

Editorial

UNRN

Memorias de lo tangible | María Emilia Sabatella, Valentina Stella

Capítulo 3. El proyecto político- espiritual del *Pillan Mawiza Lanín* como sitio sagrado mapuche

Malena Pell Richards

p. 95-118



Texte intégral

3. 1. Introducción

- 1 En el año 2017, el volcán Lanín o *Pillan Mawiza* Lanín fue protagonista de un conflicto político-ontológico con todas las letras,¹ al resonar a nivel regional diferentes disputas en torno a los conceptos de territorio y naturaleza como también a las diferentes formas de estar en el mundo. Ese año se cumplió más de una década desde el reinicio de las celebraciones del *ngellipun* (camaruco), una de las ceremonias que más gente solía reunir en la región. En este marco, distintas *lof* (comunidades) de la zona del Neuquén –específicamente la zona centro y sur de la provincia– elevaron a la Administración de Parques Nacionales la propuesta de que se reconociera al *Pillan* Lanín, ubicado a 40 km de la localidad de Junín de los Andes, como un sitio sagrado mapuche.
- 2 Aproximadamente hacia el 2006, esas diferentes comunidades –vinculadas histórica y territorialmente con el *Pillan* Lanín– entendieron que era necesario, para reencauzar el curso de ciertos acontecimientos, volver a levantar el *ngellipun* que antiguamente realizaban sus ancestros en este volcán. Fue entonces cuando se creó el Círculo de Autoridades Filosóficas del Pijañ Mawiza (volcán) Lanín conformado por las autoridades (*pu pillan kuse, pu longko, pu kallfü malen, pu kallfü wentru*) de distintas comunidades de la zona que tienen el conocimiento para «decir cómo hacer bien las cosas». Este mismo círculo es el que se constituyó como lugar de enunciación de las demandas una década después, cuando las autoridades mapuche reunidas en torno al Lanín trabajaron colectivamente para articular en un texto común las preocupaciones que fueron expresando las diferentes comunidades.
- 3 En la actualidad, este *ngellipun* representa la lucha por la defensa del *Pillan Mawiza* Lanín, de sus *pu newen* (fuerzas) y de la propia vida de las personas como mapuche. Para sus participantes, no solo se trata de la misma ceremonia que fue prohibida cuando los territorios mapuche empezaron a ser administrados por Parques Nacionales –hacia mediados



del siglo XX—, sino también de uno de los espacios más convocantes. Hoy en día, esta ceremonia vuelve a reunir una gran cantidad de personas mapuche que,² desde diferentes puntos del *wallmapu* (del territorio mapuche),³ llegan todos los veranos hasta el *rewe* (altar) que se levanta en la cara norte de la base del Lanín.⁴ Durante esos años, las comunidades que participaban del *ngellipun* fueron consensuando la necesidad de resguardar ese espacio ceremonial —específicamente sus vínculos con las fuerzas que residen allí—. Por esta razón, al celebrarse los diez años de recuperación de la ceremonia, concretizan una demanda colectiva al Estado para que declare formalmente al Lanín como sitio sagrado del Pueblo Mapuche. Ante el rumor de una supuesta respuesta positiva por parte de la Administración del Parque Nacional al reclamo, se abrió una arena pública de disputas en torno al volcán.

4 Se comenzó entonces a hablar del Lanín tanto en las calles y los encuentros mapuche —en ambos lados de la cordillera y en otras provincias— como en las oficinas del Estado. Los diversos actores que se sentían involucrados o afectados por la decisión del Estado fueron emitiendo sus opiniones al respecto. En esta arena de negociaciones se fueron yuxtaponiendo las voces de las comunidades mapuche, de los empresarios del sector turístico, de los formadores de opinión de los medios de comunicación e incluso del gobernador de la provincia. En líneas generales, las comunidades debieron enfrentar una mayoría de posicionamientos contrarios a su propuesta.

5 Para las personas mapuche, todo lo referido al volcán Lanín es un tema delicado y exige un tratamiento respetuoso. En el transcurso del debate, las y los mapuche no solo debieron priorizar sus alianzas y reciprocidades con *pu newen* (las fuerzas) que allí habitan, sino también enmarcar sus discusiones en los mandatos de sus ancestros que se empeñaron en transmitir que todo lo que se relacionara con la montaña debía hacerse con suma cautela. Paradójicamente, la demanda que inició como un llamado de atención ante tanto manoseo —en los usos heterogéneos que



se venían haciendo del volcán—, devino en un incremento despreocupado de decires sobre la *mawiza*.⁵ En breve, lo que el debate hizo evidente es que las formas dispares de posicionarse ante el tema se relacionan con las diferentes concepciones que hay respecto al volcán. De este modo, la contienda de intereses con respecto a los usos y sentidos de la montaña escaló los antagonismos hasta devenir en un conflicto ontológico. Mario Blaser explica que los conflictos ontológicos se dirimen entre quienes producen y conviven en mundos diferentes, esto es, entre relatos heterogéneos que performan «realidades» también heterogéneas (Blaser, 2013, p. 547). Por esta razón, entiendo que la contienda en torno al Lanín no solo nos pregunta hasta qué punto estamos preparados para asimilar el disenso respecto a la identidad de los humanos sino también respecto al «cosmos en que viven» (Latour, 2014, p. 44).

- 6 La intención de este capítulo es adentrarnos en un reclamo político-ontológico, o en palabras de quienes llevan adelante la demanda, en el proyecto político y espiritual en defensa del *Pillan Mawiza* Lanín. Al profundizar la pregunta acerca de qué es lo que está en disputa para los y las mapuche, veremos la dificultad de negociar un acuerdo cuando no se reconoce de antemano que lo que está en juego son modos diferentes de fabricar la realidad de la montaña. Si el Lanín se despliega en distintas realidades –en una convivencia más o menos visibilizada–, la contienda por definirlo como un espacio de un tipo determinado las puso en relieve, y con ello, la necesidad de leer en clave ontológica los intereses sociopolíticos y económicos.

3. 2. Puntos de partida

No es posible seguir el ritmo de golpes, heridas y abusos que el Lanín viene padeciendo. Nuestro volcán ha soportado desde décadas las consecuencias de un desarrollo occidental, basado en un capitalismo voraz. Una de las facetas de ese modelo es un ocio perverso, que busca en un turismo inconsciente, desafiar a *pu newen* (vidas), dejando año tras año, las cicatrices



que hoy comienzan a sangrar.

CONFEDERACIÓN MAPUCE DE NEUQUÉN

- 7 Corría el año 2006 cuando algunos y algunas mapuche supieron escuchar el grito del Lanín y responder a su llamado. La visible falta de nieve, que en un primer momento asombró a las y los pobladores de la zona, luego empezó a provocar intensas transformaciones en el paisaje de la montaña. Dichas consecuencias se materializaron en sequías, impidiendo el mantenimiento de huertas, como también en el retroceso de la tierra, provocando que los árboles del bosque muestren sus raíces y la pérdida del *lawen* que crecía silvestre.⁶ Estos eventos devinieron síntomas del desequilibrio que la montaña padecía. Y, en tanto consecuencias del error humano, los y las mapuche empezaron a experimentar con dolor y angustia las derivaciones de esos errores en la cotidianeidad de sus entornos. Estos sentimientos empezaron a ser expuestos y compartidos entre quienes habían heredado, de sus abuelos y abuelas, las enseñanzas de otros tiempos acerca de cómo debían relacionarse con la montaña. Fue por esta situación que, en el año 2006, distintos pobladores mapuche de la región decidieron juntarse para cumplir con el mandato de su pueblo de resguardar a los *newen* de la montaña y, así, restaurar el equilibrio de todo el entorno afectado. Incluso en ese entonces, ya se planteaba la urgente necesidad de declarar al Lanín como Patrimonio Biocultural Mapuche como estrategia política para defenderlo de la explotación turística y de los abusos que tanto el sitio como las personas tuvieron que padecer desde la llegada de las autoridades de Parques Nacionales.
- 8 El 16 de febrero de 2017 se dio a conocer que las comunidades mapuche del *Puelmapu* (Argentina) volvían a reforzar la importancia de ejercer el resguardo del *Pillan*, acorde con los consejos de los antiguos. Las personas movilizadas por esta demanda hicieron valer su *mapuche kimün* (conocimiento mapuche) que para entonces disponía de mejores herramientas para ser escuchado en los ámbitos de negociación política. Entre estas, se destaca el nuevo –y



supuesto– panorama intercultural que comenzó a teñir las normativas institucionales en la zona. La institucionalización de la interculturalidad había resultado, por ejemplo, en disposiciones estatales que establecían el comanejo entre las autoridades de Parques Nacionales y de las comunidades mapuche. Estas disposiciones –válidas para el Parque Nacional Lanín– tienen aproximadamente 18 años de existencia y se basan en nuevos paradigmas globales respecto a las áreas protegidas y a los sitios naturales sagrados.⁷ Estos nuevos horizontes discursivos parecían ser un buen augurio. Los y las mapuche en defensa del Lanín pensaron que, sobre este piso ganado y disponible, era posible demandar al Estado –específicamente al organismo que lo administra– el reconocimiento del Lanín bajo la categoría de sitio sagrado mapuche, con el consenso de amplios sectores de la sociedad.

- 9 Este nuevo encuadre intercultural había empezado a ser utilizado por los mismos organismos oficiales. Por ejemplo, cuando se ingresa al centro de informes del Parque Nacional Lanín en la zona de Tromen, las paredes del centro están cubiertas por fotografías sobre el volcán, datos sobre sus ascensos más relevantes desde 1899 y algunas frases expresadas por los protagonistas de los ascensos más peculiares. Sin embargo, esta seguidilla de declaraciones comienza con frases sobre la importancia del volcán para el Pueblo Mapuche. Estas últimas, enunciadas por una voz impersonal denominada cosmovisión mapuche, versan: «Si no hay respeto no habrá equilibrio; la frontera que separa a dos países no ha dividido a nuestro pueblo». Bajo estas frases un breve texto explica que:

Desde la cosmovisión mapuche el volcán Lanín es el *Pijan Mawiza*. Forma parte del *Ixofijmongen* –diversidad de vidas– y tiene un gran valor por ser considerado el espacio por donde respira el *wajmapu* –territorio–. Se manifiesta, transmite conocimiento y posee gran variedad de *baweh*, medicina mapuce. El territorio del Pijan Mawiza solo le corresponde a esta fuerza. (Centro de Informes Tromen, febrero de 2018)



- 10 Este Centro de Informes es parada obligada para todas las personas que deseen transitar por aquella área, ya sea para llegar al lago Tromen o al río Malleo como para iniciar el ascenso al volcán. Aunque en los folletos que se reparten por todo el Parque Nacional Lanín no se hace referencia al *Pillan* como tal, no es una exageración suponer que al menos esas dos oraciones y el breve párrafo que se encuentran en las paredes del Centro de Informes tienen un cierto alcance de difusión, dado el epicentro turístico que dicha zona representa y el tránsito de turistas que lo frecuentan.
- 11 Sabemos que estos reconocimientos agregan cierto valor folklórico (Balazote y Radovich, 2009) al producto turístico denominado ascenso del volcán o al lugar en sí como mercancía turística –altamente explotados en la provincia del Neuquén–. Aun en el marco de esta interpretación turística podríamos suponer que, expresiones de esta índole promueven lenguajes contenciosos (Roseberry, 1994) favorables a una propuesta como la de reconocimiento del *Pillan* como lugar sagrado mapuche puesto que, a simple vista, no implicaría rupturas significativas en la forma en que es administrada la montaña, así como tampoco con respecto a objetivos del Parque Nacional.⁸
- 12 Sin embargo, en marzo del 2017, a días de que la Confederación Mapuce de Neuquén comunicara sus proyectos y acciones en pos de declarar a la montaña como sitio sagrado, comenzó a visibilizarse el escenario refractario en el que se desarrollarían los acontecimientos. Con el fin de entender el contexto de producción de esos *no* rotundos respecto al *Pillan* como sitio sagrado mapuche, considero que es necesario traer al texto algunas de las expresiones que desde marzo de 2017 hasta diciembre del mismo año fueron creando ese escenario en el que la propuesta mapuche empezó a ser leída como amenazante: «la lógica mapuche es siempre ir por más» (*La Nación*, 21 de diciembre de 2017). Cuando este enfoque sobre el problema alcanzó relevancia nacional –al aparecer en medios de comunicación masiva como *La Nación* e *Infobae*– el debate sobre el Lanín se entramó rápidamente con las isotopías semánticas que,



durante ese año, fueron cristalizando la idea del mapuche como amenaza para la soberanía nacional.⁹

3. 3. «Media montaña sagrada»: definiendo un *todos* en el escenario de la disputa

- 13 Sin lugar a duda, «el Lanín es de todos» fue la frase más redundante en el debate que involucra a la declaración del volcán como sitio sagrado. Si bien muchos de los discursos refieren a la interculturalidad o la convivencia entre pueblos (mapuche-no mapuche), ¿quiénes son incluidos en ese todos que puede enunciarse para impugnar la viabilidad del proyecto? En otras palabras, solo una de las dos partes de esa convivencia estuvo habilitada para decidir quiénes son los dueños de la montaña.¹⁰ El título de este acápite refiere a una nota enviada por un reconocido empresario de la ciudad al secretario de Turismo de San Martín de los Andes y al intendente del Parque Nacional Lanín. Finalizando la nota, el hotelero expresa su preocupación y escribe:

Hablamos de una montaña, que la verdad es solo argentina la mitad, el resto de Chile, el comanejo debería hacerse con Chile en todo caso, ¿o será media montaña sagrada? ¿O mandaremos a los turistas a Chile para que realicen las actividades del otro lado del límite? ¿Pregunto, estamos locos? ¿No vemos nada? ¿O somos cómplices? ¿O nos usan como partícipes necesarios? (Fernández Capiet, G., 2017, 28 de marzo)

- 14 En una línea similar, el gobernador de Neuquén, Omar Gutiérrez, emitió un comunicado a través de su cuenta de Facebook para hacer pública la postura del gobierno provincial sobre el volcán Lanín. En el comunicado, detalla que el Lanín, al ser un símbolo de la identidad neuquina:

Es de todos y para todos. No puede ni debe existir apropiación por parte de un sector de la sociedad, de una religión, creencia, costumbre o idiosincrasia. El volcán Lanín nos representa, todos somos el volcán Lanín, es de todos y es de nadie individual o sectorialmente. (2017, 22 de diciembre)



- 15 Estas citas apelan a una formación discursiva de nación que presupone un nosotros nacional desmarcado culturalmente –no sectorial– para el cual el Lanín es un «ícono de nación» (Briones, 1995) o, en este caso, también el símbolo central de la identidad neuquina. El volcán Lanín representa ese «todos» en el que se esconde un tipo ideal de ciudadano, representado por los descendientes de europeos y por sus religiones, creencias, costumbres e idiosincrasias percibidas como neutras o universales.
- 16 Entre los actores que tuvieron voz activa en los medios de comunicación para comentar y monoacentuar los sentidos de la propuesta, también se encuentra el Ente Sanmartinense de Turismo (ENSATUR). Este ente expresó a Parques Nacionales su preocupación por la posible declaración del volcán Lanín como sitio sagrado mapuche y, en representación del sector turístico local, presentó sus inquietudes en lo que respecta a lo comercial y filosófico-político. Admite que toma una postura casi extremista pero que no teme enunciar sus consideraciones respecto a la importancia del Lanín para las ciudades de San Martín de los Andes y Junín de los Andes, y la provincia de Neuquén en su totalidad, argumentando que todo desarrollo turístico es inviable sin la existencia de esta magnífica área protegida (ENSATUR, 2017). Autores como Arturo Escobar (1991) y Martín O'Connor (1993) nos permiten identificar en este debate el presupuesto de una «cultura económica dada» (Escobar, 1991, p. 78) en la cual, en este caso la montaña, es una fuente de valor en sí misma. En este sentido, Escobar explica que por medio de las concepciones y prácticas llamadas económicas se confirma la construcción de la naturaleza como un recurso externo a explotar con fines utilitaristas. La nota del ENSATUR responde a este mismo «proceso de capitalización de la naturaleza» –o conquista semiótica de la naturaleza– por el cual el valor de un territorio cae bajo la dictadura de la producción, de la visión económica y de la ley del valor (Escobar, 1991, p. 88). La hegemonía epistémica de esta noción de naturaleza habilita a ENSATUR a rechazar cualquier cambio de situación, de



estatus o de funcionamiento habitual de uno de sus principales atractivos, enunciado que surge como respuesta a las supuestas propuestas que la Confederación Mapuce de Neuquén tenía para la administración de la montaña.

- 17 En el plano de lo que el Ente Sanmartinense de Turismo define como filosófico, en el comunicado reiteran el discurso de la segmentación y la construcción de la montaña como ícono de altísimo valor simbólico. Lo interesante aquí es el modo en que ese *todos* o *nosotros* nacional-regional desmarcado culturalmente abarca también la idea de interculturalidad. Así, el Ente afirma que el reconocimiento del sitio como uno sagrado para el Pueblo Mapuche sería:

Inadecuada e innecesaria la segmentación de un ícono de altísimo valor simbólico para todos los habitantes de esta región a través de una declaración o definición de estatus que lo ligue a un sector, otorgando una relativa exclusividad que lesiona el concepto de interculturalidad, de convivencia y de pertenencia a un mismo territorio en el que el espacio público cumple una función esencial e irrenunciable por parte de toda la ciudadanía y que el Estado debe resguardar en todos sus niveles de decisión.

- 18 En este argumento, el espacio público es función esencial e irrenunciable de toda la ciudadanía, y, paradójicamente, cualquier segmentación –o experiencia diversa– de ese «todos» lesiona el concepto de interculturalidad. En este caso, la ciudadanía –silenciosamente representada aquí por el sector del que forman parte los representados por el Ente– no admite el disenso ni el debate público sobre la inclusividad de lo público.
- 19 Más adelante retomaré estos argumentos para ver cómo las nociones de interculturalidad, de conflictividad y de disenso se enmarcan en una discusión más amplia en torno a las naturalezas y las culturas con las que se construyen los mundos en los que vivimos parcialmente.

3. 4. «Nuestra identidad nacional mapuce está unida al Pijañ»: redefiniendo el *todos* del espacio público intercultural



- 20 En lo que refiere a las diversas declaraciones de los y las actores mapuche, no es mi intención englobarlas en un único discurso. Sin embargo, considerando que el pedido de la declaración del *Pillan* como un sitio sagrado mapuche surgió en conjunto –y fue elevado por la Confederación Mapuce de Neuquén a Parques Nacionales–, a continuación referiré a las declaraciones y comentarios que se desprenden de ese texto que elaboraron en común.
- 21 En este texto se fueron entrelazando diferentes relatos en los que las personas mapuche fueron ligando sus historias entre sí y con la *mawiza*. En particular, este proceso de entextualización (Bauman y Briggs, 1990)¹¹ fue poniendo en relieve la sumatoria de años de abusos hacia el *Pillan* y las consecuencias de ello. Estos relatos, que durante años se mantuvieron en silencio o en contadas cotidianas fuera de la esfera de lo público, progresivamente comenzaron a enunciarse, hablarse y comunicarse a través de distintos comunicados y otras expresiones públicas de la Confederación desde el año 2006 hasta la actualidad. Hace unos años atrás, empecé a participar de estas conversaciones con diferentes personas mapuche que habitan entre San Martín de los Andes y la zona del Lanín, específicamente entre la cara sur y cara norte del volcán.
- 22 Quisiera distinguir dos de los argumentos en los que considero que mis interlocutores pusieron mayor énfasis para dar cuenta de la importancia de declarar al Lanín un sitio sagrado. Por un lado, la línea de argumentación que focaliza en lo que anteriormente señalé como el desequilibrio que afecta al *ixoffil mongen* (biodiversidad de vidas-todas las vidas-multiplicidad de vidas) del territorio. Esto incluye a todos los elementos de lo que occidentalmente llamaríamos naturaleza, incluyendo a las personas y a las fuerzas del lugar. Por el otro, aquella que subraya la responsabilidad que las personas tienen como *mapuche* de intervenir ante esta situación, la cual, lamentablemente para muchos y muchas ya no tiene vuelta atrás. A continuación cito algunos fragmentos de comunicados y conversaciones que refieren a los dos puntos señalados.



23 En primer lugar, la experiencia dolorosa de estar transitando un desequilibrio –presupuesta en la mayor parte de los discursos–, los lleva a plantear la discusión en varios niveles; no solo en los niveles del ecosistema y de la biodiversidad, sino también en el nivel político ontológico en el que se pone en juego la hechura del mundo (Latour, 2014). En esta dirección, sostengo que los comunicados mapuche utilizan las mismas palabras que circulan en el debate – conservación, valor, interculturalidad, territorio nacional– pero para poner en evidencia los modos en que los usos hegemónicos de esas palabras reproducen la exclusión:

Los valores del *Pijañ Mawiza* se relaciona con nuestra forma de vida, de quienes convivimos desde siempre con él y el ecosistema que alimenta. Está unido a la identidad nacional mapuche y es necesario para importantes propósitos ceremoniales y religiosos. Si bien, el *Pijañ Mawiza* está incorporado al Parque Lanín donde los esfuerzos para conservar la biodiversidad han priorizado la conservación como propósito fundamental, para los mapuche el *Pijañ Mawiza* incluye valores espirituales, culturales, de identidad, educacionales, de paz y terapéuticos. (Confederación Mapuche de Neuquén, 2017, 6 de febrero)

24 Los textos acordados, como el de este comunicado, son el resultado de trabajos y reflexiones previas. Los desplazamientos de sentido se fueron llevando a cabo a partir de distintas tareas y decisiones colectivas que iniciaron con un intenso trabajo de hormiga para que el pedido sea correctamente escuchado y aceptado por parte del Parque Nacional Lanín. Una de las principales tareas consistió en indagar acerca de los antecedentes que existieron, en el país y en el mundo, sobre conservación de áreas naturales y declaraciones de sitios sagrados naturales, para facilitar vocabularios ya autorizados y enmarcar el reclamo específico en un marco de inteligibilidad disponible. De este modo, el reclamo mapuche no solo copia con diferencias la idea de conservación –adjudicada al paradigma de Parques Nacionales– sino también las ideas de valor de los paradigmas turísticos económicos. En esta dirección, y en intertextualidad con los antecedentes



normativos de otras negociaciones, reacentúan dichas nociones al articularlas con valores espirituales, culturales, de identidad, educacionales, de paz y terapéuticos. Asimismo, al sostener que los valores del *Pillan Mawiza* están unidos a una identidad nacional mapuche –y a sus propósitos espirituales– están poniendo en discusión los fundamentos mismos de las definiciones establecidas con respecto a qué es un espacio público intercultural. Siguiendo a Doreen Massey (2005), estas apuestas son las que efectivamente construyen espacio público en común porque, a su entender, son los momentos en que sus criterios de inclusión ciudadana devienen debatibles cuando se manifiesta el carácter público de un espacio. Mientras el Ente Sanmartinense de Turismo plantea que el reclamo mapuche apela a una exclusividad que lesiona el espacio público intercultural porque deteriora la convivencia en un mismo territorio nacional, el comunicado mapuche plantea que ese espacio público intercultural solo puede construirse incluyendo a otras identidades nacionales que aún no tienen voz ni voto en las definiciones sobre qué es un mismo territorio.

3. 5. «Es parte de nuestra responsabilidad»: el proyecto político y espiritual

25 La experiencia de estar en un entorno en desequilibrio moviliza mandatos y consejos antiguos que, al actualizar sentidos socioculturalmente sensibles, funcionan como orientadores fundamentales de los proyectos políticos. La idea de una responsabilidad compartida entre los mapuche frente a lo que acontece responde, de este modo, a acuerdos secretos con los antepasados (Wolin, 1994) y a alianzas políticas forjadas de antemano con los *newen* del lugar:

Es parte de nuestra responsabilidad como mapuche defender el pedido, porque somos gente de la tierra, pero no somos gente y tierra como dos partes separadas de un todo, mapuche es ser parte de todo. Si tenemos el conocimiento y podemos contribuir a evitar tragedias al avisar si es



peligroso o no pasar por un lugar porque allí hay un determinado *newen*, que no quiere decir que sea bueno o malo, sino que si se pasa por ahí pueden suceder determinadas cosas, queremos y debemos avisarlo. (V. C., abril de 2017, entrevista)

Este es un proyecto político y espiritual [...]. Si el volcán es reconocido como sagrado, mucho va a empezar a cambiar. Las personas que vayan a la zona y al volcán lo harán con consciencia, no podrían obviar que están ingresando a un lugar que carga con mucha importancia espiritual para nosotros los mapuche, si ven al menos uno o dos carteles que anuncien que es un lugar sagrado. [...] La meta final es poder involucrarnos en la conservación del volcán con mayor libertad. (F. C., mayo de 2017, entrevista)

- 26 La prioridad de sostener esas alianzas (reciprocidades acordadas) con las fuerzas del entorno es para evitar el desequilibrio de esa convivencia y que puedan, entonces, suceder tragedias. Esta primera responsabilidad política implica también una segunda: la transformación de las condiciones de desigualdad de los y las mapuche frente a las disposiciones del Estado que les impiden involucrarse en la conservación del volcán con mayor libertad.
- 27 Una explicación apresurada sobre el reclamo mapuche podría plantear que se trata meramente de una disputa por los recursos económicos en la cual la memoria mapuche sobre el volcán tendría la mera función de etnizar la demanda con el fin estratégico de apelar a las normativas de reconocimiento indígena. Sin embargo, me animo a sostener que el involucramiento de las comunidades mapuche en la discusión pública sobre el Lanín invierte esa linealidad instrumental. ¿No estaríamos más cerca de comprender este proyecto político y espiritual si pensáramos que el peligro de estar quebrantando las alianzas políticas con las fuerzas de ese entorno lleva a los y las mapuche a tomar la decisión estratégica de pelear una normativa por la condición del Lanín como sitio sagrado? Para empezar a dar forma a esta pregunta, entiendo que es necesario recentrar los sentidos de la política en los procesos de memoria y en la cotidianidad de los vínculos afectivos. Así lo muestran, por ejemplo, estos dos relatos en los que mis interlocutores me



compartieron parte de sus experiencias sobre lo que implica vivir alrededor del volcán:

Cuando mi papá me llevaba a piñonear al Lanín, había que ir con mucho cuidado. Había que pedir permiso, y no se podía hablar, ni gritar, ni hacer ruido. Nevaba si no. Llovía mucho o nevaba fuerte, no se puede gritar o silbar. Si se gritaba, por ejemplo, nevaba mucho, mucho [...] por eso es tan delicado, por eso así estamos ahora siendo castigados. (R., febrero de 2018, comunicación personal)

Y no es cualquier cosa, es que todo tiene un mensaje, así me enseñó mi papá, que le enseñó mi abuelo. Pero muchos ya se han olvidado, hasta las piedras nos dan mensajes si sabemos escuchar, pero muchos no aprendieron a escuchar, o no quieren, o se olvidaron, así estamos, ya no está ese respeto por el Lanín [...] dejamos que le saquen plata, solo quieren hacer plata con él. (E., febrero de 2018, comunicación personal)

3. 6. La política de «volver a escuchar»: el poder performativo de un mundo historizado

28 A medida que fui indagando y aprendiendo un poco más acerca de las implicancias y representaciones del *Pillan* en la vida de las personas, entendí también que el reclamo político y espiritual mapuche era mucho más profundo de lo que imaginaba en aquel entonces, cuando la problemática se volvió de interés para mí a principios del 2017. En primer lugar, porque el binomio político-espiritual resultó ser indisoluble, y segundo, porque al comenzar a reflexionar en conjunto acerca de esta temática específica comenzaron a brotar de a montones otros tipos de relatos que no solo hablaban sobre los abusos y heridas de la *Mawiza* Lanín, sino también de los abusos perpetrados a las personas, comenzando por los abuelos de sus abuelos, a ellos y ellas mismas, a sus hijos e hijas. Los relatos de memoria comparten la preocupación por resignificar las heridas colectivas de las comunidades, y por ende de todo un pueblo. El proyecto político-espiritual se fue desplegando ante mí



como uno centrado en acordar, producir y defender ese mundo que los y las narradores añoran en sus memorias.

29 De distintas formas, en esas historias el territorio devino central. Este era actualizado al relatar las libertades de circulación que tenían los animales y las personas en determinada época; o al recordar que el retroceso del bosque (aquí se incluyen árboles, plantas y animales) fue sucediendo cuando se dejó de pedir permiso a la *mapu* –a las fuerzas del lugar–, o a las personas que saben qué árboles talar y cuáles no y porqué. Abro aquí un paréntesis para mencionar la lectura invertida sobre esos pedidos de permiso que realizaban algunos de mis interlocutores y que muestra con claridad el sentido que adquiere estar en desequilibrio con el territorio. Algunos señalaron que la progresiva pérdida de la práctica de pedir permiso a la *mapu* se corresponde con el progresivo incremento del pedido de permiso por parte de los y las mapuche a, por ejemplo, la Administración de Parques Nacionales (incluso para vender tortas fritas en sus casas). Con la práctica de pedir permiso se reconocen los vínculos y los acuerdos previos, al mismo tiempo que se confirman los criterios de convivencia (Sabatella, 2017). Al pedir permiso a la *mapu* se reproducen los vínculos entre las personas y el territorio, así como la ausencia de estos pedidos reproduce un mundo desconectado y el pedido invertido reproduce las relaciones desiguales entre el pueblo mapuche y las instituciones del Estado.¹²

30 Los relatos mapuche en torno al Lanín también rememoran los años en que las personas y el territorio se cuidaban mutuamente. Al comparar esos tiempos pasados con los presentes suelen poner el foco en que el cuidado también es una práctica ausente en las políticas estatales o en los intereses privados de explotación. Los y las narradores no disciernen entre el no-cuidado del que ha sido víctima el Lanín y la desprotección que ellos y ellas vienen sufriendo. Por ello concluyen en la necesidad de restaurar el equilibrio de sus relaciones con el *Pillan* –recuperar la capacidad de cuidarse– para orientar y fortalecer otras luchas políticas.



- 31 Las y los mapuche no solo transforman sus recuerdos en relatos, sino que también reflexionan sobre esa misma tarea de recordar y relatar un conocimiento, en este caso sobre el *Pillan*: «no es cualquier cosa, es que todo tiene un mensaje, así me enseñó mi papá, que le enseñó mi abuelo» (E., comunicación personal, febrero de 2018). En reflexiones como esta, las y los narradores anudan el relato en curso con el acontecer de otros relatos: los mensajes del entorno no humano y los mensajes de los antepasados. Cada una de estas trayectorias –por ejemplo, de las piedras del *Pillan*, del abuelo y del padre– produjo mensajes o historias, y es el narrador quien las une con la suya (Ingold, 2011). En este sentido, los relatos de memoria actualizan el mundo de relacionalidades en el que es posible conocer el entorno y reconocer caminos (relatos) trazados por otras y otros.
- 32 Filosofías como estas son las que han inspirado a Tim Ingold (2011) a acuñar la idea de «mundo historizado» (2011). En tanto concepto para pensar, el mundo historizado subraya el hecho de que conocer algo que existe es conocer su historia; que las personas –y los volcanes– somos el conjunto de relaciones que desplegamos hasta aquí; que el ser es en realidad un acontecer; y que la forma de comunicar estas experiencias de tránsito es el relato. A este planteo Mario Blaser (2013) agrega el concepto de «performatividad historizada» (traducción personal) para poner el énfasis no solo en el relato como resultado, sino también en su productividad. Al narrar una historia no solo se recuerda, sino que también se produce el mundo de esa historia, el mundo al que pertenece ese relato.¹³ Desde este ángulo, el relato produce las certezas con las que se evalúan los eventos y se toman las decisiones; así, por ejemplo, se puede asegurar que ciertas «tragedias» son las formas en que el *Pillan* transmite su enojo y se puede tener firmeza en la decisión de ya no dejar más que «se saque plata» del *Pillan*.
- 33 Por todo ello, encuentro que, para comprender que los y las mapuche cohabitan con el *Pillan* y que el *Pillan* es constitutivo de sus existencias, debemos conocer las historias que acontecen mientras las personas circulan en



reuniones, ceremonias, conversaciones, comunicados y negociaciones. Por otra parte, también creo que, en cualquier instancia de negociación sobre el conflicto en torno al Lanín, las contrapartes –funcionarios, empresarios u otros– deben aprender a oír esas historias para entender, de una vez por todas, que el suyo no es el «mismo territorio» (como expresaba el ENSATUR y el gobernador de Neuquén) que el defendido en las demandas mapuche.

- 34 La demanda para que el Estado se pronuncie y nombre al volcán como sitio sagrado mapuche no fue meramente pensada como una reacción al accionar de Parques Nacionales o como un uso oportuno de legislaciones vigentes, porque antes de ello la demanda fue producida en el anudamiento de relatos de memoria y en el marco de los mundos producidos en ellos. Es decir, la demanda se construye y se sustenta por las rememoraciones, las lecturas del presente, los fragmentos y olvidos inmemoriales (Ricoeur, 1999; Connerton, 1993) –provocados en épocas de prohibiciones y persecuciones– y los silencios –palabras que, para pronunciarse esperan ser audibles de modos más apropiados en futuros escenarios políticos–. Y es este conjunto de presencias y ausencias el que conforma los relatos de la memoria. En breve, estos pasados rememorados, silenciados y olvidados –desde un ahora y un aquí de legibilidad– producen el mundo de la demanda, los sentidos políticos del reclamo y los sujetos para ese litigio. La percepción de un desequilibrio entre los humanos y el *Pillan*, la conformación de un Círculo de Autoridades Filosóficas del Pijañ Mawiza (volcán) Lanín, la reanudación de las ceremonias en el volcán y la disposición de un lenguaje de contienda que promueve la interculturalidad son algunos de los elementos del presente con los que se iluminó el pasado para producir textos compartidos de memoria. Por otra parte, los mensajes de las fuerzas del entorno y las historias antiguas de los antepasados son los elementos de los contextos pasados con los que se produce el mundo presente de una demanda. Entonces, y siguiendo a Walter Benjamin (1991), entiendo que esta articulación pasado-



presente, en la instanciación de un relato, es el núcleo constitutivo de la política.

- 35 El desequilibrio –esa experiencia que moviliza hacia una reparación política– también adquiere sentido en ese mundo historizado. Los relatos mapuche sobre el Lanín cuentan cómo la acumulación de situaciones conflictivas para las personas y el territorio –el volcán incluido– fueron produciendo desestabilidad y fragmentación en la cotidianeidad de las comunidades, con mayor o menor grado de violencia.¹⁴ Al respecto, Janet Carsten (2007) señala que estos relatos de memoria conjugan experiencias cotidianas con presencias estatales para dar cuenta cómo los contextos más amplios se imponen y alteran el transcurrir de los espacios más cercanos y afectivos. Ante esta conjunción entre lo público y lo íntimo, las personas afectadas suelen decidir trabajar colectivamente la pérdida o el desequilibrio experimentado, tanto para reconstruir relatos comunes de memoria como para crear con ellos textos creativos de demanda y de reclamo. Ambas tareas, en simultáneo, son claves para revertir las desconexiones y las pérdidas impuestas en sus vidas cotidianas.
- 36 Desde este ángulo, los relatos también ligan las trayectorias mapuche de los narradores con las geografías más amplias de poder, específicamente con las formas en que la Administración del Parque Nacional controló los ascensos al volcán –ponderando una idea de conservación, funcional a la ideología de turismo (Vilariño, 2017)– y con el uso institucional de la violencia para controlar a los pobladores mapuche que quedaron circunscriptos en los límites de esta administración. Estas imposiciones también son parte del acontecer del *Pillan Mawiza* Lanín y de las personas vinculadas a él.
- 37 Hasta aquí hemos hecho énfasis en la función constituida y constituyente que el relato desempeña con respecto al mundo que relata: el mundo historizado. También dijimos que el acontecer en ese mundo no se da de forma aislada porque ningún contexto está separado de otros, y todos ellos están parcialmente conectados. En el relato se despliega el



acontecer de las entidades –personas o montañas– en distintas geografías, y, por ende, se utilizan los lenguajes y vocabularios disponibles en todas ellas. Pensando en estas cuestiones, quisiera ahora detenerme en esa dinámica, esto es, en la capacidad de los relatos –precisamente por circular en contextos tan diferentes– de disputar polisemias, desplazar sentidos y crear nuevas cadenas de asociación semántica sobre ciertos conceptos. Vimos arriba que, aun cuando las nociones de conservación, espacio público, interculturalidad o territorio estén siendo usadas por todas las partes de una disputa, estas significan el mundo de modos diferentes. Parte de las luchas que se esgrimen en los relatos se dan en el interior de determinadas palabras. Las memorias construyen y dan sentidos específicos a las categorías con las que se da sustento a los reclamos. Veamos esto en la noción de *sitio sagrado*: por un lado, presupone experiencias heredadas, consejos antiguos, y vivencias; resulta de la juntura de ideas muy complejas asociadas con otras expresiones como delicado, receloso, no es cualquier cosa. Por el otro, presupone sentidos circulantes en normativas y asociaciones acostumbradas en otros ámbitos no mapuche; en esta dirección, la expresión actúa también como signo para convocar a esas otras personas. De esta forma, la demanda mapuche puede dialogar y articular sentidos en debates del paradigma actual de la conservación (Gudynas, 2014; Leff, 2007) y debates sobre la naturaleza. A través de ciertas palabras se van identificando lugares y, en ellos, los lenguajes en común para articular alianzas con algunos –los colaboradores–; pero también para debatir con las instituciones y grupos hegemónicos en escenarios donde, en alguna medida, pueda haber comunicación (Roseberry, 1994). Sin embargo, y como vimos arriba, por más que exista un piso en común respecto al lenguaje o las palabras, las acepciones siempre, en mayor o menor medida, difieren. Esto ocurre principalmente con la misma idea de naturaleza.

38 Los funcionarios y los empresarios del turismo usan la palabra naturaleza para referir a las entidades concebidas sin agencia. En el marco de esta hegemonía epistémica, esa



noción de naturaleza es la que suele habilitar expresiones de propiedad –pertenece a todos o a cualquiera, o a ninguno– así como cadenas isotópicas con nociones como recurso, explotación, progreso.

39 Actualizando el planteo de Lévi Strauss (1979) sobre el parentesco como segunda naturaleza,¹⁵ entiendo que, para definir un proyecto de conservación en pos de fortalecer la industria del turismo, Parques Nacionales recurrió al lenguaje hegemónico de la naturaleza. De este modo, la ficción conservacionista se autoriza en la naturaleza para dar fundamento absoluto a grandes empresas (Lévi Strauss, 1979) y encubrir su complicidad con las ideologías políticas y económicas imperantes en la región. Esto último es lo que está haciendo ENSATUR cuando argumenta que el desarrollo turístico y económico de San Martín de los Andes y Junín de los Andes sería inviable sin la existencia del Lanín (más bien, sostiene que sería inviable si se pierde el control sobre el volcán en las manos de la interculturalidad). En otras palabras, se naturaliza la naturaleza como una pieza del paisaje conservada para su contemplación. El turismo solo estaría aprovechando esa *conservación* para ofrecerla a la vista del caminante.

40 Para concluir este apartado, considero que, si el contexto de disputas sobre el Lanín se fue recortando incluso por los organismos estatales como un espacio de debate intercultural, es necesario revisar cómo y con qué sentidos interviene la idea de interculturalidad. Claudia Briones y Ana Ramos (2016) destacan que el uso de esta noción por parte del Estado suele ser una apuesta para la ampliación de hegemonía, esto es, inversiones hegemónicas fuertes que intentan incluir ciertas diferencias, pero buscando convencernos de que la realidad es una, aunque algunos la piensen de otras maneras. El escenario para que esto ocurra suele estar asegurado por los lenguajes consensuados para la contienda (Roseberry, 1994), como es el caso de las epistemologías y los vocabularios del naturalismo. Pero, aunque seamos persuadidos y persuadidas para ver y experimentar un mismo mundo (por ejemplo, *lo que es un*



mismo territorio); o seamos invitados e invitadas a valorar ese mismo mundo de modo diferente –una negociación que podemos cómodamente dar al interior de esos lenguajes comunes (Ranciere, 1996) o de contienda (Roseberry, 1994)–; no estaríamos siendo juntos en un contexto intercultural. La interculturalidad nos desafía a plantear negociaciones bajo una premisa diferente: eso que calificamos como común no abarca todo lo que hay (Briones y Ramos, 2016). Regresando a nuestro argumento, existen otras historias/memorias que performan otras experiencias de mundo, y que, desde estas, habilitan la emergencia o la resignificación de ciertas categorías de circulación dominante como, por ejemplo, las nociones de conservación, valor, espacio público y, por supuesto, las de naturaleza y política.

3. 7. Conclusiones

- 41 Este trabajo reflexiona sobre las epistemologías, lenguajes y categorías que se encuentran en disputa en el conflicto que se originó a partir del reclamo de las comunidades mapuche de Neuquén ante las autoridades del Parque Nacional Lanín para que el *Pillan Mawiza* sea reconocido como sitio sagrado mapuche. Sin embargo, esta demanda es una arista más dentro de un proyecto político y espiritual mapuche más amplio, el cual incluye otras metas colectivas, como por ejemplo recentrar los diagnósticos político-espirituales sobre el territorio en marcos propios de conocimiento (viviendo en desequilibrio), identificar soluciones en los consejos antiguos (con las responsabilidades que estos implican para las personas mapuche), y reconstruir relatos de memoria compartidos (y con ellos reorganizar las experiencias de *estar siendo juntos* en el territorio).
- 42 El proceso de demanda, entonces, fue un proceso simultáneo de producción –y apropiación subjetiva– de conocimiento y uno de reflexión política. Un conocimiento que, además de constituirse en términos ideológicos y epistémicos, también lo hizo en dimensiones ontológicas. Por esta razón, las disputas entre las comunidades y los funcionarios resultaban



ser, por momentos, conflictos ontológicos entre diferentes realidades o mundos (Blaser, 2013; Escobar, 2012; Ramos y Briones, 2016; De la Cadena 2009).

43 Mi intención a lo largo del texto fue aprovechar la posibilidad que estos desacuerdos nos brindan para poner en discusión las ideas que configuran nuestras formas habituales de pensar y entender, particularmente en un escenario en el que los usos de la noción de interculturalidad comienzan a teñir los distintos argumentos. Los proyectos políticos mapuche, con sus propias reflexiones epistémicas y ontológicas, objetivaron una convivencia regional de muchos años para mostrar que en ella se habían opacado sus experiencias y saberes. Por eso, la demanda implicó negociar un nuevo escenario sociopolítico común. Uno en el que puedan ser seriamente reconocidos los marcos de interpretación y las relacionalidades (Carsten, 2000) del Pueblo Mapuche. El caso del Lanín emerge entonces en un contexto oportuno para profundizar conflictos políticos, espirituales, afectivos y económicos en sus recovecos ontológicos.

44 Antes de finalizar, quisiera detenerme en el debate acerca de la interculturalidad, puesto que las metas y sentidos que los diferentes actores le adjudican operan como fondo en muchas de las discusiones que se fueron abordando. En la primera parte del capítulo ya había anunciado que algunas y algunos de los actores que se pronunciaban en contra de la declaración del Lanín como sitio sagrado mapuche temían que el escenario intercultural sea tergiversado y deviniera en la revalorización o pronunciamiento de solo *una* cultura de ese supuesto diálogo *inter*-culturas. Detrás de este temor subyace una percepción hegemónica de la interculturalidad como amenazante para el control que poseen las elites locales sobre los escenarios políticos de negociación. Ahora bien, ¿cuál es la perspectiva intercultural que las comunidades mapuche de Neuquén están intentando proponer conjuntamente? Tal como explicaron las personas mapuche con las que conversé, la interculturalidad implica, por un lado, un marco para producir conciencia histórica



entre las personas que se cruzan transitando estos territorios, poner en valor los lugares de enunciación y acción que van ocupando colectivamente las personas mapuche (esto implica crear pisos de interacción más simétricos y de respeto en cualquier instancia de diálogo) y dar relevancia a las historias mapuche para tomar decisiones o para fundamentar reclamos en las arenas públicas, sin perder de vista lo delicado del asunto. Por el otro, esta propuesta –a veces sintetizada como informar– no solo opera reorganizando los espacios de diálogo entre mapuche y no mapuche, sino que también lo hace en las arenas más privadas o íntimas del movimiento mapuche. En estos espacios, la interculturalidad es un marco de entendimientos de las relaciones que propicia la comunicación y la transmisión de saberes, así como la actualización permanente del *mapuche kimün* (conocimiento mapuche). La interculturalidad promueve poner en primer plano esos conocimientos que los abuelos y las abuelas han insistido tanto en transmitir. En esta dirección, me animo a plantear que no es una exageración afirmar que la demanda de promulgación del Lanín como sitio sagrado produjo transformaciones en el escenario de la contienda, con efectos duraderos en los lenguajes de la política. Esto es porque, al generarse encuentros entre mapuche para recordar sus experiencias familiares y personales en torno al Lanín, se recrearon anudamientos de historias. Anudamientos que, por un lado, actualizan sentimientos y sentidos de ser juntos como pueblo, y, por el otro, inspiran la elaboración de textos comunes para transmitir posicionamientos políticos al resto de la sociedad. En uno y otro caso, esos relatos intervienen en los procesos de materialización del *Pillan*,¹⁶, el cual ya no podrá ser apartado ni descontextualizado del mundo al que esos relatos refieren.

- 45 Este proceso habilitó que se realizaran acciones orientadas a restaurar los desequilibrios. Así fue como se llevaron a cabo distintas ceremonias. Algunas de ellas se levantaron para que volviese la nieve a la *mawiza* (las que, claro está, han tenido éxito), pero, sobre todo, se levantaron para reafirmar



los lazos con volver a ser reconocidos por, y profundizar el conocimiento acerca de *pu newen* que habitan el lugar. Aun cuando el reconocimiento oficial del sitio como sagrado se lentifique en los circuitos burocráticos o se desvíe por los intereses económicos, el mismo proceso de demanda inició una rematerialización de *Pillan* porque, en cada ceremonia que se fue levantando, se preservó un poco más el territorio y la vida de aquellos y aquellas que lo transitan (humanos y no humanos). Frente a estas preocupaciones y metas, se destaca como interesado e ignorante el argumento de quienes se opusieron al reclamo sosteniendo que las comunidades reclaman el estatus de sagrado porque ven en ello una oportunidad para vender entradas o visitas guiadas entre los que quieren transitar el volcán evitando las tragedias de hacerlo de modo incorrecto. La mayor parte de los opositores siempre vieron lo mismo: un grupo con menor acceso a un recurso económico que reclama mayores regalías haciendo un mayor y mejor usufructo del bien; un grupo que encuentra en la cultura una fuente estratégica para la negociación política. La mayor parte de los opositores negaron estar participando de un conflicto ontológico, aun cuando, de alguna manera, se sintieron incómodos –e incluso amenazados– con la posibilidad de que ciertos vocabularios utilizados devengan más polisémicos de lo acostumbrado.

46 El proceso de demanda mapuche con respecto al Lanín nos propone transformar nuestras normas de convivencia, animándonos a salir de las zonas de confort que nos brindan, para ello, las categorías y nociones que tenemos naturalizadas. Pero también, y desde el momento que las comunidades que llevaron adelante el reclamo interpelaron a una sociedad más amplia, podemos suponer que evaluaron que hay mucha gente, mapuche y no mapuche, lista para escuchar lo que haya que escuchar, para aprender lo que aún queda por aprender y seguir aprendiendo.

47 En definitiva, cambiar el estatus normativo del Lanín es importante para las personas mapuche porque *lo sagrado* exhorta a un mayor cuidado y respeto, pero también, y desde



la perspectiva de la memoria, porque esos mandatos son inseparables del mundo historizado en el que un volcán se vuelve una entidad cuidable y respetable. El *Pillan* es sagrado porque no es un sitio, es un lugar aconteciendo junto con otras trayectorias –humanas y no humanas– que también acontecen. El *Pillan* habla memoria.

Bibliographie

Des DOI sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition.

Les utilisateurs des institutions qui sont abonnées à un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos. (2009). Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche, Neuquén, Argentina. En Liliana Tamagno (ed.), *Territorios y memoria* (pp. 25-43). Biblos.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.



Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des

programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Bauman, Richards y Charles Briggs. (1990). Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, pp. 59-88. Traducción al castellano disponible en Lucía Golluscio (comp.), *Estudios sobre el contexto I, Etnolingüística*. Editorial Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

DOI : [10.1146/annurev.an.19.100190.000423](https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423)

Benjamin, Walter. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus

Blaser, Mario. (2013). Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54(5), pp. 547-568.

Briones, Claudia. (1995). Hegemonía y construcción de la «Nación». Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo*, 4, pp. 33-48. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología. Universidad Nacional de Rosario.

Briones, Claudia y Ana Ramos. (2016). Agenciando formas de *ser juntos* en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política. En Claudia Briones y Ana Ramos (comps.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Editorial UNRN

Carsten, Jane. (2000). *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.

Carsten, Jane. (2007). *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness*. Blackwell.

Confederación Mapuce de Neuquén. (2017, 6 de febrero). *Importante avance mapuche-Parques Nacionales. Reconocimiento del volcán Lanín como «sitio sagrado»*.



Facebook.

<https://www.facebook.com/XAWVNKO/posts/1238656666215075>

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Connerton, Paul. (1993). *How societies remember*. Cambridge University Press.

DOI : [10.1017/CBO9780511628061](https://doi.org/10.1017/CBO9780511628061)

De la Cadena, Marisol. (2009). Política indígena: un análisis más allá de «la política», *World Anthropologies Network (WAN)*. *Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4, pp. 139-171.

Escobar, Arturo. (1999). *El final del salvaje*. Cerec Ican.

Escobar, Arturo. (2012). Más allá del desarrollo: posdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. En *Revista de Antropología Social 21: Antropología, Globalización y Prácticas Etnográficas*. Universidad Complutense de Madrid.

ENSATUR. (2017, 3 de abril). Carta al presidente del directorio de Parques Nacionales. *San Martín a Diario*. <https://sanmartinadiario.com.ar/actualidad/16467-carta-del-ensatur-al-presidente-del-directorio-de-parques-nacionales.html>

Fernández Capiet, Gustavo. (2017, 28 de marzo). Gustavo Fernández Capiet pidió «poner un límite» a la comunidad mapuche. *San Martín a Diario*.

<https://sanmartinadiario.com.ar/actualidad/16388->



gustavo-fernandez-capiet-pidio-poner-un-limite-a-la-comunidad-mapuche.html

Gudynas, Eduardo. (2014). Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas. *DECURSOS, Revista en Ciencias Sociales*, 27(28), pp. 79-115. Universidad Mayor San Simón.

Gutiérrez, Omar. (2017, 22 de diciembre). Gutiérrez se opone a que el volcán Lanín sea «sitio sagrado». *Diario Río Negro*. <https://www.rionegro.com.ar/gutierrez-se-opone-a-que-el-volcan-lanin-sea-sitio-sagrado-XD4137536/>

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Ingold, Tim. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.

DOI : [10.4324/9781003196679](https://doi.org/10.4324/9781003196679)

Latour, Bruno. (2014). Anthropology at the time of the Anthropocene: a personal view of what is to be studied. Distinguished lecture, 113 *American Anthropological Association Annual Meeting*. Washington, D.C.

La Nación. (2017, 21 de diciembre). Parques Nacionales analiza un pedido de declarar «Sitio Sagrado Mapuche» al Volcán Lanín. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/parques-nacionales-analiza-un-pedido-de-declarar-sitio-sagrado-mapuche-al-volcan-lanin-nid2094426>



Leff, Enrique. (2007). La complejidad ambiental. *Polis* [En línea], 16.

Lévi-Strauss, Claude. (1997 [1979]). *La vía de las máscaras*. Siglo XXI.

Massey, Doreen. (2005). *For space*. SAGE Publications.

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (s/f). ¿Qué hacemos en Parques Nacionales? Portal Argentina.gov.ar. <https://www.argentina.gov.ar/parquesnacionales/institucional>

O'Connor, Martin (ed.). (1993). *Is capitalism sustainable? Political economy and the politics of ecology*. The Guilford Press.

Ramos, Ana. (2016). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. En Ana Ramos, Carolina Crespo y María Alma Tozzini (comps.) *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 51-70). Editorial UNRN.

Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión.

Ricoeur, Paul. (1999). *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*. Universidad Autónoma de Madrid.

Roseberry, William. (1994). Hegemony and the language of contention. En Joseph Gillbert y Daniel Nugent (eds.), *Everyday forms of state formation: revolution and the negotiation of rule in modern Mexico* (pp. 335-366). Duke University Press.

Sabatella, María Emilia. (2017). *Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre conflicto, memoria y política mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut*. [Tesis de doctorado sin publicar]. Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.



Vilariño, Martín Rodrigo. (2017). El Lanín; entre lo sagrado, la conservación y lo deportivo. *Revista Peruana de Antropología*, (2)3, pp. 152-159.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Wolin, Richard. (1994). *Walter Benjamin: An aesthetic of redemption*. University of California Press.

DOI : [10.1525/9780520914308](https://doi.org/10.1525/9780520914308)

Notes

1. El volcán Lanín es referido por las personas mapuche de esta forma. A la hora de escribir su nombre verdadero, estas pueden variar entre *Pillan Mawiza*, *Pillán Mahuiza* o *Pijañ Mawiza*. Esta última manera refiere al uso del grafemario Ranguileo. La Confederación Mapuce de Neuquén adhiere a este grafemario y es por este motivo que durante el texto respeto la manera en que han nombrado por escrito al volcán. Sin embargo, el resto del uso del mapuzungun en este trabajo se guiará por el grafemario que se reconoce como unificado.

2. 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.

3. Una de las traducciones más cercana al español de esta palabra del mapuzungun sería la de 'la totalidad del territorio mapuche'.

4. El *ngellipun* se suele realizar hacia fines de enero o principios de febrero.

5. Utilizo la palabra en mapuzungun *mawiza* para referirme al volcán. La traducción más cercana al español sería, para este caso, 'montaña'.



6. *Lawen* suele traducirse como 'medicina ancestral mapuche', generalmente se representa en la imagen de algunos elementos que

pueden encontrarse en el territorio, entre ellos plantas o rocas, sumado a los saberes que hay que aprender para que pueda ser utilizada y garantizar el bienestar de las personas y animales.

7. La Constitución provincial también asegura la participación de las comunidades mapuche en la gestión de los recursos naturales, así como en todo aquello que las afecte (Constitución de la Provincia de Neuquén, Art. 53). A su vez, en el plano de la interculturalidad, Neuquén es reconocida como una de las provincias que ha generado transformaciones novedosas en ámbitos institucionales y estatales con respecto a los pueblos originarios, tal y como puede apreciarse en las reformas que se han dado en su Constitución (Díaz 2009). En este sentido, muchas de sus ciudades se convirtieron en pioneras en lo que respecta a la institucionalización de espacios interculturales, entre ellas Aluminé y San Martín de los Andes, que se valieron de la declaración de Neuquén en el 2008 como provincia intercultural para reconocerse también como municipios interculturales.

8. Entre ellos, «la ejecución de las políticas necesarias por conservar y manejar los Parques Nacionales, Monumentos Naturales y Reservas Nacionales, existentes actualmente y las que eventualmente se incorporen» (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, s/f).

9. Referimos aquí a las coberturas que los medios hegemónicos hicieron sobre la desaparición y asesinato de Santiago Maldonado en agosto de ese año en Pu Lof Resistencia en Cushamen, Chubut y del asesinato a manos de las fuerzas represivas del Estado de Rafael Nawel en la *lof* en recuperación Lafken Wingkul Mapu el 25 de noviembre en Bariloche.

10. Por ejemplo, la Confederación Mapuce de Neuquén se encontró con escasos medios de comunicación interesados en conocer la perspectiva mapuche del tema.

11. Entendemos por *entextualización* al proceso por el cual determinado discurso se vuelve extraíble de sus contextos originales de producción, pudiendo ser nombrado, citado, inscripto en materiales heterogéneos o vuelto a narrar (Ramos, 2016).

12. Desde esta perspectiva podemos entender que aquellos conflictos que parecieran solo territoriales pueden ser también «una disputa de tipo ontológico entre mallas que se conjugan diferencialmente para entender y comprender el territorio y el ser en el territorio» (Sabatella, 2017, p. 257-258).

13. Estos planteos se ubican en los debates en torno a la productividad política de la ontología en tanto «la ontología política está interesada en contar estas historias que abren espacio a la vez que enactúan al pluriverso» (Blaser, 2013, p. 553).



14. Me inspiro aquí en la noción de «evento crítico» (Das, 1995) tal y como lo plantea Janet Carsten (2007).

15. Lévi Strauss (1979) introduce el concepto de «segunda naturaleza» para dar cuenta del parentesco como un lenguaje político cuya fuerza reside en su capacidad para naturalizar ciertas discusiones como estando por fuera de la política. La segunda naturaleza nos ayuda a pensar cómo ciertos grupos recurren a lenguajes de la biología y la filiación para fundamentar y autorizar intereses económicos y políticos, específicamente, definiendo ciertos lazos estratégicos como producto de las «leyes de la naturaleza».

16. Parafraseando a Judith Butler (2002), entiendo que el ser montaña o volcán no es una condición estática de la naturaleza, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras –reiteradas en normas ideológicas, epistémicas y ontológicas– materializan a la montaña o al volcán. En las materializaciones hegemónicas la montaña o el volcán es principalmente un recurso natural para la explotación económica (ya sea en términos extractivistas o turísticos).

Auteur

Malena Pell Richards

**Licenciada en Ciencias
Antropológicas por la UNRN.
Becaria doctoral del CONICET en
el IIDyPCA de la UNRN.**

© Editorial UNRN, 2022

**Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de
Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0**

Référence électronique du chapitre

RICHARDS, Malena Pell. *Capítulo 3. El proyecto político-espiritual del Pillan Mawiza Lanín como sitio sagrado mapuche* In : *Memorias de lo tangible : Lugares, naturalezas y materialidades en contexto de subordinación y alteridad* [en ligne]. Viedma, Río Negro. Argentina : Editorial UNRN, 2022 (généré le 29 octobre 2022). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/eunrn/7577>. ISBN : 9789874960726. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.7577>.



Référence électronique du livre

SABATELLA, María Emilia (dir.) ; STELLA, Valentina (dir.). *Memorias de lo tangible : Lugares, naturalezas y materialidades en contexto de subordinación y alteridad*. Nouvelle édition [en ligne]. Viedma, Río Negro. Argentina : Editorial UNRN, 2022 (généré le 29 octobre 2022).

Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/eunrn/7462>>.

ISBN : 9789874960726. DOI :

<https://doi.org/10.4000/books.eunrn.7462>.

Compatible avec Zotero

