

“Pensarse juntxs”: El río Chubut como articulador de luchas sociales

Ana Margarita Ramos y Florencia Yanniello *

RESUMO: El artículo propone el análisis de la producción de alianzas políticas entre un sector del Pueblo Mapuche-Tehuelche y una facción el movimiento ambiental de la Patagonia, particularmente asambleas vecinales y organizaciones ecologistas. Para ello, tomamos como caso el Parlamento en defensa del Río Chubut, realizado en El Maitén (Chubut) en febrero de 2020, donde confluyeron estos actores que, con el objetivo de preservar el cauce de agua, debatieron, intercambiaron y desplegaron estrategias diversas en el marco de luchas comunitarias para promover otras formas de habitar el territorio. Examinamos, en este sentido, los esfuerzos de entendimiento, acuerdos y desacuerdos y la producción de lenguajes de contienda a la luz de los debates teóricos sobre la imagen estereotipada del “nativo ecológico”. Buscamos comprender la potencia de esta articulación en una coyuntura regional adversa para el Pueblo Mapuche-Tehuelche, que viene siendo objeto de una campaña de deslegitimación desde ámbitos políticos, jurídicos y mediáticos.

Palabras clave: Pueblo Mapuche-Tehuelche, asambleas socioambientales, articulación política

ABSTRACT: This article analyzes the production of political alliances between part of the Mapuche-Tehuelche People and a faction of the environmental movement in Patagonia, especially neighbourhood assemblies and ecological organizations. For this analysis, we took the case of the Parliament in defense of Chubut river, held in El Maitén (Chubut) in February 2020, where the actors mentioned above met, debated and thought about different strategies and community actions to promote the preservation of water and other ways to inhabit the territory. We examined the efforts made by these actors to understand themselves, and analyzed the agreements, disagreements and the production of the language of contention in the debates about the stereotyped image of the “ecological native”. We intend to understand the importance of this articulation in an adverse regional reality for the Mapuche-Tehuelche People, who are being target of a delegitimizing campaign by political, legal and mass media spheres.

Key words: Mapuche-Tehuelche People, socio-environmental assemblies, political alliances

1. Introducción

Del 31 de enero al 2 de febrero de 2020 se realizó, en la localidad de El Maitén (provincia de Chubut), el Parlamento por el Agua y en Defensa del Río Chubut. Del mismo participaron comunidades mapuche-tehuelche, organizaciones sociales, ecologistas, feministas, asambleas y medios alternativos¹. El espacio fue pensado por sus convocantes como iniciativa para generar articulaciones entre grupos políticos que, en líneas generales, comparten intereses y proyectos de lucha, basados en la idea de la “autonomía” y lo “comunitario”, desde distintas cosmovisiones y motivaciones, pero que, en sus marcos más profundos, divergen acerca de concepciones claves como “territorio”, “alianzas”, “ecología”, “control”, entre otras. a

Nos proponemos actualizar la reflexión sobre las formas y contenidos de las articulaciones y las alianzas políticas en el campo social, donde se encuentran las luchas ambientales e indígenas. En la década del noventa, ese espacio fue abarcado por la imagen estereotipada del “nativo ecológico”, con sus particulares ventajas, desigualdades y límites. Centrándonos en este Parlamento (*Trawun* en *mapuzungun* o lengua mapuche), nos preguntamos ¿Cuáles son las discusiones y lenguajes que hoy reemplazan –o no– la figura del nativo ecológico? ¿Qué significaciones –y con qué efectos materiales– se producen en los lugares habilitados como “alianza política”? Nos preguntamos específicamente cómo las comunidades mapuche-tehuelche que convocaron este Parlamento en El Maitén reflexionan sobre sus posicionamientos en tanto actores políticos en el campo de discusión, que el mismo *Trawn* denominó como de “articulación con las organizaciones socioambientales”. Si bien este campo se ha venido construyendo en Patagonia hace ya varias décadas², en las discusiones desarrolladas en este encuentro los y las participantes mapuche-tehuelche se propusieron debatir algunos presupuestos, manifestar algunas incomodidades, monitorear algunas traducciones y, sobre todo, re-posicionar sus prácticas territoriales como argumentos políticos.

Con el fin de poner en relieve estas perspectivas situadas, optamos por una metodología etnográfica. Ambas autoras acompañamos el proceso de convocatoria y realización del evento desde la “participación con observación” (Guber, 2001) y completamos el relevamiento de materiales originales para el análisis con entrevistas a lxs organizadorxs del Parlamento.

2. El río como una unidad articulada

“Los primeros convocados a nuestro parlamento fueron los *Ngen* y *Newen* de este territorio. También nuestros antepasados se hicieron presentes a través del *Witra-Tripal* (ceremonia mapuche) realizado a orillas del Río Chubut. Ellos nos acompañaron hasta la finalización del Parlamento”, de esta manera comienza la proclama³ que se elaboró colectivamente al finalizar el Parlamento, que duró dos días y nucleó a organizaciones diversas que respondieron al llamado por un objetivo común: el cuidado o resguardo del agua. En estas primeras líneas del comunicado encontramos la esencia de la convocatoria mapuche a este *Trawun*: las fuerzas y antepasados, la ancestralidad y los vivientes no humanos acompañan las luchas por el territorio, del cual ellxs mismos son parte. Sin embargo, a este encuentro en defensa del Río Chubut se invitaron a personas no mapuche, pero que para ellxs, tampoco son *winkas*⁴:

El concepto *winka* para nosotros hoy tiene otra connotación. El *winka* más cercano en principio es el Estado y no el pueblo; El *winka* es Benneton, el *winka* son las mineras, las petroleras, el *winka* es este sistema que lo único que pretende es arrasar el territorio para perpetuar esta forma de vida (Mauro Millan, lonko de la comunidad Pillan Mahuiza. Grabación del Parlamento).

Después de introducir esta idea, Mauro Millan contó el *pewma* (sueño) en el que vio que las aguas del Río Chubut se habían vuelto densas y negras: “soñé que iba a cruzar de una orilla a la otra (...) y noto que el Chubut estaba transformado como en petróleo. Era tan densas las aguas que podíamos hasta caminar por arriba (...) me desperté angustiado” (Grabación del Parlamento). De ese diagnóstico en relación a que “algo está pasando” surgió la necesidad de hacer un *Trawun*: pensar y abordar lo concreto del río Chubut, un cauce de agua que involucra a miles de personas y que para lxs mapuche tiene un *ngen*, un alma, que está desapareciendo. La idea fue que pudieran participar todxs: “sin distinción de credo ni de raza, porque todos deberíamos involucrarnos en esta defensa. Todos sienten al río como el símbolo de lo que significa la vida” (Apuntes de campo, Parlamento).

Así es como esta convocatoria se extendió a organizaciones ecologistas, asambleas socioambientales –autodenominadas de esa manera– y otros colectivos vinculados a la comunicación comunitaria y al feminismo. Lo relevante de esta articulación política es que ocurre en el territorio, “desde abajo” y “en los hechos”. Es decir, no son articulaciones impuestas por redes internacionales o por grandes estructuras organizacionales que buscan generar lazos entre determinados sectores ecologistas y pueblos indígenas. Por el contrario, en el Parlamento confluyeron actores que se encuentran regionalmente atravesadxs por problemáticas comunes y que se han encontrado ya en acciones y movilizaciones por temáticas relacionadas principalmente con lo ambiental, aunque también, en acciones vinculadas a las reivindicaciones del Pueblo Mapuche-Tehuelche, como recuperaciones territoriales. Además, este llamado a articular tuvo la impronta de convocar a colectivos que, de algún modo, coinciden en ciertas lógicas y principios de organización en relación a la autonomía, a la horizontalidad y a la construcción por fuera de los partidos políticos.

Muchas de las organizaciones participantes son parte de un movimiento ambiental que, en la Patagonia, tiene larga data vinculado a la lucha antiminera. El fenómeno del extractivismo, desarrollado por numerosxs teóricxs e investigadorxs (Escobar, 2012; Gudynas, 2011; Martínez Alier, 2004; Delgado Ramos, 2013, Svampa y Viale, 2014, entre otrxs), en esta región, adquiere un valor compartido de denuncia y de oposición; dentro de la consigna “No a la mina”, durante décadas se movilaron colectivos, organizaciones y vecinxs autoconvocadxs que coinciden en el rechazo a dicha actividad extractiva y que también se organizan en torno a otras cuestiones como la contaminación del agua, los proyectos hidroeléctricos, la instalación de centrales nucleares y todo lo que entienden como parte de un modelo de desarrollo extractivista que pone constantemente en peligro al ambiente y a las personas que lo habitan. La mayoría de estas asambleas y organizaciones confluyen desde hace casi veinte años en espacios regionales y nacionales de articulación, tales como la Unión de Asambleas de Comunidades del Chubut (UACCH), Unión de Asambleas Patagónicas (UAP) y Unión de Asambleas de Comunidades (UAC).

La articulación con el Pueblo Mapuche-Tehuelche en muchas de estas causas tiene cierta trayectoria, aunque no de manera lineal. Algunos sectores del Pueblo Mapuche-Tehuelche vienen coordinando con algunos sectores del movimiento ambiental de Patagonia; sin embargo, en este Parlamento quedó en evidencia que, si bien hay algunos “objetivos” comunes, las motivaciones por las cuales cada sector se involucra en estos temas son distintas.

Esta historia de articulaciones no se traduce en la conformación de un espacio “orgánico”, ni un acuerdo de una vez y para siempre; por el contrario, las alianzas se generan o renuevan de manera puntual, y esto tiene que ver con que el Pueblo Mapuche-Tehuelche no es homogéneo, así como tampoco lo es el movimiento ambiental. Sin embargo, esta alianza promovida en el Parlamento de El Maitén representa una fuente importante de representaciones y prácticas del espacio con potencial político para revertir formas de segregación espacial, control social vía la estigmatización y recuperación de lo heterogéneo (Merklen, 2005: 157). No obstante, los sentidos que circulan en torno a por qué movilizarse o preservar el agua, son diversos y es aquí donde encontramos puntos de confluencia y disensos ideológicos y ontológicos⁵ (Briones, 2014: 51).

Considerando que la ciencia, en su versión naturalista, parte de separar naturaleza y sociedad para descomponer luego esa dualidad en otras, hasta llegar a organizar las separaciones entre “nosotros” y “otros” (Blaser y De la Cadena, 2008; Ingold, 2011; Latour, 2014; Blaser, 2019, Escobar, 2012), podemos considerar que el río se convierte en una unidad de significantes (Laclau, 1996: 68) que reproducen y disputan esas separaciones y dicotomías. Sobre la noción de río articulan sentidos concepciones disímiles de la cultura occidental, atravesada por una matriz judeocristiana y con una fuerte impronta antropocéntrica, y del Pueblo Mapuche-Tehuelche que, desde una perspectiva holística, reconoce la dinámica de la naturaleza como sistema mayor y preexistente al sistema social humano.

Para esta última perspectiva, el Wallmapu (territorio) es un espacio de normativas, ordenamientos, pactos y códigos que lxs humanxs deben no sólo escuchar, interpretar, respetar y decodificar, sino también resguardar. Distinta a la definición occidental de “tierra” que representa un espacio o parcela, el *Wallmapu* es un concepto integral que no fracciona ni le da sentido de superioridad a ningún elemento; por el contrario, todas sus fuerzas constitutivas se interrelacionan e interactúan cumpliendo cada cual una función (Yanniello, 2020: 1). Desde el conocimiento mapuche, el *Wallmapu* está compuesto por diversos *newen* y *ngen* (fuerzas) que conviven con lxs humanxs en un espacio de pactos, alianzas, reciprocidades, afectos y permisos. Esto contrasta con la mirada antropocéntrica/occidental basada en el paradigma racionalista, ya que para el Pueblo Mapuche-Tehuelche, las personas no son el centro del sistema, sino un componente más (Confederación Mapuce del Neuquén, 2010: 12).

Desde ese ángulo, el río representa una unidad articulada. Por ejemplo, no es solamente el cauce lo que se vería afectado si se contamina o se construye una represa, sino sus nacientes, su desembocadura, sus afluentes y todo lo existente por encima y debajo y en sus alrededores. Pero, principalmente, se verán afectadxs lxs ancestrxs y los demás vivientes de ese espacio, por ejemplo, el *ngen* del río, el *ngen* de las cascadas, el *ngen* de los bosques, entre otros. En definitiva, que haya una modificación o cambio en algún sector del río afecta e involucra una multiplicidad de existencias.

Ahora bien, como en varias oportunidades mencionaron lxs participantes mapuche-

tehuelche del *Trawun*, esa unidad articulada no soporta traducciones simplistas, estereotipadas y mistificadoras de los conocimientos mapuche-tehuelche. Porque esa unidad articulada en torno al río, no podría sin más traducirse como “armonía ecológica” o “equilibrio esencial con la naturaleza”, así como, desde otro ángulo, la experiencia de quiebre no es meramente una lectura espiritual de un impacto ambiental o de un daño ecológico. Estas traducciones toleradas como “equivocaciones controladas” (Viveiros de Castro, 2004: 5) muestran los esfuerzos y concesiones que, desde hace mucho tiempo, vienen haciendo los pueblos indígenas para ampliar sus articulaciones y estrechar las distancias políticas.

Desde la mirada ecologista, quienes se presentaron como integrantes de estas organizaciones y asambleas, señalaron también sentirse interpelados por una lógica eco-céntrica y expresaron que también desde esta perspectiva se piensan de modo similar las cuencas –así como también se suelen organizar las luchas en torno a la región más amplia–. Aun cuando las ideas de “bien natural” o “bien común” son muy diferentes a la idea de una cuenca como *Wallmapu*, habría ciertas coincidencias ya que no se las piensa como un recurso o servicio ambiental para fines humanos, conceptos vinculados a un paradigma utilitario o recreativo de la naturaleza. En este sentido, desde los movimientos ambientales con anclaje territorial –en este caso las asambleas y organizaciones ecologistas de Patagonia– se tiende a construir una mirada de lo ambiental más ligada a esta concepción del Pueblo Mapuche-Tehuelche, aunque sus entendimientos de las agencias y sus interacciones sean disímiles (con los términos agencias e interacciones nos referimos a aquellas prácticas y relaciones entre/con las fuerzas de un territorio que suelen traducirse como “espiritualidad”).

Este movimiento de lxs ecologistas –orientado a acortar distancias con otros saberes– pone énfasis en la necesidad de comprender la matriz común de los temas ambientales y las lógicas interconectadas en la afectación de los territorios. Particularmente en lo que refiere a no constreñir los problemas ambientales según las fronteras políticas de municipios, provincias o países. Es decir, coincidiendo con algunos de los principios mapuche-tehuelche, plantean una concepción holística de cuenca de un río y la necesidad de resguardar el agua, la biodiversidad y el territorio. En principio, y a pesar de los disensos ideológicos y ontológicos (Briones 2014: 51), lxs participantes del Parlamento asistieron convencidos de que es posible pensarse juntos en un amplio lugar de articulación.

Con frases como “Todos nosotros miramos la naturaleza de maneras diferentes”, “Tenemos que buscar alianzas para defender nuestro territorio” y “Los mapuche miramos la naturaleza de otra manera, vemos el *ngen* de la montaña, nos guiamos por el pensamiento filosófico, ideológico, espiritual ancestral mapuche”, el *lonko* de la comunidad Pillan Mahuiza reconoce los disensos pero también los vigentes y potenciales consensos: “El *winka* es el sistema que quiere destruir el territorio (...) Sabemos que somos entendidos por las personas con conciencia de dónde están, que saben qué territorio están pisando”.

También en esa línea, Javier Caño, *lonko* de la comunidad Caño, planteó: “Tenemos formas distintas de ver la naturaleza y de entender los motivos para defenderla, pero tenemos que debatir con el poder en nuestros términos”. Esta misma idea fue reforzada en los discursos mapuche de apertura del Parlamento:

Ese pensamiento filosófico, ideológico y espiritual mapuche también tuvo la oportunidad de fluir y de que llegue a los oídos y corazones de cada uno

de ustedes. Entonces hoy podemos hablar de todo este pensamiento ancestral y tengo la certeza de que somos entendidos. No por toda la sociedad, seguramente, pero sí por los que tienen consciencia, que son conscientes del territorio que están pisando (Grabación del Parlamento).

Ya en las reuniones organizativas, previas a este parlamento, se hablaba de la necesidad de articulación y de armar un “corredor de conciencia”, para que se sepa que “vamos a defender el río colectivamente” (reunión organizativa, El Maitén, 4 de enero de 2020). Incluso, el criterio convocante a la participación estuvo definido en función del río: se invitó a las comunidades de la naciente y a todas las que están a la vera de este cauce o que serían afectadas por su potencial contaminación. “El río Chubut es como algo simbólico, porque deberíamos pensar no sólo en el río, sino en los cientos de arroyos, ríos, lagunas, cascadas, lagos que hoy están en una situación de mucha vulnerabilidad”, se explicó en la convocatoria.

El entendimiento del río como un “viviente”⁶ y de la cuenca como un “evento lugar” (Massey 2005: 183) donde se encuentran diferentes vivientes escapa a las formas dominantes de concebir la naturaleza. Esto entraña “conflictos de distribución cultural” (Escobar 2012: 64), pero a su vez engloba los principales puntos de consenso en la idea de que la naturaleza, en su sentido más amplio, es mucho más que un recurso o la esconografía en la que discurre la actividad humana (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016: 194).

Con foco en la construcción de potenciales articulaciones entre sectores del movimiento ambiental y del Pueblo Mapuche-Tehuelche, a continuación, analizamos las maneras en que las negociaciones llevadas a cabo en el *Trawun* resultaron en diferentes consensos. Unos que subrayaron las significaciones políticas compartidas y los sentidos comunes en torno al río y su defensa y otros fueron construidos a partir de aceptar el hecho de que existen opacidades e incomprensiones recíprocas, así como áreas de desacuerdos.

Observamos que en este Parlamento realizado en El Maitén se capitalizó una experiencia de encuentros y desencuentros de muchos años, permitiendo reformular las articulaciones políticas como una negociación en marcha de conexiones y desconexiones explícitamente consensuadas. En esta tarea conjunta, las personas mapuche-tehuelche que intervinieron en el debate se esforzaron especialmente por controlar presupuestos, traducciones y opacidades, así como también en dejar en claro cuáles son los principios no debatibles de sus posicionamientos políticos.

3. Control territorial como ejercicio del *kizungenewün*

Uno de los momentos en que surgió la necesidad de revisar posibles malentendidos fue al hablar del “resguardo”. Esta es una categoría política cuyos usos son tan variados como los proyectos políticos en los que se enmarca. En principio, el resguardo es un posicionamiento político frente a un territorio amenazado: el ejercicio colectivo de su control y defensa frente a cualquier emprendimiento extractivo o de deterioro ambiental. Incluso, y como consecuencia de la lógica relacional que mencionamos antes, se suele aplicar la política de resguardo en territorios en los que no se vive y no se produce. Ahora bien, en los debates del Parlamento, la práctica del resguardo como “control territorial”

puso de manifiesto que esta idea no estaba significando lo mismo para las comunidades y para lxs ecologistas. Hubo personas no mapuche que de alguna manera quisieron trazar un paralelismo entre esta noción y ciertas experiencias de administración colectiva de espacios o bienes comunes. Se dio entonces un debate interesante y uno de los participantes mapuche se tomó un buen rato para explicar en profundidad ese concepto, para que no se tome “a la ligera”.

Este concepto [el de control territorial] tiene profundidad y tiene consecuencias políticas importantes, porque de alguna manera es lo que se le está planteando a este Estado opresor. Primero, sus límites. El hecho de que queremos avanzar en un proceso y que, para lograr ese objetivo, tenemos que llevarlo a la práctica. Entonces tratemos de que ese concepto no se termine domesticando (Grabación del Parlamento).

Esta idea de “no domesticar” el concepto apareció con fuerza cuando lxs ambientalistas quisieron transpolar algunas nociones relacionadas con lo que ellxs entienden por control territorial a sus propias actividades, sin abarcar la amplitud de prácticas y significaciones que involucra para el Pueblo Mapuche-Tehuelche: recuperaciones del territorio ancestral, guardias en el lugar para impedir que haya daños u ocupaciones, restablecimiento de acuerdos y convivencias con la fuerzas del entorno, y empoderamiento de las formas mapuche de habitar.

En varias ocasiones, ciertas similitudes aparentes se fueron desplegando en discusiones, particularmente al traer a la superficie algunos de los disensos implícitos. El intercambio partió de una supuesta coincidencia y siguió con la manifestación de importantes desacuerdos de orden ideológico (diferencias de opinión sobre una misma realidad) y otros más difíciles de articular, que se visibilizaron como ontológicos (diferentes producciones de mundo). Estos desacuerdos se muestran en los siguientes testimonios:

Nos está costando mucho la lucha, compañeras y compañeros, a pu peñi y pu lamgen (a los hermanos y hermanas mapuche) nos está llevando prácticamente nuestra vida, vivimos desfilando en los tribunales, todos tenemos causas, atentados y muertes ¿me entienden entonces la profundidad de esa idea, del control territorial? En el día a día es discutir con los Guardapesca, con la Policía, con Bosques. Si enumeramos con todos los que nos peleamos todos los días, no nos alcanza el tiempo... y también con la propia sociedad civil, que a veces es intolerante y racista. Entonces sepan lo que significa la idea de control territorial (Mauro Millan, grabación del Parlamento).

Con el avance de las represas y las mineras va a haber desequilibrio y destrucción, de toda la vida que existe, porque en cada ser hay vida. No es simplemente ser gente de la tierra, nos toca defender y luchar por nuestro territorio en defensa de todas las fuerzas. Tratamos de ver el territorio, como un todo, no de formas separadas. (Raquel Cayun, apuntes del Parlamento).

No todas las personas tienen perimontun, ven imágenes que son mensajes de la naturaleza que quiere que hablemos por ellos, los ngen, los newen, del río... Estamos defendiendo el territorio, no porque estamos en contra del progreso, sino porque están destruyendo el territorio. No es algo que

impusimos como un capricho “no pasen”. Es defensa de los ngen, que están pidiendo que los defiendan. Si se ofenden, las aguadas, los lagos y los ríos se secan (Javier Caño, apuntes del Parlamento).

En el transcurso de la discusión, una mujer de una organización ambientalista expresó su interés en que el documento final del Parlamento desarrolle la idea mapuche de “control territorial” y explicita el acuerdo de todxs con la misma. Con el propósito de aceptar esta propuesta, pero insistir en el riesgo de estar acordando en base a ciertos malentendidos, uno de los participantes mapuche reforzó la idea:

Pero entonces que quede plasmado que entendieron y que están apoyando en esos términos [hace hincapié en esas palabras], esa idea de control territorial. Entonces estamos de acuerdo ¿por qué no puede ser un camino también para el resto de la sociedad en este proceso de búsqueda de revertir el poder de un lado al otro? Porque eso es lo que implica (Grabación Parlamento).

La discusión sobre el control territorial generó varios intercambios y esfuerzos metacomunicativos para explicitar marcos habituales de interpretación, ideologías, concepciones de mundo e incomodidades. Finalmente, no sólo se acordó escribir la palabra “control territorial” en la Proclama y definirla en los puntos consensuados, sino también organizar el resto de los puntos del documento en torno a la noción de *kizungenewün* (la capacidad de decidir por uno mismo) que le es constitutiva.

El control territorial, entendido no desde una mirada *winka*, sino como la capacidad de tomar decisiones de protección y resguardo respecto de las cuencas hídricas, los bosques, el aire, la *mapu*. Entendiéndola también como un paso hacia la autodeterminación territorial y el ejercicio del *kizungenewün*, la capacidad de decidir por uno mismo (Proclama del Parlamento).

La Proclama prosigue con una detallada enumeración sobre lo que ocurre cuando se “carece” de *kizungenewün* en el territorio (lo que es similar a decir, cuando no se ejerce el control territorial):

- Carecer de *kizungenewün* nos expone al cercamiento de las costas y la pérdida del acceso a los ríos y lagos...
- Carecer de *kizungenewün* nos somete a la invasión de las nacientes de los ríos...
- Sin *kizungenewün* avanzan los intereses de la megaminería a cielo abierto... (Proclama del Parlamento)⁷.

Este ejemplo sobre los intentos recíprocos por articular una lucha conjunta en torno a significantes consensuados, nos permite volver sobre algunas de las discusiones que, en Antropología, se reunieron en torno a la idea del “nativo ecológico”. Repasamos estos debates, con el fin de actualizar nuestros abordajes a la luz de las particularidades regionales que adquiere la articulación entre sectores del Pueblo Mapuche-Tehuelche y organizaciones ambientalistas.

4. Una revisita a la figura del “nativo ecológico”

Distintxs autorxs identificaron –particularmente entre las décadas de 1980 y de 1990– un conjunto de representaciones asociadas al estereotipo de un “nativo ecológico” que funcionó como referente⁸ tanto para los movimientos indígenas, como para los ambientalistas, lo que ha permitido la articulación política de estos dos actores sociales (Conklin y Graham, 1995; Ulloa, 2005)⁹. Estxs autorxs señalan que los intereses pragmáticos en la representación del “nativo ecológico” eran recíprocos. Por un lado, al unir sus luchas locales con los intereses ecológicos globales, lxs indígenas consiguieron movilizar solidaridades en geografías más amplias de poder y traducir sus demandas a más audiencias. Por el otro, al esgrimir símbolos de identidad indígena, lxs ecologistas encontraron imágenes evocadoras de legitimidad moral y política.

Conklin y Graham (1995: 2) citan a White (1991) para definir este espacio de encuentro como *campo de negociación (middleground)*, el cual da cuenta de un espacio –sistema de significados– construido a través de procesos de confrontación, negociación e innovación creativa por indígenas y no indígenas para alcanzar sus respectivas metas. Lxs autorxs señalan el carácter político de los “malentendidos creativos”, para subrayar que en todo intento de ajustar diferencias se involucran percepciones tergiversadas involuntarias entre culturas y representaciones estratégicamente distorsionadas. Si bien esas “equivocaciones” suelen inspirar significados y prácticas novedosos en un campo de negociación, también producen los estereotipos de otredad que, al volverse imperativos, obstruyen la potencial profundización de esas negociaciones y alianzas. En síntesis, estas ideas nos recuerdan que, cuando la diferencia cultural es la que reúne, el agrupamiento político siempre será el resultado de una negociación conflictiva entre posibles traducciones mutuas.

Siguiendo con esta discusión de los noventa, el nativo ecológico surge primero como un recurso simbólico e ideológico¹⁰. La producción de significantes articuladores giraba en torno a ideas simplistas y folklóricas (“el indígena es naturalmente conservacionista”, “el indígena es parte de la naturaleza y vive en equilibrio con ella”, “el indígena hace rituales para hablar con la naturaleza”, etc.). Unos años después, el ideal del nativo ecológico incorporó otros bordes de índole epistémica. Esto ocurre mayormente cuando, en el marco de las políticas de desarrollo, se vuelven dominantes las nociones de “desarrollo sustentable” y “resguardo de la biodiversidad”. Estos cambios reorientan el interés en articular prácticas conjuntas con lxs indígenas apelando a sus conocimientos (sobre plantas, ecosistemas) y a su nuevo estatus como interlocutorxs legitimadxs y legitimantes en la elaboración de proyectos de desarrollo y/o planes de conservación.

En sus bordes ideológicos y epistémicos, la figura del nativo ecológico permitió a los indígenas visibilizar sus demandas e interpelar con más fuerza a los Estados en sus defensas territoriales, pero también, consolidó la apropiación de lenguajes eco-indígenas en los escenarios de la política estatal. Como sostiene Jackson (1995: 10), esta construcción simbólica y estereotipada fue utilizada por los Estados latinoamericanos y las ONG para debilitar o neutralizar reclamos de autonomía política, puesto que, al plasmarla en proyectos conservacionistas de comanejo o institucionalizados de “sustentabilidad”, lxs indígenas aceptaban que toda autoridad política deriva, en última instancia, del Estado.

Si bien estas discusiones aparecieron en un momento histórico en el que el movimiento ambiental en su mayoría respondía a una lógica oenegeísta y no a los principios

de horizontalidad y autonomía que promueven las asambleas socioambientales con anclaje territorial, todavía podemos observar algunos efectos políticos similares en la actualidad. Por ejemplo, en las últimas declaraciones de la Asociación Árbol de Pie¹¹, una organización ecologista de la ciudad de Bariloche. Uno de sus voceros opinaba sobre un conflicto territorial entre el Estado y la comunidad mapuche Lafken Winkul Mapu –que recuperó territorio en tierras que están bajo la Administración de Parques Nacionales– separando lo que, a su entender, es un auténtico nativo ecológico de aquel que no lo es:

...lo que nosotros promulgamos en todo este tiempo es el comanejo de esas comunidades con los Parques Nacionales (...) Dentro de las comunidades tenemos de todo, tenemos gente a nuestro entender muy valiosa que se mueve en función de la cosmovisión ancestral mapuche y tenemos otra gente, aquí mismo en la ciudad, que ha intentado hasta hacer un campo de golf dentro del territorio¹² que le ha otorgado el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas¹³. La figura del comanejo dio excelentes resultados (...) que hasta donde nosotros entendemos, Parques Nacionales cumpliría un rol de tutela ambiental en el manejo de esas tierras (Marcos Ferrero, Árbol de Pie, julio 2021)¹⁴

Desde estas representaciones específicas asociadas a lo ambiental, el indígena legítimo es el interlocutor de planes estatales de desarrollo y/o de conservación (Ulloa, 2005: 90), mientras el ilegítimo es el que “usurpa”, “los bosques y las aguas que son comunes a todos porque son bienes tutelados por la Constitución, por leyes de rango constitucional y por la Ley de Parques Nacionales”¹⁵.

Esta comparación entre comunidades, para autorizar a unas y descalificar a otras –por no cumplir con la condición de un conservacionismo tutelado por el Estado–, es parte de una discusión mayor que, en los últimos años, se reinstaló con nuevos acentos en el discurso político y mediático del norte y centro de la Patagonia. Es necesario recordar, que esta es una región que viene siendo escenario de diversas y sostenidas estrategias de deslegitimación de las comunidades mapuche-tehuelche, en medio de una ascendente tensión en torno a los debates sobre la propiedad comunitaria, propiedad privada y tierras estatales.

En este sentido, desde distintos sectores (funcionarixs, abogadx, empresarxs y algunas ONG ecologistas¹⁶) se utiliza el argumento del “cuidado del ambiente” para reforzar la idea del “peligro” que significa que las tierras estén en manos de las comunidades, que “usan leña del bosque nativo y no permiten el acceso a lugares turísticos y recreativos”¹⁷.

La cadena significativa que liga el cuidado del ambiente con la necesidad de desalojar a las comunidades de los Parques Nacionales y áreas protegidas, construye paulatinamente un relato en el cual las comunidades resultan “extractivas de la naturaleza” y “enemigas del bien común”. De este modo, en los discursos políticos más conservadores o neoliberales, no sólo se actualiza el estereotipo del nativo ecológico como la representación de un tipo ideal y tolerado de indígena, sino que ahora también surge, en oposición, el estereotipo del “nativo antiecológico”, sobre el que no deberían aplicar los derechos pensados para los “buenos indígenas”. En este punto, es interesante observar cómo algunas organizaciones ecologistas de la región, ante esa oposición estereotipada, se enfrentaron también en posiciones contrapuestas.

Por un lado, la Asociación Árbol de Pie, como ya mencionamos, viene publicando desde hace algunos meses algunos comunicados donde denuncia la ocupación de tierras de Parques Nacionales por parte de las comunidades mapuche-tehuelche y enuncia que las tierras son de “dominio público”, que allí “están prohibidos los asentamientos humanos” y que “el Directorio de Parques debe cumplir y hacer cumplir las normas legales y reglamentarias que rigen la actividad del organismo”¹⁸. La Asociación plantea que “los bienes comunes son de todos” y que “la tierra, esta tierra que pretenden ‘recuperar’, también lo es”¹⁹.

En contrapunto, otra de las organizaciones ecologistas pioneras de la Patagonia, la Asociación Piuke, señaló que “en una región signada por los negociados inmobiliarios, las posesiones corruptas, el acaparamiento de tierras para la especulación, los desalojos compulsivos, la invasión de mineras y la extranjerización de la tierra, es inaceptable que se focalice el accionar amenazando con querellar a personas que toman determinaciones sensatas con el fin de reparar el abuso criminal que se ejerció desde ese mismo Estado”²⁰. En paralelo, la organización manifestó su disconformidad con que “las herramientas para construir una sociedad saludable sean las mismas que utilizó la mal llamada Campaña al Desierto”²¹. Es importante destacar que Piuke es parte del Espacio Asambleario Autónomo de Río Negro, integrado por organizaciones y colectivo ecologistas que comparten criterios vinculados a la autonomía, la autogestión y la horizontalidad y por el Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política –una organización política del Pueblo Mapuche de Bariloche–. Esta organización también integra la Unión de Asambleas Patagónicas y la Unión de Asambleas de Comunidades.

Como vemos, quienes se nombran como “defensorxs del ambiente”, forman parte de un heterogéneo colectivo, en donde conviven organizaciones y asambleas que acompañan la lucha del Pueblo Mapuche-Tehuelche, mientras que otros sectores la repudian. En definitiva, existen distintas miradas sobre este tema desde quienes se enuncian como ecologistas o parte del movimiento ambiental. En ese sentido, las articulaciones entre algunos sectores ecologistas y del Pueblo Mapuche-Tehuelche parten de compartir una posición crítica “en el camino del desarrollo” (Escobar, 2012: 37), que en muchos casos los hace confluír en movilizaciones y acciones contra el extractivismo en la región. En un contexto en donde a diario se publican noticias en los medios regionales deslegitimando las recuperaciones territoriales de las comunidades, cobra una mayor importancia la producción de alianzas que se dan en el territorio, como lo fue el Parlamento de El Maitén.

En breve, en los espacios públicos de la política patagónica se reactualizó el estereotipo del nativo ecológico con la misma imagen mítica e hiperreal (Ramos, 1992: 2) de antaño. La particularidad de estos usos locales y presentes reside en sus nuevos énfasis. Por un lado, y a diferencia de su utilización en la década de 1990, el estereotipo del nativo ecológico funciona menos como un campo de negociación y de producción de malentendidos creativos, que como imaginario contrastivo para dar forma al estigma del nativo antiecológico, que es el que realmente se quiere sostener. Esto es así porque cambió su función: el nativo ecológico no tiene la función de impugnar al sistema capitalista y sus modos de explotación del territorio, sino más bien la de crear consensos hegemónicos para impugnar las luchas mapuche-tehuelche por el territorio.

Por otro lado, y explicando lo anterior, ya no es el significante de una articulación pragmática entre sectores indígenas y ecologistas, sino el significante de una articulación

entre terratenientes, comerciantes, funcionarixs y partidos políticos conservadores y neoliberales que defienden, sobre todo, la propiedad privada y los negocios sostenidos sobre el uso del territorio como recurso. Este cambio de funciones y enunciadores en la producción de la imagen conservacionista –y anticonservacionista– del indígena nos lleva a la siguiente discusión. Frente a estos recentramientos políticos de los estereotipos e imágenes de otredad indígena, ¿cómo se construyó, en el *Trawn* realizado en la localidad de El Maitén, un posicionamiento mapuche-tehuelche de preservación, resguardo y cuidado de la naturaleza?

5. Del “nativo ecológico” a una nueva definición de “alianzas políticas”

El debate sobre el “control territorial” que surgió en el Parlamento en Defensa del Agua nos invita a pensar otras formas de articulación entre movimientos ambientalistas y pueblos indígenas. Para desarrollar este punto vamos a volver sobre los conceptos, interdependientes entre sí, de autonomía y de alianza política.

En el transcurso del *Trawun*, lxs mismxs participantes mapuche-tehuelche definieron autonomía y alianzas como un proceso en permanente construcción y profundización. La autonomía pareciera ser un proyecto orientador de las acciones, que aún no necesita de un modelo acabado a seguir, puesto que va adquiriendo sentidos y escalando principios políticos en la práctica. Es un proyecto que se materializa cada vez que ciertas dimensiones de la vida devienen prácticas autonómicas de reivindicación del *kizungewün* (decidir por unx mismx).

El escenario de la política se define históricamente por sus lenguajes contenciosos (y silencios), por sus sensibilidades auditivas y visuales (y por sus indiferencias), y por los actores políticos que son invitados como interlocutores legítimos en los espacios institucionalizados (y los que no lo son). Desde este ángulo, el movimiento mapuche-tehuelche, desde sus diferentes expresiones políticas, ha ido reconfigurando esos escenarios a través del tiempo. Por un lado, el ejercicio de heterogéneas y numerosas prácticas autonómicas fue instalando con su propio peso específico lenguajes y posicionamientos en las disputas públicas. Por ejemplo, el mismo hecho de convocar a un *Trawn*, definir el evento comunicativo enmarcando el debate en la performance de un Parlamento Mapuche-Tehuelche Autónomo, promover la horizontalidad de los turnos de habla y de los tipos de discurso, monitorear el sentido de las imágenes articuladoras, fijar agendas y acentos en las orientaciones políticas y ejercer la vigilancia epistémica sobre las traducciones y las apropiaciones de los vocabularios, entre otras cosas, son algunas de las formas en que se llevaron a cabo las prácticas autonómicas. Por el otro, las trayectorias políticas de las comunidades mapuche-tehuelche que participaron del evento también son historias de ejercicios autonómicos, muy diversos y heterogéneos entre sí. En el Parlamento, las comunidades se presentaron contando sus luchas y señalando las dimensiones de la vida que transforman cotidianamente en prácticas autonómicas: la defensa del territorio ante las intervenciones represivas de las fuerzas de seguridad; la medicina mapuche y el uso y la circulación del *lawen* (planta medicinal); el levantamiento de autoridades ancestrales y su reconocimiento como guías de la lucha del pueblo; el resguardo de espacios territoriales por razones que se explican desde el conocimiento ancestral del territorio; la puesta en práctica de las epistemologías mapuche-tehuelche

(sueños, visiones, mensajes de la naturaleza, mensajes de los ancestros, etc.) en la fundamentación política y filosófica de sus acciones; entre muchas otras experiencias que fueron compartidas en esos tres días de encuentro.

Finalmente, el escenario de la política no sólo se define por la acción de los actores políticos que reivindican sus derechos, sino también por los actores políticos que los niegan. En la medida en que distintas organizaciones y comunidades del Pueblo Mapuche-Tehuelche fueron reduciendo los recovecos donde se los instalaba de forma folklórica, como portadores de creencias y costumbres, también fueron ampliando las paradas políticas. Lo que ocurrió fue un desplazamiento de las dimensiones de la vida privada – donde ya se ejercían ciertas autonomías– hacia el ámbito público –donde las autonomías se hablan y practican en términos políticos–. Este giro de lo privado a lo público también produjo un discurso hegemónico opositor y, como consecuencia, cambiaron los estigmas con los que se fundamenta la exclusión de ciertos indígenas del ámbito de la política: ahora son peligrosos, terroristas, violentos, delincuentes y antiecológicos.

En este nuevo escenario político se enmarca el *Trawun* y los esfuerzos recíprocos de lxs mapuche-tehuelche y lxs ecologistas por articular una lucha común. Los intereses mutuos de esta alianza política cambiaron, porque lxs actorxs políticxs ya tampoco son lxs mismxs.

Si décadas atrás, el estereotipo de un nativo ecológico era un malentendido útil para lxs indígenas, era porque promovía visibilidad, empatías internacionales con apoyos económicos y solidaridades de amplios sectores de la sociedad. Y si era útil para lxs ecologistas, era por la performatividad legitimante que producían los valores pacifistas, míticos y romantizados de la figura del nativo ecológico. Hoy en día, el Pueblo Mapuche-Tehuelche ya no necesita centrar sus políticas en convencer al resto de la sociedad de su existencia – “todavía estamos vivos” o “todavía existimos” eran expresiones muy usuales en la década de 1990–, pero tampoco es igual el modo en que define a sus potenciales aliados. Ya no se habla sólo para una opinión pública general, sino que se convoca a ciertos aliados particulares a *Trawun* específicos para acordar estrategias comunes en torno a determinados problemas puntuales.

El *Trawun* de El Maitén convocó a quienes no portan ideologías *winkas*, que sienten el deber de “involucrarse en la defensa del río” y que reconocen “al río como el símbolo de lo que significa la vida”. Las alianzas políticas no aspiran a ser masivas sino conscientes y estratégicas. Entonces, si desde el punto de vista de quienes participaron en el Parlamento, el estereotipo del nativo ecológico, tal como era definido años atrás, está desactualizado y casi en desuso, ¿en qué marcos de interpretación lxs mapuche-tehuelche vuelven a ser autoridad en temas ambientales? ¿Cuál es la novedad en esta dimensión de la vida? Para responder estos interrogantes, profundizamos a continuación la noción de alianzas políticas.

Antes de devenir en alianzas entre humanos (por ejemplo, entre mapuche-tehuelche y ecologistas), estas se constituyen como acuerdos y compromisos vinculantes entre humanos y vivientes (no humanos) del territorio. En el *Trawun*, lxs participantes mapuche-tehuelche explicaron en detalle sus experiencias con distintas fuerzas de la naturaleza y espíritus de diversos ancestros para dar cuenta de por qué tomaron ciertos caminos de acción política (roles de autoridad, recuperaciones o defensas territoriales, solidaridades con ciertas luchas sociales). A través de visiones (*perimontun*), de sueños (*pewma*) y de otro tipo de señales, fueron reconociendo a los *ngen* de los territorios ha-

bitados, defendidos y recuperados. Con estos *ngen* se fueron forjando fuertes vínculos de alianza y de cuidados mutuos y, tal como explicaron, esos lazos constituyen su primera lealtad política. Si el Pueblo Mapuche-Tehuelche defiende un territorio, por ejemplo, frente a los proyectos extractivos, es porque prometieron cuidar y proteger a los vivientes de ese lugar.

También explicaron a quienes no eran mapuche-tehuelche que las recuperaciones territoriales no sólo están motivadas por un mejoramiento de sus condiciones de vida, sino y fundamentalmente, por la rehabilitación de las formas de vida basadas en la reciprocidad con el entorno y la convivencia enmarcada en las normativas de la naturaleza. Estas normativas se van conociendo y especificando en la medida en que se va desarrollando la vida en territorio. Por lo tanto, son esos vínculos –afectivos, espirituales y políticos– entre la gente (*che*) y otros vivientes de la naturaleza (*ngen* y *newen*) lo que se constituye como la principal alianza política.

Desde la visión mapuche, las fuerzas del río coexisten con otras fuerzas de la naturaleza. Aliarnos con esas fuerzas es esencial para nosotros en una conexión entre todas las vidas (Mauro Millan. Grabación del Parlamento)

El desplazamiento de estas alianzas hacia las esferas públicas de la política es algo que viene sucediendo, en las últimas décadas, en muchos de los pueblos indígenas de Latinoamérica. Por eso, Arturo Escobar plantea que estamos presenciando una importante redefinición de los escenarios de lucha y denomina a estos procesos como “activación política de la relacionalidad” (Escobar, 2012: 220). Esta activación lleva las perspectivas holísticas sobre la naturaleza a nuevos y desafiantes lenguajes de lo político.

De este modo, los presupuestos esencialistas, folklorizados y romantizados del estereotipo del nativo ecológico –cuyo efecto era la despolitización de lo indígena– fueron reemplazados por una disputa más amplia acerca de qué es la política. El proceso en curso de las luchas indígenas es el de una inclusión creciente de sus conocimientos y filosofías en las mismas definiciones de la política: así, por ejemplo, los vivientes no humanos son también actores y aliados políticos. En definitiva, la naturaleza tiene su propia agencia en los espacios públicos y contenciosos.

Palabras finales

Aun cuando los estereotipos tienden a ser reciclados en nuevos contextos, estos últimos redefinen sus sentidos y efectos. Hoy en día, los discursos hegemónicos reutilizan la idea del nativo ecológico para dar forma, principalmente, a un nuevo estereotipo: el nativo antiecológico. Este último define al indígena como un sujeto colectivo peligroso y a sus prácticas como delincuentes, con el fin de negar su inclusión en el escenario de la política como interlocutores autorizados, y para fundamentar su inserción en procesos criminalizantes. Siendo este un uso muy diferente al que dominaba las disputas de la década de 1990, en las que la negación del indígena como interlocutor político residía en su inserción tolerada como actor folklorizado o determinado por su cultura.

En paralelo, la activación política de las alianzas indígenas con la naturaleza está promoviendo otro tipo de articulaciones entre mapuche-tehuelche y ecologistas. Estas nuevas formas de compromiso, gestadas “desde abajo”, no solo se ejercen desde prácticas

autónomas mapuche-tehuelche, sino que, además, ponen en relieve la participación indígena como un actor político indiscutido.

La hermandad del Pueblo Mapuche la hacemos con los de abajo. Tenemos que perpetuar la alianza entre la gente y el agua, parlamentar y hablar por fuera de las agendas de los partidos. Las alianzas se construyen en confianza (Participante mapuche- tehuelche, grabación del Parlamento).

Por un lado, el proyecto indígena de ejercer el control sobre los territorios para el resguardo de todos sus vivientes tiene un gran potencial impugnador sobre ciertas políticas hegemónicas de control social (particularmente en comparación con la idea de un nativo ecológico que rige su vida según prácticas tradicionales conservacionistas y que debe ser tutelado por el Estado). Por otro lado, y centrándonos en sus impactos sobre la definición de “alianza política” (Ramos, 2020: 339), la frase mapuche-tehuelche “de aquí nos van a sacar muertos” remite a una jerarquización diferente de las lealtades políticas. Si para el *establishment* político ya es inconcebible que lxs ancestros y las fuerzas de la naturaleza (*newen, ngen*) participen de la política, mucho más lo es que para el Pueblo Mapuche-Tehuelche sean los acuerdos y pactos con estas fuerzas la primera y más primordial de las alianzas.

En el *Trawn* de El Maitén, estas diferencias se hicieron explícitas, pero como quedó plasmado en el texto de la proclama colectiva, se estableció un acuerdo implícito: aceptar un consenso colectivo respetando el hecho de que persistan ciertas tensiones y opacidades en las formas de concebir la política. Para unxs, “la autoridad política en última instancia” (Jackson, 1995: 10) seguiría siendo el Estado –y las leyes y acuerdos normativos producidos por lxs humanxs– y, para otros, el mismo territorio –y las leyes y acuerdos producidos por sus vivientes (fuerzas).

Al reemplazar el significante del nativo ecológico por una nueva concepción de alianza política, la discusión ya no sólo se centra en la necesidad de promover visiones holísticas y relacionales para repensar la relación naturaleza y sociedad, sino que, sobre todo, abarca la pregunta acerca de quiénes se adjudican la autoridad –en última instancia– para guiar o regular la realización de ese proyecto.

Recibido 15 de agosto de 2021. Aceptado 30 de octubre de 2021

***Ana Margarita Ramos.** Doctora en Antropología Social (Universidad de Buenos Aires). Grupo de Estudios en Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS). Investigadora Independiente y Profesora en la Universidad Nacional de Río Negro. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. CONICET. Río Negro. Argentina. Contacto: aramosam@gmail.com

***Florencia Yanniello.** Doctora en Comunicación por la Universidad Nacional de La Plata. Becaria Posdoctoral del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Universidad Nacional de Río Negro-CONICET). Integrante del Grupo de Estudios en Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) y del Colectivo Tinta Verde. Contacto: florenciayanniello@gmail.com

Notas

¹ Se puede consultar la totalidad organizaciones participantes en la Proclama del Parlamento por el Agua y en Defensa del Río Chubut, disponible en: <https://gemasmemoria.com/2020/02/03/proclama-del-parlamento-por-el-agua-y-en-defensa-del-rio-chubut/>

² En torno a las discusiones teóricas que describen este proceso se encuentran, entre otros, los trabajos de Svampa (2012) sobre cómo las luchas sociales en América Latina se han reconfigurado en un “giro ecoterritorial” alrededor de la defensa del territorio y de los bienes naturales; de Merlinsky (2013, 2016, 2020), Walter (2009) y Wagner (2014) sobre los conflictos socioambientales en el territorio y sus dimensiones ambientales, territoriales, sociopolíticas y económicas; de Machado Aráoz (2009) sobre las nuevas dinámicas expropiatorias en el marco de los conflictos socioterritoriales y de Mombello (2018), acerca de los efectos de los procesos de despojo y del intento de instalación de nuevos proyectos extractivos de gran escala, en las subjetividades políticas y en la conformación del territorio.

³ Para leer la Proclama del Parlamento completa ver: <https://gemasmemoria.com/2020/02/03/proclama-del-parlamento-por-el-agua-y-en-defensa-del-rio-chubut/>

⁴ *Winka* –en *mapuzungun*– es la cualidad de no ser mapuche, pero en su connotación negativa, califica específicamente a la personas, prácticas, pensamientos y/o ideologías que son representativas del modelo occidental colonizador.

⁵ De acuerdo con Claudia Briones (2014: 51), los desacuerdos ideológicos son diferencias de opinión sobre una misma concepción de mundo, mientras que los ontológicos señalan disensos sobre las formas de concebir esos mundos.

⁶ Los textos antropológicos suelen hablar de “no humanxs”. En consulta con el kimche (sabio o persona con experiencia de vida) Rosendo Huisca, él explicó que era mejor utili-

zar las palabras “existentes” o “vivientes” (para incluir tanto humanxs, animales, plantas, rocas, fuerzas de la naturaleza, espíritus de los ancestros).

⁷ Ver el detalle y el resto de los puntos enumerados en la Proclama del Parlamento, en: <https://gemasmemoria.com/2020/02/03/proclama-del-parlamento-por-el-agua-y-en-defensa-del-rio-chubut/>

⁸ Como señala Ulloa (2005: 90), la categoría homogeneizante del nativo ecológico tiene su contrapartida en la categoría homogeneizante de lo occidental, o en ciertos lenguajes políticos, el *winka* (no mapuche).

⁹ En distintos países latinoamericanos los pueblos indígenas y los movimientos ecologistas han liderado luchas en contra de compañías madereras y petroleras, programas de desarrollo e investigaciones de bioprospección. Estxs autorxs también mencionan que esta articulación política responde a los cambios constitucionales y a las políticas ecogubernamentales de desarrollo que se llevaron a cabo a través de organismos estatales y multilaterales, y que, en la década de 1990, se consolidó en el ámbito internacional.

¹⁰ En tanto la diferencia cultural opera como capital político o beneficio de distinción (Bourdieu, 2002: 16).

¹¹ Comunicado Público de la Asociación Civil Árbol de Pie, Bariloche, 6 de junio 2021. Disponible en: <https://www.bariloche2000.com/noticias/leer/mascardi-a-la-espera-del-segundo-martir/133855>

¹² Esta afirmación no es cierta, pero profundiza la diferencia entre los nativos ecológicos y los mapuche dañinos.

¹³ Este tipo de afirmaciones no solo son falsas, sino que ignoran los procedimientos de regularización de los territorios indígenas.

¹⁴ Entrevista radial realizada en el programa “Ideas Circulares”, emitido por FM Bariloche 89.1, de San Carlos de Bariloche, el 7 de junio de 2021.

¹⁵ Comunicado Público de la Asociación Civil Árbol de Pie, Bariloche, 6 de junio 2021. Disponible en: <https://www.bariloche2000.com/noticias/leer/mascardi-a-la-espera-del-segundo-martir/133855>

¹⁶ Esto quedó de manifiesto en el Foro Consenso Bariloche, evento realizado en la ciudad de Bariloche en agosto de 2021, presentado como “el primer encuentro público para abordar la temática de los conflictos por tierras en la zona de Bariloche y la Patagonia de una forma integral y diversa”. Lejos de proponerse como un espacio de diálogo y consenso, ya que no evidenció las historias de las comunidades –a las que no se convocó–, se organizó en torno a una sucesión de exposiciones antimapuche con argumentos falaces y discriminatorios. Para más información ver “La vuelta del discurso del mapuche usurpador”, disponible en: <http://cosecharoja.org/la-vuelta-del-discurso-del-mapuche-usurpador/>

¹⁷ “La vuelta del discurso del mapuche usurpador”: <http://cosecharoja.org/la-vuelta-del-discurso-del-mapuche-usurpador/>

¹⁸ Comunicado Público de la Asociación Civil Árbol de Pie, Bariloche, 6 de junio 2021. Disponible en: <https://www.bariloche2000.com/noticias/leer/mascardi-a-la-espera-del-segundo-martir/133855>

¹⁹ Comunicado Público de la Asociación Civil Árbol de Pie, Bariloche, 6 de junio 2021. Disponible en: <https://www.bariloche2000.com/noticias/leer/mascardi-a-la-espera-del-segundo-martir/133855>

²⁰ Comunicado de la Organización Ecologista Piuke, disponible en: <https://www.barilochense.com/ecologia/piuke/comunicado-de-la-organizacin-ecologista-piuke-2021-07-20-50-02>

²¹ Comunicado de la Organización Ecologista Piuke, disponible en: <https://www.barilochense.com/ecologia/piuke/comunicado-de-la-organizacin-ecologista-piuke-2021-07-20-50-02>

Referencias bibliográficas

Blaser, M. (2019), Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. En: *Séminaire 2018-2019 Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones*, IIAC-LAIOS. París, Abril de 2019, p. 3-11.

Blaser, M. y De la Cadena, M. (2008), Introduction. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4: 3-10.

Bourdieu, P. (2002), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México D.F.: Taurus.

Briones, C. (2014), Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de antropología social*, 40: 49-70.

Conklin, B. A. y Graham, L. (1995), Un campo de negociación cambiante: Indios Amazónicos y Políticas Ecológicas. *American Anthropologist*, 97(4): 695-710.

Confederación Mapuce del Neuquén

(2010), *Propuesta para un Kymfe Felen Mapuce*. Neuquén: Confederación Mapuce del Neuquén.

Delgado Ramos, G. (2013), ¿Por qué es importante la ecología política? *Nueva sociedad*, 244:47-60.

Escobar, A. (2012), *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, Colombia: Icanh – Universidad del Cauca.

Guber, R. (2001), *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia: Editorial Norma.

Gudynas, E. (2011), Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. *Más allá del desarrollo* (pp. 21-54). Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg.

Ingold, T. (2011), *Essays on movement, knowledge and description*. Nueva York, EE.UU.: Routledge.

Jackson, J. E. (1995), *Cultura genuina y*

espúrea: las políticas de la indianidad en la región del Vaupés, Colombia. *The Journal of the American Ethnological Society*, 22(1): 3-27.

Latour, B. (2014), ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10, 463-484.

Laclau, E. (1996), *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.

Machado Aráoz, H. (2009), Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbrera. En Svampa, M. y Antonelli, M. (Eds.) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, (pp. 205-228), Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

Martínez Alier, J. (2004), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria Antrazo-FLACSO.

Massey, D. (2005), *For Space*. London: Sage Publications

Merklen, D. (2005), *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires, Argentina: Gorla.

Merlinsky, M. G. (Ed.). (2013), *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

— (2016), *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina II*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones CICCUS.

— (2020), *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina III*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones CICCUS.

Mombello, L. (2018), *Por la vida y el territorio. Disputas políticas y culturales en Norpatagonia*. Rosario, Argentina: EUEDEM.

Ramos, A. (1992), The hyperreal indian. *Critique of Anthropology*, 14(2), 153-171.

Ramos, A. M. (2020), La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En Verdum, R. y Ramos A. (eds.) *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e ético-políticas*

aofazer etnográfico, (pp. 327-344). Río de Janeiro, Brasil: E papers / ABA Publicaciones.

Ruíz Serna, D. y Del Cairo, C. (2016), Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Naturaleza, cultura y poder*, (55), 193-204.

Svampa, M. (2012), Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo*, (pp. 185-2016), Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo.

Svampa, M. y Viale, E. (2014), *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires, Argentina: Katz.

Ulloa, A. (2005), Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En Mato, D. (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. (pp. 89-109), Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.

Wagner, L. S. (2014), *Conflictos socioambientales. La megaminería en Mendoza, 1884-2011*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Walter, M. (2009), Conflictos ambientales, socioambientales, ecológicos distributivos, de contenido ambiental...Reflexiones sobre enfoques y definiciones. *Centro de Investigación para la Paz*, (6), 1-9.

White, R. (1991), *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. New York: Cambridge University Press.

Viveiros de Castro, E. (2004), Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1), 1-20.

Yanniello, F. (2020), El *Kvme Felen*: la cosmovisión de vida Mapuce. *Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas*. Oct. de 2020. <http://odhpi.com/el-kvme-felen-la-cosmovision-de-vida-mapuce/>.