

MEMORIAS DE LO TANGIBLE

Aperturas

Serie Sociales

MEMORIAS DE LO TANGIBLE

LUGARES Y NATURALEZAS EN CONTEXTOS
DE SUBORDINACIÓN Y ALTERIDAD

Compiladores

Valentina Stella

María Emilia Sabatella

Ana Margarita Ramos, María Alma Tozzini, Ayelen Fiori,
Malena Pell Richards, Mariel Kaia Santisteban, Mariel Verónica Bleger,
Martín Manuel Loinaz y María Marcela Tomás.



**EDITORIAL
UNRN**



Utilice su escáner de
código QR para acceder
a la versión digital

Índice

I | Prólogo

- 11 | Introducción
Piedras, rocas y escombros. Reflexiones sobre la existencia, el devenir y la producción de lo tangible en las memorias

Parte I

Las operaciones atribuidas a las rocas: las existencias y relacionalidades desde lo tangible

- 55 | Capítulo 1
«Todavía quedan las taperas de los que fueron desalojados». Relatos que disputan la delimitación del territorio en Boquete Nahuelpan
Ayelen Fiori

- 73 | Capítulo 2
Procesos de ancestralización mapuche-tehuelche: algunas etnografías significativas en torno a las demandas por las restituciones de restos humanos en la costa y valle de Chubut
Valentina Stella

- 95 | Capítulo 3
El proyecto político-espiritual del *Pillan Mawiza* Lanín como sitio sagrado mapuche
Malena Pell Richards

Parte II

La fijeza de las rocas: desentrañando tangibilidades en disputa

- 121 | Capítulo 4
Intentando un zurcido invisible: la relación naturalezas-culturas en la forma de mirar la presencia indígena en Patagonia o un ejemplo de cómo el sentido común se viste de ciencia
María Alma Tozzini

- 141 | Capítulo 5
La lucha y la palabra: análisis y reflexiones en torno a situaciones etnográficas protagonizadas por mujeres mapuche
Mariel Verónica Bleger
- 163 | Capítulo 6
Relatos del naufragio. Un ensayo en torno a la memoria-cuerpo en enfermedades crónicas
Martín Loinaz
- Parte III**
Las rocas también escuchan: etnografiar, conocer y vivir tangibilidades-otras
- 181 | Capítulo 7
Revisitando los «lugares de memoria» desde el trabajo etnográfico en procesos organizativos mapuche
María Emilia Sabatella
- 199 | Capítulo 8
Relatos de *lawen*: enlazando territorio, *pu che* y otros seres
Kaia Santisteban y Marcela Tomás
- 217 | Capítulo 9
La historia de un territorio. La producción de lo tangible desde la inter-existencia
Ana Margarita Ramos
- 239 | **Autorías y colaboraciones**

Capítulo 9

La historia de un territorio. La producción de lo tangible desde la inter-existencia

Ana Margarita Ramos

De ahí la necesidad de una segunda dimensión de la pacificación, que no demande desapegarse de las entidades que nos hacen existir. Esta segunda dimensión requiere [...] abandonar el naturalismo, que es la fe en un solo mundo natural, comprensible a través de la Ciencia, o, más bien, a través de una definición errónea de la ciencia natural (occidental) cuyo propósito ha sido eliminar entidades del pluriverso. Para los modernos, el abrazo universal del naturalismo ha sido la vía regia hacia la paz. Y sin embargo el naturalismo también ha sido el suelo sobre el que Occidente ha llevado a cabo sus guerras pedagógicas.

BRUNO LATOUR, *¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck*

Cómo la pérdida es absorbida y transformada, y con el tiempo se convierte en la fuente de reajustes creativos, en y a través de procesos cotidianos de relacionalidad. [Se trata de] documentar los innumerables intercambios personales y a pequeña escala que están involucrados en la transmisión de la pérdida [...] o en su gradual reelaboración en nuevas y regenerativas historias personales, familiares o colectivas.

JANET CARSTEN, *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness.*

9.1. Introducción

La relación entre el trabajo de la memoria y la producción del mundo tangible se abre a una miríada de prejuicios, presupuestos y naturalizaciones del sentido común, los cuales –repetidos tanto en discursos públicos como en conversaciones privadas– suelen profundizar la brecha entre un *nosotros* –con acceso privilegiado al pasado y a la realidad– y un *otros* –al que se insiste en describir como irracional, oportunista, supersticioso o simplemente mentiroso–. Esta matriz de inclusiones

desiguales adquiere relevancia en un contexto político en el que las familias y comunidades mapuche se organizan para recuperar colectivamente el territorio de sus ancestros,¹ actualmente en manos del Estado, de empresas multinacionales y nacionales, y de terratenientes de distintas procedencias.

Los epígrafes con los que inicia este capítulo presentan los principales desafíos a los que debe enfrentarse una antropología preocupada no solo por dejar de reproducir ciertas premisas de sentido común, sino, sobre todo, por llevar las preguntas analíticas hacia horizontes más comprensivos e inclusivos respecto de quienes se construyen hoy en día en desacuerdo con respecto al orden vigente de la política.

En primer lugar, quienes venimos trabajando con comunidades y organizaciones mapuche vimos cómo, a través de los años, fueron cambiando los pisos de interlocución y los lenguajes de contienda en los escenarios políticos. Si hace unas décadas atrás la apuesta indígena más urgente consistía en reclamar reconocimiento oficial como pueblo preexistente al Estado, hoy se trata de poner en discusión los criterios epistémicos y ontológicos con los que se deslinda la «política racional» (Blaser, 2019). Esta última, basada en la moralidad neoliberal, es la que defiende la tolerancia jurídica hacia las creencias y culturas indígenas mientras estas no pongan en juicio el orden por el cual ciertos conocimientos son calificados como *creencias* (tradiciones, costumbres, mitos, leyendas y supersticiones) y otros como *verdades* (política, técnica, ciencia). Como afirma el filósofo Bruno Latour (2014), no todos los grupos humanos pueden sentarse a las mesas de negociación junto a las entidades del mundo que los hacen existir. Este nuevo reclamo –acerca de asuntos que son delicados para las personas mapuche– comenzó incipientemente a ser escuchado en los espacios públicos al tiempo que también empezó a ser banalizado y ridiculizado por ciertos productores de opinión. En 2017 –ante el asesinato de un joven mapuche por parte de una de las fuerzas del Estado–, los periodistas de los diarios hegemónicos se vieron obligados a hablar acerca de fuerzas del territorio –*newen, ngen*–, de espíritus antiguos de los antepasados, de *machi* (autoridad especializada en procesos de salud, enfermedad y curación) y de sueños (*pewma*). Ya sean nombradas explícitamente o no, estas entidades del mundo –constitutivas del ser y el actuar mapuche– no pudieron ser fácilmente ignoradas en los lenguajes de la política.

1 Los apelativos *mapuche* y *tehuelche* se utilizan en este capítulo, y en todo el libro, en su forma singular, dado que en mapuzungun no se hace uso del morfema *s* para pluralizar.

En segundo lugar, entiendo que estos procesos políticos no son independientes de los procesos más personales, familiares y colectivos de memoria. La militancia mapuche se distribuye en múltiples biografías y trayectorias heterogéneas, sin embargo, estas se acercan y encuentran en innumerables puntos de conexión y articulación. Centrándonos en estos últimos podríamos hablar, y solo en términos muy generales, de una historia de la militancia mapuche. Ahora bien, las narrativas biográficas que la componen suelen iniciar en las ciudades, en espacios aparentemente desmarcados como mapuche y en jóvenes que, la mayor parte de las veces, desconocían la historia de sus familias. Es común al iniciar un trabajo de reconstrucción de memorias que las personas mapuche con las que conversamos nos digan que «eso es tema de antes», «mapuche ya no quedan», «eso no sé cómo sería, a mí no me dijeron nada». Aquí es donde se construye el segundo presupuesto; aquel que sostiene la irreversibilidad de la pérdida de identidad y de memoria. Como dice Janet Carsten (2007), citada en el epígrafe, la experiencia de pérdida puede ser reelaborada y devenir la fuente de una reconstitución de lazos, conocimientos e, incluso, memorias. En la Argentina, como en la mayor parte de los países de Latinoamérica, son las ciudades las que concentran la mayor población indígena. Sin embargo, esto aún no resulta evidente para la mayor parte de los argentinos para quienes lo popular está más cerca del inmigrante pobre, europeo y trabajador que de los pueblos indígenas. Esto responde tanto a una negación largamente instalada de cualquier componente indígena en la construcción de ciudadanía como, en el mejor de los casos, a la idea extendida de que la urbanidad desindianiza. La historia de la militancia mapuche nos muestra que también en la urbanidad se articulan experiencias de pérdida en memorias comunes. Esto nos lleva, entonces, a pensar de formas más complejas el trabajo de memoria, para dar cuenta de su potencial para invertir procesos de pérdida aparentemente irreversibles.

Teniendo en mente estos procesos más generales, me detendré aquí en una historia particular que tuve el privilegio de acompañar de forma sostenida en el tiempo y desde distintos ángulos de visión. Esta es la historia biográfica de un militante mapuche que, en los últimos años, empezó a levantarse como *lonko* (autoridad política) en el territorio concreto de la comunidad Pillan Mahuiza. Considero que contar esta historia personal es un modo de etnografiar procesos políticos más amplios y formas compartidas del acontecer como militante del pueblo mapuche.

Llegué al territorio de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza un par de años después de que Moira Millán, junto con su familia y otros compañeros y compañeras lo habían recuperado. En aquella oportunidad, mientras manteníamos una amena conversación acompañada por el

traspaso de un mate en una antigua comisaría, entendí la importancia que había tenido esa recuperación. Moira, con quien ya nos conocíamos, contó que esas tierras habían sido usurpadas por el Estado a distintas familias mapuche en las primeras décadas del siglo XX y que, desde entonces, habían sido utilizadas por distintas fuerzas de seguridad –policía fronteriza, gendarmería y policía de Chubut–. Estas tierras, ubicadas a 20 kilómetros de la frontera con el Estado chileno y rodeadas de grandes latifundios –también creados después de las campañas militares contra el Pueblo Mapuche– habían sido para el Estado un sitio estratégico de control. Pero la importancia de esta recuperación radicó, principalmente, en el hecho de haber llevado la política de recuperación territorial hacia otros horizontes argumentativos. Esta fue la primera de muchas otras recuperaciones de territorio que denuncian el genocidio y el despojo territorial llevados a cabo por los Estados argentino y chileno a fines del siglo XIX contra el Pueblo Mapuche en general.

Desde 1999, cuando esta parte del territorio mapuche fue recuperada, junto a la historia de la comunidad Pillan Mahuiza se fue escribiendo la historia más amplia de la política mapuche, particularmente de la provincia de Chubut. Pero en este trabajo me voy a centrar solo en el acontecer de un espacio concreto y específico de ese territorio: la historia del *rewe* (altar) donde se levantan, desde hace ocho años, las ceremonias de la comunidad.

La historia del *rewe* es una historia colectiva en la que participan las personas que conforman la comunidad, las autoridades ancestrales que se consultan al respecto, los *kuyfiqucheyem* o espíritus de los antiguos y las fuerzas que habitan en ese territorio (*newen, ngen*). La responsabilidad de sostener este intercambio de interlocución, de leer, codificar y articular sentidos recae principalmente sobre el *nguillatufe* –*lonko, pillan kusche, ngenpin, machi* (autoridades políticas, espirituales y ceremoniales mapuche)– de la comunidad, la persona designada para levantar las ceremonias en el *rewe*. En Pillan Mahuiza este rol lo ha llevado a cabo, desde hace varios años, Mauro Millán, con quien conversé para escribir estas páginas.

Con Mauro Millán nos conocimos cuando yo iniciaba mis trabajos de campo como antropóloga en la Patagonia y él estaba empezando su trayectoria de militancia en la Organización Mapuche Tehuelche 11 de Octubre, la cual había creado junto con otras personas en el año 1992. Desde entonces, Mauro fue uno de mis principales interlocutores a la hora de pensar los procesos políticos del Pueblo Mapuche. Hoy es también mi compañero en la vida, por lo que sé que su levantamiento como *lonko* en la comunidad de su familia es un proceso mucho más profundo y delicado de lo que se puede transmitir en una conversación.

Este recorte biográfico acerca de cómo Mauro se fue levantando como *lonko* de su comunidad es también la historia de un proceso de memoria. Me propongo enmarcar, en este ángulo de visión en marcha, la pregunta más general y teórica acerca de cómo actúa la memoria con relación al mundo tangible; y la pregunta más específica y pragmática sobre los modos en que deben orientarse las categorías académicas de memoria y territorio para acortar las distancias del disenso –principalmente entre las comunidades mapuche y el Estado– en los conflictos territoriales. En este trabajo, y a través de las experiencias de territorio de un militante mapuche a través de los años, espero mostrar también que los procesos de reconstrucción de memorias son intrínsecos a la materialización del territorio.

9.2. El territorio pueblo

Los abuelos y las abuelas de Mauro tenían todos *tuwun* (origen territorial, lugar de nacimiento) mapuche, su abuela materna vivió casi toda su vida en la comunidad mapuche El Mirador (Chubut) y sus abuelos paternos eran de Fitatimen, un paraje de la reserva mapuche Ancalao (Río Negro). El trabajo como ferroviario de su padre los llevó a transitar diferentes pueblos y ciudades. Mauro nació en El Maitén, pero su infancia y adolescencia transcurrieron en un barrio portuario de clase obrera, en la ciudad de Bahía Blanca. Allí cursó la escuela primaria y parte de la secundaria, en escuelas estatales a las que mayormente asistían los hijos e hijas de inmigrantes italianos y españoles. En ese entonces, la vida social que transcurría en su casa se distribuía entre familiares del campo que llegaban de visita y miembros de la iglesia evangélica en la que participaban sus padres. A los 14 años empezó a trabajar como ayudante de albañil y, desde entonces, trabajó en diferentes «changas» para completar el sustento que solía faltar en su casa:

Gran parte de mi infancia me crie en territorio mapuche ignorando que lo era. Este lugar era Bahía Blanca, un lugar épico en las historias de la resistencia mapuche. Pero esta historia fue absolutamente negada e invisibilizada por el Estado argentino. Me hubiera gustado conocerla cuando era niño. En muchas oportunidades, al encontrarme con mis parientes y por crecer en una realidad de pobreza, sentí vergüenza, pero esa vergüenza se enfrentaba al sentimiento de injusticia que iba creciendo dentro de mí. En algún momento empecé a ver que los morochos con apellidos diferentes, que vivíamos en las

periferias de las grandes ciudades, éramos los hijos, nietos y bisnietos de un pueblo que el Estado había intentado exterminar.²

Su familia viajaba todos los veranos a El Mirador, donde Mauro solía quedarse más tiempo viviendo con su abuela materna Margarita Burgos Chanqueo y compartiendo con sus primos y primas la vida en la comunidad. Recién a los 16 años visitó Futa Anecon, el lugar de su familia paterna; ocasión en la que, además, participó por primera vez de un *camaruco* (la principal ceremonia espiritual del Pueblo Mapuche):

Anecón Grande, el lugar de los Prafil es una comunidad mapuche muy grande, pero, para mí, la comunidad con la que estaba vinculada mi abuelita Celmira Prafil, y, por ende, parte de mi historia. Los mayores se conmovieron al saber no solo que era nieto de Celmira, sino de tener noticias de ella a través de mí. Me sentí muy bien recibido. Fue mi primer contacto con la *mapu* (territorio) desde esa lógica. A veces pienso que fue ahí, en ese *rewé*, donde se potenciaron mis deseos de profundizar en mi identidad. Siempre tuve la sensación de que algo tenía que hacer, nada de lo que se esperaba que hiciera tenía sentido para mí.

Este relato, localizado en otras ciudades y barrios, con otros *tuwun* familiares y con otras escuelas o iglesias, es similar al de muchas personas mapuche que transcurrieron sus infancias en espacios urbanos. Estas narrativas son constitutivas de la historia del Pueblo Mapuche, pero también de las biografías personales y los sentidos de pertenencia. Porque esas adolescencias –distribuidas temporal y geográficamente– muestran la intensidad de plegar y replegar ciertas experiencias –originadas en los entornos circundantes– como una interioridad o subjetividad particular. Una intensidad que responde, en gran parte, a los contextos de desigualdad y de discriminación donde esas identidades personales se fueron configurando.

En estos procesos, en apariencia individuales, ya está operando un trabajo colectivo de memoria. Las historias más tristes de la vida personal de la madre de Mauro, o los relatos de casas incendiadas y desalojos de sus abuelos paternos, o los conocimientos del *lawen* (medicina mapuche) y de las fuerzas que interactuaban en su territorio descritos por la abuela Margarita o, incluso, las historias más antiguas de resistencia –como las protagonizadas por grupos mapuche de siglos anteriores en

2 Todas las citas de este texto son parte de la conversación mantenida con Mauro Millán en el mes de octubre de 2019 que, como señalé, dio origen a este texto.

Bahía Blanca–, se iban reuniendo progresivamente, conectándose entre sí. Posiblemente sean gestos muy simples, como un recibimiento afectuoso en un *camarucu*, los que reorientan las direcciones y velocidades con las que trabaja la memoria. Pero lo cierto es que, en esos años, Mauro empezó a «constelar» (Ramos, Sabatella y Stella, en este volumen) experiencias pasadas y presentes de modos novedosos para él, y, al hacerlo, los sentidos de familia y territorio empezaron a ser distintos:

En el año 1991, me había mudado a Esquel, y comencé a gestar la idea de conformar algún tipo de organización que tuviese la capacidad de interpelar al Estado y sus injusticias. Empezamos como una comisión organizadora de un acto homenaje a todos los antepasados que vivieron en esta parte del territorio en el marco de los 500 años de la llegada del hombre blanco a este continente. Pero en pleno acto, multitudinario para nuestra sorpresa, fuimos escuchando, uno tras otro, testimonios de la gente mapuche denunciando desalojos, injusticias, abusos de poder, violencia física... Denunciando a un Estado que poco había cambiado desde que se apoderó del territorio mapuche hace aproximadamente 120 años atrás. Al otro día ya estábamos reuniéndonos en *trawn* (parlamento) para parar estos desalojos. Y la articulación entre la ruralidad y la urbanidad empezó a ponerle límites a estos abusos. Revertimos a través de la lucha muchos desalojos, llevando adelante acciones directas, impensadas para el poder porque hasta entonces nos consideraban como una «etnia agonizante».

Fue entonces que se conformó la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuche 11 de Octubre, la cual no solo fortaleció la articulación de las comunidades en parlamentos autónomos (*trawn*), sino también las lógicas de autodeterminación y autonomía al interior de las *lof* (comunidades mapuche) (Ramos, 2018). En estos encuentros fue madurando la idea de «liberar el territorio» como una política de reestructuración de Pueblo. Se recuperaron distintos territorios ancestrales, y muchas familias lograron, en el marco de estas alianzas, regresar a los lugares donde habían vivido sus antepasados revirtiendo despojos recientes y otros más alejados en el tiempo. La certeza compartida de que los derechos deben ejercerse en la práctica llevó a que enfrentaran colectivamente distintos juicios, medidas de desalojo, amenazas y difamación. Sin embargo, con los años, la Organización 11 de Octubre fue cambiando los pisos de interlocución con el Estado y con la sociedad en general en torno a la historia del Pueblo Mapuche, la autonomía de las comunidades y el derecho a desandar una historia violenta de usurpación territorial.

En el año 1999, la Organización 11 de Octubre se encontraba llevando adelante un proceso de luchas y de recuperación territorial en toda la provincia de Chubut y se empezaba a enfrentar a uno de los principales latifundios del país, la Compañía de Tierras del Sud, que para ese entonces tenía como principal accionista a la empresa multinacional Benetton:

Con la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre nos proponíamos reivindicar nuestra identidad a partir de una doble vía: por un lado, la vía de la recuperación. Se trataba de recuperaciones territoriales desde la acción directa y de fortalecimiento de las autonomías de las *lofche* poniendo en valor la palabra de las autoridades políticas (*lonko, pillan kushé, kona, werken*); pero también de recuperación de nuestros conocimientos, y particularmente, de las formas ancestrales de coordinación y encuentro, como los parlamentos o *trawn* autónomos, los *nguillatun, camaricun, wiñoy tripantu*. Por el otro, la vía de la interpelación hacia el Estado y sus cómplices (estancieros usurpadores y multinacionales vinculadas al capital extractivista y a la explotación de latifundios).

En el fervor del enfrentamiento con Benetton, la 11 de Octubre recibe de una organización italiana una ayuda económica para fundar una radio comunitaria mapuche. Por eso Mauro decide, en el año 2008, mudarse temporalmente a la localidad de El Maitén, el lugar donde nació, para fundar la radio en un predio de su familia y sostener el proyecto durante sus primeros años:

Especialmente porque, en esa zona, se estaban desarrollando varios conflictos entre comunidades mapuche, terratenientes y el propio Estado. Para ese entonces, ya había pasado gran parte de mi juventud involucrado en la lucha de mi pueblo, viajando a los lugares más recónditos, visitando a las diferentes comunidades mapuche que me invitaban hasta sus casas y proponiendo unidad y articulación entre los *lofche*.

La biografía de Mauro, como la de muchos otros militantes, se entrelaza con la historia de un pueblo que lucha cotidianamente por volver a reestructurarse desde sus propios patrones de pertenencia y de convivencia con el entorno. El territorio que había transitado en su infancia –del que se había sentido excluido– era ahora un territorio en reconstrucción y, sobre todo, el lugar de encuentro con los antepasados. Es decir, la materialidad de una continuidad histórica de luchas, resistencias

y afectos muy profundos. El territorio pasó a ser el lugar tangible de un Pueblo en restauración y, su recuperación, la evidencia de que los procesos de dominación podían ser revertidos.

9.3. El territorio comunidad

Mauro estaba transitando los caminos de la 11 de Octubre cuando, el 24 de diciembre de 1999, un acontecimiento familiar cambiaría su historia y la de su entorno más cercano. Su familia, acompañada por otras personas mapuche y no mapuche, recuperaba un territorio en la zona de Corcovado, más precisamente en las tierras que se denominaban la Reserva de la Policía que, hasta ese día, estaban bajo el control de esas fuerzas:

Gran parte de mi familia más directa se involucró en esta acción, con sus vaivenes, con sus idas y venidas, los primeros años fueron transitados en el lugar. Conocí entonces Pillan Mahuiza. Me conmovió. Me gustó la idea de pensar que mi mamá era feliz en ese lugar. Ella ya estaba atravesando un proceso de enfermedad que luego la llevaría a su muerte. También me alentaba ver a mis sobrinos y sobrinas, a mis hermanas, mi padre sentirse libres y con anhelos de futuro en ese espacio. No me había pensado dentro de ese proyecto, sin embargo, en esos primeros años, fui creando un vínculo más habitual con aquel territorio.

La Organización 11 de Octubre participaba muy estrechamente en el fortalecimiento de las comunidades en conflicto que se acercaban en busca de apoyo y solidaridad. En ocasiones, Mauro acompañaba los procesos de reorganización comunitaria desde el rol de *werken* o vocero de esa comunidad, pero con el tiempo, los roles de orientación y de vocería iban siendo apropiados por las mismas comunidades, y la tarea comenzaría nuevamente en otro sitio y con otras *lof*.

Entre las comunidades que se iban organizando se fue creando un entramado relacional que, por motivación de la 11 de Octubre, también fue adquiriendo ritmos propios. De esta malla de alianzas fueron surgiendo nuevas iniciativas e impulsos, las cuales, sosteniendo los vínculos en ciertos acuerdos fundamentales, fueron configurando los anudamientos intra e intercomunitarios constitutivos del territorio. Un territorio que iba aconteciendo en cada lugar donde una comunidad decidía conectar sus trayectorias colectivas con las de otros lugares y comunidades.

A la distancia, este proceso –todavía en curso– tuvo dos efectos significativos en las orientaciones políticas y afectivas de los y las militantes mapuche. Por un lado, el hecho de que el movimiento iniciado haya adquirido una vida autónoma, y que una vez prendida la mecha se haya multiplicado en barrios urbanos y zonas rurales, hizo que los caminos de profundización en el conocimiento y la filosofía mapuche acontezcan a ritmos acelerados y desde distintas experiencias y trayectorias sociales. Militantes de muchos años, como Mauro, también fueron aprendiendo y redireccionando sus objetivos políticos a la luz de la creciente actualización y producción de saberes ancestrales. Por otro lado, los sentidos afectivos en torno al ser mapuche fueron enraizándose en el territorio y produciendo biografías cada vez más localizadas en espacios interconectados de moradas de apego. Estos espacios identitarios emergían de las reconstrucciones de las historias familiares, pero también de los lugares transitados por las luchas presentes. En las últimas décadas, la territorialidad comunitaria –donde se entramaban las historias familiares con las apuestas políticas de recuperación territorial– pasó a ser un lugar de pertenencia central en la historia personal de los y las militantes. Por lo tanto, desde la misma militancia, se empezó a pensar que la reconstrucción del territorio mapuche (*Wallmapu*) sería posible en la medida en que se pueda habitar un *lofmapu* (territorio de una comunidad) para, desde allí, crear las alianzas políticas y espirituales en espacios más amplios.

Dicho de otro modo, podríamos decir que los marcos interpretativos en torno a la territorialidad se fueron transformando. En los primeros años de lucha –coincidentes con el regreso de la democracia en la Argentina–, la agenda política de los y las militantes mapuche estaba necesariamente orientada a instalar las ideas de pueblo y territorio mapuche en los escenarios de la política hegemónica. Pero una vez emprendida esta tarea, el territorio empezó a emerger como heterogéneo, múltiple, atravesado por historias particulares y con características singulares de sus entornos:

He tenido el privilegio de compartir mi niñez con algunos de mis abuelos y abuelas, principalmente con mi *chuchuyem* (abuela materna) Margarita Burgos Chankeo. Mucho me transmitió a través del *ngtram*, a través de los relatos. Mi abuela me dio, con sus conocimientos, experiencias de la vida, todo eso me lo otorgó siendo niño. Cada una de esas historias me impactó, pero no las entendía. Mi recorrido por la vida a través del tiempo me hizo reflexionar y entender qué decía mi abuela. En ese trayecto de mi vida, siendo joven adulto, involucrado en la dinámica de resistencia de mi pueblo, me encontré

con otros abuelos y abuelas que me ayudaron a interpretar, a reconocer y a ejercitar el saber de mis antepasados. Por eso, cuando levanto ceremonia en Pillan, recuerdo y nombro a todos estos *kuifiquecheyem*, Celinda Lefiu de Costa de Lepa, Agustín Sánchez, Catalina Antilef, Florentino Leguiman, Julio Sánchez, Enrique Cárcamo, Marta Cárcamo, y otros de Cañadón Grande, Aurora Huisca, Manuel Antieco de Alto Río Corinto, a Carolina Castro y Rosario Napaiman de Lago Rosario y especialmente, Carmen Calfupan de Vuelta del Río con quien forjamos una alianza especial a través de mi *chuchuyem*.

Al profundizar colectivamente en los *ngtram* (relatos de experiencias pasadas) de los antiguos, en los *ngram* o consejos de los ancianos y en las prácticas del *nguillatun* (intercambios ceremoniales con las fuerzas del lugar y con los espíritus de los antepasados que estuvieron antes allí), el conocimiento sobre el territorio se fue contextualizando en sitios específicos de apego. Conocer el mundo desde el punto de percepción mapuche pasó a ser equivalente a habitar un territorio y sumergirse en el acontecer de sus relationalidades. El conocimiento mapuche no solo se volvió más vivencial, sino que, además, dejó de ser monolítico y apriorístico con respecto a las múltiples prácticas personales y comunitarias de habitar el territorio.

Es en este contexto que Mauro se muda a Pillan Mahuiza con el proyecto personal de curarse de una enfermedad. Como veremos más adelante, el cuerpo no está separado de los procesos de reconstrucción territorial, sino que también es parte del territorio habitable.

Iniciando la segunda década del siglo XXI, la reconstrucción de conocimientos localizados empezaba a conjugar en tramas novedosas sueños, visiones y palabras de *machi*, impulsando procesos dinámicos y colectivos de reterritorialización. Fue entonces cuando, en el acontecer biográfico de Mauro, los sueños o *pewma* adquirieron un lugar protagónico. Para continuar hablando del territorio debemos, primero, centrarnos en el valor epistémico que fue adquiriendo el *pewma*, ya no como un producto individual de la mente, sino como parte del mundo tangible de relaciones con el territorio:

Me enfermé. Y en búsqueda de curarme me instalé en Pillan Mahuiza. No pasó mucho tiempo que volví a tener sueños que difícilmente podía interpretar. El lugar me ofreció *lawen* [plantas medicinales] y pude salir adelante, sin embargo, debí recurrir a la ayuda de una *machi*. Yo sabía claramente que desde Pillan Mahuiza surgían mensajes hacia mí, de maneras muy diversas, pero no los podía comprender.

9.4. El territorio desde los *pewma*

El sentido etimológico de la noción de *pewma* –con la que el Pueblo Mapuche refiere a los sueños– podría ser descrito como la persona que ve durmiendo. Ahora bien, ¿cuál es esa visión que los *pewma* acercan a la conciencia y a la reflexión de las personas? Esta percepción no debe ser entendida como la creación de una mente dentro de un cuerpo (de un trabajo reflexivo sobre los recuerdos del pasado), sino como la prolongación de una trayectoria o punto de observación en marcha. El sueño es un acontecer –en el marco de una trayectoria personal más amplia– que da continuidad a las experiencias de interacción y de relacionamiento con el entorno. Cuando una persona mapuche expresa que uno *ve* hacia afuera mientras duerme, entiende que el espíritu de uno (*pilli*) se transforma, sale y produce esa visión más allá del cuerpo.

Como parte del acontecer de una vida, el sueño es un evento en el que se produce un encuentro y una transmisión de saberes (consejos, avisos, señales, información relevante, pronósticos, conocimientos, habilidades o mandatos). Los emisores de esos mensajes que el *pewma* transmite pueden ser los antepasados cercanos (*fütakecheyem*) –un abuelo, una abuela, una madre, un padre, o cualquier otra persona fallecida cuya presencia ha sido significativa en la vida de esa persona– o antepasados mucho más antiguos. Unos u otros producen el encuentro para, en palabras de Mauro, «traer las respuestas a nuestros pedidos, preguntas o dudas, o traer consejos, advertencias o malas noticias».

Pero los *pewma* también pueden propiciar encuentros con las fuerzas de un territorio (*pu newen* y *pu ngen*) materializadas en animales, cuerpos humanos u otros elementos de la naturaleza. Sobre este punto, demasiado amplio y complejo para ser tratado en estas páginas, se destaca la importancia que tiene el *pewma* para generar conocimientos mutuos, formas de relacionamiento y de reciprocidad, y acuerdos y códigos comunes de convivencia entre las personas y los otros seres no humanos que habitan el entorno:

Estas fuerzas pueden colarse en los sueños para soñar junto con uno y espiarlo, generalmente para conocerlo, o simplemente para ver qué reacción va a tener uno frente a su aparición, o también para presentarse a sí mismas, advirtiendo dónde ellas están en el territorio. Entre las distintas fuerzas, están las fuerzas reguladoras y ordenadoras de la naturaleza –aquellas que llamamos *pu ngen* y solemos traducir como los dueños del agua, del cerro, del bosque o del menuco (mallín)–, las cuales se irán manifestando a las personas para guiar de forma armoniosa la inclusión del *che* [la gente] en ese

territorio, por ejemplo, indicando cómo deben ser las ceremonias, las pagas u otros intercambios. Pero también las fuerzas pueden hacerse presentes en algunos *pewma* para indicar lugares que no deben ser alterados o para advertir la inconveniencia de relacionarse con ellas, o, en otros, para exigir alianzas para su resguardo y defensa frente a ciertas amenazas. Estas interacciones en el evento del *pewma* pueden, incluso, ser muy delicadas, puesto que algunas fuerzas podrían haberse sentido ofendidas –sobre todo cuando sus lugares y códigos no son respetados– y provocar, a través del *pewma*, algún tipo de enfermedad en la persona que sueña. En estos casos, uno debe saber, igual que en la vida despierta, cómo luchar con la ira de ciertos *newen*, utilizando los conocimientos heredados acerca de cómo interactuar con ese entorno de fuerzas.

Para identificar un *pewma* entre muchos otros modos de soñar es imprescindible poder reconocer el contexto al que ese evento del sueño está asociado. La condición necesaria de un contexto responde al hecho de que siempre hay un grupo de personas –en relación entre sí y con un territorio–, para el cual eso que dice un sueño tiene efectos significativos. Por lo tanto, el relato del *pewma* debe ser compartido con personas del pueblo mapuche que tienen la habilidad para interpretar los sueños y orientar, a través de estos, decisiones y acciones de alcance colectivo; como, por ejemplo, empezar a hacer una ceremonia en determinado lugar o hacerla de determinada forma, asumir un determinado rol o cargo dentro de una comunidad, sembrar, cosechar, viajar o no hacerlo, prepararse para algo que acontecerá próximamente, entre una larga lista de posibilidades. No todas las personas tienen la capacidad para interpretar los sueños, puesto que esta es una habilidad que puede o no heredarse, así como puede o no manifestarse en la vida de una persona. Estas personas especiales tienen una sensibilidad diferente para decodificar los mensajes del *pewma*, actualizando los sentidos colectivos que se fueron asociando a ciertas experiencias pasadas (memorias):

No solo importa saber qué es lo que una persona soñó, sino también el detalle de los colores, los objetos, los animales, los planos (desde arriba, desde abajo), entre otros. La habilidad del intérprete consiste en integrar elementos dispares para hacer las asociaciones y conexiones relevantes para el presente y el futuro. Quien recibe un *pewma* sabe que no se trata de un sueño ordinario y buscará compartirlo, por ejemplo, con una *machi* competente para traducir el mensaje en algún tipo de acción: cumplir una misión, superar una determinada

coyuntura, aplicar determinados conocimientos, tener en cuenta ciertos avisos, prevenir eventos que se avecinan.

El *pewma* es, entonces, un diálogo directo con los antepasados y con las fuerzas del lugar en el que uno desarrolla su vida. En el proceso específico de «estar siendo con el territorio», las personas esperan soñar para saber cómo establecer esos vínculos que lo constituyen como sujeto (*che*). Por lo tanto, respetar los tiempos en que esos intercambios se materializan en *pewma* implica considerarse ya dentro de un diálogo que trasciende la agencia individual («uno no se gobierna solo»). En *mapuzungun* (lengua mapuche) no se pregunta «¿qué soñaste?» sino «¿qué dice tu sueño?» («¿*chem pi tami pewma?*»), y en ese qué dice está implícita la intervención de los productores del mensaje (antepasados o fuerzas) y la interpretación colectiva de las personas con las que se comparte el sueño:

En esos años empecé a tener sueños con mi madre, de manera recurrente la veía como abandonada, inclusive me reprochaba que nos habíamos olvidado de ella. Ella ya había fallecido y la habíamos sepultado en el *eltuwe* (cementerio) de Pillan Mahuiza. Hoy pienso que sería ella, pero también, podrían haber sido los *kuiſikecheyem*, la gente antigua de ese lugar. Una *machi*, interpretando mis sueños, me transmitió ese conocimiento, uno cree que los sueños son literales, pero evidentemente no siempre es así. Muchas veces, soñar con mi mamá puede haber sido también soñar con los antepasados, y soñar con los antepasados es que ellos se están haciendo presentes y pidiéndote alguna tarea.

Como seguía enfermo, volví a visitar a la *machi*. Ella, a través del *pe-lontum* (tipo de diagnóstico), y mirando la orina de la mañana, me dijo que mi enfermedad no se explicaba por una causa biológica, sino que tenía la enfermedad que denominamos *kishu kutran*, la enfermedad que le ocurre a uno por tener algún mandato. Mi rol era levantarme como *lonko*, ya me lo habían advertido hace muchos años, pero no le había dado mayor trascendencia. Hoy decidí aceptarlo, entiendo la importancia de responder al mandato de mis antepasados, y también quiero apaciguar mi enfermedad.

Los *pewma* fueron desplegando nuevas relaciones en el campo de visión de Mauro y, con ello, reorientaron también sus modos de entender el territorio. En primer lugar, porque Pillan Mahuiza lo elige a él y, segundo, porque su cuerpo ya no podrá acontecer separado de ese territorio. Esto cambia profundamente los ritmos, velocidades

y direcciones biográficas, y los vínculos afectivos con los que Mauro, como otros militantes en otros sitios, encarará los proyectos políticos de reconstrucción territorial.

Si unos años atrás los y las mapuche ya explicitaban en sus discursos públicos que la recuperación territorial no era una cuestión perimetral ni de propiedad, hoy en día este abordaje más económico del territorio como recurso fue quedando cada vez más lejano. La materialidad de un lugar, con la que la gente puede asegurar su sustento económico y la reproducción de sus vidas, ya no solo tiene que ver con cuestiones de acceso, uso productivo y desarrollos tecnológicos. Esta materialidad se va conformando como una alianza de cuidado mutuo, de reciprocidad y de conversación entre las fuerzas del lugar y sus habitantes mapuche.

Esta es la principal razón por la que Mauro comienza a levantarse como *lonko* de la comunidad Pillan Mahuiza. Una de las primeras tareas en este camino es la de identificar, en la extensión del territorio, el sitio en el que se encuentra el *rewé* (pampa donde se ubicarán las cañas que conforman el centro del espacio ceremonial). Simultáneamente, debían también reconocerse las fuerzas (*ngen* y *newen*) que operan en el territorio de la comunidad para interactuar con ellas de forma apropiada:

Una madrugada, ya estando en Pillan Mahuiza, tuve un sueño. Caminaba en dirección a la entrada de Pillan y, llegando a la tranquera, me encuentro con una mujer, un hombre, una niña y un niño. Todos ellos eran de color negro, de lo más negro que uno se pueda imaginar. Les pregunto: «¿de dónde salieron ustedes?» Y la mujer, levantando su mano y señalando un cerro, me responde: «de ese cerro, ahí vivimos». Y me desperté.

«Esos sueños tienen que ver con *pu ngen* del lugar, las fuerzas ordenadoras de Pillan Mahuiza», así dijo la *machi*, «ellos lo están escuchando a usted cuando levanta su ceremonia y se presentan». La *machi* se quedó sorprendida por estos *ngen* que vinieron a presentarse en mi sueño. «Son antiguos –me dijo– muy antiguos». Y trajo a la conversación un *ngtram* de su abuela que decía esto: «Cuando había incendios en los cerros y comenzaba a quemarse todo, aparecían los *mullelche*, gigantes, negros, que apagaban el incendio en la cima de los cerros, mientras abajo la gente mapuche le hacía *nguillatun* para ayudar». Concluyó entonces que esa fuerza está ahí, en Pillan Mahuiza.

En la medida en que Mauro fue levantando ceremonia en el *rewé* de Pillan Mahuiza, se fueron presentando los *ngen* y los *newen* del lugar, generalmente a través de los sueños. De este modo, se fueron especificando las alianzas, los códigos de convivencia y las formas de

reciprocarse que constituyen la relacionalidad territorial específica de Pillan Mahuiza. Una especificidad que, en todos los casos, adquiere sus sentidos más profundos en las lógicas del conocimiento mapuche que se van entramando a través de innumerables conversaciones pasadas y presentes. Conversaciones en sueños, conversaciones resguardadas en la memoria, como, por ejemplo, las mantenidas entre Mauro y sus abuelos, o con los ancianos y ancianas ya fallecidos que hasta el día de hoy siguen siendo nombrados en su *rewe*, conversaciones en curso, como las que Mauro viene sosteniendo con la *machi* y otras personas. Pero también conversaciones antiguas, que se dieron en otros lugares, como aquella en la que la abuela de la *machi* recibía conocimiento sobre los *mullelche*, y que luego le transmitiría a ella. De alguna manera, el *pewma* reinscribe una larga red de relaciones y un denso flujo de conversaciones en unos determinados cuerpos y territorios, anudando historias y experiencias de modos específicos.

9. 5. El territorio desde las existencias

Raquel Cayún –de la comunidad mapuche Cayún (Lago Puelo, Chubut)– decía en un parlamento mapuche en defensa del agua que el territorio –siempre y en todos los casos– es un conjunto de vidas interrelacionadas. Incluso agregaba que, en las regiones que el Estado denomina como desérticas, existen innumerables vidas interconectadas allí y con otras regiones.

La evidencia de que estas vidas existen se encuentra en las historias cotidianas, pero también en las diversas formas en que cada uno se vio afectado por experiencias sensoriales individuales, familiares y colectivas. El territorio mapuche es impensable sin la presencia de los *ngen*, de los *newen* y de los espíritus antiguos:

En el río Carreleufu o Corcovado están los *ngen ko*, ellos también advirtieron nuestra presencia en el *lof*. Ellos también se presentaron, en los sueños de mis hijos y mis sobrinos. Pillan Mahuiza manifiesta su existencia, las vidas que habitan ese espacio, los seres que siempre estuvieron allí. Entendí lo siguiente: no es que somos privilegiados porque las fuerzas del lugar eligieron presentarse con nosotros, sino que nos están diciendo el compromiso que debemos tener y el pacto que debemos sellar con ellos. Defender ese lugar de cualquier tipo de destrucción, cuidar la existencia de todos sus seres y pactar con ellos nuestra convivencia. Fue entonces cuando la *lof* confirmó su compromiso de no abandonarlos.

Estábamos con Mauro una tarde en el mirador de la comunidad, unas rocas grandes que emergen en dirección al poniente, poco antes de llegar a la cima de uno de los cerros de Pillan Mahuiza. Desde allí se ve casi la totalidad del paisaje de Pillan, el río, los cerros, las pampas, los mallines... Ese mismo paisaje también estaba ahí hace diez años atrás, cuando Mauro comenzó a levantarse como *lonko* de la comunidad. Sin embargo, se ve diferente. Por un lado, el afecto y la cotidianeidad lo vuelven más pequeño de lo que se veía antes; pero, y por otro lado, ya no se ven solo los bordes de un cerro o el movimiento de un río, sino un acontecer de existencias diversas, con sus propias historias de relaciones desplegándose aquí y allá en lo que hoy, sobre todo a los ojos de Mauro, es el territorio de Pillan Mahuiza:

En esta trayectoria no solo uno adquiere capacidad de lucha y resistencia sino también respuestas a preguntas como: ¿cuáles son los pilares fundamentales de la reconstrucción del pueblo mapuche? En principio comprendí la importancia de empezar por las alianzas familiares, de los vínculos de hermanos, hermanas, primos, primas, tíos, tías, sobrinas, sobrinos... Alianzas inquebrantables, incluso cuando a veces no son sanguíneas. Lo mismo pasó con el territorio. También comprendí la importancia de empezar por las alianzas territoriales, con el lugar que está vinculado con uno –ya sea por *tuwun* o porque se fueron creando otros tipos de alianzas y de cuidado mutuo–. A veces fantaseo en llevarle a ese Mauro de veinte años estas respuestas que hoy tengo siendo adulto.

En sus discursos públicos, Mauro siempre destaca la generosidad de los ancianos que lo acompañaron durante tantos años, cuando él iniciaba, hace más de tres décadas, los procesos de recuperación territorial. «¿Por qué saldrían de la comodidad de sus casas para cortar rutas, estar largas horas a la intemperie, enfrentarse con la policía, dar discursos a públicos que no entendían mucho lo que contaban?»

Se trataba de vínculos y de compromisos que los y las jóvenes que crecimos en la ciudad no llegábamos entonces a entender en todas sus dimensiones. Pero hoy, treinta años después, creo que me mueve un sentimiento similar al que deben haber sentido Carmen Calfupan, Agustín Sánchez y muchos otros ancianos.

Me levanté como *lonko* en el territorio de mi familia, en el territorio donde está sepultada mi madre, un territorio amenazado por represas, por extractivismo y por el que daría mi vida para defenderlo. Pero si hay algo que implica ser *lonko* es que no solo estoy

comprometido con ese lugar tan significativo para mí, sino que jamás podría negar mi intervención cada vez que un *lofche* o *wariaches* necesiten de mi acompañamiento y mi apoyo. Entiendo que en el mundo mapuche cada persona que cumple un rol no solo debe hacerlo de forma inquebrantable, sino que además lo hará de por vida, uno entrega su vida.

Estos compromisos se fueron creando, entonces, a partir de una larga historia colectiva y personal de afectos vinculantes entre las personas mapuche y con el territorio. En este marco, las alianzas entre *che*, *newen*, *ngen* y *kuifikecheyem* se tejen como cuidados mutuos en los planos políticos, pero también económicos.

En Pillan Mahuiza fui comprendiendo que cualquier acción económica y productiva está sujeta al trabajo de los miembros de la comunidad, pero también al estado o el ánimo, o sentir del lugar. En definitiva, son las propias fuerzas del lugar las que terminan haciendo que esos proyectos productivos se viabilicen y se materialicen bien.

Los *ngtram* familiares del regreso –las memorias que relatan las largas marchas desde los campos de concentración, los cuarteles, las prisiones o los escondites de fines del siglo XIX, hasta los territorios de arribo y de relocalización– solían finalizar con el momento en que llegaban a un campo abierto –sin alambrados– donde decidían detenerse y reorganizarse para volver a «vivir tranquilos». Pero algunos de estos *ngtram* también cuentan que, en esos primeros años de reorganización territorial, los animales se morían y los frutos del trabajo se echaban a perder. Cuando los ancianos y las ancianas de esos años evaluaron la situación, señalaron que el problema era que todavía no habían sido aceptados por el territorio. Las urgencias del desplazamiento, producto de la violencia de las campañas militares, los habían hecho cometer muchos errores que, en cuanto pudieron, fueron reparando. Los Nahuelquir, por ejemplo, tuvieron que desandar los quinientos kilómetros desde Cushamen –el lugar donde habían arribado– hasta Trankura Mapu –el lugar donde antes hacían *camaruco*– para poder prosperar económicamente. Puesto que no solo debían pedir permiso a las fuerzas del lugar donde llegaron, sino también a aquellas que obligadamente tuvieron que dejar atrás:

El lugar tiene un sentir hacia las personas. Pillan Mahuiza era un lugar que había quedado para la policía, de hecho, lo que hoy es la casa colectiva funcionó como comisaría. Para la gente que transitó por aquellos tiempos, la reserva de la policía implicaba encarcelamiento, persecución, opresión. Eso emanaba el lugar. Pero hoy, ¿qué irradia Pillan Mahuiza como Pillan Mahuiza? Para nosotros es un lugar que

sana. Poco a poco fuimos llegando e instalándonos en el territorio, impulsados por la idea humana de criar ahí a nuestros hijos, tener proyectos productivos, pero, sobre todo, resignificar un lugar que fue sinónimo de despojos y opresión para el Pueblo Mapuche. Hoy en día sabemos que no es solo eso. Porque en ese proceso de resignificación intervinieron otras fuerzas: los *ngnen*, los *newen* y los *kuyficheyem* que se manifestaron, que nos indicaron de manera categórica que nada cambiará solamente por la acción meramente humana. Claro que, por ser mapuche, por tener ese principio en nuestra cultura de que simplemente somos un *newen* más en esa inmensidad de naturaleza, fuimos receptivos a esta transformación de Pillan Mahuiza. Nunca más nos vamos a sentir solos a la hora de oponernos a proyectos de muerte, ya sea que nos toque pelear en Pillan Mahuiza o en cualquier parte del *Walmapu*. Eso creo que es la mayor recuperación que hemos logrado hasta hoy.

9. 6. Algunas reflexiones etnográficas

En las explicaciones tradicionales sobre la transformación histórica de la naturaleza, el paisaje tiende a ser referido como una superficie material que ha sido secuencialmente determinado y redeterminado por sucesivos esquemas de representaciones mentales, donde cada nuevo enmarque cubre u oblitera el anterior. La superficie paisaje se supone entonces que se presenta a sí misma como un palimpsesto para la inscripción de formas culturales. Por el contrario, y de acuerdo con el argumento de Tim Ingold (2011), entiendo que las formas del paisaje –como las identidades y capacidades de sus habitantes humanos– no son impuestas sobre un sustrato material sino más bien que emergen como condensaciones o cristalizaciones de actividad dentro del campo relacional. En el curso de sus vidas cotidianas, las personas producen sus caminos al pisar un terreno familiar, y estas trayectorias –con sus texturas y contornos variables– producen de forma continua el territorio.

Esta concepción puede ayudarnos a entender las profundidades de los desacuerdos políticos y jurídicos en los que suelen inscribirse los conflictos territoriales entre mapuche y el Estado, en dos direcciones.

Una de estas direcciones es la que nos permite pensar los disensos más allá de sus bordes ideológicos; es decir, más allá de las diferentes opiniones sobre una materialidad que puede ser igualmente evidente para las diferentes partes del conflicto. Con respecto al territorio, estos disensos suelen también sustentarse en bordes epistémicos y ontológicos (Briones, 2014), puesto que son los mismos modos de conocer y

de experimentar las existencias del mundo lo que resulta en posicionamientos diferenciales.

Esto podemos verlo en el valor que adquiere el *pewma* en relación con el territorio. La práctica de soñar adquiere sentidos y produce efectos en diferentes dimensiones de la vida. Por un lado, en una dimensión epistémica, puesto que el *pewma* ha sido uno de los principales vehículos de transmisión de experiencias, saberes y consejos. En momentos históricos críticos del Pueblo Mapuche –de desestructuración, dispersión y violencia–, las familias y grupos restauraron categorías, memorias, lazos afectivos, formas colectivas de acción y pertenencias a través de los conocimientos recibidos en los *pewma*. Así como a través del *pewma*, una persona que vivió parte de su vida en la ciudad puede acceder a las redes de experiencia y a los conocimientos colectivos. Por otro lado, en una dimensión ontológica, porque el *pewma* actualiza una organización sensible del mundo en la que otras agencias, además de las humanas, intervienen en los diálogos, los acuerdos de convivencia y en la transmisión de saberes que constituyen la vida social. En breve, si los conflictos territoriales no suelen llegar a soluciones más justas, es porque los responsables de mediar o de tomar decisiones al respecto solo tratan con creencias u opiniones ideológicas con respecto a un único mundo material. La posibilidad de que, para otros, el mundo sea material y evidente de otras maneras no es todavía un tema político que pueda ser considerado seriamente.

Otra de las direcciones es la que nos permite pensar la relación entre la materialidad y la memoria. Para llegar a este punto es necesario entender que la memoria no es meramente un asunto de tradiciones y creencias (Povinelli, 1995), sino más bien una práctica enactiva (Escobar, 2014; Ramos, 2019) cuyo principal efecto es la inserción en el mundo que se va reconstruyendo. Y es esta inserción en marcha la que va produciendo las existencias, texturas, contornos, relaciones y modos de habitar que constituyen el mismo territorio que se transita.

Ahora bien, la memoria es, para el Pueblo Mapuche, el proceso de restauración de un mundo que ha sido sistemáticamente quebrantado, desestructurado y puesto en peligro por el hacer histórico de las lógicas económicas y políticas del Estado. Por lo tanto, enactuar memorias en restauración es volver a hacer evidente –en las propias subjetividades– las existencias con las que convivieron sus antepasados.

Acompañar a Mauro en este proceso tan personal como colectivo me llevó a interrogar las categorías antropológicas con las que solemos pensar memoria y territorio. Las recuperaciones de territorio que vienen llevando a cabo distintas familias y comunidades a lo largo del Puelmapu se entraman en historias similares de producción de memorias

desafiándonos a profundizar los marcos con los que interpretamos. En principio, sería importante ir más allá de una definición de los conflictos como interculturales para buscar las formas en que la academia también pueda enactuar –hacer evidente– el problema de las inter-existencias.

Autorías y filiaciones institucionales

Ana Margarita Ramos

Universidad Nacional de Río Negro. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. Río Negro, Argentina.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Río Negro, Argentina.

Lista de referencias bibliográficas

- Blaser, Mario. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. En *Séminaire 2018-2019 Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones* (pp. 3-11). IIAC-LAIOS.
- Briones, Claudia. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, pp. 47-70.
- Carsten, Janet. (2007). *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness*. Blackwell.
- Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Ingold, Tim. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Latour, Bruno. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade*, (14), pp. 43-59.
- Povinelli, Elizabeth. (1995). Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian aboriginal labor. *American Anthropologist*, 97(3), pp. 505-518.
- Ramos, Ana. (2019, 3 al 5 de julio). El potencial político de la relacionalidad mapuche: disensos sobre la sostenibilidad. En *Actas del III Congreso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL)*, Brasilia, Brasil.
- Ramos, Ana. (2018). La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre. En Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas (eds.), *Pensamiento indígena en Nuestramérica. Debates y propuestas en la mesa de hoy* (pp. 159-190). Ariadna Ediciones. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1809>