

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es el resultado de una serie de reflexiones teóricas que surgen en torno al análisis de la categoría de espera en un caso etnográfico particular. A partir de un conflicto territorial que atraviesa la *Lofche* (comunidad) mapuche José Celestino Quijada de Bariloche (Río Negro) nos proponemos mostrar los modos de operar que tiene la imposición de una espera para esta comunidad, al mismo tiempo que analizaremos la tensión intrínseca de dicha categoría desde lo observado y trabajado en el campo.

En primer lugar, presentaremos aquellas investigaciones que han abordado a la espera como categoría analítica, y que nos han sido útiles para el desarrollo y reflexión de nuestro trabajo. Para luego de esta presentación, poder trabajar las consecuencias y los efectos de esperar en las familias mapuche Quijada mientras aguardan soluciones frente a un conflicto particular. En tercer lugar, y a la par de ciertas consecuencias negativas en la cotidianeidad de la vida comunitaria, reflexionaremos sobre las formas en que la espera también se tornó un proceso de normativización. Un mecanismo a través del cual los agentes gubernamentales—mediante sus reglas y burocracias-- fueron imponiendo las formas y los lugares hegemónicamente habilitados para reclamar y denunciar, convirtiendo a la comunidad Quijada en un sujeto colectivo de derechos legibles y audibles desde los propios marcos de estatalidad.

Por último, y enmarcados en estos sucesos, trabajaremos la forma en que esta misma espera también devino un espacio de subjetivación política (Rancière, 2000). Una instancia para impugnar colectivamente los órdenes predeterminados por la narrativa discursiva del poder.

LA ESPERA COMO CATEGORÍA ANALÍTICA: ALGUNAS DISCUSIONES PREVIAS

La espera como categoría analítica fue abordada por diferentes autores. Siguiendo a Begoña Miguélez (2018), existen una serie de trabajos que la han usado de manera explícita e implícita, y que pueden dividirse en los que la espera emerge como una experiencia concreta en el marco de estructuras y formaciones sociales (Bissell, 2007; Laín Entralgo, 1984; Schwartz, 1974; Schwartz, 1975; Schweizer, 2010; Tallis, 2013); o en aquellos en los que ha quedado reducida a la consideración de un experiencia o



situación intersticial (Gasparini, 1995; Gasparini, 2004); y por último, los que señalan o consideran a la espera como un no-evento (Ehn y Löfgren, 2010). En todos ellos, la espera es siempre una experiencia cargada de connotaciones negativas (Miguélez, 2018) que se da al interior de los límites interestructurales, y que producen una serie de daños o efectos asociados a la imposición de una quietud dentro del tiempo. Es decir, a una suerte de inacción de los sujetos frente a la avanzada de quienes manejan las temporalidades.

Por otro lado, y también desde una concepción negativa de la espera, nos encontramos con aquellas investigaciones que la abordan como un mecanismo de dominación constitutivo de las relaciones de poder (Bourdieu, 2000; Auyero, 2013; Miguélez 2018). En esta línea, Javier Auyero (2013) señala que la espera es la forma que tiene la política estatal para regular los cuerpos, las desigualdades, las marginalidades y estructurar las relaciones sociales. Desde este último eje, entonces, nos encontramos con aquellos trabajos que han abordado las formas en que la espera se vuelve un proceso de normatividad. En otras palabras, de imposición de las normas que rigen y reproducen las estructuras organizativas de una sociedad. Por ejemplo, la espera en los diversos ámbitos institucionalizados donde los actores allí involucrados deben responder a órdenes y reglas establecidas sobre el “saber esperar bien” (Auyero 2013). En estas investigaciones serán escenarios en los que se desarrollan e imponen los modelos normativos de una ciudadanía en estado de espera, tales como los centros de salud, las escuelas, las oficinas estatales y otros espacios asociados a las esferas públicas de la cotidianeidad (Ferrero, 2003; Redko, et.al, 2006; Martínez et.al, 2012; Pascoe, et.al, 2013; Procupez, 2015; Olejarczyk, 2017)

Ahora bien, coincidimos con Miguélez (2018) en que realizar un análisis etnográfico de la espera también permite poner en valor la diversidad de formas y experiencias en las que esta se manifiesta (Hage, 2009). Esto es, en evidenciar no solo los tiempos, las formas y los lugares asignados—y por ende, los daños y las consecuencias que produce la espera como un mecanismo de regulación y de poder—, sino también los procesos políticos, subjetivos y vivenciales que se suceden en la misma cuando la espera deviene en un tiempo constructivo para la toma de conciencia de las propias condiciones impuestas.

A partir de esta sistematización y presentación, nos proponemos reflexionar a continuación la tensión intrínseca que encontramos en un proceso de esperar. La misma está constituida, por un lado, por su



acuerdos, los Quijada suelen recordar los tiempos en que compartían los galpones de uso colectivo, las pampas para la agricultura, y los diferentes caminos donde los animales y los habitantes accedían libremente a estos espacios territoriales (“Acá era todo campo abierto, se usaba todo. Usaba con las vacas para allá para acá”)

Cuando Luisa hace referencia a la angustia que le produce ver las pampas donde hasta no hace mucho tiempo sembraban (“Y sabes qué pena te da ver la pampa ahí”), está también señalando la injusticia percibida al presenciar el avance cotidiano del alambre sobre sus territorios. Es que mientras la familia Quijada aguarda un acto de justicia por parte del Estado, el grupo inversor aprovecha ese tiempo para seguir profundizando el despojo, avanzando sobre el territorio y consolidando su proyecto inmobiliario: “una vez dijeron que el alambre era provisorio, pero hace trece años que el alambre está y ahora le están poniendo material. Entonces, eso no es provisorio” (Entrevista personal a Beatriz Quijada, diciembre 2019)

La espera se vuelve así en una escucha que no pareciera estar dispuesta a percibir las consecuencias directas que vive esta comunidad en sus quehaceres cotidianos. Porque, a la par de perder sus espacios de siembra y ganadería, el cierre del camino de “los Álamos”—como lo denominan los miembros de la comunidad— también produce otros daños y perjuicios:

(...) ellos cerraron ahí y ya nosotros no tenemos vida. Ahora, por ejemplo, tengo los animales que están flacos, están a la cochina miseria esos animales. ¿Por qué? Porque yo con una bolsa de 35 kg ya no me lo puedo subir para aquí arriba. A mí me da pena ver esos animales flacos. ¿Sabes lo que cuesta subir con una bolsa de 35 kg en el hombro? cuesta mucho. Nos complica el camino, porque nosotros ahora no podemos criar gallinas, ni animales (Entrevista personal a Luisa Quijada, diciembre 2019)

“El no tener vida” está señalando que lo cotidiano y lo comunitario se vio totalmente afectado y alterado, puesto que las dificultades con las que se topan hoy en día para acceder al campo traen grandes consecuencias tanto en lo económico, en lo político, como en lo social y espiritual de la *Lof*. En otras palabras, da cuenta de lo que implica y significa aquel acceso tradicional para los Quijada en sus formas de organizarse con el territorio y entre ellos.

“Los animales flacos”, el “no poder criar gallinas”, el desgaste del cuerpo y el cansancio de subir todos los días las bolsas para mantenerlos,

son algunas de las causas que impiden la auto-subsistencia en el lugar. Una autonomía política y económica que antaño caracterizaba la vida comunitaria de sus padres, quienes como recuerdan sus hijos “llegaron a tener noventa y nueve vacunos pastando” en el territorio en el que actualmente no pueden siquiera circular.

Mientras los años transcurren los daños se incrementan, y su estar en el territorio se ve afectado cada vez más por distintas aristas y dimensiones. Por un lado, se suma la problemática con las que se topan los y las integrantes de la comunidad cuando necesitan acudir a un servicio tan básico y fundamental como es, por ejemplo, la asistencia médica de una ambulancia o la presencia de los bomberos en el lugar: “Acá si se corta alguien con la motosierra se va a morir desangrado porque no te dejan pasar” (Entrevista personal a Luisa Quijada, diciembre 2019). Por otro lado, el *lonko*, que tiene 103 años de edad, tampoco puede volver a su territorio porque le implicaría emprender una caminata por la montaña de más de tres horas: “mi papito no puede ir, pero si tuviera el paso acá le darían la alegría a mi padre de llegar a donde él vivió por muchos años” (Entrevista personal a Luisa Quijada, diciembre 2019). Mismo motivo por el cual los niños y niñas han perdido la regularidad en la escuela:

Acá siempre hubo un camino, salíamos para ir a la escuela y volvíamos. O mi papá salía a buscar la mercadería por ahí también. Ahora está todo cerrado. Y así como tus hijos tienen el derecho de estudiar, el mismo derecho tienen los míos (entrevista personal a Beatriz Quijada, diciembre 2019)

Cuando Beatriz Quijada denuncia que “ahora está todo cerrado” y que por ende su hija no puede ir a estudiar-- un derecho que, como ella lo señala, deberían tener todos los niños y niñas por igual— está, al mismo tiempo, haciendo una doble reflexión. En primer lugar, una reflexión que expone la condición de desigualdad y marginalidad a la que se ven expuestas. Señalando que no tendrían los mismos derechos que el resto de los ciudadanos. (“así como tus hijos tienen el derecho de estudiar, el mismo derecho tienen los míos”).

Y en segundo lugar, una reflexión que visibiliza un uso del espacio territorial de forma autónoma y tradicional (“Acá siempre hubo un camino, salíamos para ir a la escuela y volvíamos. O mi papá salía a buscar la mercadería por ahí también”). Una autonomía que se vio interrumpida, y un manejo del territorio que, paradójicamente y como veremos a continuación, se vuelve requisito necesario para demostrar públicamente



que son una comunidad mapuche, y para que sus reclamos y denuncias entren en el plano de lo audible y legible desde los lenguajes de contienda estatal (Roseberry, 1994)

Entendemos, por lo tanto, que todos estos años de espera son un tiempo cargado de fuertes experiencias de subordinación, despojos de sus derechos, y desconocimiento de sus formas de habitar y de ser mapuche en el territorio. Pero además, la espera también se volvió en mecanismo de dominación y regulación de sus tiempos, de sus prácticas y de los lugares a ocupar desde las lógicas hegemónicas de estatalidad.

LA ESPERA COMO NORMA: LOS PASOS A SEGUIR PARA UN “BUEN ESPERAR”

Según el sociólogo Auyero (2013) la espera es uno de los mecanismos de regulación de los sujetos y sus cuerpos. En ella, el “saber esperar” es uno de los requisitos necesarios para no sufrir consecuencias peores a la espera misma, y este último no solo va a estar sobredeterminado por el lugar social en el que la persona o grupo aguarda, sino que, además, va a ser determinante para el acontecer del contexto social específico en el que la misma transcurre.

Fue, entonces, desde este escenario del “saber esperar” que las familias Quijada se vieron obligadas a cumplir con una serie de trámites burocráticos y pasos impuestos desde la lógica estatal. Desde el momento en que Arelauquen avanzó sobre el territorio, las familias Quijada debieron notificar a los representantes legales del grupo inversionista BURCO sobre los daños y perjuicios que este hecho les ha traído a sus vidas cotidianas, así como también tuvieron que mandar cartas y notas a los diferentes organismos estatales y gubernamentales para que intervengan en el conflicto.

Durante nuestro primer encuentro con las mujeres de la comunidad, una de ellas nos acercó una carpeta que contenía una gran cantidad de: “papeles que fuimos juntando todo este tiempo, está todo ahí. Las cartas, la carpeta, las respuestas de Arelauquen, las no respuestas, guardo todo” (entrevista personal a Luisa Quijada, diciembre 2019).

En todas estas cartas, y en sus diferentes lenguajes, los Quijada dan por sentado que “desde siempre están en ese territorio”, que “les cerraron el camino” sin previa consulta ni consentimiento, que el *lonko* es una persona



fuerte postura de resistir “pacíficamente” a pesar de los avasallamientos impuestos y las violencias vividas (“comenzaron con la agresión física de dos de nosotros”). En este camino, la comunidad—y en contraposición al accionar de los representantes de Arelauquen—entendió que para poder acceder a un acto de justicia, debieron, primero, aguardar respuestas y acciones judiciales que se enmarquen en el plano de la ley.

No obstante, y a pesar de estos trece años de cumplimiento de cada uno de los pasos burocráticos impuestos, la comunidad nunca tuvo una respuesta o acción favorable. Por el contrario, la única contestación recibida fue por parte del apoderado de los inversionistas donde no solo niega la existencia del camino tradicional, sino que, además, desconoce el legítimo derecho que tienen los Quijada de circular por el territorio que habitan tradicionalmente desde la década del 60:

(...) no le consta a esta parte, de hecho nunca lo hemos visto, la existencia de un camino que “desde siempre” transcurra a través de nuestra propiedad, como tampoco le consta que fuera lugar de residencia de comunidad alguna o persona alguna (carta a la comunidad Quijada por parte del apoderado del Golf country Club, noviembre 2010)

La manera en que se remarca y parafrasea las expresiones utilizadas con regularidad por la comunidad por parte del apoderado de Arelauquen (el “desde siempre” o “comunidad alguna”) da cuenta de la lectura que vienen realizado de los reclamos, así como también de la decisión de no responderles en tiempo y forma. La idea de que en una sola nota el apoderado pueda negar la presencia de un camino que divide Arelauquen en dos, habla de cierto grado de impunidad y de la administración y percepción distinta de los tiempos y las urgencias.

Por otro lado, tal desconocimiento y negación también expone un clásico manejo por parte de los capitales privados hacia las demandas que encaran la mayoría de las *Lof* mapuche en la Patagonia. Maniobras tales como la instalación y corrimientos de los alambrados, acciones fraudulentas en complicidad de los agentes estatales, y una diversidad de prácticas de discriminación y violencias son las narrativas compartidas por los y las indígenas en sus experiencias de despojo y usurpación de sus territorios.

A este avasallamiento por parte de Arelauquen, se le suma el menosprecio e indiferencia de los organismos estatales que no solo dilatan los tiempos e imponen una espera, sino que también estructuran



En este escenario impuesto de normas, aquellos grupos que quieren ser percibidos y oídos por los lenguajes de contienda deben, primero, negociar sus formas de aparición. Para ello, entonces, fue necesario que los Quijada se constituyan como una “comunidad indígena”:

Hemos construido la “Comunidad Mapuche José Celestino Quijada”, encontrándonos actualmente abocados en reunir y completar la documentación requerida para la entrega de la personería jurídica comunitaria indígena y en diversas acciones reivindicatorias de nuestros derechos ante organismos públicos y privados de esta ciudad (carta de la Comunidad Quijada al CO. De. Ci, enero de 2011)

Entendiendo que previo a esta suerte de “receta burocrática” los Quijada eran personas ni siquiera imaginables como querellantes, la inversión de más de trece años en “en reunir y completar la documentación requerida” para devenir en un sujeto colectivo de derecho estatalmente reconocido—con su “correspondiente personería jurídica”— es parte de un proceso de normativización. Es decir, un mecanismo de regulación e instauración de ciertas prácticas y obligaciones en donde el Estado se presenta como amparando a las personas mapuche siempre y cuando estas cobren legitimidad bajo las estructuras legales impuestas.

Por lo tanto, y enmarcada en esta normativización, la espera se vuelve un doble mecanismo de demarcamiento y control por parte de los organismos estatales. Demarcación, en tanto son algunas personas pertenecientes a estratos sociales o étnicos quienes se ven, la mayoría de las veces, expuestos a transitar los caminos sinuosos de una espera y sus tiempo manejado por otros. Y, al hacerlo, comienzan a ser señalados por el sistema como “aquellos plausibles de ser pacientes”. Mecanismo de control, en tanto la espera se transforma en una frontera invisible entre quienes esperan y quienes imponen el tiempo propio, estableciendo las normas, las reglas y las formas que controlan y estructuran la movilidad (Grossberg, 1992) de algunos grupos en detrimento de otros.



urgentes, sino también necesarias para el desarrollo y la reproducción de la vida comunitaria: “No nos dejan vivir (...) hace más de doce años que nos tienen encerrados y ya nos torturaron demasiado, muchos años...” (Luisa Quijada en Wall kintun TV, marzo 2019)

Decir “basta” o poner el tope de “hasta acá” ubica a los Quijada en algo más arriesgado que encontrar insostenible el tiempo de espera o una determinada exigencia. Es, tal como lo señala Ana Ramos (2017), exponerse a los discursos y prácticas acusatorias de ilegalidad, delincuencia o ilegitimidad: “Públicamente les digo, yo no le tengo miedo a nada, ni a nadie, aunque me maten en la mitad de la pampa, ya no me importa nada, quiero el paso” (Luisa Quijada en Wall kintun TV, marzo 2019)

Sin embargo, y más allá de estas exposiciones y vulnerabilidades, la desobediencia es para la comunidad Quijada una forma de luchar para desarmar las desigualdades, para resistir a las injusticias y para rechazar los lugares relegados:

No tenemos luz porque nos sacaron todo el plano de la Comunidad y no la podemos solicitar. Tienen que darnos nuestro lugar, hace poco vino un agrimensor y midió, pero todo quedó igual. Lo único que hicieron después de que hicimos una denuncia pública fue poner a la policía de día y de noche. Nos pusieron la policía en la puerta de la *ruka*. No nos quieren entregar la parte de la tierra que es nuestra y tampoco nos quieren dar la servidumbre de paso. Compraron una parte y alambraaron todo. Nos cierran el paso, no nos dejan vivir. Ellos son los dueños y, sólo porque tienen plata, cierran donde se les canta. Si va un pobre y hace un terrenito de 20×20, lo tratan de usurpador y los ricos qué? Nosotros no tenemos que callarnos la boca ni ser pisoteados. Hace años que nos vienen pisoteando y humillando para que nos cansemos y nos quiten nuestras tierras. Somos once hermanos los que nacimos aquí. ¿Por qué nos tienen que correr? (Integrante de la Lof en Revista Al Margen abril 2019)

Ya no se trata, por lo tanto, de reclamar justicia ante tantas violencias, abusos de poder y malos accionar de Arelauquen. Se trata también de denunciar y terminar con un control estatal que lo único que hizo fue reproducir sus propias lógicas de marginalidad y exclusión social.

En este camino, los topes que los Quijada ponen en sus afirmaciones públicas a tantos años de espera inauguran nuevas preguntas y reflexiones sobre el accionar burocrático (“No tenemos luz”. “Nos pusieron la

policía en la puerta de la ruka”, “Hace años que nos vienen pisoteando y humillando”). Y al hacerlo, dejan entrever el orden imperante de la legalidad estatal. Aquella que, siguiendo a Jacques Rancière (1996) señala y estructura la distribución y el ordenamiento de la sociedad entre los sujetos legítimos de ser contados y escuchados; y los que no entran o habitan en los espacios como sujetos existentes—donde sus cuerpos no son contados y sus discursos son meros ruidos imposibles de escuchar (Rancière 1996). Son, entonces, todas estas desigualdades vividas las que los llevan a impugnar esta aparente igualdad ante la ley: “si hacemos algo, nos denuncian. Si mi hermano pasa por el alambre, le tiran tiros. ¿Por qué a Arelauquen no le pueden hacer cumplir la ley?” (Beatriz Quijada en Wall kintun TV marzo 2019)

Así, los “por qué” (¿Por qué nos tienen que correr? ¿Por qué a Arelauquen no le pueden hacer cumplir la ley?) marcan otro tipo de posicionamiento político como comunidad mapuche (“... son nuestras tierras. Somos once hermanos los que nacimos aquí”) y un cambio discursivo que ya no pone el acento en el consensuar, sino que busca señalar los límites del “saber esperar” impuesto (“Nosotros no tenemos que callarnos la boca ni ser pisoteados”). Un cambio en las formas de expresarse y presentarse donde las injusticias empiezan a permear sus “buenas voluntades” y las denuncias comienzan a exponer las realidades sociales: “Ellos son los dueños y, solo porque tienen plata, cierran donde se les canta. Un pobre hace un terrenito de 20×20, lo tratan de usurpador ¿y los ricos qué?”.

Ahora bien, coincidimos con Lawrence Grossberg (1992) en que denunciar y tener claridad respecto a los roles y estratos sociales que cada quien se ve obligado a desarrollar en su vida cotidiana no es lo mismo que luchar en términos de cambiar las propias condiciones de existencia. En este sentido, no toda lucha es siempre resistencia-- la cual requiere de un antagonismo específico--ni toda resistencia es siempre una oposición--que involucra un desafío activo y explícito hacia alguna estructura de poder. Sin embargo, entendemos que son estos lugares los que empiezan a motivar las desobediencias (Butler 2008) de la comunidad para con el control gubernamental. Prácticas de “desujeción” (Foucault 2003) que llevan a los Quijada a identificarse como sujetos audibles y legibles desde lugares impensados por los lenguajes de la contienda estatal: “Desde hace más de doce años que nos tienen encerrados, ya nos torturaron demasiado. ¿Por qué? Porque solo somos Quijada. ¿Qué es lo que les pasa? ¿Nosotros somos qué? ¿Somos perros?” (Luisa Quijada en Wall kintun TV, marzo 2019)



El repensar los propios lugares de subalteridad (¿Nosotros somos qué? ¿Somos perros?) habilita a los integrantes de la comunidad a iniciar un proceso de subjetivación política. Esto es, a transformar un reclamo puntual en una demanda entramada en desigualdades y denuncias históricas del pueblo mapuche:

Desde 1962 que estaba mi papá acá. Nosotros no nos vamos a callar la boca porque tenemos derechos (...) Llevamos años presentando notas y nos miran. Siempre están jugando con nosotros, nadie hace nada. (...) no podemos seguir como encerrados. Esto es un abuso, un atropello (Integrante de la Lof en Revista Al Margen abril 2019)

La desobediencia, por lo tanto, habilita una construcción política de sí mismos como sujetos “sin parte” que no solo no están siendo incluidos en los marcos igualitarios de la ley (“No nos vamos a callar porque tenemos derecho”), sino también que sobrevienen independientemente de la desigual distribución de los repartos y los lugares sociales (“están jugando con nosotros”, “esto es un abuso, un atropello”).

Por otro lado, entendemos que el proceso de subjetivación política también va produciendo una serie de plegamientos y replegamientos al interior de la comunidad. Donde, al actualizar sus memorias e hilvanar sus propias historias con las de sus padres y abuelos, comienzan a entramarse las experiencias de injusticias vividas desde otros afectos, relacionalidades y sentidos:

El padre de mi mamá hablaba la lengua y le hablaba a mi hermano cuando tenía dos años. Y la mamá sabe qué hacía? no los dejaba hablar porque eso fue lo que le metieron en la cabeza toda la vida. Porque a la mamá del Viejito Francisco la habían encerrado los *wigka* (los blancos). Toda esa historia anterior... que para que las indias no se escapen le pelaban la planta de los pies. Mi mamá mucho no nos quería contar, de la época esa, pero sabemos que a esa abuela la tuvieron ahí, y que ahí tuvo sus hijos. Y eso te da miedo, desconfianza porque desde chicos no dijeron que a nosotros nos mataban si nosotros hablábamos la lengua. (Entrevista personal a Luisa Quijada, diciembre 2019).

Entendemos que el “encierro” funciona aquí como una metáfora que aglutina las diferentes injusticias y atropellos vividos: los abuelos y abuelas fueron privados de su libertad en la época de las campañas militares del

SXIX contra los Pueblos Indígena (“la habían encerrado los *wigka*. Toda esa historia anterior”), así como ellos y sus padres, en la actualidad, están privados de sus derechos territoriales (hace doce años que Arelaquen nos tienen encerrados). El “hasta acá”, por lo tanto, instaura un nuevo lugar en la trayectoria comunitaria de los Quijada. Un antes y un después de tantos abusos, avasallamientos y sufrimientos.

Tal como advertimos al comienzo de este trabajo, la espera está compuesta por una tensión intrínseca a sí misma que responde a las ideas de daño y norma. Incluso cuando se reflexiona sobre la misma como una suerte de condición impuesta, consideramos que hay poco análisis realizado en pensar a la espera como una instancia de desujeción. Esto es, la posibilidad de accionar desde las propias y heredadas trayectorias históricas de subordinación y un punto final al accionar de las burocracias que caracterizan al control estatal. En el caso de la *Lof* Quijada la espera se transformó en un espacio habilitado para pensarse desde sus propias narrativas como comunidad mapuche. En otras palabras, en un proceso en donde los consejos heredados y las memorias transmitidas están empezando a ser “oídas” desde los propios marcos de legibilidad como Pueblo.

PALABRAS FINALES: COSECHAR LA SIEMBRA DE LA ESPERA

Este artículo surge en la mitad de un proceso de reconstrucción de memorias y disputas judiciales sobre la historia y el territorio de la comunidad Quijada. Sin embargo, ambas autoras entendimos la importancia de hacer prevalecer la urgencia de una reflexión sobre la espera. En parte porque esta sigue transcurriendo y continúa atravesando nuestros intercambios con el campo.

Durante las conversaciones mantenidas con los integrantes de la comunidad Quijada, la espera se volvió tópico de muchas charlas compartidas. Había que esperar respuesta de funcionarios, de abogados, de medios de comunicación, de junta interna del country Arelaquen, de colegas que iniciaban nuevas entrevistas, del clima que dificultan los accesos al lugar. La espera, entonces, se volvió parte de una experiencia cotidiana para esta comunidad y para nosotras mientras trabajábamos y acompañamos distintos procesos. Una experiencia con fuertes consecuencias y efectos negativos en la vida comunitaria de la *Lof*: la pérdida de parte del territorio, de la autonomía y de sus derechos.



Como fue demostrado, el aguardar casi trece años a una respuesta o una solución al conflicto por el acceso tradicional es un claro ejemplo de un mecanismo de dominación estatal. Un momento de demarcación y control que fue expulsando a los miembros de la comunidad a los márgenes de un orden social que pregona una supuesta igualdad de sus sujetos ante la ley.

Así, hemos demostrado que la espera como normativización se vuelve un proceso social que estructura las jerarquías sociales en base a las diferentes posiciones que ocupa cada grupo en esa sociedad. En esta jerarquización, hemos visto que la distribución del tiempo de espera se correspondió con el lugar que la *Lof Quijada* ocupa dentro del escenario social. En otras palabras, entendemos que la disparidad de posibilidades, velocidades y recursos puestos al servicio de una pronta o tardía resolución indudablemente estuvo permeado porque la querrela está compuesta por una comunidad mapuche.

No obstante, hemos querido mostrar también que la espera, atravesada por estas grandes desigualdades, lejos está de aparecer como un tiempo quieto o “pasivo” para la comunidad. Por el contrario, devino en territorio fértil para cosechar las injusticias pasadas y revertir los avasallamientos presentes. Un espacio propicio para la desujeción de las condiciones impuestas y para la desobediencia de las lógicas de la gubernamentalidad. La espera, por lo tanto, inició un proceso de subjetivación política de la comunidad mapuche, un proceso que habilita la denuncia de los atropellos vividos y visibiliza los reclamos no oídos desde los marcos de la legalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Albero, Miguel.
2016. *Godot sigue sin venir: vademécum de la espera*. Editorial Páginas de Espuma: Madrid.
- Auyero, Javier
2013 *Pacientes del Estado*. Editorial Eudeba, Buenos Aires.
- Bissell, David.
2007. "Animating Suspension: Waiting for Mobilities". En *Mobilities*, Vol 2, No 2. Reino Unido: Universidad de Lancaster <https://doi.org/10.1080/17450100701381581>
- Butler, Judith
2008. "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". En *Traficantes de sueños* (eds.), Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional (pp.141-168). Madrid: Traficantes de sueños.
- Bourdieu, Pierre.
2000. *Meditaciones pascalianas*. Anagrama: Barcelona.
- Ehn, Billy y Lofgren, Orvar
2010. *The secret world of doing nothing*. Univ of California Press
- Ferrero, Laura.
2003. "Tiempo y ritual en la organización del cuidado médico". *Cuadernos de antropología social*, No18. Instituto de Ciencias Antropológicas: Universidad de Buenos Aires
- Foucault, Michael
2003. "Qué es la crítica? (crítica y *aufklärung*)". En *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos.
- Gasparini, Giovanni.
1995. "On waiting". En *Time and Society*, Vol 4, No 1 <https://doi.org/10.1177/0961463X95004001002>
2004. Anticipation and the surprise everyday life. En *Social Science Information*, Vol 43 No 3. Sage Journals <https://doi.org/10.1177/0539018404045433>
- Grossberg, Lawrence
1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge
- Hage, Ghassan
2009. *Waiting*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Laín Entralgo, Pedro
1984. *La espera y la esperanza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martínez, Alejandra; Belvedere, Carlos; Seid, Gonzalo; Carlos, Sabrina; Silderz, Adriel; Gradin, Agustina; Pérez Schrebler, María Soledad
2012 "Para ustedes del otro lado : la producción continua del orden y las marginaciones sociales en las rutinas cotidianas de "hacer la cola" para acceder a servicios públicos en la ciudad de Buenos Aires" En *Documentos de trabajo* no. 63 Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de



Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Miguélez, Begoña Abad.

2018. "Regímenes de movilidad y expropiación del tiempo: la espera como cronopolítica" En: *Arbor*, Vol 194, No 788 España: CISC

Pascoe, Rachael V.; Rush, Brian; Rotondi, Nooshin Khobzi.

2013 "Wait times for publicly funded addiction and problem gambling treatment agencies in Ontario, Canada". En *BMC health services research*, vol. 13, no 1

Procupez Valeria.

2015. "The need for patience: the politics of housing emergency in Buenos Aires" En *Current Anthropology*, vol. 56, no S11. Chicago journals.

Rancière, Jacques.

1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

2000. "Política, identificación y subjetivación", en Benjamín Arditi Karlik (ed.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Caracas, Nueva Visión.

Ramos, Ana

2017 "Las memorias mapuche del 'regreso': de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración", En Verdum, Ricardo y Edviges M. Ioris (org.) *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*, Río de Janeiro: Associacao Brasileira de Antropología.

2017. "Los caminos sinuosos del *kizugüneum* (autonomía): reflexiones situadas en las luchas mapuche". En *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, No. 23. Revista del Colegio de graduados en Antropología: República Argentina

Redko, Cristina; Rapp, Richard C y Carlson, Robert G.

2006 "Waiting time as a barrier to treatment entry: perceptions of substance users". En *Journal of Drug Issues*, vol. 36, no 4. University College of Criminology and Criminal Justice: Florida <https://doi.org/10.1177/002204260603600404>

Revista Al Margen

2019 "Comunidad Celestino Quijada: 'Nos cerraron el paso'". Recuperado el 21 de abril 2020. Disponible en <https://almargen.org.ar/2019/04/09/%ef%bb%bfbcomunidade-celestino-quijada-nos-cerraron-el-paso/?fbclid=IwAR2Q96dxWH6NEc9KBuMPdzYQq7Lc0nRchPyNfajsSqFaG8W-gAa3GexnMg>

Roseberry, William.

1994. "Hegemonía y el lenguaje de la contienda". En J. Gilbert y D. Nugent (comp.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press.

Schwartz, Berry.

1974. "Waiting, Exchange, and Power: The Distribution of Time in Social Systems". En *American Journal of Sociology*, Vol 79, No 4, <https://doi.org/10.1086/225629>

Schwartz, Berry

1975. *Queuing and Waiting: Studies in the Social Organization of Access and Delay*. Chicago: University of Chicago Press.

Schweizer, Harold

2010. *La espera. Melodías de la duración*. Madrid: Sequitur.

Tallis, Raymond

2013. "On waiting. En *Philosophy Now*, No 96. Recuperado el 20 de abril del 2020. Disponible en: <https://philosophynow.org/issues>

Wall Kintun TV

2019 "Comunidad Quijada pide que Arelauquen restituya camino público" Recuperado el 21 de abril del 2020 Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=9iN0UHFnnOA>