



# **12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

## **La Plata, junio y septiembre de 2021**

GT54: Estudios y modos de abordar “lo político” en la vida social en el marco de procesos de organización y estatalización de los sectores subalternos

### **Sobre etnografiar proyectos políticos mapuche y su interlocución con el Estado. La mesa de Protocolo Intercultural en San Martín de los Andes, Neuquén**

Malena Pell Richards, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro (CONICET-IIDyPCa/UNRN).

[Pellmalena@gmail.com](mailto:Pellmalena@gmail.com)

#### **Resumen**

Esta ponencia propone contribuir a los encuentros, discusiones y reflexiones que la mesa convoca. Así, se amolda a la propuesta del GT que aspira a poner en diálogo diferentes perspectivas antropológicas y sociohistóricas que analizan los procesos y las particularidades que componen los entramados políticos de los sectores subalternos y sus diversas y complejas interacciones con el Estado.

Para ello, el trabajo se estructurará como una reflexión metodológica enmarcada en el enfoque de la antropología de la memoria, tomando como caso etnográfico la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante, en San Martín de los Andes (Neuquén). Dicho proceso de “institucionalización de la interculturalidad” materializado en este espacio fue objeto de mi Tesis de Licenciatura. Este espacio estatal, creado a pedido de las comunidades mapuche de San Martín de los Andes, se vuelve un lugar para reflexionar en torno a las (re)definiciones y las (re)producciones de la vida y subjetividad política mapuche. De esta forma, este

trabajo busca problematizar y discutir los aportes en “lo político” y la “política” mapuche en la constitución de este lugar, considerando la trayectoria de las comunidades mapuche del lugar a la luz de las históricas interlocuciones con el Estado y frente a un contexto intercultural con matices locales. Asimismo, se considerarán algunas categorías nativas esgrimidas desde el *mapuzugun* que permitieron nombrar los procesos que fueron puestos en marcha junto con la creación de imágenes y sentidos novedosos en construcción.

**Palabras clave:** *Interculturalidad; Subjetividades políticas; Categorías nativas; lo político.*

## **Introducción**

El objetivo de este trabajo es contribuir a los encuentros, discusiones y reflexiones que la mesa convoca. De este modo, y a través de la problematización sobre las reflexiones planteadas durante y luego de la elaboración de la tesis de licenciatura “Las subjetividades políticas mapuche y la interculturalidad: lenguajes y contiendas en el contexto de San Martín de los Andes” aspira a poner en diálogo diferentes perspectivas antropológicas respecto a los procesos y las particularidades que componen los entramados políticos de los sectores subalternos y sus diversas y complejas interacciones con el Estado. Mi intención será entonces basarme en esos planteos pero, utilizar para el análisis de dicha interlocución conceptos esgrimidos desde el *mapuzugun* (lengua mapuche) que operan a su vez como categorías nativas.

Ante esto, considero primero necesario explicitar las motivaciones de mi trabajo final de grado y reponer algunos contextos al respecto. En primer lugar aclarar que mi trayectoria durante la elaboración de la tesina fue signada por mi condición de ser habitante del municipio intercultural sobre el cual decidí centrar mis primeros análisis enfocados en entender las subjetivaciones políticas de las personas mapuche que lo transitan al mismo tiempo que lo hacía yo. Reconozco que la elaboración de la tesis estuvo signada por mi condición de co-ciudadana como lo denominan Cardoso de

Oliveira (1998) y Myriam Jimeno (2000; 2007). Fue desde el lugar de interpelación como ciudadana de un municipio intercultural que comencé a formular las preguntas que guían la tesina, y mi compromiso político con la causa y las luchas emprendidas por las comunidades mapuche.

Al mismo tiempo y en segundo lugar, la modalidad metodológica llevada adelante puede enmarcarse en lo que Marcus llama “etnografía móvil” (Marcus 2001:111-112), ya que los recorridos que seguí durante mi tesina fueron surgiendo espontáneamente en la medida en que me propuse seguir las prácticas y discursos que se iban asociando con la interculturalidad. Así, me encontré atravesando –y conectando– múltiples sitios. El rastrear dicha categoría me llevó a recorrer y dar cuenta de las abundantes relaciones y asociaciones que había entre “la interculturalidad” y diversas instituciones, medios de comunicación, nociones locales de alteridad y aboriginalidad, narraciones históricas, por nombrar algunas.

El trabajo de campo fue realizado en un contexto en el que la interculturalidad estaba siendo recientemente institucionalizada a nivel municipal y en el que lxs mapuche de San Martín de los Andes estaban atentos y reflexivos sobre estos nuevos acontecimientos políticos. Por eso mi propuesta de trabajo fue centrarme en la Mesa de Protocolo Intercultural de San Martín, donde el Estado materializó espacialmente la iniciativa.

Fue entonces en el 2014 cuando comencé a preguntarme si el panorama al cual me iba a adentrar se caracterizaba por la apertura de espacios de participación o por alguna suerte de negación a la libertad para el ejercicio de la política indígena. Ese año las comunidades mapuche de San Martín de los Andes concretaron el izamiento de la *wenufoye* (bandera mapuche) en la plaza principal de la ciudad. Pero fue ese mismo año de lucha de las comunidades y organizaciones el contexto en el cual se me hizo evidente el desprecio al “mapuche politizado” como se nombraba en la ciudad a pesar y aunque desde el Estado se fomentan lugares para el ejercicio de la política. Es en base a esta enunciación entonces como fui desarrollando mi investigación, la cual tuvo como uno de sus ejes la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante y que será objeto del apartado siguiente.

### **Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante**

Comenzaré, entonces, reconstruyendo la historia de conformación de la Mesa, para luego poner en contexto su funcionamiento y los desafíos que esta enfrenta. La provincia de Neuquén se declara Intercultural en la reformulación de la Constitución Provincial en el año 2008; el municipio de San Martín lo hace en la reforma de la Carta Orgánica en el 2010. Tanto a nivel provincial como municipal, estas declaraciones gubernamentales fueron pioneras con respecto a otros sitios, y como tales, me inclino a pensarlas como inversiones hegemónicas (Briones 1995), para operar, por ejemplo, orientando anticipadamente demandas y relaciones locales. Pero esa ventaja temporal en la producción de marcos políticos no impidió que, en los años que siguieron a esas reformas, las comunidades comenzaran a reclamar un mayor grado de participación en la construcción y significación de la interculturalidad de la ciudad. La creación de la Mesa responde a una demanda de participación en el municipio iniciada por las comunidades mapuche de la zona. Dicho pedido fue fundamentado desde nociones y discursos reunidos en el tópico de “lo intercultural” y amparado en sus Derechos Indígenas --Constitución Nacional y Provincial, Carta Orgánica Municipal, y los convenios internacionales a los que estos cuerpos legislativos adhieren--.

Así es como en su reformulación, la Carta Orgánica Municipal declara reconocer “La preexistencia étnica y cultural del Pueblo Mapuche, respetando la conservación de sus valores tradicionales, apoyando su desarrollo y garantizando sus derechos (...)” (Carta Orgánica Municipal, Artículo 8 Inciso 12). En este mismo artículo, además, San Martín de los Andes se reconoce como “Municipio Intercultural”, convirtiéndose en una de las primeras ciudades de Argentina en definirse como tal. En el año 2014, y apelando a la definición del municipio de la ciudad como uno intercultural, distintos representantes de las comunidades mapuche logran la creación de una Mesa Intercultural en el Concejo Deliberante. Con la declaración del municipio como intercultural en el año 2010, las comunidades mapuche vieron una oportunidad para que sus memorias del lugar empiecen a ser escuchadas e incluso, tenidas en cuenta como aportes a la historia común y oficial de la ciudad. En esta dirección, pidieron el reconocimiento oficial de que San Martín de los Andes --especialmente las

manzanas que conforman el centro cívico-- es una ciudad que fue erigida sobre las chacras del *Logko* Bartolomé Curruhuinca sobre el lago Lácar.

Fue en el marco de este incipiente proceso donde comencé a plantear mis primeras preguntas de investigación. Centralmente -y a fines de este trabajo- me enfocaré en los cambios y/o continuidades de las dinámicas que involucran los diálogos entre comunidades mapuche y las diversas presencias estatales en dicho espacio institucionalizado. Las mismas se abordarán en los párrafos que siguen.

### **La palabra delante: consensos y disensos desde la visión política mapuche**

Para cumplir con los objetivos de esta ponencia, reflexionaremos sobre algunas dinámicas al menos diferentes que aparecieron en el espacio estatal de la Mesa a medida que las comunidades mapuches fueron ocupándolos desde sus propios marcos de interpretación. Para ello me guiaré por la premisa planteada por Claudia Briones, quien explicita que no existen recetas interculturales para resolver los reclamos (Briones, 2014:50), y que, por esta razón, en cada caso específico debemos identificar y recorrer las negociaciones, consensos y disensos entre ciudadanía que comunalizan el “nosotros” de modos diferentes.

En los apartados siguientes abordaré las discusiones que, durante esos años, se desarrollaron en la Mesa, pero que al día de hoy se siguen actualizando y problematizando. La Mesa no solo tuvo que definir en cada oportunidad qué es lo que se iba a entender cómo “interculturalidad”, sino también dar procedimiento a las prácticas de acordar y de disentir. En tanto entiendo que la interculturalidad es un proceso de definición siempre en marcha, sigue guiando mis reflexiones el indagar acerca de la puesta en práctica de la interculturalidad preguntándome por las tensiones, las contradicciones y las negociaciones que esta habilita en un determinado momento y lugar. William Roseberry (1994) nos llamó la atención acerca de cómo los subordinados deben adoptar formas y lenguajes de la dominación para que sus reclamos sean escuchados y registrados, e, incluso, para lograr redefinir los ejes con los que se organiza la disputa. En esta línea, me interesa explicitar aquí cómo se fueron negociando esos lenguajes de contienda, particularmente las distancias de los “topes tolerables” desde la visión oficialista de

la interculturalidad. Para hacer foco en el campo de fuerzas en el que se inscribe la Mesa, me pregunto, ¿cómo se fueron orientando los consensos y los disensos para habilitar ciertas disputas o discusiones, y a la vez, negar y clausurar otras?

A fines del año 2017 participé en unas de las reuniones que se realizaban de la Mesa de Protocolo Intercultural. En aquel contexto—y haciendo referencia a la escalada de violencia y represión hacía el Pueblo mapuche que había ocurrido en las provincias de Río Negro y Chubut durante aquel año— quienes participaban de este espacio me preguntaron sobre el “clima político” en “la zona”. De esos intercambios surgió que lxs concejalxs argumentaron que en San Martín de los Andes sería imposible llegar a una situación como la de Chubut y Río Negro porque nunca se llegaría a esos ‘quiebres’ gracias al diálogo y a espacios como los de la Mesa (Registro de la Mesa de Protocolo Intercultural, 2017). Fue luego de ese intercambio entre visiones y posturas, y en relación con lo conversado, que tanto los *Logko* como lxs referentes mapuche que participan en la reunión plantearon la importancia de un protocolo político orientado a la búsqueda de consenso. Si bien este tema ya había sido abordado en otras conversaciones, a la luz de las “malas convivencias” especialmente durante ese particular año adquirió nuevos matices. Las formas políticas mapuche, explicaban las autoridades de las comunidades, están basadas en el arte o la habilidad para llegar a un consenso. Para entender este arte, nos centraremos en las concepciones de *Kiñe Rakizuum*.

### **Kiñe Rakizuum**

En la Mesa convergen trayectorias con prácticas y modos muy diferentes de hacer política entre sí. Es desde el encuentro entre estos recorridos tan divergentes que hubo que negociar y construir el reglamento para el funcionamiento de la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante de San Martín de los Andes. En dicho documento, el Artículo 2° “Quórum para decisiones del Anexo I: Ordenanza 10563 del Año 2015” establece que: “En el marco de la Interculturalidad, las decisiones deberán adoptarse en primera instancia a través del CONSENSO de todos los integrantes de la misma” (Archivos de la Mesa de Protocolo Intercultural). En muchas de las conversaciones mantenidas en la Mesa, el consenso fue un tópico

central, como ocurrió cuando en una reunión de trabajo pregunté acerca del funcionamiento de este protocolo intercultural. Allí un funcionario que representaba al ejecutivo, se explayó bastante explicándome el recorrido que, desde su punto de vista, la Mesa había tenido para llegar a como se encuentra en la actualidad. Retomando la cuestión del consenso, explicó: “no hay lugar, ahí, para venir y decir no y quedarse ahí. Entonces ya venís predispuesto diferente” (Registro de la Mesa de Protocolo Intercultural, julio 2017). Antes de que el funcionario continuara su discurso, uno de los *Logko* lo interrumpió y señaló que para ellos el consenso es importante para que se respeten las formas tradicionales de los *mapuche* respecto al tratamiento de ciertos temas. De este modo se distinguen dos formas de llegar a una decisión colectiva, la mayoría por votos y el consenso. Este último implica, desde el punto de vista del funcionario no *mapuche*, una predisposición diferente, en tanto no basta con votar “sí” o “no” ante alguna iniciativa, sino defender, argumentar y aceptar cambiar de opinión en el transcurso de los intercambios. Esto no solo implica una temporalidad y puesta en valor diferente de la “negociación”, sino que, teniendo en cuenta el énfasis de los *Logko*, se trata de un reconocimiento necesario y estructural para cualquier proyecto de interculturalidad: la puesta en valor de la lógica política *mapuche*.

A medida que fui participando de las reuniones de la Mesa, y escuchando los argumentos de los *Logko* al respecto, entendí que la centralidad del consenso reside para ellxs en la posibilidad de romper con la imposición de las lógicas políticas con las que históricamente tuvieron que lidiar. Esto es, dejar de depender de la voluntad de intendentes, concejales o funcionarixs para encauzar ciertos proyectos y demandas, obligándoles a escuchar, comprender y llegar a ciertos acuerdos. La modalidad del consenso en la Mesa de Protocolo Intercultural será mejor entendida, como se enuncia desde el *mapuzugun* (idioma mapuche) “*Kiñe Rakizum*”.

Desde hace cuatro años que me encuentro en el proceso de aprendizaje y enseñanza del *mapuzugun* —y todo lo que ello implica. Hago esta aclaración para hacer explícito que no estoy afirmando una única traducción de las categorías a reflexionar, sino que utilizo lo aprendido hasta este momento para sumar una mirada analítica distinta a este proceso, desde el *mapuzugun*. El aprendizaje de la lengua

implica más que aprender meramente las palabras, especialmente si lo enmarcamos en las luchas interculturales. Este proceso de aprendizaje ha provocado en mí un desplazamiento de mi subjetividad en tanto habitante de este territorio que habla y entiende el idioma. A la vez que, permite a quienes lo aprendemos, adentrarnos en marcos de interpretación que por mucho tiempo fueron silenciados. Es a partir de esta experiencia que intentaré explicar qué he aprendido y por ende entendido sobre el *Kiñe Rakizuam*, esperando que sirva como categoría nativa para profundizar en la política mapuche y en las formas de enmarcar los diálogos entre distintas presencias estatales y sectores del Pueblo mapuche con perspectivas heterogéneas. La palabra *kiñe* remite al número uno (1) mientras que *rakizuam* es generalmente traducido como pensamiento. Por lo cual su significado se suele entender o explicar como “un solo pensamiento”. Sin embargo, es posible continuar desglosando la palabra *rakizuam* y separar, por un lado, *raki* (raíz del verbo *rakin*) que significa contar y, por el otro, *zuam* que da cuenta de lo que pertenece al adentro de unx —lo que podría incluso asociarse a la idea de subjetividad. De este modo, *rakizuam* podría ser entendido como “contar el *zuam*”, la manifestación o puesta en palabra de la subjetividad, o de asuntos, cuestiones y temas que atañen a cada unx. Aun cuando la mayoría de las veces *Kiñe Rakizuam* se traduce como un solo pensamiento, la expresión *Kiñe Rakizuam* es usada para explicar la lógica mapuche de hacer política porque permite poner en relieve el esfuerzo de llegar a un consenso entre distintos pensamientos. Además, según me explicaron distintas personas con las que conversé al respecto, se pueden consensuar tanto los acuerdos como los disensos, porque se pueden compartir, por ejemplo, las siguientes afirmaciones: por un lado, que hay muchos aspectos disímiles y separados en los modos de entender un determinado evento o proceso; por el otro, que entre esa multiplicidad de experiencias y posicionamientos, algunas deberían ser puestas en discurso colectivo y hacerse públicas. Para el caso particular de la Mesa de Protocolo Intercultural, *Kiñe Rakizuam* fue primero una demanda de funcionamiento y, luego, un atributo clave sin el cual no sería posible que la Mesa funcione. Con y desde estas palabras en *mapuzugun*, lxs participantes de la Mesa recentraron el devenir de la interculturalidad en condiciones de igualdad más estructurales que la mera



participación de *mapuche* en un espacio oficial, o un diálogo entre personas de diferentes culturas. Las autoridades *mapuche* apostaron, desde su génesis, a cambiar los pisos dominantes de interlocución, habilitando un lugar de negociación por fuera de las lógicas *wigka* de la política. Claudia Briones (2014) se pregunta cómo a través de los disensos se pueden problematizar e incluso ampliar los acuerdos vigentes que fuerzan a ciertas convivencias de modos asimétricos. Haciéndome eco de esta inquietud, ¿se podría afirmar que los disensos son indicadores de que dichos pactos en alguna medida fallaron? En esta clave de lectura, los desacuerdos duraderos suelen remitir menos a una diferencia de opiniones o de perspectivas ideológicas que a un disenso en torno a cómo crear las mejores condiciones de igualdad para el diálogo y la negociación política. Desde la perspectiva del *Kiñe Rakizuam*, el consenso está pautado en términos de igualdad porque, desde el inicio, aseguró que las condiciones del intercambio estén basadas en criterios que son sensibles a las formas socioculturales que organizan la vida cotidiana de las personas mapuche. Alcanzar un solo pensamiento refiere a un modo de pensar que prioriza el hecho de que todos accedan a las mismas condiciones de igualdad y de libertad para pensar, decir y hacer que los demás. Para esto, como anticipa Bruno Latour (2014), el consenso debe iniciar acordando cómo proceder cuando no hay coincidencia acerca de qué autoridades serán los árbitros de la discusión, de qué temas pueden ser objeto de negociación, sobre qué será considerado un exceso y qué entidades del mundo de los otros se dejarán o no entrar a la conversación en la Mesa. En definitiva, los compromisos vinculantes que lxs *mapuche* buscan construir tienen su génesis en estos primeros acuerdos y desde la lógica del *Kiñe Rakizuam*. Con esto en mente, la memoria es aquí una herramienta “política” porque es a través de ella que se crean los marcos para pensar la política, la negociación, el consenso. El *Kiñe Rakizuam* es una palabra, pero de esas que funcionan como símbolos complejos (Briggs 1986), porque su circulación entre las personas mapuche promueve y orienta cadenas asociativas de sentido, hacia el pasado y hacia el presente. Su uso en la Mesa tuvo el triple efecto que Briggs adjudica a los símbolos complejos: por un lado, tiene poder performativo para transformar el evento oficial de encontrarse en la Mesa, en otro tipo de eventos comunicativos (orientando turnos,

señalando pautas de intercambio discursivo, determinando formas de llegar a acuerdos); por el otro, en su contraste con otras formas oficiales de negociación (“*wigka*”), también confirma y define las identificaciones de las personas mapuche que participan de la Mesa; finalmente, actualiza un conocimiento antiguo del pasado en el que las prácticas, los vocabularios y las decisiones políticas adquieren sentidos particulares. El margen de las movilidades estructuradas de las autoridades o representantes mapuche que optaron por circular los espacios habilitados para ellxs en el Estado se encuentra en el hecho de haber convertido en lenguaje político y público el *Kiñe Rakizuam*. El ejercicio de llegar a acuerdos sobre lo que se transmitirá (*Kiñe Rakizuam*) no solo es constituyente del espacio institucional de la Mesa, sino que también opera redefiniendo los sentidos de “interculturalidad”. Las prácticas del *Kiñe Rakizuam* presuponen de *pu txawün* (las reuniones o encuentros) que los relatos de la memoria fueron transmitiendo a través de las generaciones. Como hace cientos años hicieron sus antepasados, para practicar la política es necesario convocar encuentros, llegar a consensos e, incluso, convertir estos en documentos –legislaciones, normativas, tratados, etc. Si alguien ajeno a estas prácticas participa un día en la reunión de la Mesa, se dará cuenta que lo que allí éste transcurriendo excede las formas de una negociación política habitual. La circulación de la palabra, los tiempos de espera para hablar, la forma discursiva de las presentaciones, entre otras prácticas, construyen lo que allí está ocurriendo como un *txawün*, y de este modo, en un evento político enmarcado desde la memoria y el conocimiento mapuche acerca de las convivencias. Es por esto que considero que las memorias son “herramientas para la transformación y la lucha en el marco de conflictos por derechos, justicia, reconocimientos de la diferencia, sentidos de pertenencia, proyectos políticos” (Ramos, Crespo y Tozzini 2016:20). La memoria permite construir puentes para conectar de formas creativas –y habilitantes para lxs mapuche— los conocimientos heredados como Pueblo *mapuche* y las reglas ya establecidas por lxs *wingka*.

Por lo tanto, y para finalizar esta parte, entiendo que el *Kiñe Rakizuam* forma parte fundamental de la política *mapuche*, y como tal está empezando a operar en el ámbito de la política institucional de San Martín de los Andes. Aun con dificultades,

con estigmas y con invisibilizaciones, lxs *mapuche* que participan de la Mesa de Protocolo Intercultural han quebrado los pisos hegemónicos de lo tolerable y esperable, llevando la interculturalidad al nivel de sus condiciones de intercambio. En la Mesa, el proyecto intercultural comenzó, para los participantes *mapuche*, por instaurar protocolos y formas para el diálogo y, con estos marcos, poner en valor los posicionamientos políticos como *mapuche*. La Mesa fue habilitada como un lugar estratégico cuando su ocupación empezó a estar signada por estos *nemülh* o conceptos que, en *mapuzugun*, invitan a repensar las formas de hacer política, identificando diferencias y puentes entre lógicas distintas.

### **Reflexiones finales**

A medida que fui releendo mis notas de campo y realizando otras entrevistas, fueron apareciendo otros sentidos que hasta el momento no estaba pudiendo poner en valor. Sentidos que fui conectando a medida en que los fui enmarcando en los enfoques de las memorias mapuche. La equiparación entre el trabajo de la memoria y la producción de conocimiento reside—entre otras cosas—en los sentidos que ciertas conexiones pasado-presente habilitan. Esto produce marcos de interpretación, pero también pone en relieve, como vimos arriba, el poder asociativo de ciertos *nemülh* o conceptos. Determinadas ideas, en contextos específicos, se vuelven vocabularios políticos con capacidad para re-categorizar y re-conceptualizar nociones hegemónicas claves —como consenso, negociación, liderazgo, representación—. Si bien los materiales que conforman la memoria provienen de prácticas y discursos atravesados por las relaciones de poder (sujeción), también ocurre que el proyecto político de recordar juntos suele promover conexiones novedosas y dobles significativos (sujetivación) para orientar resistencias, luchas y oposiciones. Pensando en la política de San Martín, entiendo que lxs *mapuche* son actores sociales inmersos en las relaciones estructurales que los definen y distribuyen en el espacio social (siendo este uno de los sentidos de la Mesa); y por el otro, son agentes porque ocupan de modos no esperados los lugares disponibles para ellxs (otro de los sentidos de la Mesa). Así también, las autoridades *mapuche* describen su hacer en la Mesa como un trabajo colectivo que busca reflexionar

sobre sus experiencias pasadas, y restaurar y poner en valor aquellas trayectorias que se vieron por muchos años desautorizadas por los estereotipos hegemónicos de San Martín. Puesto que dicho trabajo se basa en sus propios marcos epistémicos y ontológicos, insta una multiplicidad de perspectivas y énfasis novedosos a los debates, disensos y acuerdos que se suceden en este escenario intercultural. En definitiva, la forma en que participaron lxs *mapuche* de la Mesa reorientó la pregunta acerca de qué piensan lxs *mapuche* sobre este tema, hacia las siguientes: quién levanta la pregunta sobre cuáles son las discusiones interculturales, y cómo éstas son planteadas.

En otras palabras, la Mesa nos invita a pensar no solo la esfera de lo estatal como constituido por lo dominante o la dominación, sino también, y al mismo tiempo, como un espacio atravesado por las trayectorias que desafían las presencias estatales.

Para cerrar este trabajo, retomo las palabras de los *Logko* que participan de la Mesa cuando yo realizaba esta investigación. El *Logko* de la comunidad Curruhuinca decía: “La Mesa ocurre varios años después y gracias a que las comunidades mapuche reclamaron por un espacio así”; mientras el *Logko* de la comunidad Vera agregaba: “este espacio es importante porque ya vivimos muchos años bajo las lógicas de otra política, que puede funcionar y estar bien para los de San Martín, pero no para los *mapuche*”. Detrás de estas apuestas por la ampliación de derechos, por revertir la exclusión *mapuche* que reprodujeron las lógicas políticas dominantes y por crear nuevas presencias estatales dónde encauzar diálogos más igualitarios, está el espacio de la Mesa. Entre las conclusiones de mis aprendizajes pensando y reflexionando sobre este espacio, lo considero como uno que puede definirse como imperfecto e insuficiente, pero, es para algunxs *mapuche* el lugar donde discutir con autoridad y legitimidad política el lenguaje mismo de la interculturalidad, para crear vocabularios y producir sentidos con poder para contender en las esferas públicas de la política bajo condiciones más igualitarias. En definitiva, la participación en la Mesa es una apuesta colectiva por estirar la idea de interculturalidad para lograr mejorar las condiciones de igualdad en las relaciones sociales que esta presupone. De ahí el foco de lxs participantes *mapuche* en orientar el trabajo para llegar a consensos y los marcos para acentuar los diálogos. Por omisión, aquello que lxs

mismxs *mapuche* deciden no llevar a la Mesa, nos estaría indicando cuáles son las luchas que prefieren sostener en ámbitos no estatales y aquellas otras que quedan para otras generaciones que busquen -o no- sostener ese espacio.

Finalmente, la Mesa se constituyó como una arena de disputas donde el objeto de contienda es la forma política que debe adquirir la convivencia y la constitución del “ser juntos” (tanto *mapuche* sanmartinense). Las autoridades *mapuche* siguen sosteniendo y defendiendo ese espacio, porque entienden que al ocuparlo, han logrado no solo producir diferencias significativas con las políticas dominantes en San Martín, sino también producir sentidos políticos desde esos quiebres. Con ideas diferentes, participantes *mapuche* y no *mapuche* de la Mesa fueron negociando formas de convivencia y marcos de interpretación para fijar sus sentidos. Es en este sentido que la Mesa habilitó lugares políticos impensables hasta entonces desde los alcances tradicionales de lo que se entiende por “interculturalidad”. Del mismo modo, negociar el funcionamiento político de la Mesa desde la perspectiva del conocimiento y la memoria *mapuche*, es una manera de impugnar los estereotipos sanmartinenses con los que se suele criminalizar al “*mapuche* político”. Al mismo tiempo, me gustaría volver a enfatizar que la Mesa de Protocolo Intercultural en parte también resulta de un trabajo colectivo de memoria a partir del cual ciertas demandas y determinados intereses de las autoridades *mapuche* buscan poner en cuestión las lógicas dominantes de la “política indígena” y cuestionar la supuesta igualdad que la interculturalidad proclama, con el fin de hacer escuchar sus propias experiencias y palabras respecto a la desigualdad vivida. En este sentido, es la memoria la que permite comprender las relaciones entre *mapuche* y no *mapuche* en el lugar y porqué este espacio de diálogo con esta presencia estatal deviene una clave para pensar sobre estos temas. Finalmente, trabajar colectivamente la memoria permite, también, empezar a crear un vocabulario diferente: “uno de la acomodación local, uno que orienta derechos de presencia y confronta el hecho de la diferencia, el cual es irreductible a una política de la comunidad” (Amin 2002, en Massey 2005:153-155).

## Referencias bibliográficas

- Briggs, Ch. (1986). Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the in social science research. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, (40), 49-70.
- Briones, C. (1995) Hegemonía y Construcción de la “Nación”. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo 4*: 33-48. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología.
- Cardoso de Oliveira, R. (1998). El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Etnostoria Saggi Semestrali del Centro Internazionale di Etnostoria. 2..*
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En: Tocancipá, Jairo (ed.), *La formación del Estado-Nación y las disciplinas sociales en Colombia*, Popayán:157 – 190.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia, *Antípoda* 5:169-190
- Latour, B. (2014). Anthropology at the time of the Anthropocene: a personal view of what is to be studied. Distinguished lecture, 113th American Anthropological Association Annual Meeting, Washington, D.C.
- Marcus, G. (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal.” *Alteridades* 11(22): 111-127.
- Massey, D. (2005) *For Space*, London: SAGE Publications
- Ramos A, Crespo C y Tozzini M. A (2016). En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder (13-50). En *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Ramos A, Crespo C. y Tozzini M. (Comp.) Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Aperturas Sociales
- Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En M. Gillbert, J, Nugent y D. Nugent (Eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*: 55-366