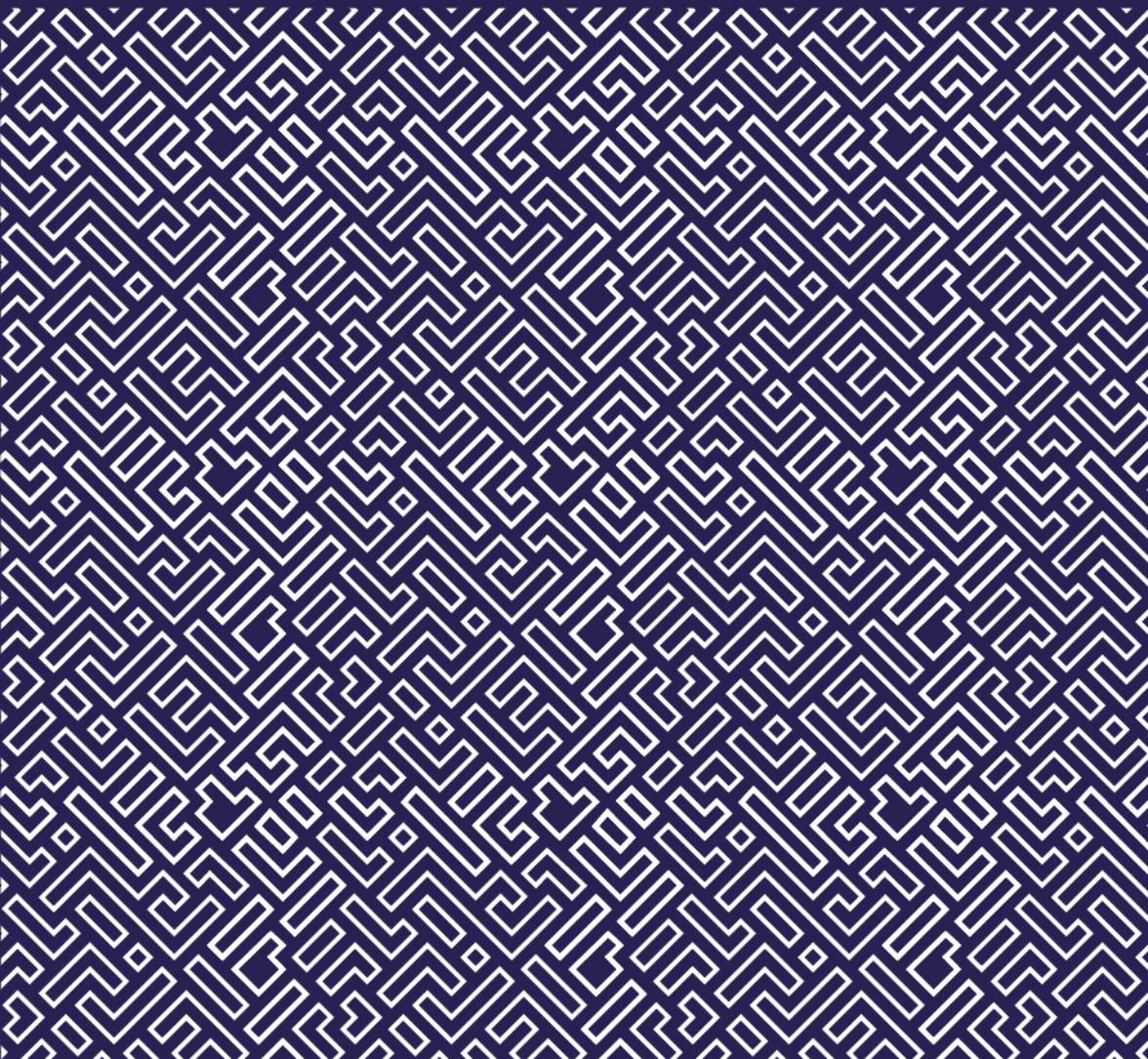


MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas,
éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos

Organizadores

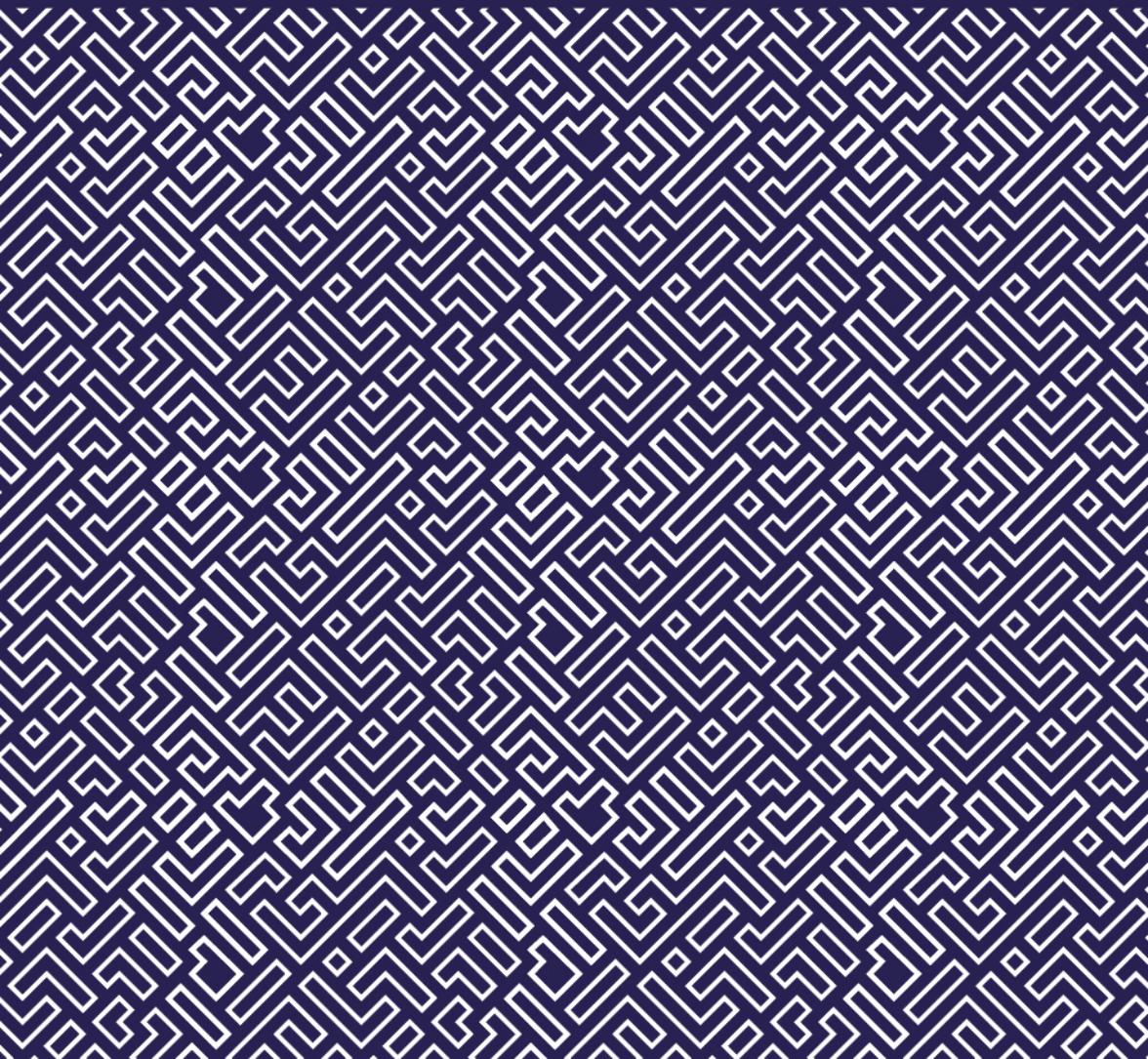




LACED



LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO



MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas,
éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos

Organizadores

© Ricardo Verдум e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2020.
Todos os direitos reservados a Ricardo Verдум e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-87065-06-9
DOI 10.48207/9786587065069

Revisão
Nancy Soares

Diagramação e Capa
Michelly Batista

FINANCIAMENTO

Este livro foi integralmente financiado com recursos do projeto “Efeitos sociais das políticas públicas sobre os povos indígenas. Brasil, 2003–2018. Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência”, financiado pela Fundação Ford (Doação nº 0150-1310-0), desenvolvido no Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) / Departamento de Antropologia / Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima.

Disponível no site da Editora E-papers
<http://www.e-papers.com.br>
Avenida das Américas, 3.200 bloco 1 sala 138
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro – Brasil
CEP 22.640-102

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M487

Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas : contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico / [Myriam Jimeno ... [et al.]] ; organização Ricardo Verдум, Ana Margarita Ramos. – 1. ed. – Rio de Janeiro : E-papers ; Brasília [DF] : ABA Publicações, 2020.

350 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-87065-06-9

1. Violência – América Latina. 2. Violência – Aspectos sociais. 3. Violência política.
4. Violência – Sociologia. I. Jimeno, Myriam. II. Verдум, Ricardo. III. Ramos, Ana Margarita.

20-67636

CDD: 303.6098
CDU: 323.285(8)

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos

Organizadores

ABA PUBLICAÇÕES

LACED

LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO

Apoio

 **FORDFOUNDATION**

 **MUSEU
NACIONAL
UFRJ**

 **e-papers**

Rio de Janeiro, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

REITORA

Denise Pires de Carvalho

VICE-REITOR:

Carlos Frederico Leão Rocha

MUSEU NACIONAL

DIRETOR

Alexander Kellner

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

CHEFE

Tania Clemente de Souza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

COORDENADOR

Federico Neiburg

LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO (LACED)

COORDENADORES

Antonio Carlos de Souza Lima

João Pacheco de Oliveira

EXERCÍCIO 2019/2020

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADORA

Laura Moutinho (USP)

VICE-COORDENADOR

Igor José de Renó Machado (UFSCar)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

VICE-PRESIDENTE

Sérgio Luís Carrara (UERJ)

SECRETÁRIA GERAL

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

SECRETÁRIO ADJUNTO

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)

TESOUREIRO

João Miguel Manzollilo Sautchuk (UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Izabela Maria Tamaso (UFG)

DIRETORES/AS

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)

Patrice Schuch (UFRGS)

Patricia Silva Osorio (UFMT)

EXERCÍCIO 2017/2018

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADOR

Antônio Motta (UFPE)

VICE-COORDENADORAS

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Lia Zanotta Machado (UnB)

VICE-PRESIDENTE

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

SECRETÁRIO GERA

Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)

SECRETÁRIA ADJUNTA

Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

TESOUREIRA GERAL

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (DAN/UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Rozeli Maria Porto (UFRN)

DIRETORES/AS

Claudia Turra Magni (UFPEL)

Fabio Mura (UFPB)

Lorenzo Macagno (UFPR)

Regina Facchini (Unicamp)

SUMÁRIO

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA <i>Ana Margarita Ramos Ricardo Verdum</i>	7
GUERRA, ANTROPOLOGÍA Y CONCIENCIA SOCIAL EN COLOMBIA <i>Myriam Jimeno</i>	57
ANTROPOLOGIA JURÍDICA FEMINISTA, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS: REFLEXÕES DA PESQUISA ATIVISTA COM MULHERES INDÍGENAS <i>Rosalva Aída Hernández Castillo</i>	71
NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ <i>Juana Valentina Nieto Moreno Esther Jean Langdon</i>	107
IMAGINANDO CIÊNCIAS SOCIAIS LATINO-AMERICANAS DO SUL GLOBAL: ORLANDO FALS BORDA E A PESQUISA-AÇÃO PARTICIPATIVA <i>Jafte Dilean Robles Lomeli Joanne Rappaport</i>	145
SILENCIOS, ETNOGRAFÍA COLABORATIVA Y REEMERGENCIA CHARRÚA EN URUGUAY <i>Mariela Eva Rodríguez Ana Maria Magalhães de Carvalho Mónica Michelena Martín Delgado Cultelli</i>	177
ECOLOGIA POLÍTICA DA BORRACHA, AVIAMENTO E VIOLÊNCIA NO NOROESTE AMAZÔNICO <i>Márcio Meira</i>	217
PRÁCTICAS DE REARTICULACIÓN DE SABERES, PERTENENCIAS Y MEMORIAS DESDE RECUERDOS DIFERIDOS <i>Claudia Briones</i>	261
O PÊNDULO GUARANI: TERRITÓRIO, MEMÓRIA E HISTÓRIA NO TEKOKHA APYKA'I <i>Bruno Martins Morais</i>	303
LA MEMORIA ENACTIVA, LAS ALIANZAS Y LA INTOLERANCIA POLÍTICA <i>Ana Margarita Ramos</i>	327
SOBRE AUTORES E AUTORAS	345

LA MEMORIA ENACTIVA, LAS ALIANZAS Y LA INTOLERANCIA POLÍTICA

Ana Margarita Ramos

DE SACERDOTISAS MESIÁNICAS Y SITIOS SAGRADOS

En los últimos dos años, el Pueblo Mapuche de la Patagonia estuvo en el foco de las noticias nacionales –y es muy difícil, desde el interior del país, llegar a ser noticia en diarios y radios nacionales. En principio, el asunto mediático se fue produciendo por la conjunción de distintas construcciones de eventos. Por un lado, la construcción hegemónica de una agencia monstruosa, extendida y clandestina, a la que se nombró como RAM (Resistencia Ancestral Mapuche) –una versión desfigurada de un posicionamiento en defensa del accionar político a través de sabotajes –; por el otro, la construcción de una intriga narrativa en la que el Ministerio de Seguridad persigue incansablemente a sus huidizos enemigos calificados de terroristas. Simultáneamente, los escenarios donde transcurrían los hechos presentaban ciertas características particulares, en tanto se trataba de recuperaciones de territorio inusuales porque, protagonizadas por familias mapuche de las ciudades, planteaban un complejo y profundo proyecto político a la sociedad en general. Estos territorios recuperados por los mapuche no eran los mismos de los que habían sido despojados sus abuelos y abuelas consanguíneos (como era de esperarse para legitimar la recuperación desde una “ocupación continuada y ancestral”) sino que, como los mismos mapuche plantearon, les habían sido usurpados por el Estado –después de las campañas militares contra su pueblo– a fines del siglo XIX. Pero, además, uno de estos territorios estaba en disputa con el latifundio de la empresa multinacional Benetton (la recuperación de Pu Lof en Resistencia) y el otro con la institución estatal de Parques Nacionales (la recuperación de la Lof Lafken Winkul Mapu). Pero los hechos que desencadenaron el involucramiento inédito de la mayor parte de los argentinos fueron, primero, la desaparición del joven no mapuche Santiago Maldonado, quien había sido visto por última vez solidarizándose con el

Pueblo Mapuche, en la Lof en Resistencia, durante un operativo extremadamente violento de la gendarmería. Segundo, la muerte del joven mapuche Rafael Nahuel en la Lof Lafken Winkul Mapu, asesinado por la espalda en el contexto de otra intervención represiva, esta vez a cargo de la prefectura¹.

En este acontecer acelerado de sucesos, reacciones, manipulaciones, opiniones y argumentos estatales, dos acontecimientos puntuales activaron los límites de lo que podía ser escuchado en un marco de raciocinio compartido y en el espacio de una política racional. O, más exactamente, estos dos acontecimientos permitieron a los cómplices de la violencia identificar y reforzar los límites entre los reclamos indígenas que podían ser aceptables y aquellos otros que, por estar basados en “argumentos insostenibles”, solo podían ser puestos en ridículo.

El montaje de uno de esos eventos inicia cuando los y las mapuche explican por qué se conforma la Lof Lafken Winkul Mapu y por qué deciden recuperar tierras en el Lago Mascardi, hoy jurisdicción de Parques Nacionales. Al inicio de la recuperación, los miembros de la comunidad trataron de conservar en el secreto y en la intimidad las razones centrales de su retorno al territorio porque estas solo podían ser explicadas desde conocimientos que, para los mapuche, no solo son privados sino también muy delicados. Pero, en el proceso de la lucha, algunas de esas razones fueron emergiendo, en la forma de fragmentos, y haciéndose progresivamente públicas. Fue así que, en la escena política aparecieron discursos, prácticas y agentes históricos como las fuerzas del territorio, sueños, enfermedades que no podían ser curadas por la medicina hegemónica, autoridades ancestrales, espíritus de los antepasados y una joven adolescente que hacía mucho tiempo se estaba formando para asumir su responsabilidad de ser *machi* (autoridad ancestral del Pueblo Mapuche).

Los mapuche que estaban recuperando ese territorio en el espacio adjudicado a Parques Nacionales eran acusados por los funcionarios de gobierno y por los periodistas afines al oficialismo de ser delincuentes, usurpadores y violentos (incluso terroristas). Pero, en ese contexto, aparece en escena una niña de 17 años, quien se convierte en la princi-

1 Para más información al respecto se pueden ver otros trabajos (Ramos 2017a, Briónes y Ramos 2018) o consultar información en la página del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (<https://gemasmemoria.com/>)

pal razón del retorno. Sus discursos, y los de su familia, nunca pudieron ser oídos en sus propios términos, por lo que prontamente fueron enmarcados como “creencias espirituales” que nada tienen que ver con los principios de la política.

Los medios nacionales y provinciales reflejaron –y alimentaron– el sentimiento de intolerancia que, ante estas emergencias, compartía un sector predominante de la sociedad argentina:

Nueve meses de conflicto entre mapuches y Parques Nacionales en Villa Mascaradi. Una cronología de los hechos que tienen foco en una zona de una belleza natural increíble a 30 kilómetros de Bariloche (...) El conflicto desatado en Villa Mascaradi tuvo su origen cuando en noviembre una joven machi (referente espiritual y sanadora) indicó esas tierras como las ideales para sus sanaciones².

La supuesta visión de una religiosa mapuche adolescente, detrás de la ocupación de las tierras en Villa Mascaradi. Es una “machi”, principal figura médica y religiosa para los mapuches, que tiene entre 19 y 20 años. Esa chica indicó a la comunidad qué tierras debían ocupar (...) Una epifanía consistente en descubrir cuál era el sitio del inmenso territorio ancestral donde la comunidad debía llevar adelante sus rituales, que tienen un calendario vinculado al paso de las estaciones. Villa Mascaradi, en la región del paso de los vuriloches –los mismos que le dieron nombre a Bariloche, aunque esa es otra historia– fue señalado por esa mujer. Se puso en marcha la ocupación de la tierra. Un área que en verano concentra turismo como pocas otras. Un posible paraíso de los acampantes, donde el lago Mascaradi hace una curva y se encadena con el brazo tronador hacia la frontera con Chile (las negritas son del original)³.

Según el relato que hicieron ante Infobae referentes de diversas comunidades mapuches de Río Negro, Neuquén y Chubut, la puja por las tierras de Villa Mascaradi no es una pelea más en todo el historial de enfrentamientos que hubo con los gobiernos en los últimos años: allí

2 Diario Río Negro, bajado el 18 de julio de 2018, <https://www.rionegro.com.ar/nueve-meses-de-conflicto-entre-mapuches-y-parques-nacionales-en-villa-mascaradi-HF5421889/>

3 Diario Clarín, bajado el 16 de noviembre de 2017, https://www.clarin.com/politica/supuesta-vision-religiosa-mapuche-adolescente-detras-ocupacion-tierras-villa-mascaradi_0_SybY0o_gM.html

decidió establecerse por «un llamado espiritual» la Machi o guía del pueblo. Se trata de una joven de 16 años, los padres se encuentran con ella y, según dicen, expresa «poderes únicos»: cuenta con dones para lograr una sanación física y espiritual, se enferma mucho pero carece de problemas para vivir, habla otros idiomas desconocidos además del español o el mapuche y en menos de dos meses pasará de ser una «Machil» a una verdadera «Machi» que estará en condiciones de guiar a todo el pueblo, según sostienen (las negritas son del original)⁴.

El segundo montaje se organizó a partir de la noción de “territorio sagrado”. Esto ocurrió cuando la justicia ordenó rastrillar el territorio recuperado por la Pu Lof en Resistencia con el fin de encontrar el cuerpo desaparecido de Santiago Maldonado y surgió la necesidad de considerar el recaudo de que, para los mapuche, esos lugares eran el sitio donde estaban levantando sus ceremonias. Las explicaciones mapuche sobre su concepción del territorio fueron nuevamente banalizadas y leídas, aquí también, como utilización estratégica de un discurso “espiritual”. Al adjudicar a los mapuche un uso instrumental de la idea de “territorio sagrado”, los medios de comunicación quisieron invertir la sospecha sugiriendo que “algo debían estar ocultando”.

La prensa nacional y provincial nuevamente acudió a la ironía y a la reinterpretación tendenciosa para descalificar las razones políticas de los y las mapuche:

El ‘territorio sagrado’ mapuche desde el aire (...) Entre la majestuosa y colosal Cordillera de los Andes de un lado y la inmensa meseta patagónica del otro se encuentra la zona que los mapuches intentan recuperar. Lo que consideran ‘territorio sagrado’. En ese paraíso inhóspito supuestamente se vio a Maldonado por última vez (...) Todo es privado, porque todo se encuentra dentro de las 900.000 hectáreas que posee Benetton (...) Pero esta historia se centra en 1.000 de esas hectáreas: una fracción de terreno que un grupo de mapuches intenta obtener como sea. Es porque ahí, dicen, crecieron sus ances-

4 Diario Infobae, bajado el 15 de mayo de 2019, <https://www.infobae.com/politica/2017/12/03/el-dilema-mapuche-abrazar-a-una-machi-sanadora-o-insistir-con-la-violencia-de-la-ram/>

tros que luego fueron despojados por el *winka* (hombre blanco), hace 130 años. A casi 1.000 metros de altura se observan varias casillas precarias distribuidas en diferentes sectores, pero existe una que es la principal y está pegada a la ruta 40. Esa se usa como puesto de vigilancia las 24 horas. A unos 200 metros está el ahora famoso río Chubut y del otro lado, el “territorio sagrado”. ¿Pero qué tiene de misteriosa esa porción de tierra a la que sólo se puede observar sobrevolando el área? Nada. Desde ahí arriba nada llama la atención. No hay casas, no hay santuarios, no hay monumentos. Se ve exactamente igual de ambos lados del río (las negritas son del original)⁵. Después de varias idas y vueltas, finalmente la Justicia autorizó un exhaustivo rastillaje en el río Chubut. El objetivo principal es descartar la posibilidad de que el cuerpo de Santiago Maldonado -desaparecido el 1º de agosto- esté en el agua. Si bien un centenar de agentes de Prefectura, policías y buzos revisarán las márgenes, no se permitirá por ahora el ingreso a Pu Lof, el territorio donde está la comunidad mapuche es considerado sagrado. Pese a que el 16 de agosto perros siguieron rastros olóricos hacia esa zona, el juez federal Guido Otranto sigue evitando recorrerla por temor a incidentes (las negritas son del original)⁶.

En cuanto al territorio sagrado de los mapuches que supuestamente no se allanó días atrás, el juez a cargo de la investigación sostuvo: ‘Cuando no se pasó del otro lado del río no fue por respetar un lugar sagrado, sino que no se podía pasar porque no había posibilidad de imponerse físicamente, había un policía con un perro, nada más. No se pasó porque ellos decidieron que no se pasaba y ellos [mapuches] eran muchos. No se pudo pasar, no porque era una tierra sagrada, sino porque ellos no lo permitieron’⁷.

5 Diario Clarín, bajado el 15 de septiembre de 2017, https://www.clarin.com/politica/territorio-sagrado-mapuche-aire-casas-santuarios-vigilancia-24-horas_0_B1BktUK5b.html

6 El Doce.tv, bajado el 7 de septiembre de 2017, https://eldoce.tv/politica/rastrillaran-rio-chubut-no-territorio-sagrado-mapuche-santiago-maldonado-busqueda-desaparicion-denuncia-familia-libros-gendarmeria-pareja-auto-ruta-40_49709

7 Radio LV12, bajado el 11 de septiembre de 2017, <https://lv12.com.ar/nota/30494/semana-clave-para-el-caso-maldonado>

Un grupo de auto-percibidos mapuches impide que la Justicia inspeccione el lugar donde finalmente apareció el cuerpo de Santiago Maldonado: ‘acá no podés pasar porque es territorio sagrado’. El juez se repliega. Nuestros derechos, el imperio de la Constitución, la igualdad ante la ley, todas esas cosas retroceden. El territorio no era sagrado, no les importaba un pepino. La Justicia duerme.⁸

Territorio sagrado: No entiendo la causa por la cual ante la desaparición de Santiago Maldonado, que tiene en vilo a todos los argentinos y movilizadas a las autoridades, aún no se ha buscado al joven tras el río Chubut. ¿Porque es territorio sagrado? Las costumbres ancestrales son, sin duda, muy respetables, pero no pueden limitar lo que indica el sentido común. ¿No son territorio sagrado las iglesias?, ¿los conventos? Sin embargo, si se producen actos delictivos que ponen en riesgo la vida de una persona, el allanamiento no se discute. ¿Los mapuches desean o no que se busque hasta las últimas consecuencias? Avances y retrocesos en las decisiones desmejoran la autoridad del Gobierno y brindan nuevas oportunidades a quienes hacen todo lo posible para poner palos en la rueda⁹.

Los vocabularios y los lenguajes hegemónicos se van entretrejiendo en cada una de estas intervenciones, donde se prefiguraron los enemigos y se pone en alerta de riesgo a un “nosotros” desprevenido. Y, entonces, nos encontramos en la situación en que un periodista puede mezclar eventos heterogéneos, mentir, y manipular causalidades con total impunidad, y fabricar un discurso público como el siguiente:

Pero hay un grupo de presuntos iluminados que se creen la vanguardia revolucionaria que están liderados por Facundo Jones Huala. Utilizan un lenguaje mesiánico, jurásico y setentista y una metodología ilegal porque queman camiones, agreden a policías y civiles, cortan rutas, y se apoderan de terrenos muy caros por su ubicación porque dicen que la Machi, una suerte de sacerdotisa, les indica que ese lugar es territorio sagrado. Pero como si esto fuera poco, se vinculan a los grupos más ultras del kirchnerismo y la izquierda y reaccio-

8 Tristán Grimaux @autopolitics, bajado el 30 de julio de 2018, <https://twitter.com/autopolitics/status/1023959817583583232>

9 Diario La Nación, bajado el 9 de septiembre de 2017, <https://www.pressreader.com/>

nan con piedras, bombas molotov, palazos, caras encapuchadas y, en algunos momentos, con armas de fuego. Lo más insólito es que estos mapuches, repudiados hasta por la inmensa mayoría de los verdaderos mapuches, creen en la fundación de una Nación dentro de nuestra patria. Ellos no tienen problema en reconocer que no se sienten argentinos. Desconocen nuestras leyes pero apelan a ellas cuando son detenidos o juzgados¹⁰.

DE CREENCIAS Y CONFLICTOS ECUALIZADOS

Afirmaciones como las anteriores –promovidas por los funcionarios de gobierno, transcriptas en la prensa, citadas en las radios, reproducidas en el espacio web y actualizadas en conversaciones informales– responden a intereses económicos y políticos pero también son la expresión de un sentimiento de disgusto. Los espacios de comodidad ideológica, epistémica y ontológica estaban siendo, de algún modo, afectados.

Al aludir a ese espacio de confort estoy haciendo referencia a lo que Mario Blaser denomina como “política racional” (2019). Los acuerdos fundamentales en torno a cómo pensar, actuar y decidir problemas de inclusión y de exclusión, no solo presuponen una determinada formación histórica de alteridad, sino también políticas muy sofisticadas de reconocimiento (Briones, 1998). Estas últimas, denominadas multiculturalismo, pluriculturalidad, interculturalidad o plurinacionalidades, fueron escalando distintos niveles de inclusión de los “otros”; sin embargo, todas ellas estarían dentro de lo que Blaser denomina como política racional ¿Qué tienen en común estas configuraciones de la otredad? Coinciden en reconocer que todos tenemos culturas y perspectivas diferentes del mundo, pero también se muestran conformes con la premisa existencial de que “hay una diferencia entre lo que es natural (o la realidad ahí afuera) y lo que es cultura (la representación de esa realidad)” (Blaser, 2019:4). Como sostienen distintos autores (Blaser y De la Cadena, 2008; Escobar, 2012), se crea de este modo una frontera infranqueable entre quienes solo tienen cultura (los “otros”) y

10 Radio Mitre, bajado el 23 de julio de 2018, <https://radiomitre.cienradios.com/macri-y-santiago-maldonado/>

quienes tienen conocimiento (el “nosotros”)¹¹; entre quienes “habitan la casa de la política racional y aquellos que son solamente huéspedes tolerados” (Blaser, 2019, p. 4).

Las afirmaciones de la prensa sobre la joven *machi* o sobre el territorio sagrado están confirmando esa unidad de experiencias que conforman el orden establecido –y comfortable– de la política racional. En el ámbito de esta política, los mapuche pueden explicar que una *machi* tuvo un sueño en el que se manifestaron los espíritus de un determinado lugar o que se fueron estableciendo lazos de parentesco con las fuerzas de un territorio siempre que estas declaraciones tengan, como único propósito, señalar una diferencia cultural para los fines prácticos de circunscribir las demandas como demandas indígenas. Como sostiene Povinelli, se trata de una política de la tolerancia cuyo presupuesto más constitutivo es que “no todos los actos deben ser tolerados” (2002, p.13). Una creencia tolerada es una que

puede ser plausible de ser juzgada y expulsada del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional. En este contexto, tolerar significa suspender la aplicación de la forma más racional de entender la realidad en deferencia por aquellos que pueden que tengan creencias pero no conocimiento. (Blaser, 2019, p.3)

Cuando estas creencias se quieren hacer valer como verdades –no como equivalentes a otras creencias religiosas y sí a otros ordenamientos de la realidad– las reacciones disponibles en la llamada política racional se bifurcan. Por un lado, esas creencias se pueden excluir de las interlocuciones políticas simplemente negándolas (a través del silencio, la ridiculización, la folklorización) puesto que, después de todo, el hecho de que se las tolerara nunca implicó que se las dejara de pensar como irracionales. Por el otro, esas creencias se pueden incluir si se las reinterpreta desde las lógicas de la política racional, esto es, calificándolas como estrategias ideológicamente motivadas (“Nuestros derechos,

11 No me detengo aquí en estas discusiones, ya largamente abordadas por distintos autores. Al respecto ver el Dossier de la Wan Ram coordinado por Mario Blaser y Marisol De la Cadena (2019).

el imperio de la Constitución, la igualdad ante la ley, todas esas cosas retroceden. El territorio no era sagrado, no les importaba un pepino”). Entonces ya no se trata de creencias irracionales sino de mentiras fabricadas por falsificadores de la identidad de los “verdaderos mapuche”. Los diagnósticos del conflicto son así de limitados, solo oscilan entre negar el lenguaje mapuche como político porque es irracional o negar la autenticidad del lenguaje mapuche porque hace un uso racional de la mentira. Pero de un modo u otro, mientras los mapuche –o cualquier otro grupo subalternizado y alterizado– solo tengan creencias, el límite que los separa de la política racional permanecerá infranqueable.

De acuerdo con Elizabeth Povinelli (2002), esta política de reconocimiento organiza la sociedad a partir de dos criterios. Por un lado, el criterio de realidad sostenido por el naturalismo, y, por el otro, el criterio de las obligaciones morales sostenidas por el liberalismo, particularmente el ideal regulador de disminuir el daño (o el conflicto) a través de un mayor entendimiento mutuo de las diferencias sociales y culturales. En este sentido, el presupuesto que subyace en los discursos de los funcionarios y políticos es el siguiente: “La realidad de la naturaleza es indiscutible. Pero debemos ser tolerantes con el hecho de que los indígenas tengan una creencia supersticiosa de la naturaleza mientras no sobrepasen los límites de lo que consideramos moralmente correcto”.

Las políticas de reconocimiento enmarcadas en un pluralismo neoliberal –en cualquiera de sus versiones (multiculturalismo, interculturalidad, plurinacionalidad)– propician, entonces, la suspensión de los criterios racionales para incluir otras creencias en beneficio de un ideal regulador. Esto significa que instan a los Nosotros y a los Otros a dejar de lado los problemas intratables y a concentrarse en los niveles y tipos de desacuerdos que pueden resolverse sin violencia física. Por ejemplo, a disputar recursos utilizando los lenguajes jurídicos que, en el caso de los pueblos indígenas, incluyen derechos a la diferencia y, en el caso de los grupos ambientalistas, derechos de la naturaleza, pero, en ningún caso, el derecho a cuestionar los marcos de interpretación por lo que algo es “diferente” o algo es “naturaleza”.

Retomo aquí la metáfora de la “ecualización” utilizada por Néstor Canclini (1997) para explicar el proceder de las políticas de reconocimiento interculturales. Este autor nos recuerda la función del ecualizador: reducir las discontinuidades entre las variaciones tímbricas y los

estilos melódicos de la alteridad musical para reorganizar el equilibrio sonoro; compensar sonidos agudos y graves entre los varios canales para que la masa sonora sea agradable y pueda ser oída con facilidad. En este sentido, la ecualización es un procedimiento de hibridación tranquilizadora porque reduce los puntos de resistencia y los desafíos que puedan traer esas otras culturas. La ecualización define los conflictos tolerables, los reclamo autorizados y los lenguajes legítimos para entender, porque “bajo la apariencia de una reconciliación amable entre las culturas, se esconde la simulación de que podemos estar cerca de los Otros sin preocuparnos por entenderlos” (Canclini, 1997, p.126)

En definitiva, se trata de un ideal regulatorio que insta a la competencia –entre diferentes– pero purgada de conflicto real, es decir, que promueve las diferencias sociales pero sin consecuencias sociales. En el conflicto ecualizado no importan las explicaciones de los sujetos indígenas a no ser que se escuchen armoniosas.

Y esto es lo que no pasó cuando la *machi*, además de soñar, fue la razón de una recuperación territorial en Parques Nacionales; o cuando las familias mapuche, además de levantar sus ceremonias, defienden sus vínculos con el territorio aunque este esté en manos de Benetton.

DE MEMORIAS OBJETIVADAS Y MEMORIAS ENACTIVAS

Las políticas de reconocimiento, aun estando centradas en creencias irracionales y conflictos ecualizados, profundizaron los procesos de lucha que los pueblos indígenas venían desarrollando y habilitaron el trabajo colectivo de la memoria como proyectos políticos específicos. Para poder acceder a los derechos indígenas promulgados desde esas políticas de reconocimiento, una persona, una familia o una comunidad debían poder probar su aboriginalidad, y para hacerlo, el recurso era apelar a la memoria¹².

En primer lugar, era necesario recordar *camarucos* (ceremonia), el *mapuzungun* (lengua) y formas de vestir, entre otras prácticas, para autorizar la presentación de sí mismos como auténticos mapuche. En segundo lugar, era necesario recordar las historias de formación de

12 El recurso gramatical de referir a estas prácticas como pasado (“era”) no implica que estas interpelaciones y recursos hayan dejado de ser los dominantes. En todo caso, es una estrategia discursiva para destacar que, en el presente, también están pasando otras cosas.

comunidad y del despojo sufrido, para litigar legítimamente sus reclamos territoriales. La lucha mapuche empezó –y continúa hasta el día de hoy– como un proceso de objetivación de memorias. Prontamente, la demanda de *hacer* memorias colectivas se volvió un requisito de las políticas de reconocimiento, tanto en los ámbitos jurídicos como en los económicos del etnodesarrollo. En tiempos en que la inclusión económica empezó a depender de la confección de proyectos –de todo tipo y ante incontables instituciones–, la entextualización de memorias se volvió una práctica compulsiva y, en muchos casos, estandarizada (Boccaro, 2007).

Ahora bien, estas tareas, en un contexto de creciente movilización indígena –coincidentes con el regreso de la democracia en el país y los debates internacionales de la década del ‘90–, transcurrieron a la par de innumerables encuentros –y reencuentros– en los que cada vez más personas fueron ligando sus trayectorias de vida con las de otros (Ingold, 2011), escalando afectiva, política y progresivamente una idea común de pueblo.

En este marco, los trabajos de restauración de memorias no buscaron simplemente “dar cuenta” y “probar ante otros”, sino que promovieron sentidos profundos de pertenencia y la habilitación de nuevos lugares políticos, donde cada vez más personas fueron tomando conciencia de ser parte de un pueblo invadido por el Estado. Y fue entonces cuando la memoria objetivada en los ámbitos de la política empezó a *enactuar*, en espacios cada vez más extensos e impensables (como las ciudades), ese mundo en restauración.

Siguiendo el planteo de Ingold (2011), un sujeto produce memoria desde el punto de observación que se pone en marcha a medida que camina el territorio. Entiendo por memoria enactiva a aquella que resulta de ese acontecer en el mundo, de un caminante que se produce a sí mismo en sus propios movimientos y desde sus múltiples encuentros con otros. En estos encuentros las personas se presentan, se conocen y se juntan compartiendo experiencias de su acontecer o, en otras palabras, desplegando la historia de las relationalidades que los llevaron hasta allí. Y, al entretejer esas experiencias con otras similares –relatadas por otros y otras, tanto en el pasado como en el presente– también reconfiguran sus campos de percepción: otros detalles del paisaje son iluminados, ciertas entidades se hacen visibles, algunos elementos

empiezan a ser hilvanados en sentidos de territorio, mientras otros se deshilvanan.

Es por ello que, en contextos sociohistóricos de lucha – donde se multiplican movimientos, militancias y proyectos de emancipación–, las personas no solo se encuentran más seguidas, sino que, sobre todo, intensifican las prácticas de conexión y desconexión de experiencias, reorientan la dirección de sus circulaciones y redireccionan los sentimientos que emergen de saberse más juntos que diferentes. En este sentido particular entiendo que los relatos de memoria performan la realidad, o mejor dicho, que *ponen en evidencia* las relacionalidades que fueron siendo relatadas como constitutivas de sus existencias y del mundo que habitan. El relato de memoria produce un campo de percepción en marcha porque organiza el acontecer de las relaciones entre los existentes –humanos y no humanos– y las formas sensibles en que las personas circulan esos mundos.

A su vez, la producción colectiva de memorias habilita tanto instalaciones estratégicas como memorias de apego (Ramos, 2010) o, mejor dicho, la permanente transposición de unas en otras. Ciertas prácticas políticas, aun siendo transitorias, suelen construir lugares afectivos más permanentes, así como el afecto moviliza gran parte de las acciones políticas. En esta tensión, la memoria enactiva es más un relato practicado que un relato objetivado, es más afecto que estrategia y es más un proceso que un texto acabado.

Esta enacción de un mundo común –la puesta en práctica de ese mundo heredado de los ancestros– se lleva a cabo de formas muy heterogéneas según quienes sean los productores de memorias. Por ejemplo, muchas de las personas mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en las zonas rurales suelen enactuar el mundo de los ancestros cotidianamente en ceremonias y en las interacciones domésticas con el entorno, pero estas prácticas no suelen ser tenidas en cuenta para crear argumentos y vocabularios en las esferas más amplias de la política, aunque sí suelen ser citadas en las negociaciones políticas inter o intra-comunitarias. Pero también sucede que ese mundo de los antiguos a veces se experimenta como estando en permanente restauración, como es el caso, por ejemplo, de los militantes mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en las ciudades. La memoria enactiva que se produce

en ese camino de búsqueda identitaria no solo transforma los sentidos de ser sí mismo sino también la percepción puesta en marcha.

Un ejemplo que para mí ilustra este proceso simultáneo de memorias objetivadas y enactivas es la realización del *wiñoy tripantu* (año nuevo mapuche). Hace apenas 20 años, esta ceremonia se realizaba de forma doméstica y privada en algunas casas mapuche de la ruralidad y solía ser nombrada como “24 de junio, San Juan”. En ese entonces, las organizaciones mapuche –cuyos proyectos políticos empezaban a centrarse en la filosofía del conocimiento ancestral– reunieron relatos mapuche acerca del cambio de ciclo y promovieron la realización del *wiñoy tripantu* como una instalación estratégica para el encuentro, la concientización histórica y la visibilización ante una sociedad que los negaba como sujetos políticos y de derecho (Briones 1999). En el transcurso de estos años, esta ceremonia se multiplicó en centros urbanos, pueblos y parajes rurales, activando un proceso de memoria enactiva con efectos performativos en las subjetividades y los vínculos relacionales (entre humanos y no humanos).

DE ALIANZAS POLÍTICAS E INTER-EXISTENCIAS

Regreso a la joven que está levantándose como *machi* en las cercanías de la ciudad de Bariloche y a las familias mapuche que plantean la importancia que tiene el territorio recuperado en la constitución de quienes son.

La producción de memorias tiene su propia historia de cambios y rearticulaciones. Estas transformaciones responden, por un lado, a procesos políticos de objetivación o producción de textos comunes, en los que las articulaciones significativas entre pasado y presente son objeto de reflexión colectiva; por el otro, a las formas en que las experiencias de memoria encarnan en trayectorias específicas (puntos de observación en marcha) produciendo formas de acontecer como mapuche en las ciudades y en los parajes rurales.

Sueños, señales del entorno, visiones, consejos de autoridades ancestrales, enfermedades especiales e intercambios ceremoniales enactuaron siempre el mundo mapuche de humanos, fuerzas y espíritus. Pero, en los últimos años, atravesaron también las vidas de muchas personas mapuche que, un tiempo atrás, se pensaban a sí mismos como

desconectados de las experiencias de sus antepasados (Stella, 2014). Los y las jóvenes mapuche, marginados en los barrios periféricos de las ciudades, también empezaron a soñar, tener visiones, enfermarse y ser aconsejados. La enacción de un mundo en restauración es hoy un asunto a cargo de más agentes –no solo humanos–, y enmarcado en certezas más expandidas en el espacio y entre las distintas generaciones.

Las recuperaciones territoriales –que los funcionarios políticos y la prensa tanto ridiculizaron o que el Ministerio de Seguridad Nacional quiso reprimir con violencias inéditas en Patagonia—son el resultado de alianzas políticas entre las personas mapuche y las fuerzas de los territorios. No solo se reanudaron acuerdos secretos con los ancestros (Benjamin, 1995), sino también vínculos afectivos “de cariño y cuidado mutuo” (en conversación personal) con los *newen* y los *ngen* de los territorios. Es este punto de percepción en marcha el que hoy emerge en la “política racional” y el que ya no puede ser contenido meramente como una “creencia tolerada”.

Habrà que pensar entonces lenguajes políticos, jurídicos y académicos para no solo ver los conflictos como inter-culturales sino, además, como inter-existenciales. Las recuperaciones de territorio responden a una historia de despojos, al crecimiento de la pobreza en las periferias de las ciudades y a condiciones de desigualdad estructural que no son contempladas ni en las leyes del Estado ni en las políticas de reconocimiento cultural. En este contexto, ¿Cuáles son las condiciones de igualdad que están siendo negadas cuando no podemos tolerar –ya sea porque las evaluamos como irracionales o porque nos parecen artilugios oportunistas—que los y las mapuche prioricen otras alianzas políticas que aquellas habituales entre partidos políticos u organizaciones humanas?

PALABRAS FINALES

En este trabajo he querido preguntarme cómo la memoria –tanto en su hacer reflexivo como a partir de su potencial productivo— desafía los límites de las políticas de reconocimiento. Pero sobre todo, me mueve el interés por desalojar del sentido común los prejuicios, las caricaturas y las acusaciones que llevan a que, en los casos que describí arriba, haya

personas procesadas por la justicia, acusadas de delitos graves, personas presas y asesinadas. Los malos diagnósticos en torno a los conflictos promueven la violencia y la represión, la forma más burda de negar lo que no se comprende.

En primer lugar, me hice eco de la pregunta de Mario Blaser (2019) acerca de quién patrulla la línea divisoria entre lo que es una política razonable –racional– y lo que es irracional. El propósito es desacralizar ese ensamblaje en el que el Estado, la ley y las ciencias se solapan unos a otros para proteger las equivalencias entre el progreso tecnológico, la expansión de los mercados y el conocimiento de la realidad tal cual es (Blaser, 2019). Donde cualquier otro modo de ensamblar queda reducido al estatus de creencia –que, en el mejor de los casos, puede ser tolerada– porque las condiciones para la contienda están dadas de antemano por esta política racional.

En segundo lugar, retomé la idea de Canclini de ecualización de la diferencias desde el planteo de Povinelli, para señalar que las políticas de reconocimiento dirigidas al indígena –enmarcadas en algún tipo de pluralismo liberal– han venido interpelando a los Otros a partir de dos mandatos simultáneos: a ser auténticos tradicionales –portadores de “creencias irracionales”– para acceder a los derechos indígenas y a ser modernos –aceptar que la única verdad es la del naturalismo– a la hora de tratar temas de propiedad privada o de interés económico de los sectores dominantes. En definitiva, a ser Otros desde las ecualizaciones que, de sus otredades culturales, crearon los Estados Nación (y los mercados globales). Por ello, entiendo que los indígenas –como otros grupos subalternos– han venido practicando, de modos esforzados y exigidos, articulaciones, conexiones parciales e interseccionalidades para ensayar formas de ser audibles y visibles, y autorizar políticamente sus reclamos, mientras que los grupos sociales dominantes y “racionales” solo exigen y observan cómo esos otros resuelven “sus” interculturalidades. A riesgo de ser sospechados de inautenticidad, de terrorismo o de irracionalidad, los miembros del Pueblo Mapuche han hecho de estas experiencias una práctica de reflexión política. La producción de memorias, producto del mandato imposible, es también el lugar privilegiado para pensar cuáles son las existencias valoradas, cuáles son las condiciones desiguales para existir y cuál es el pensamiento que debe ser desobedecido. La Antropología aquí tiene el gran desafío de discutir

esos diagnósticos con quienes “no pueden entender por qué los otros no han querido unírseos (cuando se los ha invitado)” (Latour, 2014:52).

En tercer lugar, entiendo que la práctica de hacer memoria en contextos de violencia estatal fue profundizando la demanda de igualdad. Un militante mapuche me explicaba que hablar públicamente de los *ngen* y los *newen* hace unos años atrás era tabú, “porque había mucha confusión” y se corría el riesgo de ser tachado por los evangelistas de “hablar cosas del diablo” o por los militantes de izquierda y de derecha de ser un “político místico y poco serio”. Pero en el contexto presente, en el que las memorias debían objetivarse para mostrar su particularidad cultural refiriendo a los *ngen* y los *newen*, no se tardó mucho en convocarlos a participar en las luchas políticas.

El entendimiento compartido de que al hacer memoria se está restaurando un mundo –con premisas antiguas pero reactualizadas en sus cotidianidades– es a lo que llamo un proceso de ontologización política, saberse parte de un devenir en el que las subjetividades se van formando al enactuar relaciones, con los humanos pero sobre todo con las existencias no humanas. Las relaciones con el territorio se ponen en evidencia porque constituyen maneras de sentir, de pensar y de juntarse.

Este proceso no acontece del mismo modo entre los distintos sectores mapuche¹³; es heterogéneo tanto como los son las trayectorias de unos y otras. Para algunos se trata de encarnar prácticas, para otros de objetivarlas para pensarlas de otros modos, pero, en general, todos y todas activan la lógica de la relacionalidad como una política territorial afectiva. Al poner en práctica las experiencias relatadas como memoria, la apuesta política consiste en recentrar la discusión en el plano de las inter-existencias. Los movimientos indígenas no solo crearon relatos de memoria sino que, fundamentalmente, los encarnaron en sus prácticas cotidianas y en sus proyectos políticos. Por eso un *ngen* no solo participa de la vida productiva de una comunidad o en el proceso de curación de una enfermedad, sino también en la decisión de recuperar y de defender un territorio. Pero al negar la exclusividad del conocimiento científico como árbitro racional de las contiendas políticas,

13 Varía, por ejemplo, entre quienes viven en el campo o en la ciudad, entre quienes tienen estudios universitarios o terciarios y entre quienes pocas veces salieron de su comunidad.

cuestionaron también el lugar confortable de la moralidad liberal de la tolerancia. La memoria –reflexiva y restauradora—debe ser objeto de mayor detalle y profundización porque es la arena en la que se están llevando a cabo estas luchas, pero también porque es el lugar donde, quienes pensamos esos procesos, aprendemos a ensamblar, a sentir y a preguntar de otra maneras.

REFERENCIAS

- BENJAMIN, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: LOM Universidad Arcis, 1995
- BLASER, Mario. “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, p. 3-11, 2019.
- BLASER, Mario y de la CADENA, Marisol (coord.). *World Anthropologies Network (WAN)-Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, E-Journal n. 4, 2019.
- BOCCARA, Guillaume Bruno. “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. Chungara, *Revista de Antropología Chilena* v. 39, n. 2, p.185-207, 2007.
- BRIONES, Claudia. “Weaving ‘the Mapuche People’: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership.” Tesis de Doctorado, University of Texas at Austin, 1999.
- BRIONES, Claudia. La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- BRIONES, Claudia y Ana RAMOS. “‘Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano’: manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural”. Heterotopías. *Revista del Área de Estudios Críticos del Discurso*, Dossier especial Porosidad de fronteras entre estudios del discurso y otros estudios de lo social (número inaugural), v. 1, n. 1, p. 1-38, 2018.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. “Culturas Híbridas y Estrategias comunicacionales”. *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas*, v. 3, n. 5, p. 109-128, 1997.
- INGOLD, Tim. “Essays on movement, knowledge and description”, New York, EE.UU.: Routledge, 2011.
- POVINELLI, Elizabeth A. “The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism”, Durham: Duke University Press, 2002.
- ESCOBAR, Arturo. “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, *Wale’keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, n. 2, 2012.
- RAMOS, Ana. “‘The good memory of this land’. Reflections on the processes of remembering and forgetting”. *Memory Studies*, v. 3, n. 1, p. 55-72, 2010.

RAMOS, Ana. “El asesinato de Rafael Nahuel y la represión en la Patagonia. Ser Joven, Pobre y Mapuche”. *Revista Anfibia*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2017a.

RAMOS, Ana. “Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche”. *Avá Revista de Antropología*, n. 29, p. 131-154, 2017b.

STELLA, Valentina. “Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)”, San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-Universidad Nacional de Río Negro – CONICET, 2014.