

“Lograron terminar lo que venían hacer, se llevaron todo y dejaron todo destruido”: el caso de la Lof Cerro Córdor y el reclamo por extractivismo científico.

Stella, Valentina - UNRN-IIDYPCA-CONICET

Santisteban, Kaia -UNRN-IIDYPCA-CONICET

Desde el año 2013 la Lof mapuche Cerro Córdor (ubicada en la provincia de Chubut, Argentina) viene denunciando públicamente el incumplimiento de sus derechos por parte de académicos e instituciones científicas que, sin el consentimiento previo, libre e informado, han realizado investigaciones paleontológicas en el territorio ancestral de esta comunidad. Entre las prácticas que las familias de la comunidad han demandado, se encuentran el estudio y extracción de restos pertenecientes a seis ejemplares de una misma especie de dinosaurio. Además de incumplir los derechos indígenas¹, estas investigaciones paleontológicas son entendidas para una gran parte de las comunidades mapuche tehuelche de la Patagonia como un atropello a sus territorios y a todas las fuerzas y entidades (newen, ngen) que co-habitan en él. Este conflicto, por lo tanto, se enmarca en una disputa epistemológica y ontológica en la que se niegan e invisibilizan las formas de ser, relacionarse y habitar el mundo como mapuche. A partir de este caso, y de las expresiones que han hecho públicas las personas de la comunidad, nos interesa reflexionar en esta ponencia sobre ¿qué maneras más justas y menos desiguales lxs científicxs, expertxs y funcinarixs estatales que establecen leyes, normativas y permisos, y ratifican derechos indígenas, podrían pensar políticas de investigación sobre restos fósiles--y otros materiales paleontológicos y arqueológicos-- en los territorios de comunidades mapuche? ¿Por qué el conocimiento indígena, sus argumentos políticos y demandas colectivas aún no encuentran carriles adecuados de discusión y de diálogo en los escenarios estatales y de investigación?

¹ Convenio 169 OIT, aprobado internacionalmente en 1989, y suscrito por Chile en el año 2008, entrando en vigencia el año 2009. El Convenio 169 es coherente con los principios que rigen las declaraciones mundiales de Derechos Humanos (y las cortes respectivas). Se basa en el respeto a las culturas, formas de vida, tradicionales y costumbres propias de los pueblos indígenas o tribales. Reconoce las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven. Recuerda la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales. En términos concretos, obliga a consultar a los pueblos indígenas todo proyecto que se impone sobre sus personas o sus territorios. El artículo 7° del Convenio 169 establece que los pueblos indígenas y tribales tienen el derecho de “decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar su propio desarrollo económico, social y cultural” (Hermosilla, 2017: 5).

Algunos autores que se han realizado preguntas similares sostienen que los procesos de “activación patrimonial” comportan un discurso hegemónico en el que intervienen la ciencia y la tecnología como epistemologías modernizantes (Pratt, XXX). Para Candau (2002) “el patrimonio es el producto de un trabajo de la memoria que, con el correr del tiempo y según criterios muy variables, selecciona elementos heredados del pasado para incluirlos en la categoría de los objetos patrimoniales”; el patrimonio “funciona eficazmente como un aparato ideológico de la memoria” (89-90). El autor distingue entre patrimonio y patrimonialización¹, entendiendo al segundo término como un “acto de memoria” que da lugar al primero. Las construcciones de patrimonios culturales significativos se actualizan en el seno de luchas hegemónicas por el sentido del pasado y sus referentes y ocurren en relación con la lucha política presente y con los proyectos de futuro de los colectivos sociales. En relación a esto, Jofré (2017) propone hablar de procesos contrapatrimonialización de lugares de la memoria indígena; procesos basados en diferentes contextos de reivindicaciones étnicas, formas de diálogo y demandas que reclaman la devolución de objetos “patrimoniales” como, por ejemplo, restos humanos y paleontológicos. En Patagonia son muchos los reclamos colectivos acerca de la restitución de restos humanos—como los del cacique tehuelche Liempichún Sakamata que estuvieron expuestos hasta 2009 en el Museo del Hombre, en París, luego de que el conde francés Henry de La Vaulx profanara su tumba a finales del siglo XIX o el caso del pedido de restitución de restos de Inacayal—que evidencian la falta de participación indígenas y de sus conocimientos en torno a cómo trabajar con los procesos de restitución ya sean humanos o paleontológicos. Incluso existe una fuerte tensión en torno a qué entienden algunos sectores por “restos” como “sujetos” u “objetos”.

En este trabajo, entonces, nos proponemos reflexionar a partir de un caso en particular lo que sucede cuando los criterios que suelen regular el encuentro y el abordaje de estas materialidades, formas que generalmente están basadas en presupuestos jurídicos y en torno a concepciones de ciertos grupos (directivos del museo, comité académicos y los referentes políticos), dejan afuera las perspectivas indígenas. A partir del reclamo que inició la comunidad de Cerro Córdor, así como las sucesivas demandas que fueron haciendo ante incumplimientos o desacuerdos durante el proceso, nos interesa dar cuenta de cómo estas materialidades, su respeto y debido tratamiento forman parte fundamental de un proceso más amplio de “recuperación” de su memoria como pueblo y de sus propios marcos de interpretación en torno al *mapu kimün*.

“Hemos puesto un límite a todo esto”: reconstrucción del conflicto

Desde el año 2018, con el grupo GEMAS, venimos trabajando en conjunto con integrantes de las comunidades mapuche Pichiñan y Cerro Córdor. Comunidades que habitan en el territorio ancestral de las familias Pichiñan ubicado en la meseta chubutense.

Nuestro acercamiento a las familias mapuche fue puntualmente para la reconstrucción de sus memorias. Todas ellas son familias que históricamente se vieron despojadas, amedrentadas y hostigadas por privados y por agentes del estado. Durante los años de trabajo en conjunto, en las conversas con lxs integrantes de las comunidades, salían diversas experiencias de discriminación, de avasallamiento y de despojo territorial. Entre estas experiencias de desigualdad que nos fueron compartidas, se encontraban también aquellas historias de atropellos por parte de investigadores y paleontólogos que, sin permiso y aviso previo, entraban a los campos a extraer y llevarse una gran cantidad de material paleontológico.

Esta zona –al igual que muchas otras regiones de la Patagonia argentina-- es una región en la que abundan restos materiales fósiles paleontológicos. Al salir a recorrer el territorio es recurrente encontrarse con una gran variedad de estos restos. En el año 2012, por ejemplo, Paleontólogos patagónicos hallaron un dinosaurio en el cerro Córdor de unos 170 millones de años de antigüedad en el marco de una campaña desarrollada entre 2009 y 2010 con investigadores del CONICET. En el 2019, autoridades del Museo Egipcio Feruglio (de la localidad de Trelew) “descubrieron” el cráneo completo de un «tatanauro» con una antigüedad de entre 170 y 180 millones de años.

A partir de estas y otras experiencias de “descubrimiento” sin el consentimiento de las familias indígenas de la zona, en el 2020, la comunidad decidió decir basta ante estas situaciones que fueron y son vividas como atropellos. En una clara postura política de desobediencia (Butler 2001), y haciendo valer el derecho a la autonomía y autodeterminación en los territorios, se negaron a permitir el ingreso de paleontólogos a los campos, echaron a un grupo de personas que habían ingresado sin permiso, hicieron las denuncias correspondiente y sacaron un comunicado público denunciando los atropellos. Este documento decía lo siguiente

“Somos de la comunidad mapuche Cerro Cóndor, ubicada en lo profundo de la provincia de Chubut. Queremos dar a conocer a la opinión nacional e internacional el proceso de expropiación que sufre nuestro territorio. No solo por el extractivismo minero sino también por el extractivismo científico. El Museo Paleontológico Egidio Feruglio es uno de los organismos que, hasta el día de hoy, pretendía violentar la integridad de este territorio con sus máquinas excavadoras y sus científicos, quienes se roban los restos fósiles. Le hemos puesto un límite a todo esto. Ellos no reconocen los protocolos que deberían tomar en cuenta cuando hay lofche o comunidades mapuche que vemos a nuestro territorio de una manera absolutamente diferente a como lo ven ellos. Hay un andamiaje de derechos que clarifican nuestra posición frente a la insistencia de violar sistemáticamente nuestra autonomía como lofche. ¿Qué entienden cuando la constitución nacional y los convenios internacionales exhortan la consulta previa, libre e informada de todo lo que acontezca en los territorios de los pueblos indígenas? Sepan que somos conscientes que este límite que ponemos a quienes hacen uso y desuso de nuestra mapu traerá una gran discusión y debate. Nuestro punto es que nosotros somos quienes vivimos en este territorio desde hace muchas generaciones y somos quienes nos comprometimos en defender, proteger y cuidar esta tierra ¿Quién se arroga el monopolio de establecer que la naturaleza tiene un solo sentido y una sola lógica?
Comunidad Mapuche Cerro Cóndor
Por territorio y autonomía,
Marici Wew” (comunicado Lof Cerro Condor, 9 de marzo 2020)

A partir de este acontecimiento, nos interesa reflexionar aquí sobre ¿qué maneras más justas y menos desiguales los científicos, expertos y funcionarios estatales que establecen leyes, normativas y permisos, y ratifican derechos indígenas, podrían pensar políticas de investigación sobre restos fósiles--y otros materiales paleontológicos y arqueológicos-- en los territorios de comunidades mapuche? ¿Por qué el conocimiento indígena, sus argumentos políticos y demandas colectivas aún no encuentran canales adecuados de discusión y de diálogo en los escenarios estatales y de investigación?

Sin embargo, y antes de reflexionar sobre estas preguntas, queremos señalar lo que entendemos como dos ejes fundamentales a tener en cuenta a la hora de pensar y analizar los conflictos y disputas en torno procesos de patrimonialización que involucran a comunidades, organizaciones y/o familias indígenas. Por un lado, que estos procesos involucran contradicciones propias de las lógicas del estado al desoír o contradecir las leyes y reconocimientos indígenas. Por otro lado, que la mayoría de estos conflictos están atravesados por conflictos y defensas territoriales. Por ende, es necesario ampliar las concepciones de territorialidad y materialidad que se ven involucradas en estas disputas. .

1. Cuando las prácticas e investigaciones científicas desoyen los derechos indígenas

En una de las entradas del Facebook perteneciente al Museo paleontológico una/o puede encontrarse con el siguiente posteo:

“¿QUÉ HACER EN CASO DE ENCONTRAR UN FÓSIL? Patagonia es una región muy rica en yacimientos fosilíferos, por eso, no es extraño que alguna vez encuentres un fósil de manera casual. En Argentina los fósiles se encuentran protegidos por la ley Nacional 25.743² (en la Provincia del Chubut por la ley 3599) y sólo especialistas con autorización pueden extraerlos. Entonces 1) No lo extraigas ni muevas del lugar. 2) Identifica el sitio de la manera más precisa posible, por ej: tomar el punto GPS (algunos celulares lo toman), marcar el lugar con algún elemento visible del entorno y buscar referencias geográficas cercanas. 3)Tomá fotografías del material y del entorno. 4) Comunícate con la autoridad de aplicación provincial, la cual tiene a cargo las leyes Nacional y Provincial. En Chubut está representada por la Secretaría de Cultura de la Provincia.

² LEY NACIONAL N° 25.743/03. Protección del patrimonio arqueológico y paleontológico.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/85000-89999/86356/norma.htm>

También podés dar aviso del hallazgo a través de la comisaría, municipio más cercanos o una institución científica reconocida, como un museo o una universidad, para que estos, en colaboración con la Secretaría de Cultura, determinen los pasos a seguir” (fuente consultada <https://www.facebook.com/mefpatagonia/>)

Como señalamos anteriormente, la Patagonia—y particularmente la zona del territorio ancestral de las familias Pichiñan—es una región que se caracteriza por la abundancia de restos fósiles en sus territorios. Una de las problemáticas con las que se encuentran las instituciones estatales—museos e instituciones científicas—es la denominada como el “saqueo”, “robo” o “extracción” de estos vestigios por parte de personas ajenas al mundo académico. Es por razón que el Estado argentino recurrió a paraguas legales para darle solución y apaciguar esta problemática, manejando y controlando, de este modo, el acceso a las materialidades del pasado a través de políticas basadas en ideas de patrimonio y soberanía Estatal.

Es a partir de estos mecanismos legales que, en la actualidad, se apoyan y actúan las instituciones y las prácticas científicas de los paleontólogos o diferentes científicos especializados en estos temas. Así —y como se desprende de la cita del FB-- estos controles legales terminan por imponer las formas “correctas” de actuar frente a un “encuentro” con objetos y restos fósiles. De este modo, las personas, familias y grupos que se encuentren con un hallazgo paleontológico se ven obligados a seguir una serie de pasos: no extraerlos ni moverlos, identificar el lugar del hallazgo y avisar a la autoridad de aplicación provincial. Estos pasos son obligatorios puesto que la Ley nacional de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (25.743) (sancionada en 2003) define a los restos fósiles como un conjunto de bienes —“cosas”— sobre las cuales el Estado tiene poder de decidir cómo y por quién deben ser extraídas, protegidas, investigadas y exhibidas.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando esas materialidades del pasado se encuentran y co-habitan en territorios indígenas?

Entendemos que aquí la legislación se topa con una contradicción intrínseca. La ley 25.743 sobre patrimonios del Estado establece la obligación de avisar el lugar donde fueron

encontrados restos para interceder desde las lógicas estatales. Sin embargo, otra ley (la N° 24.071 que se ratificó en el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) decreta que si se encuentran restos en territorios indígenas es necesario respetar el derecho de las poblaciones originarias a la consulta libre previa e informada. Esto, además, entra en un dilema cuando no se reconoce que existen comunidades mapuche en muchos de estos territorios.

Fue, entonces, en base a esta contradicción legal entre, por un lado, reconocer el derecho a la consulta previa libre e informada de los pueblos indígenas y, por otro, poner bajo tutela y potestad del Estado los objetos materiales --entendidos como patrimonios-- que se encuentran en territorios indígenas, que las familias de la comunidad Cerro Cándor iniciaron una lucha colectiva con el fin no solo de denunciar el incumplimiento de derechos y el inaccess a los resultados o conocimientos producidos a través de estas investigaciones, sino además de disputar los marcos epistémicos desde los cuales se definen las leyes y las normativas sobre el conocimiento, y sobre cómo y por quiénes deben ser extraídos, protegidos, investigados y exhibidos estos restos. Así por ejemplo lo denunciaban lxs integrantes de las familias indígenas perjudicadas:

“Nosotros sufrimos un saqueo hace como dos años con gente del Museo de Trelew, que estaban dispuestos a extraerlos, a sacarlos, ya habían trabajado como para extraerlos y nosotros fuimos a consultarles cuál era el fin de la extracción de esos fósiles. Acá, en la comunidad nuestra, entraron el año pasado, en marzo del 2020. Nosotros fuimos los únicos que nos plantamos en el sentido que nos den una explicación. Cuál era el fin de los fósiles, cuál era para ellos el sentido o el por qué de extraerlos no? Nosotros también nos interesaría. Porque a nosotros también nos interesaría saber qué dinosaurio es, de qué estamos hablando, si es carnívoro, si es herbívoro. Ellos nos tendrían que haber consultado, ‘mirá tenés un dinosaurio, nos interesaría saber de qué dinosaurio estamos hablando’, pero si a vos te interesa que nosotros podamos entrar y podamos hacer un estudio con la condición que no te lleven nada. Porque además que entran sin permiso se llevan todo. No querían entenderlo, querían seguir trabajando. Unos soberbios totales, unos engreídos. Se fueron a recurrir, como hacen siempre, a las autoridades “correspondientes” como dicen ellos. Pero ellos fueron a buscar a la policía, a las fuerzas públicas. Y venir a sacarnos a nosotros. ¡Que nosotros estábamos interrumpiendo los derechos de ellos! No sé de qué derechos hablaban pero bueno menos mal que no le salió esa porque

ellos fueron a buscar a la policía para atropellarnos a nosotros. Como hacen siempre, nos atropellan con la policía en nuestro territorio. Así que menos mal que el jefe dijo que no y le pidió papeles, qué autorización tenían. No contaban con ningún papel, con ninguna autorización, ni siquiera habían pasado a la comisaría a avisar que estaban trabajando con los restos fósiles cerca de la comunidad, ni siquiera eso. Tampoco contaban con permiso de extracción ni con permiso de nada. Querían hacer negocio. Te tiro unos pesos, sacamos todo y te callás la boca. Un chantaje, un negocio así querían hacer. Ellos querían hacer un arreglo así: nos daban unos pesos, que nos callemos la boca y los dejáramos trabajar tranquilos” (Sergio Pichiñan 2021).

“Nosotros con el tema del museo y de sus integrantes hemos estado en encontronazos por el tema de que hace años y años que vienen explotando acá en la zona. Y bueno he tenido encuentros no porque ellos lo hayan sugerido sino porque yo he tenido que ir a enfrentarme con estos señores. Y como siempre te quieren envolver, como lo han envuelto a nuestros padres en su momento (...) por falta de información nuestra nos envuelven con cuestiones legales, y estas cosas que traen autorizaciones y la última vez no los dejé entrar más porque nos han estropeado el campo. Y una no sabe a dónde recurrir. Y con respecto a los del Museo yo en el verano los frené porque le habían hecho firmar un papel a mi hermana. Nosotros somos seis hermanos. Dos mujeres y 4 varones. Muchas veces lo han envuelto en palabras que lo han llevado a acceder a la entrada al campo. Yo no quiero que entren más, que no toquen más nada del campo. Y ojalá logré que no entren porque sé que ahora en noviembre querían venir pero mi idea y la de mis hermanos es que no toquen más nada. Nosotros tenemos un campo que tiene muchos hallazgos paleontológicos, es más ahora que no tenían autorización no pudieron sacarlo, quedó todo enyesado pero bueno, acá en el campo de mi papá hay muchos restos fósiles” (Valeria Currumil 2021).

Las leyes y convenios internacionales—que Argentina ratificó y promulgó en su constitución-- sostienen que los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las

tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. Entendemos, por lo tanto, que esto también se vio avasallado por parte de los científicos, puesto que no solo no respetaron el consentimiento previo libre e informado, sino que además avasallaron sus territorios y con él las propias formas mapuche de relacionarse y cohabitar. En torno a esto Hermsilla (2017) sostiene que el concepto Patrimonial, entendido como “la conservación, la puesta en valor del territorio”, surge de una responsabilidad social por la preservación de todo aquello que resulta valioso para la reproducción de una cultura. Ahora bien, nos preguntamos qué sucede cuando los conocimientos mapuche sobre el territorio no son respetados por la producción de conocimientos científicos?

2. Cuando las prácticas e investigaciones científicas atropellan los territorios

Desde los marcos de interpretación mapuche, el territorio es comprendido como el resultado de una experiencia particular de habitar de acuerdo con el modo en que se organiza la percepción del mundo y el conocimiento Mapuche (*kimün*). El *wallmapu* (territorio sin fronteras) es el lugar donde se relacionan, en diferentes direcciones, humanos, ancestros y no humanos que intervienen en la vida cotidiana de las personas y que son centrales en la conformación de sus vínculos y sus relaciones. Al conversar con el *kimeltuchefe* (profesor) Pablo Cañumil acerca de las definiciones de *wallmapu*, él señalaba que *wall* refiere al “todo” y *mapu* al “espacio y/o lugar”. El territorio, entonces, “es todo aquello que me rodea, incluye arriba y abajo (...) El *wallmapu* engloba o abarca el *wallontumapu* (todo/alrededor del mapu). En las rogativas, cuando uno empieza hacer el *gellipun* (la rogativa), va nombrando el *wallmapu* por partes. Por ejemplo, *wenumapu*, *kallfümapu* *ragiñmapu*, *agkamapu* y así (...) (Pablo Cañumil, 2021). En la idea de *wallmapu*, entonces, el territorio es, sobre todo, una forma de ser, entender y cohabitar en el mundo. Por eso, entrar a un lugar sin respetar los protocolos, escarbar el territorio sin permisos previos, tapar aguadas, contaminar el ambiente, extraer los restos --entre muchas otras prácticas que denuncia la comunidad-- implican daños profundos e importantes al lugar y a las relaciones entre los humanos y las entidades no humanas que cohabitan en ese espacio territorial. Asimismo, esta noción de territorio se entrelaza con el *mapu kimün*, “que a su vez se nutre mediante dos mecanismos: el *inadum* (la observación, la experiencia), y

el rakizuam, el pensamiento” (cita de Llanquilef, 2015 [Hermosilla, 2016: 11]). En relación a esto Pablo Cañumil explicaba:

“inazuam es como indagar. Günezuamün/günezuam zugu conleva a la idea de un aprendizaje controlado de lo social, político espiritual etc. O sea, el analizar, reflexionar para la adquisición de conocimiento. En günezuamün entra el kimün y el rakizuam. Después esta otra palabra que es inatuwün que es la idea de buscar kimün partiendo de lo kuyfi [antiguo] a la actualidad, siempre en una estrecha relación con la naturaleza. El che, lo espiritual, se podría decir que es un búsqueda integral” (25/11/2022 Pablo Cañumil)

“allkün escuchar, pen ver, konkantun intentar a empezar a practicar lo aprendido, konün cuando desarrolla lo que vio lo que aprendió etc. Eso no lo digo yo, lo dice toda gente mapuche que haya hecho inatukimün. Existe la palabra inatukimün que es reflexionar sobre lo adquirido. Desde ahí se empieza a hablar de la adquisición del kimün, desde ahí una va elegir en donde perfeccionarse por así decirlo...” (25/11/2022 Pablo Cañumil)

Entendemos, por lo tanto, que desde los propios marcos mapuche el territorio, el pensamiento, la subjetividad y el conocimiento forman parte de un entramado de experiencias, relacionalidades, saberes heredados y practicados y ancestralidad entre humanos y no humanos. Estas interexistencias (Escobar 2020: xvii) son fundamentales porque, como señala Claudia Briones, involucran otros vivientes con agencia propia que están en la base de toda ocupación tradicional, actual y pública de las tierras, y que son y realizan acciones tan actuales, tradicionales y públicas para algunos, como los actos que realizan las personas humanas.

Desde estas explicaciones es que citamos a continuación las preguntas que realizó la comunidad de Cerro Córdor:

¿Cuál era el fin de los fósiles, cuál era para ellos el sentido o el por qué de extraerlos no? Porque para nosotros no nos sirven que nos lleven los

dinosaurios, los fósiles, las flechas que están en nuestro territorio porque forman parte de nuestro territorio, de nuestra vida. Como cuando encontramos una punta de flecha, de lanza, un chenque...todo eso. Como los dinosaurios, forman parte de nuestro territorio que están desde hace décadas ahí, en nuestro territorio, como nuestros antepasados. Es como que vengan y te revuelvan a nuestros abuelos y abuelas, bisabuelas que también están ahí en el territorio. Tienen todos, todos tienen un sistema de vida que se va activando. Por ejemplo, al tener dinosaurios, bosques petrificados, piñas petrificadas. Que ellos lo extraen y lo venden particularmente. Todo para ellos y lo toman como un negocio. Y para nosotros tiene mucho valor que estén porque le dan valor a nuestro territorio, esas cosas le dan mucho valor (Sergio Pichiñan, 2021).

En breve, resguardar al territorio de estas prácticas extractivistas es también hacer visible un modo ancestral y mapuche de ser y habitar en él. Es visibilizar una forma de relacionalidad indígena en la que ancestros y fuerzas no solo son parte de la cotidianeidad y el cohabitar el territorio (Ramos, 2017), sino también agentes claves con injerencias concretas en las luchas y en las formas de resistencia.

En las últimas conversaciones mantenidas con miembros de la *lof*, una de sus integrantes nos cuenta que durante el año 2022 los profesionales del Museo no volvieron al lugar; “desde aquella vez no volvieron más, no me llamaron más. Creo que solo una vez me quisieron apurar para saber cómo podían hacer para entrar (...) después nunca más paso nada, quedamos ahí en la nada” (Valeria Currumil 2022). Desde la perspectiva de la comunidad, esta ausencia o llamado “a las apuradas” solo cuando una parte quiere, no era una forma de diálogo sino una imposición de agendas y urgencias. Por ello las familias de Cerro Cóndor decidieron que lo primero que debían hacerse era un encuentro sólo mapuche para reflexionar colectivamente sobre cómo continuar posicionándose en este conflicto, que siguiendo a Briones (2014) no es solamente ideológico sino también epistemológico y ontológico.

A modo de cierre

Comprendemos que las perspectivas teóricas y los debates de la antropología contemporánea que surgen con el giro ontológico en adelante, sirven como marco para preguntarse acerca de ciertos problemas de representación en un mundo distinguido por la pluralidad de discursos. En este sentido, entendemos que la complejidad del conflicto que planteamos en esta ponencia pasa por poder identificar bordes entre lo ideológico, epistemológico y ontológico. Aquí coincidimos con Briones en que poder identificar estos niveles del disenso permitirá ampliar los propios marcos para la comprensión de los fundamentos de ciertas conflictividades o demandas. Es decir, y para este caso en particular, las implicancias y fundamentos de la negativa de una comunidad a la extracción y estudios paleontológicos.

Cuando el eje del debate se da en torno al reconocimiento de los derechos indígenas y a la consulta libre, previa e informada como resortes legales que amparan reclamos y demandas indígenas --y que se anteponen a leyes provinciales como las que plantea el Museo--, el conflicto es principalmente ideológico. Sin embargo, cuando los discursos y prácticas de los funcionarios de dicha institución, reproducen la lógica de la “modernidad” (Latour, 2007) basando sus principios en una asimetría entre el conocimiento verdadero y el “conocimientos otros” el conflicto es también epistemológico. La perspectiva de quienes integran el conocimiento científico (encarnado en las y los paleontólogos del museo) no logran hacer el trabajo de “simetría” porque siempre han trabajado sobre un telón de fondo que determina la ciencia y el lenguaje de contienda desde sus propios términos, entendiendo que la relación o valor que se le puede dar a la relacionalidad con la naturaleza, el entorno, los vestigios y objetos materiales son universales y homogéneos. Desde esta perspectiva, consideramos que estamos inmersxs en un paradigma epistémico que aún le cuesta afrontar las heterogeneidades de distinto tipo, y por este motivo es que las concepciones y conocimientos de quienes viven en el territorio son avasalladas, silenciadas o negadas (Briones, 2019). A su vez, entendemos que la discusión que plantea la comunidad acerca del “monopolio” o la hegemonía epistémica implica también disensos ontológicos que emergen cuando los diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otras realidades. Respetar los protocolos y las racionalidades con el territorio y con las fuerzas que cohabitan en él, es para las personas mapuche fundamental para el desarrollo de las vidas cotidianas.

A modo de cierre y retomando algunas reflexiones de la introducción, es que nos proponemos dejar planteadas aquí algunas preguntas reformuladas para seguir analizando. ¿Por qué el conocimiento indígena, sus argumentos políticos y demandas colectivas aún no encuentran carriles adecuados de discusión y de diálogo en los escenarios estatales y de investigación? ¿Es posible que los conocimientos y filosofías mapuche acerca de cómo relacionarse con estos restos paleontológicos y arqueológicos sean una forma de manejo, protección, interpretación y acceso a las materialidades del pasado --que desde siempre fueron monopolizados por políticas enraizadas en ideas de patrimonio y soberanía estatal--? ¿Se pueden negociar, revisar e impugnar las burocracias, clasificaciones y prácticas patrimonializadoras que configuran los conflictos en torno a los restos? ¿De qué maneras se puede pluralizar la política de manejo de los restos y otros materiales que aparecen en los territorios de comunidades mapuche, sin caer solamente en la “incorporación” o “la inclusión” de otras “ontologías”?

Bibliografía

Ametrano, Silvia. (2015). LOS PROCESOS DE RESTITUCIÓN EN EL MUSEO DE LA PLATA. REVISTA ARGENTINA DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA 17 (2):1-13.

Briones, C. 2014. Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de antropología social*, N° 40.

2019. *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*.

CALAS.

Candau, J. (2002). Antropología de la memoria. Nueva Visión, Buenos Aires.

Hermosilla, N. 2017. Defensas Culturales para Comunidades Mapuche en Reivindicación Territorial: Arqueología y Justicia [Actas de IV Jornadas Actualización y Debate en Temas de Antropología Jurídica. Buenos Aires, 21 y 22 noviembre 2016].

Jofré, I. C. (2017). Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina. En Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalismo. C. Gnecco y A. Schmidt Dias, comp. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología eHistoria.

Llanquilef, L. (2015). Desde el Kimvn, el Territorio concebido como espacio de identidad y conocimiento. MS.

Latour, B. 2007 (1991). "Relativismo". En: Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica. México: Siglo XXI editores. 137-18

Ramos, A. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En: A. Bello et al. (Eds.), Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria, (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Stella, V. (2017). "¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?": las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 37(2), 61-78. <https://doi.org/10.34096/runa.v37i2.2297>

Prats, Llorenç

1997 Antropología y patrimonio. Ariel, Madrid.

2005 Concepto y gestión del patrimonio local. Cuadernos de Antropología Social 21:17-35.