



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

LA MALDICIÓN DE ZAPALA. MÚLTIPLES AGENCIAS Y TEMPORALIDADES EN UN CONTINUO PROCESO DE INVASIÓN.

Silla, Rolando

LA MALDICIÓN DE ZAPALA. MÚLTIPLES AGENCIAS Y TEMPORALIDADES EN UN CONTINUO PROCESO DE INVASIÓN.

Andes, vol. 28, núm. 1, 2017

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12753183009>



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

LA MALDICIÓN DE ZAPALA. MÚLTIPLES AGENCIAS Y TEMPORALIDADES EN UN CONTINUO PROCESO DE INVASIÓN.

THE CURSE OF ZAPALA. MULTIPLE AGENCIES AND
TEMPORALITIES IN A CONTINUOUS INVASION
PROCESS.

Rolando Silla rolandojsilla@yahoo.com.br
CONICET/IDAES-UNSAM, Argentina

Andes, vol. 28, núm. 1, 2017

Instituto de Investigaciones en Ciencias
Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 20/09/2015
Aprobación: 07/03/2017

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=12753183009](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12753183009)

Resumen: Habitualmente se ha marcado una distancia entre espacio objetivo y lugar vivido; así como también se ha hecho una distinción entre Historia (verdadera, desapasionada y objetiva) frente al mito (falso, subjetivo y vivido). Pero hasta qué punto espacio y lugar por un lado, e Historia y mito por el otro, no podrían ir en algunos momentos en un movimiento conjunto que los una y los potencie más que separarlos en campos diferentes. En este artículo pretendo mostrar como en Zapala, ciudad de la provincia de Neuquén, el mito explicaba ciertos acontecimientos, injusticias y contradicciones creadas en el devenir de la historia económica y política de la región. Pero también referían a problemas más generales y de más largo alcance, tales como el del mal, la avaricia o la búsqueda de poder desmesurado. Así, desde la experiencia de las personas que habitaban la ciudad y con las que interactué, la Historia y el mito se interpenetraban y formaban una secuencia continua. Pero no era solo una cuestión discursiva, sino que estos relatos estaban en estrecha relación con el paisaje y con las relaciones sociales. Es este movimiento conjunto de colectivos formados por humanos y no-humanos lo que voy a intentar describir.

Palabras clave: mito, historia, Neuquén, militares, Mapuche.

Abstract: Usually a distance has been marked between objective space and living space; As well as a distinction between History (true, dispassionate and objective) versus myth (false, subjective and lived). But to what extent space and place on one side, and History and myth on the other, could not at times go into a combined movement that unites them and strengthens them rather than separating them into different fields. In this article I intend to show how in Zapala, a city in the province of Neuquén, the myth explained certain events, injustices and contradictions created in the development of the region's economic and political history. But they also referred to more general and far-reaching problems such as evil, greed, or the pursuit of excessive power. Thus, from the experience of the people who inhabited the city and with whom I interacted, History and myth interpenetrated and formed a continuous sequence. But it was not only a discursive matter. On the contrary, these stories were closely related to the landscape and social relations. It is this combined movement of groups composed of human and non-human what I am going to try to describe.

Keywords: myth, history, Neuquén, military, Mapuche.

Y al margen de este raro

pandemónium, está enclavada
Zapala (G. Álvarez, 1969).

Introducción

La ciudad de Zapala está emplazada en el centro de la provincia Argentina de Neuquén, en la denominada meseta patagónica. Su ubicación corresponde a un territorio que estuvo ocupado, antes de lo que los argentinos denominan Conquista del Desierto (1878-1885), por población autodenominada Pewenche/Mapuche. Debido a la conquista sobre el indígena y posteriores conflictos limítrofes con Chile, en la región se instalaron durante el siglo XX una gran cantidad de guarniciones militares. En cuanto a los civiles, al momento en que realicé el trabajo de campo ^[1], constaba de argentinos (provenientes de Buenos Aires y el norte del país), mapuches y chilenos. Durante mi estadía, recopilé diversas versiones del pasado de la ciudad y de la región que hacían referencia a la llegada de las tropas argentinas y lo que había ocurrido con la población indígena. Según quienes contaban esos relatos (que no eran mapuches), los eventos que habían ocurrido hacía más de un siglo todavía impactaban en el territorio. Esto se evidenciaba a partir de ocupaciones de determinadas parcelas específicas y de ciertos aspectos del paisaje tales como un cerro.

Habitualmente se ha marcado una distancia entre espacio objetivo y lugar vivido; así como también se ha hecho una distinción entre Historia (verdadera, desapasionada, objetiva y preocupada por sólo explicar) y el Mito (falso, subjetivo, vivido y preocupado por fundamentar el presente). Pero hasta qué punto espacio y lugar por un lado, e Historia y Mito por el otro, no podrían ir en algunos momentos en un movimiento conjunto que los una y los potencie más que separarlos en campos diferentes. En este artículo pretendo mostrar como en Zapala ciertas narraciones que considero podrían caratularse como mitos, además de entidades que podrían denominarse de orden sobrenatural pero que prefiero considerarlas simplemente no-humanos, eran un intento por explicar acontecimientos, injusticias y contradicciones creadas en el devenir de la historia económica y política de la ciudad y la región. Pero también referían a problemas más generales y de más largo alcance, tales como el del mal, la avaricia o la búsqueda de poder desmesurado. Así, desde la experiencia de las personas que habitaban la ciudad y con las que interactué, la Historia y el Mito se interpenetraban y formaban una secuencia continua. Pero no era solo una cuestión discursiva, sino que estos relatos estaban en estrecha relación con el paisaje y con las relaciones sociales. Es este movimiento conjunto de colectivos formados por humanos y no-humanos lo que voy a intentar describir. Así, las redes que desarrollaré serán “al mismo tiempo reales como la naturaleza, narradas como el discurso y colectivas como la sociedad ^[2]”

Relaciones cívico-militares: conflictos y armonías

I

Según Gregorio Álvarez en 1788, cuando la expedición de Aldao rastreaba al cacique Llanquitor, pues junto a otros grupos asolaba estancias y ciudades del sur del virreinato, los conquistadores españoles describieron una región a la que llamaron "Sapala". A partir de 1881 los primeros pobladores argentinos se instalaron en el lugar, luego de que el Ejército la ocupara militarmente. Pero oficialmente su fundación data de 1913, cuando se transformó en terminal de las vías del ferrocarril^[3].

En el siglo XX se desarrolló como un lugar estratégico comercial. Por estar ubicada en el centro de la provincia fue, en palabras de su intendente, "un puerto en medio del desierto" por medio del cual se tenía comunicación con toda la provincia. A fines del los '90 conservaba un poderoso aparato comercial que se debía en buena medida al abastecimiento de las guarniciones militares.

Por ser una región fronteriza con la República de Chile, país con el cual a lo largo del siglo XX existieron varios diferendos limítrofes con posibilidades de conflictos armados, Zapala y Neuquén en su totalidad, formaron una región estratégico militar. En 1937 se construyó el Regimiento de Infantería de Montaña 10 de Covunco (RIM10) impactando directamente en el desarrollo económico de Zapala y la prosperidad de comerciantes del lugar como la familia Sapag^[4]. Otras guarniciones son el Regimiento de Infantería de Montaña 21 de Las Lajas, el Regimiento de Caballería de Montaña 4 de San Martín de los Andes, el Regimiento de Infantería de Montaña 26 y el Grupo de Artillería de Montaña 6 de Junín de los Andes. Al momento de mi trabajo de campo, en los márgenes del casco urbano de la ciudad se encontraba la Guarnición Ejército Zapala, 750 hectáreas que alojaban al Grupo de Artillería 161 (GA161) y el Batallón de Logística Neuquén (BAL).

Con el emplazamiento de las guarniciones apareció la distinción entre civiles y militares^[5]. Los habitantes consideraban militares a suboficiales, oficiales y altos mandos de las FFAA. Por el contrario, pertenecían a los civiles el resto de la población, incluyendo a funcionarios del Estado nacional, provincial y municipal. Aunque los miembros del Ejército eran parte del Estado Argentino, al interior de éste se producía, por lo menos en ese momento, una distinción entre los militares y los demás funcionarios públicos. Los civiles manifestaban un amplio espectro de opiniones en cuanto a los militares. Algunos mostraban un total desprecio por ellos; como un interlocutor que decía que aunque los militares en la ciudad se vistan "de civil (sin uniforme) igual se los puede reconocer por el olor". La otra punta del abanico eran los que tenían "gran respeto" por ellos; como un empleado bancario que contaba con orgullo que había sido el único invitado civil de varias fiestas realizadas en el RIM10, ya que conocía a todos los altos oficiales de esa guarnición. El mayor rechazo de los civiles se manifestaba con el cuerpo de oficiales más que con el de suboficiales. Supongo tres razones para entenderlo:

A) Existía una superposición de los mandos. Había dos autoridades que representaban al Estado nacional: los Tenientes Coroneles del GA161 y el BAL; y un representante municipal: el intendente, en 1995 perteneciente al Movimiento Popular Neuquino (MPN). Existía cierta confrontación entre estos dos sectores; sobre quién tenía más autoridad en la ciudad, si los militares representantes de la nación o los civiles de competencia municipal/provincial.

B) Se decía que ningún oficial era nacido en Zapala y establecían pocos lazos con los civiles. Los propios oficiales admitían esto, excusándose que debían cambiar de destino cada dos años y era poco tiempo para realizar amistades. En cambio los suboficiales no tenían obligación de realizar traslados. Además, muchos eran de la ciudad o de la zona. Encontré, y pude dialogar con varios suboficiales retirados, pero hallé muy pocos oficiales fuera de servicio y radicados en Zapala.

C) El cuerpo de oficiales vivía en barrios militares apartados de los civiles y al interior de la guarnición; el de suboficiales también, pero éste último daba a una calle de la ciudad. Los civiles hablaban tanto del cuartel como del barrio de oficiales como algo poco conocido, en el que no se sabía muy bien lo que pasaba ni cómo se vivía. Por ejemplo, los civiles decían que los que habitaban "en el barrio militar tienen miedo". Esto significaba dos cosas en principio muy diferentes: 1) implicaba el temor de los militares a ser procesados por la justicia o expulsados de la fuerza debido al proceso iniciado por el crimen del soldado Carrasco; 2) se refería a un fantasma, varios pobladores me afirmaron que en una vivienda que se encontraba dentro de la guarnición se escuchaba el golpe de un fusil contra el suelo, el taconear del soldado Carrasco, y se abrían las ventanas sin que hubiera motivo aparente^[6]. La primera estaba relacionada con el accionar del Estado, en su carácter de sistema jurídico y castrense; la segunda tenía que ver con el actuar de no-humanos, e implicaba el supuesto "rastros fantasmales" que dejaba un crimen. Ambas iban juntas. Ambas intentaban explicar y actuar sobre lo que era considerado una injusticia.

II

Al pertenecer a la región Patagónica, y en el contexto de la segunda mitad del siglo XX signado por las teorías desarrollistas, Zapala contó con ciertos beneficios fiscales para fomentar la inmigración. En 1963 ganó por primera vez la gobernación de Neuquén Felipe Sapag (1917-2010), al frente del también nuevo MPN. Sapag creó una fuerza política perdurable que incluso desafió a Juan D. Perón, y le ganó la pulseada a nivel provincial en las elecciones de 1973. Como amasó su fortuna a partir de emprendimientos comerciales en varios pueblos del interior de la provincia, entre ellos Zapala, consiguió crear la sensación de que pertenecía a una clase alta surgida "por esfuerzo propio y desde abajo". El partido que contribuyó a fundar nace de la proscripción al peronismo. Hacia finales de la década de 1950, los militares y políticos más aperturistas consideraban que si les brindaban espacio a los partidos provinciales y simultáneamente proscribían el peronismo a nivel nacional, disminuiría el poder de Perón. En 1963 Arturo Illia, al frente de la Unión Cívica Radical del Pueblo, ganó la presidencia de la nación, y

simultáneamente el MPN triunfó en Neuquén, bajo la candidatura de Felipe Sapag, quien comenzó su gestión de obra pública, alejándose del conflicto peronismo-antiperonismo. Vicente Palermo califica al MPN como neoperonista (tendencia que paulatinamente irá dejando de lado), provincialista (ya que hace del discurso federalista y defensa de los intereses de la provincia frente a Buenos Aires una de sus principales banderas), tecnoburocrático (con una gran inversión en educación, salud y vivienda ^[7]) y carismático ^[8], en el caso del liderazgo de Felipe Sapag. En este proceso, a partir de la década del '60 arribaron a Zapala, y a toda la provincia, grandes contingentes de migrantes. Un sector importante fueron profesionales provenientes de la Capital Federal, que rápidamente lograron un ascenso socioeconómico. El fomento a la inmigración también generó la llegada de mano de obra del norte argentino y de Chile. Por otro lado, habitan en la ciudad mapuches, muchos provenientes del interior de la provincia, otros nacidos en Chile. En general, estos últimos tres sectores se ocupaban como mano de obra no calificada y muchos de ellos migraban en las estaciones de recolección al Alto Valle de Río Negro, aunque esta actividad había mermado debido a la caída de los precios internacionales de la fruta y la poca competitividad que Argentina tenía en ese entonces debido a la paridad cambiaria con el dólar estadounidense (u\$u 1 = \$ 1). No existen estadísticas específicas de Zapala, pero en Neuquén capital, la desocupación era del 13% y la subocupación del 12,2% en 1996 ^[9].

III

Los civiles hacían constantes referencias sobre acontecimientos conflictivos con militares. Estos eran relatados por los pobladores en relación a tres pautas: a) se creía era verdad; b) el narrador las había presenciado de manera directa o al menos garantizaba la memoria de algún antecesor; c) referían a cuentos de oídas o sucesos antiguos de tiempos que caían fuera del presente.

Cuatro de este tipo de relatos que me contaron evidenciaban el conflicto entre civiles y militares, relativo a los privilegios que históricamente tuvieron estos últimos con respecto a los primeros. Cada acción militar cortaba las relaciones, hasta que el paso del tiempo iba atenuando el conflicto. Luego, un nuevo conflicto afloraba continuando el ciclo, y señalando la forma cíclica de contar la historia, al menos en este caso. Paso a detallarlos:

A) La usurpación de tierras por parte del Ejército. Los pobladores con los que hablé me decían que el predio que conforma la guarnición cubre las mejores tierras productivas. Terrenos en donde el agua se encuentra a poca profundidad y por ende los pastos son de mejor calidad. Incluso los pozos de agua que abastecían la ciudad se encontraban dentro del predio. Arturo Trannack fue un colono inglés al que se considera uno de “los primeros pobladores”, categoría que se utilizaba para designar a los primeros habitantes de la región que no fueran ni indígenas ni chilenos. Su familia posee una estancia lindante a los terrenos de la guarnición. No conseguí hablar con ellos, pero otros pobladores me decían que los Trannack siempre han dicho que las FFAA les usurparon las tierras,

instalando el comando en el viejo casco de la estancia. Por ello en la ciudad se escuchaban dos relatos: la que sustentaba el Ejército y el municipio, que decía que las tierras fueron compradas a sus dueños y la otra, versión de la familia Trannack.

B) La escasez de mujeres. Cuando la primera guarnición llegó, Zapala era un pueblo muy pequeño. Cuando la tropa salía de franco se producían peleas pues los militares "se propasaban" con las esposas e hijas de los civiles. Por ello se instaló un cabaret al cual se lo conoció como "el 4", debido al 4º de Caballería, la guarnición que en ese momento se encontraba instalada en la ciudad.

C) En 1978, durante el diferendo con Chile por el canal del Beagle, muchos automóviles pertenecientes a civiles fueron confiscados por el Ejército, que posteriormente se los devolvían en mal estado. Los propietarios no tenían derecho a queja y no podían iniciar demanda alguna.

D) El crimen del soldado Carrasco nuevamente cortó las relaciones entre civiles y militares. Pero este caso presentaba una diferencia: se relataba como si fuera la primera vez que los militares no pudieron avasallar completamente los derechos de los civiles.

De aquellos con quienes hablé, sólo un suboficial retirado negó todo conflicto. Dedicado al estudio de la historia militar regional, opinaba que las relaciones entre el Ejército y la población de Zapala "siempre fueron muy buenas", pues juntos organizaron el Tiro Federal y el Club Aeronáutico. Aunque una vez me hizo manifiesta su pena de que "el año pasado (a poco más de un mes de descubierto el cadáver de Carrasco) fuera tan triste ver, el 25 de mayo, conmemoración de la instauración del primer gobierno patrio, al intendente y algún otro concejal en la plaza, y al Ejército dentro de la guarnición, festejando por su lado".

IV

Tal vez debamos a Max Gluckman el primer análisis en dónde se demuestra el hecho de que grupos que poseen intereses diferentes en algunas ocasiones se ven forzados a interactuar en esferas de interés común. Por los cuatro relatos que vimos arriba, es evidente que en Zapala existía una interdependencia entre civiles y militares. Esta interdependencia hacía que mutuamente se repelieran y se necesitaran. Los militares robaron tierras, se propasaron con sus mujeres, les robaron los autos y hasta asesinaron a algunos de los civiles. Sin embargo, eran un importante aporte a la economía local, así como a la formación de algunas instituciones como el Tiro Federal o el Club Aeronáutico. Por esto consideraré, al igual que Gluckman, al conflicto y su superación como dos aspectos del mismo proceso social:

"los hombres mantienen disputas en los términos de algunos vínculos habituales, pero se refrenan en ejercer la violencia debido a otros lazos conflictivos que también los unen por costumbre. El resultado es que los conflictos en un conjunto de relaciones, extendidos a un rango mayor de la sociedad y a través de períodos de tiempo más largos, llevan al restablecimiento de la cohesión social[10]".

Para Gluckman estos momentos de conflictos marcados por la rebelión y la armonía crean un status quo, mantienen el equilibrio social. Por eso

el tipo de sociedades que estudiaba eran, según su opinión, sociedades de rebelión (pues finalmente todos aceptaban el orden existente y sus instituciones, creyendo en ellas) y no de revolución (una situación de descontento, frustración y deseo de transformar el mundo que sólo lo consideraba típico de Europa)^[11].

Dejando de lado el sesgo colonial que tiene esta última observación y por ende ampliando la capacidad de rebelión o revolución potencialmente a cualquier sociedad, los tres primeros acontecimientos relatados por los zapalinos parecerían haber estado en el plano de la rebelión: los conflictos de tierras, la cuestión de las mujeres y la confiscación de autos marcaban una escalada del conflicto entre intereses contrapuestos que finalmente terminaba en una bajada de intensidad y una vuelta al status quo. Pero el conflicto generado por el asesinato del soldado Carrasco tenía otra dinámica: no fue una simple rebelión, ya que hubo cosas que cambiaron y no volvieron a punto cero - como el pasaje del Servicio Militar Obligatorio al Servicio Militar Voluntario^[12] - pero tampoco podríamos denominarla revolución, ya que la estructura social no se modificó, al menos de forma substancial.

Los mitos: demarcadores de conflictos; los pactos: intentos de transformar el mundo

I

Dipesh Chakrabarty señala la cuestión instigante de que muchas rebeliones populares no han sido gestadas por motivos seculares, tal cual les gustaría a los cientistas sociales y militantes de izquierda, sino porque esas poblaciones consideraban que entes no-humanos como los dioses se lo demandaban. Esto crea un problema para la historiografía pues, mientras desde la academia nos vemos obligados a considerar causas “reales”, tales como cuestiones económicas, políticas o sociales, nuestros informantes muchas veces apelan a causas que no entran dentro de los parámetros de una ciencia secular. En vez de pasar esto por alto, una de las salidas de Chakrabarty será no considerarlas representaciones de otra cosa sino y que tomará a “los dioses tan reales como las ideologías, en el sentido de que ambas están embebidas en las prácticas^[13]”. De esta manera, no todo puede ser historizado, pues la gente no existe en un tiempo abstracto, independientemente de su cultura, sus valores y sus prácticas. La Historia no tiene el monopolio del pasado.

En Zapala también existía otra forma de relatar el conflicto entre los militares y el resto de la población. A través de un mito explicaban cómo una situación que ocurrió en los orígenes de su historia como región anexada a la Argentina influía en el presente. Así, el mito podía asociar al Ejército de la Conquista del Desierto, los primeros invasores, con los posteriores: las guarniciones militares y el cuerpo de oficiales, los porteños, los norteos y los chilenos; las antiguas riquezas de los mapuches con la codicia de los invasores de todas las épocas; y la brujería actual con una maldición que tenía su origen en la primera invasión.

En estas narrativas, el primer conflicto con los militares se dio cuando la ciudad aún no existía. Algunos pobladores contaban que ese territorio era habitado por indios comandados por Millaqueo. Este cacique habría sido asesinado por el Capitán Robert durante la Conquista del Desierto, cuando el Ejército Argentino, por orden del Poder Ejecutivo, sometió a los diferentes grupos mapuches que se hallaban ubicados en la región pampeana lindante a Buenos Aires y el norte de la Patagonia. Ante la muerte de su líder, los indios se retiraron de la zona; pero antes las machis (especialistas mapuche mágico-religiosas encargadas de curar enfermedades y de controlar las fuerzas sobrenaturales) maldijeron la región. Desde entonces Zapala es una ciudad maldita y signada por la mala suerte. Como Martín^[14] me decía:

"Hace unos días atrás, hablando con un amigo, me dice ¡que pueblo de mierda este, tanta mala suerte! y dice que le habían dicho que había una franja, de la cual Zapala formaba parte, que en época de la Conquista del Desierto se habían producido grandes matanzas. Las machis de los indios eran muy poderosas, entonces maldijeron estas tierras".

Según Vilma "Zapala es el aquelarre": existen muchos brujos, y es un lugar de fuerzas negativas donde "toda persona buena" transcurrido un tiempo debe irse. Varios hechos que estaban ocurriendo en ese entonces se utilizaban como demostración de lo dicho. Los "buenos médicos" se iban; al padre José, un miembro del Movimiento Carismático que muchos zapalinos lo describían como "a un santo", en unos meses debía trasladarse a Comodoro Rivadavia; los Monjes Blancos, una especie de culto umbanda, se encontraban en Cutral-Co - ciudad lindante a 80 km. de distancia y de la cual el soldado Carrasco era oriundo – y no podían curar en Zapala pues allí carecían de "fuerza".

La maldición se podía contrarrestar si se reconocía quién era el verdadero "dueño" de las tierras. Laura me explicaba que como era muy difícil "curar" en Zapala, Pedro, un parapsicólogo de la provincia de Buenos Aires que cada dos meses viajaba 1500 km. para atender allí, siempre subía al cerro Michacheo con el fin de pedirle permiso al cacique Millaqueo para curar en sus dominios.

Dicho cerro se sitúa en los márgenes de la ciudad. De forma cónica, rompe con la geografía de la región, que es una planicie ondulada. Lleva este nombre pues decían que allí se encontraba la tumba del cacique Millaqueo.

Una tarde lo subí. Está en la zona de granjas que abastecen la ciudad de verduras. Se encuentra dentro de los límites de la guarnición y lindante a un camino de tierra que conduce a la ruta nacional 22. Alambrado, con grandes carteles que prohibían su acceso y una tranquera que conducía al pie del cerro que estaba bajo candado. De todas maneras, un camino en zig-zag marcado con piedras señalaba la posibilidad de ascensión. En su cima se encontraba una cruz de concreto de unos dos metros de altura; una placa indicaba que fue construida por los soldados del GA161 en 1986. Al pie de la cruz se encontraba una ermita con una estatuilla de San Sebastián, un santo milagrero que en Zapala lo consideraban "chileno".

En toda la cima, y con diferentes colores se encontraban inscripciones de tipo religioso (Dios es amor) o amoroso (Claudia x Gabriel) ^[15].

Rodee el cerro y no pude encontrar nada parecido a una tumba. También aproveché la ascensión para yo también pedirle permiso a Millaqueo para realizar mi investigación; porque la verdad, nunca me quedó claro si cuando me contaban este relato era “solo un dato” o me estaban aconsejando que yo también pidiera permiso. De regreso le conté mi infructuosa búsqueda a Vilma, una de las que me había contado la historia. Me dijo, sorprendida, que la última vez que lo subió hacía dos años y la tumba estaba claramente marcada con una cruz. También me contó que en un programa radial que ella conducía hacía años atrás, pues era locutora, entrevistaba ancianos que relataban la historia de la ciudad. Estos decían que debajo de Zapala había un cementerio indígena. En la época en que este programa estuvo al aire habían emitido por televisión *Poltersgeist*, film estadounidense estrenado en 1982 del género de terror, escrito y producido por Steven Spielberg y dirigido por Tobe Hooper. En esta película una familia blanca de clase media norteamericana compraba, sin saberlo, una casa cimentada sobre un antiguo cementerio indígena. Esto hacía que dentro de la casa ocurrieran variados tipos de fenómenos paranormales. A Vilma la aterrizzaba; por ello nunca dejaba la televisión conectada, ya que en el film los espíritus de los indios muertos sepultados bajo la casa entraban por la televisión.

II

En este tipo de concepción que estoy describiendo, lo mítico y las percepciones de entidades no-humanas, se centran en que la mala suerte de la ciudad está en relación a una maldición original. Esta es a su vez el producto de la llegada del invasor, deseoso de expropiar las riquezas que allí se encuentran. Por ello, y de acuerdo a mis interlocutores, otra cuestión relacionada eran los tesoros que debieron ser escondidos.

La riqueza escondida puede ser material o algún tipo de conocimiento. A mitad de camino entre Zapala y Covunco hay una capilla erigida a Ceferino Namuncurá, un santo también milagrero que se caracteriza por haber sido un joven mapuche que adoptó la fe católica. La construcción es considerablemente mayor que la mayoría de las ermitas que se pueden ver al costado de la ruta. En varias oportunidades, un camionero amigo de Clara le dijo ver, a altas horas de la noche, un gran animal parecido a un dinosaurio. Clara lo interpretó como la señalización de algún lugar en el que está “escondido un secreto”.

La referencia a tesoros escondidos habitualmente aparece en regiones cuyos habitantes las consideraban muy ricas y que fueron destruidas, en general a causa de conflictos armados debido a invasiones extranjeras. Ello obligó a las familias de buena posición económica a enterrar sus riquezas. En Zapala también existió una situación de conquista, pero aquí el invasor vino para quedarse y desplazar al nativo ^[16].

La riqueza puede atraer al demonio y se considera que quien ha mejorado su situación económica lo ha logrado por medios mágicos y no por su tesón. Por ello en la maldición de la ciudad también se encuentran involucrados miembros del poder político y económico de la región; y se

decía que todos los migrantes que llegaban a Zapala sólo lo hacían con el único fin de obtener riquezas. Riqueza así define tanto al oro como saberes ocultos, a la situación estratégica de Zapala como centro comercial y a beneficios que el Estado neuquino otorga a la población de su provincia. En el caso específico, una manera de enriquecerse no es por el trabajo, el esfuerzo, la capacidad personal o de una familia, sino a través de ciertas prácticas y contacto con entidades no-humanas que en general se las considera malignas; y que, por otro lado, no siempre queda claro si están ubicadas en un más allá del mundo cotidiano o si, en la concepción de los nativos, forman parte de un mismo y único ambiente.

Corriendo el peligro de ser demasiado heteróclito, veamos sin embargo casos que considero semejantes en otros contextos. Tradicionalmente la antropología ha contrapuesto una “economía del capital” a una “economía del diablo”. Tal vez el ejemplo más conocido es el que describió Michell Taussig en el valle del Cauca (Colombia). Al igual que otros fenómenos descriptos por otros investigadores que comentaremos más adelante, el tipo de pacto que describe Taussig no es exactamente igual al que aquí estamos tratando, pero consideramos que el caso tiene ciertas semejanzas, ante todo por el hecho de que la riqueza se puede obtener a partir de contactos con entidades no-humanas asociadas al mal:

“En las extremidades del sur del Valle del Cauca, Colombia, es creencia habitual que los trabajadores de las plantaciones de sexo masculino pueden aumentar su producción, y por lo tanto su salario, a través de la celebración de un contrato secreto con el diablo. Sin embargo, los campesinos de la zona, por muy necesitados que estén, no hacen un contrato semejante si trabajan sus propias parcelas o, incluso recibiendo un salario, las de sus vecinos también campesinos. También se cree que al bautizar ilícitamente dinero en lugar de un niño en una iglesia Católica, que aquel puede convertirse de capital a interés, al tiempo que el niño será privado de su oportunidad legítima de entrar al cielo^[17]”.

El Taussig que escribió en la década de los '70 consideraba que más que con las teorías formalistas en economía, estas concepciones estarían cercanas a la filosofía de Aristóteles y medieval: el dinero debe ser utilizado como valor de cambio y no para incrementarse. Aquí la identidad o carácter de la cosa es vista como ligada a un ser corporizado de relaciones y procesos, y sería una ontología y concepto de naturaleza diferente a la de la ciencia, en íntima relación con una concepción animista de naturaleza, en donde la voluntad, la capacidad de agencia y de sentir excede lo humano y es extendido por la sociedad al resto del mundo, las montañas, los minerales, los lagos y los espíritus. Entonces economía capitalista y economía campesina se contrapondrían, al igual que lo haría una concepción naturalista de otra animista de la naturaleza. Dos tipos diferentes de mistificación: una capitalista, que reifica a la cosa y cree que crece por sí misma, y otra no-capitalista, que niega la capacidad de reproducción si no es por algo “externo” como el diablo.

Un ejemplo en Zapala puede ilustrarse cuando Leo, en ese entonces el hijo menor de 10 años de edad de la familia con la que yo estaba conviviendo, en una oportunidad me preguntó sobre la posibilidad de la existencia de un ser que aparentemente su abuelo había visto. Me

encontraba con él en la cocina hablando sobre los huevos que ponen las diferentes aves. Discutíamos sobre el tamaño de los huevos de codorniz, cuando me preguntó:

L: ¿Y el huevo que pone el gallo?

R: ¡El gallo no pone huevo!

L: Bueno no, pero a veces sí; y si lo ponés a empollar nace como un culebrón, que se hace como así de grande (me muestra el tamaño con sus manos), y si vos lo matás y lo enterrás abajo de tu cama nace un enanito que no me acuerdo como se llama pero que te cuida a los chivos. Mi abuelo una vez encontró uno y lo hizo matar.

R.: ¿Y por que lo mató si cuidaba a los chivos?

L: No quería tenerlo en su casa, porque no era de él. Si se enoja te puede matar a vos. ¿Vos crees en esas cosas?

R: No sé, puede ser.

En ese entonces nadie más me había hablado del culebrón, y hasta llegué a pensar que sólo se trataba de la fabulación de un niño. Una vez en Buenos Aires busqué bibliografía sobre el tema y no tuve demasiado éxito. Hallé al colocolo, en Chile^[18] una serpiente que nace del huevo que pone el gallo. Pero Thomas no dice que a su vez esta serpiente se transforma en un enano, sino que se introduce debajo de las casas para matar a toda la familia que allí vive. Como enanos o duendes cuidadores de ganado en la zona de Neuquén están el anchimallen o cherufe, un enano maléfico que se transforma en luz brillante y fugaz. Un sirviente de los brujos que informa a estos cuando aparecen ladrones interesados en robar el ganado. Pero según la literatura especializada, este ser no proviene del huevo del gallo, sino que es un niño nacido generalmente de una madre soltera que quiere desprenderse de él y que la bruja sacrifica, y por medio de una rogativa es criado para convertirse en *anchimallen*^[19]. Sólo en posteriores investigaciones que realicé en zonas rurales del norte de la provincia encontré un tipo de entidad muy parecida a la que me contó Leo, que denominaban también culebrón, y cuya cualidad era dar riqueza material pero cobrando a quien la obtenía el precio de la infelicidad^[20].

III

Los relatos que aquí venimos describiendo podrían entrar en lo que se ha denominado Cultura del Terror tal cual lo ha estipulado Michell Taussig:

“El espacio de la muerte es uno de los espacios fundamentales en donde indios, africanos y blancos dan a luz al Nuevo Mundo (...) basados en y alimentados por el silencio y el mito en el que el estrés fantástico en el lado misterioso de los misterios florece por los rudos trenzados del rumor (jeans of rumour) y la fantasía tejida en una densa red de realismo mágico^[21]”.

Siguiendo esa línea de trabajo y para ofrecer un caso en Argentina, Alejandro Isla y Julie Taylor^[22] sugieren que la firme creencia en el lobisón y el perro familiar^[23] en Tucumán, al norte del país, es debido a la violencia y represión con que se implementaron primero en los ingenios azucareros, luego en la última dictadura militar (1976-1983) y finalmente en el desarrollo del “bussismo”, tendencia política encabezada por el general Antonio D. Bussi, gobernador de la provincia durante la

última dictadura y ganador a gobernador en elecciones libres en 1995. Según estos autores, estas entidades serían “una amplia metáfora en la cual resuenan los procedimientos de castigo y ‘disciplinamiento’^[24]”. Así, hacen una analogía directa entre momentos de represión política o explotación económica y auge de entidades malignas:

“el Familiar y su dueño podían sentirse amenazados por una fuerza solidaria obrera, como sería una mera familia de padre y siete hijos varones. Los anarquistas de la zona, en el curso de organizar a los obreros del azúcar, hicieron un esfuerzo especial de mostrar el Perro como invento de los patrones: no era que no existía ‘el Perro’; las desapariciones se debían a los patrones o al poder que movilizaban. A su vez, en su momento, bajo el primer peronismo que había auspiciado las organizaciones obreras del azúcar, emergió una fuerte confianza en el activismo y la democracia que el movimiento proporcionó; algunas versiones sostienen que el mito del Perro se esfumó. Sin embargo, hemos visto que el Familiar reapareció con las ‘desapariciones’ que se comenzaban a notar cuando entró en acción la notoria Triple A a partir de 1974. Y más tarde, con la profundización del terror durante la siguiente década, la identidad obrera nuevamente se despedazó^[25]”.

Sean como una crítica a la economía capitalista o a los excesos de poder, estas poblaciones, de origen campesino pero arraigadas en nuevos contextos urbanos o industriales, no referirían directamente a las “irracionalidades” de la racionalidad capitalista o a los abusos de los poderosos en forma directa - como por ejemplo lo hacemos los científicos, investigadores e intelectuales, o activistas con “conciencia de clase” - sino que utilizarían “metáforas”, la alusión a entidades de muy dudosa existencia o a pasados mezclados de hechos “reales” con extraordinarios. Se deja así a estas poblaciones en el plano de lo “incompleto”, de un capitalismo que todavía no estaría maduro – como si suponen lo estaría en Europa o en los centros del país como Buenos Aires – como grupos humanos o regiones que están en un proceso de transición hacia algo más desarrollado, manteniendo la idea de una historia general que se movería de lo pre-moderno o pre-capitalista a la modernidad o el capitalismo^[26].

IV

Una vez descriptas situaciones que no solo corresponden a narrativas sino a percepciones, y una vez también puestas estas percepciones en diálogo con situaciones que considero semejantes en otros contextos, volvamos a la cuestión de las narrativas míticas. En “El mito en la psicología primitiva” Bronislaw Malinowski^[27] discutía con historiadores clásicos, psicoanalistas y antropólogos de gabinete. Planteaba que, respecto al estudio de los mitos, el antropólogo que realizaba trabajo de campo no estaba atado a escasos restos de una cultura, como tablillas rotas o inscripciones fragmentarias, y no precisaba llenar lagunas con inmensos comentarios basados en conjeturas. El etnógrafo, por el contrario, tiene al “propio hacedor” del mito, cuenta con gran cantidad de sus variaciones y con la totalidad de la vida misma en la que el mito nació. Definía al mito no como una ficción, sino como una realidad viva, la cual se cree aconteció en tiempos remotos, aunque influye desde entonces en el mundo y los destinos humanos. Relatos que sirven para arrojar contradicciones creadas por los sucesos históricos y

no para un registro exacto de los mismos. Entonces el mito no es historia desapasionada, ya que siempre está hecho ad hoc para cumplir con la cohesión del grupo, glorificar a un cierto sector social o justificar un estado de cambio. Aparece en asuntos de gran diferencia de alcurnia y poder, de subordinación o donde han acontecido cambios históricos profundos^[28]. Son fuerzas activas, siempre en discusión.

En un primer momento voy a considerar el relato de la maldición de las machis a la región como un mito de origen tal cual lo definía Malinowski^[29] pues:

A) no son sólo narraciones que se cuentan, sino realidades vividas. Si bien muchos al mismo tiempo que lo contaban dudaban y hasta creo que esperaban de mi opinión, estos relatos no eran contados por mis interlocutores como “una superstición”, como algo que se dice pero que no es real. Lo contaban como algo posiblemente real, que ocurrió, y constantemente estaban buscando situaciones que confirmaran el relato. Tampoco todos los relatos sobrenaturales eran creíbles^[30]. Vilma contaba que cuando era chica y vivía en el campo, su abuelo le decía que al final del arco iris había una vasija llena de oro y la mandaba a buscarla; ella siempre lo interpretó como un invento del abuelo para que se fuera y lo dejara trabajar. Algunos pobladores me decían también que todo esto de la maldición eran mentiras, otros dudaban, y algunos más me alertaron de que existían en la ciudad muchos “chantas” y parapsicólogos a los que sólo les interesaba ganar dinero.

B) Se cree que aconteció en tiempos remotos y desde entonces influye en el mundo y los destinos humanos. La mala suerte de la ciudad tenía su origen en la maldición de los mapuches sobre los invasores, cuando la ciudad todavía no había sido fundada. Por otro lado, las machis poseían un poder que se decía en la actualidad no tenían.

C) Es una resurrección en el relato de lo que fue una realidad primordial, y por ello contiene reglas prácticas para la guía del hombre. Sólo los que reconocen de quién son realmente las tierras y piden el debido permiso están liberados de la maldición.

D) Fortalece la tradición. Las narraciones que señalan el conflicto cívico-militar son, bajo esta nueva forma, dotadas de un valor y prestigio mayor, pues se retrotraen a una realidad inicial mas elevada por ser sobrenatural.

E) Fue creada y regenerada por el cambio histórico. En este caso la ocupación militar argentina despojó a los mapuches y permitió posteriores invasiones que continuaban hasta ese momento.

F) Se refieren a verdades especialmente displacenteras o negativas, como la maldición, la mala suerte y los pactos con entidades malignas.

G) Transforma un presentimiento emotivamente abrumador detrás del que campea una fatalidad inevitable.

H) Los elementos del error humano, la culpa y el infortunio asumen grandes proporciones. En nuestro caso el crimen del cacique provocó la ira de sus súbditos.

I) Relatos confusos contribuyen a la creación del mito. Este es un punto que Malinowski no consideró. Al sólo analizar relatos orales hacía una

distinción tajante entre mito e Historia. Pero un giro de la antropología de las últimas décadas es ampliar la noción de mito a sociedades con escritura y a la funcionalidad de los Estados – nación. Al respecto, Federico Neiburg señala que

“los mitos de origen revelan la particular relación con el tiempo, característica de todo mito: hablando del pasado, proporcionan categorías que permiten comprender el presente y planear el futuro. En las sociedades nacionales, nada se asemeja más a los mitos de origen que los relatos sobre la historia (...) aquí los mitos no sólo existen en la memoria y en forma oral; existen también en forma escrita, circulando en libros, revistas y periódicos, son leídos por un público de consumidores y formulados por agentes reconocidos como autores individuales^[31]”.

En nuestro caso particular, en las fuentes escritas no queda claro quién fue Millaqueo ni quién Robert. Gregorio Álvarez, basado en otros folklóricos, lo considera el nombre de un mapuche o un chileno que vivió al pie de un cerro cercano al lago Nahuel Huapi, muy lejos de Zapala. También hay registro histórico de un tal Meliqueu, que en vísperas de la entrada del Teniente Coronel Uriburu a la región, en 1879, era un capitanejo subordinado al cacique Pehuenche Purran, jefe de una federación de 22 cacicazgos situados desde Barrancas hasta Covunco. Existe en la actualidad una agrupación que lleva el nombre de Millaqueo, en el Departamento de Picunches. La misma confusión existe con Roberts. Vúltetin lo considera el fundador de la ciudad en 1888. Pero Zapala fue oficialmente fundada en 1913. Por otro lado Curruhuinca y Roux se refieren al Dr. Florencio Roberts, que en 1885 adquirió lo que hoy es el ejido central de la ciudad. Estos dos últimos investigadores, sostienen dos hipótesis parecidas a la zapalina: a) Neuquén es una provincia de una gran riqueza (si bien ellos no refieren a cuestiones que podríamos denominar sobrenaturales); b) fue en Neuquén donde se realizaron las mayores matanzas durante la conquista del desierto. En la región pampeana el Ejército argentino luchó mas "contra el páramo que contra el indio", ya que la ocupación del territorio se fue efectuando por la retirada de estos grupos ante la avanzada militar. Recién en Neuquén se entabla "la verdadera guerra, una dura, cruenta, sangrienta confrontación", ya que es el límite oeste y mas allá esta la pared de la cordillera. También Juan Schobinger señalaba que las expediciones realizadas durante la colonia tenían, como uno de sus motivos “ese irresistible espejismo – hipóstasis patagónica del paraíso terrenal – que se llamó ciudad de los Césares, a las que muchos situaron en el Neuquén y cuyas riquezas aun hoy son añoradas por algunos^[32]”.

De esta manera, un conflicto en principio entre el Estado argentino y la nación mapuche, se transforma en un conflicto civico-militar, cuyo común denominador es la presencia del poder central en una localidad provincial. La conquista inicial es resignificada por los zapalinos que, aunque no sean mapuches (ninguno con los que interactué lo era) concebían la llegada de foráneos (sean estos mano de obra barata de países limítrofes o del norte argentino, mano de obra calificada de los principales centros urbanos del país, especialmente de la ciudad de Buenos Aires) como una invasión – término muchas veces utilizado por los

mismos pobladores - a su ciudad. En esta forma de pensar, los invasores de antaño estaban en línea directa con los inmigrantes de hoy, que venían a “quitarle” la riqueza (y el trabajo) a los zapalinos. Formas diferentes pero complementarias de relatar el conflicto cívico-militar, las relaciones centro periferia y las desigualdades económicas y de poder entre diferentes grupos familiares de Neuquén.

Pero la forma sobrenatural, a partir del mito, de relatar estos conflictos agregaba un plus. Otorgaba al conflicto antigüedad, en el sentido de que las injusticias ocurren desde antes de la existencia de la ciudad; así, el conflicto toma un carácter esencialista y va más allá de la Historia. Pero además le otorga sacralidad, pues el carácter sobrenatural de los acontecimientos les da mayor veracidad, ya que el conflicto está legitimado por factores que salen del accionar cotidiano. Esto muestra el poder de resistencia de los vencidos, que aun derrotados pudieron hacer que el lugar conquistado quedara maldito. Ahora bien, ¿señala también lo contrario, o sea que la única forma de resistencia es sobrenatural y que se carece de poder político y económico? ¿Se encuentra por ello el estado actual de las cosas esencializado y avalado por poderes que van mas allá de su capacidad de accionar en la vida cotidiana? ¿Qué consideren que la riqueza muchas veces se obtiene pactando con la fuerzas del mal significa también que consideren que nunca se logra conseguir el bienestar económico con el propio tesón? La propia historia económica de Zapala y hechos tales como las acciones masivas de pedido de justicia a través del Estado frente al crimen del soldado son evidencia de que no; de que ambas concepciones conviven, se enfrentan o se retroalimentan.

Mito e Historia

Malinowski afirmaba que existía una conexión íntima entre “por una parte, la palabra, el mythos, los cuentos sagrados de una tribu y, por otra, sus actos rituales, acciones morales, organización social e incluso actividades prácticas^[33]”. Los mitos entonces,

sirven para arrojar ciertas contradicciones creadas por los sucesos históricos y no para un registro exacto de los mismos (...) Tomado como un todo, no puede ser historia puramente desapasionada, puesto que siempre está hecho ad hoc para cumplir alguna función sociológica, para glorificar a un cierto grupo o para justificar un estado de cosas anómalo^[34]”.

Diferencia así el mito (emotivo e intencionado) de la Historia (como estudio desapasionado del pasado). Por ello, para Malinowski no hay nada de real en el primero, ya que no sirve como explicación de cómo la naturaleza funciona ni como explicación “desapasionada” de cómo la historia de ese grupo se desarrolló. El mito finalmente es un hecho moral y sólo se comprende en su contexto inmediato, el de la organización social “aquí y ahora”. O sea que el mito es un relato que sería manipulado para crear cohesión en el grupo, aún en situaciones conflictivas. Finalmente, es sólo una construcción social. De hecho, en opinión de Malinowski, el mito aparece allí en dónde hay un conflicto, pero no para acentuarlo

sino para intentar repararlo. Según este autor, en las Trobiands, cuanto más elevado era el rango de un subclán totémico tanto más grande era su poder de expansión; y en el momento en que Malinowski convivió con ellos, el subclan de rango más elevado era el Tabalu del clan Malasi y se encontraba en expansión territorial. Por ello toda una batería de mitos debían ser reelaborados para señalar esa “anomalía”. Claro que en el texto citado Malinowski no habla de “la anomalía” de la expansión británica sobre las islas Trobiands, ni sobre lo que los nativos pensaban de ello. Pero no voy aquí a avanzar sobre este problema. También es claro que en este caso Malinowski es un antecesor de Edmund Leach, quien considera que el acto de contar una historia tiene como propósito validar el status de un individuo y, por ende, denigrar el de otro. Así, en Alta Birmania, cada cuento tradicional tenía varias versiones, cada una de ellas tendiendo a corroborar los alegatos de un derecho adquirido diferente; y Leach considera que no existe una versión auténtica de tradición Kachin con la cual todos concordarían, sino historias que dicen mas o menos lo mismo respecto a un mismo conjunto de personajes mitológicos y que hacen uso de los mismos tipos de simbolismo estructural pero que difieren entre sí en pormenores fundamentales de acuerdo con aquel que narra el cuento^[35]. Malinowski (con su hincapié en el equilibrio) y Leach (con su hincapié en los constantes desajustes entre la estructura social, la cultura y los intereses individuales) inician un tipo de investigación que asume que lo central en el mito es que tiene un carácter político. Una narrativa que por un lado refiere al pasado, a seres sobrehumanos, transformaciones, errores, etc.; pero que en realidad trataría del presente e intentaría solucionar o manipular pujas políticas y cuestiones de poder al interior de los grupos.

Así, el debate antropológico respecto al mito y la cuestión de lo sobrenatural ha girado en dos tipos de miradas contrapuestas:

a) refiere al presente y es manipulado por los diferentes grupos humanos en pos de su beneficio;

b) refiere a instancias que van más allá del contexto social. Avanzaremos ahora someramente sobre ésta última postura.

En un comentario que Roberto Da Matta hiciera a la temprana obra de Taussig, señalaba que el error de éste era que consideraba a la creencia en el diablo sólo como una bandera de resistencia cuando, y en su opinión, era más bien “una forma de digerir y compensar dos sistemas que estarían más en equilibrio que en lucha^[36]”. Ante la pregunta de por qué sería preciso reaccionar al capitalismo con una vieja creencia en el diablo, algo que Taussig no da respuesta, Da Matta señala que ésta

“puede ser vista no sólo como una resistencia contra el capitalismo avanzado, sino también como una forma de intentar apropiarse de esas fuerzas productivas en aquello que estas tienen de igualitario y liberador. De ahí esos rituales de producción de riquezas que, si realmente funcionasen, transformarían la sociedad, haciéndola mucho más igualitaria y justa^[37]”.

La respuesta de Da Matta no es oponer morales, ideologías o concepciones de la economía, sino ver como dos posiciones en principio

opuestas y contradictorias pueden ir, en algún momento y en el mundo de la vida – no el de la lógica - juntas y hasta complementarse.

Fue esta una respuesta que encontramos en varios autores brasileiros. Así, hacia mediados de la década del 1970, Otávio Velho analizó los frentes de expansión de pequeños agricultores nordestinos en la amazonia oriental brasileña, y en especial focalizó en las categorías nativas de *cativeiro* y *Besta Fera*, la primera una expresión registrada en contextos muy diversos de la región que designa ausencia de libertad - en especial como referencia al período de esclavitud del Brasil - y la otra en estrecha relación con la primera y refiere a la creencia en la vuelta del *cativeiro* por acción de la *Besta Fera*, pero ahora ya sin distinción entre negros y blancos, quedando el *cativeiro* para los pobres en general. Velho asumió, en forma ya clásica, que estas definiciones eran una analogía con el Estado de tipo autoritario, la clase dominante, el dinero, etc ^[38]. Pero en una relectura posterior descartó este mecanismo que han utilizado los antropólogos de reducir significados a otros niveles de la vida social supuestamente más conocidos, tales como explicar las variables religiosas por fenómenos de la política o la economía. Por ello consideró que más allá del contexto socio-histórico, estos fenómenos refieren a cuestiones que van más allá del contexto inmediato, y que hacen “referencia a algún tipo de experiencia ontológica ^[39]”, como por ejemplo problemas humanos más generales y ambiguos como el mal o las desgracias. Esto no significa que un nivel sea más profundo que otro, solo que refieren al menos a dos instancias que van juntas: como la entidad o el relato refiere a una cualidad, por ejemplo, de tipo maligna, siempre que se esté frente a una acción considerada malvada podrá apelarse a ella, que podrá incluso transformarse en relación a la especificidad histórica.

Volviendo a nuestro caso, la narración sobre la maldición de Zapala corresponde al contexto histórico, económico y político de la región, y refiere directamente a La Conquista del Desierto, la implantación de guarniciones militares en una zona fronteriza con Chile y el abuso de poder de los militares frente a los civiles. Pero una buena parte de su fuerza también radica en que refiere a cuestiones más generales que no refieren al contexto inmediato y por eso pueden ser transplantadas de un contexto a otro, como la injusticia, la venganza o la búsqueda desmedida de poder o riqueza.

Conclusiones

El principio rector de este trabajo fue, siguiendo los postulados de Latour, el de no pasar por alto los términos más extraños, barrocos e idiosincrásicos que ofrecen los actores, siguiendo sólo aquellos que tienen valor en el mundo de la academia. No dejar de inventariar lo que los actores consideran son las fuerzas activas que gobiernan al mundo; y no suponer que si eliminamos a muchas de ellas nuestros objetivos políticos considerados progresistas se van a cumplir, pensando que para emancipar a las poblaciones que estudiamos es necesario eliminar esos elementos que mantendrían a las personas alienadas o confundidas. También supongo,

y creo demuestro, que los actores son capaces de proponer sus propias teorías de la acción para explicar de qué modo se concretan los efectos de las acciones de los agentes, o sea que poseen su propia meta-teoría acerca de cómo actúa la agencia y no sólo polemizan acerca de qué fuerza está actuando, sino también de las maneras en que se hace sentir su efecto^[40].

Cuando en enero de 1995 realicé mi primer trabajo de campo en la ciudad de Zapala mi perplejidad fue grande pues percibí que los civiles hablaban más de fantasmas, dinosaurios, ovnis y brujería que sobre un aspecto tan importante para mi como eran las relaciones con los militares en un contexto de tensiones limítrofes con Chile y de “despertar democrático” de la Argentina. Otro aspecto que me llamó la atención era que si bien me encontraba en una ciudad, la presencia de mapuches, que yo consideraba viviendo en las comunidades rurales, era significativa, no sólo en cuanto a individuos que se consideraban adscriptos a ese grupo étnico, sino a una cantidad de vivencias relatadas por no-indígenas, pero concernientes a entidades que son tradicionalmente consideradas por la literatura especializada como mapuche. Entonces ¿Zapala era una ciudad moderna, y debía analizarla a través de los parámetros de la sociología a partir de conceptos tales como Estado, sociedad civil, clase social, teoría del conflicto, etc. o era tradicional y debía utilizar un método holístico, típico de la antropología? Creo con Latour, que “al proyecto moderno - como opuesto a la tradición y lo no occidental - solo lo pueden mantener aquellos que se abstienen de cualquier estudio empírico^[41]” sobre poblaciones humanas.

Si la modernidad intentó purificar aquello que pertenece a la naturaleza de la cultura o del discurso, dejando para a aquellos que lo mezclan todo el apelativo de tradicionales, atrasados, y por ende, fuera de la Historia y cerca de los mitos, traté en este artículo señalar como aún en sociedades consideradas “modernas” la relación entre lo real y lo simbólico, la historia y el mito no siempre es la misma^[42]. Diferentes sociedades modernas hacen diferentes elecciones al seleccionar relatos y elementos del pasado para vivir su presente y pensar su futuro. Los zapalinos seleccionaron distintos tiempos para poder atravesar la crítica situación por la que estaban pasando. Así, el cerro, los mapuches, los militares, el comercio, los trabajadores migrantes y los espíritus no deben ser vistos como diferentes esferas que deben ser estudiadas cada una por su disciplina o subdisciplina, sino analizados en un proceso de movimiento conjunto. Tampoco pueden ser pensadas como simples representaciones de algo más real. ¿Los habitantes, como sujetos, construyeron un objeto (el cerro Michacheo) o éste, como objeto, se hizo sujeto cuando se considera que es capaz de decidir sobre quién puede o no tener suerte en la ciudad? El cerro entonces es una clase particular de agente: como no-humano no tiene voluntad, es un conjunto de piedras, como nosotros y los zapalinos bien lo sabemos; pero eso no impide que en algunas circunstancias el cerro hace hacer.

Así, no quise estudiar el Estado (y la división tajante en ese lugar y época entre civiles y militares), ni el mercado (con sus comerciantes y campesinos devenidos asalariados) ni las cosmologías, creencias y

religiones de la ciudad. Intenté analizar como elementos naturales (como un cerro), sociales (como el ejército, el poder judicial, la economía) y discursivos (como las narrativas respecto al pasado de la ciudad) iban juntas y hacían hacer. Ahora bien, en la manifestación en contra el crimen ¿sólo operó la mentalidad cívica de los ciudadanos o estas opiniones sobre el mal, sobre agentes que la ciencia no reconoce, también operaron para que dicha exigencia de justicia ocurra? ¿Son estas narrativas y suposiciones sobre el funcionamiento del mundo residuos que desaparecerán (meras tradiciones) o son parte constitutiva de una modernidad neuquina? Me niego, al menos por el momento, a tomar posición sobre estas últimas preguntas y dejar abierta su respuesta y solución.

Notas

[1] El siguiente artículo está basado en un temprano trabajo de campo realizado entre febrero y marzo de 1995 con el objetivo de observar las relaciones cívico-militares en Zapala. Concretamente me encontraba analizando la situación social a un año del crimen del soldado Omar O. Carrasco perpetrado al interior de una guarnición en abril de 1994, y en el que se imputó a un oficial y dos conscriptos. Hacia esa fecha solo había culminado el Consejo de Guerra por malos tratos a los conscriptos, y a muchos zapalinos les parecía que ese crimen quedaría sin condena. Por otro lado, las repercusiones de ese asesinato fue uno de los elementos que llevaron al término del Servicio Militar Obligatorio en Argentina; ver Mántaras, Mirta, Caso Carrasco: un pacto de silencio, Asamblea por los Derechos Humanos de Neuquén, Buenos Aires, 1995, pp. 225; Berri, Jorge y Dante Marin, El último colimba, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1995, pp. 426; Silla, Rolando El poder de los humildes. La muerte del soldado Carrasco como ejemplo de drama y control social en Zapala, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FFyL-UBA, Buenos Aires, 1996, pp. 75. En cuanto a lo metodológico, prevaleció la observación participante; conviví con familias de la ciudad, entrevisté a personas de relevancia institucional como el intendente, concejales o dirigentes de gremios, así como autoridades militares y soldados, registré incluso charlas y observaciones ocasionales que se daban en mi vida diaria ahí, y visité lugares que consideré importantes para entender la situación; o sea, no reduje mi investigación a entrevistas y al plano de lo discursivo. Claro que este análisis es de tipo cualitativo y no puedo afirmar estadísticamente cuántos habitantes opinaban o descreían de lo que aquí describiré.

[2] Latour, Bruno, 1997 [1991], Jamais fomos modernos. Editora 34, Rio de Janeiro, p. 12.

[3] Alvarez, Gregorio, Donde estuvo el paraíso, 3ª edición, Editorial Pehuén, Buenos Aires, 1969, p. 9.

[4] Sapag, Luis Felipe, Sapag, del Líbano a Neuquén. Genealogía de una pasión, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2008, p. 389.

[5] Esta es una dicotomía que quiero resaltar en este trabajo, no porque no existieran otras sino porque es central para mi análisis y porque me fue referida muchas veces en relación a lo que todos sabían yo estaba estudiando en ese momento; pues y cómo me lo señaló uno de los referencistas anónimos de este artículo, seguramente los sucesos del crimen del soldado ocurridos un año antes de la realización del trabajo de campo y sus consecuencias potencialmente activas en el contexto etnográfico probablemente hayan operado y sobre-determinando las concepciones nativas acerca de las “relaciones cívico-militares” y sobre la fatal eficacia de la “Maldición de Zapala”.

[6] Silla, Rolando, "La gracia de los débiles. El poder sobrenatural del soldado Carrasco como una concepción nativa de la justicia", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Vol.13. Buenos Aires, 1998, p. 26.

[7] En Neuquén, la vivienda se incrementó de 21.889 unidades habitacionales en 1960 a 34.466 en 1970, y 59.180 en 1980. Hasta la década del '90 los complejos habitacionales crecían a un ritmo superior al de la población; Arias Bucciarelli, Mario, "El Estado neuquino", Orietta Favaro (ed.), Neuquén, la construcción de un orden estatal, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 1999, p. 51.

[8] Palermo, Vicente, Neuquén: la creación de una sociedad, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1988, pp. 7, 10, 24, 69, 110.

[9] INDEC, 1996. p. 6.

[10] Gluckman, Max, *Costumbre y conflicto en África*, ACUCHFE, Lima 2009 [1955], p 32.

[11] El aporte de Gluckman no es tanto "haber introducido el conflicto como objeto de estudio de la antropología", como lo afirma Korsbaek, Leif, en su Introducción a Gluckman, Max, 2009, sino justamente ver que el conflicto y la armonía no van por caminos diferentes, no son soluciones distintas, sino que muchas veces van juntas y que, dependiendo del punto de vista, o de los elementos que el investigador focalice, puede ver en una misma situación conflicto o armonía. Tampoco considero que sea "una teoría marxista traducida a la antropología" Korsbaek, Leif, Introducción, 2009, p. 25, porque en Gluckman lo central no son las oposiciones dialécticas sino justamente el análisis de esas situaciones en donde opuestos se fusionan sin necesariamente llegar a una síntesis, posición que queda clara en muchas afirmaciones que él hacía tales como la necesidad de estudiar "la paz que está contenida dentro de la disputa y el conflicto", Gluckman, Max, 2009, p. 53. Cuanto de todo esto es del desarrollo exclusivo de este autor y de la academia británica y cuanto se le debe al propio pensamiento africano es difícil de dilucidar. Piénsese sólo en el paradójico dicho africano que el mismo Gluckman comenta: "son nuestros enemigos; nos casamos con ellos" Gluckman, Max, 2009, p. 43.

[12] Silla, Rolando, "Ahora todo va a cambiar. El Servicio Militar Obligatorio como rito de pasaje a la adultez masculina", *Mosaico. Trabajos en antropología social y arqueología*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Americano, Buenos Aires, 2005, p. 213.

[13] Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 78.

[14] Todos los relatos que se enumeran a continuación me lo dieron personas que podrían considerarse pertenecientes a la clase media zapalina, muchos de ellos migrantes en las diferentes acepciones que nominé más arriba.

[15] Lo subí por última vez en enero del 2015, la cruz había sido derribada y la ermita ya no contenía a ningún santo; el predio de los alrededores eran campos de pasturas.

[16] Si bien las narraciones sobre tesoros escondidos son muy antiguas y están esparcidas, al menos, por una buena parte de Europa y América, para ejemplificar citemos una de origen mapuche contado por A. Namunkurá a Koessler-Ilg, Berta, *Tradiciones araucanas*. Instituto de Filología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1962, p 267: "por orden del jefe cavaron una parte de la montaña hasta que hallaron una gran cueva en las rocas donde aposentaron el tesoro. Ahí murió también Mankug, junto con Melideo y Lonkotreua. Los tres fueron enterrados ahí con el oro del Inga, pero nadie sabe el lugar. Ningún blanco lo encontró. Pero los araucanos saben dónde está. Ven luces como bailando, fuegos que parece que saltan, que se juntan y corren por el aire, como balas, que explotan después. Es fuego de color, pues, y es sabido, que viene del tesoro del Inga. Que recién lo van a encontrar después de sesenta mil años, cuando se haga de nuevo la tierra, cuando se caigan

las montañas. Dicen que los valles se van a rellenar. Van a venir hombres nuevos, que el oro no les importa”.

[17]Taussig, Michael “The genesis of capitalism amongst a South American peasantry: devil’s labor and the baptism of money, Comparative studies in society and history, Vol.19 N 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 130.

[18]Thomas, N. W., “Animal Superstitions among the Araucanians”, Man, Vol. 5, London, 1905 pp 104-105.

[19] Alvarez, Gregorio El tronco de oro, Editorial Pehuén, Buenos Aires, 1968, p 118; Waag, Else M., Tres entidades “wekufu” en la cultura mapuche, EUDEBA, Buenos Aires, 1982, p. 151.

[20]Silla, Rolando Colonizar argentinizando. Identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, 2011, p. 80.

[21]Taussig, Michael “Culture of Terror-Space of Dead. Roger Casement’s Putumayo Report and the Explanation of Torture” Comparative studies in society and history, Vol.26 N3. Cambridge University Press, Cambridge, 1984 pp. 468, 469.

[22]Isla, Alejandro y Julie Taylor “Terror e identidad en los Andes. El caso del noroeste argentino” Revista Andina, N 2, Cusco, 1995, p. 328.

[23]Según Vessuri, Hebe en “Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero. Ensayo en categorías sociales y morales”, América Latina, año 14, n 1-2 Rio de Janeiro 1971, p 228, el Familiar de los ingenios azucareros da riqueza material y suerte a su socio terrenal; puede aconsejar a su “dueño” y cuidar de las instalaciones del ingenio a cambio de la vida de su socio en un cierto momento. Debe ser alimentado con carne humana, específicamente eligiendo la de los peones del establecimiento. Vessuri consideraba que existía “una asociación de clases y la presencia de conflictos entre administración y bases obreras en esta elaboración particular de la leyenda y señalaba una versión escéptica alegando que algunos informantes con inquietudes políticas dicen que el Familiar es un invento de los patrones para disciplinar a los obreros. Que a los molestos efectivamente los eliminaban los patrones, pero diciendo que era el Familiar.

[24] Isla, Alejandro y Julie Taylor, 1995, Ob. Cit., p. 327.

[25] Isla, Alejandro y Julie Taylor, 1995, Ob. Cit., p. 331. En un comentario a ese artículo, G. Rochabrún les replicaba que “no es posible explicar el comportamiento electoral en condiciones de democracia formal a partir de arquetipos culturales como los aquí mostrados; a la falta de nexos claros entre ambos espacios cabe agregar que se mueven en tiempos totalmente distintos: coyuntural el primero, en ‘largas duraciones’ el segundo”, en Isla, Alejandro y Julie Taylor, 1995, p. 353. Volveremos a este problema más adelante.

[26]ver Chakrabarty, Dipesh, 2008, p 12 y su opción de convertir la falta en creatividad.

[27] Malinowski, Bronislaw, “El mito en la psicología primitiva” Magia, ciencia y religión Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1985[1926], p 112.

[28] Malinowski, Bronislaw, 1985, Ob. Cit., p 146.

[29] Malinowski, Bronislaw, 1985, Ob. Cit., pp. 113,114,159,171.

[30] Malinowski colocaba a este tipo de relatos en la categoría de “cuentos populares”.

[31]Neiburg, Federico, “El 17 de octubre de 1945: un análisis del mito de origen del peronismo” En Torre, Juan C., El 17 de octubre de 1945, Editorial Ariel, Buenos Aires, 1995, p. 232.

[32]Ver, Álvarez, Gregorio, Neuquén, su historia, geografía y toponimia Editorial Pehuén, Buenos Aires, 1972, p. 104; Álvarez, Gregorio, 1968, p 222; Curruhuinca,

Curapil y Luis Roux Las matanzas del Neuquén, Plus Ultra, Buenos Aires, 1993, p. 218; Vúletin, Alberto Toponomástica del Neuquén, Talleres Gráficos Indoamérica, Buenos Aires, 1948, p. 238; Schobinger, Juan, "Conquistadores, misioneros y exploradores en el Neuquén", Runa Vol 9 Parte 1-2, FFyL-UBA, Buenos Aires, 1958-59, p. 108.

[33] Malinowski, Bronislaw, 1985, Ob. Cit., p. 107.

[34] Malinowski, Bronislaw, 1985, Ob. Cit., p. 145.

[35] Leach, Edmund, Sistemas políticos da Alta Birmania, Editorial Edusp, São Paulo, [1954]1995, p. 309.

[36] Da Matta, Roberto, "O diabo e o presente roubado: uma critica a Chevalier e a Taussig" Religiao e Sociedade, Rio de Janeiro, 1987, p. 135. Tómese en cuenta que este tipo de percepciones sobre la riqueza y el poder se ha visto como trabas al desarrollo, debido a que no estimularían la aparición de emprendedores. Así Vessuri señalaba que "esto es un obstáculo para el avance socioeconómico, aparece en la noción de que una persona no debiera trabajar más allá de lo que se considera 'normal' ni tener más que una moderada ambición tal como la define mínimamente la sociedad" Vessuri, Hebe, 1971, p. 59. Por su parte June Nash, en el caso de los trabajadores en las minas de cobre en Bolivia, se acerca a la posición de Da Matta, pues alega que el Supay no es exactamente el Diablo en términos cristianos, sino que "es la fuente de la riqueza y el poder deseado, así como el agente del mal. No sólo es una proyección del fetichismo de la producción mercantil en el capitalismo (...) sino un medio para satisfacer los objetivos comunes"; pues considera que existe una diferencia substancial cuando un individuo entra en contacto con el diablo (lo cual es una claro signo del mal) a cuando el contacto es realizado por el grupo de mineros (el don del diablo muestra las vetas, permitiendo la producción y reproducción del bien común) Nash, June "Religión, rebellion and working class consciousness in Bolivian tin mining communities" En J. Bak and G. Beneck (ed.) Religión and Rural Revolt Manchester University Press, Manchester, 1984, p. 467.

[37] Da Matta, Roberto, 1987, Ob. Cit., p. 136.

[38] Capitalismo autoritario y campesinado. Un estudio comparativo a partir de la frontera en movimiento Biblioteca de Antropología y Ciencias Sociales Brasil-México, México D.F., 2014[1976], p. 240.

[39] Velho, Otavio, Besta Fera. Recriação do mundo, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1995, p. 39.

[40] Sin ahondar aquí demasiado en la cuestión, considero que una buena parte de estos postulados ya se encuentran en la obra de Garfinkel, Harold Estudios en Etnometodología, Editorial Anthropolos, Barcelona, [1968]2006, pp. 318, pero creo también que al menos uno de los agregados substanciales que Latour realiza a la etnometodología a partir de la Teoría del Actor-Red es que ya no solo los humanos hacen y hacen hacer, sino que habría que prestar atención también a la acción de entidades no-humanas, algunas de las cuales la academia considera reales (como la tecnología – producto humano pero que a veces cobra autonomía - o lo que habitualmente denominamos naturaleza) y ficticias o meras representaciones (como los mitos, los fantasmas o los santos). Ver Latour, Bruno Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2008 [2005], pp. 390.

[41] Latour, Bruno, 2008, Ob Cit., p. 60.

[42] Supongo queda claro que mi posición está lejos de los estudios sobre invención de la tradición o usos del pasado, pues, entre otras cosas, disiento del término tal cual lo aplica Hobsbawm, Eric "Introduction: Inventing Traditions", Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.) The Invention of Tradition, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 324. Hobsbawm considera que existen unas comunidades reales y otras artificiales y otorga al uso del término invención la sospecha de que tiene algo de

falso. El autor supone una distinción entre lo seleccionado por la “ideología de la nación” y lo que había sido preservado por la “memoria popular”, e insinúa que la ideología de la nación selecciona, escribe, populariza, y la memoria popular no. En mi opinión, estos inventos no necesariamente son sinónimos de falso, ilegítimo o sin eficacia. Por ello, si hablo de invención prefiero hacerlo en el sentido que propone Wagner, Roy, *The invention of culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, pp. 221, como algo positivo y esperado en la vida de los seres humanos, como una creación que parte de lo ya existente, y que asimilando nuevos elementos, provenientes del exterior o no, crea algo original que, de tener éxito, comienzan a ser parte de la vida diaria y de la propia tradición. Para estudios sobre la región en cuestión desde el punto de vista de invención de tradiciones ver entre otros Briones, Claudia "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición" *Runa* XXI 99-129, FFyL-UBA, Buenos Aires, 1994, pp. 225-248; o la compilación de Crespo, Carolina 2013 *Trama de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 256.