapariciones de miembros de comunidades, avance de proyectos extractivistas y mineros, en donde se desconoce palmariamente sus derechos, impulsados - en su mayoría- por maniobras y mal desempeño del IAC y FR.

Si bien se han gestado acciones de resistencia territorial¹⁵⁰ no se menciona ninguna articulación con una organización política autónoma de las que surgieron en la zona cordillerana de los departamentos de Cushamen y Futaleufú.

No obstante, un problema en común que une a las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut es la lucha en defensa de sus territorios sobre todo por el avance de los emprendimientos inconsultos como los mineros¹⁵¹, que acarrea el despojo territorial y la histórica marginación estatal. La movilización de las comunidades en la meseta, con participación activa de sus autoridades, donde a través de parlamentos, reuniones, foros y marchas que se gestan de manera colectiva entre mapuche y no mapuche por el accionar estatal, constituye la expresión política de un derecho preexistente y un ejercicio de soberanía territorial que busca impugnar la legitimidad del despojo y forzar una reconfiguración del ordenamiento jurídico hegemónico.

Cabe destacar que con el afianzamiento de las comunidades se articulan primero con la Pastoral Aborigen y luego con ENDEPA¹⁵², que actúa como institución organizada y facilitadora de distintas acciones políticas y patrocina su defensa judicial.

Entre 2009 y 2010, las comunidades de la Meseta Central Norte intensificaron sus movilizaciones hacia Trelew, Puerto Madryn y Rawson. El objetivo era visibilizar demandas históricas (como tierra, agua y marginación), surgidas de la inacción y lentitud estatal para reconocer y respetar los derechos indígenas. A pesar de las garantías legales en la Constitución Nacional y Provincial, y el Convenio 169 de la OIT, la provincia optó por implementar programas mineros en sus territorios.

¹⁵⁰ En 1995, la Comunidad de Yala Laubat, junto con las comunidades de Laguna Fría, Chacay Oeste y El Escorial, se organizan de a caballo, para ir al territorio del poblador Isidoro Gómez y su señora, donde resisten el desalojo que había anunciado el IAC y FR, por radio nacional. El hecho fue ampliamente repudiado y finalmente no se concretó. En el libro de Hualpa (2014) se relatan testimonios de como la justicia penal convalida despojos territoriales en la zona de la meseta, tal el caso de Don Segundo Caño, miembro de la comunidad aborigen de Lagunita Salada, Cerro Bayo y Gorro Frigio. -

¹⁵¹ En el 2002, en Esquel se gesta un movimiento social “No a la Mina” donde el pueblo Mapuche Tehuelche cumple un rol preponderante en el mismo. Para mayor información ver <https://noalamina.org/argentina/chubut>

¹⁵² La Pastoral Aborigen, como organismo específico dentro de la Iglesia Católica, surge a partir de la década de 1960, con un enfoque renovado en el acompañamiento a comunidades campesinas e indígenas. Este proceso se consolidó con la creación del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) en 1984, como parte de la Comisión de Pastoral Aborigen (CEPA). Se estableció en 1982, en Chubut. Desde entonces, ha trabajado en estrecha colaboración con las comunidades Mapuche Tehuelche, para promover y defender sus derechos, así como para acompañarlas en sus luchas y reivindicaciones. <https://www.endepa.org.ar/>

La documentación interna de ENDEPA, sugiere un trabajo donde el equipo “acompaña lo que ellos viven”, en lugar de liderar, situándose “al lado o detrás muchas veces.”¹⁵³ En sus informes, se enfatiza la importancia de la participación plena y la “resistencia pacífica” de estas comunidades para lograr un avance en sus reivindicaciones. Además, señala que, en los casos de recuperación territorial en Chubut, éstos surgen por la falta de acceso a la justicia y la obtención de títulos comunitarios. Se critica los discursos pro-indígenas de las autoridades provinciales, que demuestran una gestión gubernamental deficiente y contradictoria, manteniendo prácticas que vulneran los derechos indígenas, especialmente en contextos de desarrollo y explotación minera.

El informe de la pastoral¹⁵⁴ describe dos restituciones territoriales, como acciones que gozan de aceptación por otras comunidades y cuentan con una amplia participación de autoridades comunitarias de distintas zonas de Chubut.

Se describe la recuperación territorial que protagoniza la Comunidad Mapuche Tehuelche Valentín Sayhueque¹⁵⁵ en el departamento Tehuelche, el 11 de diciembre de 2009, marcando un momento crucial en la reivindicación de derechos sobre sus tierras ancestrales. Este proceso rememora el liderazgo del lonko Valentín Sayhueque, quien resistió la ocupación militar durante la llamada “Conquista del Desierto” en el siglo XIX. Tras su rendición y posterior relocalización en 12 leguas de campo en el paraje “Las Salinas”, la familia Sayhueque experimentó un progresivo despojo territorial, comenzando con embargos realizados por la firma Lahusen y Cía., en 1908, y que derivaron en la pérdida de una significativa porción de sus tierras (Baeza, 2001; Nahuelquir, 2016).

La *pillan kushe* Delia Sayhueque y su familia decidieron retornar y tomar en posesión una pequeña parte del territorio ancestral de la memoria de relocalización. La iniciativa fue respaldada por otras comunidades Mapuche Tehuelche y la Municipalidad de Gobernador Costa, quienes destacaron la importancia cultural y espiritual de la recuperación. En una serie de acciones coordinadas, la comunidad elige sus autoridades, construye nuevamente una *ruka*, realiza ceremonias tradicionales y consolida su presencia en la zona, desafían la denuncia de

¹⁵³ Declaraciones del Coordinador nacional de ENDEPA relevó la situación de los pueblos originarios en Chubut. El Chubut, 30/09/2013
<https://www.elchubut.com.ar/esquel/2013-9-30-coordinador-nacional-de-endepa-relevo-la-situacion-de-los-pueblos-origenarios-en-chubut>

¹⁵⁴ Equipo Diocesano de la Pastoral Aborigen, Diócesis de Comodoro Rivadavia. (2010) *Informe situación de los derechos de los pueblos indígenas en la provincia de Chubut Año Nuevo mapuche. 24 de junio de 2010.*

¹⁵⁵ Nahuelquir, F. (2016). Entre desplazamientos y expropiaciones: estrategias y memorias de familias radicadas en la Colonia San Martín (Chubut) para permanecer juntos. En *Parentesco y política: Topologías indígenas en la Patagonia*. Briones, C. y Ramos, A.

usurpación presentada por el terrateniente López Rey, quien alegaba derechos sobre esas tierras (Medina, 2010; Antieco, 2010).

Este retorno constituye un acto de afirmación identitaria y autonomía territorial, donde los Sayhueque reconstruyen su vida comunitaria, recobran sus autoridades políticas y mantienen su conexión espiritual con la tierra. La presencia de distintos elementos culturales como el *kultrún* que resuena para convocar a los presentes y conectar con los *newen* y los *yem* del territorio, el izamiento de la bandera Mapuche Tehuelche de Chubut, junto con la realización de ceremonias como la preparación del *mudai*, son algunos de esos tantos elementos de cohesión comunitaria, que refuerzan el vínculo y el control territorial. (Baeza, 2001; Nahuelquir, 2016).

Por otra parte, la Comunidad Mapuche Lefimi, (en el departamento Gastre) ubicada en la zona de Taquetren, en la meseta de Chubut, ha enfrentado numerosos desafíos en su lucha por defender su territorio ancestral. En la década de 1980, parte de sus tierras fue adquirida de manera irregular por Juan Raposeiras, quien aprovecha la situación de endeudamiento de algunos miembros de la familia, y obtiene a bajo costo una extensión de tierra que originalmente pertenecía a los ancianos que integran la comunidad: Antonio Lefimi, Elma Cortés, Aniceto Lefimi y Prudencia Chico (ENDEPA, 2010; Lara, 2021).

De esta manera la lof comunidad inicia un proceso de recuperación de estas tierras en diciembre de 2009, asentándose nuevamente en una porción significativa del territorio en donde estaba la tapera y corrales que usaba la familia. Desde entonces, han mantenido una ocupación continua y debieron enfrentar judicialmente a Raposeiras, quien pierde por sentencia judicial sus reclamos en 2019. Se ejerce la posesión comunitaria sobre las tierras tradicionalmente ocupadas sobre 6.250 hectáreas, tal como reconoce la carpeta técnica del relevamiento territorial de la Ley Nacional de Emergencia 26.160. (Lara, 2021).

Fabiana Lefimi, werken vocera de la lof comunidad y promotora jurídica indígena, ha sido una figura clave en esta lucha por la restitución, que ha asegurado la visibilización de los derechos de la comunidad y se ha fortalecido en su rol político en vínculo con el territorio. La lof comunidad ha resistido intentos de desalojo y atropellos por parte del terrateniente mientras duraba el juicio, no obstante, siguió reivindicando su derecho haciendo control territorial, como elementos esenciales para preservar su identidad y autonomía (Lara, 2021).

En resumen, ambos procesos descriptos, son producto del esfuerzo de las propias comunidades que se organizan para volver a sus territorios, reafirmar su identidad y mantener el equilibrio en el territorio, poniendo en práctica saberes propios y en parte “sanar las heridas

del despojo¹⁵⁶“, ante la falta de acciones efectivas en regularizar la propiedad comunitaria indígena por parte del Estado. Cabe señalar que ambas lof comunidades, luego de su proceso de recuperación y afianzamiento en el territorio, iniciaron sus inscripciones en el registro de comunidades aborígenes en Chubut¹⁵⁷.

En las ciudades de la costa, surgen agrupaciones y comunidades que cuentan con diferentes líderes y lideresas, que efectúan reclamos, ceremonias y actos públicos, aunque algunos de ellos se irán diluyendo ante la falta de articulación organizativa. Sólo quedaron conformadas comunidades en las ciudades de Comodoro Rivadavia, Puerto Madryn, Rawson, Gaiman y Dolavon¹⁵⁸.

A lo largo del análisis de diversos artículos periodísticos de la época, he examinado la situación de las comunidades Mapuche Tehuelche, prestando especial atención a sus surgimientos y en particular sobre aquellas que se desarrollan en las ciudades. En especial en Comodoro Rivadavia, se destaca la conformación del grupo que posteriormente se autodenomina Comunidad Ñanculahuen¹⁵⁹, quien desde 1993 se conforma como un actor relevante en la revitalización de la identidad cultural Mapuche Tehuelche en un entorno urbano.

Ñanculahuen, cuyo nombre combina los términos “pecho blanco” y “planta curativa” en mapudungun, se establece con el propósito de recuperar y preservar las tradiciones de la comunidad, incluyendo el idioma y el tejido. En 1997, sus integrantes visitaron la municipalidad de Comodoro Rivadavia para presentarse ante el intendente y manifestar su misión. Fabiana Antiñir comenta como werken (vocera) que desde su conformación y bajo el uso de la diplomacia, buscan combatir la desinformación y los estereotipos, porque muchas personas se sorprendían de que aún existieran “indios” (Crónica, 1998). En sus inicios se presentan como grupo, y se fue legitimando como una comunidad, que nunca se registran en el estado que está compuesta principalmente por mujeres, que se enfocan en un reencuentro con su herencia cultural, manifestándose activamente en temas políticos y culturales.

Hacia 1994, surge el grupo DECUIND (Defensa de la Cultura Indígena) cuyo presidente es el cantautor Oscar Payaguala, quien en 1998 facilita la realización de reuniones para

¹⁵⁶ Entrevista a Fabiana Lefimi. 2019.

¹⁵⁷ Surge del listado de Escribanía General de Gobierno de Chubut, la inscripción de la Comunidad mapuche tehuelche Lefimi en Acta 51 Folio 52, de fecha 29/07/2010 y Comunidad tehuelche Valentín Sayhueque en Acta 52 Folio 53 de fecha 05/08/2010.-

¹⁵⁸ En Dolavon se conforma la comunidad “Ruka Peñi”, cuya autoridad es la ñaña Elisa Rupallan.

¹⁵⁹ Diario Crónica, 19 de enero de 1995. Diario: Crónica, 26/05/97; Diario: Crónica, 13 de enero de 1997; Diario Crónica, 7 de enero de 1997; Diario: Crónica, 3 de noviembre de 2016; El Patagónico, 24 de mayo de 1998; Diario: Crónica, 24 de noviembre de 1997; Diario: Crónica, 5/12/97; Diario Crónica, 24 de Noviembre de 1997; Diario Crónica, 2/10/1998; El Chubut, 6 de enero de 1998. Diario Crónica, 28/8/97.

conformar la Agrupación Indianista “Amuien” (En un mismo camino) en Comodoro Rivadavia con el propósito de promover y difundir actividades culturales, participar activamente en la vida de la ciudad, apoyar a entidades hermanas en conflictos de tierras y luchar contra la discriminación. Esta agrupación surgió de reuniones previas con ancianos del barrio San Martín, bajo el ciclo “Contame tu historia”, impulsado por Payaguala, responsable del área de Culturas Autóctonas de la Dirección General de Cultura Municipal. Estas asociaciones, aunque a veces con enfoques o nombres distintos, demuestran un movimiento constante de organización y acciones políticas de familias y de personas Mapuche Tehuelche en la ciudad y sus alrededores.

Para la zona del valle, se destacan algunas experiencias promovidas por mujeres mapuche que migraron a Trelew tras la creación del Parque Industrial en 1971, en busca de mejores oportunidades sociales y económicas (Franco y Sourrouille, 2010). Estas mujeres enfrentan marginación y estigmatización en el entorno urbano, llevándolas a desarrollar diversas estrategias de supervivencia y resistencia cultural. Una de esas actividades fue la producción de tejidos en *witral* (telar), que además de permitir subsistir económicamente, se convierte en un símbolo de lucha por el reconocimiento de su pueblo y para descolonizar la historia Mapuche Tehuelche. A través del arte textil, estas mujeres usan el mapuzungun y transforman sus producciones en acciones dinámicas de producción cultural. En 1991, en Trelew se crea la “Escuela de Revalorización Cultural Precolombina”, cuyos fundadores son Josefa Lienqueo yem, su hijo Eudosio “Tata” Ankamil yem y Vicente “Tito” Ledesma, quien relata

Funcionaba en una academia de baile “Quimey Quipan” que nos cedieron el salón para los días que no tenían actividades... así empezó a trabajar la escuela en sus inicios... hacia fines de ese año lo perdimos a Eudosio “Tata” Ankamil, y tomamos la decisión con Josefa, otros hijos de ella y Silvia Ankamil hija de Eudosio, y ahí nació la Escuela “Tata Ankamil” ... luego pasó a la Escuela 182 y funcionó hasta el año 2000¹⁶⁰(Torres, 2023)

Josefa Lienqueo yem dice “...yo soy nada más que un hablante, no soy maestra...” su legado de revalorización del mapuzungun en Trelew, y en todo Chubut, es importante porque su historia es la de tantas niñas y niños que, entre 1930 y 1940, fueron entregadas a una familia wingka no mapuche, como sirvientes o criaditas. Las pichikeche en sus infancias, eran llevadas

¹⁶⁰ Entrevista a Vicente Ledesma. 20/2/2024.

a la ciudad bajo el consentimiento de sus familias, quienes, forzadas por la realidad de la pobreza, buscaban un futuro próspero. Ese desarraigo familiar y la re-socialización de la infancia mapuche en la servidumbre y escolarización incluyendo la evangelización, eran parte del proceso de civilización y superación que debieron vivir. (Nahuelpan Moreno, 2015).

Doña Josefa *yem* consciente de esa dura infancia que siempre compartía cuando salió de Lagunita Salada, en la ciudad, transmitía su *kimun* y el *mapuzungun* como *kimche*, dando clases en la escuela e incluso en la sede de Trelew de la Universidad Nacional de la Patagonia SJB. Hacia el 2016, esta comunidad¹⁶¹ recién se va a inscribir en el Registro de Comunidades Aborígenes de Chubut.

Otras formas organizativas en Trelew, será la *Comisión Indianista* creada en 1992 bajo la presidencia de Esteban Mera, Vicente Ledesma (vicepresidente) y Elsa Cayupan como secretaria¹⁶². Constituye un hito significativo en la ciudad valletana, donde personas Mapuche Tehuelche, músicos y hablantes de mapuzungun, forman esta asociación civil con personería jurídica de derecho privado en el contexto de los contrafestejos del Quinto Centenario. Esta Comisión estaba compuesta principalmente por migrantes rurales que habían llegado a Trelew en busca de mejores oportunidades económicas¹⁶³, pero que se encontraron con una realidad de marginación y exclusión por ser “paisanos” en un entorno urbano y “galés”. A través de actividades como talleres, eventos culturales y la participación en ferias, la Comisión busca visibilizar la cultura mapuche y educar a la sociedad sobre su historia y los aportes Mapuche tehuelche a la sociedad chubutense. Por otro lado, servía como un canal para abogar por los derechos de los pueblos indígenas ante las autoridades municipales y provinciales. (Franco y Sourrouille, 2010). Las experiencias compartidas en este espacio contribuyeron a fortalecer la lucha por el reconocimiento y la dignidad de los pueblos Mapuche Tehuelche en un contexto de urbanización y cambio social (Hermosilla Rivera, et al. 2016).

Así, desde los años 1990 en las ciudades de la costa¹⁶⁴ se conforman comunidades, impulsadas por mujeres Mapuche Tehuelche que buscan recuperar la memoria compartiendo

¹⁶¹ Comunidad originaria Mapuche Tehuelche “Lienqueo-Ancamil”. Acta 102 Folio 103. Expte. 21-EGG-16.

¹⁶² Entrevista V.L. 2024.

¹⁶³ En la década de 1970, surgieron movimientos de trabajadores y pobladores en Trelew que incluyeron a personas de ascendencia mapuche y tehuelche. Estos movimientos luchan por mejores condiciones de vida y acceso a la tierra en el contexto de la industrialización de la ciudad. Por ejemplo, en 1970 se concluyó la mensura del predio elegido para la instalación del Parque Industrial de Trelew (PIT) (Decreto 705/7) En 1971, el nivel de actividad textil provincial creció en forma espectacular (más del 40%) y ya en 1974 la industria provincial resultó significativamente más dinámica que la nacional, en tanto que el personal ocupado por la rama textil durante el período que va de 1970 a 1975 había crecido un 213%.

¹⁶⁴ En Comodoro Rivadavia desde 1990, se organiza *Lof Ñanculahuen* hasta la actualidad, nunca se registra de modo estatal como comunidad. En Puerto Madryn en 1996 se conforma la comunidad *Pu Fotum Mapu*

historias de despojo y discriminación. Comienzan a organizarse en encuentros, ya sea para tejer y hablar mapuzungun, pero con la necesidad de reproducir de manera autónoma sus modos de ser y habitar la ciudad como mapuche, desafiando la fragmentación social y marginación a la que fueron sometidas. Estas realidades sociales provocan profundizar las investigaciones por parte de historiadores y antropólogos, que revalorizan la transmisión de las memorias pasadas entre las generaciones. Si bien Chubut se muestra como un estado con un territorio definido de manera homogénea y de forma hegemónica de “colonos”, es posible sostener que, a lo largo de los treinta años analizados, en este espacio geopolítico coexisten prácticas culturales de nudo comunal, que funcionan como sistemas que son impulsados por la familia y personas, que bajo su misma condición étnica viven sus vidas, definen alianzas y orientan su acción.

A medida que el movimiento político Mapuche Tehuelche incrementa sus acciones e interpelan el sistema estatal, con la realización de *traün* parlamento o asambleas comunitarias, en donde participan familias y varias comunidades, se legitima y revaloriza como un espacio en la toma de decisiones por consenso.

El *traün* ha logrado consolidarse como una estrategia política de gran alcance, generando una amplia difusión de mensajes a través de los medios de prensa locales y provinciales. Esta estrategia comunicacional ha demostrado su efectividad al lograr sensibilizar tanto a las comunidades Mapuche Tehuelche como a sectores no indígenas, alcanzando una resonancia significativa a nivel nacional e internacional.

La acción de recuperación territorial se distingue por su carácter de resistencia cultural, marcada por la producción masiva de mensajes y la organización de un discurso político a través de diversas herramientas comunicativas. A través de esta praxis, se construye un discurso de pueblo nación que clama por el derecho a habitar en el Wallmapu, entendido como un territorio sin las fronteras impuestas por los estados nacionales y provinciales. Esta acción se inscribe en una lucha continua y permanente, que se manifiesta diariamente en la producción de hechos significativos para la causa:

Hoy es acá, mañana en Neuquén, pasado es en Temuco, pasado es más al sur, y recuperar tierras y se pelean contra los carabineros, y nos enfrentamos con la gendarmería, contra la federal, contra los pacos allá, es un pueblo que está ahí, está intentando buscar un poco de libertad... (vocero de OCMT, 2003). (Ramos, Delrio, 2015)

registrándose en el año 2000, en el Registro de Comunidades Aborígenes de Chubut. - En Dolavon, el campito recuperado por la Longko Elisa Rupallan que forma *Lof Ruka Peñi* (1995).

De esta manera, el análisis de las organizaciones políticas surge que buscan construir una narrativa alternativa que desafíe las versiones oficiales y promueva el reconocimiento de sus derechos territoriales. Para el 2003, el accionar Mapuche Tehuelche en Chubut ha orientado sus prácticas para deconstruir la retórica multiculturalista de los grupos económicos y del estado, denunciando a estos últimos como partes interesadas en los conflictos por el territorio.

El reconocimiento de una historia silenciada de relaciones asimétricas, el cuestionamiento de un sistema jurídico que los ha relegado como pueblo, las denuncias a una desigual distribución económica y la redefinición de la alteridad, en términos materiales y políticos, forman parte de las discusiones que las comunidades incluyen en su conceptualización sobre la diversidad. Las empresas y el gobierno no aceptan estas redefiniciones y defienden otro piso conversacional: la prioridad de la propiedad privada y un uso más folklórico de la “diversidad cultural”, sobre todo aquella asociada a una simbología que se inscriba más cercana a las salas de museo y de dominación.

Este es nuestro territorio ancestral al que denominamos Wallmapu, lugar donde se origina, sostiene y depende nuestra vida, nuestro espacio, donde se encuentra nuestro Tuwun (identidad territorial) y desde donde surge nuestro Kupalme-Kupan (origen sanguíneo), elementos necesarios que definen al mapuche ngen (ser Mapuche) y son ordenados mediante el Az Mapu, un conjunto de leyes naturales que rigen la vida que se desarrolla en el Wallmapu y desde donde el Mapuche toma la forma de organización social, política, filosófica, espiritual y militar. (Ramos, 2018)

Por tanto, con el presente análisis sobre la recuperación territorial en clave de organización colectiva, no sólo es un acto de reivindicación, sino también un campo de batalla político, donde se postula como un ejercicio directo del derecho indígena.

Este proceso busca activamente romper con la dependencia de las comunidades respecto del Estado provincial, de las agencias estatales y de la Iglesia Católica, con el fin de consolidar un proyecto político autónomo.

Sin embargo, este camino no ha estado exento de conflictos, ya que las organizaciones y sus reclamos han enfrentado una doble resistencia: por un lado, la criminalización por parte del Estado, que responde con la judicialización de las acciones, y por otro, la oposición de algunas comunidades que no se sumaron al movimiento y que, incluso, cuestionan su legitimidad y sus métodos.

A pesar de estas tensiones internas y externas, las organizaciones como la OCMT y la MAP se establecieron como herramientas fundamentales para la autodeterminación y la defensa de los derechos ancestrales. Sus roles fueron decisivos durante el período en que estuvieron activas, demostrando que la organización colectiva, cohesiona la comunidad como la vía para resistir y reivindicar su existencia como pueblo nación.

a) Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de octubre” (OCMT). Un pilar de lucha territorial y cultural en Chubut. (1992- 2008)

La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de octubre” (en adelante OCMT) se constituyó en un actor fundamental en la historia del movimiento Mapuche Tehuelche en Chubut, marcando un antes y un después en la visibilidad y las estrategias de reivindicación de las comunidades en los Departamentos de Cushamen y Futaleufú.

Los hermanos Mauro y Moira Millan, la fundan en los años 1990, (Millán y Schiaffini, 2018) quienes al llegar a la zona de Esquel van a liderar procesos de recuperación y defensa de territorios expropiados por el Estado, terratenientes y empresas multinacionales. Según la investigación de Ana Margarita Ramos¹⁶⁵, su nombre dejó de aparecer en el ámbito público a partir de 2008. Los hermanos Millán, tras un proceso de búsqueda de su identidad y la historia de su pueblo, decidieron con determinación, revertir las injusticias y el silencio que atravesaban las comunidades.

Inicialmente, los hermanos Millán a través de un programa en Radio Nacional Esquel pudieron abordar temas relacionados con la lucha indígena en Chubut. Fue a través de este espacio radial que, en 1992, comenzaron a organizar un “contrafestejo” del Quinto Centenario, un evento en “homenaje a las comunidades indígenas de Chubut”.

En este contexto, la expresión “11 de octubre”¹⁶⁶, emerge bajo un posicionamiento simbólico y político, aludiendo al “último día de libertad en este continente”. Para la logística de este evento, se conformó una “Comisión 11 de octubre”, que incluyó a diversos colaboradores, miembros de juntas vecinales y gremios. El acto, celebrado el 11 de octubre de 1992 en Esquel, supera las expectativas de sus organizadores, congregando a numerosas comunidades, músicos locales y habitantes de la ciudad. Este evento fortalece los lazos entre

¹⁶⁵ Ramos, A. M. (2018). La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre. In P. Canales Tapia & S. Vargas (eds.), *Pensamiento Indígena en Nuestramérica* (1-). Ariadna Ediciones. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1809>

¹⁶⁶ Kropff, (2015) Pueblos indígenas, estado y democracia, analiza la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de octubre” y la comunidad Pillán Mahuiza en Chubut. p. 115.

las comunidades Mapuche Tehuelche que derivó en la decisión conjunta de apoyar las luchas de comunidades como Vuelta del Río y Huisca Antieco bajo la consigna de “No al desalojo”.

En sus inicios, surge bajo la denominación de “Comisión”, cuyos integrantes se caracterizaron por ejercer una vocería disidente y refractaria contra el Estado provincial, la Iglesia Católica, la Comisión de Identificación y Adjudicación de Tierras a Aborígenes (IACy FR) y la Asociación Indígena de la República Argentina (A.I.R.A.). Esta postura se tradujo en acciones contundentes que marcaron su accionar en la provincia.

La trayectoria de la OCMT no estuvo exenta de desafíos internos. Un año después de su creación, la organización decidió ser receptiva a la participación de personas no mapuche interesadas en sus luchas. Sin embargo, esta apertura pronto generó confrontaciones de ideas, metodologías y, fundamentalmente, de objetivos, especialmente con aquellos que tenían motivaciones ideológicas enmarcadas en el peronismo o en diversas expresiones de la izquierda. Estas disputas internas acompañaron los primeros años de la OCMT hasta que sus integrantes mapuche lograron afianzar un proyecto político centrado en el conocimiento ancestral y la historia de su pueblo. La profundización de estas disputas ideológicas condujo a una clarificación de los objetivos de la organización como entidad indígena y al distanciamiento voluntario de quienes defendían otros proyectos políticos.

En cuanto a los conflictos en que la OCMT se centraría, será la defensa y recuperación territorial, así como la visibilización de la discriminación y la precariedad que afectaban a las comunidades. La organización actúa en numerosos *traün* (reuniones) donde personas Mapuche Tehuelche de distintas familias y comunidades, se encontraban periódicamente para interiorizarse sobre cómo recuperar o defender sus territorios.

Una de las tantas actuaciones, ocurren en 1997, cuando Alfonso Quintomán y Moira Millán, voceros de “la 11 de octubre” denunciaron “tráfico de niños” mapuche y la desaparición de al menos seis personas en el noroeste de la provincia, todas vinculadas al conflicto de tierras y pobladores mapuche¹⁶⁷. En el mismo año, se asume como un logro de la organización detener el desalojo de la comunidad Huisca Antieco en Alto Río Corinto, que, en un esfuerzo por visibilizar la problemática, la Comisión entregó más de 1.000 firmas a la Legislatura Provincial

¹⁶⁷ En el trágico caso de Eduardo Cañulef, un hombre mapuche de 42 años que desapareció en octubre de 1996, la búsqueda y la investigación oficial estuvieron marcadas por la lentitud y la controversia. Su madre, Marta Cárcamo, denunció su desaparición en diciembre de 1996 ante la Comisión “11 de octubre”. A pesar de la denuncia, la investigación formal a cargo del juez José Colabelli de Esquel no se inició hasta febrero de 1997, y el gobernador Lizurume, al referirse a los rastillajes, sólo señaló que la búsqueda había comenzado “hace varios meses”. La presunción de que Cañulef fue asesinado, sumada a la vinculación que Moira Millán (vocera mapuche) hizo entre su desaparición y un terrateniente de la zona con antecedentes de usurpación de tierras, subraya la profunda preocupación de las comunidades aborígenes por la impunidad y la falta de interés genuino de las autoridades en esclarecer estos hechos. El Chubut, 10 de julio de 1997; Diario Crónica, 28 de agosto de 1997.

en la ciudad capital Rawson, para apoyar a la comunidad y realizó una toma pacífica por 27 horas en las oficinas del IAC, que trajo como consecuencia el procesamiento de sus miembros.

En enero de 1998, con la denominación de la OCMT lleva su protesta al ámbito religioso al tomar la parroquia “Sagrado Corazón de Jesús” en Esquel. La acción se motiva por la falta de respuesta del obispo Pedro Ronchino a las denuncias de “atropellos a los Derechos Humanos” que le habían presentado en noviembre de 1997. Los ocupantes exigieron específicamente la presencia del Obispo, solicitando que la Iglesia actuara como observadora y testifique ante los gobiernos provincial y nacional sobre las violaciones de derechos humanos sufridas por los indígenas; que facilitara una reunión entre el gobernador provincial y las 15 comunidades indígenas que integraban la organización “11 de Octubre”; que intercediera para la suspensión y anulación de los relevamientos de tierras que percibían como una legitimación de las usurpaciones en curso; y que emitiera una declaración pública condenando los abusos mencionados.

El Obispo Ronchino reconoció una reunión previa con el grupo “11 de octubre” el 9 de noviembre de 1997, donde se le presentaron sus quejas. Sin embargo, afirmó no haber recibido una solicitud directa para su presencia en la ocupación de la iglesia misma. Manifiesta que, aunque comparte su padecimiento, se compromete a respaldar sus demandas de justicia y, en relación con la resolución de conflictos territoriales, aclara en los medios consultados (El Chubut, 1998; Crónica, 1998) que esta cuestión escapaba a su jurisdicción eclesiástica y era competencia de las autoridades judiciales y gubernamentales.

Las comunidades Mapuche Tehuelche de Rawson emiten un comunicado en enero de ese año en solidaridad incondicional con quienes ocupan la Iglesia en Esquel. Condenan las injusticias continuas, la usurpación de tierras por los terratenientes y el “avasallamiento de derechos fundamentales” que persistían a pesar de 500 años.

Las acciones públicas de la OCMT evidenciaron una praxis política que articulaba el derecho propio con los mecanismos formales del Estado, desafiando la exclusividad de éste como fuente de legitimidad jurídica.

En este contexto del conflicto, el accionar de los funcionarios del IACyFR en una asamblea de la comunidad de Aldea Epulef provoca que sus miembros se distancien públicamente de la Comisión “11 de octubre”, llegando a acusarlos de “calumnias”. Esta intervención estatal buscaba abiertamente dividir a las comunidades y enfrentar a los pobladores, debilitando la capacidad de acción unificada y socavando la legitimidad de las organizaciones que impulsan la defensa colectiva. El episodio, fue ampliamente difundido en

los periódicos¹⁶⁸ de mayor tirada provincial, que instaló los conflictos políticos indígenas en la opinión pública y además puso de manifiesto las profundas tensiones internas y fragmentación que existía en el propio movimiento Mapuche Tehuelche de la provincia.

La OCMT adquiere una notable experiencia en el manejo de conflictos territoriales contra terratenientes y empresarios influyentes, llegando incluso a acompañar a comunidades en recuperaciones de tierras en manos de empresas multinacionales como Benetton S.A. o del ejército argentino. Además, la OCMT asume un compromiso con el territorio en un sentido amplio, oponiéndose a proyectos extractivistas como los de empresas petroleras y mineras, represas y forestales, argumentando que estos alteraban el orden de las distintas formas de vida y las relaciones ancestrales con los *pu ngen* y *pu newen* (espíritus y fuerzas de la naturaleza). Un ejemplo destacado de su intervención fue en el conflicto minero de Esquel en 2003, donde la OCMT fue muy activa informando a los barrios periféricos y articulando con asambleas ciudadanas, contribuyendo al 80% de votos negativos en el plebiscito contra la instalación de la minería.

El testimonio de Jorge Currumil¹⁶⁹ (2025) aporta una perspectiva significativa sobre la proyección política que adquirió la OCMT durante los primeros años del nuevo milenio. Según su relato, el Parlamento realizado en Esquel en 2003, convocado por la OCMT con apoyo financiero del INAI y del gobierno provincial durante el gobierno de Luis Lizurume (1999-2003), representó uno de los encuentros más amplios y participativos del período, reuniendo a referentes de diversas comunidades. En ese espacio, junto con el lonko Ángel Ñanco yem¹⁷⁰, Currumil propuso avanzar hacia la conformación de una “organización provincial de pueblos originarios” como había propuesto Sayhueque, con base jurídica, política y social, concebida como un paso previo hacia la creación de un partido político indígena de alcance provincial. Tal iniciativa, sin embargo, enfrentó resistencias internas por parte de algunos líderes - entre ellos Mauro Millán y Moira Millán- que consideraban prematuro impulsar una estructura política de ese tipo.

El relato de Currumil permite situar a la “11 de Octubre” como un espacio clave de articulación que, más allá de sus limitaciones, promovió debates sobre la autonomía política y

¹⁶⁸ Diario Crónica, 13 de enero de 1998 y 18 de enero de 1998.

¹⁶⁹ Testimonio de Jorge Currumil, entrevista personal, octubre de 2025.

¹⁷⁰ Ángel Ñanco yem, fue el lonko de la Comunidad Mapuche Tehuelche "Pu Fotum Mapu" en Puerto Madryn, fallecido en febrero de 2025, fue sepultado en el territorio de la comunidad, ubicado en la Ruta 1, kilómetro 7, recordado por la “lucha de la justicia histórica”. <https://www.lavozdemadryn.com/2025/02/fallecimiento-de-angel-nanco-un-lider-Mapuche-Tehuelche-que-lucho-por-la-justicia-historica/#:~:text=Su%20lucha%20por%20la%20restituci%C3%B3n%20de%20Liempich%C3%BA%20Sakamata%2C%20cuyos%20restos,para%20todos%20los%20pueblos%20originarios.>

la representación indígena en el ámbito público provincial. Asimismo, evidencia cómo las tensiones entre la acción comunitaria, la institucionalización política y las diferencias de liderazgo reflejan los procesos internos de maduración organizativa del pueblo Mapuche Tehuelche en el tránsito hacia nuevas estrategias de autogobierno y pluralismo político.

Progresivamente, la OCMT se consolida como una organización supracomunitaria autónoma, que, entre sus objetivos, promueve la visibilidad de conflictos y critica la subordinación en la que fue sometido el pueblo Mapuche Tehuelche. En coincidencia con los estudios que analizan su accionar (Briones y Ramos, 2005; Ramos, 2018; Kropff, 2005) esta organización representa uno de los primeros intentos en coordinar acciones conjuntas de las comunidades Mapuche Tehuelche, abandonando el reclamo individual de épocas pasadas. Sus militantes proponían la participación de las personas que habían experimentado la migración del campo a la ciudad, que deseaban “regresar a los lugares de los abuelos”, a recuperar su identidad como mapuche y a resistir ante un posible desalojo.

Se observó en los medios de prensa y trabajos consultados, una intensificación de las tácticas de protesta directa, especialmente dirigidas a edificios públicos. La OCMT, a través de sus voceros, presentó un listado exhaustivo de demandas. Estas incluían oposición a posibles nuevos desalojos de tierras; preocupación por la generación de tensiones y conflictos internos en las comunidades debido a la emisión individual de títulos de propiedad (ejemplificando con el caso de Aldea Epulef, donde una disputa territorial habría derivado en una muerte); denuncias de intimidación del Consejo Vecinal de Epulef hacia miembros de la comunidad indígena, lo que, según ellos, socavaba estructuras de gobierno tradicionales como el Consejo de Ancianos; casos sin resolver de muertes y desapariciones; estancamiento de procesos judiciales; el cierre de una escuela que asistía a 25 familias; la privación arbitraria de sus tierras; y acusaciones de que referentes indígenas designados por el estado recibían donaciones que no beneficiaban a la comunidad en su conjunto, sino a individuos.

La recuperación territorial en Cañadón Grande que acompaña OCMT, ofrece la posibilidad de hacer un análisis sobre la existencia de prácticas culturales comunitarias de carácter institucional. Esta restitución no solo visibilizó un acto de autodeterminación, sino que también evidencia la hostilidad del Estado provincial, que, al criminalizar y descalificar al lonko y activistas de la OCMT, deja en claro su rechazo a las acciones que desafían su autoridad. En 1998, durante esta reivindicación, la vocería ejercida por Mauro Millán respondía las acusaciones que los tildaban de “subversivos”, argumenta que poseen “derechos adquiridos, no sólo por ser parte de una nación originaria, sino porque están establecidos a través de la

Constitución Nacional, como a nivel mundial como el caso de la OIT que habla de pueblos originarios¹⁷¹”.

La organización se destaca por su determinación de llevar sus gestiones a “foros federales” para alcanzar una solución jurídica y asegurar “más garantías para la comunidad”. El comunicado de la OCMT subraya que las comunidades afectadas, junto a la organización, permanecían en los lugares recuperados, lo que reafirmaba su compromiso con la defensa de sus territorios y su identidad cultural.

La relación de la OCMT con las comunidades fue de estrecha colaboración y fortalecimiento mutuo. La organización incrementa su contacto con las comunidades rurales y con los *pu peñi* y *pu lamgen* (hermanos y hermanas) de los barrios periféricos de Esquel. Los barrios urbanos comenzaron a ser concebidos como extensiones espaciales de las comunidades rurales, que albergan las memorias del desarraigo y forjan las primeras denuncias de usurpación de campos. La OCMT promovió la articulación entre estos barrios, tejiendo una memoria común de expropiación y despojo territorial, lo que lleva a que las necesidades y demandas de justicia de las comunidades rurales se extendieron a los barrios y viceversa.

La organización también impulsó la recuperación de ceremonias espirituales como el *kamarikun* y el *wiñoy tripantu*, entendidas como fuentes de conocimiento y bases constitutivas de todo proyecto político. La adopción de la bandera Mapuche Tehuelche, creada a partir de un *pewma* sueño, en 1991, fue un acto simbólico y político que expresa públicamente su distanciamiento de la identidad nacional argentina y su reivindicación como pueblo, uniendo las historias de los pueblos mapuche y tehuelche preexistentes a los estados.

El texto de Ramos (2018) nos aporta los principales principios de la OCMT: *Ngeiñ* (Somos). Este principio representa la afirmación de la identidad Mapuche Tehuelche y su derecho a existir como pueblo. La OCMT luchó contra la invisibilización y la discriminación, promoviendo el orgullo étnico y la recuperación de la memoria colectiva. *Entumalaltun* (Desalambrar) significa la liberación de las tierras ancestrales y la ruptura con las estructuras coloniales que limitan su autonomía, y toda forma de imposición estatal. La organización se enfrentó a terratenientes y empresas para recuperar territorio y protegerlo de actividades extractivas. En este sentido, expresan que la recuperación territorial es la reinstalación de un modo de habitar distinto. *Kisungeneün* (Decidir por uno mismo). Este principio se refiere al derecho a la autodeterminación y a la creación de instituciones propias. Por otra parte, señala que no se acepta ninguna injerencia estatal en los territorios, pudiendo cada comunidad

¹⁷¹ Diario Crónica, 30 de septiembre de 1998.

organizarse bajo sus propias formas colectivas y sus autoridades políticas y espirituales para establecer el equilibrio que debe predominar en un territorio. La OCMT promueve la autonomía de las comunidades, fomenta la participación y la toma de decisiones colectivas a través de los *Futa Trawn*. (Grandes parlamentos)

A través de la recuperación de la memoria histórica, la realización de ceremonias, la revitalización en el uso del mapuzungun, y la práctica del az mapu, la organización logra restablecer la comunicación, revalorizar la identidad Mapuche Tehuelche en Chubut. Además, enfrenta la colonización y al despojo territorial, promoviendo la recuperación de tierras ancestrales con mayor autonomía y autogobierno en las comunidades. Sus logros incluyen un mayor reconocimiento de los derechos indígenas, la revitalización de prácticas culturales comunitarias y la creación de espacios de autogestión.

Hacia el 2000 se muestra como una organización referente de los conflictos territoriales que difunden sus acciones en medios de comunicaciones nacionales e internacionales, brindando un apoyo y asesoramiento a las comunidades que deciden “levantarse¹⁷²“. Cabe señalar que siempre su posicionamiento es por fuera y distante del estado provincial, situación que la convierte en un referente conflictivo y de resistencia estatal. Se diferencia de las estrategias comunitarias que promueven los funcionarios, que exigían que las comunidades debían dirigirse al gobierno por medio de “representantes” indígenas.

Asimismo, la OCMT sostiene que se diferencia de las organizaciones mapuche en Río Negro y el Neuquén porque no permiten al Estado que institucionalicen su lucha. “...no existe Confederación Mapuche, no existe Coordinadora Mapuche (...). Existen comunidades, comunidades que actúan de manera autónoma, y que coordinan acciones de lucha”. (Ramos, 2018)

En el 2004, las proclamas del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut son presentadas por la OCMT en el Congreso de la Nación en Buenos Aires, y tienen un impacto público considerable, en particular por el reclamo de la familia Curiñanco Nahuelquir que buscan reactivar una nueva recuperación territorial a la empresa Benetton Group SA. Adquiere relevancia el retorno a las tierras, salir de la marginación, de la pobreza, de la condición de “indio” en la ciudad, y de abandonar la idea de asociar el indígena con la ruralidad, como una forma de desandar la historia y brindar esperanza a la sociedad mapuche.

En una entrevista del 2005 Mauro Millán, dirigente de la OCMT, realiza un análisis de la situación de los pueblos Mapuche Tehuelche en Chubut y su lucha por la recuperación

¹⁷² Acción política que implica reconstruir y conformar comunidad/lof auto percibidos Mapuche Tehuelche.

territorial. Millán enfatiza la importancia de la organización política basada en principios horizontales y comunitarios, define la lucha territorial como un ejercicio político de construcción colectiva, profundamente vinculado con la vida, la memoria ancestral y la espiritualidad. La defensa del territorio es, para él, una forma concreta de ejercer soberanía comunitaria y de preservar la identidad Mapuche Tehuelche. Critica también la lógica verticalista de la política estatal, que no reconoce la horizontalidad de las formas organizativas indígenas. La estructura de los lof y la relación entre comunidades no se basa en liderazgos concentrados, sino en alianzas entre iguales, una tradición que permitió resistencias históricas frente a la colonización. Esta organización horizontal no sólo responde a valores culturales, sino que constituye un modelo político alternativo que desafía la centralización del poder.

Puntualiza en sus críticas al sistema estatal, la falta de implementación de leyes sobre derechos indígenas y además, denuncia la represión estatal y la influencia empresarial, como en el caso de Benetton, en los conflictos territoriales. Destaca la necesidad de construir alianzas diversas para enfrentar el racismo y buscar un cambio estructural en la sociedad para crear un espacio común de resistencia y proyección hacia el futuro. La OCMT durante su accionar, plantea demandas específicas para visibilizar los conflictos generados por el estado, terratenientes y multinacionales (Kropff, 2005).

Para fundamentar, su accionar en la recuperación territorial y en la defensa de los derechos colectivos de las comunidades, señalan que esta tarea trasciende la mera reivindicación de espacios físicos, pues se articula con un proceso más amplio de reconstrucción identitaria, que no se limita al reconocimiento jurídico-formal por parte del Estado. En el marco de su propio ordenamiento normativo, vinculado a las leyes de la naturaleza, al *kume mogen* (estar en armonía) y a los principios del derecho indígena, la organización impulsa formas de deliberación política como los trawn, espacios de encuentro colectivo - parlamento - que integran a referentes de comunidades rurales y urbanas. Estos espacios se consolidan como instancias de reflexión sobre la memoria histórica, la espiritualidad y la construcción de estrategias frente a las políticas de despojo territorial implementadas por el Estado.

Los traün o trawn han tenido un papel central en el fortalecimiento del kimün (conocimiento), y en la reproducción del rakizuam¹⁷³ (pensamiento reflexivo) y el *fezentun* (creencia), expresiones fundamentales de una cosmovisión que la modernidad occidental ha intentado históricamente subalternizar, invisibilizar o domesticar. En este contexto, algunas

¹⁷³ Proceso de reflexión mapuche que permite traer al presente, diferentes temas o necesidades que tiene una persona, con el fin de ordenarlos y buscar sus posibles soluciones. (Azmapu, 2016)

comunidades Mapuche Tehuelche comenzaron a distanciarse de las políticas estatales orientadas a la integración forzada, que promovía la propiedad privada individual como vía de acceso a derechos, en desmedro de las formas tradicionales de vida comunitaria. En abierta oposición a ese paradigma, las comunidades nucleadas en la OCMT han sostenido la demanda por títulos comunitarios de tierras, reafirmando la indivisibilidad del vínculo entre territorio, identidad colectiva y espiritualidad.

A partir de esta praxis, la OCMT ha contribuido a consolidar una narrativa política alternativa, en abierta confrontación con los discursos estatales que propiciaban un desarrollo comunitario estatizado. Mientras las políticas públicas promueven modelos extractivistas que privilegiaban intereses económicos individuales o corporativos, la organización articulaba un proyecto político que recuperaba el valor ancestral del territorio como espacio de vida, memoria y dignidad colectiva. Las acciones de resistencia llevadas adelante –que incluyen ocupaciones y procesos de recuperación territorial– se inscribieron dentro de una estrategia más amplia que impugnaba las lógicas de despojo y desarraigo promovidas por el orden estatal.

En este proceso de reconstrucción territorial e identitaria, que señalan sus miembros, destacan que la recuperación no se limita a la dimensión físico-material del espacio geográfico. Recuperar implica también reactivar y defender los saberes ancestrales, entre ellos, la gastronomía originaria, que está profundamente vinculada a la salud integral de las comunidades. La alimentación tradicional, basada en la biodiversidad del territorio y en conocimientos transmitidos de manera intergeneracional, representa una forma de resistencia frente al modelo alimentario hegemónico impuesto por el agronegocio y el monocultivo. Como sostiene en su obra “Terricidio” Moira Millán (2024), “la diversificación de la alimentación es un derecho a recuperar, que solo se conseguirá en la medida en que le arrebatemos al latifundio usurpador nuestros territorios robados y saqueados¹⁷⁴”. Esta afirmación condensa la comprensión Mapuche Tehuelche del territorio como fuente de vida, no sólo en términos materiales, sino como fundamento de una red de relaciones que incluye la espiritualidad, la salud, el conocimiento y el buen vivir.

Durante su existencia, la OCMT debió enfrentar no solo la represión y persecución sistemática por parte del Estado y las fuerzas de seguridad, que buscaron desarticular la organización mediante estrategias de criminalización, sino también la oposición de ciertos referentes indígenas que responden a lógicas más cercanas al poder institucional. No obstante, la organización logra articular alianzas con otros movimientos sociales, organismos de derechos

¹⁷⁴ Millán, M. (2024). *Terricidio. Sabiduría ancestral para un mundo alternativo*. Sudamericana.

humanos y sectores comprometidos con la defensa de la diversidad cultural, y que reconocieron la legitimidad de su lucha.

La disolución de la OCMT, que dejó de aparecer como tal después de 2008, fue una decisión consciente y espontánea de sus miembros. Según Ramos (2018), los integrantes de la organización optaron por dejar sus roles de coordinación para integrarse directamente en los procesos de sus propias comunidades. La organización supracomunitaria se percibió como una herramienta con “fecha de caducidad”, surgida de un contexto particular para manifestar por primera vez un proyecto de autonomía mapuche en Chubut.

El legado de la OCMT reside en el potencial político que adquirieron las comunidades para convocar *Futa Trawn* (Grandes Parlamentos) o liderar proyectos políticos con el apoyo de otras comunidades, logrando una visibilidad innegable del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut y en las ciudades. El objetivo final de la OCMT fue dejar como legado la práctica ancestral de “decidir por uno mismo” como individuo, familia y comunidad (*lofche*), utilizando la estructura organizativa como un medio temporal para alcanzar este proyecto de autonomía más profunda.

La experiencia de la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche “11 de Octubre” no sólo marcó un punto de inflexión en la historia política del pueblo Mapuche Tehuelche, sino que también generó un entramado de relaciones y aprendizajes que fortalecieron la acción territorial directa de las comunidades. A partir de su impulso, las reivindicaciones comenzaron a adquirir un carácter más localizado y comunitario, donde la defensa del territorio se unió al ejercicio de la autonomía y al reconocimiento del *az mapu* como fuente de legitimidad jurídica y espiritual.

Este proceso de territorialización política dio lugar a nuevas experiencias de reconstrucción comunitaria, en las cuales la recuperación del territorio se configuró como una práctica integral de autogobierno bajo normativa propia, reafirmación identitaria y continuidad cultural. En estas experiencias, el retorno al territorio no se limitó a la dimensión material o jurídica, sino que implicó la reactivación de los vínculos espirituales, normativos y políticos que sustentan la vida comunitaria Mapuche Tehuelche.

A partir de este proceso, se consolidaron formas de organización autónoma que ampliaron el horizonte político de las comunidades, articulando acciones colectivas, alianzas intercomunitarias y estrategias propias de retorno y resistencia. Estas expresiones organizativas sentaron las bases de un nuevo ciclo de movilización y autogobierno, donde la defensa de los territorios ancestrales se combinó con la reconstrucción de un sistema cultural comunitario, sustentado en el *az mapu* como principio rector. Este sistema opera bajo un marco institucional

propio, coexistiendo - y en la mayoría de los casos, tensionando - con las estructuras del derecho estatal.

b) Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP) y su lucha territorial

El Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP) surge como una respuesta política, histórica y espiritual frente a la división impuesta por los Estados nacionales a partir de la “Pacificación de la Araucanía” en Chile y la “Conquista del Desierto” en Argentina. Aquellas campañas militares, ejecutadas bajo la retórica del progreso y la civilización, pretendieron consolidar dos realidades territoriales y políticas separadas, negando la existencia de un pueblo indígena con continuidad cultural, histórica y jurídica a ambos lados de la cordillera. Sin embargo, esa bifurcación estatal fue un fracaso, porque no logró desarticular el vínculo profundo que une al Gulumapu y al Puelmapu como partes de un mismo territorio ancestral - el Wallmapu- y la proyección como sujeto político transfronterizo.

En el marco del período que denomino “memoria creativa o de la creatividad” (1980-2018), el MAP expresa la reactivación de esa memoria larga del pueblo Mapuche Tehuelche, que se reconstruye y se proyecta desde la experiencia del despojo hacia una praxis política autónoma. Este movimiento llama al “mapuche conciente”, reivindica “el ser mapuche” y el Az mapu como principio normativo y fundamento ético de su autonomía, y articula una resistencia colectiva que trasciende las fronteras impuestas, afirmando la unidad del Wallmapu como territorio integral de vida, espiritualidad y autogobierno. De este modo, el MAP se erige no solo como un actor político, sino como una forma contemporánea de reexistencia frente a las estrategias estatales de fragmentación, reafirmando la soberanía del pueblo Mapuche Tehuelche desde su propia memoria, su propio pensamiento y su propia norma.

El MAP surge como una expresión organizativa y política del pueblo mapuche en Chubut a principios del siglo XXI, con raíces en experiencias de resistencia territorial desde finales de la década de 1990 (Kropff, 2005). El agotamiento de las políticas estatales de reconocimiento y las tensiones internas en otras organizaciones políticas¹⁷⁵ (Ramos y Villalta, 2003), impulsaron la emergencia de nuevos actores colectivos que optaron por formas de lucha más confrontativas y autónomas. A ello, se suma las condiciones socioeconómicas de las comunidades rurales en provincias como Chubut y Río Negro que se deterioraron, el aumento de marchas o movilizaciones en las calles y plazas de distintas ciudades en defensa por el “No

¹⁷⁵Ramos, A.y Villalta,C. (2003).”*La construcción de lo indígena como sujeto de políticas públicas en Argentina*”, en Briones, Claudia (comp.), *Prácticas Interculturales. Transformaciones sociales, identitarias y políticas en contextos indígenas de Argentina*, Buenos Aires: Antropofagia.

a la mina”, al reconocimiento y surgimiento de comunidades Mapuche Tehuelche en las ciudades y en los territorios, y las fuertes proclamas que exigían la suspensión de los desalojos.

En este contexto, el MAP¹⁷⁶ emerge como una respuesta diferente a las organizativas existentes, con una crítica a los proyectos económicos que afectaron profundamente a las familias Mapuche Tehuelche, criados en los barrios más pobres de las ciudades como San Carlos de Bariloche, Esquel, Viedma y otras localidades de Patagonia. (Cayuqueo, 2019).

De este modo, el MAP, se define como un movimiento político filosófico que lucha por la reconstrucción del mundo mapuche como camino a la liberación nacional mediante la recuperación de tierras productivas y sagradas, “por, desde y para las comunidades”. (MAP, 2018)

Este movimiento, impulsado por la memoria y sin aspiraciones de conquistar el poder estatal, más bien lo desprecia, se define como revolucionario de lógica ancestral, autonomista espiritual y anticapitalista. Para alcanzar sus objetivos de liberación nacional y autodefensa, el MAP articula su lucha en ciertos territorios con la Resistencia Ancestral Mapuche (RAM) (Ramírez, 2025), una organización política que cobra visibilidad hacia el año 2015 tanto en Río Negro como en Chubut, incluso en la Pcia. de Buenos Aires. Utiliza la acción directa tanto para la reivindicación y defensa del territorio, como una estrategia que se contrapone a las vías institucionales y se centra en la confrontación con el Estado y los intereses privados. Rechaza abiertamente el integracionismo estatal y las formas reformistas que considera funcionales al sistema de opresión capitalista, reivindicando la violencia política defensiva, como una herramienta legítima en un contexto de criminalización de las comunidades mapuche.

Estas críticas al sistema, y que fundamentan las acciones del MAP, se enmarcan en un contexto de auge del neoliberalismo en la década de 1990, con la privatización de tierras y la expansión de industrias extractivas.

El movimiento por mucho tiempo se extiende de manera clandestina entre Chubut, Neuquén, Río Negro y el Gulumapu (Chile), en particular se localiza en las zonas rurales y en comunidades en donde no había control estatal. La experiencia en los territorios, la guía de otros líderes y machi en los procesos de resistencia mapuche, van dando forma a los fundamentos políticos y filosóficos del MAP, que se orientan hacia la autodeterminación del pueblo mapuche, con una crítica constante a las estrategias integracionistas del Estado argentino y los límites del multiculturalismo institucional.

¹⁷⁶ Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP). Documentos y comunicados. 2018.

En este sentido, como señala Pairican (2023), este movimiento autónomo, se gesta desde los años noventa, y configura como un nuevo ciclo de lucha mapuche que reivindica una integralidad política, cultural y territorial, que se expresa como un proyecto histórico en la defensa del territorio ancestral del país mapuche Wallmapu.

Por ello, el surgimiento del MAP debe entenderse en este contexto territorial más global entre Puelmapu y Gulumapu (Argentina y Chile) sin liderazgos fuertes en sus inicios, aunque mantendrá características propias: se configura como un espacio de organización territorial y política donde la acción directa, la recuperación del territorio y la revalorización del *kimün* ancestral, se transforman en prácticas centrales de resistencia.

Los documentos comunitarios y entrevistas difundidas por el colectivo “Puel Aukache”¹⁷⁷ evidencian que, hacia fines del siglo XX, muchas comunidades comenzaban a plantearse una reorganización interna, con el objetivo de no sólo resistir, sino también proyectar una forma mapuche de vida en el territorio. Como expresa un referente del movimiento, Facundo Jones Huala, el MAP no nace desde la voluntad de constituir una organización funcional al Estado, sino como una necesidad política y espiritual de recuperar lo que les fue arrebatado: la *mapu*, la palabra y la decisión sobre su propio destino.

Sus acciones se harán visibles en el departamento Cushamen, como un actor esencial en la reivindicación de derechos territoriales y culturales del pueblo Mapuche Tehuelche. Esta ubicación del movimiento podría estar motivado en parte, porque allí se ubica el casco central de la estancia Leleque de propiedad de Benetton, símbolo del despojo histórico, la opresión, marginación y explotación laboral de muchas familias Mapuche Tehuelche (Bayer, 2017; Jones Huala, 2020), y por otro, estaría relacionado con el vínculo familiar de quienes lideran¹⁷⁸ y el *pullü* (pvjv espíritu) presente en el territorio. Sus miembros señalan que se pliegan al MAP, por estar cansados de vivir en la marginación, de criarse con los relatos de una larga historia de injusticias y despojos.

Así, el MAP se va a caracterizar por enfrentar las estructuras del poder estatal y las corporaciones¹⁷⁹, al igual que otros movimientos mapuche de Provincia de Buenos Ares,

¹⁷⁷ Sitio oficial del Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu <https://puelaukache.blogspot.com/>

¹⁷⁸ Jones Huala, R.I. (2020) *Pullü Mapuche. Historia de la familia Jones Huala*. Arenz&Antich.

¹⁷⁹ El Chubut: “Un movimiento mapuche ocupa las tierras de la estancia Benneton” (14 de marzo de 2015). Crónica: “Informe especial sobre el RAM (Resistencia Ancestral Mapuche)” (Domingo 24 de mayo de 2015). Crónica: “Queman cuatro casillas en la estancia de Benetton” (viernes 12 de junio de 2015). Jornada: “Para la Corte, la toma de tierras de Benetton no es un 'acto terrorista'” (5 de enero de 2016). Crónica: “Das Neves denunció penalmente al grupo de Ancestral Mapuche que reivindicó y se adjudicó actos violentos” (sábado 3 de diciembre de 2016). El Chubut: “Gendarmería actuó por el corte de activistas mapuches a La Trochita” (11 de enero de 2017). Jornada: “Leleque: los activistas mapuches reforzaron la vigilancia en Vuelta del Río con otra casilla” (3 de febrero

Neuquén y Río Negro, durante dos ciclos de criminalización en sus planteos reivindicatorios. Un ciclo se desarrolla, entre mediados de la década del 2000 al 2015 (Gomiz, 2015) y otro desde el 2017, que está fuertemente anclado en una política nacional de persecución hacia el pueblo mapuche, por parte del Ministerio de Seguridad, a cargo de Patricia Bullrich (2015-2019). En ambos ciclos se producen numerosos procesamientos a miembros, autoridades de comunidades, organizaciones y también a militantes no mapuche que se solidarizan con la lucha política.

Al respecto, Pairican (2015) nos aporta algunos elementos que permite analizar este tipo de movimiento autonomista mapuche con estrategias rupturistas, que buscan la confrontación directa con el Estado. Con el uso de la violencia política, estos grupos resisten la imposición de los proyectos neoliberales que desaloja a las comunidades, quitan acceso a los ríos, montañas, lagos, bosques, rompen el equilibrio y sus modos de vida comunitario.

Por otra parte, el surgimiento de este movimiento mapuche es concordante con la re-emergencia de otros movimientos indígenas en el contexto latinoamericano de la época, quienes adoptan la lucha armada como estrategia política, pero además tienen un rasgo distintivo: la clandestinidad y el rostro tapado. Ejemplos¹⁸⁰ como el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en Bolivia (1992); el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México (1994), el Ejército Guerrillero Tupac Amaru (EGT-MRTA) en Perú, CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y AUNG (Awkiñ Wallmapu Ngulan-Consejo de Todas las Tierras) en Chile (1990), proporcionan un marco de referencia y legitimación, descolonizando la historia y el territorio, para la lucha armada como una opción viable para los pueblos indígenas.

Un segundo factor de análisis es el legado del colonialismo en Argentina y Chile, caracterizado por el despojo sistemático de tierras, la imposición de una cultura ajena y la discriminación racial hacia el pueblo Mapuche Tehuelche, que genera un profundo resentimiento y una sensación de injusticia histórica, que se manifiesta en una violencia política como forma de resistencia y defensa. A su vez, el desarrollo de una identidad política mapuche y la reivindicación de sus derechos colectivos, junto con la construcción de narrativas históricas

de 2017). Jornada: “El Lof de Resistencia Cushamen afirma que no es parte de la Resistencia Ancestral Mapuche” (1 de agosto de 2017)

¹⁸⁰ En Colombia para la década de 1990, previa a su Constitución de 1991, diversas organizaciones autónomas se destacan: ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia fundada en 1982) y AICO (Autoridades Indígenas de Colombia), que ya existían y se consolidaron junto con numerosas organizaciones indígenas autónomas a nivel regional y zonal. Muchas de ellas, como el propio CRIC en el Cauca, o la OPIAC (Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana), CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima), ORIVAC (Organización Regional Indígena del Valle del Cauca), entre otras, operaban con sus propias dinámicas, agendas y estructuras de toma de decisiones.

que resaltan la opresión sufrida, proporcionan un marco ideológico para que surjan estos actos de resistencia. Entender el proceso que significa pasar de vivir en un “territorio libre” a vivir en una “colonia” y “reserva” creada por el estado, a generar espacios territoriales bajo mecanismos de subordinación política, económica, social cultural y psicológica subalternizada, es clave para comprender la “rabia y el dolor” que arengan los movimientos de los ’90.

Un tercer factor crucial es el desarrollo ideológico que, a partir de la década de 1990, se consolida como un proyecto histórico de descolonización política de la sociedad Mapuche Tehuelche. En Chubut se percibe una escasa visibilidad y reconocimiento de su población indígena, lo que impulsó un notorio aumento de las acciones de reafirmación identitaria. Un hito que evidencia la agencia política del pueblo Mapuche Tehuelche fue la aprobación unánime para la creación de su emblema, la cual sería enarbolada tanto en sus territorios como en las escuelas estatales. Este hecho, junto con la conformación y consolidación de comunidades sumado al afianzamiento de la vida comunitaria en los territorios recuperados, constituye un fenómeno social que no solo confirma, sino que materializa un profundo desarrollo ideológico y político del pueblo.

La implementación de políticas neoliberales en Argentina es el cuarto factor de análisis, dada la expansión del extractivismo que amenaza con un nuevo despojo territorial. Estos proyectos económicos se percibieron como una amenaza directa a los territorios Mapuche Tehuelche, generando una mayor resistencia y radicalización¹⁸¹. Coincidió con Pairican en que la violencia política en el contexto mapuche, es el resultado de la confluencia de factores históricos, sociales y políticos, tanto internos como externos. El legado colonial, el desarrollo de una identidad política, la imposición de modelos económicos neoliberales y el contexto latinoamericano de movimientos indígenas crean un caldo de cultivo propicio para la emergencia de la violencia como una forma de respuesta a la injusticia y la opresión.

Con una estructura de autodefensa, el movimiento revaloriza figuras de liderazgo como *lonko*, *machi*, *werken*, *kona* y en particular se destaca la presencia del *weichafe*, que encarna la resistencia activa en el territorio. Durante los primeros años se había consolidado el enfoque de una recuperación territorial directa, oponiéndose a las políticas de integración que el Estado ofrecía bajo el marco de leyes coloniales. Este proceso implicaba un rechazo hacia el mundo *wingka* (invasor), término que identifica el sistema estatal colonial que busca someter al pueblo bajo normas ajenas y opresivas.

¹⁸¹ En Gulumapu, se dan eventos específicos, como el incendio de camiones forestales a fines de la década de 1990, actuaron como catalizadores, acelerando el proceso de radicalización y consolidando un movimiento político con un programa basado en la autodeterminación.

En su propuesta, el MAP promueve una visión armónica del “ser mapuche con el territorio”, que se opone a las políticas indigenistas impuestas por los Estados. Este enfoque, que enfatiza la necesidad de una conexión indivisible entre territorio, cultura, espiritualidad y autogobierno, rechaza la asimilación estatal que busca diluir la identidad y autonomía del pueblo mapuche dentro de los marcos del Estado. De la lectura de sus documentos, surge la crítica a la “visión integral de las comunidades aborígenes”¹⁸² por ser un proceso que ha buscado someter a las comunidades bajo estructuras externas, que las despoja de su capacidad de autodeterminación y desconociendo su historia y derechos políticos. La “visión integral” que propone el MAP aboga por un reconocimiento pleno de la autonomía mapuche, en el que las prácticas, el *kimun* (conocimiento ancestral) y las formas de organización propias sean la base de su convivencia y desarrollo, alejada de modelos impuestos que han sostenido históricamente la opresión y marginalización de los pueblos originarios.

Además, el MAP propone entre sus objetivos ir más allá de la simple recuperación de tierras, abogando por la restauración de un sistema armónico con el *az mapu*, y que la reconstrucción del *Wallmapu*, es la base de su identidad y existencia. El conflicto con empresas multinacionales extranjeras, que poseen extensas tierras -como en el departamento de Cushamen- es uno de los ejemplos que destacan como signo de la opresión latifundista y la explotación capitalista.

El 13 de marzo del 2015, como resultado de una acumulación de experiencias de reivindicación comunitaria, acciones políticas y espirituales de sus miembros gestadas al calor de las luchas contra el despojo, la invisibilización estatal y las imposiciones normativas externas, concretan la recuperación territorial contra el empresario Benetton, conformando la “Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen”. Abiertamente ingresan al territorio un grupo de jóvenes -mujeres y hombres- mapuche con sus rostros tapados, quienes con el puño izquierdo en alto se identifican como miembros del movimiento. Señalan que retornan para revalorizar las prácticas culturales y restablecer la institucionalidad mapuche, incluyendo sus formas autónomas de economía, basado en los valores del *az mapu*.

En respuesta a esta recuperación territorial, en principio las fuerzas policiales buscan un diálogo, pero rápidamente, en parte por la presión empresarial y social, empiezan a ejecutar

¹⁸² Un ejemplo de estas políticas de integración es el “Programa Integral de Comunidades aborígenes”, cuyo organismo responsable en Chubut fue el Ministerio de Salud y Acción Social, con articulación con el INAI, siendo su población objetivo la “población aborígen organizada en comunidades o agrupaciones o la población aborígen dispersa asentada en zona rural”. La puesta en marcha de este programa señala que “será posible” a partir de la coordinación de los organismos nacionales y provinciales que trabajan actualmente con las comunidades aborígenes, y en tanto y cuanto se involucren las comunidades objetivas” Informe de avance, p. 1-45, Dirección de Control de Gestión. Marzo de 1997.

varias incursiones violentas que culminan en detenciones arbitrarias, allanamientos, persecución y hostigamientos hacia los miembros del MAP. A pesar de esta represión, el movimiento mantuvo su postura firme y nunca perdió el control territorial de la recuperación. Se reproducen varios episodios de represión estatal que desencadenan en acciones de defensa política de los weichafes. Por un lado, se busca el apoyo de organizaciones de derechos humanos y movimientos sociales, para generar una red de solidaridad intercomunitaria. No obstante, el uso de “capucha” y la clandestinidad de Facundo Jones Huala, como lonko de Pu Lof, líder del MAP y simpatizante de la RAM, el pedido de su captura para ser extraditado, provocan controversias, incluso entre las mismas comunidades Mapuche Tehuelche.

La violencia política que argumenta el MAP, que incluye la quema de casillas y maquinaria como símbolo del capitalismo, genera profundos conflictos y divisiones dentro de las propias comunidades mapuche. Aunque el MAP se presenta como una vanguardia de la resistencia, sus acciones no fueron adoptadas de forma unánime y trajeron consigo un debate interno sobre la legitimidad de la violencia y la forma de alcanzar sus objetivos. Dentro del pueblo mapuche, ciertos sectores, aunque comparten las demandas históricas de autonomía y recuperación territorial, no avalan la violencia política como estrategia. Argumentan que este enfoque polariza y fragmenta la lucha. Para distinguirse de otras metodologías en la reivindicación territorial, las comunidades y su vocería emplean términos como “toma pacífica” o “protesta pacífica”.

Esta división se hizo visible con las declaraciones de líderes de otras organizaciones mapuche que se desvincularon públicamente del MAP y de la Resistencia Ancestral Mapuche (RAM). Por ejemplo, el werken Jorge Nahuel, de la Confederación Mapuche de Neuquén, señaló que la RAM es “un monstruo” creado por el gobierno para justificar la represión y asociar cualquier reclamo mapuche con la violencia (Nawel, 2017).

La radicalización y las acciones directas del MAP y de la RAM, si bien visibilizan la lucha, profundiza las diferencias y tensiones sobre las estrategias de resistencia, representación política y el futuro del pueblo mapuche ante el Estado argentino.

Francisco Facundo Jones Huala, lonko del Pu Lof en Resistencia Cushamen y líder del MAP, se encontraba en una situación legal compleja. Era buscado por la justicia chilena por el incendio de un fundo, lo que le obliga a vivir en la clandestinidad en el territorio recuperado. La negativa de la comunidad a permitir el ingreso de la policía de Chubut y la defensa de los weichafe (encapuchados, con una habilidad en el manejo del territorio, la destreza a caballo y el uso de ondas de revoleo), originan un mayor despliegue policial y de los servicios de inteligencia. La judicialización del conflicto hacia el 2016, enfrentaba el pedido de captura y

extradición en la justicia federal del lonko y en la provincia, varios legajos fiscales por el delito de usurpación entre otras imputaciones producto de la imposibilidad de “identificar y notificar a los miembros de la PU LOF”.

Así se ordenó, en mayo de ese año un fuerte allanamiento, para capturar a Jones Huala e identificar a los ocupantes del territorio recuperado. A pesar de la detención del *lonko*, las fuerzas de seguridad no lograron desalojar el territorio de la PU LOF. Dos mujeres y sus hijos, incluido un bebé de tan solo treinta días, permanecieron en el territorio bajo custodia de Gendarmería Nacional. Los detenidos, una vez liberados, regresaron al área de donde las fuerzas de seguridad se habían retirado, demostrando que la comunidad nunca perdió el control efectivo del territorio. Este hecho subraya la resiliencia de PU LOF y su capacidad para reafirmar su presencia, incluso frente a la represión estatal.

La liberación del lonko Facundo Jones Huala por el juez Guido Otranto en septiembre de 2016, a pesar del pedido de extradición de Chile, lo llevó a participar activamente en la ocupación territorial y a realizar declaraciones públicas en las que reivindicaba “toda forma de lucha”. Su objetivo era “expulsar a Benetton, recuperar el territorio y liberar a la Nación Mapuche”. Este período estuvo marcado por una creciente criminalización contra la protesta por parte de funcionarios estatales, quienes acusaban de “terrorismo” y la formación de una “guerrilla” mapuche.

La Pu Lof en Resistencia Cushamen, sin embargo, negó en agosto de 2017 ser parte de la RAM, afirmando que Jones Huala simpatizaba con esa facción, pero no lo lideraba. Denuncia en sus redes sociales un “montaje mediático” (Jornada, 2017) y la distorsión de la realidad por parte de los medios nacionales. A pesar de ello, el vínculo de su lonko y su posible participación en la recuperación territorial fue objeto de debate interno, entredichos, enemistades e incluso expulsión de personas del territorio recuperado. Estas aclaraciones en la prensa no frenaron la violencia institucional en custodias, ataques y amenazas policiales de ingreso al territorio, quienes permanecían sobre la ruta 40 durante todo el año 2017¹⁸³.

Los lazos con la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM¹⁸⁴) de algunos integrantes del pueblo mapuche en Chubut, Río Negro y Neuquén y con Facundo Jones Huala era conocido por el gobierno argentino y chileno. Esta organización mapuche es conocida por su accionar autónomo en la recuperación territorial y el empleo de la resistencia armada y cultural. Su lucha

¹⁸³ En este hecho se produce la detención y desaparición de Santiago Maldonado yem.

¹⁸⁴ Organización autónoma del pueblo mapuche en Gulumapu, Chile. -

es combativa y rupturista que se opone al sistema capitalista y los proyectos extractivos. Bajo un enfoque de restitución directa busca la liberación nacional del pueblo nación mapuche.

El *weichafe* (el que hace el *weichan*) es una figura central en la resistencia y en la lucha por los derechos del pueblo nación mapuche. Según Pairican (2014) el término *weichafe* se refiere a un guerrero o luchador que asume la defensa de su territorio y de su cultura, frente a la opresión y el desapoderamiento estatal. El *weichafe* encarna el espíritu de resistencia ancestral del pueblo mapuche, que no solo defiende las tierras, sino también el *az mapu* (la ley de origen), derechos y sobre todo la identidad colectiva del pueblo.

En el libro *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política*, de Llaitul y Arrate (2012) se describe al *weichafe* no sólo como un combatiente, sino también como una persona comprometida con la causa y la autonomía del pueblo mapuche. Llaitul (líder mapuche) enfatiza que el *weichafe* no se ve a sí mismo como un terrorista, sino como un defensor de su gente y de su derecho a la autodeterminación, enfrentando la violencia estructural y los prejuicios del Estado chileno.

La función que cumple es múltiple, pues su rol incluye la protección de su comunidad y la promoción de sus derechos, abarcando aspectos sociales y políticos, además de los territoriales. No solo actúan en el ámbito físico, sino también en el simbólico, representando la perseverancia cultural y la reivindicación de los derechos históricos del pueblo mapuche. Esta identidad guerrera y resistente se ha convertido en un símbolo de orgullo y dignidad para una parte del pueblo mapuche, manteniéndose como una figura de resistencia frente a las presiones de la modernidad y aboriginalidad. (Briones, 2004; Millan, 2024)

La figura del *weichafe* en el contexto contemporáneo del movimiento mapuche no sólo se vincula con el acto de resistencia, sino que también adopta características de clandestinidad. Suele asociarse al “uso de capucha”, como una medida de protección frente a la represión estatal, permitiendo salvaguardar su identidad en una lucha o acción, donde frecuentemente lo convierte en objetivo de vigilancia, persecución y pedido de captura.

Este anonimato subraya la necesidad de operar en espacios ocultos, donde el Estado ha impuesto una narrativa de criminalización sobre los actos de resistencia mapuche. Como señala Pairican (2015), el *weichafe* es el retorno de un “viejo actor político” que representa una figura cuya labor se aleja de los actos delictivos, y en cambio, responde a la defensa de una historia y cultura bajo amenaza constante. Asimismo, está estrechamente vinculado con la prisión política y la trágica muerte de jóvenes luchadores mapuche.

Según Llaitul y Arrate (2012), la represión estatal hacia estos defensores ha provocado que muchos sean encarcelados bajo acusaciones infundadas de terrorismo, o pierdan la vida en

conflictos con las fuerzas de seguridad, un destino que frecuentemente deriva en funerales que se celebran en el mismo territorio que defendían. Estas ceremonias de entierro se convierten en actos políticos simbólicos que conectan el flujo relacional de los mapuche en el territorio con la ciudad, reforzando el compromiso de las comunidades con su causa y manteniendo viva la memoria y el sacrificio del weichafe.

La vinculación entre el movimiento estudiantil mapuche en Gulumapu y el liderazgo de figuras jóvenes como la del lonko Francisco Facundo Jones Huala en Chubut, es una manifestación del modo en que los jóvenes activistas y estudiantes universitarios han revitalizado y fortalecido la lucha territorial y cultural del pueblo mapuche. Como señala Pairican (2014), la integración de jóvenes universitarios en la resistencia mapuche ha permitido un enfoque renovado y más radical en defensa de la autonomía y el territorio.

Facundo Jones Huala, en su rol de lonko weichafe, representa este espíritu de lucha contemporáneo, catalizando las demandas mapuche en Puelmapu Argentina y Gulumapu Chile, y forjando conexiones con el movimiento político mapuche. Huala es una figura central en la reivindicación del Wallmapu, el territorio ancestral mapuche, como miembro del Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu.¹⁸⁵ Nacido en Bariloche (Río Negro), con una infancia en Rada Rilly (Chubut) y las añoranzas de sus abuelos de Cushamen, en su juventud se fue dedicando a la militancia política mapuche en Neuquén, Río Negro y Chubut. Denuncia la opresión estatal, la marginación a la que fue sometido su pueblo, y propicia la recuperación territorial contra los grandes latifundios o terratenientes. Jones Huala logra un liderazgo notable a pesar de su juventud, que obtiene por su experiencia en diversas recuperaciones territoriales, participación en distintas movilizaciones en Argentina y en Chile.

Durante el período bajo estudio, ha demostrado que la lucha mapuche trasciende las fronteras estatales impuestas debiendo ser una sola, y que las divisiones geográficas no pueden borrar la identidad y los derechos de un pueblo que habita ancestralmente en el Wallmapu. Su forma de liderar genera rechazo y controversia, entre los miembros de su propio pueblo, la sociedad no mapuche y la agencia estatal. Esta última al criminalizar sus acciones y su pensamiento, hizo muy difícil construir y sostener su posicionamiento político y comunicacional de manera clara, coherente y articulada. No obstante, durante el período bajo estudio, Jones Huala se convierte en un símbolo de la resistencia mapuche a nivel regional,

¹⁸⁵ En su declaración de enero 2017, sostiene “*no soy líder de la RAM ni su fundador. RAM es un nivel de conciencia y actitud libertaria ancestral de comuneros hartos de la opresión. La fundaron las mismas comunidades en su resistencia a la violencia estatal y está presente en todas aquellas que están cansadas de la dominación, las lof no van a mandar presos a quienes los protegen.*” (sic) Movimiento Mapuche Autónomo Puelmapu, documentos y comunicados. p. 88.

nacional e internacional. Su figura propicia más recuperaciones territoriales y la conformación de otras Lof. Se fortalecieron las demandas por un mayor reconocimiento de los derechos y la necesidad de devolver los territorios ancestrales.

En las recuperaciones de territorios, sus militantes con sus rostros tapados con pasamontaña, portando palos y *wetruwe* (boleadora u hondas de revoleo), defendieron cualquier intervención del personal policial que, sin o con requerimiento judicial caratulado como “usurpación”, intentarán desalojar. El sonido que emite el kullkull (instrumento mapuche utilizado para llamar a reunión o dar una señal frente a personas extrañas en el territorio) que portan los weichafe, describe su función de guardián y protector, actuando como una especie de fuerza de seguridad propia de la comunidad. Similar al rol que ejercen las fuerzas de seguridad en el contexto estatal, el weichafe asegura la defensa del territorio, protegen los bienes naturales comunes, resguarda los bienes de la Lof y el orden dentro del espacio recuperado. Esta labor implica no sólo una presencia física, sino también un compromiso profundo con la integridad física y psíquica de las personas, la preservación de los valores culturales y la integridad del territorio. Así, el weichafe asume una responsabilidad comunitaria esencial, operando como una figura de autoridad legítima en el marco de la justicia comunitaria mapuche, lo cual refuerza la autonomía del territorio recuperado, y el derecho de la comunidad a auto gestionar y protegerse, según sus propias normas y estructuras.

Para 2018, el MAP había logrado un posicionamiento político que atrajo la atención sobre la problemática del despojo fundacional cometido por el Estado y el modelo extractivista que afecta a los pueblos indígenas en el sur del país. El movimiento llega a nivel nacional e internacional, e insistía en la necesidad de un diálogo político que partiera del respeto por la identidad y por la conexión inquebrantable con el territorio autónomo.

Dentro de sus acciones logra dos “mesas de diálogo”, en el marco de una causa federal sobre el entorpecimiento de las vías de la Trochita con el gobierno de Chubut, en donde participan por primera vez, los trabajadores, la asociación de patrimonio de La Trochita, varias autoridades de comunidades Mapuche Tehuelche, algunos veedores de organismos de derechos humanos y de la AADI¹⁸⁶, entre otros. La justicia federal a través del equipo profesional de Mediación Nacional facilita dos mesas de diálogo. La primera se realiza dentro de la Unidad Penal N° 14 de Esquel, en atención a que Jones Huala Lonko del Pu Lof estaba cumpliendo su detención y la segunda con la libertad del Lonko, en el aula magna de la sede Esquel de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB).

¹⁸⁶ Asociación de Abogados y Abogadas de derecho Indígena de la República Argentina.

Estas experiencias de diálogo intercultural entre el pueblo mapuche, el estado y organismos de derechos humanos como facilitadores en el conflicto, fueron sumamente valiosas, porque dan cuenta sobre el desconocimiento que existe por parte de los funcionarios y otros participantes sobre la situación de las comunidades mapuche, la vida comunitaria y cuáles son sus intereses y necesidades. Este déficit de comprensión, expuesto por el propio personal estatal y otros actores participantes, obliga a redefinir la naturaleza de estos encuentros. En consecuencia, estas “mesas de diálogo” deben ser leídas, en rigor analítico, como verdaderas instancias de articulación inter-jurisdiccional. Se configuran como un espacio de conflicto negociado donde el ordenamiento estatal (monista) y la institucionalidad propia de la *Lof* intentan coordinar o resolver sus límites territoriales y normativos. En este tratamiento de los conflictos, el pueblo Mapuche Tehuelche insiste estratégicamente en el uso de la diplomacia, utilizándola no como una claudicación al derecho hegemónico, sino como un instrumento de presión política y protección legal para afirmar y garantizar su existencia como sujeto de derecho autónomo.

Lamentablemente estas mesas se suspendieron, no precisamente por parte de los miembros del pueblo mapuche, sino por el propio gobierno provincial quien decidió retirarse de la negociación, aduciendo entre otros argumentos “*que no se iba a sentar en la mesa con personas de dudoso linaje*” (Diario Jornada, 2016).

Por supuesto que el enfoque del MAP desafía la narrativa hegemónica del Estado y plantea una revalorización de la autonomía mapuche que no se supedita a las estructuras legales coloniales. La inhabilitación del diálogo por parte de la Provincia, en efecto, agudiza la desconfianza, la rabia y un hondo rencor hacia los funcionarios y hacia todo lo relacionado con el ámbito estatal.

La trayectoria del MAP refleja una resistencia que no se limita a la defensa territorial, sino que propone una reconstrucción de la vida mapuche a través de sus instituciones tradicionales y un conjunto de prácticas, saberes y capacidades que, histórica y ancestralmente, se encuentran en el Wallmapu. Frente a los intentos de cooptación e integración del pueblo mapuche en el Estado, el MAP mantiene una posición de autonomía radical, basada en la descolonización y la desobediencia civil como medios legítimos para asegurar la supervivencia de la nación mapuche en el Puelmapu.

Su accionar generó numerosas controversias debido a su enfoque de acción directa y a la violencia política que reivindicaba. A pesar de su visibilidad, el movimiento solo tuvo el apoyo de algunas comunidades simpatizantes, en particular aquellas conformadas por jóvenes. El proceso de extradición de Facundo Jones Huala a Chile para enfrentar un juicio marca un

punto de inflexión para el MAP. Como consecuencia, el movimiento redujo su actividad en redes sociales y la emergencia de nuevos voceros se vio limitada, en contraste con los tres años de su intensa actividad pública. Este hecho, en particular, consolida una percepción de fragmentación y debate en torno a las estrategias de resistencia dentro del propio pueblo mapuche.

El legado más profundo del Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP) reside en haber impulsado un proceso de autoreconocimiento colectivo que redefine las categorías con las que el pueblo Mapuche Tehuelche nombra y comprende su propia existencia. Comenzar a identificarse nuevamente como *lof* y *pu lof*, en lugar de utilizar las denominaciones coloniales de “colonias”, “reservas”, “asentamientos” o incluso “comunidades”, constituye un acto de descolonización lingüística, jurídica y política de enorme trascendencia. Este gesto no es meramente nominal, sino que implica la reafirmación de la identidad mapuche y de su estructura social y normativa ancestral, recuperando los principios que sustentan el *az mapu* y las formas propias de organización del territorio. Al retomar el lenguaje del mapuzungun para nombrar sus espacios y sus vínculos, el MAP rechaza la narrativa estatal impuesta y promueve una visión propia del ser y del habitar mapuche, en la que el territorio deja de ser un objeto de posesión para convertirse en un espacio de vida, relación y continuidad comunitaria.

c) De la reconstitución comunitaria a la resistencia activa: prácticas de autogobierno en Pillañ Mawiza y Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen.

El análisis de los casos de Pillañ Mawiza y Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen (Pu Lof) permite adentrarse en una dimensión concreta del proceso de reconstitución y resistencia activa del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut. Estas experiencias comunitarias del segundo giro político, expresan un ciclo de luchas en el que la recuperación además de la restitución material del territorio, se agrega el sentido de un acto político, espiritual y comunitario de reconstrucción integral. En ambos casos, la acción directa de retorno al territorio implicó no solo la defensa frente al despojo, sino también la creación de comunidades o Lof, como nuevos espacios de vida y de organización, donde se fortalecen los vínculos de parentesco, las redes de reciprocidad, el trabajo colectivo y el uso del mapuzungun como lengua de comunicación y de gobierno propio.

Estas recuperaciones no pueden comprenderse aisladamente, sino como parte del proceso más amplio de reafirmación identitaria y autogobierno comunitario que caracteriza al período contemporáneo del movimiento Mapuche Tehuelche. Tanto Pillañ Mawiza como Pu Lof constituyen expresiones paradigmáticas de una comunidad en reconstitución, donde el

territorio recuperado se transforma en espacio político, jurídico y cultural, regido por las normas del az mapu y sostenido por una práctica cotidiana de autonomía. Su estudio permite observar cómo la recuperación territorial se convierte en una forma de resistencia activa y, al mismo tiempo, en una práctica de creación: crear comunidad, recrear la memoria y ejercer el derecho a existir bajo las propias normas.

Lof Pillañ Mawiza

La recuperación de esta Lof¹⁸⁷ comenzó el 24 de diciembre de 1999, con la llegada de Moira Millán, madre de tres hijos, junto a “su ñuke y su hermana Evis” (Millán, 2024), al territorio situado a 10 km de Corcovado. De esta localidad, las memorias de varias familias mapuche recuerdan que habían sido desalojadas alrededor de 1939. Este despojo había consistido en la quema de las casas y cultivos, junto con la expulsión de todos sus habitantes, quienes quedan desplazados sin medios legales para reclamar sus derechos.

Moira Millán (2024) expresa: “Decimos “territorio recuperado” porque hemos retornado a estas latitudes que el Pueblo Mapuche ha habitado hace miles de años”. El volver a dar un nombre propio al territorio, es un acto político de reafirmación identitaria y de descolonización, de allí que la comunidad reciba el nombre de “Pillañ Mawiza”, por el recuerdo que, a los pies de su montaña, se levantaban ceremonias.

El retorno físico y espiritual a la tierra, es producto de un largo camino de preparación, sanación y fortalecimiento que permite a sus miembros encontrarse plenamente con su “ser mapuche”, y con la construcción de una forma de vida autónoma, desligada de la dependencia estatal y de las políticas asistencialistas urbanas.

La comunidad enfrenta una estructura de poder que favorece a las corporaciones y limita el acceso a los bienes comunes naturales, pero persevera en su reivindicación territorial como una lucha por la dignidad y la autosuficiencia, hasta la actualidad. Se establecen en las 150 hectáreas de tierras que habían sido dadas en reserva a la Policía de Chubut y cuyas instalaciones estaban abandonadas.

Desde su conformación como comunidad, enfrenta numerosos desafíos, entre ellos proyectos de desarrollo que amenazan su territorio. Protagonizan una recuperación clave, porque se oponen al proyecto de represa “La Elena” sobre el río Corcovado-Carrenleufú, el cual podría inundar 11.000 hectáreas de tierras, afectando gravemente a la comunidad. Asimismo,

¹⁸⁷ Registrada con Personería Jurídica Resolución INAI N° 011, 05/03/2016. Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.Ci.)

sus miembros y autoridades políticas sufren persecuciones, espionaje ilegal (como el descubierto en 2015) y amenazas de muerte contra sus líderes. Pillañ Mawiza permanece como un símbolo de resistencia y defensa de los derechos territoriales y culturales del pueblo mapuche en el Chubut (Ramos, 2022).

Esta recuperación representa un período de movilización política colectiva, donde la Lof adopta prácticas tradicionales como formas de gobernanza comunitaria, con autoridades políticas y espirituales, deliberaciones colectivas mediante el *trawn* (parlamento) y ceremonias espirituales que refuerzan el vínculo del pueblo con su territorio.

Este proceso integra elementos culturales y espirituales que resguardan el *kimün* y el *feyentun*, esenciales para mantener el equilibrio y el significado ancestral del territorio en la vida comunitaria. La comunidad no reclama la “propiedad física” desde la visión occidental, sino que busca revitalizar la cohesión social y la autonomía política, pilares fundamentales para la autodeterminación.

Mauro Millán llega al territorio de Pillañ Mawiza luego de haber participado activamente en distintos procesos de recuperación territorial en la provincia de Chubut, vinculados a la defensa de los derechos colectivos del pueblo Mapuche Tehuelche. Su camino hacia el rol de *lonko* autoridad política, espiritual y ceremonial no se origina en una elección formal, sino en un proceso de revelación espiritual atravesado por la experiencia del cuerpo y la enfermedad. Según ha relatado públicamente, fue durante una situación de gravedad física que, bajo la guía de una *machi*, comprende que tenía *puju*, es decir, el espíritu del lonko. Este llamado en “ser lonko” no responde a una ambición personal, sino a una obligación ancestral que lo convoca a asumir responsabilidades colectivas¹⁸⁸. En palabras del propio Millán, no

¹⁸⁸ Entre las fuentes audiovisuales y periodísticas más relevantes sobre el lonko Mauro Millán y las luchas del pueblo mapuche se encuentran entrevistas y registros en video, así como artículos en medios alternativos y nacionales. Véanse: Unimedia UNPSJB. (2023, septiembre 19). *Entrevista a Mauro Millán* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=2I9bWRBJV7A> ; Unimedia Patagonia. (2024, junio 28). *El pueblo mapuche y defensa del territorio* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/live/X6w-td3WpM?si=PLmrrxmD-mIFFCj3> ; Canal Abierto. (2024, marzo 6). *Juicio al lonko Mauro Millán: Criminalizar la identidad mapuche*. Canal Abierto. <https://canalabierto.com.ar/2024/03/06/juicio-al-lonko-mauro-millan-criminalizar-la-identidad-mapuche/> ; Agencia Tierra Viva. (2024, marzo 7). *Juicio al lonko Mauro Millán y el intento de intimidar al pueblo mapuche*. <https://agenciaterraviva.com.ar/juicio-al-lonco-mauro-millan-y-el-intento-de-intimidar-al-pueblo-mapuche/> ; Indymedia Argentina. (2020, septiembre 11). *La historia de Mauro Millán: La lucha por los territorios y los abusos de la justicia*. <https://argentina.indymedia.org/2020/09/11/la-historia-de-mauro-millan-la-lucha-por-los-territorios-y-los-abusos-de-la-justicia/> ; El Diario AR. (2022, enero 23). *Mauro Millán: “La inmensa mayoría del pueblo mapuche no incendian, construyen”*. <https://www.eldiarioar.com/politica/mauro-millan-inmensa-mayoria-pueblo-mapuche-no-incendian-construyen> 128 8425588.html

haber atendido ese mandato lo habría llevado al aislamiento y a la muerte espiritual, pues su identidad estaba intrínsecamente ligada a ese destino.

Como *lonko*, su función no se restringe al ámbito territorial inmediato, sino que se proyecta hacia otras comunidades, con las que mantiene vínculos de solidaridad y reciprocidad. Acompaña actos colectivos, participa en *trawn* (parlamentos) y levanta ceremonias cuando es convocado, incluso participa en causas judiciales. Junto a su hermana Moira, quien años después se identifica con el espíritu *weychafe*, asumieron un compromiso continuo con las funciones ceremoniales y políticas del liderazgo mapuche. De igual modo, Mauro Millan se levanta como *lonko* de la comunidad, y articula bajo una dimensión política y espiritual que trasciende los marcos institucionales estatales y se inscribe en una lógica ancestral de autoridad comunitaria, reconocida colectivamente a partir del *newen* (fuerza) que emana del territorio, de la memoria y de la práctica política situada.

El desarrollo de la comunidad a lo largo del tiempo promueve una estructura organizativa propia con toma de decisiones colectivas, que mantienen el *kume mongen* estar en armonía en el territorio, en reciprocidad con la naturaleza, su filosofía es un sistema de valores con la tierra que no puede hacerse en la ciudad. Reafirma que el *kume feleal* (bienestar) es “el estar bien” en relación con el entorno, con la mapu. (Millan, Moira, 2012). Este modelo organizativo fortalece la capacidad de autogobierno y resistencia frente a políticas estatales y extractivistas que, históricamente, han marginado a las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut.

De manera simultánea, el gobierno provincial deniega el derecho del pueblo Mapuche Tehuelche a la auto organización y persiste en una estructura de desigualdad que la Comunidad no tardará en cuestionar:

El gobierno utiliza este tema y trata de descalificarnos (...) ¿Por qué en Chubut no pueden avanzar y siempre el problema, es el problema del mapuche? Entonces, dice el gobierno, `lo que pasa es que en Chubut los mapuches están desorganizados`. Y es mentira, son 65 comunidades, es una de las provincias que más mapuches tiene, y no estamos desorganizados, sino que no estamos organizados como ellos quieren. Ellos dicen `en Chubut no están organizados y no sabemos con quién hay que dialogar`. Y eso se traduce `en Chubut no los pudimos amontonar y no sabemos a quién comprar` (Comunidad Pillañ Mawiza, 2003) (López, 2009, p. 14)

La cita de la Comunidad Pillañ Mawiza constituye una crítica precisa y contundente a las estrategias del Estado provincial. Lejos de ser una simple queja, el fragmento de 2003 expone las lógicas de poder que subyacen a la relación entre el gobierno y el pueblo Mapuche Tehuelche. El discurso estatal que tilda a las comunidades de “desorganizadas” no es más que una excusa para evadir la obligación de dialogar con una pluralidad de actores legítimos.

La comunidad dismantela esta retórica al precisar que “no estamos desorganizados, sino que no estamos organizados como ellos quieren”. Esta distinción es crucial: visibiliza la negativa del Estado a reconocer y respetar las formas de autogobierno, las cuales se rigen por principios propios y una lógica horizontal, que difiere de la centralización y la representación vertical que el gobierno prefiere. El epílogo de la cita, “no los pudimos amontonar y no sabemos a quién comprar”, revela la verdadera intención detrás del discurso oficial: la búsqueda de un interlocutor único y manipulable para cooptar, en lugar de entablar un diálogo genuino con un sujeto colectivo y autónomo. En este sentido, la cita no solo denuncia una desigualdad, sino que también reafirma la autonomía del pueblo Mapuche Tehuelche como un actor político que resiste a la injerencia y al control estatal.

Pillañ Mawiza demuestra que la lucha territorial va de la mano con la preservación de los saberes ancestrales, el uso del idioma y la participación activa en la toma de decisiones y en ceremonias que refuerzan el tejido social y espiritual de la comunidad. Además, la red de solidaridad construida con otras comunidades, y el apoyo mutuo, contribuyeron a enfrentar los desafíos comunes, consolidando una resistencia compartida frente a los intereses estatales y privados. Las alianzas tejidas por Pillañ Mawiza, y su participación en las iniciativas de la OCMT, permitieron un intercambio constante de estrategias y conocimientos, cruciales para la supervivencia de la cultura y los derechos indígenas.

La visibilidad obtenida por los hermanos Millan y sus familias, a través de estas acciones fue fundamental para que la comunidad ganara reconocimiento en los niveles local, nacional e internacional, dando lugar a un diálogo sobre los derechos de los pueblos indígenas y la necesidad de políticas que consideren sus perspectivas y necesidades.

La contribución de Pillañ Mawiza en este contexto subraya que la reivindicación territorial es parte de un proceso más amplio de reafirmación identitaria, donde la resistencia se convierte en un acto de justicia histórica, en un acto de defensa de la vida en los territorios. Este proceso de recuperación territorial de la comunidad constituye un estandarte para otras comunidades, consolidando el entendimiento de que la autonomía y la identidad cultural deben estar integradas en la lucha por la tierra. Pillañ Mawiza, a través de su historia y acción, señala que el territorio es un espacio de filosofía de vida donde existen un conjunto de prácticas,

saberes, capacidades que, histórica y ancestralmente, han mantenido el pueblo mapuche para resolver los conflictos externos e internos bajo la idea de lo justo y justicia ancestral. No es simplemente una superficie de tierra, sino un “nudo” o entramado de elementos dispares que se articulan en el colectivo.

Como afirma Moira Millán (2024), cada recuperación territorial constituye una forma de rescatar la historia del pueblo mapuche y de reafirmar una verdad sistemáticamente negada por el Estado y distorsionada por los beneficiarios del despojo. En este sentido, señala que recuperar el territorio es también una manera de restablecer el mundo mapuche allí donde fue desmembrado, revincularse con la tierra desde una relación de equilibrio, de reconstituir el Buen Vivir como un derecho colectivo y de reactivar la memoria ancestral a través de la presencia viva de los “kuifikeche yem”.

En este sentido, la reconstrucción del proyecto histórico mapuche no se agota en el acto de la recuperación física de la tierra, sino que conlleva la puesta en práctica de formas propias de institucionalidad indígena, ancladas en formas de vida y organización propia que expresan un modo de autogobierno legítimo y diferenciado, sostenido en la continuidad histórica del pueblo mapuche.

Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen

La “Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen” (en adelante PU LOF) se origina bajo el amparo del Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP), quien el 13 de marzo de 2015 da inicio a un “Proceso de Recuperación Territorial Productiva a la multinacional Benetton, en el sector Leleque Ranquil Huao-Vuelta del Río” (APDH, 2017). El objetivo de esta acción es “aportar a la Reconstrucción Política-Filosófica de la Nación Mapuche” (Declaración Pública Pu Lof, 13/03/15). Se concreta bajo una modalidad de recuperación territorial autónoma e insurgente, en donde sus miembros, son “los nietos del despojo territorial” (Cayuqueo, 2019) que pertenecen a varias familias y comunidades, provenientes de contextos urbanos marginales, y que quieren tierra para vivir en paz y como “mapuche”.

Esta Pu Lof busca poner un freno al avance de políticas extractivistas y a la expansión de latifundios sobre las tierras ancestrales. Las familias o comunidades (Pu Lof) que la integran rechazan la imposición de modelos económicos que ignoran los derechos indígenas, (Ramos, 2022), alrededor del 2009 integraban el MAP, realizaban tácticas de “enfrentamiento” y en particular acciones contra la maquinaria empresarial, como “sabotaje al capitalismo”, sin violencia sobre las personas.

Sus acciones rupturistas e insurgentes, son controvertidas y calificadas de “terroristas” por la agencia estatal y empresarial, difundida en la prensa nacional y provincial. De esta manera se produce un quiebre en las formas de lucha en la protesta mapuche. Desde 1997, en Chubut se habían realizado cortes de ruta y tomas de edificios e iglesias, que con el transcurso del tiempo se consolidaron como una forma “aceptable” de protesta social, e incluso se conformaron grupos de manera permanente que utilizan estas acciones políticas.

La ineficacia de las vías institucionales y dialoguistas, para garantizar los derechos territoriales, sumado a los malogrados intentos de otras formas de recuperación, las influencias con otras organizaciones políticas mapuche con idéntica metodología para concretar las recuperaciones territoriales, impulsa al MAP a conformar PU LOF como una comunidad y adoptar estrategias más visibles y directas, para lograr ocupaciones territoriales.

Los integrantes de PU LOF, sabían que la respuesta del estado a estas acciones era la criminalización, ahora bien, desde el desalojo de 1937 en Nahuelpan (Chubut), no se había desplegado tanta violencia institucional de parte de fuerzas policiales o de seguridad federal.¹⁸⁹

Esta dinámica de acción directa de resistencia y defensa del territorio traía como consecuencia inmediata la represión estatal, una mayor radicalización de tácticas de protesta como también la frustración, que se convierte en un ciclo recurrente luego del ingreso al territorio en el 2015. Esta secuencia no solo va a transformar las formas de resistir y defender, sino que da mayor popularidad al movimiento, a la comunidad y llegan más familias y jóvenes - mujeres y hombres - al territorio, alterando la percepción pública y estatal del movimiento mapuche. La situación de ser tildados como un grupo “terrorista” sirve para justificar el aumento en la represión y mayores movilizaciones en Esquel y una red de apoyo a la PU LOF.

Desde sus orígenes, la PU LOF busca el control territorial y la revalorización de su identidad cultural, así como proteger la “mapu”, su espiritualidad, considerando el territorio como espacio de vida, que debe estar en equilibrio entre quienes lo ocupan, los ancestros y los espíritus -ngen- que los orientan. A partir de la resistencia territorial y cultural, la respuesta estatal frente a la recuperación emprendida por la PU LOF resulta inflexible, marcada por intervenciones policiales y represalias legales que, en palabras de Ana Ramos, “no solo buscan la represión física, sino desarticular los vínculos espirituales y culturales con el territorio” (Ramos, 2017).

¹⁸⁹ En el año 2017 ocurrió el trágico hecho represivo que motiva de la desaparición dentro del territorio de la PU LOF de Santiago Maldonado yem.

Frente a estas acciones, PU LOF responde a la represión estatal y a la violencia institucional, articulando respuestas basadas en prácticas culturales comunitarias y espirituales que fortalecen su cohesión interna y su resiliencia. Según el análisis de Ramos, estas prácticas no solo funcionan como medios de resistencia cultural, sino que también permiten a la comunidad reafirmar su identidad y su vínculo profundo con el territorio. A través de ceremonias tradicionales, como el *ngillatun* entre otras, PU LOF establece un sistema de protección espiritual que refuerza la solidaridad entre sus miembros y renueva el compromiso colectivo de cuidar el territorio ancestral. Además, estas prácticas comunitarias generan espacios de sanación y empoderamiento que contrarrestan los efectos de la violencia, y permiten a la comunidad mapuche resistir de manera organizada y con una renovada legitimidad frente a la opresión externa. Ramos subraya que esta respuesta espiritual y comunitaria no sólo desafía la agresión estatal, sino que fortalece los lazos sociales y culturales que sostienen la lucha por la autodeterminación y el respeto a sus derechos territoriales.

Volver al territorio implica restablecer el equilibrio del “ser mapuche” con el territorio, donde se renueva un diálogo con los *pu newen* (fuerzas) y los *yem* (espíritus de los antiguos) del lugar. Asimismo, los *pewma* (sueños), *perimontun* (visiones) junto a las acciones culturales de origen comunitario con anclaje institucional, fortalecen esa conexión espiritual con el territorio y reafirman su identidad, que en las ciudades resulta difícil de mantener.

La revalorización del mapudungun, la medicina mapuche con la presencia de machi, lahuentuchefe y los usos de lahuen, el *trafkintun* (intercambio de saberes y bienes), las técnicas agrícolas tradicionales, entre otras actividades comunitarias, constituyen prácticas que refuerzan la presencia de PU LOF y su autosuficiencia en el territorio. Al promover el uso del mapudungun en actividades cotidianas y ceremoniales, la comunidad no solo fortalece su identidad cultural, sino que también asegura la transmisión de conocimientos y prácticas ancestrales a las nuevas generaciones. De igual manera, con el nacimiento de niños/as en el territorio recuperado, su placenta y ombligo fueron enterrados recobrando un sentido simbólico y material sobre el ser mapuche. Ninguna de estas prácticas se llevó a cabo bajo el control o la supervisión del estado. Mucho tiempo después, esos nacimientos fueron inscriptos en el registro civil estatal más cercano, como nacidos en PU LOF y en la fotografía del Documento Nacional de Identidad (DNI) lucen sus prendas mapuche (*trarilonko*).

La permanencia en el territorio afianza su soberanía alimentaria, basada en técnicas ancestrales de almacenamiento de semillas, siembra, cultivo y crianzas de animales, la utilización de madera para construcción de sus *rukas*, la leña para calefacción y el *trafkintun* (intercambio) con otras *lof* o personas mapuche de las ciudades. Todo ello se realiza de manera

organizada y administrada desde PU LOF para lograr una autosuficiencia alimentaria manteniendo sus prácticas culturales comunitarias. Sus miembros señalan que este modo de vida comunitario, por un lado, es una manifestación de resistencia contra la explotación indiscriminada de los bienes naturales comunes que promueve el modelo extractivista y por otra, romper con la dependencia que generan las políticas estatales para los indígenas, que impiden vivir como mapuche. (Ramos, 2022).

En los informes históricos antropológicos consultados sobre PU LOF, se señala como un rasgo particular el rol de los *weichafe*, dentro del territorio recuperado. Tal como fue mencionado anteriormente, los *weichafe* son los encargados de proteger el territorio y de preservar la autonomía de la comunidad frente a los intentos de despojo y represión. Su función es multifacética y ancestral. No sólo se encargan de la seguridad, sino que también son los “guardianes y guerreros de la tierra” que encarnan la custodia de los valores y prácticas ancestrales. (Ramos, 2017).

Además, se destaca que, aunque desempeñan un papel de resistencia activa, también están profundamente comprometidos con los saberes propios que fortalecen la cohesión social y espiritual de PU LOF y otras Lof. En su rol, por tanto, son vistos como líderes espirituales y defensores culturales, cuyas acciones buscan garantizar tanto la seguridad física de la comunidad, realizan el control territorial, preservar la autonomía y los derechos territoriales (Ramos, 2022). Durante una parte del día, realizan “guardias” en el territorio. Algunas de estas guardias se ubican en pequeñas construcciones estratégicamente situadas para vigilar el acceso a PU LOF, por donde ingresan todas las personas, tanto mapuche como no mapuche. A fines de 2018, a pesar de su rol político y funciones comunitarias, muchos *weichafe* prefieren la clandestinidad antes que asumir abiertamente su rol, a fin de evitar la persecución y la prisión. Esto se debe a la fuerte criminalización y representación social negativa que los define como “sujetos violentos antisistema”.

En definitiva, hasta el 2018 PU LOF se va a caracterizar por una fuerte articulación comunitaria, en la que los *traün* parlamentos y encuentros, permiten planificar las acciones relacionadas con la recuperación de tierras y la defensa del territorio. Además de la ocupación territorial se destaca por promover multitudinarias marchas y movilizaciones en distintas ciudades de la Patagonia y en el país, donde irrumpen simbólicamente y materialmente con su indumentaria, instrumentos, portan pasacalles y las distintas banderas como la Mapuche

Tehuelche¹⁹⁰, wenüfoye¹⁹¹ y wüñelfe¹⁹². Con la represión y criminalización hacia sus miembros, retenes policiales en los caminos cercanos al territorio, la detención para someter a juicio de extradición de su lonko, se convocan grandes parlamentos - *füta trawn*- y protagonizan variadas multitudes, que se concentran en los tribunales o en la unidad penitenciaria¹⁹³.

La creación de una red de apoyo y comunicación entre miembros del pueblo Mapuche Tehuelche y aliados externos fortalece la resistencia a través de la visibilización de sus demandas, y la generación de conciencia sobre sus objetivos. Esta red cumple un rol crucial al difundir las narrativas de despojo y resistencia, permitiendo que las memorias contenidas en los *nütran* lleguen a audiencias más amplias y se conviertan en una base para la solidaridad y el respaldo a su lucha. Igualmente, esta red permitía difundir de manera bilingüe, los comunicados del MAP y PU LOF, sobre la situación en el territorio, los allanamientos, la prisión del lonko y las diversas audiencias en tribunales. Al vincularse con otros sectores sociales, PU LOF no solo amplía su capacidad de respuesta ante la represión estatal, sino que también establece una plataforma para reivindicar sus derechos, su historia y su identidad en espacios públicos y legales. Por tanto, la red de apoyo y comunicación se transforma en una herramienta estratégica que refuerza tanto la protección de su territorio con sus prácticas comunitarias sin incidencia ni control estatal, y bajo la preservación de su costumbre. (Ramos, 2017; 2022).

La importancia de PU LOF radica en su capacidad de representar la resistencia mapuche contemporánea frente al modelo capitalista y las políticas estatales, de manera que es un símbolo de la lucha histórica del pueblo Mapuche Tehuelche por su derecho inalienable a existir en equilibrio en el territorio. PU LOF reconoce y valora la coexistencia del pueblo tehuelche en los territorios recuperados, consolidando un espacio de autonomía en el que sus autoridades políticas y espirituales ejercen una jurisdicción específica y propia, sin permitir la injerencia

¹⁹⁰ Se trata de la bandera que surge del *pewma* que cuenta Julio Antieco yem, y fue aprobada por unanimidad por las comunidades Mapuche Tehuelche en Trevelin. (1991)

¹⁹¹ La *Wenüfoye*, conocida como la bandera mapuche, es un símbolo que trasciende fronteras, representando la identidad y resistencia del pueblo mapuche tanto en Chile como en Argentina. Este emblema fue creado en 1992 por el Consejo de Todas las Tierras, con el propósito de unificar y visibilizar las reivindicaciones mapuches en ambos países. En Argentina, especialmente en las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz, la *Wenüfoye* ha sido adoptada por diverso lof mapuche, ondeando en ceremonias, manifestaciones y actos culturales, reflejan la continuidad de la lucha por los derechos territoriales y culturales en todo el Wallmapu. (Pairican, 2019) <https://www.ciperchile.cl/2019/11/04/la-bandera-mapuche-y-la-batalla-por-los-simbolos/>

¹⁹² La bandera conocida como *Wüñelfe* o *Wüñelfoye* es un emblema mapuche que presenta un fondo azul con una estrella blanca de ocho puntas en el centro. Este símbolo, denominado *wüñelfe* en mapudungun, tiene una profunda significación en la cosmovisión mapuche, asociado con la guía y la protección. Históricamente, se ha vinculado con la resistencia liderada por el toki Leftraru (Lautaro) durante la Guerra de Arauco en el siglo XVI.

¹⁹³ El Lonko Francisco Facundo Jones Huala, estuvo detenido en la Unidad Penitenciaria N° 14 de Esquel, en donde recibió tratamientos a través de machi, uso de lahuen, y pudo realizar el Wiñy Tripantu dentro del penal, bajo pautas culturales propias de su pueblo. Cabe señalar que fue la primera experiencia intercultural en un penal del Argentina, en donde se permitió los saberes y prácticas ancestrales.

estatal. Esta jurisdicción autónoma, sostenida por sus prácticas y saberes ancestrales, permite que PU LOF mantenga y fortalezca sus prácticas comunitarias y sus sistemas normativos, esenciales para preservar su identidad y autodeterminación en un contexto de constante amenaza externa (Ramos, 2022). En este sentido, el territorio recuperado se convierte en el fundamento de la existencia física, cultural y espiritual del pueblo, y su defensa es un acto político de profunda significación que busca revertir el despojo histórico al que han sido sometidos.

No obstante, el proceso de recuperación territorial de PU LOF, no estuvo exento de tensiones internas y conflictos dentro del propio territorio recuperado. La detención del lonko Jones Huala y su posterior extradición a Gulumapu (Chile) en el 2018, generaron una reconfiguración política y afectiva de la vida comunitaria. Su ausencia motiva una reorganización interna liderada por su familia y por referentes espirituales y políticos, que asumen funciones de conducción del proceso en el propio territorio. Las visitas a la cárcel, realizadas por miembros de la comunidad y por otras autoridades de Lof solidarios, se convirtieron en una forma de mantener la conducción política a distancia por el Lonko, rol que nunca dejó ejercer. Las decisiones comunitarias seguían discutidas ante su aduenda física y se transmiten en un circuito de comunicación mucho más íntimo, pero por afuera de los muros penitenciarios.

En este contexto, otras lof Mapuche Tehuelche de la región comenzaron a concurrir a la PU LOF, ejerciendo acciones de apoyo y defensa frente a los reiterados controles policiales y registros de Gendarmería Nacional, que buscaban intimidar e impedir la articulación intra e intercomunitaria. Esta dinámica de circulación de fuerzas y personas en el territorio se vio acompañada por el ingreso de jóvenes militantes, muchos de ellos provenientes de barrios populares de las ciudades, que se integraron a la vida comunitaria y, en algunos casos, incluso formaron su familia dentro del espacio recuperado.

Sin embargo, la continuidad de la persecución estatal, las amenazas constantes, la criminalización mediática y judicial, y la dureza de la vida en resistencia sin garantías, con escasos recursos, bajo presión y violencia estatal permanente junto con el espionaje ilegal, hicieron que algunas de esas familias, si bien siguen comprometidas con el proceso político, se reinstalen en centros poblados o participan en nuevas recuperaciones territoriales dentro del Wallmapu.

Esta rotación de miembros de PU LOF evidencia, tanto la continuidad del proceso de recuperación como la vitalidad política del movimiento, que se multiplica en distintas

geografías como expresión de una lucha colectiva que no depende exclusivamente de un único territorio, sino que se inscribe en una red extensa de comunidades en resistencia.

Capítulo V. El pluralismo jurídico en acción comunitaria participativa: entre el az mapu y el derecho estatal

El pluralismo jurídico contemporáneo se presenta como una categoría analítica y política que desafía la matriz monista del derecho moderno, fundada en la idea de una única fuente de juridicidad emanada del Estado. Frente a ese paradigma centralizador, el pluralismo jurídico reconoce la coexistencia y legitimidad de múltiples sistemas normativos que operan simultáneamente dentro de un mismo espacio social. No se trata de una simple superposición de normas, sino de una red de órdenes jurídicos vivos, que expresan distintos modos de producir, aplicar y legitimar el derecho.

En América Latina, esta noción adquiere especial relevancia al evidenciar la persistencia de los sistemas jurídicos indígenas, históricamente deslegitimados por los Estados nacionales. Estos sistemas no constituyen vestigios del pasado, sino formas contemporáneas de juridicidad, arraigadas en prácticas comunitarias, en la memoria colectiva y en una relación espiritual con el territorio. Como sostiene Wolkmer (2006), el pluralismo jurídico no es un fenómeno meramente normativo, sino una realidad social y política que se construye desde los márgenes, allí donde las comunidades producen derecho a partir de sus propias instituciones y saberes. El autor plantea la necesidad de abandonar la visión centralizada del derecho estatal para reconocer una pluralidad de fuentes jurídicas que se expresan en contextos históricos, sociales y culturales diversos (Wolkmer, 2006, p. 47). Desde esta perspectiva, las experiencias jurídicas del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut constituyen precisamente ese espacio marginal y productivo de juridicidad, donde la comunidad, a través del *Az Mapu*, reactualiza su derecho propio y lo afirma como una forma legítima de orden social frente a la hegemonía estatal.

En el contexto argentino, Ramírez (2015, 2021) enfatiza que el pluralismo jurídico implica reconocer la existencia de múltiples jurisdicciones y racionalidades jurídicas, cuyo diálogo exige superar los patrones coloniales que han sostenido la hegemonía estatal. Desde su perspectiva, el desafío no es solo jurídico, sino estructural y epistemológico: implica transformar las instituciones del Estado para que dejen de actuar como traductoras o mediadoras del “otro” y se constituyan en espacios de articulación intercultural. Ramírez (2021) sostiene que el reconocimiento del derecho propio de los pueblos indígenas debe formar parte de una agenda de reforma institucional que garantice la participación y la igualdad epistémica en la administración de justicia.

Este planteo dialoga con las reflexiones de Briones (2013), quien sostiene que la interculturalidad no debe confundirse con una mera convivencia entre culturas, sino entenderse como una práctica de transformación mutua. La autora¹⁹⁴ nos proporciona elementos para interpelar la mirada estatal y académica que habla “por” los pueblos indígenas sin escucharlos realmente, e invita a repensar la alteridad desde un ejercicio de escucha activa, descentramiento y diálogo horizontal. Integrar esta mirada a la reflexión jurídica supone reconocer que el pluralismo no se agota en la coexistencia normativa, sino que requiere espacios de interlocución real entre sistemas de justicia, donde cada uno mantenga su legitimidad sin subsumirse al otro.

Esta perspectiva se complementa con una comprensión dinámica del pluralismo jurídico, que advierte que los distintos sistemas normativos no existen de manera aislada, sino entrelazados en tramas de poder y negociación. Las interacciones entre el derecho estatal y el derecho indígena se producen en escenarios de conflicto, negociación o resistencia, donde las comunidades despliegan estrategias que combinan ambos órdenes normativos. Las experiencias de restitución territorial del pueblo Mapuche Tehuelche son un ejemplo paradigmático de este pluralismo en acción, en el cual las normas del *az mapu* - el orden normativo del territorio- se hacen valer frente al derecho estatal, ya sea mediante el diálogo institucional, la gestión administrativa, la acción judicial o la defensa directa del territorio.

Estas prácticas revelan un proceso de hibridación jurídica, donde lo indígena y lo estatal se entrecruzan sin perder su especificidad, configurando un espacio de interlegalidad que da cuenta de la vitalidad del derecho propio en contextos contemporáneos.

El pluralismo jurídico contemporáneo, por tanto, trasciende el ámbito institucional para convertirse en un principio de transformación social. Supone cuestionar la exclusividad del Estado en la producción del derecho y reconocer la validez epistémica y jurídica de los saberes comunitarios. Esta apertura no implica relativismo, sino una diversidad epistémica del derecho, donde distintas formas de normatividad conviven y se enriquecen mutuamente sin jerarquías predeterminadas.

En este sentido, el pluralismo jurídico contemporáneo se vincula directamente con las luchas de los pueblos indígenas por la autonomía y el autogobierno, al expresar una praxis jurídica de resistencia frente al colonialismo normativo. Como plantea Salgado (2020), los pueblos originarios ejercen una capacidad normativa autónoma que se expresa en decisiones colectivas y en la creación de instituciones propias, incluso en contextos de subordinación

¹⁹⁴ Briones, C. “Un viaje al lugar del otro” (TEDxBariloche). <https://youtu.be/3IsLtTpyQs?si=6oe1R2Jh0UsM3LNJ>

jurídica. La experiencia del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut demuestra que el pluralismo jurídico no es un ideal teórico, sino una práctica viva que se actualiza en las decisiones comunitarias, en las recuperaciones territoriales, en los espacios de deliberación (*trawün*, parlamento, encuentros, asambleas) y en las instituciones tradicionales (*lof*, *camaruco*). Estas prácticas, sustentadas en principios de reciprocidad, equilibrio y consenso, configuran un orden jurídico propio, cuya eficacia no depende del reconocimiento estatal, sino de su legitimidad en la vida comunitaria.

Por ello, el pluralismo jurídico contemporáneo no puede ser comprendido sin la dimensión intercultural que lo atraviesa. Reconocer el derecho indígena es reconocer otras formas de conocer, deliberar y resolver conflictos. Implica aceptar que el derecho no es un campo cerrado ni homogéneo, sino un territorio de disputa y de diálogo donde se ponen en juego visiones diversas sobre la justicia, el poder y la vida en común (Yrigoyen Fajardo, 2006).

En esta investigación al abordar en qué medida las restituciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche pueden ser comprendidas y legitimadas bajo el enfoque del pluralismo jurídico, ha permitido examinar que las formas en que los sistemas normativos indígenas - fundados en el *az mapu*- interactúan, resisten o coexisten con el derecho estatal argentino. Desde una perspectiva de pluralismo jurídico, el territorio no constituye únicamente un espacio físico de ocupación, sino un ámbito de producción normativa, donde se despliegan prácticas jurídicas propias, legitimadas por la comunidad y sostenidas por la memoria colectiva.

En el contexto del Puelmapu (Chubut), las recuperaciones territoriales contemporáneas han reactivado formas de autogobierno, de resolución de conflictos y de control del territorio que expresan un pluralismo jurídico de base comunitaria, en tensión con el orden monista estatal. Tal como sostiene Carlos Wolkmer (2015), la coexistencia de sistemas jurídicos sólo puede ser emancipadora cuando se reconoce la capacidad creadora de derecho de las comunidades, es decir, cuando el pluralismo deja de ser subordinado y se transforma en un pluralismo jurídico comunitario participativo.

A su vez, el pensamiento jurídico mapuche, desarrollado por autores como Víctor Naguil Gómez (2020), aporta una comprensión interna de esta dinámica. El *az mapu* no se limita a un conjunto de costumbres o reglas de convivencia, sino que constituye un orden jurídico integral, que regula la vida comunitaria y la relación con el *itrofill mongen* (la diversidad de la vida). Desde esta mirada, las restituciones territoriales no son solo reivindicaciones de tierras, sino actos jurídicos en sí mismos, que restauran el equilibrio entre las personas, los espíritus y el territorio.

Las tensiones entre estatismo y autonomismo, expresadas en los debates contemporáneos del movimiento mapuche - como plantea Facundo Jones Huala (2021)-, reflejan la disputa entre un pluralismo subordinado, que busca reconocimiento dentro del marco estatal, y un pluralismo soberano o comunitario, que afirma la legitimidad del *az mapu* como fuente de derecho. En esta contraposición se manifiesta una discusión más amplia: si el Estado puede reconocer otras formas de juridicidad sin absorberlas, o si toda forma de reconocimiento tiende a neutralizar la autonomía indígena¹⁹⁵.

Al examinar las prácticas jurídicas y territoriales de las comunidades Lof, se advierte que sus experiencias de restitución, autogobierno y defensa del territorio no son únicamente acciones de resistencia política, sino que constituyen expresiones vivas del pluralismo jurídico en acción. En cada una de ellas se materializa una forma propia de ejercer el derecho, anclada en la memoria colectiva y en la institucionalidad comunitaria, que desafía la exclusividad del Estado como productor de normatividad. El ejercicio del derecho indígena se realiza a través de decisiones colectivas adoptadas en espacios tradicionales de deliberación -*trawün*, *parlamentos* o asambleas comunitarias- donde la palabra, el consenso y la confrontación, junto a la reciprocidad sustituyen a la lógica adversarial del proceso judicial estatal. En esos espacios, la autoridad no se impone verticalmente, sino que se legitima por la confianza y el reconocimiento comunitario, lo que configura un orden jurídico distinto, basado en principios relacionales y en la búsqueda del equilibrio (*nor küpan*).

En las experiencias de restitución territorial, las comunidades no se limitan a reclamar tierras como bienes patrimoniales, sino que se reactiva la memoria y una trama de institucionalidad comunitaria que regula el vínculo entre personas, territorio y espiritualidad. La restitución implica reestablecer la vigencia del *az mapu* - el orden normativo del territorio-, que prescribe conductas, establece responsabilidades y define límites para la vida comunitaria. A través de este proceso, las comunidades ejercen una jurisdicción de hecho, en la que las normas consuetudinarias se aplican en la práctica cotidiana, independientemente del reconocimiento estatal. Es decir, la recuperación no solo reconfigura el mapa territorial, sino también el campo jurídico: se produce derecho desde las acciones concretas de habitar, cultivar, resguardar o defender un espacio ancestral.

El autogobierno comunitario también es una manifestación central del pluralismo jurídico, en tanto las comunidades deciden internamente sus formas de organización y de resolución de conflictos conforme a su propio parecer y procedimiento. Las autoridades

¹⁹⁵ Extremo Sur, 08/09/2025. <https://www.elextremosur.com/nota/55447-jones-huala-el-movimiento-mapuche-en-puelmapu-autonomismo-vs-estatismo/>

tradicionales - lonko, werken, weichafe- actúan dentro de un marco normativo consuetudinario que combina dimensiones políticas, espirituales y éticas. En estos contextos, el ejercicio del poder no responde a un principio de coerción, sino a uno de corresponsabilidad y reciprocidad. Las normas no se imponen por la fuerza, sino que se transmiten por la palabra, *nütran*, *epew*, *ngulan*, en un proceso continuo de educación comunitaria y legitimación social. Así, las comunidades Lof, a lo largo de los treinta años bajo estudios, evidencia una producción de una institucionalidad jurídica cada vez más autónoma, que se sostiene sobre una concepción distinta del derecho: el derecho como relación y equilibrio, más que como mandato o prohibición.

En cuanto a la defensa del territorio, esta práctica encarna de manera evidente el conflicto entre sistemas jurídicos. Cuando el derecho estatal define el territorio en términos de propiedad privada, mensura y catastro, el derecho indígena lo concibe como un espacio de vida y espiritualidad donde rigen reglas propias de convivencia y resguardo. En la defensa territorial se pone en juego un doble campo normativo: por un lado, la normativa estatal que criminaliza la recuperación o la ocupación; y por otro, la normativa comunitaria que legitima el acto como restitución y continuidad histórica. Este entrelazamiento de sistemas - que Ramírez (2021) describe como uno de los principales desafíos del pluralismo jurídico en América Latina- revela que las comunidades no actúan fuera de la ley, sino dentro de otro sistema de legalidad, cuya eficacia se mide por su capacidad de sostener la vida comunitaria y la memoria del territorio.

De este modo, las prácticas jurídicas y territoriales de las comunidades Mapuche Tehuelche desafían las fronteras del derecho estatal al evidenciar que la juridicidad no emana exclusivamente de las instituciones formales, sino también de las relaciones sociales, culturales y espirituales que estructuran la vida en comunidad. El pluralismo jurídico en acción se expresa en la capacidad de las comunidades para ejercer su derecho propio mientras interactúan con el sistema estatal, negociando, resistiendo o reinterpretando las diversas normas. A través de estas experiencias, las comunidades proponen nuevas formas de legitimidad, fundadas en la memoria - que preserva los principios del *az mapu*-, en la reciprocidad - que ordena los vínculos sociales y ecológicos-, y en la justicia comunitaria - que busca restablecer el equilibrio más que castigar la infracción.

El reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas en América Latina ha supuesto una profunda transformación epistemológica del derecho. En reemplazo del paradigma monista heredado del Estado nación moderno - que afirmaba la existencia de un único sistema jurídico legítimo-, se ha consolidado paulatinamente un paradigma pluralista, donde coexisten y dialogan diversos órdenes normativos. Este giro pluralista implica no sólo el reconocimiento

formal de los sistemas jurídicos indígenas, sino también la apertura de la justicia estatal a una interculturalidad práctica, capaz de “traducir” y “articular” lógicas jurídicas distintas.

Como plantea Wolkmer (2006), el pluralismo jurídico comunitario participativo supone una superación del formalismo estatal, en tanto reconoce al derecho como una construcción social situada, producida por sujetos colectivos en contextos de resistencia y autonomía. En esta línea, las experiencias recientes en Argentina - como las de las comunidades Mapuche en Neuquén¹⁹⁶ o la experiencia mbya-guaraní en Misiones¹⁹⁷ - muestran que el pluralismo jurídico no es una abstracción doctrinaria, sino un proceso histórico en movimiento, anclado en prácticas concretas de autodeterminación.

Desde el punto de vista del pluralismo jurídico, se posibilita describir aquellos eventos sociales que viven aquellos que históricamente han sido marginados, superando la idea de que el Estado ostenta el monopolio exclusivo del derecho. Las movilizaciones sociales, en particular, cuestionan las concepciones del derecho basadas en el positivismo formal, así como las visiones liberales y modernas que sostienen, de manera tradicional, la existencia de un único sistema jurídico jerarquizado y centralizado por el poder estatal.

Así, el pluralismo jurídico desde la perspectiva de la sociología jurídica no solo reconoce la diversidad normativa, sino que también se orienta a que puede ser un instrumento que permita denunciar injusticias y promover nuevos derechos que respondan a las condiciones comunitarias y las luchas históricas de los pueblos. (Wolkmer, 2018)

Entre estos abordajes interdisciplinarios, el aporte del derecho, con la redacción del Convenio 169 de la OIT¹⁹⁸ en 1989, se configura un nuevo paradigma de reconocimiento como sujetos a los pueblos indígenas (Ramírez, 2015). Se reconoce el derecho de los pueblos indígenas y tribales a sus formas de vida, costumbres, tradiciones y a poseer sus propias instituciones culturales. Se enfatiza la importancia de que los estados ratifiquen este derecho y promuevan un modelo más pluricultural.

Durante los años noventa, varios países como Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador y Venezuela implementan reformas constitucionales que incorporan el pluralismo jurídico,

¹⁹⁶ Ramírez, S. (2001) *Justicia indígena: El desafío de la construcción de un estado pluricultural*. INECIP.

¹⁹⁷ Carrasco, M. (2022). *Para una justicia con enfoque intercultural en Misiones: Una experiencia compartida entre magistrados, funcionarios y autoridades de las comunidades mbya-guaraní en Ruiz de Montoya (2019-2021)*. Documento de trabajo. Universidad / CEJA.

¹⁹⁸ Gomiz, M. y Salgado, J. (2010: 40) Se adopta el 27/06/1989 En 1992 en Argentina el Congreso aprobó mediante ley 24.051 el Convenio 169 de la OIT, en el 2000 se deposita el instrumento de ratificación. Sin embargo, el Convenio entró en vigor en Argentina el 3 de julio de 2001. (Ramírez, 2015:96)

reconociendo a las autoridades indígenas y sus normas. Además, estas nuevas constituciones, promueven un pluralismo jurídico igualitario, que garantizan derechos a la diversidad cultural. Estas reformas además de un cambio de modelo en la protección de los derechos indígenas promueven un marco legal diverso y respetuoso de las identidades indígenas (Stavenhagen, 1988).

En un contexto general del continente, las organizaciones indígenas comenzaron a exigir no solo el reconocimiento de sus derechos territoriales, sino también el ejercicio de potestades públicas autónomas en sus territorios, lo que propició un mayor reconocimiento de sus sistemas normativos y de justicia propia. Estos hitos reflejan una transformación significativa en la concepción del derecho y la justicia en el contexto de la diversidad cultural de la región (Yrigoyen Fajardo, 2009).

Así, pasar de una postura centrada en la soberanía estatal (monismo jurídico) a otra que considera la autodeterminación de los pueblos indígenas, implica reconocer derechos fundamentales como el acceso a la tierra y la consulta previa ante el avance de proyectos neoliberales impulsados por los Estados, que favorecen intereses empresariales en sus territorios (Aguirre, 2021).

Este contexto fomenta la participación continua de los pueblos indígenas en foros internacionales, y utiliza el lenguaje de los derechos humanos para articular sus demandas; si bien el Convenio 169 de la OIT representa un hito importante como herramienta normativa internacional en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, careció de participación indígena. Recién se abrirá la puerta a su participación en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en 2007 (Ramírez, 2015).

La OIT adopta un enfoque progresivo, donde enfatiza la importancia de la autopercepción en la identidad indígena (artículo 1.2), y brinda un marco que respeta el vínculo especial que estos pueblos mantienen con sus tierras y territorios. Asimismo, introduce el derecho a vivir como un pueblo distinto, marcando la importancia del territorio en la identidad (Gomiz y Salgado, 2010).

Este cambio de paradigma legal internacional impulsó en Argentina y en particular en Chubut, una ola de reclamos territoriales comunitarios respaldados por un activismo político indígena que se expresa luego de la dictadura militar. A nivel nacional, se sanciona la Ley N° 23.302¹⁹⁹ sobre “Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes”, que crea el

¹⁹⁹ La Ley 23.302, fue sancionada el 30 de septiembre de 1985 y promulgada de hecho el 8 de noviembre de 1985.

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (en adelante INAI). La norma representa un cambio de paradigma en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. No obstante, tendrá un escaso impacto en Chubut, sobre todo porque entre 1988 y 1991 se sancionan un paquete de leyes especiales indígenas, que satisfacen en parte los reclamos por las tierras.

Cabe señalar que, en el contexto argentino, el pluralismo jurídico constituye una categoría en proceso de consolidación, tanto en el plano normativo como en el teórico. Aunque el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y su derecho a la propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, el orden jurídico argentino no ha incorporado aún una normativa que reconozca expresamente la jurisdicción indígena ni los efectos jurídicos de sus decisiones comunitarias. Tampoco existe legislación provincial que regule la articulación entre los sistemas de justicia indígena y estatal.

El reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Argentina ha atravesado un proceso complejo, marcado por avances parciales y retrocesos estructurales. La reforma constitucional de 1994 y, posteriormente, la sanción de la Ley 26.160 en 2006, introdujeron en el orden jurídico argentino un cambio paradigmático: por primera vez, el Estado reconocía no solo la existencia histórica de los pueblos originarios, sino también la validez jurídica de sus formas de ocupación y posesión comunitaria. Este giro implicó el tránsito - al menos por un corto tiempo- de un paradigma de asimilación y homogeneización hacia un paradigma de reconocimiento, basado en la aceptación de la preexistencia étnica, cultural y territorial de las comunidades indígenas.

La emergencia declarada por la Ley 26.160 y la implementación del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (INAI) representaron un punto de inflexión en la política estatal, en la práctica administrativa y judicial suspendió los desalojos y admitió la vigencia de la ocupación ancestral como fuente de derecho. En ese contexto, el Estado reconoció - aunque sin transformar su estructura jurídica de base- que existían otros sistemas de legitimidad territorial, fundados en la memoria, la organización comunitaria y el derecho consuetudinario. Dicho reconocimiento tradujo, en los hechos, pero sin hacerlo de manera explícito, una apertura hacia el pluralismo jurídico, entendiendo que la propiedad estatal o privada no era la única forma válida de relación jurídica con el territorio.

Sin embargo, este cambio paradigmático tuvo un carácter transitorio y condicionado. La aplicación fragmentaria de la Ley 26.160 y la ausencia de políticas efectivas de titulación

que establece una política indígena y apoya a las comunidades aborígenes Se reglamenta por el Decreto 155/89. La Provincia de Chubut adhiere a la Ley 23.302 por la Ley V N° 60. DJ Chubut. BO. 18/01/91. Ver cita 47.

comunitaria evidenciaron la persistencia del modelo monista del derecho estatal, que sigue concibiendo la juridicidad desde la exclusividad del aparato legislativo y judicial del Estado. Con el paso del tiempo, el enfoque de reconocimiento cedió nuevamente ante la lógica del control territorial y la secularización de la política indígena, donde las comunidades pasaron de ser sujetas de derecho a ser tratadas como sujetos de conflicto o riesgo.

Desde la perspectiva del pluralismo jurídico contemporáneo, este proceso muestra cómo la relación entre el *Az Mapu* y el derecho estatal se configura como un campo de tensión constante. El primero, como sistema normativo ancestral y espiritual, sostiene la juridicidad indígena desde la base comunitaria; el segundo, como estructura estatal moderna, define la legalidad desde un aparato centralizado. Entre ambos, se despliega una zona interlegal (Santos, 2009), donde las comunidades ejercen su derecho propio mientras negocian, traducen o resisten las categorías jurídicas del Estado.

Aun con sus limitaciones, la Ley 26.160²⁰⁰ evidenció que es posible un encuentro transitorio entre ambos sistemas, un momento en que el Estado reconoce - por obligación constitucional e internacional- la existencia de otros órdenes jurídicos. Pero ese reconocimiento fue parcial y temporal: no implicó una transformación estructural del derecho estatal, sino apenas una suspensión de su ejercicio coercitivo.

Este vaivén entre apertura y regresión en los reconocimientos revela que el pluralismo jurídico en la Argentina ratifica que no ha sido institucionalizado como principio rector, sino que opera de manera intermitente, según coyunturas políticas y presiones territoriales. No obstante, las comunidades Mapuche Ttehuelche han mantenido su capacidad de mantener y sostener acciones culturales comunitarias con anclaje institucional desde el *Az Mapu*, defendiendo la autonomía del *lof* y reafirmando la vida comunitaria, la memoria y el territorio.

En este sentido, el pluralismo jurídico “en acción” no depende del reconocimiento estatal, sino que se ejerce cotidianamente en el territorio, en cada decisión de permanecer, deliberar o recuperar el espacio de lo comunitario y el sentido de preexistencia, ancestralidad y persistencia. Su vigencia se manifiesta en las prácticas cotidianas de las comunidades indígenas, que continúan ejerciendo formas propias de autoridad, resolución de conflictos y toma de

²⁰⁰ La Ley 26160, Emergencia En Materia De Posesion Y Propiedad De Tierras, fue derogada por DNU N° 1083/2024. “Declárase finalizada la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, establecida en el artículo 1° de la Ley N° 26.160, y la suspensión disueta en el artículo 2° de la mencionada ley, a partir de la entrada en vigencia del presente decreto.” Con la reactivación de desalojos, el avance de políticas extractivistas y la criminalización de líderes comunitarios, el paradigma de reconocimiento ha retrocedido, reafirmandose la supremacía del derecho monista y la negación de sistemas culturales comunitarios que operan bajo marcos institucionales en los territorios.

decisiones colectivas. Allí donde el Estado no reconoce, las comunidades afirman; donde el derecho estatal impone límites, el *Az Mapu* los redefine desde su propia ética del equilibrio. Esta tensión persistente entre ambos sistemas - uno de raíz ancestral y otro de estructura estatal- constituye uno de los ejes fundamentales para comprender el carácter dinámico, político y descolonizador del pluralismo jurídico contemporánea.

Tal como sostiene Carlos Wolkmer (2006), el derecho no es una estructura cerrada ni un monopolio estatal, sino una práctica social plural “que se construye en la experiencia y en la acción colectiva de los pueblos, a partir de sus necesidades y formas de vida” (p. 47). Desde esta perspectiva, el pluralismo jurídico no depende de su reconocimiento formal, sino de su existencia real en los procesos sociales que crean normas y las legitiman comunitariamente.

Las acciones que llevan adelante las comunidades Lof durante 1988-2018 en la provincia del Chubut, constituyen un ejemplo paradigmático de este pluralismo jurídico de hecho. Aun sin respaldo legislativo, ejercen autoridad y producen decisiones que poseen eficacia jurídica dentro de su propio orden normativo. Los procesos de recuperación territorial, decididos colectivamente en *trawün* o asambleas, son actos jurídicos comunitarios, fundados en normas consuetudinarias que regulan la relación entre el pueblo y su territorio. En términos de Wolkmer y Leite (2019), estos procesos expresan un “pluralismo jurídico comunitario participativo”, caracterizado por “la reconstrucción del poder normativo de las comunidades frente a la centralidad del Estado y del mercado” (p. 103). En este marco, la comunidad ejerce funciones equivalentes a las de una jurisdicción: delibera, decide y ejecuta medidas conforme a su derecho propio, reproduciendo un sistema de legalidad alternativo.

El aporte de Silvina Ramírez (2021) ha sido fundamental para visibilizar el pluralismo jurídico en torno a la administración de justicia y a la articulación entre sistemas normativos, quien destaca que “la coexistencia de una multiplicidad de sistemas de justicia dentro de un mismo Estado desafía la idea clásica de soberanía” (p. 5) y que este pluralismo se encuentra “muy lejos de plasmarse en la práctica” (p. 6), lo que pone de relieve la distancia entre el reconocimiento formal y la implementación efectiva. Si bien su análisis se concentra en el ámbito judicial, los mismos principios pueden extenderse al terreno de las decisiones territoriales, en tanto expresiones normativas de la autonomía indígena y del derecho a la libre determinación reconocido por varios instrumentos jurídicos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (arts. 4 y 34).

De este modo, el fenómeno de las recuperaciones territoriales puede comprenderse como manifestaciones que, bajo un enfoque de pluralismo jurídico, representan decisiones

legítimas emanadas de una autoridad colectiva, adoptadas conforme a procedimientos tradicionales y orientadas a restablecer un orden jurídico roto por el despojo histórico. En términos de eficacia jurídica, estas decisiones producen efectos dentro del orden normativo indígena, aunque el Estado argentino aún no las reconozca formalmente. Como advierte Stavenhagen (2008), esta falta de reconocimiento institucional configura una “brecha de implementación” que limita la efectividad de los derechos indígenas, ya que “la mayoría de los Estados latinoamericanos reconocen el pluralismo jurídico en la norma, pero continúan actuando desde una lógica monista en la práctica” (p. 17).

La realidad empírica de las comunidades Lof muestra que, aun sin reconocimiento legal, el pluralismo jurídico se sostiene en la práctica. Existen formas organizativas comunitarias diversas, donde las deliberaciones, confrontaciones, las dudas y reflexiones entre lo propio y lo impuesto estatal, la resolución de conflictos y la toma de decisiones que regulan su vida colectiva, reproducen procesos culturales colectivos dotados de estructura organizativas reconocidas, basado en la costumbre, la reciprocidad y la continuidad espiritual con el territorio. En este sentido, la eficacia del derecho indígena no depende exclusivamente de la codificación estatal, sino de su cumplimiento efectivo dentro de la comunidad y de su coherencia con la cosmovisión que lo sustenta.

Por ello, el presente estudio, permite afirmar que es posible realizar estudios sobre el pluralismo jurídico en los territorios indígenas, que existe más allá del derecho positivo: se ejerce, se reproduce y se reafirma en la práctica cotidiana de los pueblos. Reconocer esta realidad implica ampliar la noción de pluralismo jurídico más allá del campo judicial, comprendiendo también las decisiones territoriales y los modos de autogobierno como parte de la producción normativa indígena. Aun cuando no haya legislación provincial ni reconocimiento constitucional explícito de la jurisdicción indígena, se debe avanzar en estudios que permitan conocer experiencias comunitarias que den cuenta de un pluralismo jurídico efectivo, que interpela al Estado y desafía las categorías clásicas del derecho occidental.

Así, con el aporte de esta investigación que se inscribe en sostener que el pluralismo jurídico no necesita autorización estatal para existir, porque se funda en la continuidad histórica, en la práctica normativa de los pueblos y en su derecho a decidir sobre la vida colectiva. En el caso de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut, el ejercicio de la autonomía a través de decisiones en la configuración de la comunidad, autoridades y territoriales constituye una de las formas más concluyentes de ese pluralismo, que no se reduce a un reconocimiento formal, sino que se encarna en la práctica viva del derecho indígena.

El punto de vista del pluralismo jurídico comunitario participativo, desarrollado por Wolkmer, nos ofrece una herramienta conceptual fundamental para comprender que las reafirmaciones territoriales son expresiones culturales colectivas formalizadas. En oposición al paradigma monista del derecho moderno - que concentra la validez normativa en el Estado - Wolkmer (2015) propone reconocer la existencia de múltiples órdenes jurídicos coexistentes, vinculados a las prácticas sociales, los valores culturales y las formas de autogobierno de los pueblos.

La práctica comunitaria Mapuche Tehuelche muestra que el pluralismo jurídico no es simplemente coexistencia normativa, sino una interacción dialógica entre sistemas de autoridad. Desde el pensamiento de Carlos Wolkmer, este fenómeno se entiende como “pluralismo jurídico comunitario participativo”, en tanto surge de comunidades que producen sus propias normas y legitimidades, no por delegación estatal, sino por autodeterminación y praxis social. Desde esta perspectiva, el derecho deja de ser una estructura jerárquica y abstracta, para convertirse en un proceso social abierto de creación colectiva, a partir de valores comunitarios y la búsqueda del equilibrio social, donde la comunidad se afirma como “sujeto productor de derecho”.

En el caso del pueblo Mapuche Tehuelche, esta noción de pluralismo adquiere un sentido particular. Las comunidades no sólo reivindican la posesión ancestral de sus territorios, sino también la vigencia de sus propias formas organizativas, autoridades, procedimientos para regular la vida colectiva, resolver conflictos y garantizar la armonía con el entorno. Este ejercicio no constituye una mera resistencia cultural, sino una forma activa de institucionalidad comunitaria, donde el *az mapu* se proyecta como un orden jurídico integral. La coexistencia entre el sistema estatal y el Mapuche Tehuelche, en la forma de constituir comunidad, territorio y autoridad no puede ser entendida, por tanto, como una relación de subordinación o reconocimiento condicional, sino como una tensión productiva que visibiliza la pluralidad de fuentes de legitimidad jurídica en un mismo espacio y tiempo.

No obstante, Wolkmer nos advierte que el pluralismo jurídico auténtico no se reduce a la coexistencia formal de sistemas normativos, sino que implica un proceso emancipador en el que las comunidades recuperan la capacidad de definir sus propias reglas de conformación comunitaria, de pensarse como sujeto colectivo y recobrar sus propias subjetividades. Esta dimensión emancipatoria del pluralismo es clave para comprender las restituciones territoriales: en ellas, las comunidades ejercen un acto jurídico que no depende del aval estatal, sino de la autoridad colectiva del lof. En este sentido, la acción de recuperar y habitar el territorio ancestral

es, en sí misma, una práctica jurídica, que se legitima desde la familia, la comunidad y no desde la norma estatal.

La contribución de Víctor Naguil Gómez (2020) complementa y profundiza esta mirada desde el interior del pensamiento jurídico mapuche. Para el autor, el *az mapu* no puede entenderse como una simple costumbre, sino como un sistema normativo complejo, que articula principios éticos, espirituales y sociales. Este sistema define la manera en que el pueblo mapuche se relaciona con el territorio, con los *pu ngen* (espíritus), con las personas y con las demás formas de vida que integran el *itrofill mongen*. El *az mapu*, por lo tanto, no es una norma codificada, sino una práctica viva, que se transmite en la oralidad, en la ceremonia, en el trabajo colectivo y en el parentesco.

Naguil sostiene que la justicia mapuche se orienta por el principio del equilibrio y la reparación, más que por la sanción o la punición. De allí que la restitución territorial no se conciba únicamente como un acto de posesión o restitución de la tierra, sino como una restauración del equilibrio entre las personas y el territorio, entre lo humano y lo espiritual. Este enfoque, enraizado en el *az mapu*, se diferencia radicalmente del derecho estatal, cuya racionalidad se basa en la propiedad, la codificación y la coerción.

En los estudios de casos, las comunidades Mapuche Tehuelche que llevan adelante procesos de recuperación territorial actúan bajo esta lógica normativa. El retorno al territorio ancestral constituye un acto jurídico, político y espiritual, donde el *az mapu* opera como principio rector del autogobierno. Desde esta perspectiva, el acto de ratificación performativa que se comprende bajo la orientación del pluralismo jurídico en acción, donde el derecho estatal y el derecho propio se enfrentan, dialogan y, en ocasiones, se interpenetran, sin que ninguno pueda anular completamente al otro.

Así, el pluralismo jurídico comunitario propuesto por Wolkmer y el pensamiento jurídico mapuche formulado por Naguil Gómez convergen en un punto esencial: la reconstrucción de la soberanía normativa desde la comunidad. Ambos autores coinciden en que el derecho no es monopolio del Estado, sino una expresión de la vida social, de las memorias colectivas y de las prácticas culturales que sostienen la reproducción de la comunidad. En el caso Mapuche Tehuelche, estas prácticas encuentran que “volver al origen” es su fuente más profunda de legitimidad, configurando un sistema cultural comunitario que desafía las jerarquías coloniales del derecho estatal y que redefine, desde la práctica, los límites mismos de la justicia y de la soberanía.

a) El desafío de los paradigmas en las recuperaciones territoriales: Cuando el derecho estatal limita la lógica indígena.

La interacción entre el derecho indígena y el sistema jurídico estatal revela un desafío fundamental en el reconocimiento de los pueblos indígenas, especialmente visible en el contexto Mapuche Tehuelche y los procesos de recuperación territorial. Para ello, se parte del entendimiento que el derecho indígena no es una simple colección de costumbres, sino que es un sistema holístico y autónomo, dotado de categorías conceptuales y principios fundacionales, que difieren radicalmente de las estructuras del derecho estatal.

Tal como Hualpa (2014) detalla, la irrupción de estas “nuevas categorías conceptuales” implica un conjunto de problemas de gran complejidad para los operadores del sistema jurídico estatal, “revelando su imposible inclusión en los compartimentos existentes”. Por ejemplo, mientras la cosmovisión territorial del *AzMapu* entiende la tierra/territorio como un ente vivo e integral, entrelazando lo espiritual, lo cultural y lo productivo, el sistema estatal la reduce a una mera parcela de propiedad individual, sujeta a transacciones comerciales y objeto de consumo.

Los estudios de Wolkmer que sostienen que el pluralismo implica reconocer que “el derecho no se agota en el sistema jurídico estatal, sino que surge de las prácticas sociales, de los conflictos y de las formas organizativas de las comunidades” (Wolkmer, 2006). En ese sentido, las decisiones de recuperación territorial son verdaderas fuentes de derecho indígena, porque emanan de una autoridad legítima - la asamblea comunitaria- y se fundan en reglas o normas consuetudinarias que determinan quiénes pueden habitar, trabajar o cuidar el espacio, conforme a los valores y deberes colectivos del lof.

El Convenio 169 de la OIT reconoce expresamente el derecho de los pueblos indígenas a conservar sus instituciones sociales, económicas, culturales y jurídicas (arts. 8 y 9), y dispone que los Estados deben respetar la aplicación de los sistemas normativos propios en la medida en que sean compatibles con los derechos humanos. Asimismo, el artículo 4 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) consagra el derecho de estos pueblos a la autonomía o autogobierno en los asuntos internos y locales, incluyendo la facultad de administrar justicia y ejercer control social conforme a sus tradiciones. En esa misma línea, el artículo 34 de la Declaración dispone que los pueblos indígenas tienen derecho a “mantener sus propias instituciones, costumbres, espiritualidad y sistemas jurídicos”.

Estos instrumentos internacionales - que gozan de jerarquía constitucional en virtud del artículo 75 inciso 22 de la Constitución Nacional Argentina- deben leerse conjuntamente con el artículo 75 inciso 17, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, su derecho a la propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y su

participación en la gestión de los recursos naturales y en las políticas que los afecten. Además, se debe leer en conjunto con el art. 75 inciso 19, un inciso poco utilizado que se le debería mayor utilidad, al establecer la protección a la identidad y pluralidad cultural. Este plexo normativo configura un campo jurídico plural en el que las comunidades indígenas son reconocidas como sujetos colectivos de derecho público, con capacidad para ejercer autoridad y producir decisiones vinculantes en su propio ámbito.

Bidart Campos nos enseña, que la conjunción de estos tres incisos del artículo 75, actúa como un plano de diseño arquitectónico, donde el inciso 22 provee los cimientos infranqueables de los derechos humanos, asegurando que ninguna estructura legal posterior (como las leyes de desarrollo y reconocimiento de la pluralidad del inciso 19) o los derechos de los pueblos indígenas del inciso 17) pueda ser construida a una altura inferior a la dignidad humana. A su vez, el inciso 19 y el inciso 17 son los planos de la obra, orientando activamente el Estado hacia la justicia económica, el desarrollo equilibrado y la protección de las identidades culturales.

De igual modo, la concepción de la propiedad comunitaria indígena, caracterizada por ser inalienable e intransferible, emerge como un modelo contrahegemónico frente al régimen tradicional de propiedad privada. Esta forma de territorialidad, definida por las organizaciones autónomas como un proceso esencial para restablecer la armonía y el equilibrio del *Küme Felen* (*estar bien*) mediante la revitalización de saberes y prácticas ancestrales, halla su legitimidad directa en el ejercicio de la autodeterminación comunitaria y el arraigo territorial ancestral.

Dicha fundamentación ius-consuetudinaria contrasta sustancialmente con el modelo de propiedad privada sujeto a transferencia y gravámenes, las estructuras de jerarquías burocráticas estatales y los paradigmas de intervención y control punitivo que históricamente han regido la relación con los pueblos indígenas.

La imposible inclusión de los conceptos: comunidad, territorio y autonomía, no es una limitación menor o meramente procedimental. Representa una incompatibilidad paradigmática profunda, donde los compartimentos existentes del derecho estatal -construidos sobre principios como el individualismo, el secularismo y la jerarquía centralizada- carecen de la flexibilidad epistemológica y ontológica para aprehender la lógica y la complejidad de entender el rol de la espiritualidad.

Al intentar forzar la inserción de las categorías indígenas en estos moldes ajenos, se produce inevitablemente su distorsión, reducción o desnaturalización. El verdadero significado, propósito y eficacia del derecho indígena se pierden o se ven gravemente disminuidos, socavando su capacidad de operar plenamente en el marco impuesto por el Estado.

Desde la perspectiva del pluralismo jurídico, se observa la limitación inherente del Estado en su falta de comprensión de que la “comunidad o *lof*” es, en sí misma, un acto de resistencia y un “significante flotante” que se define por las luchas y las prácticas del pueblo mapuche, y no por un mero registro administrativo. Un ejemplo paradigmático de esta limitación -durante el período bajo estudio- son las historias de Lof Ñanculahuen y de “Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen”. Estas comunidades están integradas por varias familias Mapuche Tehuelche, y han optado por no registrar su inscripción ante el Estado, asumiendo este acto como una afirmación de su autogobierno y un desafío directo a las formalidades estatales impuestas, que consideran restrictivas. Esta decisión, en el caso de “Pu Lof” se mantiene a pesar de las insistencias de los profesionales del derecho y algunos organismos de derechos humanos, que aconsejaban la inscripción como una vía para el reconocimiento estatal, el cese de la violencia estatal y la criminalización.

Otra de las restricciones estructurales que obstaculizan la plena operatividad de los derechos indígenas reside en la incapacidad institucional del Estado para aprehender y validar la diversidad intrínseca de las formas en que las comunidades indígenas ocupan, gestionan y se relacionan con el territorio ancestral. Dicha limitación, que revela un profundo sesgo de monoculturalismo jurídico y epistémico, se alinea con la crítica expuesta por Yrigoyen Fajardo (2016), quien sostiene que la actitud estatal es una manifestación directa de su incapacidad persistente para reconocer el territorio ancestral indígena no como una figura parcelada o una mera extensión geográfica, sino como un concepto integral, originario y holístico que abarca lo material, lo espiritual y lo político como elementos inseparables de la subsistencia comunitaria

La agencia estatal tiende a fragmentar el territorio indígena para su titulación, excluyendo de la propiedad otras áreas de ocupación simbólica, vitales para la existencia física, cultural y espiritual. Esta práctica, además de ser discriminatoria, viola el principio de ancestralidad, que reconoce que la propiedad de los pueblos indígenas sobre sus tierras es originaria y antecede al propio Estado. La limitación del Estado, desde esta óptica, es su adhesión a interpretaciones restrictivas de sus propias leyes, que contradicen flagrantemente las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos y el principio de convencionalidad. (Convenio 169 OIT, 1989; DNU DPI, 2007; DADPI, 2016 y sentencias de la CIDH)

Asimismo, el Estado muestra una limitación al imponer sus propias estructuras organizativas a los pueblos indígenas. Adherimos a las críticas que realiza Yrigoyen Fajardo (2016) a los funcionarios, que sólo quieren titularizar a “comunidades” y no a “pueblos” o “naciones”, a pesar de que la organización interna de los colectivos indígenas es un asunto de

su autonomía. Esta insistencia en fragmentar a los pueblos en “unidades menores” vulnera su integridad y su derecho a la autodeterminación, tal como lo establece la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En resumen, la limitante estatal es su intento de controlar la forma de organización indígena, lo que demuestra una incapacidad para coexistir con un sistema jurídico y político que no se somete a sus lógicas.

Estas colisiones conceptuales adquieren una relevancia crítica en los procesos de recuperación territorial, por que no es meramente un acto físico de adquisición de tierras, sino la restauración del equilibrio social en ese espacio; es decir la acción de “volver al territorio”, al lugar del reasentamiento territorial, es la reconstitución de su orden legal, social, cultural y espiritual integral en su plenitud.

No obstante, el sistema estatal, asume la defensa irrestricta de la propiedad privada frente a la propiedad comunitaria indígena, anudado a la falta de comprensión o validación a esta profunda base jurídica, reduciendo sistemáticamente el acto de recuperación a una “ocupación ilegal” o un “conflicto por las tierras”. Esta errónea interpretación no sólo ignora la legítima base jurídica indígena, sino que se convierte en un obstáculo decisivo, impulsando la criminalización de las demandas y dificultando la consecución de una solución justa y culturalmente pertinente.

A pesar de ello, existen momentos de tensión y contradicciones en el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Argentina. Como se ha descripto, la reforma constitucional de 1994, al incorporar en el artículo 75 inciso 17 el reconocimiento de la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” y su derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, inauguró un nuevo horizonte jurídico y político (Ramírez, 2021). Sin embargo, el cumplimiento efectivo de ese mandato constitucional se mantuvo fragmentado, evidenciando que el Estado argentino oscila entre la retórica del reconocimiento y la persistencia del paradigma monista, que reserva para sí la producción legítima del derecho y la definición de la territorialidad (Yrigoyen Fajardo, 2006; Wolkmer, 2006).

La sanción de la Ley 26.160 en el año 2006 profundizó esa ambigüedad. Su aprobación representó un cambio de paradigma momentáneo, al reconocer que las comunidades indígenas poseen derechos territoriales preexistentes y que esos derechos merecen protección inmediata frente a los procesos de despojo y desplazamiento. La norma declaraba la “emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país”, suspendiendo los desalojos y ordenando al Instituto Nacional

de Asuntos Indígenas (INAI) la ejecución del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (en adelante PRT) (INAI, 2007).

El programa, según el *Manual del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas* (INAI, 2007), tuvo como objetivos centrales reconocer la ocupación tradicional, actual y pública de las comunidades indígenas, identificar sus límites territoriales y documentar su forma de organización y uso del espacio. El relevamiento, que no implica titulación de la tierra, constituye un acto de reconocimiento administrativo de la ocupación ancestral y una medida de protección de la posesión. De esta forma, el PRT se transformó en un instrumento estatal de reconocimiento jurídico, que, aunque limitado, supuso la validación de la existencia de otros órdenes normativos y de formas de relación con el territorio (Ramírez, 2021).

En términos de concepción estatal, la Ley 26.160 expresó una fisura en el monismo jurídico argentino, al introducir la idea de que los pueblos indígenas no son meros beneficiarios de políticas sociales, sino sujetos colectivos de derecho. Ello contrasta con la visión que contiene la Ley 23.302 de 1985, que concibe a las comunidades asimilables a asociaciones civiles transitorias y subordinadas al aparato estatal, dentro de un modelo tutelar y asimilacionista. Mientras la Ley 23.302 responde al paradigma de la “integración nacional” - bajo el supuesto de que los pueblos indígenas debían incorporarse al modelo productivo agropecuario del país- , la Ley 26.160 se inscribe en el paradigma del reconocimiento, propio del constitucionalismo pluralista latinoamericano (Wolkmer, 2006; Yrigoyen Fajardo, 2006).

El cambio de paradigma implicó una transformación en la noción de comunidad y territorio. En la ley 23032, el territorio es simple lugar de ocupación, entendido como un bien económico o de subsistencia, mientras que en la Ley 26.160 lo reconocía como espacio de vida, identidad y memoria colectiva, en correspondencia con los principios del *Az Mapu*. Este desplazamiento semántico y político permitió que el Estado reconociera, al menos de manera temporal, la legitimidad de las formas comunitarias de tenencia y la existencia de prácticas culturales comunitarias propias, basadas en la espiritualidad, la reciprocidad y la responsabilidad colectiva frente al territorio.

El Programa de Relevamiento Territorial introdujo procedimientos participativos que combinaron saberes técnicos y conocimientos comunitarios. La metodología incorporó la elaboración de mapas participativos, la reconstrucción de la historia oral y el registro de los espacios de uso ancestral - zonas de pastoreo, recolección, ceremonias o asentamientos familiares- (INAI, 2007). En este sentido, el PRT representó un espacio de intercambio, entre los equipos técnicos profesionales y las comunidades donde dialogaron y dieron a conocer las formas de organizar y ocupar desde el conocimiento territorial indígena, rechazando las

imposiciones de las categorías cartográficas y jurídicas del Estado. A través de este proceso, la trama de institucionalidad comunitaria adquirió visibilidad en los documentos oficiales, evidenciando que el territorio no se define sólo por su mensura, sino por las prácticas culturales y espirituales que lo sostienen.

Sin embargo, el reconocimiento estatal fue parcial y temporal. El relevamiento no producía títulos de propiedad ni garantizó seguridad jurídica definitiva sobre las tierras relevadas. En muchos casos, el INAI empezó a desconocer esos derechos, limitó los reconocimientos y se fue negando a reconocer los territorios que históricamente ocuparon.

Las comunidades Mapuche Tehuelche, que habían interpretado el relevamiento como un espacio de diálogo y validación de su ocupación ancestral, se enfrentaron posteriormente que la información producida por el INAI no fue utilizada para fortalecer los derechos territoriales, sino como herramienta de control o diagnóstico estatal.

Las comunidades se vieron compelidas a negociar y ceder ante las imposiciones técnicas y administrativas del INAI. Dicha agencia, cuyos técnicos no pertenecían al pueblo Mapuche Tehuelche ni residían en Chubut, estableció criterios de ocupación territorial ajenos a la lógica comunitaria. Esta injerencia generó considerables tensiones y demoras injustificadas. Finalmente, la negativa de las comunidades a acatar estas directrices resultaba en la orden explícita, emanada desde el PRT, de suspender la continuidad del RE.TE.CI. De este modo, el paradigma de reconocimiento cedió paso nuevamente al paradigma del control, reafirmandose la centralidad del Estado como única fuente de legitimidad y legalidad.

A pesar de sus limitaciones, la Ley 26.160 y el PRT representaron una herramienta jurídica de protección inmediata frente a los procesos de desalojo que afectaban a numerosas comunidades. Aquellas que contaban con órdenes judiciales en trámite se beneficiaron con la suspensión de las medidas de desalojo, amparadas por la emergencia territorial declarada por la ley. En varios casos, las carpetas técnicas elaboradas en el marco del relevamiento territorial fueron presentadas ante los tribunales como prueba documental de la ocupación tradicional, pública y comunitaria, acreditando la continuidad histórica de la posesión indígena y la legitimidad de su vínculo con el territorio. Estas presentaciones lograron la suspensión de desalojos y el fortalecimiento de los reclamos de restitución territorial, transformando al relevamiento en un instrumento de reconocimiento efectivo del derecho indígena dentro del sistema judicial argentino. En esos escenarios, las comunidades hicieron un uso contrahegemónico del derecho estatal, apropiándose de sus instrumentos para sostener su propia juridicidad, en una dinámica que ejemplifica el pluralismo jurídico en acción (Wolkmer, 2006; Salgado, 2020).

En el fenómeno de las recuperación analizadas, las comunidades no siempre rechazan completamente el sistema jurídico estatal, se apropian estratégicamente de sus herramientas y categorías legales para defender sus propios derechos, territorios y formas de vida.

Desde la perspectiva del pluralismo jurídico comunitario participativo (Wolkmer, 2006; Salgado, 2020), este uso no implica sumisión al derecho dominante, sino una relectura crítica y creativa de sus instrumentos. Es contrahegemónico porque subvierte el sentido original del derecho estatal, pensado para mantener la centralidad del Estado y la propiedad privada, y lo transforma en un medio para visibilizar y sostener formas jurídicas propias, como el *Az Mapu* o las normas consuetudinarias comunitarias.

Por ejemplo, cuando las comunidades Mapuche Tehuelche presentan ante los tribunales las carpetas técnicas del relevamiento territorial elaboradas en el marco de la Ley 26.160, utilizan una herramienta estatal (un documento técnico-administrativo) para demostrar la validez de su posesión ancestral y exigir respeto a su derecho colectivo al territorio. En ese acto, el derecho del Estado es reapropiado como lenguaje de defensa, no como aceptación de su supremacía.

En términos más amplios, se trata de un ejercicio de interlegalidad (Santos, 2009): un espacio donde distintos sistemas jurídicos - el estatal y el indígena- entran en contacto, se traducen, se enfrentan y se transforman mutuamente. El carácter contrahegemónico radica en que el poder jurídico se desplaza desde el centro hacia los márgenes, allí donde las comunidades reactivan sus propias normas, autoridades y principios, utilizando la estructura estatal en su beneficio sin renunciar a su autonomía.

Así, el “uso contrahegemónico del derecho estatal” revela una práctica política y jurídica de la agencia de los pueblos indígenas, quienes no sólo resisten el orden jurídico dominante, sino que producen derecho al hacerlo. Es una forma de pluralismo jurídico en acción: un modo de descolonizar el derecho desde dentro, tensionando las fronteras de lo permitido y redefiniendo las nociones de legalidad y legitimidad.

Como sostiene Wolkmer (2006), el pluralismo jurídico no se limita al reconocimiento formal de la diversidad normativa, sino que se construye desde los márgenes, allí donde los pueblos oprimidos producen derecho a partir de sus propias instituciones y saberes. En este sentido, las comunidades Mapuche Tehuelche han desarrollado prácticas jurídicas que no dependen del aval estatal, sino de su eficacia comunitaria, sustentada en la legitimidad del *Az Mapu*, en la autoridad y decisión del *trawün*. El derecho estatal, aun cuando pretende monopolizar la producción normativa, no puede anular estas formas de regulación comunitaria,

porque ellas se sostienen en la vida misma del territorio, en la memoria y en la espiritualidad colectiva.

Por tanto, el proceso abierto con la Ley 26.160 puede interpretarse como un momento de inflexión, un intento breve pero significativo, de transitar desde el monismo hacia el pluralismo, desde la exclusión hacia el reconocimiento. Sin embargo, al no haberse traducido en políticas de titulación colectiva ni en el reconocimiento de la jurisdicción indígena, ese avance se detuvo. En la actualidad, la política estatal hacia los pueblos indígenas vuelve a apoyarse en lógicas centralizadas, secular y patrimonialistas, lo que muestra el resurgimiento del paradigma monista del derecho (Yrigoyen Fajardo, 2006; Ramírez, 2021).

Aun así, las comunidades continúan ejerciendo su propio derecho en la práctica cotidiana, haciendo valer el *Az Mapu* en sus decisiones colectivas, sus mecanismos de resolución de conflictos y sus acciones de defensa territorial. Allí, en el territorio, el pluralismo jurídico se mantiene vivo: no como concesión del Estado, sino como afirmación de soberanía y continuidad cultural. Las experiencias del Lof Lefimi, la Comunidad Huisca Antieco y la Comunidad Sacamata Liempichun son prueba de ello: territorios donde el derecho se produce desde abajo, en diálogo y en tensión permanente con el derecho estatal, confirmando que el pluralismo jurídico en acción es una práctica de resistencia y reconstrucción institucional comunitaria (Wolkmer, 2006; Salgado, 2020).

En general, salvo estos años de reconocimiento, el sistema estatal se niega a reconocer las herramientas conceptuales ni la flexibilidad paradigmática que el Convenio 169 de la OIT, declaraciones y convenciones internacionales, junto a sentencias emitidas por la CIDH, para aprehender y operar con la complejidad y la lógica intrínseca del derecho indígena de manera plena y respetuosa. En consecuencia, al intentar forzar su inserción, lo que se produce es una limitación drástica de su verdadero alcance y significado para los pueblos indígenas.

Las comunidades se reconstituyen como sujetos colectivos de derecho que reivindican defienden y ejercen, no sólo la propiedad de la tierra, sino también su capacidad de decidir conforme a su propio sistema culturales instituidos. Las Lof que han retornado a los territorios - como Prane, Pillañ Mawiza, Lefimi, Sacamata Liempichun, entre otras- ejercen prácticas de autogobierno que se inscriben en la lógica del pluralismo comunitario: la resolución de conflictos internos en la familia, las asambleas territoriales (*trawün*) y la negociación de las autoridades tradicionales (*lonko*, *werken*) con las autoridades estatales, configuran la presencia de un orden normativo distinto, aunque sea compatible con el estatal.

Si bien en la mayoría de los casos analizados, no se construye un diálogo institucional entre el Poder Judicial en Chubut y las autoridades Mapuche Tehuelche, será ese el desafío, en

que las instituciones provinciales reconozcan la eficacia jurídica de las decisiones comunitarias. La falta de reconocimiento - o la judicialización de los conflictos territoriales sin consulta previa- reproduce esa “brecha de implementación” señalada por Stavenhagen, entre la norma y la práctica. (Ramírez, 2021; Carrasco, 2022)

Ante lo expuesto, el enfoque intercultural en justicia no es una concesión administrativa, ni tampoco una traducción, sino debiera ser la manifestación concreta de la existencia de un pluralismo jurídico como principio de convivencia democrática. Las experiencias analizadas en Chubut demuestran que los pueblos Mapuche Tehueche producen institucionalidad desde sus propias racionalidades, fundadas en el consenso, la reciprocidad y el cuidado de la vida comunitaria. Reconocer estas formas no sólo fortalece la autonomía indígena, sino que facilita el acceso a la justicia como obligación del Estado y los gobiernos, ampliando su horizonte de legitimidad y justicia social.

En dirección al pluralismo jurídico comunitario participativo, que implica comprender el derecho como una práctica social viva, capaz de incorporar la diferencia sin subordinarla, para superar la brecha existente. Se debe asumir que el pluralismo jurídico se presenta como un campo de experimentación ética y política, donde el Estado y los pueblos indígenas co-construyen un orden jurídico verdaderamente plural, descolonizado y respetuoso de la diversidad histórica en el Wallmapu.

Las prácticas territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche analizadas durante 1988 a 2018, permite sostener que constituyen manifestaciones empíricas que nos aproximan al pluralismo jurídico contemporáneo, al demostrar que existen múltiples modos de concebir, producir y ejercer el derecho. Estas experiencias ponen en evidencia que el ejercicio jurídico no se agota en el sistema estatal, sino que se construye también desde los espacios comunitarios, donde la autoridad se legitima en la reciprocidad y en la memoria compartida. En este marco, la juridicidad indígena se materializa en acciones concretas que combinan normas consuetudinarias, decisiones colectivas y principios ético-espirituales vinculados al territorio.

Estas formas de ejercer la comunidad su derecho en el territorio, interpelan el modelo jurídico estatal, porque revelan que el derecho no es un campo homogéneo ni cerrado, sino un espacio plural donde coexisten racionalidades distintas. Frente a un orden estatal que privilegia la propiedad privada y la formalidad, las comunidades sostienen un modelo normativo que prioriza la continuidad cultural, la convivencia armónica y la responsabilidad colectiva frente a la tierra. Al hacerlo, abren la posibilidad de reimaginar la justicia desde un horizonte intercultural, en el cual la legitimidad no proviene del poder instituido, sino de la relación entre

las personas, la comunidad y el territorio, y donde la regulación natural es inseparable de la vida comunitaria.

Este modo de concebir, otras formas de mecanismo culturales comunitarios encuentra su fundamento en el *Az Mapu*, entendido como *Ley de Origen* que ordena las relaciones entre los seres humanos, el territorio, los elementos de la naturaleza y las fuerzas espirituales. El *Az Mapu* constituye la base filosófica y normativa del derecho Mapuche Tehuelche, un principio rector que otorga sentido a la práctica de reciprocidad comunitaria y que explica la vigencia de sus normas más allá del reconocimiento estatal. En el apartado siguiente se profundizará en esta dimensión, examinando cómo la memoria y los saberes ancestrales, sostienen la continuidad del *Az Mapu* como sistema jurídico propio, vivo y contemporáneo.

b) El Az Mapu como Ley de Origen: Memoria, Nütran y Ancestralidad.

Este concepto remite al sistema de creencias, valores, conocimientos y prácticas transmitidas a través de generaciones. La revitalización de la identidad Mapuche Tehuelche cuenta con una profunda conexión con la naturaleza, sus ancestros y sus entidades espirituales, fundamenta la relación intrínseca con el territorio. Sería conveniente señalar, que en los últimos tiempos se recupera su denominación en mapuzungun “az mapu” y se expresa en algunas comunidades, no obstante, aunque no se exprese bajo estos términos, existe su reconocimiento y regulan las recuperaciones para lograr el equilibrio social dentro de la vida comunitaria.

La restitución o defensa del territorio tradicional encuentran legitimidad cuando se vincula a las comunidades con los antepasados que allí habitan y lo protegen. Durante el período de estudio, los nütran y las memorias reconstruyen la vida en la comunidad, localizan diferentes sitios de ocupación - pampa del camaruco, cementerio o elfun, chenques, entre otros- y las distintas prácticas culturales que allí se realizan o realizaban. Estos sitios de la memoria son ocupaciones irrefutables que reafirman la preexistencia y el vínculo inalienable que la comunidad tiene con el territorio.

Acorde con las lecturas de los informes históricos antropológicos de las comunidades que realizan recuperaciones, se afirma que a menudo se protege o revitaliza aquellos lugares de significancia cultural y espiritual (como rewe, pampa del camaruco, elfun), demostrando que la demanda territorial va mucho más allá de lo puramente material.

Por su parte, como señala Jorge Spindola y Elisa Loncon (2023) refuerza la idea que vincula el *Az Mapu* -dentro de la filosofía mapuche- con el cuidado y la protección de la lof (comunidad) y la ñuke mapu (Madre Tierra). Esto subraya la profunda conexión entre el derecho propio mapuche y la responsabilidad cultural y social, donde las normas no son

impuestas, sino que surgen de una comprensión integral del equilibrio y la interdependencia del mapuche con el territorio. El Az Mapu es, entonces, la guía para mantener la armonía y la pervivencia del pueblo en su territorio ancestral, configurando un sistema de vida más que un mero código legal.

La comunidad entendida como la forma organizativa de un grupo de personas que cuentan con un pasado común de preexistencia y un presente que se proyecta en un espacio geográfico de origen, donde se desarrolla un entramado profundo de relaciones sociales, culturales y espirituales íntimamente ligadas al territorio. Se trata del lugar de los ancestros, ya sea porque los abuelos vivían allí, o porque elementos de la espiritualidad lo han reconocido o se trata de la reconstrucción de un proyecto de vida como pueblo nación.

El lugar le otorga tuwun (origen) a las personas, pudiendo o no compartir el mismo kupan (linaje). La condición para establecer esta relación con el entorno es alcanzar un estado de armonía, entendida como el equilibrio dinámico entre los miembros de la comunidad, con la naturaleza y con las fuerzas espirituales que habitan el territorio.

El rewe es un elemento central y organizador para la comunidad, no solo para las personas, sino también para los espíritus ancestrales y los pu newen vinculados a ese territorio (Millan y Schiaffini, 2018). Sirve como un punto de orientación que ayuda a las personas a ubicarse en el tiempo, el lugar y el espacio. Por lo tanto, en cada recuperación territorial, se puede retornar al rewe original o la comunidad puede reorganizarse en el espacio territorial colectivo. Aunque cada individuo conoce su lugar de nacimiento y el espacio de tierra que le corresponde, el regreso al territorio puede implicar una reconfiguración de su asentamiento.

Para estar en armonía, sólo puede sostenerse bajo un orden social comunitario basado en estructuras propias, prácticas ancestrales y autoridades legitimadas dentro de la lof. Por tanto, las acciones de recuperación son una manifestación concreta de la necesidad de restablecer ese equilibrio y ese orden comunitario que fueron profundamente fracturados por el despojo estatal.

El territorio recuperado no solo adquiere una función física, sino que se convierte en un espacio simbólico donde se reconstruye la identidad, las prácticas culturales y comunitarias, y se revalorizan los elementos que conforman el sistema de vida comunitaria. En ese territorio, se identifican elementos que poseen vida, están los gnen junto al newen (fuerzas), que configuran un entramado vital, donde la tierra es concebida como una entidad viva que sostiene, no sólo la existencia material sino también la espiritual de la comunidad.

Estos vínculos se manifiestan en diversas prácticas comunitarias y en particular ceremoniales como el camaruco, el nguillatún y otras expresiones culturales que revitalizan el pensamiento Mapuche Tehuelche y reafirman la relación con la naturaleza como un “familiar, un pariente”, como sujeto con dignidad, y no como objeto para el uso y utilidad.

Las practicas socioculturales comunitarias con niveles de formalización institucional, pueden ser comprendidas como el conjunto de conocimientos, saberes, técnicas y habilidades que se desarrollan, comparten y transmiten en el seno de la comunidad. Incluye tanto el manejo del territorio a través de prácticas colectivas e individuales, productivas y espirituales, como siembra, cultivo, recolección de agua, leña, frutos y de lahuen, crianza de animales (yeguarizos, vacunos, y de granja) que se presentan de manera armoniosa. Todas ellas se vinculan bajo el uso del mapuzungun, formas propias de organización social y política, junto a diversas expresiones artísticas.

Recuperar el territorio tradicional implica mucho más que un acto político y el regreso a un espacio físico: constituye la posibilidad concreta de reasentar la comunidad, construir los espacios familiares, donde se pueda desplegar las actividades económicas, espirituales, medicinales y culturales de la comunidad. En ese marco, se revitaliza la transmisión intergeneracional de los conocimientos ancestrales revitalizando el mapuzugun, fortaleciendo la autonomía cultural, política y económica de cada lof.

Conforme a lo expuesto, la reconstrucción del territorio ancestral permite reactivar modos tradicionales de cultivo, proteger plantas medicinales, y recuperar ceremonias que requieren de un espacio espiritual específico. Entre esas prácticas ceremoniales, se define “territorio y comunidad” en particular cuando se entierra placenta y el ombligo de los pichikeche (niños y niñas) que nacen en el territorio recuperado. Estos eventos materiales y simbólicos marcan el origen y la pertenencia mapuche que reafirman su continuidad como un pueblo nación sin ningún control ni venía estatal.

Tal como se ha desarrollado en los capítulos precedentes, entre 1988 y 2018, el pueblo Mapuche Tehuelche en la provincia de Chubut lleva adelante un proceso sostenido de recuperación territorial, que desafía de manera profunda al modelo jurídico estatal de matriz monocultural.

Estas reivindicaciones colectivas, que emergen desde el entramado de memorias sociales transmitidas en los nüttram, gülan, consejos y pewmas, circulan al interior de las familias, en cada Lof y en las diversas organizaciones. Configuran una forma de acción política

y jurídica anclada en normativas propias que buscan mantener un equilibrio, donde se defiende el territorio. Para ello la conformación de la comunidad bajo modelos de vida culturalmente arraigados, van desterrando las formas impuestas por la colonialidad jurídica. Por ello, recuperar territorio implica también recuperar relatos en mapuzungun, prácticas y vínculos con el entorno, en donde se reactiva la memoria colectiva de habitar un lugar, muchas veces silenciada, por el despojo y la migración forzada de los años anteriores.

El trabajo comunitario, material y espiritual que se realiza en una reivindicación - de manera previa, durante y en su permanencia territorial- es una forma concreta de “hacer comunidad”. Estas prácticas resignifican el espacio, revitalizan el idioma y fortalecen el sentido de pertenencia. Se trata de una juridicidad que no deriva del aparato estatal, sino que se funda en los principios del az mapu y el derecho indígena, junto con el ejercicio concreto de la autonomía colectiva, amparado por los instrumentos internacionales de derechos humanos.

En este recorrido histórico sobre las restituciones, si pudiéramos hacer un balance, por lo general a primera vista, se ve muy opacada la institucionalidad comunitaria, por el desconocimiento de las agencias estatales sobre la coexistencia de dinámicas culturales institucionalizadas que gozan los pueblos indígenas. No obstante, las trayectorias territoriales Mapuche Tehuelche, durante 1988- 2018, demuestran que se ha avanzado, por un lado, en seguir recuperando más superficies de territorio, y por otro, se afianza la vida de la comunidad Lof, a través de distintas formas de institucionalidad, autoridades sociopolíticas y espirituales. Si bien este balance pareciera progresivo, no está exento de barreras que deben ser consideradas, toda vez que se parte de una percepción de quien analiza e interpreta, sin desconocer que este proceso, por supuesto, no ha sido igual para todas las comunidades en Chubut.

Si bien el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas es decisivo para destrabar el conflicto histórico, los pueblos indígenas son integrales, pero diferentes en su matriz sociocultural, que el derecho occidental pretende unificar.

Las comunidades durante treinta años, poseen sistemas de organización y conocimiento propios que se fundamentan en su ley de origen, Az Mapu. Este marco de pensamiento no es un simple conjunto de normas estáticas, sino un sistema dinámico que guía la toma de decisiones, la administración y el cuidado del territorio. A diferencia de las fuentes del derecho occidental, estas reglas de origen se reconstruyen históricamente y evolucionan con la aplicación y la sabiduría colectiva. Es crucial entender que las instituciones indígenas, como las formas de elección de sus autoridades o la forma en que se transmite el conocimiento, no deben interpretarse en “espejo” de la sociedad occidental. No intento establecer traducciones, equivalencias o sinónimos entre el mundo indígena y los conceptos occidentales. Como afirma

Lozano (2025), la pregunta adecuada que debe hacerse, no es buscar la traducción de las prácticas culturales comunitarias: “¿cómo se hace en la vida indígena? ¿cómo es el delito de usurpación en el pueblo mapuche?²⁰¹”, sino que se debe partir de una premisa diferente: reconocer los sistemas de conocimiento y las prácticas institucionales comunitarias desde su propia lógica, principios y saberes.

Cuando las personas mayores de la comunidad narran su historia en mapuzungun, no están simplemente contando un relato; están transmitiendo un sistema de conocimiento diferente. En él se aplican prácticas, saberes y principios institucionales que son diversos y no actúan como un reflejo de las estructuras occidentales, sino como un sistema autónomo y válido por sí mismo.

A pesar de estos sistemas plurales, la sociedad y el Estado siguen operando bajo un monismo jurídico estructural. Esto significa que solo se reconoce un único sistema legal como legítimo, lo cual es un obstáculo fundamental para el reconocimiento de la institucionalidad indígena. Esta perspectiva monista ha provocado que muchas reivindicaciones de derechos, aunque bien intencionadas, se interpreten de forma errónea al intentar encajarlas en un marco de pensamiento occidental. El sistema judicial y la formación jurídica tradicional deben avanzar más en la reflexión sobre el pluralismo jurídico para poder reconocer y valorar los sistemas de conocimiento indígenas. Es un tema estructural de Estado y de sociedad que requiere romper con la idea de que la diversidad, no es solo una variación del modelo hegemónico, sino que es un sistema totalmente distinto y funcional.

Partiendo de una perspectiva histórica, lo comunitario entonces, se despliega como una práctica viva, relacional y situada, cuyas raíces se hunden en la memoria territorial y en los saberes transmitidos oralmente, que goza de legitimidad incuestionable para quienes la ejercen y reconocen, sin necesidad de una inscripción como persona jurídica.

En este entramado, el enfoque de pluralismo jurídico se comprende como la coexistencia sociológica de un sistema de normas en un mismo territorio, que para el caso Mapuche Tehuelche implica reconocer, que desde la conformación de las comunidades se busca hacer bajo reglas propias, con autoridades tradicionales y con distintas formas en la toma de decisiones. No dependen para su creación del Estado para estar legitimadas. De todas maneras, las relaciones sociales que se entretajan entre las comunidades y sus organizaciones comunitarias se verán resistidas por un Estado que impone un único modelo de comunidad, elección de autoridades y denominaciones escindidas de la propia identidad.

²⁰¹ Ambos interrogantes me fueron realizados por fiscales de Chubut en audiencias preliminares para control de detención de imputados mapuche.

Por este accionar estructural del monismo jurídico, resulta necesario reflexionar que, la diversidad cultural implica habilitar a los pueblos indígenas a ejercer su propio sistema normativo, sin subordinación al derecho estatal, tal como fundamenta Salgado (2020). Esta lectura, profundamente vinculada a una concepción intercultural del Estado basada en los principios constitucionales y convencionales vigentes, se distancia de la tradición jurídica liberal que equipara derecho con Estado, lógica que ha constituido uno de los pilares de la colonialidad jurídica en América Latina (Garzón López, 2018).

Las recuperaciones territoriales Mapuche Tehuelche como las de *Lof Prane*, *Futa Huao*, *Lof Pillañ Mawiza*, *Lof Santa Rosa Leleque*, *Lof Lefimi*, *Sakamata Liempichun*, *Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen*, entre otras, constituyen formas materiales del ejercicio de pluralismo jurídico. Cuando en las narrativas, una persona de estas comunidades tuvo una causa-efecto para realizar la recuperación territorial, señala que, entre otras causales, fue la ley natural la que obró en esa persona. Para la justicia ordinaria por supuesto, será muy difícil entender esta causal. Ese monismo jurídico que ha juzgado a miembros de una comunidad por usurpación, que expresan que fue “el territorio quien los ha llamado” o “ha tenido un *pewma* que debía volver, resistir y defender el territorio”. Estas causas no son atendidas ni comprendidas en los tribunales estatales, ni tampoco han permitido avanzar en un enfoque de pluralismo jurídico.

Si bien las Constituciones nacional y provincial, reconocen la diversidad cultural, la realidad indica que esos sistemas de conocimiento, que son distintos no se les permite dejarlos avanzar. Sin embargo, tal como advierte Salgado (2020), dicho reconocimiento ha permanecido en muchos casos como una declaración formal, sin materializarse en políticas efectivas que aseguren el ejercicio pleno de la autonomía ni el respeto por la jurisdicción indígena.

Cuando el consejo del abuelo se convierte en mandato, el mandato en una regla e incluso en una orden, el incumplimiento le genera a la persona una afectación, una desarmonía, y un desequilibrio. Entonces, ese entendimiento, no es fácil para la sociedad mayoritaria entenderla, y no ha permitido que el pluralismo avance y se evidencie como un reconocimiento de legitimidad.

Cada una de las experiencias de reivindicación, se fundamenta en un derecho consuetudinario comunitario que prioriza la continuidad territorial, la responsabilidad colectiva, el *az mapu*, el *mapuzungun* y el respeto a la memoria territorial, como fuentes jurídicas vivas. La espiritualidad ha sido en varios casos, el basamento causal de una restitución, que no puede ser refutada bajo ninguna circunstancia, toda vez, que el conocimiento ancestral en el territorio nace de esa espiritualidad. Esta afirmación, es receptada por el marco normativo internacional,

que otorga a estos procesos un respaldo jurídico indiscutible. El artículo 13 del Convenio 169 de la OIT establece que los pueblos indígenas tienen derecho a que se respete “la importancia especial que para su cultura y valores espirituales reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según el caso”, mientras que el artículo 14 reconoce expresamente el derecho a la propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan. Estos derechos no se agotan en la tenencia, sino que implican también el derecho a ejercer jurisdicción propia sobre dichos territorios (OIT, 1989).

Del mismo modo, el artículo 8 del Convenio 169 de la OIT reconoce el derecho de los pueblos indígenas a conservar sus costumbres e instituciones jurídicas, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos humanos reconocidos a nivel internacional. A su vez, el artículo 9 establece que estos pueblos tienen derecho a aplicar sus propios sistemas jurídicos para resolver conflictos internos, en particular en materia penal, siempre en conformidad con las normas internacionales de derechos humanos (OIT, 1989).

Esta perspectiva normativa ha sido ampliada y fortalecida por la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En el caso Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua (2000)²⁰²; Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay²⁰³ (2005), el tribunal sostuvo que la posesión tradicional de los pueblos indígenas equivale a un título legítimo de propiedad, exigible frente al Estado (Corte IDH, 2005). Aún más contundente, en el fallo Lhaka Honhat vs. Argentina (2020), la Corte reconoció no solo el derecho al territorio ancestral, sino también su dimensión espiritual, colectiva y normativa, articulada con el derecho a la autonomía y a la libre determinación (Corte IDH, 2020).

²⁰² Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C No. 79, párr. 149. En ese sentido, el Tribunal Interamericano, en esa decisión y con posterioridad es considerada el *leading case* sobre el derecho de propiedad comunal de la tierra ancestral de los miembros de las comunidades indígenas. En esta jurisprudencia, la Corte IDH sostuvo que “entre los indígenas existe una tradición comunitaria sobre una forma comunal de la propiedad colectiva de la tierra”. Señala que la relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de su cultura, vida espiritual, integridad, supervivencia económica y su preservación y transmisión a las generaciones futuras” (Caso Masacre Plan de Sánchez. Reparaciones (art. 63.1 Convención Americana sobre Derechos Humanos). Sentencia de 19 de noviembre 2004. Serie C No. 116, párr. 85, y Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 17 de junio de 2005. Serie C No. 125, párr. 131. 46 Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas.

²⁰³ En este caso, la Corte IDH precisó y consolidó la doctrina que equipara la posesión tradicional al título formal, estableciendo cuatro conclusiones fundamentales: 1. La posesión tradicional de los indígenas sobre sus tierras tiene efectos equivalentes al título de pleno dominio que otorga el Estado. 2. La posesión tradicional otorga a los indígenas el derecho a exigir el reconocimiento oficial de propiedad y su registro. 3. Los miembros de los pueblos indígenas que por causas ajenas a su voluntad han salido o perdido la posesión de sus tierras tradicionales mantienen el derecho de propiedad sobre las mismas, aún a falta de título legal, salvo cuando las tierras hayan sido legítimamente trasladadas a terceros de buena fe. 4. Los miembros de los pueblos indígenas que involuntariamente han perdido la posesión de sus tierras, y éstas han sido trasladadas legítimamente a terceros inocentes, tienen el derecho de recuperarlas o a obtener otras tierras de igual extensión y calidad.

Bajo esta premisa, se afirma que el pluralismo jurídico comunitario participativo se erige como el marco teórico y analítico fundamental para la intelección de la emergencia de sistemas normativos cuya juridicidad no solo se distingue del aparato estatal, sino que se origina y se cimienta directamente en las prácticas vivas y la experiencia inmanente de los pueblos. Se establece, por lo tanto, que el nudo comunal - entendido bajo la conceptualización de Schiaffini (2021) como el entramado social vivo de la comunidad Mapuche Tehuelche - germina desde la base social y al calor de la experiencia colectiva, emprendiendo una disputa activa y categórica contra la hegemonía del derecho estatal. Esta confrontación por la legitimidad no se articula desde una posición de marginalidad o exterioridad, sino que se proyecta desde una posición intrínsecamente crítica, autónoma y profundamente emancipadora.

En la misma línea de los estudios sobre pluralismo jurídico contemporáneo, De Sousa Junior (2017) conceptualiza este fenómeno social como el derecho hallado en la calle (o *direito achado na rua*), expresión que remite a las formas jurídicas que emergen de las luchas sociales en las calles, en las rutas, en los territorios. Estas formas no se subordinan al sistema estatal, sino que lo interpelan y lo desbordan, generando sistemas normativos propios, anclados en la vida comunitaria. Así también, en las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche se manifiesta esta lógica de pluralismo activo, mediante el uso simultáneo y estratégico de normas comunitarias, tratados internacionales y principios constitucionales. A través de esta articulación, se legitima el derecho propio frente a las instituciones estatales, sin requerir su autorización ni su mediación.

Por lo tanto, las recuperaciones territoriales no pueden ser leídas únicamente como hechos sociales o políticos: constituyen actos jurídicos fundacionales que expresan un derecho indígena vivo, situado en la resistencia y en la creación permanente. Este derecho se manifiesta en las prácticas, los valores y los principios de cada Lof, posee fuerza normativa; podría ser reconocido bajo los marcos del pluralismo jurídico, que establecen los estándares internacionales.

De igual modo, el pluralismo jurídico no se presenta como un mero añadido multicultural al derecho estatal, sino como una condición estructural para garantizar el ejercicio pleno del derecho a la libre determinación -tal como lo consagra los artículos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) y Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DADPI)- y como una vía concreta para avanzar en la descolonización

de la matriz jurídica del Estado argentino y chubutense en su vínculo con los pueblos originarios.

Desde la perspectiva pluralista del derecho bajo un análisis más profundo, sostenemos que las recuperaciones territoriales ejercidas por las comunidades Lof pueden y deben ser interpretadas como actos jurídicos complejos, aunque su génesis y validez provengan de un ordenamiento consuetudinario. Al igual que el acto jurídico tradicional (el estatal), su manifestación se articula a través de una manifestación de voluntad colectiva cuyo propósito inmediato y directo es el de adquirir, modificar o extinguir derechos preexistentes.

Estos actos se revisten del carácter de voluntarios, en tanto requieren una manifestación expresa que exterioriza la intención interna de la comunidad, siendo la decisión fruto de un debate amplio y participativo. Si bien su licitud puede ser cuestionada desde la óptica del derecho positivo hegemónico, estos actos son plenamente compatibles y se fundamentan en el ordenamiento jurídico-político indígena preexistente, cuyo reconocimiento está amparado por el más alto rango constitucional, invistiéndolos de una profunda legitimidad. Su fin directo es la creación, modificación o extinción de relaciones jurídicas de dominio y posesión, buscando específicamente restaurar la posesión ancestral y modificar la relación de titularidad que históricamente se desconociera con la propiedad privada. La validez de este acto se sustenta en sus elementos esenciales: una voluntad colectiva sin vicios - ejercida con discernimiento, intención y libertad-; un objeto lícito, posible y determinado que es la tierra y el territorio de ocupación tradicional, un bien que es lícito de restituir a la luz del derecho indígena amparada por las normas constitucionales e convencionales; y una forma determinada por el derecho consuetudinario propio, manifestada en el acto público de la ocupación o la reafirmación del control territorial.

Si bien desde la dogmática jurídica tradicional los actos jurídicos se caracterizan por ser un acto *inter vivos* (entre vivos), en tanto produce efectos durante la vida de sus actores, esta nomenclatura resulta insuficiente y tangencial para capturar la naturaleza jurídica az mapu (derecho indígena). La voluntad que emana de la comunidad no es meramente un acto volitivo contemporáneo; por el contrario, constituye un acto jurídico multidimensional donde el sujeto activo está conformado por una comunidad ampliada multidimensional. Esta comunidad integra indisolublemente las relaciones entre las personas vivas, la autoridad y el legado de los ancestros, y la interacción con los espíritus tutelares del territorio (*Ngen*). La recuperación es, por tanto, un acto que trasciende la temporalidad biológica de los individuos, siendo un ejercicio de soberanía que vincula lo *inter vivos* con lo trans generacional y lo espiritual, validado por la legitimidad del nudo comunal, que tiene un efecto reparador y constitutivo en todas esas esferas.

En esta investigación se analizó como se constituyen las comunidades frente a la lucha por el territorio, junto con las practicas culturales comunitarias que se activan, tanto “antes, durante y con” las recuperaciones territoriales. Todo ello, a la luz del marco normativo internacional y nacional que aportan a la discusión, junto a una base teórica de autores claves - en su mayoría mapuche- tales como Cañuqueo (2023), Naguil Gómez (2016, 2022), Melin Pehuen y otros (2018), Bastos Amigo (2023, 2024), Wolkmer (2018) y Ramírez (2020), entre otros.

Desde estas diferentes perspectivas, nos ha permitido sostener que el pueblo Mapuche Tehuelche articula en los procesos de organización comunitaria, un entramado complejo de construcción de acuerdos y toma de decisiones colectivas (Aguilar Martínez, 2022). Estos procesos no se limitan a lo formal-institucional, sino que integran de manera sustantiva prácticas culturales, espirituales, políticas y comunitarias que se encuentran íntimamente ligadas a las acciones de recuperación territorial.

En ese marco, la reconstrucción de lo comunitario se presenta como una manifestación concreta de la autonomía y de la autodeterminación indígena, expresada en el seno mismo de sus luchas territoriales. A pesar de la persistencia de un colonialismo interno ejercido por el Estado, es la comunidad, junto a sus autoridades políticas y espirituales, quien sostiene una relación armónica con el territorio y establece un orden social propio, guiado por los principios del az mapu, es decir, las leyes de la naturaleza.

Bajo esta concepción, cada acción vinculada a la recuperación territorial activa saberes transmitidos por los y las mayores, prácticas ancestrales que otorgan legitimidad a las normas propias, y que revitalizan las huellas Mapuche Tehuelche inscritas en el territorio. La evocación de la memoria expresado en mapuzungun, en este contexto, no constituye un gesto simbólico, sino un acto político y normativo.

En sintonía con ello, al analizar el surgimiento de los movimientos políticos Mapuche Tehuelche durante la década de los ochenta, tanto en el Gulumapu como en el Puelmapu, puede observarse cómo las trayectorias colectivas impulsadas por las pu lof transitan desde una estrategia étnico-comunitaria hacia una visión territorial-nacionalista (Naguil Gómez, 2016). Esta transformación no implica una ruptura, sino una ampliación del horizonte político que articula identidad, territorio y autodeterminación como dimensiones inseparables del derecho propio.

Retomando lo desarrollado en el capítulo anterior, el activismo Mapuche Tehuelche no siempre se origina en una comunidad territorializada, sino que, en muchas ocasiones, se

configura a partir de organizaciones no centradas en un territorio específico, que buscan participación y visibilidad en el plano social más amplio.

En el caso de las organizaciones políticas de fines de 1990, que sostenían una estrategia étnico-comunitaria, que priorizan demandas de las comunidades en la defensa territorial. De esta manera, están vinculadas a la presencia política y al reconocimiento de derechos sociales y culturales, sin incluir necesariamente un reclamo en la recuperación de un territorio específico ni en la reivindicación del autogobierno territorial, como fueron posteriormente los objetivos de las organizaciones supracomunitarias.

Hacia el final del período analizado, comienzan a consolidarse discursos y prácticas que afirman al pueblo Mapuche como una nación con arraigo en un territorio ancestral: Wallmapu (el país mapuche), entendido no solo como geografía, sino como espacio de existencia, relacionalidad y autodeterminación. Esta visión territorialista no se limita a la recuperación material del territorio, sino que la concibe además con base espiritual, política y económica para el ejercicio pleno de una existencia nacional propia. En este modelo, la territorialidad no es una variable más, sino el eje estructurante de las reivindicaciones.

Por otra parte, en las últimas décadas del siglo XX, la figura de la “comunidad” se consolida como el principal vehículo para la acción política y las reivindicaciones territoriales del Mapuche Tehuelche en Chubut. Sus integrantes ejercen algún grado de autogobierno, recreando formas propias de sociabilidad y de relación con el Estado (Bastos Amigo, 2023).

Este signifiante, aunque no era una categoría tradicionalmente Mapuche Tehuelche, fue adoptado y se convierte en el “nudo” (Schiaffini, 2021) que articula una serie de elementos claves para la supervivencia y la lucha del pueblo. Así, la comunidad le dio coherencia al entrelazamiento del parentesco, el trabajo, el ritual, el autogobierno y el territorio. (Schiaffini, 2021). En este sentido, la comunidad actúa como un elemento cohesionador que permite articular un conjunto de prácticas y relaciones de coexistencia que, de otro modo, podrían haber sido fragmentadas. Dicha noción se convierte en el punto de encuentro donde estos aspectos de la vida cotidiana se fusionaron para formar una identidad colectiva y una forma de organización social y política. La “comunidad” en la época de las recuperaciones sirve como una forma de resistencia frente a la concentración de la tierra y la migración rural-urbana.

A partir de los primeros años del siglo XXI, el “nudo comunitario” comenzó a desplazarse hacia nuevas formas, impulsado por la acumulación de experiencias políticas y jurídicas. Es en este contexto, que emerge con mayor fuerza la figura del “lof”, una unidad político-familiar-territorial que remite a una organización más tradicional, encabezada por un lonko. A diferencia del concepto de comunidad, que tiene un fuerte anclaje en las políticas

estatales, el lof ha sido revitalizado como parte de un proceso de “reconstrucción cultural” y reafirmación de la identidad Mapuche Tehuelche.

Este cambio de enfoque se hizo particularmente visible en los procesos de recuperación territorial, donde las familias y las comunidades se instalaron en predios de los que habían sido despojados por terratenientes o comerciantes en décadas anteriores. Estos retornos no buscaban simplemente la propiedad individual de la tierra, sino la restauración de un equilibrio integral que incluía la reconexión con el mundo ceremonial, los antepasados (kuifikeche) y las entidades no humanas (pu newen), elementos que se habían visto fragmentados con la colonización y el despojo.

La recuperación territorial desde los años 2010, liderada a menudo por grupos de familias que se auto-nombran como “Lof”, se convierte en una forma de acción directa que interpela a la sociedad en su conjunto, planteando desafíos a nociones como la propiedad privada y la ciudadanía. La notoriedad del uso del término “lof” en la prensa, cuando antes era inexistente, crece significativamente entre los 2015 al 2017, en el marco del conflicto de Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen y la desaparición de Santiago Maldonado yem, lo que demostró que el “Lof” se había consolidado como un sujeto político relevante como que recupera su propio nombre, como “sujeto colectivo” representativo de la lucha mapuche por el territorio.

Por tanto, la *Lof*, como organización política, social, económica, cultural y espiritual, se constituye en el espacio desde donde se gestan y sostienen los sistemas normativos propios, los cuales deben revitalizarse con el *mapuzungun*, y se basan en normas consuetudinarias que se reproducen de manera continua en el tiempo y en el territorio.

En los ámbitos comunitarios, las leyes del *Az Mapu*, reconocidas y practicadas por el pueblo, por las personas que hablan mapuzungun, coexisten con las dinámicas impuestas por la agencia estatal. La revalorización del “habla de la tierra” en el quehacer cotidiano, su transmisión intergeneracional y el arraigo en la memoria colectiva otorgan una fuerza normativa incuestionable. Estas leyes funcionan como un mandato y como una forma de respeto mutuo que estructura la vida comunitaria.

De este modo, la *Lof*, al operar como matriz de la fuerza normativa del *Az Mapu*, no solo evidencia la pervivencia del pluralismo jurídico en el territorio, sino que también garantiza la continuidad y el carácter institucional de las prácticas culturales comunitarias, trascendiendo la imposición del sistema legal hegemónico.

Capítulo VI: Comunidades mapuche tehuelche: Aproximaciones a los sistemas normativos propios a través de los *nütram*, memorias, prácticas comunitarias y culturales enmarcadas en dispositivos institucionales.

La comunidad o lof se expresa como la organización política, social, cultural, económica y espiritual del pueblo Mapuche Tehuelche. Bastos (2004), señala que la “comunidad” se refiere a un espacio donde las personas comparten una identidad común, una historia y una serie de lazos sociales que permiten un ejercicio de autogobierno y organización colectiva.

Las comunidades indígenas son vistas como asentamientos en un espacio determinado, donde se vinculan los elementos de su entorno con el mundo espiritual, donde sus miembros están unidos por prácticas culturales, normas y formas de sociabilidad, donde se permite la toma de decisiones y acciones políticas en conjunto. Su capacidad para organizarse y movilizarse resulta fundamental para su supervivencia y para el ejercicio de sus derechos.

Si bien gran parte de los estudios sobre pueblos indígenas en Argentina se ha centrado en aspectos jurídicos o históricos, existe de manera sesgada, aquellos sobre las comunidades indígenas. Por ello el pensamiento crítico decolonial de Bautista Segales (2017)²⁰⁴ ofrece una perspectiva analítica que resulta útil para este trabajo, porque permite comprender a la comunidad no solo como una unidad sociopolítica, sino como un entramado ontológico que articula una visión tridimensional: lo humano, lo espiritual y la naturaleza.

Por otra parte, el concepto de comunidad de los autores mapuche consultados (Melin Pehuén y otros, 2016), complementan el análisis de cómo las comunidades se conforman en el contexto de las recuperaciones territoriales entre los años 1988 a 2018. Por lo tanto, la comunidad Mapuche Tehuelche trasciende la mirada moderna occidental (Bautista, 2017) y debe entenderse como una relación interdependiente, desde una dimensión ontológica, política y ética, que no se reduce a la lógica estatal o jurídica positivista.

Estas nociones aportan al estudio de la comunidad Mapuche Tehuelche, que trasciende las limitaciones estatales y comprende esa visión multidimensional, que brinda herramientas analíticas para comprender el significado político, cultural y espiritual de la acción de recuperar y que va más allá de una reivindicación de tierras. Según Bautista (2017), la comunidad se

²⁰⁴ Juan José Bautista Segales, fue un filósofo aymara boliviano perteneciente a la corriente del pensamiento decolonial latinoamericano. Sus desarrollos teóricos ofrecen herramientas conceptuales valiosas para repensar los sistemas normativos autónomos que se configuran en las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut

funda en el reconocimiento de la dignidad del otro como interlocutor válido, lo cual implica abrirse a sus problemas y desafíos con igual legitimidad que los propios. Este principio es esencial para analizar las recuperaciones territoriales, y la conformación de las comunidades, ya que estos procesos -como fue afirmado anteriormente- no solo reivindican derechos colectivos sobre territorios ancestralmente ocupados, sino que también interpelan al Estado y a la sociedad no mapuche en su conjunto, para que se reconozca y reparen las desigualdades históricas.

Mauro Millan, en el 2007, durante la recuperación territorial de la comunidad Santa Rosa Leleque sostenía:

Seguimos siendo Mapuche y tenemos la responsabilidad y la necesidad de revelar la verdad histórica. En el año 2002, una familia mapuche intentó materializar su sueño en estas tierras. Esto no fue posible. El monstruo de la represión enseñó inmediatamente sus fauces. A pesar de todo, siguieron soñando, hasta que esa razón se hizo colectiva y en este día retornamos a esta tierra para darnos una oportunidad de vida comunitaria.

A 90 kilómetros de Esquel, a 70 kilómetros del Bolsón, la Ruta 40 se convierte en una frontera entre dos lógicas. La comunitaria, donde una comunidad mapuche con varias familias desarrolla su vida en 534 hectáreas, y la de un solo empresario, Benetton, que no habita allí, que se adjudica el derecho de gobernar sobre 900.000 hectáreas.

Desde que nuestro pueblo fue usurpado territorialmente, los terratenientes han gozado de impunidad, de resguardo de sus bienes, de su propiedad privada. Nos preguntamos, ¿la nieve es propiedad privada? ¿El viento es propiedad privada? ¿El río es propiedad privada? Mientras tanto, nuestro pueblo fue perseguido, desalojado, asesinado, alojados en los barrios más pobres de las ciudades.

¿De quién depende vivir en paz? ¿La democracia ha llegado a los mapuches? ¿Se abrirán juicios por la verdad histórica? ¿La jurisprudencia del Estado argentino concebirá como delito imprescriptible de lesa humanidad los padecimientos de nuestro pueblo? Últimamente y de una forma reiterada se habla de derechos humanos. ¿Será que los mapuches no somos considerados humanos? ¿Y la Constitución y los convenios internacionales y los tratados por la paz son palabras vacías? Por eso a partir de hoy, 14 de febrero, hemos retornado a Santa Rosa, a ser lo que somos, mapuche, gente de la tierra.

Con este gesto queremos expresar que todos tenemos derecho a diseñar nuestro propio futuro, que nuestra acción puede servir como fuente de inspiración, como aporte, como un espacio abierto de participación para quienes revalorizamos la diversidad cultural. Hoy hablamos los silenciados de siempre, a los sordos simuladores que han gobernado este país.

Este *nütram*, sintetiza el pensamiento, conocimiento y sabiduría mapuche, subraya el significado de la recuperación territorial que busca fomentar la vida en comunidad mapuche, adhiriendo a la noción de “lo comunitario” (Bastos, 2023, 2024). La recuperación no se limita a que la comunidad ocupe el territorio, sino que también implica el desarrollo de las lógicas y dinámicas que emergen “en y desde” ellas. La vida en la comunidad se rige por principios de colaboración y solidaridad, y como acción colectiva, puede trascender las fronteras geográficas.

Este término de “lo comunitario” incluye redes de colaboración, tradiciones compartidas y prácticas de resistencia que conectan diferentes comunidades o con personas mapuche en un contexto más amplio. Se podría entender, entonces, que “lo comunitario” evoca un sentido de pertenencia y acción que puede integrarse en diferentes contextos sociales y políticos, mientras que “comunidad” se refiere a una unidad específica con características definidas. En síntesis, se entiende “lo comunitario” como un pilar fundamental bajo un orden social y en armonía con el territorio, donde se desarrollan en general, las prácticas culturales y sociales profundamente arraigadas con ese entorno natural.

Cuando se inicia el proceso de recuperación territorial, los actores señalan que se revive la identidad aglutinada en prácticas sociales como el parlamento, ceremonias y el uso del idioma - el mapuzungun- donde prevalecen las formas propias de “cómo nos llamamos”, para diferenciarse de las formas occidentales estatales de épocas pasadas y actuales de “cómo nos llamaron y nos llaman”.

El accionar de las comunidades Mapuche Tehuelche durante este período, como se ha afirmado, no es únicamente un acto de resistencia, sino una demanda de interlocución basada en la dignidad y el respeto mutuo. Sin embargo, la respuesta del Estado y ciertos sectores de la sociedad a menudo ignora este principio de interlocución, reduciendo las recuperaciones a conflictos por la propiedad y la legitimidad de sus miembros.

Este enfoque se inscribe en aquello que Bautista (2017) critica como una visión moderna que tiende a objetivar tanto el conflicto como a la naturaleza, deslegitimando otras formas de relacionarse dentro de lo comunitario. Esa mirada reduccionista, al imponer

categorías externas y jerarquizadas, dificulta cualquier posibilidad real de diálogo intercultural, ya que invalida modos de existencia y conocimiento que no se ajustan al paradigma hegemónico.

En contraposición, cuando Bautista (2017) caracteriza a la comunidad desde una perspectiva tridimensional -naturaleza, espiritualidad y humanidad- propone un entendimiento que integra la relación con otros seres humanos y no humanos, con la naturaleza concebida como sujeto, y con los ancestros o espíritus como presencias activas. Esta visión multidimensional facilita la interpretación de las comunidades que efectúan recuperaciones territoriales en Chubut, porque refuerza la idea de que las pu lof se inscriben en una lógica más amplia, compleja y profundamente holística.

Desde este norte, las comunidades no solo se relocalizan en las tierras como un acto material, sino conceptualizan el territorio como espacios de vida y continuidad cultural, donde buscan establecer una relación armónica con la naturaleza, entendida ontológicamente, como parte inseparable de su identidad, espiritualidad y derecho propio.

I. Estructura de la *Lof* y el Ejercicio del Autogobierno: Autoridades y Principios

La figura de la “comunidad” no es una forma de organización natural del pueblo Mapuche Tehuelche, sino un resultado de complejos procesos históricos. Tanto la legislación nacional como la provincial, junto con el Censo Nacional Indígena de 1966/67, las definen para establecer el marco dentro del cual, deben encajar las familias que se estructuran y fortalecen bajo lazos de parentesco - humanos, naturales y espirituales- que desafían las narrativas coloniales que buscan fragmentar su identidad. Incluso con la Ley 26.160 y el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (INAI, 2007), se introduce la concepción de *comunidad* con una transformación sustantiva en la relación entre Estado, territorio y sujeto colectivo.

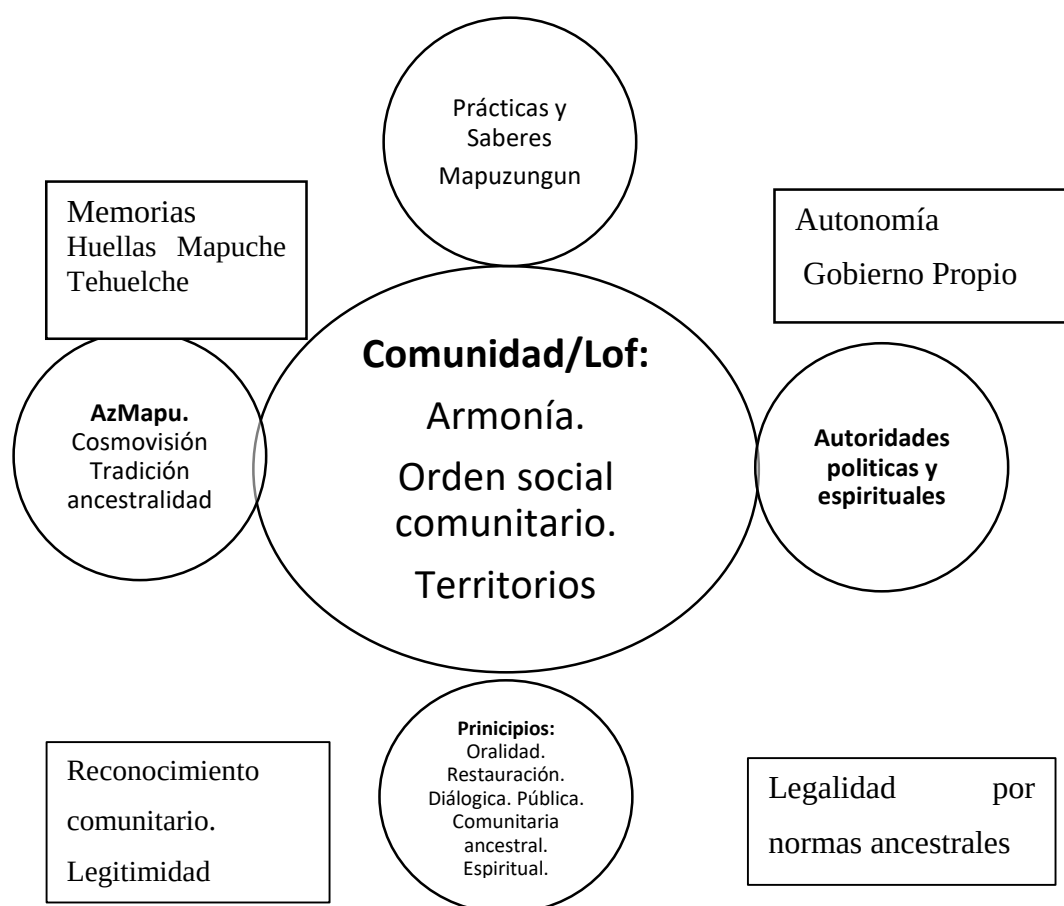
A diferencia del enfoque administrativo y tutelar de la Ley 23.302, que entiende a las comunidades como asociaciones civiles dependientes del aparato estatal, el programa reconoce a las comunidades indígenas como unidades sociales con identidad cultural propia, continuidad histórica y vinculación territorial colectiva, portadoras de formas de organización y autoridad legítimas. En esta perspectiva, el territorio deja de concebirse como una mera extensión física destinada al aprovechamiento económico para ser comprendido como espacio de vida, memoria y normatividad, donde se reproduce la trama de institucionalidad comunitaria que sostiene el vínculo entre personas, espiritualidad y naturaleza. De este modo, el concepto de comunidad se redefine desde una dimensión relacional y territorializada, que antecede a la inscripción jurídica

estatal y que expresa una forma de institucionalidad autónoma, regida por normas consuetudinarias y principios propios del *Az Mapu*. En la práctica, esta redefinición implicó que el relevamiento territorial funcionara como un acto de reconocimiento pluralista, al registrar las territorialidades vivas de los pueblos sin desarticular sus estructuras políticas internas. Así, el Programa de Relevamiento se constituyó - aunque de manera temporal - en un espacio de interlegalidad donde el Estado, al documentar la existencia de comunidades y sus territorios, reconoció implícitamente la vigencia de otros órdenes normativos, abriendo un momento de diálogo entre el derecho indígena y el derecho estatal.

a) La comunidad o Lof Mapuche Tehuelche: elementos clave para entender su estructura.

Partiendo del centro de análisis, en cómo se construye la *comunidad o lof* en los procesos de recuperación, proponemos el siguiente esquema²⁰⁵ en donde se articulan las prácticas, autoridades y normas propias que establecen una jurisdicción comunitaria.

Estructura de la comunidad/lof Mapuche Tehuelche durante 1988 a 2018.



²⁰⁵ Este esquema fue elaborado luego de la clase brindada por el Prof. Pedro Alexander Silva Vargas (Colombia) sobre justicia afrocolombiana en Escuela Virtual IIDS - cursos.iids@derechosociedad.org (2024)

Este esquema provee una representación aproximada de la estructura y comprensión de una comunidad Mapuche Tehuelche en el contexto de una recuperación territorial en Chubut. Como se ha señalado este acto de territorialización y refundacionalidad en los territorios de los que fueron despojados sus ancestros, es un proceso, donde la voluntad de una familia o las familias de regresar, se articula con una fuerte interpelación en torno a la “reconstrucción” del pueblo mapuche y sus “prácticas tradicionales”. De esta manera, el “lof o la comunidad”, aunque sean significantes nuevos, son utilizados para dar coherencia a los lazos de parentesco, ritualidad y autogobierno, que son fundamentales para la lucha territorial.

Existen aspectos fundamentales de su organización política, social, cultural y espiritual, que sirven como una herramienta conceptual valiosa para interpretar el activismo político Mapuche Tehuelche como parte de un proceso de recuperación identitaria y territorial.

El gráfico sitúa a la *Comunidad/Lof* en el centro, destacando su función como el eje articulador para habitar en armonía y equilibrio, en consonancia con un orden social arraigado al territorio. Esta posición central la convierte en una valiosa lente analítica para profundizar en las dinámicas de las defensas y restituciones territoriales. A través de ella, se hacen visibles las prácticas comunitarias, los roles de autoridad, las memorias colectivas, los saberes y principios que cimentan el derecho propio.

La comprensión de la forma en que se concibe y configura una comunidad en el contexto de un proceso de recuperación territorial exige la desagregación de los elementos claves que componen su entramado sociopolítico: desde su estructura interna y sus sistemas de conocimiento hasta sus prácticas culturales comunitarias, que se entrelazan para dar forma a su organización y dinámicas. Esta aproximación analítica no se erige como un estudio exhaustivo ni definitivo, sino que se sustenta en una triangulación de fuentes, que incluye la experiencia profesional, la perspectiva directa de las comunidades Mapuche Tehuelche asesoradas y el diálogo crítico con la literatura especializada (Briones, 2005; Schiaffini, 2019, 2021; Pairican, 2020; Caniuqueo, 2022). Por lo tanto, este análisis debe entenderse como un marco heurístico que reconoce los saberes propios y las posibles variaciones que existen en las dinámicas de estas comunidades, y constituyen un punto de partida para la comprensión de sus modelos de conformación comunitaria.

Por consiguiente, la comunidad en el contexto de las recuperaciones territoriales se erige como una entidad cohesiva y multidimensional, cuya fuerza radica en la articulación de sus elementos

constitutivos. A través del entrelazamiento de los vínculos de parentesco, la organización del trabajo, la práctica de la ritualidad, la defensa del territorio y el ejercicio del autogobierno, se conforma un entramado social que trasciende la mera suma de sus partes.

El parentesco no es solo un lazo familiar, sino el cimiento que legitima la pertenencia y el derecho a un lugar, junto con el trabajo colectivo, el intercambio de semillas y la producción ganadera demuestran una interdependencia que hace inviable la subsistencia individual.

A su vez, el territorio, lejos de ser una simple superficie productiva, se revela como el espacio vital donde se anclan los lazos familiares, es proveedor de alimentos, se materializan los rituales y se ejerce el poder colectivo.

El autogobierno anudado a otros elementos de cohesión comunitaria - en particular la espiritualidad- está mediado por figuras como el *lonko*, *pillan kushe*, *werken*, *weichan* y las formas deliberativas de los *traün*, se presenta como el mecanismo que permite a la comunidad tomar decisiones, analizar las tensiones y articular con el Estado, a pesar de las imposiciones y las lógicas externas.

En síntesis, la recuperación territorial constituye una reafirmación irrefutable de una identidad colectiva y de una forma de organización social que se entrelaza en el “nudo” de la comunidad. Esta acción establece a dicho nudo como el epicentro de la resistencia política y de la continuidad del pueblo Mapuche Tehuelche.

b) Autoridades Políticas y Espirituales: Los Roles del Lonko, Werken y el Liderazgo Colectivo

A lo largo de los treinta años bajo estudio, se reafirma el uso del idioma mapuzungun que recupera los nombres propios de las autoridades políticas y espirituales que afirman la existencia del pueblo Mapuche Tehuelche. Progresivamente se van descolonizando, no sólo en la auto denominación sino en sus roles. al igual que el territorio. Estos aspectos sociopolíticos son legitimados dentro de la comunidad como por fuera de ella. A continuación, transcribo dos testimonios sobre pu lonko rescatados por Millan y Schaiffini (2018).

Huenchullán era lonko. Su cargo implicaba las habilidades que poseía: coordinar acciones, construir consensos, orientar espiritualmente a los suyos, administrar políticamente su comunidad. Darles ánimos cuando estaban tristes, arengarlos cuando eran débiles, convencerlos cuando estaban en desacuerdo, explicarles las normativas, levantar el rewe, contener el viento, pedir armonía y agua, rogarle al sol,

recibir a los werkenes, zanjar disputas, ponerle freno al machi. Había nacido lonko, con newen de lonko, y así murió. (Millan y Schiaffini, 2018)

El testimonio sobre Huenchullán, es revelador al momento de analizar la naturaleza de la autoridad tradicional en el pueblo Mapuche Tehuelche. La figura del lonko se presenta no como un cargo administrativo o un rol de liderazgo impuesto, sino como una condición inherente al ser, nacida de una conexión profunda y espiritual (newen) con el territorio. La multiplicidad de habilidades y responsabilidades que se le atribuyen - desde coordinar acciones y construir consensos hasta zanjar disputas y orientar espiritualmente- evidencia un tipo de gobernanza integral que trasciende las limitaciones funcionales del sistema político occidental.

Esta concepción del liderazgo es fundamental para comprender la noción de pluralismo jurídico. El lonko, al mediar conflictos y explicar normativas, actúa como un pilar del sistema legal propio, el Az Mapu, demostrando la existencia de un ordenamiento jurídico interno y funcional. La autoridad del lonko se funda en la legitimidad comunitaria y en su capacidad para mantener el equilibrio y la armonía, oponiéndose a las lógicas de poder, control y subordinación que caracterizan la injerencia estatal. En definitiva, este testimonio se erige como una prueba de la autonomía política y normativa del pueblo mapuche, desafiando la visión monista del Estado que históricamente ha intentado invisibilizar o cooptar estas formas de organización.

Marinao era el presidente de su comunidad. Pedía y recibía fardos de pasto y levantaba ceremonia. Enviaba notas al gobernador y al intendente requiriendo leña, transporte, chapas, escuelas. Iba al templo y el templo iba a él. Cuando su gente necesitaba algo del estado winka, iba él, despacio, y se acercaba a las oficinas y a los despachos y decía. Cuando el estado necesitaba algunas cosas, iba él, despacio, y les presentaba algo que los winkas podían creer que era la comunidad. En realidad, era lonko, pero se había escrito un acta y en ella se decía de su cargo como presidente, votado, elegido, por los otros miembros de la asociación civil. A veces otros decían que cómo el lonko se votaba, que cómo era su newen el que indicaba el cargo que debía ocupar. Marinao expresaba que su pueblo había perdido mucho y había ganado algunas otras cosas... (Millán y Schiaffini, 2018)

El testimonio sobre Marinao ilustra de manera contundente la compleja y estratégica dinámica del pluralismo jurídico en el contexto del activismo Mapuche Tehuelche. A diferencia del lonko Huenchullán, cuya autoridad se fundamenta en su newen y se ejerce plenamente

dentro del az mapu, Marinao se erige como una figura que navega intencionalmente entre dos sistemas de poder y legitimidad. Su rol como “presidente de su comunidad” para el estado “winka” es un claro acto de adaptación táctica. Al adoptar un cargo administrativo y una forma de organización (la asociación civil) que el sistema jurídico estatal puede reconocer, Marinao logra convertirse en un interlocutor válido para las instituciones que demandan una representación formal. Sin embargo, el testimonio subraya que esta adopción no anula su verdadera esencia. La reflexión “En realidad era lonko, pero se había escrito un acta” evidencia que su legitimidad real y su autoridad intrínseca residen en su rol tradicional, no en un documento estatal. Al ser testimonio rescatados por un lonko de una organización y de una lof, también puede demostrar que la comunidad, aun al interactuar con el Estado, no ha internalizado plenamente sus categorías jurídicas que reivindican. Ahora bien, en el momento que se implementó su utilización, el pueblo entendía que la figura del “presidente” era una herramienta funcional para interactuar y obtener recursos del estado, pero la gobernanza real, la toma de decisiones y el respeto se rigen por la autoridad del lonko, su newen y el consenso comunitario.

En este sentido, Marinao encarna la idea de que “su pueblo había perdido mucho y había ganado algunas otras cosas”. La pérdida es la necesidad de justificar su existencia y autoridad a través de un marco ajeno, una claudicación simbólica que obedece al monismo jurídico. La ganancia, en cambio, es la capacidad de operar en dos mundos simultáneamente: manteniendo su institucionalidad interna, mientras utiliza el lenguaje y las formalidades del Estado para defenderse y obtener beneficios. El testimonio de Marinao es una prueba viva de la coexistencia de sistemas normativos, donde la figura de la autoridad se desdobra para asegurar la supervivencia y la continuidad de la comunidad en un entorno históricamente hostil.

La estrategia política de Marinao era utilizada por varios pu lonko de la época, que si bien pragmática, fue objeto de fuertes cuestionamientos por parte de los jóvenes mapuches de las organizaciones políticas entre 1990 hasta el 2015.

Estos jóvenes veían en la adopción de categorías como “presidente” una adecuación ante las estructuras del Estado y una subordinación de la autoridad tradicional. Sin embargo, a pesar de esta crítica y de que el término “presidente” se fue abandonando en favor de nombres propios como lonko, la capacidad de operar de forma estratégica en ambos mundos no se perdió. Por el contrario, se transformó en una forma de resistencia más consciente y afirmativa, donde la interacción con el Estado se hacía desde una posición de mayor autonomía y sin la necesidad de adoptar sus títulos. Este cambio evidencia una evolución en la praxis del pluralismo jurídico,

mostrando que la coexistencia de sistemas no es estática, sino que es un campo de disputa ideológica y de adaptación constante dentro del propio pueblo.

Así, a lo largo de los treinta años de estudio, las autoridades, ya sean políticas o espirituales (como el *lonko*, *pillan kushe*, *werken*, *kona*, *weichafe*, *kimche* o *kimeltuchefe*, *lahuentuchefe*, *machi*, entre otras), representan roles esenciales dentro de las comunidades. Todos estos roles de autoridad son fundamentales en la medida en que la comunidad les confiere valor y reconocimiento (Millán y Schiaffini, 2018). Su legitimidad, por consiguiente, surge del conocimiento ancestral, la tradición y el reconocimiento consensuado tanto de la comunidad interna como de otras comunidades. Aunado a esta legitimidad social, la esfera de lo no visible y lo espiritual desempeña un papel central en la toma de decisiones relativas a las luchas territoriales. Los ancestros, los *yem* (espíritus) y los *newen* (fuerzas inherentes a los distintos elementos de la naturaleza) son agentes activos que intervienen decisivamente en el proceso deliberativo, otorgando a estas acciones por el territorio una profunda base cosmológica y trascendental.

Las recuperaciones no solo buscan garantizar el presente y el futuro de las comunidades, sino también honrar a los ancestros, quienes simbolizan la continuidad histórica y fortalecen la resistencia. Este componente espiritual dota a las acciones de recuperación de un significado que trasciende el ámbito político-jurídico, convirtiéndolas en actos profundamente ligados a la memoria y a la identidad colectiva.

En el contexto de las reivindicaciones, estas autoridades suelen liderar y articular los procesos previos, durante la acción y posterior recuperación. Su palabra y su guía espiritual son fundamentales para mantener la cohesión de la comunidad, definir las estrategias de lucha, y articular con el Estado. La reafirmación territorial Mapuche Tehuelche se realiza bajo la guía y el liderazgo de autoridades propias del lugar junto a otras que otorgan legitimidad. Todas ellas presentes en los parlamentos previos o durante la recuperación, restablecen la memoria ancestral, los mandatos, organizan, toman decisiones y acuerdan estrategias de defensa territorial. Serán también quienes ejercen la vocería y asumen la judicialización estatal por ser los actores en la recuperación. Como en las viejas épocas, el grupo - la comunidad- por consenso en los parlamentos y sin mayores trámites eligen un referente -lonko- que es el encargado en dirigirlos en ocasiones pueden ser varios jefes de familia que conducen las acciones. (Paillalef Lefinao, 2018)

Con el surgimiento de organizaciones políticas territoriales, que nombran lonkos y werkenes como sus autoridades legítimas y referentes, se establece una nueva dinámica en los procesos de recuperación territorial. Estas organizaciones, arraigadas en la cosmovisión y el derecho propio, no sólo respaldan, sino que activamente acompañan a las autoridades comunitarias en sus gestiones y acciones destinadas a la recuperación de tierras ancestrales y la defensa de sus derechos culturales. En momentos críticos de resistencia y defensa del control territorial frente a las presiones externas, ya sean de índole estatal, empresarial o de particulares, pu lonko y pu werken asumirán un rol protagónico como voceros. (ver en el caso de Futa Huao, la vocería fue ejercida por Mauro Millán) Su función será la de comunicar de manera clara y contundente las demandas, preocupaciones y propuestas de sus comunidades ante los funcionarios estatales o medios de prensa.

c) Principios que Rigen la Vida Comunitaria: Oralidad, Restauración y Diálogo.

Con respecto a los principios fundamentales que guían la vida comunitaria en relación con la cultura Mapuche Tehuelche, es un desafío complejo describirlos, fundamentalmente porque se puede correr el riesgo de dejar aspectos esenciales. Por ende, realizada esta salvedad, destacamos que, en los procesos de recuperación territorial, rigen ciertos principios básicos, que se explican bajo el entendimiento, por un lado, de que la cultura es un hecho dinámico e histórico y por otro, la capacidad que ha tenido el mapuche para ir adaptándose a diversos ambientes y situaciones en que le ha tocado vivir.

- **Oralidad:** En las recuperaciones, la oralidad juega un papel crucial en la difusión de la historia del despojo, la reafirmación de la identidad y la construcción de la conciencia comunitaria. Del mismo modo, en la transmisión de saberes y conocimientos, la oralidad afirma los nüttram que narran la historia sobre el territorio, y así la palabra hablada tanto en mapuzungun como en “castilla” relata los reclamos que no fueron escuchados y solucionados por parte del “winka²⁰⁶”. De manera que este principio se encuentra presente en cada ámbito de la vida comunitaria y en cada debate con la agencia estatal. Lamentablemente, los porfiados hechos y conflictos que faltaron a la palabra, el respeto y la confianza de los lonkos en el pasado, se reiteran como políticas de engaño, poniendo en riesgo cualquier diálogo intercultural que se propicie.

²⁰⁶ Palabra que se utiliza para hablar de la agencia estatal, Sociedad Rural y terratenientes.

- **Restauración:** El objetivo de las recuperaciones no es solo la devolución de la tierra, sino la reparación de los daños históricos, la revitalización cultural y la reconstrucción del tejido social y territorial. Los jóvenes líderes mapuche de las últimas recuperaciones, menosprecian el accionar estatal, y le son indiferentes las soluciones que los gobiernos realicen para solucionar el conflicto histórico sobre la tenencia de tierras.
- **Dialógica:** En los procesos de recuperación, este principio se produce hacia dentro de la comunidad, como regla básica, necesaria e imprescindible porque regula la convivencia comunitaria. En contraste, hacia afuera de la comunidad, a menudo buscan el diálogo y la negociación con otros actores (Estado, iglesia, ONG'S, o privados) para lograr un reconocimiento justo de sus derechos. Parte de la vocería mapuche señala que la confianza con el winka y los gobiernos se ha agotado y esto genera confrontación, sobre todo en la modalidad autónoma. En el contexto de las recuperaciones resultan adversas las fuertes campañas comunicacionales, en donde los “malos” son los mapuche y el sesgo de “su poco apego a la ley estatal”, hace que se desconozca al legítimo interlocutor en la búsqueda de un diálogo que brinde soluciones.
- **Pública:** Las demandas y acciones de restitución una vez realizada, se realizan de manera abierta y visible, a sabiendas de que son criminalizadas las autoridades o personas mapuche que ejercen la vocería (lonko, werken, weichafe). No obstante, incluso en aquellas recuperaciones donde se recurrió al uso de la capucha o se pretendió un accionar en la clandestinidad, los hechos fueron hechos públicos y estratégicamente difundidos bajo esas mismas condiciones tácticas. Al final del período bajo estudio se busca generar conciencia en la sociedad mapuche y no mapuche, y un mayor reconocimiento de sus derechos territoriales y políticos.
- **Comunitaria ancestral:** Las acciones se basan en la decisión y la participación de la comunidad en su conjunto, enraizadas en la memoria y los legados de sus ancestros. Como se ha señalado, el Az mapu, (ad o az: costumbre, norma, derechos de un grupo), es una especie de leyes que contiene disposiciones que regulan la vida, con un claro dominio por parte de los ancianos. (Paillalef, 2018). Por supuesto que antes de la ocupación del territorio mapuche, la organización de la justicia estaba regulada por ciertos niveles de necesidades, por ello Paillalef, propone que resulta “ocioso compararlos con los existentes en la sociedad del blanco”. En los procesos de recuperación, la presencia de los mayores y mayores que conducen, aconsejan y señalan

las disposiciones que regulan la convivencia comunitaria, a través del valor del respeto a la naturaleza y a la espiritualidad.

- **Espiritual:** La dimensión espiritual es inherente a la relación con el territorio y la conformación de la comunidad y la vida en ella en los procesos de recuperación. Influye en las motivaciones, las estrategias y la comprensión de todos los significados de cada reafirmación territorial. En la comunidad existe una relación entre la naturaleza, el territorio y el ser humano, donde este último forma parte de la naturaleza. Esto hace que la espiritualidad sea un elemento - que si bien se intentó prohibir sus prácticas en épocas pasadas- que se recupere y sea el centro de atención para relacionarse de manera respetuosa con el territorio. Ese comportamiento es de cuidado, protección, y de equilibrio, porque se tomará lo justo y necesario para vivir.

En tanto, el análisis reafirma que las recuperaciones territoriales no deben entenderse como una simple reivindicación de derechos sobre la tierra, sino como un acto político y espiritual de reconstrucción del orden comunitario. En estos procesos, la comunidad se configura como una entidad integral que articula lo humano, lo territorial y lo espiritual bajo sus propios principios, valores y prácticas. A través de la revitalización de sus formas organizativas y de sus autoridades tradicionales, el pueblo Mapuche Tehuelche ejerce su capacidad de autogobierno y reconstruye su institucionalidad desde el territorio mismo.

De este modo, la vida comunitaria se consolida en los espacios recuperados, afirmando una juridicidad propia que se opone a las categorías y lógicas del Estado monocultural. En el marco del pluralismo jurídico, la comunidad se erige como el núcleo donde coexisten y se reproducen mecanismos organizativos, espirituales y culturales cuya legitimidad emana del reconocimiento interno, de la autoridad del *az mapu* y de la práctica cotidiana del buen vivir (*küme mogen*), sin requerir validación externa alguna. Así, las comunidades no solo reivindican un territorio, sino que producen derecho desde el territorio, reafirmando su soberanía espiritual, política y jurídica frente al orden estatal.

d) El Nudo Comunal y la Cohesión: Articulación de Parentesco, Territorio y Autogobierno.

La comunidad Mapuche Tehuelche, tal como la estudia Schiaffini (2021) se trata de un “nudo comunal”, es un constructo complejo y dinámico, más que una forma de organización natural o inmutable. No es una entidad simple, sino que es una estructura que, por su complejidad, los diversos aspectos de la vida se entrelazan. Donde diferentes hilos del entramado social -el parentesco, el trabajo, la espiritualidad ritualidad, el territorio y el

autogobierno- estuvieron atadas en un punto central. Este nudo no es estático; se fortalece y se ajusta con las contradicciones y tensiones, de manera que mientras más se tira de él, más se aprieta.

Por tanto, la comunidad es un espacio donde coexisten y se neutralizan fuerzas opuestas. No se trata de un lugar idílico, sino de un entramado de relaciones sociales atravesado por tensiones que provienen tanto del interior de la comunidad como de la sociedad más amplia, incluyendo a los Estados e incluso las vicisitudes del mundo global.

La expansión estatal militar argentina y chilena (Nahuelquir, 2018) impacta significativamente a los pueblos Mapuche Tehuelche al instaurar el derecho al ciudadano, a la propiedad privada y el latifundio. Durante las primeras décadas, esta población experimentó una ciudadanía subordinada, marcada por políticas públicas ambiguas y el despojo territorial.

A pesar de este contexto, la población Mapuche Tehuelche emprendió procesos de reorganización familiar y política, reflejando complejas interacciones con el Estado y la sociedad. Los *nütran* narran cómo estas políticas históricas afectaron su vida y autonomía, incluso en las denominaciones impuestas y las representaciones de su existencia.

Durante los treinta años de estudio, es posible encontrar que existen diferentes formas de reconstitución comunitaria. A pesar de ello, en ninguna comunidad se pierde el sentido de organización social, cuyo núcleo fundamental es la familia tradicional (amplia, extensa y compleja), que se caracteriza históricamente desde la época anterior a la colonia, como la institución social permanente en torno a la que se desarrollan las actividades domésticas y productivas.

A consecuencia del período colonial (1885 -1930), donde se impone un modelo de familia nuclear, se van transformando (de manera encubierta) los rasgos familiares que se asumen como una estrategia de apoyo socioeconómico. Tras la invasión militar estatal al territorio, la presencia Mapuche Tehuelche, con sus formas comunitarias iniciales, se va horadando por las posibilidades de subsistencia.

Entre 1885 y 1910, bajo la figura del “cacique y su tribu”, las familias comenzaron a asentarse y formaron una zona dinámica, organizada bajo relaciones de parentesco, espiritualidad, trabajo y autogobierno. Este proceso fue particularmente visible a lo largo de la cordillera, donde el territorio se reorganizó de manera comunitaria (Aguirre, 2021).

El período identificado como de “reconstrucción territorial” comunitaria se caracteriza por la persistencia de los liderazgos tradicionales, en la cual los “caciques” lograron mantener una cohesión interna al establecerse de manera permanente en parajes de asentamiento. Algunos núcleos familiares persistieron *in situ* en sus territorios históricos o implementaron nuevas

formas de reproducción de su vida comunitaria, destacándose la resistencia silenciosa y la capacidad de adaptación como estrategias de supervivencia. Es menester señalar que en esta misma etapa coexistieron comunidades compuestas por familias que carecían de un líder *cacique* o un territorio común de origen. A pesar de estas diferencias internas, todas estas agrupaciones transitaron por un proceso de reconstrucción comunitaria, a pesar de que fueron categorizadas por el Estado bajo las figuras administrativas de “colonia, reserva o agrupación”.

Simultáneamente, y en referencia a la “etapa territorialiana”, la vida comunitaria experimentó un repliegue estratégico hacia el ámbito privado, lo cual, sin embargo, no implicó la destrucción de la estructura social ni cultural. La participación en la vida pública y la organización comunitaria bajo formas tradicionales logró mantenerse en cierta medida, preservando así el *habitus* sociopolítico esencial (Aguirre, 2021).

Hacia 1955, con la provincialización de Chubut se marca el inicio de otro tipo de presencia estatal, donde se promueve el desarrollo de proyectos que apuntan a un aprovechamiento económico distinto para el territorio y una política integracionista para el aborígen.

El análisis de Aguirre sobre Neuquén se puede aplicar de manera análoga a Chubut, donde se observa un fenómeno similar, especialmente entre las décadas de 1990 y finales del siglo XX. El surgimiento de comunidades Mapuche Tehuelche en zonas urbanas el resultado de un proceso histórico de despojo y desestructuración que forzó el desplazamiento. En consecuencia, y dada esta rearticulación, estas comunidades lograron oponerse a las políticas estatales de control y al avance del modelo extractivista (Aguirre, 2021), demostrando que la resistencia y la identidad política persisten y se transforman incluso en contextos urbanos.

Sin embargo, la historia mapuche, el trabajo en las comunidades, el análisis de otros autores y las fuentes consultadas evidencian, que la estatización territorial no logró un control total sobre la organización familiar, las relaciones de parentesco, trabajo en el territorio o la espiritualidad. Aunque hubo tensiones interjurisdiccionales y estrategias de despojo, existieron fisuras que permitieron la reproducción de la vida Mapuche Tehuelche, tanto de forma abierta como clandestina. Esto generó, por un lado, una tendencia a la desestructuración de la identidad comunitaria post-conquista, y por otro, elementos que cohesionaron la supervivencia comunitaria. El territorio, uno de los cinco elementos cruciales de la “comunidad” (Schiaffini, 2021), fue el que más atención recibió.

Los límites impuestos a la territorialidad originaria por las leyes estatales tuvieron un impacto innegable en la capacidad de mantener públicamente la identidad y la organización familiar comunitaria. El abandono estatal de los pactos previos con las sociedades indígenas

forzó a estas a desarrollar estrategias para acceder o conservar la tierra y el sustento (Aguirre, 2021).

La noción de territorio mapuche en el contexto de las recuperaciones territoriales, trasciende la mera extensión geográfica, y se configura como un espacio de profunda densidad ontológica y política. Esta comprensión concuerda con la postura de Schiaffini (2019), quien afirma que el territorio es un espacio multidimensional que entrelaza intrínsecamente la productividad económica, las dinámicas políticas y la esfera ritual. Dicha espacialidad, al articular relaciones de parentesco, prácticas laborales y rituales específicos, provee la coherencia estructural necesaria para la reproducción y el autogobierno del colectivo.

El territorio está intrínsecamente conectado con el *Azmapu* y el cosmos. Es la geografía donde cohabitan los antepasados (pu kuifikeche) y entidades extrahumanas como los pu newen (fuerzas) y los pu ngen (dueños o controladores). Las relaciones con estos seres se establecen mediante ceremonias, lo que convierte la defensa del territorio en una defensa de una cosmovisión y una red de vínculos que va más allá de lo material.

El testimonio de Mirta Curruhuinca²⁰⁷ encarna con fuerza el sentir mapuche frente a la tensión entre la vida en la ciudad y el retorno al territorio ancestral. En sus palabras se percibe el contraste entre el confort urbano, que ofrece seguridad material, y el llamado espiritual del territorio, que convoca a poner el cuerpo en la lucha.

Ella misma lo expresa con crudeza: *“Hace 10 años que dejamos todo en Comodoro, nuestro confort, nuestra forma de vida en Comodoro, como ciudadano de Comodoro, como nacida acá. (...) Porque yo acá tenía casa, tenía trabajo, tenía una vida y un confort”*. Sin embargo, ese “metro cuadrado de confort” se revela como un límite para el compromiso colectivo: *“De uno mismo viene la transformación grande y dejar nuestro metro cuadrado de confort”*.

El paso de la ciudad al territorio no es una decisión individual, sino una opción política y espiritual. Mirta lo afirma al recordar que su linaje y raíz están en la cordillera: *“Mi tuwun está acá, mi kupalme, mi linaje está en la cordillera, en Cushamen. Hoy en día lo que nos falta a nosotros es eso, tener una responsabilidad y decir cambiar la vida e ir a resguardar los espacios, poner el cuerpo”*.

²⁰⁷ Discurso de Mirta Curruhuinca, pronunciado en Comodoro Rivadavia el 23 de septiembre de 2024, en el marco de un acto comunitario Mapuche Tehuelche. Se trata de una comunicación personal registrada en el evento, por lo que no figura en fuentes publicadas.

El territorio se vive como espacio sagrado, donde habitan las fuerzas espirituales que sostienen la vida: *“Necesitamos estos espacios sagrados para nosotros, donde están los yem, el agua, la tierra, los lahuen y nuestra forma de vida”*. Aquí aparece el núcleo del sentir mapuche: el territorio no es solo tierra, sino el lugar donde se manifiesta la espiritualidad y donde se garantiza la continuidad de las generaciones.

La ciudad puede ofrecer un espacio de lucha social - en la legislatura, las calles, la unión con trabajadores y jubilados-, pero es en el territorio donde se afianza la identidad y se fortalece la resistencia. Así lo sintetiza Mirta: *“Por eso hicimos las recuperaciones, por eso el levantamiento de recuperaciones”*.

Su voz recuerda que vivir en la ciudad implica comodidad, pero también el riesgo del olvido y el aislamiento, mientras que regresar al territorio significa sacrificio, persecución y precariedad, aunque, al mismo tiempo, supone volver a la raíz y a la fuerza espiritual mapuche. Como ella misma afirma con convicción: *“Para nosotros es la espiritualidad, creer que los yem nos acompañan, creer en la cosmovisión mapuche”²⁰⁸*.

La historia territorial es un conflicto constante, marcado por el despojo militar y el avance del latifundio y los capitales privados. Las recuperaciones territoriales son la respuesta a esta situación, concebidas como defensa y retorno a las tierras ancestrales que implica no solo la posesión material, sino una profunda reafirmación de la identidad y los lazos con la memoria ancestral. En última instancia, concordamos con Schiaffini: el territorio nunca dejó de ser un espacio vital y significativo para el pueblo Mapuche Tehuelche, a pesar de las imposiciones estatales.

A partir de 1988, se documenta una progresiva intensificación de los encuentros y reuniones entre comunidades y personas Mapuche Tehuelche, cuyo objetivo central era el debate público sobre la grave situación de los despojos territoriales. En estas instancias de toma de decisiones, las comunidades recuperan y revalidan las denominaciones ancestrales, tales como el *parlamento*, el *trawn* y el *futa trawn*. A diferencia de épocas pasadas, cuando el control estatal era férreo y buscaba la desarticulación de estas estructuras, estos encuentros contemporáneos gozan de autonomía política efectiva, fomentando la participación continua de los miembros de las comunidades para abordar una agenda integral de temas que abarca desde problemáticas individuales hasta la gestión de conflictos comunitarios y extracomunitarios. Estos parlamentos, que en ocasiones pueden extenderse por varios días, se realizan con base en un protocolo tradicional, demostrando la continuidad de estas instituciones propias a pesar de

²⁰⁸ Discurso de Mirta Curruhuinca, 23/09/2024, en instalaciones del CEPTUR. Comodoro Rivadavia. Chubut.

su interrupción forzosa en periodos con mayor control estatal. Sin embargo, es importante señalar que, en las últimas décadas, incluso estas denominaciones han sido utilizadas por el gobierno provincial en los medios de comunicación y en su propaganda política²⁰⁹. Esto evidencia una instrumentalización de la denominación por parte del Estado, que bajo una “apropiación cultural” no respeta el sentido identitario mapuche.

La memoria de los parlamentos del siglo XIX sigue siendo un elemento crucial en el movimiento Mapuche Tehuelche, reivindicado por todas las comunidades, y sobre todo por las organizaciones políticas autónomas. Esta memoria no sólo rescata el parlamento como una forma de deliberación, sino que además, demuestra la personalidad jurídica del pueblo nación mapuche, distinta a la argentina y chilena.

Históricamente, los parlamentos han sido una práctica fundamental para establecer relaciones diplomáticas, inicialmente con la Corona española. Sin embargo, con la consolidación del Estado nación, a fines del siglo XIX, la periodicidad y visibilidad de estos encuentros con la agencia estatal, se vieron afectadas, trasladándose a un ámbito más privado. La acción de “parlamentar” se vincula con “el arte de la diplomacia” es una forma de dialogar, vincular y negociar con el Estado, donde la historiografía colonial ha destacado predominantemente la participación masculina, sin embargo, las mujeres siempre formaron parte de estas instancias. (Roulet, 2025)

La práctica de “parlamentar” afianza la comprensión de la realidad política y sus necesidades sobre la base de una tríada conceptual: la reconstrucción de las prácticas y derechos en el Wallmapu (territorio), el tuwun (identidad territorial) y el kupan (identidad familiar), y la autonomía (MAP, 2018).

En épocas de mayor control estatal, como fue en la dictadura militar, el temor a manifestar la identidad étnica y la represión generalizada llevaron a que muchos optaron por desvincularse de las convocatorias a “parlamentar”, replegándose en una estrategia de protección y evitando de participar de encuentros donde concurrieran varias personas. Bajo el gobierno de Jorge Videla, quien celebró el centenario de la “Campaña del Desierto”, la discriminación contra el pueblo Mapuche Tehuelche se intensificó, llegando a prohibir las

²⁰⁹ Diario El Chubut, 16/03/2010. <https://www.resumenlatinoamericano.org/2024/04/17/nacion-mapuche-chubut-comunidades-mapuche-se-organizan-en-defensa-de-sus-derechos-futa-trawun-en-cushamen/>; Revista digital <https://mapuche.info/centro-documentacion-nuke-mapu/autonomia-control-territorial/comunidades-de-chubut-denuncian-la-falta-de-dialogo-de-la-directora-de-asuntos-indigenas-de-la-prov> https://www.elmensajero diario.com.ar/contenidos/comunidad-originaria-agradeci-buzzi-promover-recuperacin-cultural_47098/

reuniones sociales, a menos que se izara la bandera argentina durante las ceremonias como el Camaruco (Hernández, 2003).

A partir de la década de 1990, la participación de mujeres Mapuche Tehuelche en los parlamentos y en particular en las interlocuciones con el Estado se hizo cada vez más evidente. En este contexto, los *traün* han sido cruciales para la organización y reconfiguración del movimiento, tanto en Chile como en Argentina. (Tokichen Tricot, 2011).

Un punto de inflexión significativo fueron los parlamentos realizados en 1992, en el marco de las movilizaciones por el Quinto Centenario. Este hito impulsó la creación de parlamentos autónomos, concebidos como espacios propios de deliberación y toma de decisiones, así como el uso de la *Wenufoye*, la bandera mapuche, como símbolo de unidad y resistencia de un pueblo a ambos lados de la cordillera. La visibilidad de las mujeres en este proceso no sólo visibilizó un rol consolidado dentro de la comunidad, sino que también las posicionó como figuras clave en la articulación de demandas territoriales, culturales y políticas, redefiniendo el alcance y la estrategia del movimiento mapuche en la contemporaneidad.

Desde el año 2000, los parlamentos autónomos del pueblo mapuche (*traün*) han sido clave para promover la autodeterminación y organización comunitaria (Millán, 2018). Estos espacios de discusión y deliberación colectiva son fundamentales para la gobernanza interna, la preservación de la identidad y la cultura. En los *traün*, se busca el consenso y la participación activa de todos los miembros para abordar temas como el posicionamiento político frente a proyectos extractivistas y la resolución de conflictos internos (Contreras Painemal, 2019). Gracias a este diálogo, lonkos y miembros de la comunidad pueden expresar sus opiniones y trabajar juntos para encontrar soluciones justas y equitativas.

El proceso de recuperación territorial genera la restitución de las antiguas denominaciones de la vida comunitaria. Los nombres impuestos por el Estado, como “colonia” o “reserva”, se sustituyen por “comunidad” o “lof”, expresiones que emergen y sintetizan las experiencias de resistencia y negociación con la sociedad mayoritaria (Naguil Gómez, 2016). Hemos señalado que, algunos de los factores que dan sentido de “comunidad” a los miembros de un grupo en “clave nacional”, además de la posesión de un territorio, la población que allí se concentra, su filiación, la memoria histórica de autonomía o independencia próxima, se complementan con la vitalidad de la lengua propia (Naguil Gómez, 2016).

En este contexto de reafirmación territorial y cultural, el *mapuzungun* representa mucho más que un idioma de la comunicación entre sus miembros, que se transmiten desde los antiguos: significa cohesión y acción social mancomunada. Un estudio histórico y lingüístico de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut revela un proceso de transformación

profunda en la relación entre la lengua *mapuzungun*, la identidad étnica y los símbolos sociopolíticos que emergen como herramientas de reivindicación. En el Censo Indígena Nacional (CIN) de 1966/1967 del total de 6.916 personas distribuidos en treinta y nueve (39) agrupaciones, el 30,5% (2.112 individuos) son hablantes del *mapuzungun*. Sin embargo, tres décadas después, el número de hablantes había disminuido de manera considerable, a pesar de que la lengua opera como el archivo y la síntesis de las principales experiencias históricas.

El proceso de revitalización lingüística del *mapuzungun* adquiere una relevancia política decisiva a partir de 1988, cuando comienza a reconocerse no solo como un medio de comunicación, sino como un acto de afirmación identitaria y de ejercicio del derecho propio. En este contexto, hablar *mapuzungun* en los distintos ámbitos de la vida comunitaria - y especialmente en los espacios institucionales del Estado- constituye una práctica política que desafía las estructuras monoculturales del sistema jurídico. Recuperar el *pentukun* (protocolo de identidad en *mapuzungun*) implica mucho más que pronunciar una fórmula lingüística: es reinstaurar un modo de presentación del ser mapuche que conjuga respeto, pertenencia y reconocimiento mutuo, inscribiendo la palabra en el campo de los derechos colectivos.

Desde mi experiencia profesional²¹⁰, en los tribunales de la provincia de Chubut, he observado un creciente uso del *mapuzungun* en audiencias judiciales, lo que ha generado tensiones persistentes en torno a la imposición de la identidad nacional como única forma de legitimación. Sin embargo, este gesto lingüístico, lejos de constituir una provocación o una formalidad, eleva la dignidad de la persona, refuerza la confianza y la legitimidad en los procesos, y expresa el derecho a la identidad consagrado en el artículo 75 incisos 17, 19 y 22 de la Constitución Nacional y en el Convenio 169 de la OIT. Pese a ello, en la práctica judicial, el uso del *mapuzungun* continúa siendo malinterpretado por la mayoría de los operadores de justicia (sobre todo los jueces penales), que lo perciben como una excentricidad cultural antes que como un ejercicio legítimo de soberanía lingüística y jurídica. Esta resistencia institucional evidencia, una vez más, los límites del sistema jurídico argentino para reconocer la diversidad cultural como fuente de derecho y no solo como objeto de tolerancia.

En definitiva, la comunidad Mapuche Tehuelche, en su configuración como “nudo comunal” (Schiaffini, 2021), demuestra que sus prácticas culturales y organizativas no son reliquias estáticas del pasado, sino estructuras dinámicas de resistencia y reproducción social. La articulación consciente del parentesco, la reafirmación del control territorial, la operatividad

²¹⁰ En mi práctica profesional como abogada, he tenido que explicar el uso del *pentukun* y su significado a los jueces estatales como ejercicio pleno al derecho a la identidad de los imputados.

de los sistemas de autogobierno (como el *Trawn*) y la revitalización del *mapuzungun* como vehículo de la cohesión y la memoria, constituyen los hilos esenciales que mantienen la firmeza de este nudo. Es esta cohesión, activa y multidimensional, la que visibiliza la soberanía interna y el derecho propio frente a las lógicas desestructurantes del Estado. Por consiguiente, una vez analizada la arquitectura interna del nudo comunal, el foco de la presente investigación debe desplazarse al análisis del conflicto que surge cuando esta estructura autónoma es sometida a los intentos de clasificación y control administrativo.

II. La Lof : Autonomía y Desafíos del Reconocimiento Jurídico.

Las decisiones adoptadas por las comunidades Lof en permanecer, defender, volver, restituir o recuperar los territorios ancestrales, constituyen manifestaciones vivas del pluralismo jurídico. Cada recuperación se origina en procesos de deliberación colectiva - los *trawün* o encuentros comunitarios- en los cuales las familias, las autoridades tradicionales y los referentes espirituales acuerdan retornar al espacio de ocupación histórica. Estas decisiones son el resultado de una racionalidad jurídica propia, que responde a un orden normativo distinto del estatal, basado en la memoria territorial, el principio de reciprocidad y la necesidad de restablecer la continuidad espiritual y material del pueblo con su territorio.

La perspectiva del pluralismo jurídico comunitario participativo (Wolkmer, 2006) nos ha permitido comprender al fenómeno de las recuperaciones, como actos jurídicos colectivos en los cuales se expresa la voluntad normativa de un sujeto político y culturalmente diferenciado.

En este marco, las recuperaciones territoriales no son hechos aislados o actos de rebeldía, sino decisiones jurídicas comunitarias que ponen en ejercicio derechos reconocidos por la normativa internacional y constitucional. Cada recuperación expresa la eficacia normativa del derecho indígena, que se concreta en el acto colectivo de volver al territorio, reconstruir el espacio comunitario y reestablecer las formas propias de gobierno y convivencia. La comunidad, en tanto sujeto jurídico preexistente, reafirma así su potestad de decidir sobre su hábitat y su vida colectiva, conforme a su propio sistema jurídico y cosmovisión.

Sin embargo, el Estado argentino y los tribunales provinciales, al carecer de una práctica institucional fundada en la interculturalidad, no reconocen la eficacia jurídica de esas decisiones, sino que las traducen al lenguaje del derecho estatal como “conflictos de propiedad” o “usurpaciones”, judicializándolas sin consulta previa, libre e informada, tal como lo exige el Convenio 169 (art. 6). Este desconocimiento produce una distorsión profunda: lo que en el plano del pluralismo jurídico es un ejercicio de autoridad y de restitución de derechos, se convierte en el plano estatal en una supuesta ilegalidad. En consecuencia, el Estado reproduce

una práctica monista y colonial, negando la validez de un orden jurídico diferente, pese a haberlo reconocido formalmente en su Constitución y en los tratados internacionales que integran su bloque de constitucionalidad.

Las comunidades, frente a esa negación, reafirman su propio derecho mediante prácticas socioculturales con niveles de formalización institucional: ocupan el territorio, legitiman sus autoridades, convocan a formas comunitarias para la toma de decisión - “parlamento, encuentro, asamblea, trawün, ceremonias”- y reanudan los usos comunitarios en el territorio. Cada uno de estos actos reafirma la existencia de un sistema normativo propio, con plena vigencia, aunque no reconocido oficialmente.

Cada una de estas actividades comunitarias debe ser comprendida como una producción autónoma de legalidad. En este sentido, la decisión comunitaria de recuperar territorio no requiere validación estatal para adquirir sentido jurídico, sino que se enmarca en un sistema de legitimidad propio, sustentado en la tradición y en la continuidad histórica del pueblo Mapuche Tehuelche. Por lo tanto, la operatividad del derecho indígena obliga a concebir la administración de justicia indígena y la justicia ordinaria como esferas complementarias de un mismo espacio jurídico plural (Ramírez, 2021). Bajo este esquema, los pueblos originarios dejan de ser meros objetos de tutela administrativa para consolidarse como sujetos plenos de decisión y de derecho.

El reconocimiento de esa pluralidad no debilita al Estado, sino que lo transforma en un Estado capaz de convivir con otras formas de normatividad. La decisión de una comunidad indígena en defender y recuperar su territorio, cuando se fundamenta en su derecho consuetudinario y en la continuidad de su ocupación ancestral, constituye un acto jurídico pleno, con eficacia interna y relevancia internacional. Desconocerla implica negar la coexistencia de sistemas jurídicos que el propio Estado argentino ha reconocido en su marco constitucional.

En síntesis, las restituciones territoriales Mapuche Tehuelche, entendidas como acciones de permanecer, acordar y recobrar la ocupación, son la expresión contemporánea de un pluralismo jurídico en acción. Representan el ejercicio soberano de un derecho originario a la tierra y a la autodeterminación, que se despliega en paralelo -y en diálogo tenso- con el derecho estatal. Allí donde el Estado ve un “conflicto”, las comunidades ejercen un principio que rige la vida comunitaria. Allí donde el derecho positivo pretende uniformidad, emerge la diversidad de los pueblos que habitan este territorio desde tiempos anteriores a la conformación del Estado nación. En esa intersección de sistemas, los estudios del pluralismo jurídico dejan de ser una teoría abstracta, para convertirse en una práctica social que descoloniza el derecho.

Las comunidades que deciden llevar adelante estas luchas territoriales presentan entramados complejos, donde convergen e interactúan elementos históricos, tendencias de largo plazo, políticas públicas, alianzas sociopolíticas, confrontaciones, disposiciones endógenas, autonomía y libre determinación.

El concepto de “reconstitución comunitaria” se define por ser un proceso activo de revitalización, recuperación y organización política que se desarrolla en un contexto de profundos cambios políticos, jurídicos y sociales. A lo largo del período comprendido entre 1988 y 2018, las comunidades procuran reorganizarse y reivindicar sus territorios mediante el despliegue de distintas estrategias: diplomáticas, resistencia directa y confrontación. Dicho accionar se enmarca en escenarios complejos de lucha por los derechos territoriales: el reconocimiento normativo, las persistentes disputas judiciales y los obstáculos interpuestos por el Estado. En consonancia con esta acción política, se observa una revitalización y revalorización del *mapuzungun*, manifestado en el aumento discursivo del uso de términos como *lof*, *werken* y *lonko*, los cuales adquirieron mayor relevancia tanto en la vida comunitaria como en el ámbito público. En contraste, la terminología impuesta históricamente, como “aborigen”, “colonia”, “reserva” o “agrupación”, ha sido desplazada y relegada a un uso anacrónico, pese a que la señalética y el discurso estatal mantengan su utilización.

Esta dinámica de resistencia activa y de resignificación interna, que desafía el reconocimiento jurídico estatal impuesto, evidencia la articulación de una tipología de, al menos, tres modalidades de cohesión comunitaria diferenciadas. Estas categorías emergen a partir del análisis de las trayectorias históricas del pueblo Mapuche Tehuelche y se fundamentan en las narrativas orales (*nütram*) del territorio. Dicha tipificación organizativa se hizo palpable y se consolidó en el período comprendido entre 1988 y 2018.

El primer grupo se configura por aquellos agrupamientos familiares y unidades territoriales Mapuche Tehuelche que lograron sobrevivir al embate de las campañas militares y al despojo territorial de fines del siglo XIX. Estas familias se vieron compelidas a utilizar diversas estrategias de subsistencia, que incluyeron la colaboración con la comisión de fronteras o el establecimiento de vínculos pragmáticos con funcionarios estatales, lo que en última instancia les permitió conseguir el reconocimiento estatal - de manera precaria- de algunas leguas de tierra para su asentamiento.

En consecuencia, la reconstitución de estas unidades sociales se realizó sobre un territorio enajenado, proceso que acarrió la “destribalización” y la expropiación de su autonomía política, reduciendo sistemáticamente el núcleo de resistencia. A lo largo de este período inicial, las unidades indígenas fueron denominadas de manera inconsistente en los

registros oficiales y la prensa de la época, empleándose términos como “cacique y su tribu” o “la tribu del cacique”. El Estado implementó políticas de radicación forzosa que fragmentaron la tenencia territorial en diversas modalidades: la ocupación precaria de tierras fiscales, la creación de colonias colectivas con sus reservas anexas, o la formalización de asentamientos familiares sin considerar la estructura de liderazgo indígena (agrupados o no bajo la figura del cacique). Pese a este esquema de fragmentación, la identificación étnica era visible e incuestionable para aquellos que se habían sostenido territorializados bajo una vida comunitaria, incluyendo a las familias solas que resistieron en el territorio los embates y los posibles desalojos, constituyendo la base de la primera cohesión.

Por otra parte, la ausencia del Estado nacional en este período, especialmente en los asentamientos localizados en territorios de difícil acceso, favoreció la cohesión interna de estas formas de vida comunitarias Mapuche Tehuelche. Ello ocurrió en un contexto de significativa reducción territorial, lo que les exigió importantes adaptaciones socioeconómicas.

Hacia 1988, estas agrupaciones comenzaron a autodenominarse “comunidades” y, en el territorio donde estaban asentadas, habían logrado mantener una fuerte unión intracomunitaria, con redes de parentesco que conectaban con otras comunidades, parajes, pueblos y ciudades, una espiritualidad fortalecida y, sobre todo, con un liderazgo que se identificaba con la denominación de “cacique”.

Las “memorias del movimiento” (Nahuelquir, 2018) revelan que la cohesión en estas comunidades está intrínsecamente ligada a los lazos familiares y a la participación en el *camaruco*. Esta práctica ceremonial, a la que también se hace referencia como *kamarikun*, constituye una manifestación espiritual clave que surge del intercambio con otros pueblos, lo que le permite ser una fusión de diversas prácticas (Millán y Schiaffini, 2018). En consecuencia, esta primera modalidad de cohesión se establece como el antecedente directo para la emergencia de los grupos urbanos y las comunidades de reconstitución territorial que se desarrollarán en el período posterior a 1988.

Comunidades en el territorio desde fines del s. XIX hasta 1988.

Comunidad	Líder/Cacique	Camaruco
Nahuelpan	Si	Si
Cushamen	Si	Si
Pichiñan	Si	Si
Epulef	Si	Si

Tramaleo	Si	Si
Chalia	Si	Si
Pocitos de Quichaura	Si	Si

Nota: Elaboración propia²¹¹.

A partir de 1988, las siete comunidades identificadas en el cuadro -Nahuelpan, Cushamen, Pichiñan, Epulef, Tramaleo, Chalia y Pocitos de Quichaura- se caracterizan por la persistente ocupación del territorio que había sido sectorizado por el Estado. La evidencia empírica recabada en este análisis revela que esta continuidad territorial, pese al despojo histórico, se sustenta en la plena vigencia de dos pilares esenciales de su estructura sociopolítica y espiritual: la figura del Cacique (como liderazgo tradicional) y la participación activa en el *Camaruco* (como práctica fundamental de cohesión espiritual). El mantenimiento simultáneo de estas dos estructuras es un indicador fundamental de la supervivencia y la integridad interna de esta primera modalidad de cohesión comunitaria.

La Comunidad de Nahuelpan, a pesar del traumático desalojo de 1937, relatado como el tiempo de la “memoria del desparramo” (Díaz, 2003; Jones, 2009; Sourrouille, 2017; Fiori, 2016, 2023) logra mantener su sistema organizativo colectivo, relaciones de parentesco, el liderazgo de sus autoridades tradicionales y la práctica del *camaruco*. La cohesión familiar, anclada en los principios del *tuwun* y el *kupalme*, resultó esencial para preservar la estructura comunitaria. Sin embargo, la proximidad con el municipio de Esquel, el ejército y las administraciones nacional y provincial generó fricciones con estas dinámicas comunitarias.

En contraste con esta trayectoria de persistencia anclada al territorio, una segunda modalidad de cohesión comunitaria está conformada por agrupaciones que vieron interrumpido su proceso organizativo al no poder permanecer en el territorio. Conforman un grupo de familias que viven su territorialidad precarizada, conocida como familias con permiso precario de ocupación en “tierras fiscales”. Sometidas a una administración estatal que habilitaba dinámicas de despojo a favor de grandes propietarios vinculados a las clases dominantes absentistas o locales (Beato, 1993; Mansilla, 2007; Blanco, 2012). Las migraciones forzadas de estas familias en busca de una mayor inserción laboral en los ámbitos urbanos o en las tareas estacionales rurales fuera de su comunidad, tejen rutas que mantienen las memorias de lo comunitario (Nahuelquir, 2018).

²¹¹ Esta tabla se realiza con los datos aportados en diversas fuentes, principalmente: el Censo Nacional Indígena de 1966/1967, informes históricos antropológicos; libros y artículos científicos sobre las comunidades Mapuche Tehuelche y entrevistas en trabajo de campo.

Desde la década de 1990, serán miembros de estas familias quienes realizan un “retorno” y reconstitución de la comunidad en los territorios de los que fueron despojados sus ancestros. En este proceso, la voluntad de una familia de regresar se articula con una fuerte interpelación en torno a la “reconstrucción” del pueblo mapuche y sus “prácticas tradicionales” comunitarias.

Las recuperaciones emprendidas por estas comunidades están legitimadas en el acto político de retornar a las tierras que históricamente habían sido ocupadas por la familia. Bajo esta premisa, el territorio se conceptualiza de manera multidimensional, superando la noción de simple extensión geográfica para erigirse como un espacio vital en el que se vinculan entidades humanas, no humanas y los ancestros. El territorio Mapuche no constituye solo una superficie productiva, sino que es fundamentalmente un ámbito de producción política, ritualidad y espiritualidad. En él se entrelazan de forma indisoluble elementos como la tierra, las relaciones de parentesco, las prácticas laborales y los sistemas de decisión colectiva.

Incluso, el tercer patrón de cohesión comunitaria lo constituyen aquellas familias que se reconstituyen en espacios urbanos, fenómeno que es producto directo de los procesos migratorios forzados, pero que se convierte en una plataforma ineludible para los movimientos políticos Mapuche Tehuelche (véase el capítulo sobre recuperaciones territoriales). Al retomar la denominación de “comunidad” o “lof”, estas agrupaciones urbanas logran rearticular estratégicamente sus lazos de parentesco (vínculos familiares, de *tuwun* y *kupan*), sus prácticas de autogobierno (como las asambleas, *parlamento* o *trawn*) y sus ceremoniales, vinculándolos directamente a la lucha por el territorio. Como se ha expuesto, la defensa de la identidad y la memoria histórica del despojo territorial se convierte en una reafirmación categórica de sus derechos y de su forma de organización social y política, cuya legitimidad trasciende cualquier definición legal impuesta por el Estado. Dentro de esta modalidad, se incorporan aquellas familias que, desde las periferias de los barrios en las ciudades, conforman comunidad mediante una organización política explícita que las une como parte de un pueblo víctima del despojo histórico territorial. En consecuencia, esta acción organizada de retorno y recuperación territorial demuestra que la figura de la comunidad urbana y su transición a la recuperación no es solo una supervivencia, sino una forma política de resistencia activa y transformadora en la actualidad.

En síntesis, el proceso de despojo histórico y la consiguiente resistencia en Chubut ha generado la articulación de, al menos, tres patrones distintivos de cohesión comunitaria: el primero, configurado por las agrupaciones de supervivencia territorial que resistieron la

radicación estatal hasta 1988; el segundo, caracterizado por la emergencia de las comunidades Mapuche Tehuelche urbanas; y, finalmente, el tercer grupo, que define su praxis en la recuperación y reconstitución territorial de retorno. El estudio de estas trayectorias sienta las bases para comprender la forma más activa y disruptiva de la disputa territorial contemporánea. Por consiguiente, la siguiente sección se centrará en desentrañar la lógica interna de este último patrón organizativo, analizando las prácticas específicas mediante las cuales la comunidad no solo reclama, sino que se construye a sí misma en el acto de recuperación territorial.

a. Cómo se Construye la Comunidad en una Recuperación Territorial: Prácticas de Reasentamiento.

El análisis histórico de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut durante los últimos treinta años revela que no son meros grupos étnicos con o sin territorio. Por el contrario, son sujetos de derecho con una profunda raíz normativa propia, lo cual está en consonancia con los estándares reconocidos por el derecho constitucional y convencional para los pueblos indígenas.

Así, los procesos de reafirmación territorial, encuentran su fundamento y arraigo en el *Az Mapu* (sistema legal ancestral o de derecho propio). Esta comprensión de la ley de origen, es inseparable de la dimensión espiritual del ser mapuche (Melin Pehuén et al., 2016, Loncón, 2023). Este sistema define sus formas de organización, de relaciones de parentesco, con el territorio la *mapu*, con la resolución de conflictos, otorgando una personalidad jurídica colectiva inherente a su identidad y cosmovisión.

En la misma línea, hemos indicado que el reconocimiento de las comunidades Mapuche Tehuelche como sujetos de derecho, encuentra un respaldo contundente en el derecho internacional de los pueblos indígenas, particularmente a través del Convenio 169 de la OIT ratificado por Argentina, y en la jurisprudencia consolidada de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Estas decisiones, junto con las disposiciones contenidas en el artículo 8 del Convenio 169 de la OIT (1989), instan a los Estados a respetar y garantizar el ejercicio pleno del derecho consuetudinario indígena. En este marco normativo, el *Az Mapu* que rige la vida de las comunidades Mapuche Tehuelche, adquiere plena validez jurídica y fuerza vinculante, que debe ser reconocido.

En Chubut, las comunidades forjan trayectorias históricas que, más allá de la lucha política, reafirman la conexión entre las personas, la naturaleza y la espiritualidad a través de acciones de rearticulación. Al reconstituir los vínculos con sus territorios ancestrales, las comunidades recuperan espacios materiales y simbólicos, enfrentan de modo simultáneo las

narrativas de exclusión que las han subordinado. Este proceso de rearticulación no está exento de tensiones internas y externas. Internamente, las comunidades han debido lidiar con la fragmentación que propone la agencia estatal al imponer políticas de desplazamiento, asimilación e integración. Externamente, enfrentan una constante criminalización de sus prácticas y la resistencia de sectores sociales que se benefician de los bienes comunes naturales existentes en sus territorios. Sin embargo, estas tensiones no debilitan su lucha, sino que la fortalecen al poner de manifiesto la complejidad y profundidad de las relaciones que las comunidades tienen con el territorio.

Desde la perspectiva mapuche, una contribución clave al concepto de comunidad, es el reconocimiento de la “mapu” como un sujeto con plenos derechos y dignidad (Loncón, 2023). Este enfoque contrasta con la visión utilitaria predominante en las estructuras políticas y económicas del Estado, que concibe la tierra únicamente en términos de productividad y propiedad privada. Como se sostiene en páginas anteriores, las recuperaciones se posicionan, como actos de resistencia no solo contra el colonialismo interno y las políticas estatales de exclusión, sino también contra un modelo epistemológico que desconoce a la naturaleza como sujeto.

La actitud del Estado nacional y provincial, ante las acciones de recuperación demuestra una incapacidad persistente para entender la dimensión social, política, cultural y filosófica de las demandas indígenas. Adoptan un abordaje bajo una perspectiva reduccionista que las ve como conflictos por la propiedad. Este enfoque no sólo desestima el principio de vida que sustenta la relación de las comunidades con el territorio, sino que refuerza un marco de despojo que continúa desplazando a los pueblos originarios del debate público.

En las demandas territoriales la relación con los ancestros es un acto de memoria histórica y reparación, elemento central de la noción de “comunidad”. Los territorios recuperados hablados en *mapuzungun* son espacios donde habitan los ancestros, ocurrieron resistencias pasadas y donde la memoria colectiva se inscribe en el paisaje. Al recuperar estas tierras, las comunidades no sólo garantizan su supervivencia cultural, sino que también honran a sus antepasados, quienes son considerados guías y protectores en la lucha actual.

Este vínculo espiritual es particularmente visible en las ceremonias realizadas en los territorios recuperados, como las rogativas y *camaruco*, que no solo fortalecen la cohesión comunitaria, sino que también reafirman la conexión entre los vivos y los antepasados, entre lo humano y lo no humano.

Estas prácticas, a menudo incomprendidas por el sistema estatal, representan una forma de resistencia cultural que desafía las narrativas de homogeneidad impuestas por el modelo

estatal capitalista. Esta manera de concebirse “comunidad” difiere de la concepción estatal plasmada en la legislación nacional²¹² y provincial²¹³, con marcadas diferencias tanto en su enfoque como en su alcance.

El primero ofrece una visión integral, compleja, dinámica, tridimensional, basada en principios ontológicos y espirituales en donde se entrelaza el parentesco, el trabajo, el ritual, el autogobierno y el territorio. A diferencia de la visión estatal, se define a las comunidades indígenas dentro de un paradigma jurídico-administrativo limitado. Estas discrepancias reflejan no solo una diferencia conceptual, sino también una tensión epistemológica entre la concepción del pueblo Mapuche Tehuelche y el modelo estatal.

Ahora bien, desde la concepción estatal, la Ley N° 23.302 define a “*las comunidades indígenas como el conjunto de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización*”. Esta normativa ofrece un reconocimiento limitado y condicionado, centrado en un criterio genealógico y territorial que reduce a la comunidad a un colectivo de descendientes de un pasado histórico. Esta definición está sometida a las fronteras exteriores fijadas por el estado nación argentino y chileno, que carece de un reconocimiento explícito de la relación espiritual y simbólica de las comunidades Mapuche Tehuelche, ni considera las dimensiones ontológicas que se identifican como centrales. Este enfoque legal es un marco formal y burocrático, que busca encuadrar a los grupos indígenas en la estructura del Estado a través del reconocimiento jurídico.

En el ámbito provincial, la legislación chubutense²¹⁴ estableció una definición de la comunidad indígena que se caracteriza por su enfoque descriptivo y delimitador. La Ley V N.º 61 (Antes 3657), publicada en 1991, dispuso que: “*Se entenderá como comunidad indígena a los grupos de familias que se reconozcan como tales, con identidad, con cultura y organización social propia, que conserven normas, pautas y valores de su tradición, que posean o hayan poseído una lengua autóctona, que convivan en un hábitat común, en asentamiento nucleados o dispersos, rurales o urbanos*” (Provincia de Chubut, 1991, art. 1).

²¹² Ley 23.302 en 1985 Reglamentada en 1988. *Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. Objetivos. Comunidades Indígenas. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Adjudicación de Tierras. Planes de Educación, Salud y Vivienda.* La provincia de Chubut adhiere por LEY V - N° 60 (Antes Ley 3623). Rawson, B.O. 21 de septiembre de 2010.

²¹³ La provincia de Chubut adhiere a la Ley 23.302, con el dictado de la Ley 3623 (enero de 1991). Actualmente vigente se define comunidad en la Ley V - N° 58 (Antes Ley 3510) Boletín Oficial, 21 de septiembre de 2010.

²¹⁴ Ley V N° 61 (Antes 3657) B.O. 30/08/1991. “Normas para la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes. Creación del Instituto de Comunidades Indígenas (ICI)”

Dicha norma provincial, al igual que la legislación nacional, reduce la comunidad a un conjunto de familias con ciertas características estáticas y delimitadas, lo cual contrasta diametralmente con la concepción de la comunidad como un proceso activo, un espacio permanente de lucha donde se disputan sentidos y donde las identidades se redefinen continuamente. El concepto legal se enfoca en lo que la comunidad “es” - imponiendo un molde esencialista-, mientras que el análisis propuesto por Schiaffini (2021) se concentra en cómo la comunidad “funciona” y se “constituye” a través de un entrelazamiento dinámico de prácticas sociales, económicas y políticas.

Schiaffini (2016, 2021) profundiza en esta crítica a la legislación sobre la concepción de “comunidad”, destacando diferencias cruciales: mientras que la ley define la comunidad basándose en la descendencia, el reconocimiento mutuo y un hecho histórico, el autor la concibe como un proceso en constante construcción, producto de las tensiones internas y externas que la organizan y le otorgan coherencia política.

Esta definición legal nos sirve como punto de partida para entender la interacción con el Estado, que este modelo de comunidad facilita el reconocimiento a la personería jurídica, al registro como comunidad y a ciertas políticas públicas. Sin embargo, Schiaffini argumenta que esta es solo una parte de la realidad. La verdadera vitalidad y cohesión de la comunidad radican en la interconexión de las prácticas cotidianas de sus miembros, incluyendo los lazos familiares, la producción económica, las ceremonias y las decisiones colectivas.

En esencia, la legislación analizada por Schiaffini ofrecen dos perspectivas: la ley establece la “forma” que el Estado reconoce, mientras que el autor explora el “contenido” real que las poblaciones Mapuche Tehuelche dan a esa forma a través de sus experiencias y luchas. Así, la ley proporciona un marco formal para la existencia de la comunidad en el contexto del Estado nación, mientras que la visión de Schiaffini ofrece una herramienta teórica para comprender la complejidad, las contradicciones y la resistencia subyacentes a dicho marco legal.

La comunidad Mapuche Tehuelche, más allá de ser una mera categoría jurídica impuesta, se erige como una entidad sociopolítica en constante construcción y evolución. Este proceso incluye la redefinición autónoma de su propia identidad y de sus estructuras de gobierno, manifestada en la recuperación activa de las denominaciones en *mapuzungun*, tales como el término “*Lof*”. Dicha acción no es solo un acto lingüístico, sino la afirmación de un derecho de autodenominación que trasciende y desafía la clasificación estatal.

Al encuadrar a las comunidades bajo una lógica de descendencia y territorialidad jurídica estatal, la legislación nacional y provincial perpetúa un enfoque que privilegia el control

administrativo sobre el entendimiento integral y relacional de las comunidades Mapuche Tehuelche.

La concepción de la comunidad como un entramado de relaciones dinámicas que no se limitan a los vínculos humanos, es antagónica a la concepción estatal, que ignora las conexiones y vínculos con el territorio y sus ancestros. El enfoque estatal evidencia una influencia del paradigma moderno multicultural, que tiende a fragmentar y reducir la complejidad de las comunidades indígenas a categorías gestionables y que encastren dentro del aparato administrativo.

Una crítica fundamental es que el concepto jurídico-estatal de 1985/1991, no solo está obsoleto, sino que tampoco considera los fundamentos filosóficos y espirituales que sostienen la existencia y las demandas territoriales de las comunidades Mapuche Tehuelche. Al omitir estas dimensiones, el Estado despoja a las comunidades de una parte esencial de su identidad y de su cosmovisión, limitando su reconocimiento a aspectos superficiales que pueden ser manipulados para encajar en marcos normativos ajenos.

Otra diferencia clave es la exclusión de la noción de la tierra bajo una relación de parentesco, un sujeto con identidad y dignidad. La legislación percibe la ocupación de la tierra como un acto posesorio material ligado a una territorialidad histórica arraigada en la colonización. Este contraste revela una diferencia ontológica fundamental: la concepción estatal inscribe a la tierra en un paradigma que la objetiviza como propiedad o recurso explotable, mientras que la concepción indígena la entiende como un ente vivo y parte integral de la comunidad.

La reducción de la relación con la tierra a un criterio meramente histórico-territorial, tal como establece la Ley Nacional N.º 23.302 y su correspondiente adhesión legislativa²¹⁵ en el ámbito provincial, obstaculiza una comprensión profunda de las demandas del pueblo Mapuche Tehuelche. Esta normativa refuerza una visión materialista del territorio que deslegitima la dimensión espiritual como fundamento legítimo de derechos colectivos. Lejos de ser una omisión menor, dicha perspectiva reduce la complejidad de la comunidad a parámetros coloniales, invisibilizando las bases filosóficas, culturales y ontológicas que sustentan sus reivindicaciones (Naciones Unidas, 2009)²¹⁶.

²¹⁵ Ley V N° 60. (Antes 3623) B.O. 28/12/1990, modificado el artículo 1° por Ley 3667. B.O. 05/11/1991. Hualpa, E. (2003) *Sin despojo. Derecho a la participación Mapuche Tehuelche*. Cuadernos de ENDEPA.

²¹⁶ Organización de Naciones Unidas. (2009). *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya: Misión a la Argentina* (A/HRC/12/34/Add.8). <https://undocs.org/es/A/HRC/12/34/Add.8>

Este enfoque no solo refleja una incomprensión epistemológica, sino también una forma de colonialismo epistémico que sigue imponiendo categorías ajenas a los pueblos indígenas. El estado se centra en el reconocimiento jurídico de las comunidades desde un lugar de subordinación, limitando su autonomía y capacidad de autodefinición. Este marco estatal no permite a las comunidades definirse en sus propios términos, sino que las encuadra dentro de un aparato administrativo que decide quién es “comunidad” y quién no lo es.

Esta perspectiva entra en abierta contradicción con lo establecido por el Convenio 169 de la OIT, el cual reconoce el derecho de los pueblos indígenas a determinar sus propias estructuras organizativas y modos de vida. Tal como advierte Lenton (2010), desde la década de 1960 en adelante se ha adoptado, de manera masiva y acrítica, la categoría jurídica de “comunidad” como forma predominante de representar la aboriginalidad. Esta adopción, lejos de ser neutral, ignora las múltiples variaciones internas que existen dentro de dicha categoría, las cuales son producto de trayectorias de asentamiento diversas, procesos históricos de formación comunitaria, y relaciones ambiguas entre los niveles familiares y las dinámicas locales (Briones, 2004, Schiaffini, 2021).

Asimismo, esta visión tiende a equiparar la identidad indígena exclusivamente con la pertenencia formal a una comunidad, lo que impide problematizar la complejidad histórica, política y cultural que atraviesa la construcción de lo indígena en contextos territoriales específicos. En este marco, se impone una modelización rígida y vertical de lo que “debería” ser una comunidad indígena. Parafraseando a Delrio (2005), esta construcción responde a las expectativas estatales que buscaban encauzar las formaciones grupales Mapuche Tehuelche hacia una progresiva pérdida del orden comunitario y del reconocimiento de sí como pueblos aborígenes.

Al igual que Schiaffini (2020)²¹⁷, se sostiene que la comunidad Mapuche Tehuelche es un término que expresa un entramado específico de relaciones sociales. Este entramado articula, las prácticas comunitarias de decisión, relaciones laborales, cuentan con un ciclo ceremonial, con vínculos de parentesco, se emplaza sobre un territorio determinado y promueve un tipo de gobernanzas específicas.

Cada una de estas dimensiones implica un conjunto de relaciones que no se limita a cada paraje rural, asentamiento o agrupamiento indígena, sino que se extiende hacia más allá de las esferas del mercado, el Estado y las relaciones informales. Por tanto, la forma

²¹⁷ Schiaffini, Hernán (2020) aclara que los estudios de “comunidades mapuches” son para el sudoeste de Río Negro y el noroeste de Chubut, en “De “reliquias”, “comunidades aborígenes” y “lof”.

“comunidad” se manifiesta por fuerzas sociales (en términos de alianzas y confrontaciones) que interactúan en distintas dimensiones entre el mundo Mapuche Tehuelche y la sociedad en general.

Un ejemplo paradigmático de la tensión entre la definición legal y la autonomía política es el caso de Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen. Este colectivo no se configura exclusivamente como una simple agrupación de familias, sino como una entidad sociopolítica que se moviliza y confronta directamente a las fuerzas del Estado y a los intereses de grandes propietarios. Esta acción demuestra una coherencia y una vitalidad que trascienden cualquier definición legal impuesta. De ahí que la Pu Lof no haya gestionado nunca su inscripción bajo ninguna legislación.

Esta falta de registro no constituye una omisión administrativa, sino una decisión política fundacional, pues se opone activamente a las formalidades estatales que, al imponer una definición de “comunidad”, limitan su autonomía y la esencia de su identidad como pueblo. PU LOF, al autodenominarse como “en resistencia”, opta por una forma de autogobierno y de relación con el territorio que es anterior y más profunda que las categorías legales que el Estado busca imponer.

Dicha postura se alinea con la perspectiva de Schiaffini (2019, 2021), quien argumenta que el concepto de “comunidad” emerge de un entramado de luchas, y que la adopción de nuevas denominaciones como “lof” representa una respuesta a la necesidad de recuperar una identidad y una organización propias, más allá de las imposiciones estatales. En consecuencia, la PU LOF, se posiciona como un sujeto político que busca trascender las categorías impuestas, reafirmando una identidad arraigada en el territorio, el ritual y el autogobierno, y no en la validación burocrática de las instituciones.

En conclusión, la visibilización de las instituciones comunitarias Mapuche Tehuelche, mediante su autodefinición autónoma (en la línea del nudo comunal de Schiaffini), y más allá de las denominaciones impuestas por el ordenamiento legal estatal, constituye un hito de trascendencia que marca la irrupción de una nueva forma de representación simbólica y política en el territorio. El activismo desarrollado ha logrado fracturar las viejas concepciones coloniales de “cacique, tribu, colonia y reserva”, las cuales buscaban la invisibilización y el control burocrático. Estos cambios no son meros ejercicios retóricos; son la manifestación práctica de derechos preexistentes que han logrado permear su utilización, tanto al interior de la sociedad Mapuche Tehuelche como en la sociedad no indígena en Chubut. Por lo tanto, la emergencia y consolidación de estas instituciones autónomas cierra definitivamente el ciclo de la pasividad

histórica e introduce un nuevo sujeto de derecho y acción política en la provincia, cuyo análisis es fundamental para comprender las dinámicas territoriales que fueron descriptas.

b. El registro de comunidades²¹⁸ : ¿para qué y para quiénes? La Burocratización de la Identidad.

La figura de la “comunidad” indígena, tal como la conocemos hoy, es el resultado de un complejo entramado de procesos históricos y políticos en Argentina. Si bien a partir de la década de 1980 este concepto se consolida como un significante clave para la organización y la lucha por la tierra, las formas de agrupación social y las prácticas de gobernanza interna los pueblos indígenas ya existían mucho antes de que la legislación estatal las reconociera formalmente.

A partir de este encuadre sociopolítico, un documento particular adquiere una relevancia singular: el Censo Indígena Nacional de 1966/67. Este censo, aunque incompleto y enmarcado en una lógica de categorización estatal, ofrece un punto de partida para adentrarse en la realidad de las agrupaciones Mapuche Tehuelche en la cordillera y el sur de Chubut.

Este apartado de la tesis utiliza el Censo Indígena Nacional de 1966/67²¹⁹, documento anterior al período central de este estudio (1988-2018), con el objetivo de trascender su mera formalidad y demostrar la continuidad de las formas de organización colectiva, el liderazgo y la espiritualidad, a pesar de las políticas de invisibilización y las denominaciones impuestas por el Estado. En consecuencia, el censo no se interpreta solo como un registro de población, sino como una herramienta analítica que revela la tensión intrínseca entre el “registro o dato” oficial y la “realidad comunitaria” que se manifestaba en la vida cotidiana de las agrupaciones indígenas. Más aún, se examinará cómo, a pesar del desarraigo territorial y la desarticulación social generada por el genocidio fundacional, la localización y cohesión de las comunidades - a través de los lazos de parentesco, las estructuras de liderazgo y las prácticas rituales- no solo se mantuvieron, sino que se revitalizaron, sentando las bases esenciales para las luchas territoriales del siglo XXI.

²¹⁸ Al momento de redactar esta tesis en el año 2025, durante la gestión del gobernador Ignacio Torres, esta institucionalidad experimenta una transformación sustancial. El boletín oficial del 28 de marzo de 2025 publica la Ley I N.º 810, que crea, dentro del Ministerio de Gobierno, el *Registro Provincial de Comunidades Indígenas*, sin consulta y participación indígena.

²¹⁹ Ver en ANEXO. Mapa del Censo Indígena Nacional. Decreto 3998/65 del 27/05/1965. Los datos que aporta es el reconocimiento de 16 pueblos indígenas en Argentina, la inclusión de preguntas acerca de 14 ítems referentes a: ubicación geográfica, número de habitantes, toponimia, ocupación, alfabetización, salud, estructura política y religión.

Para lograr estas interpretaciones, el análisis se fundamenta en una triangulación de fuentes que permite construir un marco integral. A la información estatal del Censo Indígena Nacional (CIN) - utilizada como punto de referencia empírico- se le contrapone y complementa el análisis de los relatos compartidos en los parlamentos, reuniones comunitarias y en las causas judiciales. Estos últimos aportan las narrativas propias del pueblo y facilitan una desclasificación e interpretación más situada de la historicidad de las comunidades en el territorio.

En concreto, la revisión de los datos del CIN para Chubut permite establecer que 6.247 personas pertenecen a treinta y nueve (39) agrupaciones indígenas, detallando su distribución territorial y condiciones socioeconómicas. Estos grupos de familia con un origen étnico específico se encuentran en zonas rurales y son denominadas “agrupaciones indígenas”. La denominación de “agrupación indígena” empleada en el Censo Indígena Nacional (CIN) revela una amplitud conceptual que abarca desde familias aisladas con rasgos étnicos, cuya interacción es limitada a la ocupación de predios, hasta comunidades ya cohesionadas con ejercicios de liderazgo interno²²⁰. Esta elección terminológica es significativa: si bien el concepto de “comunidad” implica una unidad social que comparte características, intereses comunes y una conciencia de pertenencia, la ficha censal optó por el término genérico de “agrupación”. Aunado a esta categorización, el CIN utilizó como identificación étnica, se refiere a la condición de “araucano” en lugar de Mapuche y de “aoniken” en lugar de Tehuelche.

Por su parte, las variables de análisis censal para considerar a una persona “indígena” son:

- a) que se maneja en economía de subsistencia;
- b) que tienen elementos de cultura prehispánica: la “lengua” y para aquellos casos en donde no esté presente el idioma indígena se debe considerar otros indicadores como: la vestimenta, artesanía, festividades;
- c) conciencia o que sea notorio su identidad y
- d) que el hábitat actual de ocupación esté en la misma zona o próxima al periodo prehispánico.

La planilla censal de 1966/67 incorpora la figura del liderazgo en estas agrupaciones comunitarias, entendida como aquella persona que es reconocida como líder, bajo la denominación genérica de “cacique”. Esta autoridad podía ejercerse por tradición, por elección

²²⁰ Censo Indígena Nacional, 1967. Tomo I. Resultados provisorios, p. 219.

de la comunidad o, significativamente, “por elección oficial de los gobiernos provinciales”²²¹. Por otra parte, la documentación revela la presencia de agrupaciones “sin liderazgo”, como se observó en el departamento Tehuelche, donde se relevaron seis (6) agrupaciones: Alto Río Pico, Cañadón El Chacay, Cerro Negro²²², El Molle²²³, Laguna Blanca y Mulanguineo. Esta ausencia de registro de liderazgo podría ser interpretada bajo dos hipótesis complementarias: o bien, se trataba de grupos de familias Mapuche Tehuelche integradas en otras comunidades cercanas que sí contaban con autoridad tradicional, o bien, eran familias que optaron por la reserva de no brindar dicha información al censista, resguardando su autonomía.

Tabla de Agrupaciones Mapuche Tehuelche, Autogobierno²²⁴ y Personas

Departamento	Cantidad de Agrupaciones	Cantidad de Personas	Autoadministración	Liderazgo
Cushamen	5	2.550	Sí	Sí
Futaleufú	4	594	Sí	Sí
Gastre	1	276	Sí	No
Languiño	5	1.245	Sí	1 líder
Mártires	1	67	Sí	No
Paso de Indios	7	539	Sí	1 líder
Río Senguer	10	599	Sí	2 líderes
Tehuelches	6	377	Sí	No
Total	39	6.247		

Nota: Elaboración propia.

²²¹ Idem. CIN pág. 220

²²² La ausencia de registro de la presencia de autoridad espiritual en el paraje Cerro Negro podría deberse a que María Epul de Cañuqueo, quien era machi y camaruquera, había fallecido el 16 de septiembre de 1960, antes de la realización del censo. Para más detalles, véase Nanco, A. (2011). *Doña María Epul de Cañuqueo: Rescate de la cultura mapuche*. Trelew, Biblioteca Popular “Agustín Álvarez”.

²²³ En El Molle se destaca la presencia del lonko Secundino Huenullan yem, de la comunidad “Ñuke Mapu” que participa políticamente de varios trawn, y en distintas acciones de recuperación territorial, quien levanta Camaruko hasta su fallecimiento. Ver <https://www.elextremosur.com/nota/48681-comunidades-mapuche-se-organizan-en-defensa-de-sus-derechos-en-chubut/>

²²⁴ En el CIN se utiliza el término “Autoadministración”.

La Tabla de “Agrupaciones Mapuche Tehuelche, Autogobierno y Personas”, que constituye un extracto del Censo Indígena Nacional de 1966/1967, se erige como el fundamento empírico para la comprensión de la densidad organizacional y la distribución del pueblo Mapuche Tehuelche a mediados del siglo XX. En este marco, el primer hallazgo de relevancia – manteniendo la división política en Chubut- es que el departamento de Cushamen se distingue como un foco de relevancia demográfica y política, al aglutinar la mayor población (2.550 personas en cinco agrupaciones), todas ellas reportando sistemas consolidados de autoadministración y liderazgo.

Por su parte, los departamentos como Mártires y Gastre presentan una menor densidad poblacional, con 67 y 276 personas respectivamente, y solamente registran una única agrupación que, si bien se auto administra, carece de un liderazgo formalmente identificado.

Otros departamentos exhiben estructuras organizativas intermedias. En Futaleufú, la cohesión comunitaria se evidencia en cuatro (4) agrupaciones con autoadministración y liderazgo propio. En Languiño, 1.245 personas distribuidas en cinco (5) agrupaciones se autogobiernan, si bien la presencia de un (1) liderazgo único sugiere una estructura más centralizada. La diversidad organizacional es aún más notable en Paso de Indios y Río Senguer. Paso de Indios, con siete (7) agrupaciones y 539 personas, sugiere una gobernanza concentrada. Por el contrario, Río Senguer, con 10 agrupaciones y 599 personas, se destaca por una representación política más diversificada (dos liderazgos reconocidos), a pesar de contar con una menor densidad poblacional. Finalmente, en el departamento Tehuelche, la coexistencia de la autoadministración con la ausencia de líderes en seis (6) agrupaciones es altamente indicativa de dinámicas internas que priorizan la autogestión colectiva por sobre estructuras jerárquicas.

En suma, los resultados censales demuestran que las treinta y nueve (39) agrupaciones mantenían una considerable autonomía y una gobernanza que operaba sin la injerencia directa estatal o privada. Estos datos confirman, hacia mediados del siglo XX, la permanencia y la complejidad de las formas comunitarias de autogobierno, refutando la narrativa de la total desarticulación.

Metodológicamente, resulta pertinente analizar la adscripción identitaria registrada: el censo de 1966 revela un predominio de agrupaciones Mapuche (“araucanas”), que representan el 94,9% del total de agrupaciones. Las restantes son denominadas mixtas “araucanas-aonikenk” (Mapuche Tehuelche), con un 5,1%. Este predominio de la identidad Mapuche resalta su presencia histórica y sociocultural en la provincia, mientras que la existencia de agrupaciones mixtas sugiere una interacción cultural y procesos de hibridación identitaria que, aunque no eran la norma para la época, sí eran una realidad.

La continuidad evidenciada por el CIN sirve de preludio para el período posterior a 1988. La mayor cohesión y aglutinación de las comunidades Mapuche Tehuelche, particularmente en zonas como Cushamen y Futaleufú, está directamente asociada a su arraigo territorial y a las dinámicas de resistencia y organización colectiva que permitieron su continuidad histórica. En términos de temporalidad (etapas de la recomposición y relocalización en el territorio), como consecuencia de los procesos de desarticulación y rearticulación de los núcleos familiares, la cohesión esencial para conformar la “comunidad” se mantuvo. En este nuevo ciclo, las familias Mapuche Tehuelche siguen agrupadas en una franja dinámica que se extiende por la cordillera, meseta y el sur, con un nivel organizativo comunitario propio y con fuertes liderazgos (caciques, *camaruqueros* y *camaruqueras*) que se posicionan políticamente ante el gobierno estatal. Este contexto local de revitalización se encuentra en sincronía con la emergencia de un nuevo paradigma en América Latina a finales de la década de 1980: las demandas Mapuche Tehuelche pudieron fundamentarse en la existencia de un conjunto de derechos específicos, enunciados desde la perspectiva de la desigualdad histórica. Este cambio, que sustituyó la promoción de la integración a la sociedad mayoritaria, fue resultado de la visibilidad y las luchas sociales indígenas tanto en las calles como en los organismos internacionales (Daes, 2010).

A nivel provincial, el encuentro de Comunidades, Caciques y Camaruqueros/as (1989), la conmemoración del Quinto Centenario (1992), impulsaron el surgimiento de nuevos movimientos políticos en la provincia. Estos grupos comenzaron a defender su derecho a decidir sobre las medidas y planes que afectaban sus territorios, exigiendo ser consultados y proyectándose hacia una forma de vida comunitaria alternativa.

De este modo, los procesos de reorganización comunitaria se vieron afectados por un alto grado de conflictividad social, principalmente debido a las lógicas de despojo inherentes a la acumulación económica regional. Esto dio lugar a la aparición de nuevas “áreas de sacrificio”, funcionales a los proyectos extractivistas, que en ocasiones se percibían como zonas “vacías” o con baja densidad demográfica (Svampa, 2008).

A partir de la década de los 90, las comunidades que habían sido forzadas a reubicarse en áreas marginales experimentaron una aceleración en su proceso de reconstitución. Este fenómeno se basa en la imperiosa necesidad de permanecer en sus territorios y en la reinterpretación de sus historias familiares e individuales, todo ello en el marco de las memorias que fortalecen la noción colectiva de un pueblo nación.

Cantidad de Comunidades Mapuche Tehuelche por Departamento en 1997

Cushamen	Futaleufú	Gastre	Languiño	Mártires	Paso de Río Indios	Senguer	Tehuelche s	Total
26	6	7	6	1	8	3	2	67

Nota: Tabla de elaboración propia, analizando el Programa Integral de Comunidades Aborígenes, Informe de Avance. Rawson, mayo de 1997.

El análisis comparativo de los datos aportados por el Censo Indígena de 1966/67, con los datos de 1997 revela una significativa proliferación organizativa y una mayor visibilidad de la vida comunitaria Mapuche Tehuelche. Cushamen, en particular, consolidó su rol de núcleo político y demográfico, registrando veintiséis (26) comunidades, lo cual contrasta drásticamente con las cinco (5) agrupaciones censadas en 1966/67. Este incremento cuantitativo no solo subraya la persistencia territorial, sino también la multiplicación de espacios organizativos basados en saberes y prácticas ancestrales que lograron obtener validación institucional en el nuevo contexto de reivindicaciones políticas.

Esta sustancial diferencia numérica entre los registros censales y los datos de 1997 pone de manifiesto la tensión estructural entre la formalidad documental del Estado y la realidad sociopolítica de las comunidades. El Censo de 1966, al emplear categorías rígidas, fue una herramienta limitada que no logró captar la continuidad de las formas de organización y la espiritualidad, mientras que los datos posteriores, impulsados por la necesidad de registro, reflejan la rearticulación política activa del pueblo. Los datos demográficos y organizativos, en este sentido, brindan elementos irrefutables sobre la persistencia territorial, las autoridades propias, la espiritualidad y el autogobierno preexistente.

En el período comprendido entre 1988 y 2018, la normativa nacional y provincial se caracterizó por establecer un concepto legal de “comunidad indígena” que, aunque en apariencia otorgaba reconocimiento y administración de derechos, históricamente ha respondido a una necesidad inherente del Estado de definir y acotar al sujeto colectivo de derecho, principalmente con fines de control administrativo y gestión de políticas públicas. Por lo tanto, este marco legal se convirtió en el escenario de la burocratización de la identidad y de la creación de registros de comunidades.

La Ley Nacional N° 23.302, sancionada en 1985, y las Leyes Provinciales N° 3510²²⁵ de 1990 y N° 3657²²⁶ de 1991, son hitos que reflejan con algunos matices esta dinámica. Estas normativas procuran establecer un marco jurídico para la existencia legal de las comunidades, lo que en la práctica deriva en la creación de registros oficiales para formalizar dicha existencia.

²²⁵ Actual LEY V N° 58 DJ Chubut.

²²⁶ Actual LEY V N° 61 DJ Chubut.

La adhesión de la provincia a la Ley Nacional N° 23.302, que define las políticas indígenas y el apoyo a las comunidades, se complementa con una legislación propia en 1990 que propone el reconocimiento de las comunidades indígenas mediante un decreto del Poder Ejecutivo, a la espera de crear un registro de inscripción de comunidades. El objetivo era formalizar la existencia de las comunidades y la designación de sus representantes, con el fin de ordenar la temática y su organización, para facilitar la entrega de títulos de propiedad en el marco de la Ley N° 3247²²⁷.

Al año siguiente, con la Ley N° 3657, se avanza en una definición más específica y amplía la conceptualización sobre la forma de una “comunidad indígena”. En su artículo 2°, las describe como grupos de familias con identidad, cultura y organización social propias, que conservan sus valores y conviven en un hábitat común, ya sea en asentamientos rurales o urbanos. De este modo el Estado provincial reconoce la existencia legal de las comunidades aborígenes y les otorga personería jurídica. Esta legislación significa un avance sustancial en el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas en Chubut, sentando las bases de una nueva relación jurídica.

La resolución que establece el registro es un mecanismo administrativo que responde a la reforma constitucional de 1994, al reconocer formalmente los derechos indígenas y asegurar el derecho a la personalidad jurídica de su forma organizativa. Las personerías jurídicas impactan en la relación del Estado con los pueblos indígenas. En la práctica, se subordina la existencia y legitimidad de las comunidades indígenas a un acto burocrático del Estado, donde el requisito de inscripción se convierte en una condición para acceder y garantizar derechos. Estas exigencias son contrarias a los estándares definidos en los instrumentos jurídicos internacionales vigentes y en lo determinado por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

Si bien la “comunidad” no requiere la validación del Estado ni de un gobierno para existir como sujeto de derecho y actor político, dada su legitimidad y permanencia que se sustenta en la memoria colectiva, el vínculo con el territorio y la relación con sus ancestros, que constituyen una fuente autónoma de identidad y pertenencia. La creación de un registro estatal, en consecuencia, no es inocua; por el contrario, evidencia una profunda asimetría epistemológica. Mientras el Estado evalúa a la comunidad desde parámetros jurídicos y administrativos externos, las comunidades - o *pu lof*- fundamentan su existencia en principios

²²⁷ Actual LEY V N° 52 DJ Chubut.

ontológicos que desbordan categóricamente esa clasificación, desafiando de lleno la objetivación y burocratización impuestas por la agencia estatal.

De esta manera, el Estado promueve una legislación que conceptualiza y decide quién es una “comunidad indígena”, además de controlar y regular sus prácticas comunitarias. A partir de la creación del Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.CI.) a nivel nacional dependiente del INAI²²⁸ y en el ámbito de Chubut, dependiente de la Escribanía General de Gobierno el “Registro de Comunidades Indígenas de la Provincia de Chubut”²²⁹, si bien se iba a tratar de un trámite sencillo, el paso del tiempo en su implementación será cada vez más conflictivo para las comunidades.

En 1997, con motivo del Foro Permanente de Participación Indígena “Dr. Horacio Eliseo Maldonado” –en adelante P.P.I.- se realiza una severa crítica por parte de la Asesoría Jurídica del Programa de Participación Indígena, a la Resolución N° 4811 de la Secretaría de Desarrollo Social que crea el RE.NA. CI.. El documento que analizamos lo califica como un acto administrativo que avanza sobre temas que deberían ser competencia de las comunidades indígenas, violando el derecho de participación de los pueblos originarios garantizado en el inciso 17 del artículo 75 de la Constitución Nacional.

Se argumenta que “la resolución es inconstitucional al legislar sobre una materia que le corresponde al Congreso”, y que carece de una motivación coherente al invocar normativas pre-constitucionales (como la Ley 23.302 y el decreto 155/89) incompatibles con las garantías constitucionales. La crítica se sustenta que en la práctica, se desvirtúa el espíritu de la Constitución al exigir que las comunidades “acrediten” su origen étnico e histórico, cuando la reforma de 1994 ya lo daba por sentado al reconocer su preexistencia.

La dirigencia indígena, denuncia que la Registro de Comunidades Indígenas elaborado por el INAI, hacía “ inútiles las conquistas de los pueblos indígenas²³⁰”, al tratar a la personería jurídica de las comunidades como un instituto del derecho privado, repitiendo esquemas superados con la reforma constitucional de 1994.

²²⁸ Este registro fue creado en 1995 por medio de la Resolución 781 y por la Resolución 4811/96 se establece los criterios para autorizar la inscripción dentro del ámbito del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Al momento de redacción de la presente tesis, se decide abrogar la mencionada resolución.

²²⁹ Ley I N° 171 (Antes 4013) DJ. - Se sanciona el 27 septiembre de 1994. Promulgación fecha: 12 octubre de 1994. Promulgación decreto: 1136/1994. Publicación BO: 7114 Al momento de la escritura de tesis, fue derogada por la Ley I N° 810 Dt. N° 258 B.O. 28/03/2025.-

²³⁰ Dictamen sobre Resolución N.º 4.811/96. (1996). Asesoría Jurídica de Endepa C.N.-P.P.I. 4; Programa de Participación de los Pueblos Indígenas “Dr. Horacio Eliseo Maldonado”. (1997). *Foro Nacional: Conclusiones finales*, Ciudad de Buenos Aires, 24 de agosto – 2 de septiembre de 1997.

Los pueblos indígenas que participan del P.P.I., rechazan la equiparación de su personería jurídica a la de una asociación civil de derecho privado, exigiendo una figura distinta, de carácter público, que reconozca su derecho propio, pluricultural, consuetudinario, originario y natural. Demandan que el Estado no intervenga con imposiciones ni requisitos, sino que las normas aplicables se adecúen a cada cultura y pueblo. A pesar de los persistentes repudios y críticas dirigidas a los registros de comunidades indígenas, estos mecanismos estatales continuaron vigentes, configurando un marco de control estatal que, a menudo, condicionó y desvirtuó las reivindicaciones territoriales de los pueblos originarios.

Este conflicto lógico se vuelve especialmente problemático en contextos de recuperación, donde las comunidades reclaman derechos preexistentes que los registros estatales suelen ignorar o condicionar. Desde esta perspectiva, la inscripción en registros nacionales o provinciales es un tema que se analiza y debate en las reuniones previas o durante las recuperaciones territoriales. Por lo general, para las comunidades se convierte la inscripción en una estrategia comunitaria más que en una imposición estatal.

En el año 2012, las comunidades de Caño y Ñiripil lograron el reconocimiento formal de su personería jurídica, lo que les otorga identidad legal provincial y la posibilidad de ejercer sus derechos de manera más efectiva. A pesar de que el juez de la causa intentó adherirse a la normativa vigente que protege los derechos indígenas (Art. 75 inc. 17 CN, Convenio 169 OIT, Ley 26.160, Art. 34 Const. Chubut), su interpretación sobre la competencia exclusiva de los organismos nacionales para establecer la identidad de la comunidad y el territorio fue errónea. Esta aplicación del derecho indígena por parte de la judicatura provincial es una práctica común entre los operadores de justicia.

Esta situación se percibe como una limitación al enfoque de pluralismo jurídico y un sesgo hacia la legitimación estatal, en detrimento del reconocimiento de la preexistencia y a sistemas culturales comunitarios que operan bajo marcos institucionales. La controversia central radica en si el reconocimiento es un acto constitutivo por parte del Estado o una simple verificación de una realidad ya existente, que el derecho positivo debería salvaguardar.

La comunidad indígena ostenta su existencia y sus derechos colectivos como principios autónomos y preexistentes al ordenamiento jurídico estatal. No obstante, para acceder a la esfera de litigio dentro del sistema formal, el Estado establece la inscripción formal en el registro provincial de Chubut. Dicho acto administrativo se traduce en la obtención de la personería jurídica, la cual confiere la legitimación procesal activa indispensable para presentarse ante los tribunales. Es crucial destacar que esta cualidad garantiza la defensa en los conflictos territoriales y permite la reivindicación efectiva de sus derechos. Por lo tanto, la

personería jurídica se consolida como un instrumento estratégico para la protección de los territorios recuperados y para la defensa jurídica de sus miembros, sin que este requisito administrativo determine su existencia ni su legitimidad intrínseca.

El proceso de formalización impone requisitos estatales que responden a un modelo monocultural de “comunidad”, lo que genera tensión bajo el reconocimiento del pluralismo jurídico y el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho preexistentes. No se acepta la coexistencia de diversos sistemas legales en un mismo territorio, incluyendo el derecho propio indígena basado en sus prácticas y cosmovisiones. La insistencia en que sólo los organismos nacionales o provinciales pueden “establecer” la existencia de una comunidad indígena, sus formas organizativas y la reconstrucción del territorio tradicionalmente ocupado, limita su derecho a la autodeterminación y autoidentificación.

Los registros de las comunidades, han sido interpretados una subordinación del derecho consuetudinario indígena que depende de la validación estatal, lo cual contradice la idea de preexistencia reconocida en el inciso 17 artículo 75 de la Constitución Nacional. El reconocimiento constitucional no es una creación del derecho indígena por parte del Estado, sino una admisión de una realidad preexistente.

La importancia del reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos de derecho también se vio reflejada en la causa “Quilapan”, donde la “Comunidad Mapuche Tehuelche de Loma Redonda o Cacique Tramaleo” debió iniciar una acción de desalojo contra un particular no indígena. Las excepciones de falta de legitimación activa y falta de personería interpuesta por el demandado, por no estar inscripta en los registros de comunidades estatales fueron desestimadas²³¹. En el fallo se indicó que las comunidades son “partes legítimas para ingresar en juicio en defensa de sus derechos e intereses”. No obstante, al dar tratamiento la Cámara el recurso de apelación interpuesta por la demandada, señala que, si bien la Constitución reconoce la personería, la legislación debe “completar, afinar y precisar ciertos conceptos”.

Hacia 1995, en la provincia de Chubut, se sancionó la Ley I N.º 171 DJ²³² (anteriormente Ley 4013), que establecía un trámite simplificado dentro del ámbito de la Escribanía General de Gobierno. Sin embargo, este organismo emitió dictámenes contrarios a los derechos de los

²³¹ Juzgado Civil y Comercial de Sarmiento (2009) Quilapán c/ Mahmoud Ali s/ desalojo Expte. N° 72/2009.

²³² Abrogada expresamente, por LEY I N° 810, B.O. 28/03/2025.

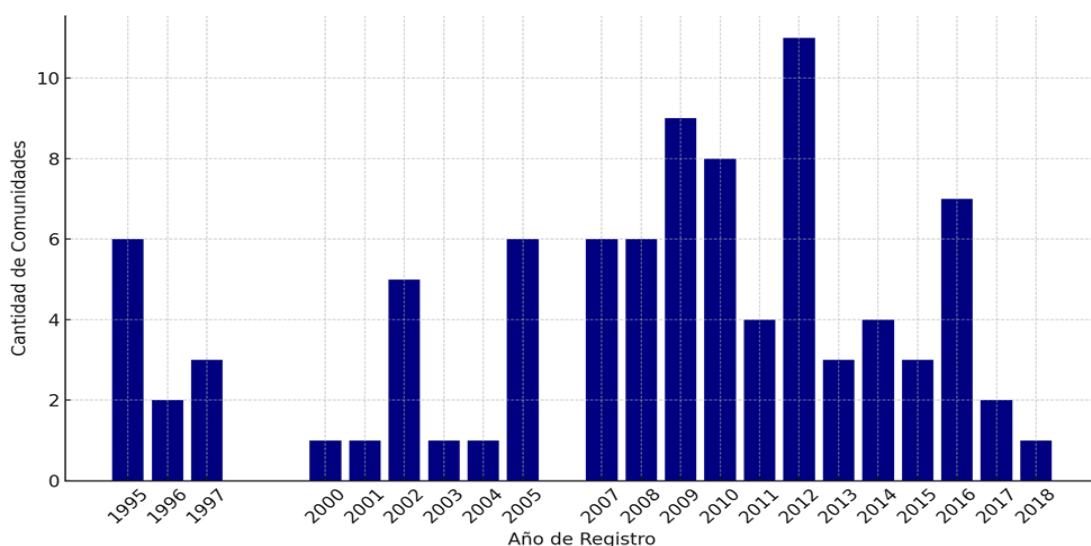
pueblos indígenas reconocidos en el Convenio 169 de la OIT, desvirtuando así el carácter meramente declarativo y no vinculante que debía tener el procedimiento registral.

Desde el año 2000, las comunidades han manifestado una creciente inclinación hacia el registro formal de sus procesos de organización cohesión comunitaria. Estos procesos pueden incluir la redacción autónoma de "Estatutos", también denominarse "Plan de organización comunitario" o, como se observó en el caso de la Comunidad Motoco Cárdenas en Lago Puelo, presentarse bajo la figura de "Guía Orientadora de Derecho Consuetudinario". No obstante, la Escribanía rechaza sistemáticamente estos documentos por incumplimiento de los requisitos registrales. Esta situación se vincula directamente con las directrices estatales que imponen una concepción restrictiva de "comunidad" (Briones, 2013, 2016), lo cual ha obligado a las comunidades a adoptar la táctica de replicar "modelos de estatutos" de otras *Lof* que previamente lograron la aprobación administrativa, subordinando así su derecho propio a las exigencias de la inscripción estatal.

Dentro de la consolidación del proyecto político de las organizaciones Mapuche Tehuelche, los estatutos autónomos emergen como una forma de resistencia a las prescripciones estatales. A través de ellos, la comunidad se reserva la expresión de sus propios modos de toma de decisiones. Asimismo, en los movimientos políticos más autónomos, prevalece la convicción de que no es necesario registrarse ante el Estado, y que el reconocimiento como *lof* no requiere de trámites administrativos.

En la misma línea, el registro no solo opera como un instrumento de reconocimiento, sino que es una herramienta de exclusión al delimitar quién es "comunidad" y quién no lo es, bajo criterios ajenos a la organización política, social y espiritual. Esto revela la coexistencia de estructuras organizativas comunitarias, tanto las formalmente registradas como las no registradas, así como las reconocidas y las no reconocidas. Estas distinciones son establecidas por el Estado, pero no para el conjunto de las comunidades Mapuche Tehuelche.

Cantidad de Comunidades por año de registro (1995-2018)



Nota: Elaboración propia

Entre 1995 y 2018, el análisis de 110 inscripciones en los registros oficiales de comunidades Mapuche Tehuelche para la provincia, revela un patrón cíclico en la registración estatal. Se observa un período de gran actividad entre 2005 y 2012, con un aumento constante de comunidades registradas que alcanza su punto máximo en 2012. Este dinamismo contrasta con los años posteriores, que mostraron una disminución progresiva en los registros, marcando una tendencia descendente.

Este patrón temporal podría responder a múltiples factores, por un lado, la distancia geográfica entre las comunidades y la sede del Registro de Comunidades Indígenas en Rawson, o la sede del INAI en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires donde funcionaba el RENACI. Por otro las transformaciones en las políticas públicas provinciales y nacionales, con la sanción de la Ley 26.160 y la ejecución del relevamiento territorial en 2010 en la provincia, generaron cambios en las condiciones administrativas y contextuales. Estas variables impactan directamente en el acceso y reconocimiento jurídico de las comunidades.

Ahora bien, ¿qué elementos contribuyen a una mayor apropiación y utilización del registro estatal por parte del pueblo Mapuche Tehuelche en determinados momentos históricos? En primer lugar, se debe considerar el fortalecimiento del activismo indígena, especialmente en articulación con movimientos de derechos humanos y ambientalistas. Estas alianzas han generado mayor visibilidad en la opinión pública y en los medios de comunicación, promoviendo el reconocimiento de la preexistencia del pueblo Mapuche Tehuelche y sus formas propias de organización y autoreconocimiento.

En este contexto, comienza a instalarse socialmente la legitimidad de las estructuras comunitarias indígenas, lo que habilita para algunas comunidades optar por inscribirse ante el

Estado como forma de resguardo jurídico. Sin embargo, no todas las expresiones del activismo Mapuche Tehuelche optan por esta vía registral institucional. Otras comunidades sostienen su derecho a ejercer la autonomía y la autodeterminación, consagradas en la normativa internacional, sin necesidad de pasar por el control estatal.

Este panorama evidencia un cambio en la forma en que las instituciones comunitarias son percibidas: por un lado, existen interpretaciones que asocian el registro estatal con la protección de derechos territoriales y culturales, mientras que, por otro, persiste una lectura crítica que identifica a la “comunidad” como una forma folclórica o funcional al reconocimiento estatal. Esta crítica se sustenta en el hecho de que las comunidades han utilizado el registro como una prebenda o requisito burocrático para acceder a políticas públicas. En estos casos, el registro deja de ser concebido como un ejercicio autónomo de derecho y se transforma en una condición impuesta por el Estado, lo que tensiona frontalmente los principios de autodeterminación.

Para dismantelar conceptualmente esta visión instrumentalizada, resulta indispensable retomar algunas conceptualizaciones sobre la “comunidad indígena”. Desde la perspectiva de Bautista Segales²³³ (2017), propone el concepto de “entelequia relacional” como alternativa a las categorías jurídicas occidentales modernas y restringidas. Esta visión trasciende lo meramente físico y social para fusionar intrínsecamente lo humano, lo natural y lo espiritual en una red interconectada de existencias y significados. Esta visión holística y compleja que, si bien surge para el mundo andino, proporciona un marco teórico robusto para reinterpretar los sistemas normativos autónomos emergentes en las recuperaciones territoriales de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut, afirmando que el registro solo es una táctica pragmática que no toca la esencia de su ser relacional.

Con base en lo anterior, una comunidad o lof se configura como una agrupación de familias que comparten un territorio común, en el cual cohabitan entidades extrahumanas (pu newen, pu ngen) y los antepasados. Las personas establecen relaciones con estas entidades a través de sus ceremonias.

Las comunidades eligen sus autoridades, las cuales reafirman sus nombres en *mapudungun* (lonko, pillan kushe, werken, kona); estas figuras obtienen legitimidad tanto dentro como fuera de los territorios. Las autoridades asumen roles claves al interactuar con

²³³Filósofo aymara boliviano del pensamiento decolonial latinoamericano. Aunque su teoría surge para analizar el fenómeno de las comunidades en el mundo andino, sus aportes son herramientas conceptuales valiosas para reinterpretar los sistemas normativos autónomos emergentes en las recuperaciones territoriales de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut. Op.cit. p. 8.

otras organizaciones y el Estado. Es relevante señalar que la designación de la totalidad de las autoridades no es uniforme en todas las comunidades. Son estos líderes quienes dirigen a la comunidad en la recuperación de sus derechos y en la consolidación de sus identidades compartidas, ejerciendo funciones dentro de marcos institucionales.

Esta perspectiva guarda una profunda coherencia con la concepción que aborda Marileo Lefío (2010), quien la fundamenta desde una visión filosófica y ontológica preexistente, ajena a la validación externa. El autor propone que la comunidad Mapuche se estructura a partir de una profunda integración multidimensional que une a las personas (*che*), la naturaleza (*ñuke mapu*) y la espiritualidad.

Marileo sintetiza esta relación al sostener: “***Mapumeu ta llegiyiñ, mapu ta choyüeiñmeu, fei meu mapuchengeiñ***” (“Nacimos de la tierra, la tierra nos parió o de ella brotamos, por eso somos Mapuche”).

Esta expresión mapuche establece un vínculo intrínseco con el territorio que va más allá de la mera ocupación; lo considera un ser vivo con el que se comparte una misma fuerza vital o *newen*. Entonces, la espiritualidad se erige como el eje articulador que busca el *küme felen*, o el equilibrio integral. Esta ontología se contrapone directamente a las políticas asimilacionistas, el despojo histórico y cualquier noción de reconocimiento estatal en materia de registración.

Con respecto al ejercicio de la espiritualidad, para el año 2000, son muy pocas las comunidades que hacían ejercicio del camaruco. (Millan y Schiaffini, 2018) El camaruco o kamarikum es la ceremonia espiritual mapuche: “*es el momento en que no sólo se refuerzan los lazos comunitarios, entre las personas, sino también el compromiso con el resto de las fuerzas de la naturaleza... Durante sus cuatro días de duración, se establece una relación de armonía entre la persona (el ser mapuche, hombre y mujer) y los demás elementos de la naturaleza*” (Millan-Schiaffini, 2018).

El análisis del CIN, más que ofrecer un panorama estático de las poblaciones indígenas, nos ha permitido comprender la dinámica histórica y social que subyace a la categoría de “comunidad”. El censo, como documento oficial, representa el esfuerzo del Estado por registrar y clasificar a estas agrupaciones bajo sus propios términos. Sin embargo, la realidad de las comunidades Mapuche Tehuelche es mucho más dinámica, rica y compleja. Los líderes, las formas de organización basadas en el parentesco y la espiritualidad existían y se reinventan, a pesar de que el Estado no las reconociera. Este ejercicio de resistencia, que se mantuvo en la clandestinidad y en la memoria colectiva, fue fundamental para que, años más tarde, bajo el

fenómeno de las recuperaciones territoriales, las comunidades pudieran consolidarse como actores políticos en lucha.

Este subtítulo, por lo tanto, se propuso conectar el pasado con el presente. Al contrastar el registro oficial de 1966 con la vitalidad y la complejidad de la realidad de las comunidades Mapuche Tehuelche entre 1988 a 2018, pudiendo demostrar que el surgimiento de la figura de la comunidad o del lof, está íntimamente ligado a la lucha por la recuperación territorial en el siglo XXI. Por el contrario, al no estar separado, las comunidades son el resultado de una continuidad histórica, de una persistencia de las formas de organización, de liderazgo y de una espiritualidad profunda que, a pesar de las políticas estatales de asimilación e integración, nunca dejaron de coexistir. En este sentido, la comunidad o lof recuperada, son una continuidad de formas organizativas previas, donde se unen las luchas del pasado con las del presente y se redefine la relación entre las instituciones comunitarias del registro estatal y la realidad comunitaria en el territorio.

c. La Tensión entre lo Propio y lo Impuesto: Lógicas de Gobernanza y Resistencia en Chubut.

Desde las acciones culturales de origen comunitario, la recuperación territorial puede ser analizada desde una perspectiva multidimensional. La dimensión ontológica explora su concepción del ser y su vínculo con la cosmovisión. La dimensión política examina sus modelos de organización y decisión, distintos de los estatales. La dimensión ética profundiza en los principios morales y valores que guían su coexistencia y relación con el entorno. Lo más relevante de este análisis se sitúa explícitamente fuera del marco jurídico del derecho positivo, los cuales, al intentar encuadrar la realidad Mapuche Tehuelche en categorías legales occidentalmente aceptables, suelen fragmentar y desvirtuar el complejo entramado de sus sistemas de vida.

La gobernanza comunitaria de las comunidades Mapuche Tehuelche en Chubut se articula a través de una compleja dinámica de tensión que contrapone sus sistemas ancestrales de derecho y las lógicas impuestas por el Estado. Es preciso señalar que no todas las comunidades o lof utilizan directamente el término “Az Mapu”; sin embargo, sus prácticas se rigen por este concepto, el cual se fundamenta en un conjunto de normas y costumbres ancestrales que definen su identidad, describiéndolas bajo el principio *Ngeiñ* (somos) (Ramos, 2023).

La consolidación de la categoría “comunidad” se corresponde con un período histórico determinado, que se extiende desde la recuperación democrática argentina en la década de 1980 hasta la crisis social de principios del siglo XXI. Previo a este período, se utilizaban

denominaciones variadas y despersonalizantes para referirse a los agrupamientos indígenas, tales como “tribu”, “cacique y su gente”, “reservas”, “colonias”, “pobladores dispersos” y “agrupaciones indígenas”. Esta emergencia de la nueva categoría se debe, primariamente, a los procesos de organización política autónoma de los propios Mapuche Tehuelche. A esto se suma, tal como se analizó en el apartado anterior sobre el registro de comunidades, la sanción de una normativa nacional y provincial, que conceptualiza y reconoce a las comunidades indígenas, ofreciendo formalmente la figura de la personería jurídica.

Con las recuperaciones territoriales la figura de la “comunidad” está en desplazamiento, coexiste con las viejas denominaciones y se irá sobreponiéndose con la categoría de “lof” (grupo familiar y territorial). En los procesos de recuperación territorial, las comunidades o *lof* designan a sus autoridades tradicionales, que no solo ejercen la representación y la conducción, sino que también administran el poder y gozan de una legitimidad que trasciende los límites de su comunidad, alcanzando a otras organizaciones y a la sociedad no indígena.

Sin embargo, en su interacción con el Estado, algunas comunidades se han visto obligadas a incorporar elementos de estructuras sociales dominantes, como la redacción de estatutos asimilables a las asociaciones civiles de derecho privado. Esta integración de elementos ajenos a su identidad ancestral no diluye su esencia comunitaria, sino que representa una estrategia de supervivencia y resistencia frente a la imposición de los funcionarios estatales.

Las decisiones se adoptan, por lo general, en *trawn* (asamblea o parlamento comunitario), donde el *lonko*, el *werken* y autoridades de otras comunidades, junto a los demás miembros, promueven la participación colectiva y buscan el consenso para resolver asuntos tanto internos como externos. Este modelo organizativo refleja una estructura horizontal en la toma de decisiones, permitiendo la convivencia de múltiples liderazgos, con lonkos que pueden asumir roles políticos, espirituales o territoriales, o una combinación de ellos.

El principio del *Kisungeneün* (decidir por uno mismo) es central en el sentido comunitario y opera como fundamento del liderazgo ejercido por el *lonko*. Esta figura actúa como un referente que rompe con la denominación colonial del “cacique” o del “presidente”, términos que prevalecieron en la década de 1990. Sin embargo, la persistencia de estos términos en algunos estatutos comunitarios (como presidente, vicepresidente y secretario) pone de manifiesto la tensión estructural entre las formas propias de gobernanza y las estructuras administrativas impuestas.

Un caso paradigmático de esta reafirmación identitaria es el de Sergio Nahuelpan. El 22 de marzo de 2009, el *lonko* (cacique) Sergio Nahuelpan *yem*²³⁴ falleció durante el Camaruco. Mientras se realizaba su traslado desde la pampa del Camaruco en Nahuelpan hacia el hospital de Esquel, el Consejo de Ancianos determinó dar continuidad a la ceremonia. Cinco años después, en 2014, la prensa, la comunidad y sus familiares lo recordaron como el “lonko” de Nahuelpan, consumando el desplazamiento del término “último cacique de Nahuelpan”. Este cambio en la denominación de “cacique” a “lonko” es altamente significativo, ya que evidencia un proceso activo de revalorización de las categorías propias frente a las impuestas por la historia oficial. Este fenómeno de autonomía lingüística y política - que se observa en la cohesión de la comunidad bajo el concepto de *lof*- se reproduce en la recuperación de las denominaciones tradicionales de autoridad, cristalizando la resistencia contra la lógica colonial y burocrática del Estado.

En los procesos de las restituciones de tierras, el rol de *lonko* puede recaer tanto en un hombre como en una mujer, elegidos en *trawn* o parlamentos (reuniones o asambleas comunitarias). De igual modo, no siempre su elección depende de los miembros de su comunidad. La legitimidad del *lonko*, por lo tanto, emana de un sistema normativo interno que se distancia del proceso electoral. Algunos sostienen que la designación del *lonko* no es electiva, sino que surge por un llamado (“te toca”²³⁵) mediado por los *yem* (espíritus de los ancestros) o a través de un *pewma* (sueño o revelación) que orienta el proceso para asumir la autoridad. Por ello, el liderazgo no depende necesariamente de la edad, sino de su personalidad, conocimiento y sabiduría para representar a todos los miembros de la comunidad. El *lonko* orienta la palabra y se constituye en un referente, con capacidad para opinar y resolver conflictos intra e intercomunitarios. Su función abarca actos políticos y espirituales, ejerciendo su rol en ceremonias como el *camaruco* (*nguillatún*) y en los procesos judiciales.

A lo largo de las tres décadas de análisis en Chubut, la figura del lonko²³⁶ en las comunidades se manifiesta con un carácter inherentemente heterogéneo. Se observa que su rol

²³⁴ Falleció el cacique Sergio Nahuelpan, uno de los referentes fundamentales para el reconocimiento de los derechos territoriales Mapuche Tehuelche; en su memoria, se organizó una muestra artesanal en homenaje a su legado (El Patagónico, 2024a; 2024b). Además, el video titulado The last Cacique Nahuelpan recoge imágenes de la “Semana de los Pueblos Originarios” en las que se visualiza ese reconocimiento simbólico y cultural. [Video]. YouTube. <https://youtu.be/goj2vJ4T1Sw?si=jkNI1b1Ft0ZgbeOw>

²³⁵ Entrevista a Francisco Facundo Jones Huala, 2022; Mauro Millán. 2024.-

²³⁶ En la noticia brindada por El Patagónico se informa sobre el traspaso del mando del lonko Quilchamal a su hijo en una ceremonia, que se realizó bajo escritura notarial en las instalaciones del Sindicato de Camioneros de Comodoro Rivadavia (El Patagónico, 2015a). De igual manera esa noticia fue informada por diario El Chubut que detalló cómo durante el mismo acto, el nuevo lonko Alejandro Quilchamal recibió el bastón de mando de manos

se asume como sucesor heredero de antiguos “caciques” o, en contraposición, a través de la designación por autoridades estatales. Si bien existen críticas por parte de algunas comunidades que postulan que el lonko debería ser la persona de mayor edad en la comunidad, estas visiones han perdido relevancia en los últimos tiempos. La defensa territorial (*Entumalaltun*), la resistencia legal y la revitalización de la figura del lonko constituyen manifestaciones de un profundo proceso de reconstitución. Este proceso, a pesar de las tensiones inherentes, consolida un sujeto político que demanda ser reconocido en sus propios términos, superando las categorías administrativas impuestas.

Esta legitimidad, anclada en la autonomía, remite directamente al fundamento normativo que rige al pueblo Mapuche Tehuelche. El Az Mapu - las leyes de la naturaleza- comprende el conjunto de reglas y valores sociales que ordenan al pueblo en lo moral, religioso, espiritual y jurídico. Este concepto adquiere creciente mención en los discursos de las organizaciones autonomistas, pues se entiende que determina la identidad y regula la interacción con la naturaleza, la espiritualidad y el autogobierno. Además, establece los derechos sobre el territorio, los bienes comunes naturales, el poder de hacer y el no hacer. En este contexto de derecho propio, se revaloriza el concepto de *inarrumen*, que significa “observar”. Esta implica una metodología de aprendizaje intuitiva y consciente que consiste en prestar atención a los lenguajes que expresa la *Mapu* (la tierra). El acto de “pedir permiso al territorio” es el reflejo de una conexión íntima que persigue la comprensión y la armonía con las leyes naturales inherentes al lugar recuperado.

Esta conexión ineludible entre gobernanza y ontología se valida en la experiencia de vida de la lamngen Mirta Curruhuinca. En su relato, la espiritualidad emerge como el pilar fundamental que sostiene la lucha Mapuche frente a las adversidades históricas y actuales. No se trata de un aspecto secundario, sino del corazón que impulsa cada acción, cada recuperación de territorio y cada gesto de resistencia²³⁷. Ella lo declara sin rodeos: “*Para nosotros es la espiritualidad, creer que los yem nos acompañan, creer en la cosmovisión mapuche*”. Esta afirmación revela una cosmovisión donde el territorio está habitado por fuerzas vivas: los *yem* del agua, de la tierra y de los ancestros que guían y fortalecen al pueblo Mapuche.

de su padre, en un evento emotivo que contó con la presencia de referentes institucionales y comunitarios (El Chubut, 2015b).

²³⁷ Discurso de Mirta Curruhuinca, pronunciado en Comodoro Rivadavia el 23 de septiembre de 2024, en el marco de un acto comunitario Mapuche Tehuelche. Se trata de una comunicación personal registrada en el evento, por lo que no figura en fuentes publicadas.

Mirta Curruhuinca reconoce que, frente al poder económico y político del Estado y las corporaciones, el pueblo Mapuche no cuenta con las mismas herramientas de coerción. Sin embargo, afirma con convicción: *“Nosotros lo que tenemos es el convencimiento también. Eso es lo más importante”*. Ese convencimiento nace de la espiritualidad, de la certeza de estar acompañados por los espíritus de la tierra y los abuelos. Sostiene que la espiritualidad no es una invención, sino un compromiso que implica *“poner el cuerpo”*, aceptar el sacrificio y las pruebas de la vida, ya que en cada gesto de resistencia se renueva la conexión con lo sagrado: *“Necesitamos estos espacios sagrados para nosotros, a donde están los yem del agua, de la tierra, y de los lahuen y de nuestra forma de vida”*.

En sus palabras, incluso extiende una invitación a quienes no son mapuche: *“Creo que la gente no mapuche puede tener que aferrarse en algo espiritual también, que le da la fuerza”*. De esta manera, la espiritualidad se vuelve no solo herencia cultural, sino también semilla de conciencia capaz de interpelar a la sociedad mayoritaria. Mirta nos recuerda que el verdadero sostén de la resistencia no reside en la fuerza de las armas ni en el poder económico, sino en la cohesión espiritual que conecta al pueblo Mapuche con su territorio y sus ancestros. Allí radica la fuerza que permite enfrentar persecuciones, gobiernos hostiles y privaciones materiales, sin perder el horizonte del *Küme Felen* (vida en plenitud).

Esta cohesión espiritual, que Mirta Curruhuinca sitúa en el corazón de la resistencia, se proyecta en la vida material y política de las comunidades. En este marco, la gobernanza comunitaria se expresa a través de diversas esferas: se realizan actividades laborales, socioculturales y ceremoniales que refuerzan la cohesión, la identidad y cumplen la función de transmitir valores a las nuevas generaciones. Adicionalmente, las expresiones artísticas - como el teatro, la poesía y el *ulkantun* (canto ceremonial)- emergentes en la urbanidad, reflejan un activismo político que extiende la lucha por el territorio a nuevos espacios.

No obstante, el ejercicio de la soberanía alimentaria en territorios recuperados enfrenta un mecanismo de control estatal de alta complejidad. La injerencia del Estado provincial, a través del Registro de Marcas y Señales, constituye un obstáculo significativo. Si bien este control no se ejerce directamente en el interior de los territorios, se manifiesta de forma coercitiva sobre el movimiento de ganado fuera de las comunidades. La ausencia de la documentación estatal requerida impide la circulación de animales, ya sea para fines económicos o para el sustento familiar en la ciudad.

La negación sistemática del derecho a la recuperación territorial constituye un problema estructural, pues implica el desconocimiento simultáneo de la comunidad (*lof*) como sujeto de derecho y del territorio comunitario como elemento intrínseco a su existencia. Esta negación se

materializa cuando la agencia estatal exige a las comunidades justificar la ocupación de sus tierras y especificar la calidad de su tenencia. La acción policial agrava esta situación al confiscar ganado sin marca ni señal registradas en el Estado, lo cual produce pérdidas económicas considerables para las comunidades afectadas. En respuesta a este sistema que niega su existencia legal, varias comunidades se han visto compelidas a iniciar demandas judiciales que busquen el reconocimiento de su estatus como personas jurídicas como instrumento de defensa legal.²³⁸

Estas restricciones, al impactar directamente en el autogobierno y la economía territorial, no solo dificultan la autosuficiencia, sino que también generan una presión que provoca que algunas familias se retiren del territorio recuperado, debilitando el proceso de restitución y reduciendo la cantidad de personas que originalmente lo iniciaron.

La fortaleza ontológica que la espiritualidad confiere a la resistencia, sumada a la vulnerabilidad material generada por el deterioro de la soberanía alimentaria y el control estatal sobre la producción, exige una estrategia de protección y amplificación del conflicto. En respuesta a esta doble presión, las alianzas y redes comunitarias se establecen como un instrumento esencial para la visibilización de las luchas políticas y la garantía de la permanencia territorial.

Durante el proceso de recuperación, las comunidades tejen lazos con otras *Pu Lof* y organizaciones de derechos humanos. Este entramado fortalece los reclamos legales, consolida la resistencia y asegura el ejercicio efectivo de la defensa comunitaria. Esta articulación opera en múltiples escalas geográficas, evidenciada en ejemplos entre los años 2015 a 2018, como la “Red de Apoyo al Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen” a nivel provincial, la “Red de Apoyo al Pueblo Mapuche en Buenos Aires” a nivel nacional, y la “Misión Mapuche Permanente ante las Naciones Unidas”, con sede en Ginebra, a nivel internacional.

Las redes intercomunitarias y la conexión urbano-rural se establecen como elementos esenciales para la revitalización de las dinámicas culturales, vinculándolas con esquemas de gobernanza formal. Esto se materializa en prácticas como el *trafkintun* (trueque o intercambio) y el fomento de la ayuda mutua, aspectos necesarios, por ejemplo, para la construcción de la *ruka* (viviendas comunitarias). La construcción con materiales del lugar -como piedra, barro y bosta de animales- genera una armonía con el territorio, fortalece la reciprocidad y la cohesión

²³⁸ Colicoy, Osvaldo c/ Provincia de Chubut (Registro General de Marcas y Señales) s/ Acción de amparo (Mandamiento de Ejecución Art. 58 Constitución Provincial), Expte. 33/2020, Juzgado Civil, Comercial, Laboral y de Minería de Sarmiento, Chubut.

comunitaria. Este último proceso adquiere particular importancia para aquellas *lof* en proceso de recuperación que carecen de construcciones previas (taperas).

La defensa territorial, conocida como *Entumalaltun* (desalambrar), se erige como una decisión política colectiva para liberarse del *winka* (“blanco terrateniente”, colonizador), término que simboliza la opresión estatal. El caso de Futa Huao en 1997 sirve como evidencia de esta acción directa (Ramos, 2023). La recuperación territorial adquirió amplia difusión entre los Mapuche Tehuelche, tanto en entornos urbanos como rurales.

Para evitar la criminalización de la acción concreta de “desalambrar” como signo de despojo, la comunidad Sakamata Liempichun, en 2011, optó por ingresar con sus vehículos mediante el uso de rampas²³⁹ para superar los alambrados. Si bien los miembros de la comunidad no recibieron acusaciones de usurpación, la sentencia de desalojo en el caso civil fue definitiva.

Por otra parte, la figura del *weichafe*²⁴⁰ no lideró ni estuvo siempre presente en las acciones de recuperación. Este actor político emerge en el año 2015 con la recuperación de PU LOF, y su presencia no se halla en todas las comunidades analizadas. Un ejemplo de esta emergencia es el caso de Moira Millan: el 2017, un allanamiento en la comunidad Vuelta del Río adquirió noticia nacional por el hecho que ella protagonizó. Millan se referenció como *weichafe*, explicó que el término significa “guerrera” para el mundo mapuche, y sostuvo que este rol le fue asignado por la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra). También mencionó que, como *weichafe*, asumió la responsabilidad de la seguridad de su gente y que solo ella podía requisar a la policía, a quien se impidió el ingreso al territorio comunitario con armas²⁴¹.

Por consiguiente, la comunidad en el contexto de las recuperaciones territoriales se afirma como una entidad cohesiva y multidimensional, cuya fuerza radica en la articulación integral de sus elementos constitutivos. A través del entrelazamiento de los vínculos de parentesco, la organización del trabajo, la práctica de la ritualidad, la defensa del territorio y el

²³⁹ Para evitar la criminalización de la acción concreta de “desalambrar” como signo de despojo, la comunidad Sakamata Liempichun, en el año 2011, optó por ingresar con sus vehículos utilizando rampas para superar los alambrados. Si bien los miembros de la comunidad no fueron acusados de usurpación, la sentencia de desalojo en el caso civil es definitiva

²⁴⁰ En la recuperación territorial de 2015, el *weichafe* ejerce un rol político fundamental en la protección y resguardo de las tierras comunitarias.

²⁴¹ Meyer, A. (2017). “CON ARMAS, NO”. Revista Anfibia.

ejercicio del autogobierno, se conforma un entramado social que trasciende la mera suma de sus partes.

El parentesco no es solo un lazo familiar, sino el cimiento que legitima la pertenencia y el derecho a un lugar, mientras que el trabajo colectivo, el intercambio de semillas y la producción ganadera demuestran una interdependencia que hace inviable la subsistencia individual. A su vez, el territorio, lejos de ser una simple superficie productiva, se revela como el espacio vital donde se anclan los lazos familiares, se materializan los rituales y se ejerce el poder colectivo. El autogobierno, anudado a otros elementos de cohesión comunitaria - en particular la espiritualidad-, está mediado por figuras como el *lonko*, *pillan kushe*, *werken*, *weichafe* y las formas deliberativas de los *traün*. Este sistema se presenta como el mecanismo que permite a la comunidad tomar decisiones, analizar las tensiones y articularse con el Estado, a pesar de las imposiciones y las lógicas externas.

En virtud de lo expuesto, el fenómeno de la recuperación territorial es una reafirmación ineludible de una identidad colectiva y de una forma de organización social que se teje en el “nudo” de la comunidad, erigiéndose en el epicentro de la resistencia y la continuidad del pueblo Mapuche Tehuelche.

Conclusiones

La presente tesis doctoral examina el fenómeno de las recuperaciones territoriales impulsadas por el activismo del pueblo Mapuche Tehuelche en la provincia de Chubut, entre 1988 y 2018, a través del enfoque del pluralismo jurídico. El recorte temporal respondió a un doble propósito: por un lado, reconocer las primeras experiencias de un activismo Mapuche Tehuelche a la luz de la sanción de leyes especiales para los pueblos indígenas, y por otro, abarcar tres décadas en las que se consolidaron discursos, prácticas, tensiones y resistencias que permiten trazar secuencias históricas de emergencia, consolidación y reconfiguración.

Partiendo de esas tensiones, la investigación se organizó en torno a cuatro interrogantes que guiaron la estrategia metodológica y la exposición: ¿Cómo contribuyen las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche a la reconstrucción de su memoria colectiva, y de qué manera estas acciones conforman comunidad o lof, reivindican identidad, fortalecen los vínculos de parentesco, las relaciones de trabajo configuran territorio, promueven el uso de la lengua y ejercen autogobierno? ¿En qué medida las restituciones territoriales pueden ser comprendidas y legitimadas bajo el enfoque del pluralismo jurídico? ¿Cómo se visibilizan prácticas culturales de carácter institucional bajo normativas propias de las comunidades o pu

lof coexistiendo con el sistema jurídico estatal, y de qué manera estas interacciones impactan en la defensa y el reconocimiento de sus derechos políticos? Las conclusiones que siguen articulan respuestas razonadas a estos interrogantes, integrando hallazgos empíricos, la memoria social junto a marcos conceptuales interdisciplinarios.

Respecto del primer interrogante, la evidencia recogida muestra que las recuperaciones territoriales operan como actos de memoria histórica que enlazan pasado, presente y porvenir. La memoria social - transmitida en *nütram*, *epew* y *ngülan*- revitalizada en los parlamentos (*traün*) y *camarucos*; y activada con el uso público del *mapuzungun*, no es un repertorio inerte: produce autoridad, legitima la decisión colectiva y orienta la acción.

Lejos de ser solo actos de ocupación, las recuperaciones son procesos sociales complejos que reconstruyen la comunidad, restituyen la memoria colectiva y el territorio, fortalecen y actualizan expresiones identitarias compartidas enmarcadas en dispositivos institucionales que posibilitan formas de autogobierno. A lo largo del período bajo estudio, es posible establecer cuatro modalidades de recuperación territorial que, en su conjunto, conforman un repertorio estratégico activo: la negociación y acuerdos institucionales bajo el uso de la diplomacia, el retorno y reconstitución, la resistencia activa frente al desalojo y, por último, la vía autonomista, insurgente y confrontativa. Este repertorio táctico, que abarca desde el uso de la diplomacia y el litigio estatal hasta la acción directa y el resurgimiento del *Weichafe*, demuestra la autonomía política fundamental y la agencia política del *Lof*. La capacidad de elegir entre estas modalidades de forma indistinta cristaliza la resistencia a la colonialidad jurídica persistente. En definitiva, la recuperación territorial se consolida como un ejercicio de autodeterminación táctica que desafía la lógica monista del Estado, al tiempo que asegura la vigencia de las prácticas culturales comunitarias de carácter institucional en el territorio.

Esta perspectiva permite mover el foco del litigio puntual por el territorio hacia la comprensión de un orden político-jurídico que se rehace en la acción, donde el *az mapu* funciona como una gramática normativa efectiva en diálogo y tensión con el derecho estatal. Se ha demostrado que el surgimiento y la consolidación de organizaciones políticas, durante el periodo bajo estudio, como la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche “11 de octubre” y el Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu han sido pilares fundamentales en este proceso. Estas organizaciones no solo lideraron, sino que también estructuraron y dieron continuidad a la lucha, promoviendo la revitalización y aplicación de modelos de vida culturalmente arraigados.

El surgimiento de organizaciones políticas lideradas por jóvenes de entornos urbanos, y conformación de “comunidad o lof” se hace a la luz de un proceso a largo plazo, que implico

acuerdos, deliberaciones y compromisos constantes. No se trata de agregados circunstanciales, sino de familias o colectivos que instituyen autoridades, reglas de convivencia y procedimientos de deliberación y toma de decisión. Las decisiones no son meramente instrumentales: al definir quién es autoridad, qué prácticas se priorizan y qué límites se reconocen a la intervención externa, las comunidades/ pu lof organizan un gobierno propio con eficacia social verificable. De este modo, las recuperaciones facilitan generar institucionalidad donde se aprehenden y actualizan roles, se experimenta con formas de organización y se gestionan tensiones internas sin renunciar a la diversidad que caracteriza a la vida comunitaria.

En relación con el territorio, la investigación confirma que su sentido excede la noción estatal. El territorio es archivo de memoria y plataforma de existencia: allí no sólo descansan los ancestros, se reconocen las trayectorias de los nüttran y se inscriben obligaciones mutuas entre “parientes” (personas, seres no humanos y lugares). La territorialización estatal - expresada en catastros, mensuras, mojones, alambrados, títulos o concesiones- no ha borrado los elementos que lo componen; en todo caso lo fragmentó y silenció.

Las recuperaciones reabren esa trama de vinculación entre la comunidad y el territorio, reposicionan espacialmente a las familias y re articulan circuitos de movilidad y uso, que se definen por criterios de cuidado y reciprocidad. Con el reasentamiento de la comunidad, no es sólo un retorno físico, sino un proyecto político que disputa sentidos sobre el territorio, las relaciones familiares y laborales, la espiritualidad y la autoridad. Allí se hace visible una tensión estructural: mientras el derecho estatal ordena el espacio bajo lógicas de individualización y mercado, la comunidad lo piensa como relación y responsabilidad colectiva.

Las recuperaciones territoriales revitalizan y revalorizan el uso del mapuzungun que facilita organizar categorías, delimita obligaciones, enuncia compromisos y distingue roles y funciones. Volver a los nombres propios, dejar los nombres impuestos como “colonia, reserva” o “cacique y su tribu”, volver a renombrar y escuchar el idioma propio, no solo identifica prácticas y saberes de actividades socioculturales organizadas, sino que ancla la acción en un horizonte epistémico propio. De esa manera, la lengua opera como una tecnología política de la memoria que aglutina identidad, cohesión y autogobierno y, por otro lado, posiciona la autonomía y autodeterminación.

El trabajo y las economías comunitarias, por su parte, muestran que las recuperaciones habilitan circuitos de producción y reproducción que refuerzan la pertenencia y la autonomía. La cría de animales, el cultivo de la tierra, la construcción de viviendas, recobrar los espacios ceremoniales y los lugares del lahuen (medicina), realizar tareas de resguardo del territorio, aparecen como prácticas productivas y pedagógicas. Son instancias donde se enfatiza las

responsabilidades, se reponen saberes y se entrenan capacidades para sostener la vida en común. Su escala, ritmos y finalidades difieren de los parámetros empresariales o estatales: el objetivo no es maximizar ganancias, sino asegurar continuidad, cuidado y armonía con el entorno. En esa práctica cotidiana se engarzan vínculos de pueblo, parientes y hermandad, que dan soporte material a la institucionalidad comunitaria y materializan el autogobierno más allá de las instancias formales.

En lo relativo al autogobierno, se observan reglas de convivencia, solidaridad, resguardo y reciprocidad, mecanismos para procesar conflictos intra e intercomunitarios, formas de reconocimiento de autoridades y sustitución cuando la situación lo amerita, y procedimientos para relacionarse con actores externos. Si bien, estas reglas fueron cambiando a lo largo de los treinta años bajo análisis, no son rígidas ni uniformes: se adaptan, incorporan aprendizajes y evalúan resultados.

En términos analíticos, la comunidad se conforma por un lado con las prácticas culturales comunitarias, y también con elementos estáticos que propone la agencia estatal sobre todo para ser una “persona jurídica” bajo imposición del monopolio interpretativo del derecho estatal. Así, el primer interrogante encuentra una respuesta: las recuperaciones reconstruyen memoria, instituyen comunidad, reponen territorios, revalorizan espiritualidad, la lengua y ejercen autogobierno a través de prácticas que producen derecho en la acción.

El segundo interrogante plantea la legitimidad en analizar las recuperaciones bajo el enfoque del pluralismo jurídico. El diálogo con la literatura especializada resultó decisivo. El pluralismo jurídico comunitario participativo, tal como lo formula Wolkmer, permite comprender la producción normativa desde abajo, por sujetos colectivos que disputan la exclusividad del derecho estatal. Yrigoyen Fajardo y Ramírez subrayan el vínculo entre pluralismo y descolonización del poder, mostrando que el reconocimiento no es una concesión del Estado, sino un reordenamiento de relaciones históricamente asimétricas. A su vez, Salgado distingue entre mera coexistencia de normatividades y reconocimiento en condiciones de igualdad, cuestión que entronca con el horizonte de pluralidad. Esta tesis adopta ese encuadre, evitando forzar el accionar del activismo Mapuche Tehuelche y, en cambio, pensándola como práctica contemporánea con capacidad para pensar en resolver los conflictos, organizar la vida comunitaria y proyectar futuro.

En el plano normativo, las reformas constitucionales de 1994, los tratados internacionales, el Convenio 169 de la OIT, las declaraciones de Naciones Unidas y de la OEA sobre los derechos de los pueblos indígenas, las sentencias de la CIDH y los distintos Comité de Derechos Humanos-ONU, establecen pisos de reconocimiento a los derechos territoriales,

culturales y políticos, incluyendo la autodeterminación y la propiedad comunitaria. No obstante, el análisis de expedientes judiciales y prácticas administrativas estatales revela una brecha persistente entre esos estándares y su implementación.

La judicialización de las recuperaciones como usurpación, las órdenes de desalojo, la retórica de la fiscalía en defensa a la propiedad privada, la limitación al concepto territorio y la legitimación de la comunidad bajo parámetros estatales, muestran la resiliencia del monismo jurídico. Frente a ello, la tesis sostiene que la legitimidad de las recuperaciones no depende exclusivamente del reconocimiento estatal: deriva de la historicidad del vínculo con el territorio, de la eficacia social del az mapu y de la razonabilidad práctica de las soluciones que estas institucionalidades producen.

Esta posición dialoga con la idea del “derecho hallado en la calle” de De Sousa Junior: las recuperaciones son formas jurídicas que emergen de la acción colectiva y adquieren eficacia sin esperar autorización. En los casos estudiados, la juridicidad propia se expresa en la conformación de la “comunidad” y el territorio, ambos recuperados con las decisiones colectivas, registros comunitarios, protocolos internos y acuerdos con terceros, que ordenan conductas y previenen conflictos. A su vez, las comunidades emplean recursos del derecho estatal - como inscripción de la comunidad, acciones declarativas, medidas de no innovar y peritajes históricos y antropológicos- de manera estratégica, para generar instancias de reconocimiento y protección. Esto da lugar a un ámbito jurídico híbrido, conflictivo y creativo, donde el pluralismo se manifiesta en cada acción. En este sentido, la segunda pregunta se responde afirmando que las recuperaciones son legítimas bajo el enfoque del pluralismo jurídico contemporáneo.

En este punto, el trabajo mostró que las acciones de defensa, restitución o recuperación se legitiman no por el reconocimiento estatal, sino por la memoria y la historicidad del vínculo con el territorio, por la eficacia social del az mapu y por la razonabilidad práctica de las soluciones que las comunidades producen.

El tercer interrogante exploró la visibilización de prácticas culturales comunitarias de carácter institucional que actúan bajo normativas propias y su impacto en la defensa y reconocimiento de derechos políticos. Los parlamentos -trawn y futa trawn-, las asambleas o reuniones ampliadas, los camarucos y los espacios de diálogo con autoridades estatales funcionan como mecanismos institucionales con reglas, autoridades, temporalidades y registros. Allí se definen agendas, se evalúan estrategias, se acuerdan protocolos de relación con extracomunitarios y se establecen criterios de representación. Además de ser “costumbres”, estas prácticas funcionan como mecanismos organizadores que originan tanto obligaciones

como derechos. Como reglas de convivencia, su carácter público y su repetición constante crean expectativas legítimas tanto dentro de la comunidad como hacia terceros. Las recuperaciones son fenómenos que actúan como actos jurídicos colectivos en los cuales se expresa la voluntad normativa de un sujeto político y culturalmente diferenciado.

El impacto político-jurídico de estas instituciones se advierte en varias capas. En el nivel interno, sostienen la autonomía, generan control social comunitario y favorece mecanismos de regulación de las tomas de decisiones. En el nivel intercomunitario, habilitan alianzas y redes capaces de incidir en agendas públicas. En el nivel estatal, alimentan procesos de consulta, diálogo, tensiones y litigio estratégico que han dado lugar a precedentes y medidas de protección. No obstante, el reconocimiento sigue siendo parcial y disputado: subsiste la tendencia a subsumir estas instituciones en categorías estatales que desdibujan su especificidad, o son deslegitimadas, como si fueran meras tácticas coyunturales de presión. Por ello, estas interacciones requieren marcos procedimentales interculturales que eviten la asimilación y habiliten la cooperación con garantías de igualdad y de no discriminación.

A pesar de los avances, persisten tensiones estructurales. La criminalización, la estigmatización mediática, los desalojos y la lectura estricta de registros catastrales estatales configuran un cerco que limita el despliegue del pluralismo jurídico. La evidencia muestra que, aun con normas de alto rango que reconocen derechos indígenas, subsiste un habitus institucional monocultural. El resultado es un doble estándar: reconocimiento formal y negación práctica. Las comunidades o Lof enfrentan así la exigencia de defenderse en dos direcciones: sostener la institucionalidad propia y, al mismo tiempo, traducir sus reclamos al lenguaje del derecho estatal para evitar la invisibilización. Este esfuerzo de traducción constante acarrea costos políticos y emocionales que deben ser reconocidos como parte de la conflictividad jurídica contemporánea.

En términos de contribuciones, la tesis sistematiza tres décadas de lucha y defensa de los derechos territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, lo que permite identificar secuencias de emergencia, consolidación y reconfiguración del activismo Mapuche Tehuelche. Sobre esa base, se sostiene que las recuperaciones operan como laboratorios de ciudadanía intercultural que ensayan arreglos institucionales revitalizados: protocolos de consulta comunitaria, acuerdos de uso compartido, mecanismos internos de reparación y estrategias de control territorial basadas en el cuidado y no en la exclusión. Esta perspectiva desplaza la mirada desde el expediente judicial hacia la densidad organizativa y la creatividad normativa que sostienen estos procesos, iluminando capas poco visibles de la juridicidad indígena en acción.

La principal contribución teórica reside en mostrar que comunidad, territorio y derecho son co-constitutivos. La comunidad no es un sustrato pre político, sino un sujeto en construcción que deviene comunidad en el acto de gobernarse; el territorio no es un soporte pasivo, sino una relación que prescribe obligaciones; y el derecho no es monopolio estatal, sino una pluralidad de órdenes que interactúan en condiciones de poder desiguales. Esta comprensión permite abandonar las oposiciones infructuosas entre tradición y modernidad, urbano y rural, legalidad y “usos y costumbres”. En su lugar, se propone pensar el pluralismo como una ecología de normatividades que conviven, colisionan y se reconfiguran continuamente, y cuya evaluación debe hacerse desde criterios de justicia, eficacia social y no discriminación.

Metodológicamente, el trabajo apostó por un enfoque interdisciplinario que conjuga antropología jurídica, historia mapuche, sociología del derecho y el derecho, junto con experiencia profesional, análisis documental, testimonial y bibliográfico. La decisión de reconocer la voz comunitaria como fuente de juridicidad implicó cuidados éticos: consentimiento informado, resguardo de información sensible y una reflexividad constante sobre el lugar de la investigadora. Este posicionamiento permitió evitar la exotización y, al mismo tiempo, habilitó lecturas densas sobre la producción de derecho en contextos de asimetría. En términos didácticos, la metodología empleada ofrece herramientas replicables para investigaciones futuras en escenarios de pluralismo jurídico y conflictividad territorial.

Volviendo a los interrogantes, las conclusiones permiten una respuesta integrada. Primero, las recuperaciones contribuyen a la reconstrucción de la memoria colectiva al activar relatos, familia, prácticas y saberes, ceremonias, lengua y vínculos que legitiman la acción y reconstituyen la comunidad como sujeto político. Mediante ellas, se fortalecen los elementos que la cohesionan: parentesco, trabajo, territorialidad, espiritualidad y autogobierno.

Segundo, las restituciones territoriales, se pueden y deben comprender bajo el enfoque del pluralismo jurídico, por cuanto expresan un orden normativo propio con eficacia social y consonancia con estándares nacionales e internacionales; su reconocimiento estatal no es una concesión, sino una obligación derivada de principios de igualdad y no discriminación.

Tercero, las prácticas culturales comunitarias de carácter institucional operan como un sistema normativo propio, que coexisten con el sistema jurídico estatal y, en esa interacción, impactan decisivamente en la defensa y reconocimiento de derechos políticos, ampliando la esfera de ciudadanía y democracia.

En conclusión, las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut entre 1988 y 2018 son manifestaciones inequívocas de un pluralismo jurídico comunitario participativo. Estas manifestaciones sociales reconstruyen comunidad, reponen la

memoria, revaloran la lengua, configuran el territorio bajo una categoría jurídica de relación con la comunidad donde se ejerce autogobierno. Todos estos elementos que conforman experiencias comunitarias, desestabilizan el monismo jurídico.

Como resultado de esta investigación, es posible delinear propuestas de política pública. Para ello, resulta necesario avanzar de los reconocimientos declarativos a garantías operativas que incluyan dispositivos administrativos interculturales de relevamiento y restitución con participación comunitaria efectiva; formación obligatoria en pluralismo jurídico para operadores de justicia y funcionarios; protocolos de consulta y consentimiento previo, libre e informado diseñados y controlados conjuntamente; instancias de cogobernanza en territorios de alto valor cultural y ambiental; y servicios públicos interculturales que reconozcan calendarios ceremoniales, autoridades comunitarias y formas propias de organización. Algunas de estas medidas podrían contribuir a disminuir la conflictividad y en parte palear o mejorar la calidad democrática, en la medida en que se reconocen a las *pu lof* como interlocutoras legítimas y no como meros objetos de tutela y símbolos de conflictividad.

De este modo, la investigación no solo documenta una resistencia material, sino que expone la incapacidad epistemológica del derecho estatal para aprehender una realidad normativa que es holística y ancestral, posicionando al *Lof* como el verdadero locus de la producción jurídica en Chubut.

En síntesis, las recuperaciones territoriales del pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut entre 1988 y 2018 no pueden entenderse como simples actos de reivindicación política ni como conflictos por la ocupación de la tierra. Son, en cambio, procesos complejos que materializan un pluralismo jurídico contemporáneo en acción, donde el derecho indígena se afirma, se actualiza y disputa su reconocimiento frente al Estado. Estos procesos configuran comunidades como sujetos políticos plenos, anclados en el parentesco, la espiritualidad y la memoria ancestral, que ejercen de manera efectiva su derecho a la autodeterminación. La visibilización de este derecho propio en acción, interpela a la sociedad no indígena y exige abrir un diálogo intercultural capaz de transformar los marcos conceptuales y jurídicos hacia un horizonte más justo, inclusivo y pluridiverso.

Referencias Bibliográficas

Libros y Capítulos de Libros

- Aguado, A. (1919). *La colonización del oeste de la Patagonia central: Departamento Río Senguer, Chubut* (3.^a ed. ampliada). Comodoro Rivadavia. (Trabajo original publicado en 1890)
- Álvarez Leguizamón, S. (2010). De justicias, justicias indígenas y justicias mestizas. En F. L. Bonilla y G. Sauma (Eds.), *Justicia y derecho en América Latina*. (pp. 181- 209). FLACSO.
- Antieco (2010). Anónimo. Bicentenario ¿para quiénes? Nuestra historia es mucho más que 200 años: Una mirada desde el pueblo Mapuche Tehuelche. En P. Blanco (Coord.), *Antieco* (1.^a ed.). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Editorial Universitaria de la Patagonia. (Publicado en 2013).
- Aylwin, J., Meza-Lopehandia, M., & Yáñez, N. (2013). *Los pueblos indígenas y el derecho*. LOM Ediciones.
- Baeza, B. (2003). Transformaciones identitarias en una comunidad indígena del Departamento Tehuelches, Chubut. En B. Baeza & D. Marques (Comps.), *Resistir en la frontera: Memoria y desafío de la sociedad de Gobernador Costa y del Departamento Tehuelches* (pp. xx–xx). Imprenta Gráfica. <https://bicyt.conicet.gov.ar/fichas/produccion/193359>
- Bastos Amigo, S. (2023). Comunidad, desposesión y recreación étnica en México y Guatemala. En S. Bastos Amigo & E. Martínez Navarrete (Coords.), *Colonialismo, comunidad y capital: Pensar el despojo, pensar América Latina* (pp. 149–191). Religación Press, Bajo Tierra Ediciones, Tiempo Robado, Cátedra Jorge Alonso CIESAS–UdeG. <https://doi.org/10.46652/religacionpress.15.c15>
- Bayer, O. (2017) *La Chispa, contra el latifundio, contra el hambre, contra la injusticia*. Ed. Ignorantes.

- Beato, G., Crespo, C; Varas, L, Ciselli, G., Uzcudun, M., Ivanoff, S., Marquez,D. Infeld, A. y Basabe, F. (1993) Los grupos sociales dominantes en Chubut, Universidad Nacional de Córdoba.
- Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche: Siglos XIX y XX* (Vol. 7). LOM Ediciones.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Anagrama.
- Briones, C y Ramos, A. (2018) Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia. UNR.
- Castro Esnal, A. (2014). *Entre pasados y presentes IV: Estudios contemporáneos en ciencias antropológicas*. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/17049>
- Cayuqueo, P. (2019) *Historia Secreta Mapuche*. Catalonia.
- Claraz, J. (1988). *Diario de viaje de exploración al Chubut, 1865–1866* (R. M. Casamiquela & M. Hux, Eds.). Ediciones Marymar.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación: Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872–1943*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W. (2013). Lo visible y lo invisible en el bicentenario. En P. Blanco (Coord.), *Bicentenario ¿para quiénes? Nuestra historia es mucho más que 200 años: Una mirada desde el pueblo Mapuche Tehuelche* (pp. 73-89). EDUPA.
- Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D., & Malvestitti, M. (Comps.). (2018). *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870–1950*. Universidad Nacional de Río Negro, Serie Aperturas Sociales
- Friede, J. (2017). *El indio en la lucha por la tierra: Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Ministerio de Cultura; Biblioteca Nacional de Colombia.
- Frites, E. (2011) *El derecho de los pueblos indígenas*. Progamma Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Garzón López, P. (2018) *Colonialidad (jurídica)*. *EUNOMÍA. Revista En Cultura De La Legalidad*, (14), 206-214. DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2018.4164>
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: Poética de pertenencia y devenir* (1.ª ed.). Biblos.
- Gomiz, M. M., & Salgado, J. M. (2010). *Convenio 169 de la O.I.T. sobre pueblos indígenas: Su aplicación en el derecho interno argentino* (2.ª ed.). Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI) & Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). <https://iwgia.org/doclink/odhpi-iwgia-libro-convenio-169-de-la-o-i-t-sobre-pueblos-indigenas-2010-es>

- Hualpa, E. (2014) Derechos constitucionales de los Pueblos Indígenas. Ad-Hoc.
- Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: Trayectoria histórica y nuevas propuestas. En P. Dávalos (Ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 107–129). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101026125925/6Kropff.pdf>
- Llaitul, H., & Arrate, J. (2012). *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. CEIBO.
- Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., & Levil, R. (2006). *¡Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM.
- Millan, M y Schiaffini, H. (2018) Pangui ñi Púnón. Las Huellas del puma. Espacio Hudson.
- Millan, M. (2024) Terricidio. Sabiduría ancestral para un mundo alternativo. Sudamericana.
- Moyano, A. (2010) Crónicas de la resistencia mapuche. Edición del autor.
- Naguil Gómez, V. (2022). Wallmapu: Su centralidad en el combate político mapuche. En C. del Valle, K. Mierau, S. Riquelme, B. Pérez, & G. Albornoz (Eds.), *Horizontes convergentes: Aportes transdisciplinarios al estudio del ecosistema de la marginación cultural* (Vol. I, pp. 441–457). Converging Horizons & CLACSO.
- Nahuelpan Moreno, H. (2015). “Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos”. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche. En E. Antileo Baeza, L. Cárcamo-Huachante, M. Calfío Montalva & H. Huinca-Piutrin (Eds.), *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (pp. 271–300). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Nahuelquir, F. (2016). Entre desplazamientos y expropiaciones: estrategias y memorias de familias radicadas en la Colonia San Martín (Chubut) para permanecer juntos. En C. Briones & A. Ramos (Eds.), *Parentesco y política: Topologías indígenas en la Patagonia*.
- Nahuelquir, F. (2019). Longkontukunien chumngechi iñ kechanentugen, chumgechi iñtrokituwün küzaw zungu mew ka chem ñinien pu mapuche tewelche Chufut mapu mew (Memorias de desplazamientos. Relaciones laborales y pertenencia del pueblo mapuche-tewelche en Chubut). En P. Mariman, F. Nahuelquir, J. Millalén, M. Calfío & R. Levil (Eds.), *¡Allkütunge, winka! ¡Ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche* (pp. 195–234). Comunidad de Historia Mapuche.
- Oszlak, O. (2017). La noción de Estado abierto en el contexto de América Latina y el Caribe. En *Desde el gobierno abierto al Estado abierto en América Latina y el Caribe* (pp. 209–229).

- Paillalef Lefinao, J. (2018) Los Mapuche y el proceso que los convirtió en indios. Psicología de la discriminación. Catalonia.
- Pairicán Padilla, F. (2020). Algunos apuntes sobre Wallmapu: Ensayos sobre plurinacionalidad y Nueva Constitución. En *Wallmapu. Ensayos sobre plurinacionalidad y nueva constitución* (pp. 9–21). Pehuén Editores.
- Pairicán, F. (2014). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990–2013*. Pehuén.
- Pairicán, F. (2020). *De la recuperación de tierra a la conquista del territorio*. *Revista Anales, Séptima Serie*(18), 197–205.
- Pérez, P. (2013). Memorias y territorios Mapuche Tehuelche: Historia y configuraciones sociales. En L. Berra & D. Boixadós (Eds.), *Pueblos originarios y territorio en la Patagonia*. EDUP.
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878–1941*. Prometeo.
- Ramírez, S. (2001) *Justicia indígena: El desafío de la construcción de un estado pluricultural*. INECIP.
- Ramírez, S. (2015). *Matriz constitucional, Estado intercultural y derechos de los pueblos indígenas* (1.^a ed.). AD-HOC.
- Ramírez, S. (2018). Pluralismo jurídico en el siglo XXI: ¿Nuevas formas de Estado? En M. Ledesma Narváez (Coord.), *Justicia e interculturalidad. Análisis y pensamiento plural en América y Europa* (pp. 517–533). Centro de Estudios Constitucionales. Colección Derecho & Sociedad.
- Ramírez, S. (2020). El pluralismo jurídico en Argentina: Relato de una ausencia. En Fundación Konrad Adenauer (Ed.), *Pluralismo jurídico en Latinoamérica: Cooperación, coordinación y tensiones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria* (pp. 13–33). Konrad Adenauer Stiftung.
- Ramírez, S. (2021). *La justicia indígena y la justicia ordinaria frente a los conflictos civiles: Camino para su articulación*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de Justicia de las Américas (CEJA). Recuperado de https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/5697/PUB_justiciaindigena.pdf
- Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches y tehuelches en contexto de desplazamiento*. Eudeba.
- Ramos, A. (2018). La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre. En P. Canales Tapia & S. Vargas (Eds.), *Pensamiento indígena en Nuestra América*.

- Debates y propuestas en la mesa de hoy* (pp. 159–189). Ariadna Ediciones.
<https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1809>
- Ramos, A. (2022). La historia de un territorio. La producción de lo tangible desde la interexistencia. En M. E. Sabatella & V. Stella (Eds.), *Memorias de lo tangible* (Cap. 9). Editorial UNRN. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.7642>
- Ramos, A. M. (2018). La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de octubre. En P. Canales Tapia & S. Vargas (Eds.), *Pensamiento indígena en Nuestra América: Debates y propuestas en la mesa de hoy* (Colección Estudios de las Ideas, Vol. 3, pp. 159–190). Ariadna Ediciones.
- Ramos, A., & Delrío, W. (2005). Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En C. Briones (Coord.), *Cartografías argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia.
- Ramos, A., Crespo, C., & Tozzini, M. (Comps.). (2016). *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Editorial UNRN.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Tinta Limón.
- Santos, B. de S. (1996). Globalización y territorio usado: Imperativos y solidaridades. En M. L. Silveira (Coord.), *Cuadernos del CENDES*, 25(69), 9–26.
- Schiaffini, H. (2021). *El nudo comunal: territorio, confrontación y comunidad mapuche en el noroeste del Chubut*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Sieder, R., & Schjolden, L. (Eds.). (2009). *Pueblos indígenas, estados constitucionales y tratados: Una interpretación constructivista del derecho a la autonomía*. FLACSO.
- Spíndola, J. (2021) *Patagonia literaria VIII. El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. Fines del Mundo. Estudios culturales del Cono Sur.
- Spíndola, J., & Stocco, M. (2024). Katrūlaf y Cañicul: contestaciones biopoéticas a la necropolítica (neo)liberal. *Boletín de Literatura Comparada*, pp. 69–98.
- Stavenhagen, R. (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina* (1.ª ed.). El Colegio de México / Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).
- Stavenhagen, R. (2006). *Los pueblos indígenas y sus derechos*. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la ONU. UNESCO.

- Stavenhagen, R. (2008). *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina: Un balance*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Toledo Llancaqueo, V. (2005). *Pueblo Mapuche: Derechos colectivos y territorio. Desafíos para la sustentabilidad democrática* (1.^a ed.). Lom Ediciones.
- Tozzini, A. (2023). *Territorios y genealogías en disputa. Trayectorias mapuche, relatos hegemónicos y Estado en Lago Puelo, Chubut*. Activar/Patrimonio, UNR / Ministerio de Cultura Argentina.
- Tozzini, M. A. (2017). De la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios a la Oficina de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Dinámicas institucionales e interpelaciones de identidad en la tramitación de tierra a indígenas en Chubut. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Mar del Plata, Argentina
- Vargas Ampuero, L. y Avalos, N. (2021) Todos somos Larena. Movilización social ante el juicio a Inés Larena (2005-2008) Caso paradigmático de la expoliación del territorio mapuche a través de la “forestación” con pinos en PuelMapu. XVIII Jornadas Interescuelas UNSE.
- Vezub, J., & Pérez Parry, S. (Eds.). (2022). *Juan Moreteau a través de su lente. Instrumental científico y archivos desconocidos en las fronteras del Chubut (1896–1951)*. SB / Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas – CONICET.
- Walther, J. C. (1980). *La conquista del desierto: Lucha de fronteras con el indio. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia (1527–1885)* (4.^a ed.). EUDEBA. (Obra original publicada en 1970).
- Wolkmer, A. C. (2006). *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho* (2.^a ed.). Dykinson.
- Wolkmer, A. C., & Leite, J. R. (2019). *Pluralismo jurídico comunitario participativo: Fundamentos críticos y perspectivas emancipatorias*. Porto Alegre: Editora Livraria do Advogado.
- Yrigoyen Fajardo, R. (2006). Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En *Pueblos indígenas y derechos humanos* (pp. 537–567). Universidad de Deusto. <https://documentoskoha.s3.amazonaws.com/12437.pdf>
- Yrigoyen Fajardo, R. (2009). Medio siglo de derecho internacional indigenista y un cuarto de siglo de constitucionalismo pluralista en Latinoamérica: Balance y retos. En M.

Ledesma Narváez (Coord.), *Justicia e interculturalidad: Análisis y pensamiento plural en América y Europa* (pp. 517–533). Centro de Estudios Constitucionales.

Zúñiga Muñoz, X. (2018). Los conflictos por la tierra y la judicialización del territorio indígena de Salitre en Costa Rica. En M. Ledesma Narváez (Coord.), *Justicia e interculturalidad. Análisis y pensamiento plural en América y Europa* (pp. 647–673). Centro de Estudios Constitucionales. Colección Derecho & Sociedad.

Tesis

Aguirre, S. (2021). *Mvlekayñ (Seguimos estando): Comunidades mapuce, Estado y acumulación en Neuquén en el largo siglo XX: Los casos de Paicil Antriao y Campo Maripe* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación]. Memoria Académica. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.2089/te.2089.pdf>

Castiglioni, D. S. (2022). *La expedición del Comandante Fontana y los rifleros del Chubut (octubre 1885–febrero 1886) como factor fundamental en la reivindicación de la soberanía argentina sobre el sector de la franja cordillerana comprendido entre los paralelos 42°–44° del Chubut* [Tesis de maestría, Escuela Superior de Guerra “Tte. Grl. Luis María Campos”]. CEFADigital. <https://cefadigital.edu.ar/handle/1847939/2699>

Naguil Gómez, V. (2016). *De la raza a la nación, de la tierra al país: Comunitarismo y nacionalismo en el movimiento mapuche, 1910–2010* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. TDX. <https://www.tdx.cat/handle/10803/393938>

Ramos, A. (1999). *Discursos, pertenencia y devenir: El caso mapuche de Colonia Cushamen* [Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras]. https://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/laplata/LP4/19.htm#google_vignette

Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: Un análisis sobre los sentidos de pertenencia Mapuche Tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut* [Tesis doctoral, CONICET]. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/79466>

Tricot Salomón, V. (2011). *El movimiento mapuche en Chile y Argentina: Una aproximación desde las teorías de la acción colectiva y los movimientos sociales* [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca].

Revistas, documentos y Artículos Académicos

- Asociación Indígena de la República Argentina. (1988). *Madre Tierra: Revista del Parlamento Aborígen Argentino* (Año I, N° 1). Organización Nacional de Bases Indígenas. <https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH4fae/a603c8a2.dir/210250.pdf>
- Assies, W. (2009). Entre el pluralismo jurídico y el derecho estatal: La múltiple jurisdicción de las comunidades campesinas indígenas en América Latina. *Revista de Antropología Experimental*, 9, 139–165.
- Bastos Amigo, S. (2024). El *Payxail Yajaw Konob' Akateka, Chuj, Popti', Q'anjob'al* y la acción política de los pueblos indígenas ante el despojo en Guatemala. *Revista de Investigación y Proyección Eutopía*, (8), 1–32. <https://revistas.url.edu.gt/index.php/eutopia/article/view/71>
- Bastos Amigo, S. (2024). La comunidad y lo comunitario en el siglo XXI: Propuestas de análisis a partir del estudio de Mezcala, México. *Runa*, 45(1), 59–76.
- Bastos Amigo, S. (2024). Las comunidades y lo comunitario en la movilización indígena contemporánea en Guatemala: Reflexiones tras el levantamiento de los bastones 2023. *Estudios Interétnicos*, (35), 61–85.
- Bastos Amigo, S. (2024). Las comunidades y lo comunitario en la movilización indígena contemporánea en Guatemala: Reflexiones tras el levantamiento de los bastones de 2023. *Estudios Interétnicos*, (número pendiente), xx–xx. IDEIPI.
- Bazán, J. (2024). *Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO)*. <https://enotpo.blogspot.com/>
- Briones, C., & Ramos, A. (2020). Los porqués del “de acá nos van a sacar muertos”: Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte. *Intersticios de la política y la cultura*, 17, 9–43. <http://rid.unrn.edu.ar:8080/bitstream/20.500.12049/6872/1/28918-Texto%20del%20art%20c3%adculo-94456-1-10-20200803.pdf>
- Canales, P. (2019). La “hora del Nüttram”: Historiografía mapuche en definición y expansión 2006–2019. *Revista Chilena de Antropología*, 40, 189–203. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.55767>
- Casassa, J. (2012). Justicia indígena y desafío estatal en América Latina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (96), 59–82.
- Castillo Meisen, P. (2024, abril 19). *A 30 años del regreso del Cacique Inacayal a Tecka. El Chubut*. <https://www.elchubut.com.ar/historias/2024-4-19-12-6-0-a-30-anos-del-regreso-del-cacique-inacayal-a-tecka>

- Catrileo, M. (1992). Tipos de discurso y texto en mapudungun. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, 5. Universidad de la Frontera. <https://revistas.ufro.cl/ojs/index.php/indoamericana/article/view/326>
- Codeceira del Castillo, C. C. (2020). Tratados, reglamento y constituciones: La organización jurídica y social en la primera colonia galesa del Chubut (1865–1875). *Revista Cruz del Sur*, 9(36), 31–45. <https://www.gehesc.com.ar/documentos/ORGANIZACION-JURIDICA-Y-SOCIAL-EN-LA-PRIMERA-COLONIA-GAlesa-DEL-CHUBUT-1865.pdf>
- Crespo, C. (2023). El latir de los archivos: Reflexiones sobre memorias mapuches, tempos y temporalidades en los archivos estatales de Chubut. *Corpus*, 13(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.6440>
- De Sousa Junior, J. G. (2017). Concepción y práctica del derecho encontrado en la calle: Plataforma para un derecho emancipatorio. *Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitário*, 6(1), 145–158.
- ENDEPA. (s.f.). *Equipo Nacional de Pastoral Aborigen*. <https://www.endepa.org.ar/>
- Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). (s.f.). ¿Quiénes somos? <https://www.endepa.org.ar/endepa/quienes-somos/>
- Fernández Nadal, E. (2019). “Pasado como futuro” y “multitemporalidad” en Silvia Rivera Cusicanqui. En *1.er Congreso Internacional de Ciencias Humanas: Humanidades entre pasado y futuro*. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. <https://www.aacademica.org/1.congreso.internacional.de.ciencias.humanas/1456>
- Fiori, A. (2021). Memoria y territorio: Transformaciones socioterritoriales en Boquete Nahuelpan luego del desalojo de 1937. *Revista Intersticios de la Política y la Cultura*.
- Franco, D., & Sourrouille, J. (2010). La territorialización de las mujeres mapuches en la ciudad de Trelew: Sus tejidos como forma de resistencia que se imprime al habitar la ciudad. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, 1(2), 225–232.
- GEMAS. (2021). *Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas*. <https://gemasmemoria.com/>
- Gomiz, M. M. (2015, 25 de noviembre). *La propiedad comunitaria indígena en la provincia de Neuquén* [Ponencia]. III Congreso Nacional de Derecho Agrario Provincial, Neuquén, Argentina.
- Hale, C. R. (2007). Repensando la política indígena en la era del “indio permitido”. *NACLA*. <https://nacla.org/article/rethinking-indigenous-politics-era-indio-permitido>

- Hermosilla Rivera, C., Sotelo, R. S., Blanco, P., & González Valenzuela, M. (2016). Tomas de tierra en el período de industrialización de Trelew (1960–1980): Los barrios de la clase obrera a partir de sus memorias y territorialidades. *Theomai*, (34), 115–138.
- Hualpa, E. R. (2003). *Sin despojos: Derecho a la participación Mapuche Tehuelche* (Cuadernos de ENDEPA N° 4). Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). https://www.defensachubut.gov.ar/userfiles/files/publicaciones/ponencia_enc_oper_in_d.pdf
- Infoterritorial. (2024, 27 de abril). Proponen declarar intercultural al municipio de Esquel. *Infoterritorial*. <https://infoterritorial.com.ar/proponen-declarar-intercultural-al-municipio-de-esquel/>
- Ivanoff, S. (1992) ¿Pacificar, civilizar o usurpar? El caso de las comunidades indígenas de la Pcia del Chubut”. 2º Encuentro sobre temáticas Regionales Patagónicas. Secretaría de Extensión de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. U.N.P.S.J.B.
- Ivanoff, S. (1992) El problema del indio: El caso de las comunidades aborígenes de la Pcia. del Chubut” Ponencia en el 1º Encuentro de Universidades Argentina y Chilenas de la Región Austral en Ciencias Sociales.
- Ivanoff, S. (2011) Algunas reflexiones sobre el reconocimiento de los derechos indígenas en los tribunales de zona sur de Chubut. Jornadas Patagónicas de Derecho Indígena- Comodoro Rivadavia, Chubut.
- Ivanoff, S. (2013) Situación de los derechos indígenas en la Provincia de Chubut. ODHPI.
- Ivanoff, S. (2025) Las memorias del pueblo Mapuche Tehuelche “tejen los hilos de su propia historia. CLACSO.
- Ivanoff, S. (2025) Tejiendo Resistencia En Chubut: Memoria -Nütran - Mapuche Tehuelche. VIII Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades.
- Ivanoff, S. y Nahuelquir, F. (1995) Reflexiones hacia una educación intercultural bilingüe para las comunidades indígenas del Chubut”. “1º Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe”, la Fac. de Educación de la Universidad Católica de Temuco. Chile.
- Ivanoff, S., Ciselli, G. Acuña, N. (1990) Matrimonio indígena vs concubinato: obligaciones estatales. Revista de Derecho de Familia Edit. Rubinzal Culzoni.
- Ivanoff. S. y Ciselli, G. (2012) Conflictos ambientales, territorio y estilos de desarrollo: la megaminería en la meseta chubutense Contexto Librería editorial.
- Jones, M. (2009). Geopolíticas imaginadas: Discutiendo con los intelectuales de la araucanización. *Revista Pasado por-venir*, 4(4).

- Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: Una construcción inconclusa. *Anuário Antropológico*, 35(1), 57–97. <https://journals.openedition.org/aa/781>
- Lenton, D. (2010). Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: Propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. En *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos* (Vol. 2, pp. 85–108). Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Lenton, D. (2014). Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos. *Revista TEFROS*, 12(2), 190–211.
- Lerussi, R., & Sckmunck, R. (2016). Colonialidad del derecho. *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 8(2), 70–87. <https://opo.iisj.net/index.php/sortuz/article/view/857>
- Melin Pehuen, M., Coliqueo Collipal, P., Curihuinca Neira, E., & Royo Letelier, M. (2015). *AZMAPU: Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio*. Instituto Nacional de Derechos Humanos.
- Millán, M. (2021, octubre 27). *Mapas para leer un territorio en conflicto*. Tramas. <https://tramas.ar/2021/10/27/mapas-para-leer-un-territorio-en-conflicto/>
- Ministerio de Educación. (2011). *La modalidad de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo argentino* (1.ª ed., coordinado por Adriana Serrudo).
- Núñez Regueiro, P., & Vezub, J. E. (2012). Sur les traces du Géant Patagon. L’histoire de la collection Henry de La Vaulx du musée du quai Branly (1896–1897). *Journal de la Société des Américanistes*, 98(1), 133–169.
- Ñanco, A. (2011). *María Epul de Cañuqueo: Rescate de la cultura mapuche*. Biblioteca Popular “Agustín Álvarez” de Trelew, Provincia de Chubut, Patagonia Argentina.
- Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI). (2010). *Informe de situación de los derechos humanos del pueblo Mapuce en la provincia del Neuquén 2009–2010*. ODHPI.
- Pairicán, F. (2020). De la recuperación de tierra a la conquista del territorio. *Revista Anales, Séptima Serie*(18), 197–205.
- Radovich, J. C. (2014). Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social. *Antropologías del Sur*, (1), 133–145.
- Ramos, A. (2017). Los caminos sinuosos del kizugüneun (autonomía): Reflexiones situadas en las luchas mapuche. *Publicar-En Antropología y Ciencias Sociales*, XIV(XXIII), 53–72.

- República Argentina. Dirección Nacional de Estadística y Censos. (1967). *Censo Nacional Indígena 1966/1967*. Buenos Aires: Ministerio de Economía.
- Rosillo Martínez, A. (2016). Fundamentos del pluralismo jurídico desde la filosofía de la liberación. *Derechos en Acción*, 1(1), 51–65. <https://www.revistas.unlp.edu.ar/ReDeA/article/view/3014>
- Salgado, J. M. (2020). *Más allá del pluralismo jurídico indígena*. Revista Derechos en Acción, 5(16), 787–806. <https://doi.org/10.24215/25251678e443>
- Schaifini, H. (2019). Conflictividad rural, estructura social y etnicidad en Chubut. Las “recuperaciones territoriales mapuche” en perspectiva social e histórica. *Entramados y Perspectivas*, 9(9), 3–32. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/161037>
- Schiaffini, H. (2014). Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual. *Cuicuilco*, 21(59), 145–170.
- Schiaffini, H. (2016). La comunidad sobredeterminada. Articulación social y pueblo mapuche en Río Negro y Chubut (Arg.). *AVÁ*, (28), 159-181.
- Schiaffini, H. (2020). De “reliquias”, “comunidades aborígenes” y “lof”. Una exploración hemerográfica en torno de “lo indígena” como objeto discursivo en los periódicos de Esquel (1937–2017). *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, 23(1), 46–64.
- Schiaffini, H. (2022). Aportes para una historia de la “comunidad indígena” en el noroeste del Chubut, Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (55). <https://doi.org/10.34096/cas.i55.10196>
- Segato, R. (2008). Que cada pueblo teja los hilos de su historia. *En Cimi*. <https://cimi.org.br>
- Trentini, F., Valverde, S., Radovich, J. C., Berón, M., & Balazote, A. (2010). Los nostálgicos del desierto: La cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8, 186–212.
- Troncoso, A. (2022). Todavía no. El proyecto civilizador entre las prácticas sociales y las estrategias de resistencia, de negociación y de apropiación en la meseta norte chubutense (1900–1970). *Estudios Rurales*, 2(3). <https://doi.org/10.48160/22504001er3.260>

Ponencias

- López, S., & Pope, J. L. (2009). Los desalojos de pueblos originarios en Chubut: Políticas del Estado y resistencias. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Universidad Nacional del Comahue. <https://www.aacademica.org/000-008/319>

- Yrigoyen Fajardo, R. (2016). ¿Qué es el territorio integral ancestral indígena? *Revista ALERTANET*, (1), 34–39. https://www.derechoysociedad.org/wp-content/uploads/2023/08/ABC_3_RYF_TERRITORIO_INTEGRAL.pdf
- López, S., Pope, J. L., & Rodríguez, L. (2008, octubre). Los mapuches asentados en Trelew: Recuperación identitaria. Algunas reflexiones. *VIII Jornadas Nacionales y Latinoamericanas*. Grupo de Trabajo Hacer la Historia, Universidad Nacional de Córdoba.

Videos de Youtube

- Cañuqueo, E. L. (2023). *Las “memorias de marcha” en las construcciones de pertenencias y territorialidades comunitarias mapuche: Cuenca del Arroyo Comallo, Pcia. de Río Negro, Puelmapu* [Video en vivo]. YouTube. <https://www.youtube.com/live/OPrWdyjxnI0?si=GVHR2GAQPNbwL4Gp>
- Cárdenas, A. (s.f.). *Entrevista al Lonko Antolín Cárdenas sobre la recuperación territorial* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/VI8gLm-3lVU>
- Fiori, A. (2021) “Memoria y territorio: transformaciones socioterritoriales en Boquete Nahuelpan luego del desalojo de 1937”. Defensa de Tesis Maestría en Estudios Socioterritoriales. <https://www.youtube.com/live/3SxBGZZbdkc?si=W1EYX32v62H43LFH>
- (2024) “*Las luchas que heredamos*”: Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete de Nahuelpan (Chubut) Defensa de Tesis Doctoral. Video Youtube
- Millán, M. (2012). *Moirá Millán y la defensa del río. Parte 1 (de 3)* [Video]. YouTube. https://youtu.be/_Mx63gHouU0
- Millán, M. (2012). *Moirá Millán y la defensa del río. Parte 2 (de 3)* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/H24A8E9egh4>
- Millán, M. (2012). *Moirá Millán y la defensa del río. Parte 3 (de 3)* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/TFGJl3U8410>
- Nawel, J. (2017). *Entrevista en Radio Libertad* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/9IJuzfRd6Cw>
- Torres, F. (2023, 23 de enero). *Cuando la tierra grita (2007)* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/U7uZxVli89I>
- https://www.youtube.com/live/5NJWb-NKTVM?si=i_1YlbB2a88efZMQ
- YouTube. (2012, mayo 4). *The last Cacique Nahuelpan* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/goj2vJ4T1Sw?si=jkNI1b1Ft0ZgbeOw>

- Balaz, F. (2017, mayo 17). *Entrevista al Lonko Antolín Cárdenas da su versión de la recuperación territorial* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/VI8gLm-3lVU>
- Bautista, J. J. (2017, diciembre 9). *Decolonialidad del poder* [Video]. YouTube. https://youtu.be/Lpwh_NAUm7k
- Pairicán, F. (2020, mayo). *Clase 1: La gran revuelta mapuche. Movimientos indígenas y reconocimiento constitucional*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR). [Curso en línea]. <https://www.facebook.com/centrociir/photos/a.732333470149159/2832878513427967/>
- Millán, M. (2021, mayo 23). *Caminata Basta de Terricidio - Entrevista en Villa La Angostura* [Video]. Manke en Movimiento. <https://agendasur.com.ar/2021/05/23/basta-de-terricidio-historica-caminata-por-los-pueblos-originarios/>
- Millán, M. (2021, agosto 17). *La colonización se ha inoculado en el espíritu y el pensamiento de los hombres* [Entrevista]. France 24 Español. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Y3iSWrpOBm0>
- Millán, M. (2023, septiembre 13). *Entrevista a Moira Millán - 40 Años de Democracia* [Video]. Televisión Pública. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=l7o3SY3j1lQ>
- Unimedia UNPSJB. (2023, septiembre 19). *Entrevista a Mauro Millán* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=2I9bWRBJV7A>
- Melipan, M. V. (2023, 11 de octubre). *Declaración de su Presidenta Lamngen Mónica Viviana Melipan* [Video]. ENOTPO. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=uqREruDg12c>
- Ramírez, S. (2024, abril 30). *Conversatorio en la Diplomatura de Antropología Jurídica y Pluralismo Jurídico* [Video]. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS), Perú. <https://youtu.be/0k2cyEhrUKM>
- Unimedia Patagonia. (2024, junio 28). *El pueblo mapuche y defensa del territorio* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/live/X6w-_td3WpM?si=PLmrrxmD-mIFFCj3
- Entrevista de Mauro Millan, (2024, junio 28). https://youtu.be/2I9bWRBJV7A?si=9_kRnDxH5D8WYpxn
- Comunidad Motoco Cárdenas. (2025, marzo 15). *Historia de la Comunidad Motoco Cárdenas en Lago Puelo, Chubut* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/IINoaPl6pp8>

Nota periodística y entrevistas

- Lara, S. (2021). Alerta por una comunidad mapuce en la meseta de Chubut. *Revista Tramas: Periodismo en Movimiento*.
- Lincán, V. (2021). Lof Santa Rosa Leleque. Territorio mapuche recuperado. La disputa con la multinacional Benetton. *Agencia Tierra Viva*. <https://agenciat ierraviva.com.ar/lof-santa-rosa-leleque-territorio-mapuche-recuperado/>
- Ramírez, S. (2024). *Charla dictada en la Diplomatura en Derechos de los Pueblos Indígenas, Perú*.
- Revista digital. <https://latfem.org/nacer-estudiar-vivir-y-morir-en-tierras-de-benetton/>
- Revista La Educación. (2005, 7 de octubre). *Entrevista a dirigente Mauro Millán: A desalambrar la tierra*. Enlace Mapuche Internacional. <https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-102.htm>

Legislación y Fallos

- Agencia Tierra Viva. (2024, marzo 7). *Juicio al lonko Mauro Millán y el intento de intimidar al pueblo mapuche*. Agencia Tierra Viva. <https://agenciat ierraviva.com.ar/juicio-al-lonco-mauro-millan-y-el-intento-de-intimidar-al-pueblo-mapuche/>
- Ávalos, N. (2010, 12 de marzo). *Recuperación territorial en la Comarca Andina*. Pueblo Mapuche. http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=1284&Itemid=3
- Canal Abierto. (2024, marzo 6). *Juicio al lonko Mauro Millán: Criminalizar la identidad mapuche*. Canal Abierto. <https://canalabierto.com.ar/2024/03/06/juicio-al-lonco-mauro-millan-criminalizar-la-identidad-mapuche/>
- Colicoy, O. c/ Provincia del Chubut (Registro General de Marcas y Señales) s/ Acción de amparo (Mandamiento de Ejecución Art. 58 Constitución Provincial), Expte. 33/2020, Juzgado Civil, Comercial, Laboral y de Minería de Sarmiento, Chubut.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2001). *Caso Comunidad Mayagna (Sumo) Awastingni vs. Nicaragua*. Sentencia del 31 de agosto de 2001. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2005). *Caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay*. Sentencia del 17 de junio de 2005. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf

- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2012). *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*. Sentencia del 27 de junio de 2012. https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2020). *Caso Comunidades Indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat vs. Argentina*. Sentencia del 6 de febrero de 2020. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_400_esp.pdf
- El Chubut. (2015, 30 de abril). *Nuevo cacique lonko asumió el mando en El Chaliá*. El Chubut. <https://www.elchubut.com.ar/regionales/2015-4-30-nuevo-cacique-lonko-asumio-el-mando-en-el-chalia>
- El Diario AR. (2022, enero 23). *Mauro Millán: “La inmensa mayoría del pueblo mapuche no incendian, construyen”*. El Diario AR. https://www.eldiarioar.com/politica/mauro-millan-inmensa-mayoria-pueblo-mapuche-no-incendian-construyen_128_8425588.html
- El Patagónico. (2010, 20 de marzo). *Comunidad mapuche inició recupero territorial en Puerto Patriada*. El Patagónico. <https://www.elpatagonico.com/comunidad-mapuche-inicio-recupero-territorial-puerto-patriada-n1369492>
- El Patagónico. (2013, abril 19). *Con una muestra, artesanos se rendirá homenaje al cacique Sergio Nahuelpán*. El Patagónico. <https://www.elpatagonico.com/con-una-muestra-artesanos-se-rendira-homenaje-al-cacique-sergio-nahuelpan-n741653>
- El Patagónico. (2014, abril 4). *Falleció el cacique Sergio Nahuelpán*. El Patagónico. <https://www.elpatagonico.com/fallecio-el-cacique-sergio-nahuelpan-n1345817>
- El Patagónico. (2015, 16 de abril). *Traspaso de mando del lonco Quilchamal*. El Patagónico. https://www.diariojornada.com.ar/125039/magazine/traspaso_de_mando_del_lonco_quilchamal
- Gobierno de la Provincia del Chubut. (2025, 28 de marzo). *Ley I N.º 810: Creación del Registro Provincial de Comunidades Indígenas; y Ley V N.º 202: Procedimiento de Consulta Previa, Libre e Informada (Decreto N.º 258)*. Boletín Oficial de la Provincia del Chubut. Recuperado de <https://boletin.chubut.gov.ar/archivos/boletines/Marzo%2028,%202025.pdf>
- Gobierno de la Provincia del Chubut. (s.f.). *Ley V N.º 61. Dirección General de Asuntos Indígenas*. Digesto Jurídico Chubut. Recuperado el 19 de junio de 2025, de <https://sistemas.chubut.gov.ar/digesto/sistema/consulta.php?idile1=89023&utm>
- Indymedia Argentina. (2020, septiembre 11). *La historia de Mauro Millán: La lucha por los territorios y los abusos de la justicia*. Indymedia.

<https://argentina.indymedia.org/2020/09/11/la-historia-de-mauro-millan-la-lucha-por-los-territorios-y-los-abusos-de-la-justicia/>

Organización de Naciones Unidas. (2009). *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya: Misión a la Argentina* (A/HRC/12/34/Add.8).

<https://undocs.org/es/A/HRC/12/34/Add.8>

Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, 1989 (núm. 169).

https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

Provincia de Chubut. (1991). *Ley V N° 61 (antes Ley 3657) sobre comunidades indígenas*. Boletín Oficial de la Provincia del Chubut, 30 de agosto de 1991.

Quilapán, Á. E. en representación de Comunidad Indígena Loma Redonda o Tramalew c/ Mahmoud Ali, T. s/ Desalojo, Juzgado Civil y Comercial de Sarmiento, [año de la sentencia].

Censos. Informes históricos antropológicos y técnicos.

APDH. (2017). *Dossier: Proceso de recuperación territorial Pu Lof en resistencia de Cushamen. Asociación Permanente por los Derechos Humanos*.

<https://apdh.org.ar/areas/pueblos-originarios/dossier.pu.lof>

GEMAS. (2020). *Informe preliminar histórico-antropológico: La trayectoria histórica y territorial de la familia Ñirilef-Panquilef, Lof Newuentaiñ Inchiñ (Paraje Costa del Montoso, Gualjaina, Chubut)* [Informe preliminar].

GEMAS. (2020). *Informe preliminar: La formación histórica y territorial del Lof Sacamata Liempichun (Paraje Payaniyeo, Alto Río Senguer, Chubut)* [Informe preliminar].

GEMAS. (2020). *Informe preliminar: La formación histórica y territorial del Lof Tramalew (Loma Redonda–Pastos Blancos, Chubut)* [Informe preliminar].

GEMAS. (2022). *Informe antropológico de Fernando Jones Huala, Fausto Jones Huala, Emilia Jones y Malvina Encina: De acuerdo a las previsiones legales que establece el Convenio 169 de la OIT y demás estándares internacionales. Causa N.º 4336 Provincia del Chubut c/ Solorza, Javier Alberto* [Informe pericial].

Lobos, D. (2018). *La construcción del “enemigo interno”: el rol de la prensa escrita en Chubut ante el reclamo mapuche. Análisis de artículos periodísticos de los diarios Jornada,*

- Crónica y El Chubut*. Informe presentado en el juicio de usurpación contra la Pu Lof en Resistencia Cushamen.
- Ramos, A. (2017). *Pericia antropológica de Reserva Napal* [Informe pericial].
- Ramos, A. (2018). *Informe antropológico de Facundo Jones Huala: De acuerdo a las previsiones legales que establece el Convenio 169 de la OIT y demás estándares internacionales* [Informe pericial].
- Ramos, A., & Nahuelquir, F. (2017). *Pericia antropológica: Pu Lof en Resistencia del Departamento Cushamen* [Informe pericial].
- Schiaffini, H. (2017). *Informe antropológico en el marco de la causa NIC 3404: Provincia de Chubut c/ Jones Huala, Francisco y otros* [Informe pericial].
- Servicio Social – Oficina de la Defensa Pública. (2012). *Informe social N.º 08/12: Colicoy, Osvaldo y Campos, Juan Carlos. Rinconada* [Informe social].
- Sourrouille, M. (2019). *Informe técnico N.º 2/2019: Contexto histórico de la Comunidad Mapuche Tehuelche “Eusebia Castro de Paz Ñi Pu Kupanche” de Paso Moreno, Departamento Río Senguer, Provincia de Chubut*. En el marco del trámite de registro de Comunidades Aborígenes de la Escribanía General de Gobierno, Provincia de Chubut.
- Sourrouille, M. (2020). *Informe técnico N.º 4/2020: FCR “Millañanco, Andrea Yanina y otro s/ Daño agravado (art. 184 inc. 5)”*. Informe técnico sobre el contexto socio-histórico de los hechos juzgados y la atribución de autoría a las personas imputadas. Tribunal Oral Federal, Comodoro Rivadavia, Chubut.
- Sourrouille, M. (2022). *Informe histórico de la ocupación Llancaqueo Quilaqueo: Comunidad Mapuche Tehuelche Boquete de Nahuelpan* [Informe inédito].
- Sourrouille, M. (2023). *Informe histórico contextual sobre la ocupación tradicional sostenida por la Comunidad Epulafken en Bajo La Cancha, Chubut* [Informe inédito].
- Vezub, J., & Sourrouille, M. (2017). *Informe técnico N.º 1: Causa penal Legajo N.º 31.829/15 (NIC N.º 3404)*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Artículos Periodísticos Consultados

1. “19 de abril Día del Indio Americano.” (1995, 19 de abril). *Crónica*, p. 2.
2. “Aborígenes continúan ocupando una iglesia en Esquel.” (1998, 7 de enero). *EL CHUBUT*, p. 5.

3. "Aborígenes de Rawson apoyan la toma de Iglesia en Esquel." (1998, 6 de enero). *EL CHUBUT*, p. 6.
4. "Aborígenes mantienen iglesia tomada." (1998, 7 de enero). *Crónica*, p. 8.
5. "Aborígenes tomaron una iglesia de Esquel." (1998, 6 de enero). *EL CHUBUT*, p. 3.
6. "ANCESTRAL CEREMONIA DE ASUNCION DE CACIQUES AONIKENK Y MAPUCHE EN CAMPOS NEVADOS DE LA MESETA SANTACRUCEÑA: 'Cien veces resistiremos'." (1995, 13 de junio). *EL CHUBUT*, p. 12.
7. "Animales baleados y la prohibición de acercarse a la única laguna de la zona." (1988, 20 de abril). *Crónica* (Comodoro Rivadavia).
8. "Año nuevo mapuche." (1997, 23 de junio). *El Patagónico*, p. 3.
9. "Comunidad Mapuche Tehuelche Vuelta del Río: La tierra: un derecho de origen." (2005, 25 de septiembre). *Crónica*, pp. 1-2.
10. "Con el auspicio de la Secretaría de Cultura de la Nación se realizará el 30 en el Instituto Nacional de Antropología una jornada de 'Estudios Indígenas en la Argentina'." (1988, 26 de agosto). *La Prensa*.
11. "Con el auspicio de la Secretaría de Cultura de la Nación se realizará el 30 en el Instituto Nacional de Antropología una jornada de 'Estudios Indígenas en la Argentina'." (1988, 30 de agosto). *Página 12*.
12. "Curso sobre los pueblos indígenas." (1997, 4 de junio). *Crónica*, p. 8.
13. "De manos indias." (1988, 20 de diciembre). *Página 12*.
14. "De manos indias." (1988, 28 de diciembre). *La Nación*.
15. "De manos indias." (1989, 3 de enero). *La Prensa*.
16. "Denuncian 'tráfico de niños' mapuches." (1997, 10 de julio). *EL CHUBUT*, p. 12.
17. "Desalojo aborígen en Gan Gan: Abogados solicitaron la nulidad del juicio contra Fortunato Pichalao." (1998, 2 de octubre). *Crónica*, p. 26.
18. "Dictámen sobre Resolución Nro. 4.811/96." (1996, 14 de noviembre)., pp. 1-2.
19. "Dirigentes de la AIRA fueron recibidos por el Consejo Directivo de la Confederación General del Trabajo." (1988, 1 de octubre). *Página 12*.
20. "Dirigentes de la AIRA fueron recibidos por el Consejo Directivo de la Confederación General del Trabajo." (1988, 1 de octubre). *La Prensa*.
21. "Dirigentes de la AIRA fueron recibidos por el Consejo Directivo de la Confederación General del Trabajo." (1988, 2 de octubre). *Diario Popular*.
22. "El Congreso reconoció la bandera aborígen." (1997, 19 de junio). *Crónica*, p. 52.

- 23.“El fiscal Rivarola comienza a citar a los integrantes del RAM.” (2015, 5 de junio). *Crónica*, p. 26.
- 24.“El Gobierno y comunidades mapuches acordaron “una mesa de diálogo y trabajo”.” (2017, 13 de enero). *Crónica*, pp. 11-12.
- 25.“El Poder Ejecutivo reglamentó hoy la ley 23.302 por la cual el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) actuará como entidad descentralizada.” (1989, 18 de febrero). *Clarín*.
- 26.“El último fin de semana finalizó en Córdoba el II Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen.” (1988, 11 de octubre). *Página 12*.
- 27.“El último fin de semana finalizó en Córdoba el II Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen.” (1988, 16 de octubre). *La Voz del Interior*.
- 28.“En el marco del Trawn realizado en Cushamen reafirmamos nuestra unión...” (2017, 5 de noviembre). *Crónica*, p. 3.
- 29.“Energía para colonias aborígenes del Chubut.” (1996, 25 de mayo). *Crónica*, p. 6.
- 30.“Entregan tierras a indígenas en Chubut. El gobierno provincial entregó títulos de propiedad de tierras por 150.000 Ha. a 106 indígenas.” (1989, 21 de abril). *La Nación*.
- 31.“Experimentos con sangre indígena: Zona Sanitaria Sur investiga los hechos de El Chaliá.” (1996, 26 de junio). *Crónica*, p. 7.
- 32.“Familias mapuches esperan obtener la posesión legal de sus tierras.” (1997, 30 de junio). *El Patagónico*, pp. 24-25.
- 33.“Grave denuncia: echan a empujones a los aborígenes de sus tierras en Vuelta del Río.” (1996, 4 de septiembre). *Crónica*, p. 22.
- 34.“Hay que dejar de criminalizar a los pueblos Originarios por sus luchas.” (2017, [sin fecha]). *Crónica*, p. 7.
- 35.“II Encuentro Contemporáneo con nuestras culturas aborígenes.” (1988, 15 de marzo). *Página 12*.
- 36.“Indigenistas.” (1996, 25 de mayo). *Crónica*, p. 6.
- 37.“La Comisión de Apoyo a los Encuentros con las culturas aborígenes organizó una conferencia y debate sobre la denominada 'conquista del desierto'.” (1989, 7 de junio). *Página 12*.
- 38.“La Comisión India 12 de Octubre repudia la visita de Philippe Boirie.” (1989, 5 de abril). *Página 12*.
- 39.““La cultura indígena enriquece a la Escuela.” (1998, 13 de septiembre). *Jornada*, p. 4.
- 40.“La mujer aborígen en el Encuentro Nacional de la Mujer: Solicitaron que se haga cumplir la ley sobre apoyo a las comunidades aborígenes.” (1996, 20 de junio). *Crónica*, p. 6.

41. “La problemática de la mujer indígena se trató en 'El encuentro de la mujer'.” (1996, 17 de junio). *El Patagónico*, p. 2.
42. “La Policía no buscó ni está buscando la confrontación”, aseguró Ale.” (2017, 13 de enero). *Crónica*, p. 12.
43. “La Asociación Indígena de la República Argentina reclama la reglamentación de la ley 23.302.” (1988, 30 de julio). *Página 12*.
44. “Las Jornadas preparatorias del Primer Parlamento Nacional Aborigen.” (1988, 18 de diciembre). *El Territorio*.
45. “Las Jornadas preparatorias del Primer Parlamento Nacional Aborigen.” (1988, 19 de diciembre). *Norte*.
46. “Las Jornadas preparatorias del Primer Parlamento Nacional Aborigen.” (1988, 21 de diciembre). *Clarín*.
47. “Llega al país Philippe Boirie, sobrino nieto del autotitulado 'rey de la Patagonia' Orelie-Antoine de Tounens.” (1989, [sin fecha]). *Clarín*.
48. “Llega al país Philippe Boirie, sobrino nieto del autotitulado 'rey de la Patagonia' Orelie-Antoine de Tounens.” (1989, [sin fecha]). *La Nación*.
49. “Llega al país Philippe Boirie, sobrino nieto del autotitulado 'rey de la Patagonia' Orelie-Antoine de Tounens.” (1989, [sin fecha]). *Página 12*.
50. “«Los Mapuches seguimos estando solos».” (1997, [sin fecha]), p. 8.
51. “Mapuches y tehuelches tomaron una iglesia en Esquel.” (1998, [sin fecha]), p. 10.
52. “Monseñor Ronchino: «...hubo un diálogo muy positivo».” (1998, 12 de enero), p. 4.
53. “Monseñor Ronchino: «No he recibido ningún requerimiento ni verbal ni personal».” (1998, [sin fecha]), p. 10.
54. “Muere en Trelew el cacique mapuche Manuel Epulef.” (1989, 16 de enero). *Clarín*.
55. “Muere en Trelew el cacique mapuche Manuel Epulef.” (1989, 19 de enero). *La Nación*.
56. “Ñanculahuen entregó las firmas en la Legislatura.” (1997, 28 de agosto). *Crónica*, p. 4.
57. “Preocupación por la no entrega de tierra a comunidades aborígenes.” (1997, [sin fecha]). *Crónica*, p. 9.
58. “Primer Encuentro de Artesanos aborígenes de la provincia del Chubut se lleva a cabo en la ciudad de Esquel.” (1988, 15 y 20 de febrero). *Jornada*.
59. “Primer Encuentro de Artesanos aborígenes de la provincia del Chubut se lleva a cabo en la ciudad de Esquel.” (1988, 23 de febrero). *Crónica* (Comodoro Rivadavia).
60. “Primer relevamiento socio-económico de comunidades aborígenes a cargo de la Secretaría de Extensión: La Universidad y los Indígenas.” (1994, 27 de diciembre), p. 1.

61. "Programa integral para comunidades aborígenes." (1997, 11 de marzo). *Crónica*, p. 23.
62. "Repudian nuevos 'actos terroristas' en la Patagonia por parte del RAM y el MAP." (2017, 3 de mayo). *Crónica*, p. 14.
63. "Representantes de 20 etnias y comunidades indígenas se reunieron con el senador nacional Fernando de la Rúa (UCR)." (1988, 27 de septiembre). *La Nación*.
64. "Representantes del Centro Aborigen 'Peñi Mapu' de Puerto Madryn solicitaron a la Legislatura provincial la sanción de la ley provincial del aborigen." (1988, 22 de abril). *Crónica* (Comodoro Rivadavia).
65. "Se promulgó en Chubut la ley de adjudicación de tierras a comunidades aborígenes." (1989, 6 de enero). *EL CHUBUT*.
66. "Tierras para los indígenas en Chubut: se ha creado una comisión que tendrá la finalidad identificar y adjudicar tierras." (1988, 26 de diciembre). *La Nación*.
67. "Una familia mapuche peregrina desde hace nueve meses por un desaparecido." (1997, 6 de julio). *El Patagónico*, p. 21.
68. "Un proyecto de psicultura podría desarrollarse en Pastos Blancos." (1996, 26 de agosto). *El Patagónico*, p. 24.

Glosario Mapuzungun	Traducción o Significado Conceptual utilizado en la Tesis
Az Mapu	Sistema normativo ancestral, Ley de Origen o Leyes de la Naturaleza. Fundamento ético, espiritual y jurídico que rige la vida comunitaria y la relación con el territorio.
Camaruco Kamarikun	/ Ceremonia espiritual Mapuche de mayor trascendencia, que se realiza para reforzar los lazos comunitarios y reestablecer el equilibrio con las fuerzas de la naturaleza.
Entumalaltun	Desalambrar. Acto político colectivo que simboliza la defensa y liberación del territorio frente a la opresión estatal.
Epew	Relatos o narraciones ancestrales.
Feyentun	Sistema de ideas, creencias y acciones (creer, tener fe)
Inarrumen	Observar. Metodología de aprendizaje intuitiva y consciente que consiste en prestar atención a los lenguajes que expresa el territorio.
kimün	Conocimiento ancestral o saber. Sabiduría.
Kisungeneün	Principio de autodeterminación (decidir por uno mismo). Fundamento de la autonomía en la toma de decisiones.
Kona	Figura de liderazgo menor o asistente de autoridad dentro de la estructura comunitaria.
Küme Felen Küme Mogen	El Buen Vivir o equilibrio integral. Principio que guía la vida comunitaria en armonía con el territorio. Equilibrio y armonía con el entrono natural.
Kupan / kupalme	Linaje familiar o consanguinidad. Vínculo esencial de pertenencia a la comunidad.
Lahuen	Medicina o plantas medicinales.
Lamngen	Hermana (término de tratamiento que denota respeto y pertenencia).

Glosario Mapuzungun	Traducción o Significado Conceptual utilizado en la Tesis
Lof	Comunidad o agrupación familiar y territorial. Unidad sociopolítica que se consolida en la lucha por el territorio.
Lonko	Autoridad política y espiritual tradicional. Rol de liderazgo que orienta la palabra y rompe con la figura colonial del "cacique".
Mapu	Tierra o Territorio. Concebido como un ser vivo y espacio vital que sostiene la existencia.
Mapuzungun mapudungun	/ Idioma Mapuche o habla de la tierra. Vehículo de la cohesión, la memoria y la transmisión de los sistemas normativos propios.
Newen	Fuerza vital o energía espiritual inherente a la naturaleza y a las personas.
Ngeiñ	Somos. Principio que define la identidad del pueblo.
Nor Kupan	Equilibrio con la familia.
Ñuke Mapu	Madre Tierra.
Nütram / Nütran	Narrativas orales o relatos de acontecimientos históricos. Componente clave de la memoria colectiva y sustento de las demandas territoriales.
Pewma	Sueño o revelación espiritual. Mecanismo que orienta y legitima la asunción de roles de autoridad.
Pillan kushe	Autoridad espiritual femenina tradicional.
Rakizuum	Pensamiento reflexivo Mapuche.
Ruka	Vivienda comunitaria.
Trafkintun	Trueque o intercambio. Práctica de reciprocidad y ayuda mutua.
trawn / traün	Parlamento o asamblea comunitaria. Espacio de deliberación política para la toma de decisiones y la búsqueda de consenso.

Glosario Mapuzungun	Traducción o Significado Conceptual utilizado en la Tesis
Tuwun	Origen o identidad territorial. Vínculo de pertenencia a un espacio geográfico.
Ulkantun	Canto ceremonial. Expresión artística y espiritual que fortalece la cohesión.
Wallmapu	Territorio ancestral integral o país Mapuche. Concepto que trasciende las fronteras de los Estados nacionales.
Weichafe	Guerrero/a o actor de autodefensa territorial. Figura que encarna la resistencia activa y el resguardo del territorio.
Winka/Huinca	Término para referirse al no Mapuche, colonizador u opresor estatal.
Yem	Espíritus tutelares o de los ancestros. Fuerzas que habitan el territorio y guían a la comunidad.

Anexo

Mapas

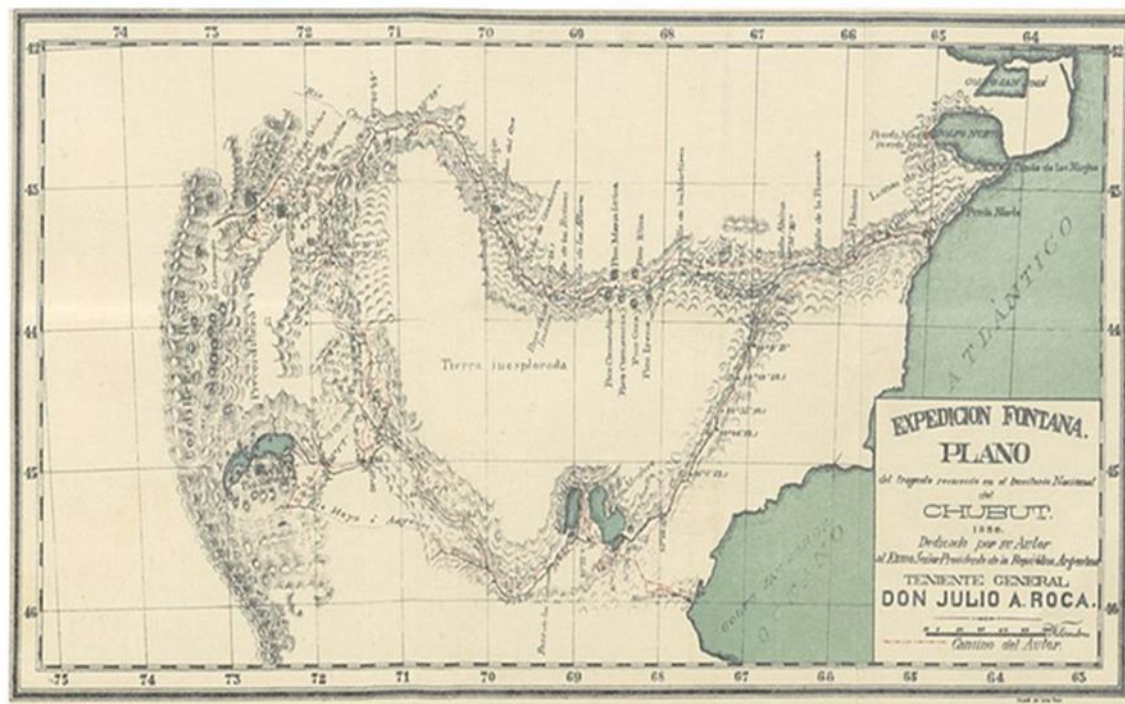
Imagen 1: (*Museo Histórico Regional de Gaiman, 1862*)

Museo Histórico Regional de Gaiman. (1862). *Mapa de la Patagonia donde aparece delineada la futura colonia galesa* [Mapa]. Manual del Colono. Gaiman, Provincia de Chubut, República Argentina.



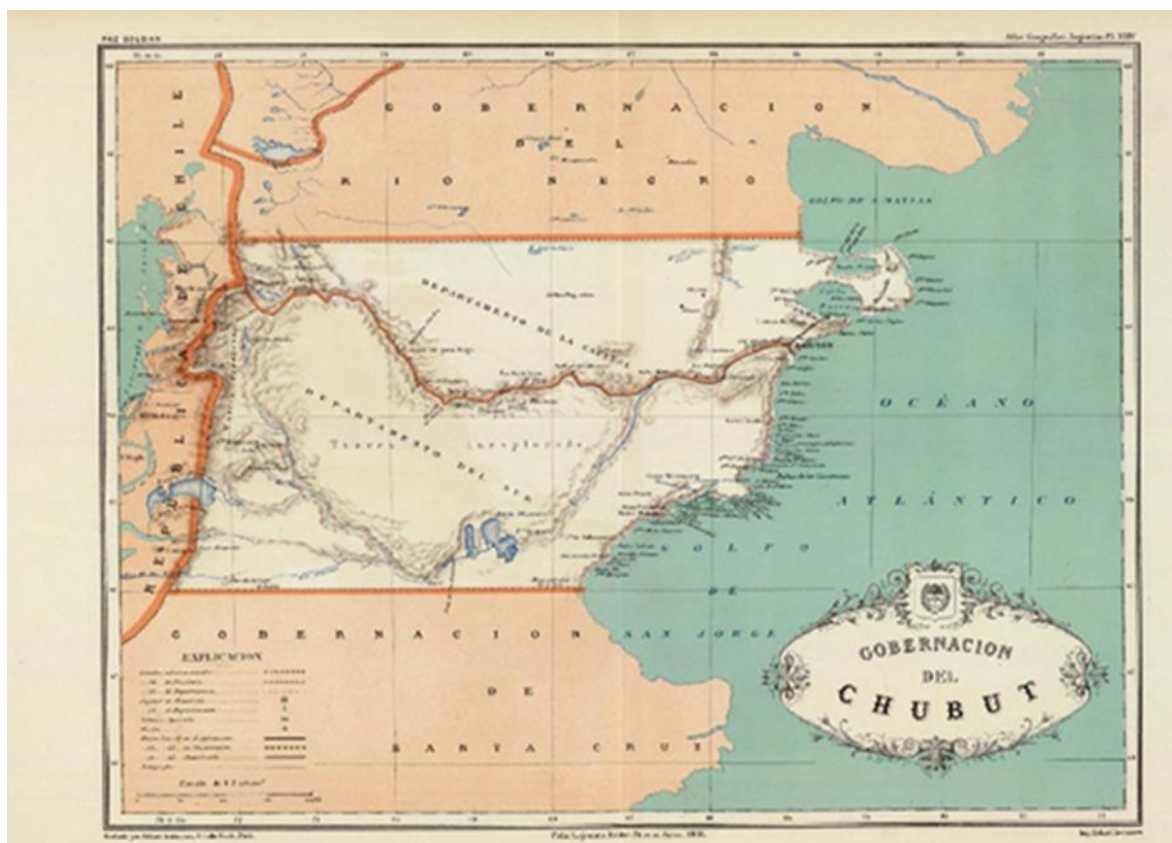
Imagen 2: (Ministerio del Interior, 1886)

Ministerio del Interior de la Nación Argentina. (1886). Plano de la Expedición de Fontana en el Territorio Nacional del Chubut, dedicado al Tte. Gral. Roca [Mapa]. Dirección de Tierras y Colonias.



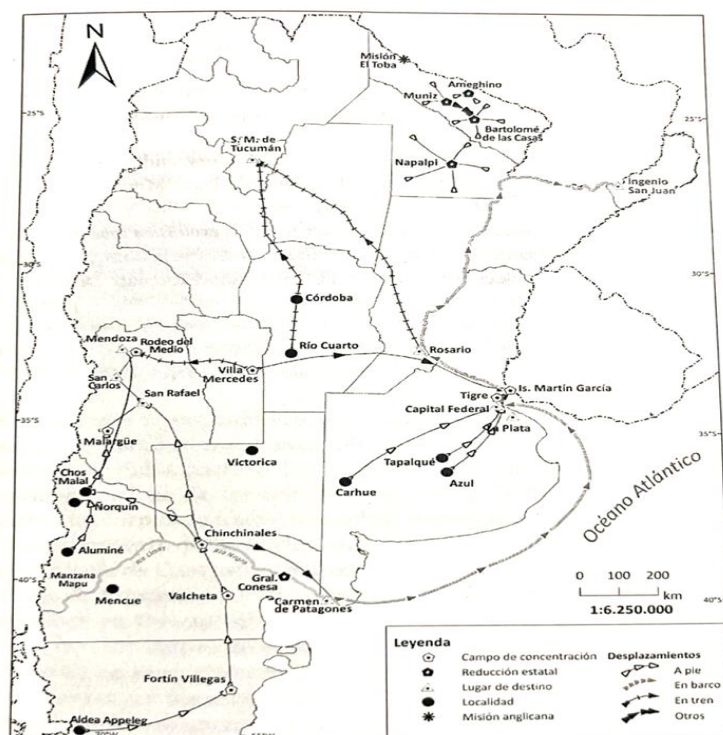
Nota: Autor: Paz Soldán, Mariano Felipe (1821–1886). *Colección de Mapas Históricos de David Rumsey.*

Imagen 3: Mapa de la Gobernación del Chubut (1888), elaborado por Mariano Felipe Paz Soldán. Fuente: Atlas Geográfico de la República Argentina, Buenos Aires.



Nota: Paz Soldán, M. F. (1888). Gobernación del Chubut [Mapa]. Atlas Geográfico de la República Argentina. Buenos Aires. Colección David Rumsey. <https://www.davidrumsey.com/>

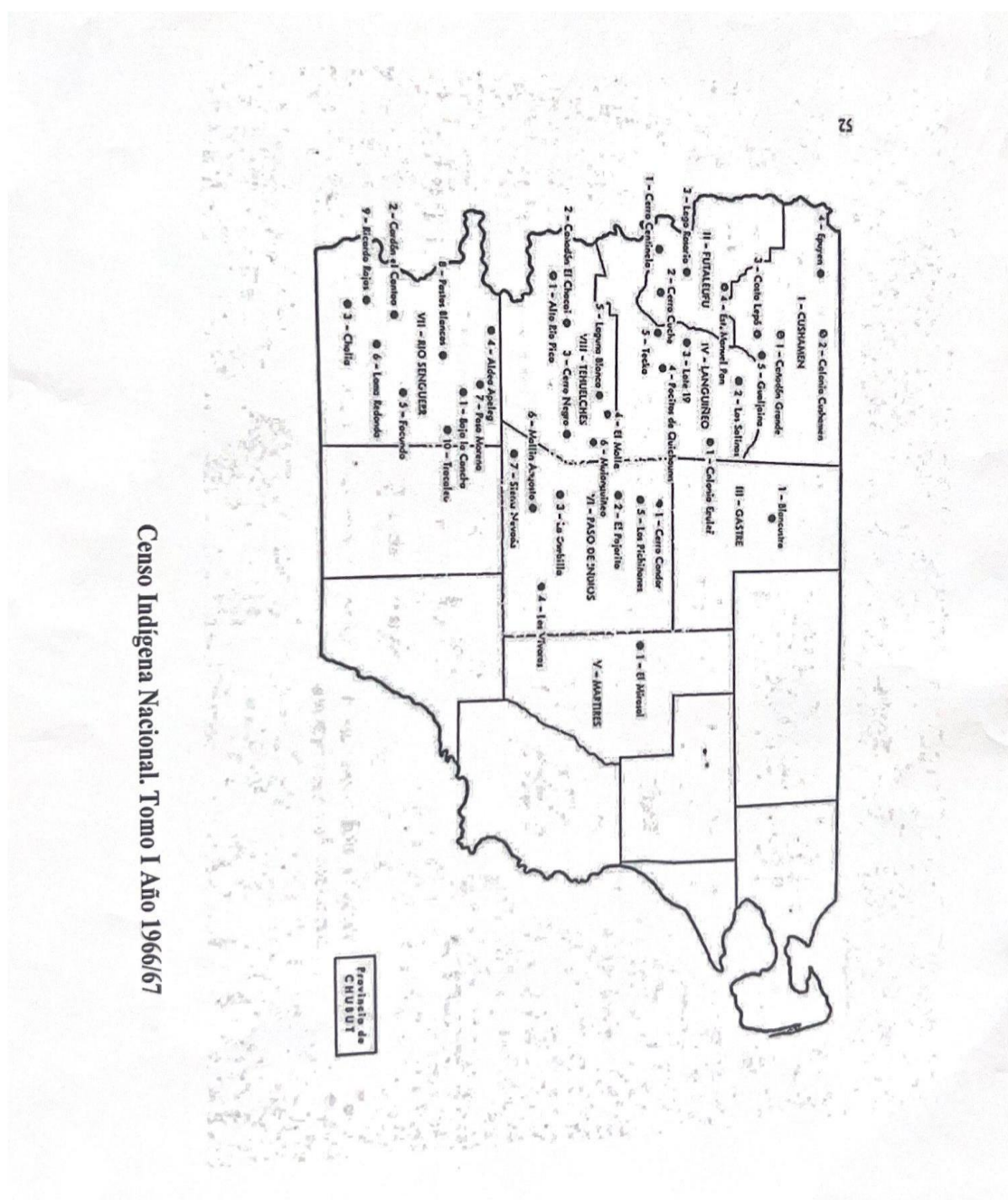
Imagen 4: Mapa elaborado por Yamila Sabatier (2017) que representa campos de concentración, reducciones estatales y rutas de desplazamientos forzados de pueblos originarios. Fuente: En Delrio, Escolar, Lenton & Malvestitti (Comps.), *En el país de nomeacuerdo*.



Fuente: Yamila Sabatier, 2017.

Nota: Sabatier, Y. (2017). *Mapa de campos de concentración, reducciones estatales y desplazamientos forzados de población indígena durante la Campaña del Desierto* [Mapa]. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton & M. Malvestitti (Comps.), *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870–1950*,²⁴²

²⁴² Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D. Malvestitti, M. compiladores. *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Aperturas Serie Sociales, Edit. UNRN, 2018, p. p. 17.



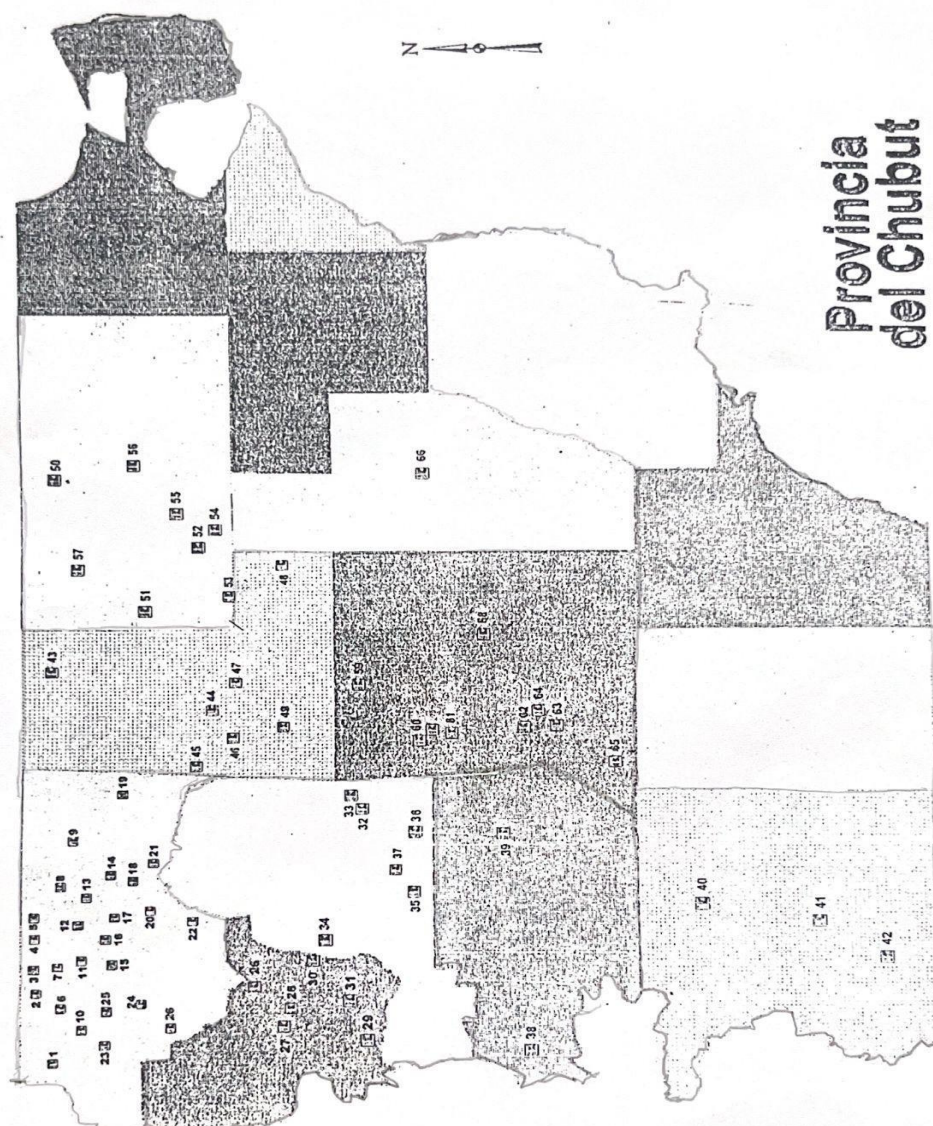
Censo Indígena Nacional. Tomo I Año 1966/67

Mapa del Programa Marco: Integral de Comunidades Aborígenes. Informe de avance.
 Mayo 1997. Distribución de las comunidades y/o parajes aborígenes en la Provincia.
 Elaboración: dirección de control de Gestión. Gobierno de Chubut.



Gobierno de la Provincia del Chubut

**DISTRIBUCION DE LAS COMUNIDADES Y/O PARAJES
 ABORIGENES EN LA PROVINCIA**



11

Elaboró: DIRECCION DE CONTROL DE GESTION

Mayo 1997.



LISTADO DE COMUNIDADES y/o PARAJES ABORIGENES

Cushamen

1. Napal y Julian Millanahuel
2. Escuela N° 69
3. Tropezón
4. Ranquil Huas
5. Cushamen Centro
6. Rinconada
7. Rio Chico
8. Fitamiche
9. Norquingo
10. Fofó Cahuel
11. El Mirador
12. Tres Cerros
13. Blancura
14. Cordillera
15. Vuelta del Río
16. Costa del Chubut
17. Cañadón Grande
18. Costa del Lepá
19. El Cajón
20. El Blanco
21. El Rincón
22. La Rinconada de Epuyén
23. El Coihue
24. Buenos Aires Chico
25. La Isla (Lago Puelo)

26. Norquingo Sur

Futaleufú

26. Nahuel Pan
27. Sierra Colorada
28. Lago Rosario
29. Cerro Centinela
30. Huisca Antieco
31. Barrancas - Prane

Languiño

32. Colán Conhué
33. Aldea Epulef
34. Sierras de Tecka
35. Pocitos de Quichaura
36. Mata Grande
37. Milhue

Tehuelches

38. Las Pampas
39. Cerro Negro

Senguer

40. Pastos Blancos
41. Loma Redonda o Tramaleu
42. El Chalia

Gastre

43. Pire Mahuida
44. Blancuntre
45. Taquetrén
46. Lagunita Salada
47. Yala Laubat
48. El Escorial
49. Gorro Frigio - Bis

Telsen

50. Sierra Apas
51. Mallín de los Cual
52. Sierra Rosada
53. El Puntudo
54. Laguna Fria
55. Chacay Oeste
56. Sepaucal
57. Talagapa

Paso de Indios

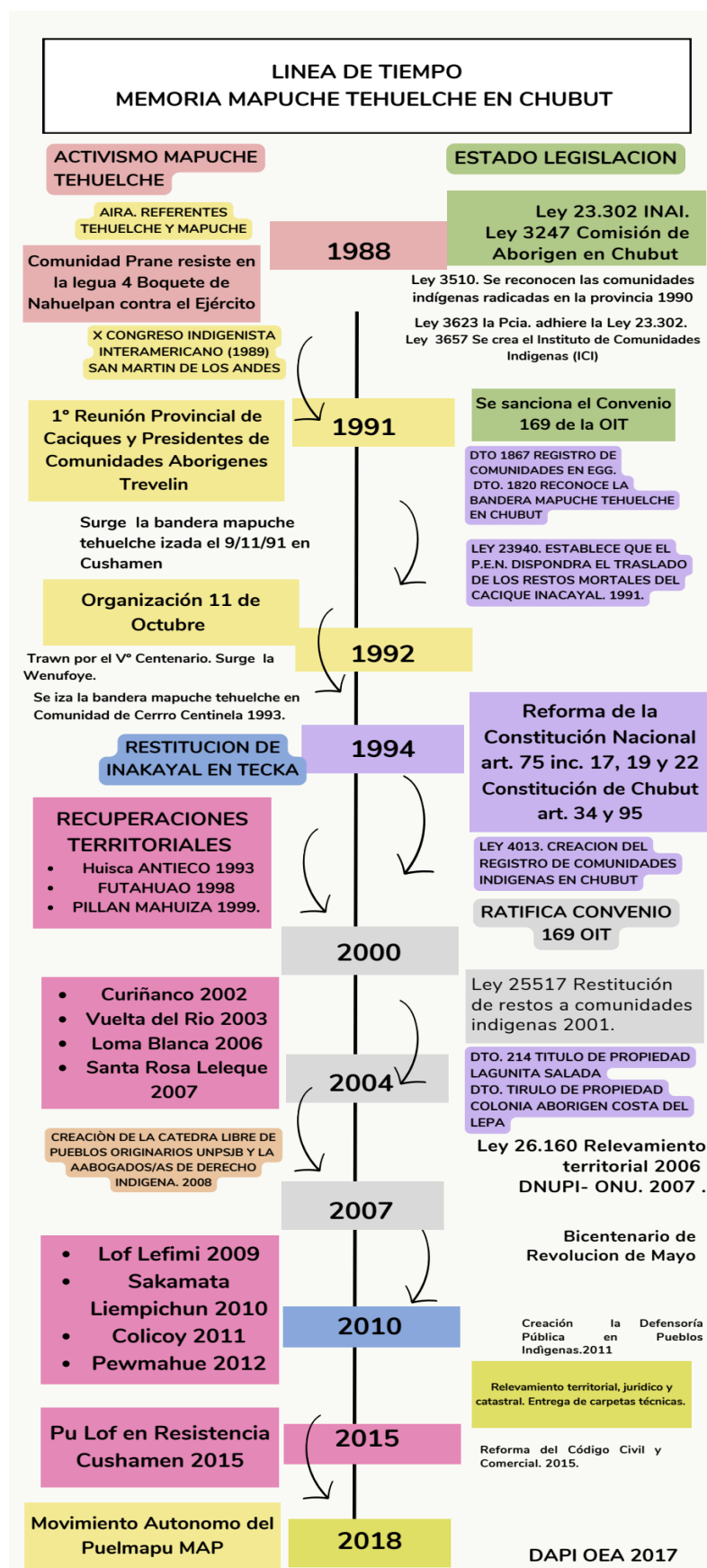
58. Los Altares
59. Cerro Cóndor
60. Los Pichiñanes
61. Namincurá
62. La Bombilla
63. Mallín Angosto
64. Las Víboras
65. Sierra Nevada

Mártires

66. El Mirasol

67. Total

Linea de tiempo. Memoria Mapuche Tehuelche en Chubut, entre 1988 a 2018.



Modalidades de recuperaciones territoriales desde 1988 a 2018.

Modalidad	Foco (Objetivo Primario)	Estrategia Principal	Naturaleza Jurídica
1. Negociación, Acuerdo y Vía Institucional (La Diplomacia)	Obtener reconocimiento formal y seguridad jurídica a través de mecanismos estatales (titulación, personería jurídica).	Vía Diplomática y Legal: Uso estratégico de la diplomacia (diálogo, negociación) y marcos legales (Ley 3247/88, 26.160) para la presión política ante el Ejecutivo/Legislativo.	Articulación Estratégica. El derecho estatal es una herramienta de protección utilizada para transformar la posesión tradicional en título comunitario reconocido.
2. Retorno y Reconstitución (Acto Fundacional)	Reconstituir la Lof , la identidad y la espiritualidad a partir de la memoria (<i>Nütram</i>).	Ingreso y asentamiento directo en territorios ancestrales o de relocalización. Revitalización del <i>Mapuzungun</i> y ceremonias.	Acto Jurídico Fundacional que afirma la pertenencia ancestral sobre la posesión física (Ejercicio primario del <i>Az Mapu</i>).
3. Resistencia Activa frente al Desalojo (La Doble Lucha)	Neutralizar una amenaza de despojo (judicial o administrativa) y mantener la ocupación <i>de facto</i> del territorio.	Doble Estrategia: Resistencia física en el territorio junto con litigio estratégico en tribunales (uso táctico del derecho estatal).	Coexistencia Conflictiva. El derecho propio es una defensa inmediata que frena la coerción estatal y obliga a la negociación.
4. Autonomista, Insurgente y Confrontativa (Acto de quiebre político)	Autodeterminación plena y reconstrucción del <i>Wallmapu</i> . Control territorial sin subordinación al sistema estatal o capitalista.	Acción Directa Rupturista: Confrontación abierta con el Estado/Corporaciones. Uso de autodefensa (<i>Weichafe</i>) y estrategias simbólicas.	Afirmación de Soberanía. Ejercicio <i>de facto</i> de la jurisdicción propia (el <i>Az Mapu</i> se aplica sin depender de la validación <i>wingka</i>).