
Universidad Nacional de Río Negro

**Escuela de Humanidades y Estudios Sociales
Licenciatura en Ciencias Antropológica con Orientación
Sociocultural**

Tesina de Licenciatura

**Las subjetividades políticas mapuche y la interculturalidad:
lenguajes y contiendas en el contexto de San Martín de los
Andes**

**Malena Pell Richards
Nro. de Legajo UNRN-11094**

**Directora: Dra. Ana Margarita Ramos
Co-Directora: Dra. Valentina Stella**

San Carlos de Bariloche, 12 de noviembre de 2019

AGRADECIMIENTOS

A mi papá por su apoyo y a mi mamá por siempre intentar comprender y aprender un poco más. A mis hermanos Tomás y Matías y, a mi abuela.

A mis amigas sanmartinenses, especialmente Luli y Sofi por poner tanto la oreja. A mis amigas bariloenses, Joiss, Kaia, Paz, Cielo y Marti. A Rami, por recordarnos para quienes tenemos que construir un ser-juntos que valga la pena. A mis compañerxs universitarixs que me ayudaron a que me caigan las fichas.

A GEMAS por ser el espacio de enseñanza-aprendizaje más hermoso, que apuesta por pensarnos en nuestros encuentros con lxs otrxs de la manera más afectuosa posible y luego, como antropólogas. Particularmente, a GEMAS seccional Furilofche, Mariel Bleger, Ayelén Fiori, Paula Cecchi, Marcela Tomás y Maria Emilia Sabatella. Sin sus intercambios todo lo escrito seguiría siendo para mí un impensable.

A mi Co-Directora, Valentina Stella, por devolverme primero palabras de apoyo y después las correcciones, por no dejarme lugar para dudar de que esta tesina se podía hacer. Por toda su dedicación en está co-dirección, la paciencia a los audios eternos y su confianza.

A mi directora, Ana Ramos, por ser la primer persona en acercarse a decirme que mi punto de vista, experiencias y lo que tenía para compartir eran válidos y que merecían ser pensados y escuchados. Por recordarme y enseñarme que esta profesión también adquiere sentido si a los lugares dónde queremos llegar hacemos espacio para que se sumen otrxs.

A las personas mapuche, especialmente de San Martín de los Andes, pero también a todas con las que me fui encontrando en este camino. Les agradezco que me hayan reconocido como interlocutora válida, gracias por compartir conmigo sus historias, por enseñarme sobre la lucha, la reciprocidad y la dignidad. Por abrirme tanto mundo. Escribí esta tesina, esperando que sea solo un registro entre otros, de las luchas ya emprendidas. Mañumwiyiñ kom ngütramkamun kaw kaw ngüyew püle, ponwitu tamün ruka mew, welu kafey kom kimeltuenew fill wallmapu püle kafey. Pewmangen kiñe antü, che küf pepi allkutuaiñ ñi mapu ñi zugu, fillke mapuche ñi ngütram, ñi zuam ka.

Índice

Parte I: Escenarios

Capítulo I: El escenario de las preguntas

- 1.1 “El no-izamiento”: primera inmersión en el campo..... 4
- 1.2. Las trayectorias en el campo de las asociaciones..... 10
- 1.3. Organización..... 15

Capítulo II: El escenario Sanmartinense

- 2.1 Los oxímoron y paradojas de la Interculturalidad..... 18

Parte II: Patrones

Patrones y Artefactos de Nación..... 25

Capítulo I: Narrando al pueblo..... 27

- 1.1. La omisión de la nominalización “Ocupación del Fortín Maipú”..... 29
- 1.2. La banalización de la argentinización de

Bartolomé Curruhuinca y su familia..... 31

- 1.3. Ambigüedades y borramientos: La fundación de la ciudad..... 33

Capítulo II: Mapas..... 37

- 2.1. Cartografía Militar..... 38
- 2.2 Cartografía Conservacionista..... 41
- 2.3. Cartografía Turística..... 45

Capítulo III: Gradientes y estigmas..... 50

- 3.1 El “olor a humo”..... 50
- 3.2 Mapuche “negado”..... 53
- 3.3 Mapuche “político”..... 57
- 3.4. Mapuche “proyecto”..... 60
- 3.5. Mapuche “tolerado”..... 64

PARTE III: Lenguajes

Los lugares que la memoria habilita y los lenguajes

para negociar un ser juntos..... 70

Capítulo I: Ngütramkan y Kiñe Rakizuam

como el lugar del disenso/consenso..... 73

1.1. Sobre el Consenso y el Kiñe Rakizuam..... 75

1.2. Ngütramkan o el valor de la palabra..... 82

1.3 Habitar la Mesa de Protocolo Intercultural:

Un quiebre entre otros..... 85

Capítulo II: La interculturalidad y las diferentes

concepciones de Naturaleza..... 92

2.1. El primer caso: el Volcán Lanín como Sitio Sagrado y
el discurso conservacionista..... 93

2.2 El segundo caso: el cerro Chapelco, los silencios y el discurso
ecologista-proteccionista..... 96

2.3 El lenguaje de la contienda es ambiental,
conservacionista y turístico..... 103

Palabras finales: *ñi rakizuam piley*..... 112

Bibliografía..... 116

CAPÍTULO I

EL ESCENARIO DE LAS PREGUNTAS

1.1 “El no-izamiento”: Primera inmersión en el campo

El primer evento que reconozco como significativo y al que volveré constantemente durante el desarrollo de la tesina ocurrió el 12 de octubre de 2014 por la mañana. Sin ningún tipo de delineamiento sobre algún proyecto de investigación o posible pregunta me acerqué al lugar. Lo único que me estaba guiando era lo que Eduardo Restrepo (citado en Lawrence Grossberg 2009) denomina “relevancia visceral”, entendía que era un momento importante y deseaba acompañar. La situación era nueva, particular, y paradójica: iba a estar sola en el lugar que más conocía. Viaje desde Bariloche a San Martín de los Andes unos días antes del 12 de octubre, siguiendo algunas publicaciones en las redes sociales me enteré que previo al acto se realizaría una breve marcha, para luego entrar a la plaza principal de la ciudad, la Plaza San Martín todxs juntxs.

Llegué al cruce entre la calle General Roca y Juan Manuel de Rosas, donde veía a lo lejos un par de banderas, llegaba a distinguir algunas por lo que asumí que allí estaban las personas que habían invitado y convocado. La cabecera de la marcha ya estaba casi a dos cuadras de distancia de donde yo estaba observando --aunque, sin participar--. Eran recién las diez y cinco de la mañana del feriado que sentía que iba a ser por demás particular y memorable para muchxs, sin embargo, y a pesar de mis ganas de participar de lleno y completamente en la movilización, me pesaba bastante la idea de que en realidad nadie me había invitado a ser parte. Caminé algunas cuadras detrás de la columna de gente, en otras ocasiones en las veredas sobre la mano izquierda, lo que me permitía hacer dos vueltas manzanas para regularizar mi autónomo paso al cual le estaba costando coordinar con los pasos de lxs muchxs otrxs. Fueron solo cinco cuadras que me parecieron eternas, y donde las preguntas que atormentaban mi cabeza y casi sabotearon por completo mi primera inmersión en el campo eran: ¿Por qué no traje una cámara? (si tuviese una cámara podría justificar mi caminar sin ser parte y no quedaría tan “anti” [social] andando sola; ¿Para qué vine? (Tranquilamente podría haber esperado en la plaza sentadita en el banco donde pegara más el sol y hubiera pasado desapercibida -me sentía por demás observada aunque estoy casi segura que nadie me había registrado); ¿Cómo puede ser que tarden tanto en caminar tres

cuadras?(esta pregunta estaba potenciada por mis nervios sobre qué es lo que iba a pasar luego, y el enorme esfuerzo que tenía que hacer para caminar tan lento)

La columna que hace unos momentos había marchado dispersa por la calle General Roca, aunque respetando un cierto orden jerárquico --autoridades mapuche adelante y hacia el final las organizaciones sociales que acompañaban--, se detuvo en la intersección de la calle Roca y Coronel Díaz, pero haciendo alusión a la plaza “Fito Taberna”, que es un pequeño espacio verde que lleva el nombre de un detenido y desaparecido Sanmartinense en la dictadura cívico militar. De este modo se había logrado conformar una especie de círculo entre dos plazas (la otra siendo la plaza Centenario, enfrente de la plaza Fito Taberna), y las dos calles.

Quien comenzó a hablar fue el Longko de la Comunidad Curruhuinca, quien cedió su palabra a otros Longkos de la zona, quienes a su vez se iban pasando la palabra entre ellos, todos hablando primero en mapuzungun, luego en español, y remarcando no solo el día sino la importancia de que “hayan venido” incluso desde lugares tan lejanos. Los Longkos hablaban desde el centro de la circunferencia, y yo me distraía constantemente porque me iba moviendo un poco de lugar para no quedar como una estatua que nada hacía, cuestionaba mi ropa porque me parecía que todo contrastaba demasiado frente a los pañuelos, los trarilongko y los ponchos o makuñ. Y me preocupaba especialmente en que me interesaba documentar lo que estaba pasando y no sabía cómo. Mi mirada estuvo un gran porcentaje del tiempo bastante fija en un periodista de una radio local que tenía el brazo estirado y fijo portando un grabador y un celular, que solo movía su cuerpo para acercar el dispositivo a la boca de quien estuviera hablando en el momento. Para mis adentros, aunque posiblemente visible desde afuera, reflejado en mi cara, pensaba “como me gustaría poder estar grabando así”. Pero me frenaba una frase que había memorizado el cuatrimestre anterior en la cursada de Metodología de la Investigación I “consentimiento previo, libre e informado”. No tenía cómo acercarme a los Longkos, ni podía justificar o dar cuenta sobre mi intención para grabar sus palabras. Algunas frases que me parecieron significativas, y que más o menos podía retener, las anoté en una nota en mi ipod, evitando sacar el cuaderno, para seguir huyendo de los llamados de atención. En aquel momento me pareció que el ipod podía pasar desapercibido como si fuera un celular y yo estuviera escribiendo a alguien. alguna de las frases que anoté en la nota digital eran más bien lo que esperaba escuchar, las personas dando cuenta de lo que habían viajado para llegar hasta allí, contando al resto por qué este día era relevante y único. En ese primer momento no sabía todavía que lo que estaban por decir más tarde iba a

sorprenderme y que habría cosas por las cuales meses después me agradecería a mí misma por haberlas registrado. Luego de que los Longkos finalizaran sus turnos de habla, la palabra la retomó el Longko de la Comunidad Curruhuinca, quien había iniciado con los discursos para avisar que el acto seguía demorado según lo que le había sido informado, ya que se habría retrasado el vuelo de lxs Ministrxs del gobierno nacional, Agustín Rossi y Tesresa Parodi.

Al cabo de un rato, y con mucha tranquilidad, fue el mismo Longko quien nos informó que lo que nos había convocado ese día y a ese lugar, en realidad no iba a suceder. La bandera mapuche o wenufoye no iba a izarse en la plaza San Martín. Según él, por decisión de 10 personas que no creían que San Martín de los Andes estuviera “preparado” para tal acontecimiento (en clara referencia a lxs concejales). Como no se había podido lograr un acuerdo entre todas las partes, traían una nueva propuesta, el izamiento de la wenufoye el 4 de febrero del 2015, el día del aniversario de San Martín de los Andes.

Ya habiendo pasado un tiempo escuchando distintas voces que hablaban por y sobre diferentes lugares, y por ello, cada vez más involucrada e interesada por lo que estaba aconteciendo, lo comunicado era lo último que quería escuchar, y teniendo en cuenta todo lo antedicho, estaba sintiendo bastante enojo. El mismo día se decidió que no iba a ser izada la bandera, había gente que había viajado de diferentes parajes para asistir, incluso había gran cantidad de niños y niñas, y no iba a pasar “nada”. El Longko expresó “¿Estamos en San Martín de los Andes? 40 000 habitantes e igual estamos suprimidos y oprimidos (...) Pero nuestro pueblo esperó 500 años, así que puede esperar un poco más”.

La reacción no era la que esperaba, ni la respuesta que imaginaba, ni tampoco era lo que quería oír. Pero si tuve ese momento donde hice “click”. Me di cuenta que estaba fuera de lugar mi indignación, el crearme con alguna clase de derecho para reclamar o exigir algo, pero entendí que este pensamiento venía de otra trayectoria, la mía, que nada tenía que ver con quienes estaban promoviendo esta iniciativa. En especial, porque su trayectoria (individual), se asociaba a la de su comunidad, y al mismo tiempo a la del Pueblo-Nación mapuche en general, y en este caso y ese día (12 de octubre) reforzada por la idea más general del primer contacto entre indígenas y europeos. Al mismo tiempo, a partir de esa frase, me imaginaba y preguntaba cuántas veces habrán dicho, “las partes no llegaron a un acuerdo”. ¿Hace cuantos años que la negociación llega hasta ahí?, y no avanza más, y no concretaba nada, por qué hay algunos que venimos de un mundo de lo

inmediato, de lo efímero de nuestras vidas y hay otrxs que pueden entender que quiénes son y lo que serán en esta vida es porque otrxs estuvieron antes recorriendo ciertos caminos y porque de ellxs depende seguir abriendo huella para que otrxs pasen por ahí y hacia nuevos destinos. Como correlato de esto, la cautela para negociar, para no clausurar posibilidades para abrir nuevos espacios.

Luego de más de una hora entre la plaza Centenario y Fito Taberna, para finalizar, el Longko de la comunidad Curruhuinca volvió a referirse a la cuestión de la bandera y la lucha política, que en sus propias palabras más bien era una “lucha territorial”. En primer lugar, el Longko se refirió al trato que recibieron durante muchos años y desde gobiernos anteriores: “Por mucho tiempo nos pusieron para la foto y para el folklore, pero nosotros no comemos ni fotos ni folklore”.

Esta fue una declaración que por demás resonó dentro mío porque sentía como iba cobrando fuerza el acontecimiento. Como no reinaba en el aire un sentido de decepción por lo que no iba a ocurrir, ni de enojo, como yo esperaba, esas palabras daban cuenta que las cosas estaban claras. La meta era una y estaban dispuestos a lograrla, y además, que esto no era un caso aislado, el izamiento tenía un propósito más grande detrás. En este sentido, a continuación se refirió a la bandera explicando la importancia de ella, o el porqué entendían que era importante: “La bandera va a representar el reconocimiento de los pueblos pero no la solución al problema”.

No especificó cuáles eran los problemas, muchas de las cosas que se decían no se aclaraban porque imagino que entendían que la gente que estaba ahí sabía lo que había significado este año en particular para las comunidades. El 2014 fue un año de muchos “ataques” a las personas que conformaban la comunidad mapuche, frente a sus distintas iniciativas, desde la construcción de las rukas que alquilaban a los rentals de esquí en el cerro, hasta la propuesta de la mesa intercultural y la bandera en la plaza.¹ Desde distintos lugares gubernamentales y en el discurso cotidiano de la ciudad las comunidades recibieron insultos, desprecio, y por supuesto, también desde los medios, se repetía el discurso sobre el Pueblo mapuche como chileno, lo que reforzaba aún más la idea de que la bandera no podía de ninguna forma estar en la plaza. Afloraban entonces, en los medios, los discursos racistas y xenófobos. Por esos momentos se comenzó a disputar la noción de Nación que algunos grupos manejaban, para justamente quitar legitimación o cualquier tipo de aplicación a los Derechos que vinieran amparados por la “preexistencia”, ya que reconocían a los mapuche como preexistentes, pero no originarios. Por ende no había lugar para ellos en esa plaza, donde

¹ Estos tres eventos serán retomados y ampliados a lo largo de la tesis en diferentes momentos.

estaba la bandera neuquina y la argentina.

Las últimas palabras que se dijeron en la ronda fueron dichas por el Longko de la comunidad Curruhuinca, casi como uno de los anfitriones “locales”, quien resumió un poco lo que fueron los meses previos, los años previos y lo que estaba ocurriendo:

“Las negociaciones políticas trabaron nuestros proyectos, nos perjudican y no nos dejan avanzar (...) No tengo bandera política, el que es libre de pensamiento no necesita a ningún partido para que lo represente. No quiero absorber a ningún partido político ni que me absorban pero hay que entendernos como personas sea el Kirchnerismo, el MPN en Neuquén o el radicalismo (...) Esto se soluciona en una mesa con los gobernantes, no queremos que nadie nos represente (...) Hay que descolonizar al Pueblo mapuche, ni mandamos ni obedecemos, desde la humildad y pensamiento, traemos el fuego de la naturaleza, afirmamos nuestra ciudadanía argentina pero nuestra nacionalidad mapuche”.

Luego la ronda se disolvió y nos dirigimos hacia la calle principal, la Avenida San Martín, por donde ingresaríamos luego a la plaza San Martín.

La descripción de esta situación fue puesta en texto meses más tarde de haber ocurrido, ya que, cuando asistí al lugar, no tenía intenciones de investigar en mi localidad —ni sabía que ese sería mi tema de investigación. Como aclaré más arriba, mi asistencia estaba condicionada por mi interpelación como ciudadana de un municipio intercultural, a favor de la iniciativa que, desde el espacio de la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante, las comunidades mapuche emprendieron. Sin embargo, fue desde ese mismo día del no-izamiento de la bandera que me di cuenta que los “conflictos con las comunidades” que siempre parecían ser distantes entre sí y cerrados en sí mismos —porque así repercutían en los medios y en el sentido común sanmartinense—, estaban todos anudados y entramados. Las diferentes temporalidades y espacialidades supieron confluír ese día, haciendo que los meses previos al intento de izamiento fueran por demás cansadores, desgastantes y provocativos para cualquier persona mapuche del lugar y alrededores.

La particularidad de esta situación se diferenció ante mí, entonces, en dos visiones. La primera me revelaba un tipo de funcionamiento diferencial de lxs actorxs de San Martín de los Andes. Esta característica “diferencial” tiene que ver con mi primer momento de exotización y problematización de ciertas prácticas y comportamientos que naturalicé—en tanto habitante del lugar. En aquellos primeros momentos noté que, al haber comenzado a adquirir una mirada más entrenada en la

antropología, me empezaban a sorprender otras prácticas. Por eso presté atención a cómo los oradores cuidaban las formas de los discursos, o los no cuidados, o miré a través para explicar qué había detrás de tanto desprecio y bronca hacia las comunidades mapuche.

En la segunda visión estaba yo misma, mi propio desplazamiento por subjetividades encontradas en ese lugar. Así es como traté de entender los sentidos históricos de la fortaleza con las que las comunidades mapuche se enfrentaban a los desprecios, negaciones y exclusiones. Conjugando hoy ambas visiones, entiendo por qué ese momento había logrado constelar diferentes problemáticas bajo el lema de “lo intercultural” y, por qué desde entonces, la interculturalidad siempre me devolvía a ese acontecimiento paradójico del no-izamiento de la bandera. ¿Cómo podía ser que un municipio, perteneciente a una provincia “pionera” en lo que respecta a la articulación entre comunidades mapuche y Estados (promoviendo que las personas, comunidades y organizaciones mapuche accedan a espacios de negociación legítimos y legitimados) y que logró convertir a San Martín de los Andes en uno de los primeros municipios del país en ser declarados interculturales, las posibilidades de reclamar y demandar un reconocimiento en igualdad de espacios y significaciones --la *wenufoye* junto con las banderas argentina y neuquina en la plaza principal-- fueran casi nulas?

Intentando convivir con esta paradoja, pero también ensayando respuestas, 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, al mismo tiempo que --y aquí lo paradójico-- se me hacía evidente el desprecio al mapuche politizado a pesar y aunque desde el Estado se fomentan lugares para el ejercicio de la política. Será objeto de esta tesis rastrear la génesis de esta tensión, de esta paradoja, e intentar hablar sobre ella. Es en base a esta enunciación entonces como fui desarrollando mi investigación, recorriendo nuevas huellas en San Martín para poder encontrarme con historias que antes nadie me había comentado, algunas más tristes o complicadas que otras, pero siempre llenas de convicción. Historias que me ayudaron a comprender el contexto más amplio donde esta “lucha territorial y política” se enmarca. El ir y venir entre diferentes trayectorias y a través de ciertos años reconocidos como momentos especiales, que siempre de alguna forma marcaron el futuro que ahora es el presente, me llevó a querer comprender lo que estaba ocurriendo desde una perspectiva procesual, y desde el enfoque de la memoria. Y, al circunscribir los proyectos políticos a aquellos que se amparaban en la “interculturalidad” el otro punto central de la tesina fue su institucionalización. A su vez, como será explicado en el desarrollo del trabajo, la tesis acompaña en gran medida este proyecto desde la perspectiva de una de las

comunidades de la zona, sin dejar de lado las implicancias que dicho proceso tiene en el resto de la ciudad.

1. 2. Las trayectorias en el campo de las asociaciones

Mi trayectoria durante la elaboración de esta tesina se vio 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 mientras también lo transito yo.

Cuando finalmente decidí abocarme a este tema, me embarqué en la tarea constante de, en palabras de Roberto Da Matta, asimilar lo exótico y de exotizar lo familiar (Da Matta 1999) para producir conocimiento. Como ciudadana de la localidad de San Martín, el llamado “acceso al campo” contó con una gran cantidad de beneficios como, por ejemplo, cierto grado de comodidad para establecer contactos y entablar relaciones, y un conocimiento práctico del sentido común local, fácilmente detectable en chistes, rumores o decires institucionalizados. Pero, ante esta familiaridad, no sólo tuve que producir objetivaciones para la reflexión etnográfica (exotización); además, me enfrentaba con la disyuntiva respecto a trabajar analítica y teóricamente sobre temáticas donde la separación acostumbrada de “nosotros/otros” con la que sanmartinenses solíamos convivir se volvía difusa. Esta última cuestión significó para mí un desafío a la hora de analizar desde una perspectiva antropológica las trabas enfrentadas por las comunidades mapuches para instalar sus proyectos en la ciudad. De este modo, comencé a preguntarme si esas imposibilidades de oír no estarían relacionadas con el hecho de que esos proyectos interpelaban la historia de todos los sanmartinenses e, incluso, nos invitaban a considerar sus problemas y conflictos, y cómo estos nos afectaban a todos los habitantes por igual. Sin embargo, y por eso mismo, emprendí la tarea de familiarizarme con ciertos exotismos. Esto último estaba menos ligado a acortar distancias con las formas de vida de las comunidades mapuches del lugar y más orientado a hacer las paces con, en palabras de Roberto Da Matta (1999), el viaje chamánico (para adentro o hacia arriba) que mi propia subjetividad estaba enfrentando desde diferentes frentes. El desafío consistió, entonces, en la difícil tarea de poner en contexto y de asimilar los comentarios de mi familia, amistades y conocidos que, de pronto, me resultaban exóticos, prejuiciosos y banalizadores.

Mi investigación se fue desarrollando, entonces, a través de un proceso de autodescubrimiento porque mucho de lo que en este trayecto fui aprendiendo ha crecido dentro de mí, volviéndose parte de lo que soy (Ingold 2015). Considero relevante entonces explicitar brevemente mi

“co-ciudadanía” como un asunto al cual brindar consideración en este apartado. Reconozco que la elaboración de esta tesis estuvo signada por mi condición de co-ciudadana como la designan Cardoso de Oliveira (1998) y Myriam Jimeno (2000; 2004). Estxs autorxs explican que desde este lugar, la producción de conocimiento antropológico se vuelve crítica y al mismo tiempo política, porque la realización de la investigación es también la realización de la ciudadanía (Jimeno, 2000). 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.

Las definiciones de Tim Ingold (2015) de Antropología y Etnografía fueron mis principales referencias metodológicas, en tanto entendí junto con él que la antropología es estudiar con y aprender de; desplegándose hacia adelante en un proceso de vida (Ingold 2015). El ejercicio antropológico tiene como efecto producir transformaciones mientras nos movemos en el mundo, mientras la etnografía es el estudio de y un aprendizaje sobre, cuyos productos duraderos son informes basados en recuerdos que sirven para un propósito documental (Ingold 2015: 222). Teniendo estas definiciones en mente, mi propuesta metodológica se centró en la fusión de ambas. Mi interés de estudiar con y aprender de no hubiera existido como tal si no hubiese tenido por objeto documentar y hablar sobre aquello que yo entendía como relevante.

Es necesario aclarar que para la elaboración de esta tesina adopté una perspectiva de “agencia y morada” (Ingold 1993). Siguiendo la propuesta de Ingold, el paisaje en el cual las preguntas fueron siendo elaboradas se constituye también de registros y testimonios de las vidas y los trabajos de las generaciones que lo habitaron en el pasado (Ingold 1993: 152). Al mismo tiempo, la modalidad metodológica por la que he optado fue la de mantener la observación y la participación etnográfica intensamente centrada sobre una localidad, al mismo tiempo que, por otros métodos y medios fui vinculando diferentes aspectos de esta investigación en diferentes escalas contextuales, siguiendo el planteo de George Marcus (2001). Esta participación etnográfica en la localidad de San Martín de los Andes me permitió recorrer el lugar desde una perspectiva diferente a la de mi trayectoria allí, y entender ese paisaje no como algo ya construido, ni algo que pueda desarmarse, sino en su proceso de permanente construcción. Proceso que me propuse conocer a través de escuchar viejas y nuevas historias e identificar viejos y nuevos recorridos (Ingold 2015).

Este trabajo también 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. Para lo cual 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. Como aclara Marcus (2001), la estrategia de seguir literalmente las conexiones, asociaciones y relaciones se encuentra en el centro del diseño de la investigación etnográfica multilocal (Marcus 2001:112). Al seguir la noción de interculturalidad, y tomar el campo etnográfico como “agencia y morada” (Ingold 1993), dediqué mucho trabajo a aprender a escuchar, y mientras esto sucedía, mis recorridos se fueron poblando de otros --humanos y no humanos--, y que recíprocamente, respondían a mi presencia desde sus propias moradas y procesos (Ingold 1993: 163).

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. Pero con el fin de abarcar lo que allí estaba sucediendo tuve que salir muchas veces de la Mesa, en la distancia y en el tiempo, para ir y venir entre distintas interacciones y relaciones. En esa búsqueda por ampliar el campo de trabajo, fueron muy importantes las descripciones etnográficas, históricas y reflexivas que habían realizado otrxs autorxs sobre la región. Entre quienes trabajaron en la zona, son referentes de este trabajo quienes me acercaron al mundo de la política local, particularmente desde el análisis de la administración territorial (Valverde 2006; Ameghino 2011; Impemba 2013; Puentes 2013; Solera 2018). El campo de discusión en el que esta tesis espera ser un aporte es el de la interculturalidad, uno de los más bastos en trabajos académicos, y en el que también se han escrito muchas páginas reflexionando sobre sus usos y sentidos en políticas de Estado dirigidas a enmarcar las relaciones con los Pueblos Indígenas; pero fueron algunas de ellas las que me permitieron analizar una política que se auto-define como intercultural (Fuller 2002; Boccara 2007); Walsh 2006; ; Turbino 2005; Briones 2014). Además, y específicamente para los casos de la provincia de Neuquén, la interculturalidad

fue el centro de las discusiones teóricas en los trabajos de Sabine Kradofler (2002), Raúl Díaz (2004) Florencia Trentini (2012, 2016) y Andrea Szulc (2004). De igual forma, se considerarán los nuevos espacios institucionales locales y provinciales que se van creando y las nuevas modalidades que existen ahora para las comunidades mapuche para dialogar con el Estado. Soy consciente de la extensa cantidad de trabajos que abordan las posibilidades y formas --a disposición de los grupos subalternos-- para acceder al Estado y los márgenes de maniobra para habilitar esos accesos como lugares de lucha. Sin embargo, fueron centralmente algunos de esos trabajos los que me permitieron reconstruir el contexto situacional e histórico en el que los grupos mapuche han venido reivindicando sus pertenencias, denunciando la usurpación territorial, y negociando sus relaciones con el Estado --después de la masacre indígena de fines del siglo XIX— (Mombello 2002; Díaz y Alonso 2004; Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman 2007; Navarro Floria y Nicoletti 2008; Lenton 2011; Stella 2014; Guiñazú 2017; Pérez 2017; Briones 1998,1999; Cañuqueo, Kropff y Pérez 2015; Delrio 2006, 2015)

Mis trabajos de campo iniciaron a principios del 2015 y continuaron hasta el momento de la presentación de la tesina en el 2019. Este periodo me permitió acompañar el proceso --aún cambiante y vigente-- de institucionalización de espacios municipales como interculturales, las relaciones conflictivas y los lenguajes de contienda disímiles entre lxs funcionarixs de las distintas presencias estatales, los grupos económicos dominantes con y en relación con las comunidades mapuche del lugar. Acompañé especialmente los proyectos políticos interculturales de la comunidad Curruhuinca, ya que esta devino mi principal interlocutora durante el proceso de investigación. Pero también, y gracias a la lógica organizacional de la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante --en la cual participan las comunidades del ejido municipal, Vera y Curruhuinca--, también entablé conversaciones con aquellxs personas de la comunidad Vera con quienes compartí espacios comunes y de reflexión. De todos modos, y aun haciendo foco en la comunidad Curruhuinca, al ser una comunidad compuesta por una gran cantidad de familias también recorrí diferentes parajes. Aquí considero pertinente destacar que, en un primer momento, y en búsqueda de mis interlocutores mapuche, me centré en la ruralidad; luego entendí que esa “decisión metodológica” era el reflejo casi inconsciente de mis propios supuestos como sanmartinense, como por ejemplo: que “se es mapuche al vivir en la comunidad”.

Finalmente, tal como Ingold plantea, esta tesis es parte de mi propia práctica de anudar². Partiendo del hecho de que conocer algo es escuchar el relato de su acontecer y poder, así, ligar su historia con la de una; y tomando en cuenta la sinonimia que plantea el autor entre anudamiento de historias y conocimiento, es que sostengo que la práctica etnográfica es la de irse anudando con otras trayectorias. Es en este campo de conexiones donde se encuentran los caminos que van produciendo un anudamiento de las historias que cada movimiento trajo al encuentro, haciendo que en cada unión se genere conocimiento.

Con estos aportes en mente fue como finalmente fui delimitando “mi campo”, a través del movimiento, por medio de oír y conocer historias y lugares. Si bien el campo ya había sido delimitado geográfica y temporalmente —la localidad de San Martín de los Andes desde que fue declarada municipio intercultural—, otros modos de deslindar y conectar personas y lugares fueron más difíciles de llevar a cabo. Retrospectivamente me doy cuenta que el campo se fue abriendo y acotando al pulso de las preguntas que iban surgiendo de mi participación en la Mesa de Protocolo y de mi mayor involucramiento en las propuestas mapuche acerca de cómo orientar sus relaciones con el Estado. Por ello, de pronto también podían ser parte del campo mis amigxs y familiares, o un/a funcionario/a del gobierno con quien me entrevisté sobre alguno de los temas de mi tesis. .

Los materiales de campo y de archivo fueron analizados desde el abordaje etnográfico (Rockwell 1987, Muzzopappa y Villalta 2011), y ese mismo abordaje es el que traté de mostrar en la organización de la tesis. Por ejemplo, hacer foco en situaciones cotidianas, prácticas simbólicas, interacciones comunicativas y actitudes corporales, para encarnar y dar profundidad a los sentidos que luego circulan en diferentes espacios y situaciones. Asimismo, se reconstruyeron distintas performance (narrativas, opiniones, explicaciones, prácticas ritualizadas como ceremonias o actos públicos, rumores y dichos de sentido común que dan cuenta de las valoraciones locales sobre la inclusión mapuche) para comprender cómo en ellas se implicitan y explicitan los puntos de vista nativos (mapuche y no mapuche). Los procedimientos analíticos de la Etnografía de la Performance —Hymes (1972), Bauman y Briggs (1990), Gumpertz (1991) - consisten en abordar una determinada práctica —discursiva o no— como una expresión poética de comunicación con un alto grado de reflexividad. Esta etnografía no solo sirve para el análisis sino también para la identificación y

²Las cosas en este mundo son sus historias, y estas se identifican en el movimiento de sus trazos, desplegadas en un campo de relaciones, donde las cosas no existen sino que ocurren (Ingold 2011:160161).

reconstrucción de los eventos significativos en el proceso de campo, por ejemplo, al preguntarnos cuándo las acciones están orientadas a objetivar un determinado “asunto” para que pueda ser material de reflexión para la audiencia (Turner 1988). Específicamente en el análisis, me pregunté por los marcos de interpretación locales que los enunciadores actualizan cuando comunican de formas habilidosas y evidentes (es decir, haciendo uso de presupuestos de significación compartidos con sus audiencias).

Pensando esta relación entre marcos socioculturalmente significativos y presupuestos locales, me encontré con los silencios y los relatos de memoria y, con el propósito de abordarlos en mis análisis, también incorporé marcos teórico-metodológicos específicos. La etnografía de las memorias (Benjamin 1991, 1999; Connerton 1993; Carsten 2007; Massey 2005) –y de los silencios (Dwyer 2009)—ha sido una de los procedimientos metodológicos centrales en mi investigación, específicamente aquellos que me permitieron analizar otras formas de realización o ejercicio de “lo político” (Rancière 1996) y de producción de lenguajes alternativos para discutirlo (Roseberry 1994), otras de las preguntas que guiaron mi investigación. Deteniéndome en el modo en que los silencios pueden reconocerse en las narrativas de la memoria (relatos familiares y personales sobre la experiencia de vivir en San Martín desde el “ser mapuche”; relatos sobre conflictos), pude entender las formas en que estos revelan las moralidades que se imponen debido al peso del turismo en la zona (Pollak 2006, Dwyer 2009), y, en su relación con los eventos traumáticos, comprender los silencios como estrategias política y afectivas para evitar que sus memorias sean apropiadas por los discursos e intereses hegemónicos. Desde el ángulo de los silencios, también abordé la búsqueda de los marcos de interpretación silenciados (Ramos y Cañumil 2011) y su restauración colectiva como parte de un proyecto político más amplio que aspira a encontrar otros sentidos de la historia y otros criterios para delimitar ciertas prácticas como políticas. Entre estas sería posible incluir, por ejemplo la conversación o *ngütramkan* (Golluscio 2006), la habilidad para recibir los dichos de los antiguos en una conversación o la forma de abordar los disensos desde los aportes de la trayectoria política mapuche.

1.3 Organización

De acuerdo con los propósitos y enfoques teóricos propuestos, organizo la tesis en tres partes diferentes: “Escenarios”, “Patrones” y “Lenguajes”.

Estos dos primeros capítulos con los que inicio la tesis dan cuenta de los “Escenarios” que fueron configurando mi tema y campo de investigación. Estos escenarios se fueron produciendo a partir de

preguntas orientadas teórica y metodológicamente, y partir de las teorías locales sobre política, interculturalidad y aboriginalidad que mis interlocutores fueron desplegando en las diferentes interacciones sociales. Por lo tanto, en Escenarios el propósito es contextualizar el lugar (Ingold 2011; Massey 2005) desde y donde se desarrollaron las preguntas que guiaron la tesina. Parto de explicar mi lugar en el campo y el modo en que mis recorridos se intersectan con otras huellas y trazos --que también me forjaron como ciudadana sanmartinense--; la tesis inicia cuando, al acompañar el izamiento de la *wenufoye* en la plaza San Martín en el año 2014, mis movibilidades estructuradas por la ciudad comenzaron a abrirse y a tensionar ciertos presupuestos. Ese día da comienzo al capítulo 1 sobre los escenarios de las preguntas (con qué marcos teóricos y metodológicos se fueron pensando). El capítulo 2 orienta la contextualización hacia los escenarios sanmartinenses en los que transcurrieron los eventos de esta tesis (la situación de la institucionalización de la interculturalidad y la creación de la Mesa de Protocolo Intercultural)

Al hablar de “Patrones” hago referencia al trabajo de James Brow (1990) cuando, para definir los procesos de comunalización de la Nación, menciona que estos producen sentidos de pertenencia a partir de patrones de acción y de pensamiento. Para comprender los patrones que comunalizan en San Martín de los Andes, recurrí también al análisis de Benedict Anderson (1993) sobre las formas en que los Estados Nación se moldean e imaginan a sí mismos. El objetivo de esta parte es pensar la configuración y conformación espacial de San Martín de los Andes en relación con sus matrices de alteridad y/o mismidad. Me detengo primero en las narrativas históricas locales para construir luego las cartografías de ese espacio narrado. El eje de estos capítulos es comprender cómo y por qué los mapuche devinieron “otros” --con respecto al nosotros ciudadano de San Martín de los Andes-- y cómo se produjeron los silencios que los borraron de historias y mapas --o los incluyeron de formas condicionadas. Para concluir esta parte, retomo los gradientes y estigmas que se desprenden de las construcciones de aboriginalidad (Briones 1998). Haciendo esta investigación llegué a la conclusión de que esta producción local de estereotipos, con efectos de sentido materializados en las prácticas cotidianas, son los cimientos desde los que se construyen los proyectos de interculturalidad locales.

Por último, “Lenguajes” se conforma de dos capítulos, centrados en rastrear los efectos del proceso de la institucionalización de la interculturalidad en la ciudad, y dar cuenta de las disímiles experiencias subjetivas del transitar esos espacios oficiales de diálogo siendo mapuche. Para esto me centraré en la Mesa de Protocolo Intercultural en tanto funcionó como el lugar estratégico desde el que el Estado reorganizó sus límites y tolerancias de inclusión/exclusión, y desde el cual las personas mapuche trataron de encauzar los proyectos propios de cada comunidad que allí participa.

En esta parte de la tesis, el eje de análisis es la Mesa como un espacio de contestación y diálogo con el Estado, en el que, para habilitarlo como un lugar de resistencia, las comunidades pusieron en acto conocimientos y marcos de interpretación de las memorias mapuche. “Lenguajes” finaliza con las lecturas que mis interlocutores mapuche fueron haciendo del presente, en relación con sus proyectos político-espirituales. El centro es, ahora, los lenguajes políticos y afectivos —y las reflexiones políticas y afectivas sobre esos lenguajes— con los que las comunidades reivindican y actualizan los saberes transmitidos de sus abuelos y abuelas, y de las generaciones que les precedieron. En el último capítulo retomo dos expresiones de lucha y de demanda que ocurrieron en la zona en 2017. Por un lado, la lucha por la promulgación del Volcán Lanín como Sitio Sagrado Mapuche y, por otro, el conflicto en el Cerro Chapelco, entre los silencios y el resguardo del bosque nativo de lenga. Con la descripción de estos dos eventos finalizo este trabajo de tesis en el que he querido tensar los usos habituales de la interculturalidad en mi ciudad natal, para expandir nuestros entendimientos respecto a esa relación en la que no todxs tienen la misma posibilidad de activar políticamente sus sentidos más constitutivos de la relacionalidad (sobre qué entidades existen y cómo nos conectamos con ellas en el mundo en que vivimos)

CAPÍTULO II

EL ESCENARIO SANMARTINENSE

2.1 Oxímoron y paradojas de la interculturalidad

San Martín de los Andes es reconocido por ser un enclave turístico importante para la provincia de Neuquén, y también a nivel de la Patagonia. Las actividades turísticas que se promueven (si no es que son todas), generalmente se desarrollan en territorios comunitarios mapuche y/o del Parque Nacional Lanín ya que lo característico de la ciudad son los paisajes que la rodean. En base a esta idea de paisaje se ha construido el imaginario de San Martín como un lugar “armonioso”. Por lo tanto, las representaciones y/o apariencias “no controladas” suelen ser evaluadas por las elites locales como amenazantes, puesto que pueden tener consecuencias económicas y afectar al sector turístico y comercial.

Los significados y preceptos que conforman esos discursos turísticos, en gran parte escritos en las páginas de turismo o en folletos impresos, suelen resonar también en las interacciones cotidianas de lxs ciudadanxs sanmartinenses. La industria del turismo promueve a la ciudad como “responsable medioambientalmente, poblada de gente respetuosa y amable donde se respeta al peatón como en Europa”; y estos imaginarios publicitarios operan de tal manera que nos vemos muchas veces obligadxs a actuar, pensar y actualizar esas prácticas para cumplir con las expectativas del turista, fundamentalmente porque “todos vivimos del turismo”. Podría decirse que este es el sentido dominante de habitar en la localidad de San Martín, en tanto las normativas de convivencia, la distribución estética de lo visible y lo invisible, y las moralidades en torno a los modos apropiados de actuar en esta ciudad están mayormente organizados por la idea de vivir (o desvivirse) para el turista. En breve, se ha ido forjando una política espacial, como señala Doreen Massey (2005), preocupada por formar ciudadanxs funcionales a esta “gran empresa colectiva del turismo”. Para ello se espera una cooperación por parte de todxs lxs actores del lugar, quienes comparten la experiencia de vivir bajo la misma premisa: el turista es prioridad.

Estas formaciones discursivas organizadas por los discursos del turismo también regulan las construcciones locales de otredad, particularmente sobre “lo mapuche” o “los mapuche”. Una de las visiones predominantes acerca de lxs mapuche es que limitan el crecimiento —y por ende, la expansión turística— de San Martín de los Andes (Ver II.2.2 y II.2.3). En este entramado acerca de “los mapuche”, se interseca la idea de que estos están “alejados”, solo visibles en sus territorios periféricos, y en gran medida, excluidos del nosotros sanmartinense. Este mosaico se ha ido formando a través del tiempo. Primero a partir de las campañas militares a fines del siglo XIX, cuando las tierras mapuche más productivas se distribuyeron como propiedad privada o fiscal (estatal); segundo, con la expropiación de territorios que Parques Nacionales realizó entre las décadas del 30’ y del 70’; y, finalmente, con la compra-venta de territorios de los últimos años (ver II.1 y II.2).

Entonces, hasta aquí sabemos que lxs miembros de las comunidades mapuche han vivido alejados de los lugares con mayor concentración de gente, en tierras que, a partir de 1970, adquirieron un alto valor inmobiliario y turístico, en zonas donde Parques Nacionales por muchos años fue autoridad. Pero lxs habitantes mapuche de San Martín no solo se encuentran en las periferias —semi-urbanas o semi-rurales— de este municipio. También en el centro de la ciudad y, principalmente, en los barrios urbanos más marginales, la mayor parte de la población es mapuche. Cabe mencionar que, incluso, hay barrios que lindan con ciertos parajes de las comunidades, los cuales se fueron constituyendo progresivamente con los años y que, hoy en día, se los caracteriza como “asentamientos sin regulación”. El imaginario sobre estos barrios como peligrosos responde a la marginalización y estereotipación negativa que de ellos ha hecho el sentido común: estos vecinos, tildados como “ocupas”, deben ser esquivados en los circuitos turísticos.

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 Longko Bartolomé Curruhuinca. Como explicaremos más adelante, las interpretaciones y proyectos que las comunidades mapuche proponen gestar en torno a la nueva legislación intercultural del municipio resultaron ser muy divergentes de las interpretaciones de los funcionarios políticos y de las elites económicas de la región.

Como anticipé en la introducción de la tesis, mi elección metodológica para abordar el proceso de institucionalización de la Interculturalidad en San Martín de los Andes ha sido la de focalizar la mirada en la Mesa Intercultural del Concejo Deliberante de San Martín de los Andes, donde este se ha centralmente encarnado. Comenzaré, entonces, reconstruyendo la historia de conformación de la Mesa, para luego poner en contexto su funcionamiento y los desafíos que esta enfrenta.

Neuquén se declaró 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 intercultural 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--.

En este sentido, es pertinente historizar brevemente algunos de los cambios legislativos y/o estatales que se fueron adecuando a las propuestas de lxs indígenas y dando pie al proceso de institucionalización de la interculturalidad en San Martín. Con la vuelta a la democracia, pero también desde una perspectiva global, hubo un vuelco al reconocimiento indígena, como destaca Claudia Briones (2002). Es interesante la pregunta que la autora añade respecto a saber hasta qué punto ese vuelco al reconocimiento desde el marco jurídico fue un genuino intento de producir un cambio significativo en las políticas dirigidas a los indígenas, o si, solamente “ha sido fruto de una superficial adecuación a la retórica que estaba primando en foros internacionales” (Briones 2002:394). De todas formas, en el año 1994, en el marco de la reforma de la Constitución Nacional Argentina, la Asamblea Constituyente proveyó el escenario para que las identidades que habían comenzado a ponerse en valor, pudieran alcanzar mayor visibilidad en la esfera pública (GELIND 2000, Carrasco 2002). El vuelco (Briones, 2002) puso en cuestión al discurso homogeneizador que ha caracterizado la conformación del Estado-Nación de Argentina, con el Artículo 75, Inciso 17 de la Constitución Nacional que establece:

“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos: Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (Constitución Nacional Argentina Artículo 75, Inc.17)

Los años que siguieron se caracterizaron por conformar un contexto de creciente participación ciudadana (Guiñazú, 2017), en el cual el reclamo por la participación indígena se mantuvo siempre vigente, propició nuevos lugares de negociación y de disputas políticas, así como espacios de intercambio de experiencia de estar en lucha al interior del país y entre diferentes países de Latinoamérica (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman, 2007). En este nuevo campo de fuerzas, la noción de interculturalidad va emergiendo de una suerte de intertextualidad que, conformada por los discursos políticos de diferentes movimientos indígenas de Latinoamérica y por los discursos legales de convenios, acuerdos, leyes y políticas públicas, fue desplazando las formaciones discursivas del “multiculturalismo”. Este reemplazo fue el resultado de un cambio de énfasis académico y político: de pensar la juntura como resultado de la tolerancia que tiene un “nosotros” dominante y desmarcado culturalmente hacia “otros” subordinados y diferentes culturalmente, a pensarla como un proceso relacional (Juliano 1997, Wade 2011)

En lo que respecta a la provincia de Neuquén, la reformulación de su Constitución retoma el Artículo 75, inc.17 de la Constitución Nacional, y pone el foco en el diálogo y la educación intercultural. De modo que, en el año 2010, cuando San Martín de los Andes reformula su Carta Orgánica Municipal, se hace eco de esta declaración de la Constitución Provincial como también de la Nacional. 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.

La Mesa es una de las presencias estatales en San Martín de los Andes; una de las instituciones que conforman el campo local de lo estatal, compuesto por múltiples y diversas burocracias, actores y grupos sociales con diferentes lógicas de funcionamiento. Como sostienen Eva Muzzopappa y Carla Villalta, estas burocracias son un “campo fértil para nuestra disciplina” porque sus distintas materialidades, como pueden ser los archivos que generan, pueden ser analizadas como “un complejo sistema de relaciones sociales y de poder entre grupos, agentes y organizaciones” (2011:14-15). En esta Mesa, la interculturalidad es el resultado de esa arena de disputas en la que distintas voces tratan de imponer sus ficciones de Estado para hacer algo con respecto a las relaciones sociales entre los grupos que allí se representan.

Para comprender el funcionamiento de la Mesa Intercultural, comenzaré describiendo sus propios archivos, resguardados en el Concejo Deliberante³. Estos archivos permiten identificar una lógica en los criterios de relevancia, a partir de la información que, desde la misma Mesa, se ha ido considerando pertinente --“almacenable”. Se trata de un compendio que incluye desde declaraciones y ordenanzas hasta notas de diarios regionales y comunicaciones emitidas desde el Concejo Deliberante. Siguiendo la propuesta metodológica de Carolina Crespo y Alma Tozzini (2011) organicé mi indagación de forma tal que fuese posible interrumpir las lecturas literales de los archivos para no simplificarlos y “arrojar luz sobre la puesta en uso y evaluación de distintos registros que en el presente hacen referencia a un pasado no acabado (...) que la antropología tiene responsabilidad de seguir ahondando” (Crespo y Tozzini 2011:71).

Siguiendo el orden del archivo⁴, presento a continuación los principales tópicos en los que se fue organizando desde la formación de la Mesa. La primera hoja de la carpeta de documentación refiere al escrito por el cual se crea y se fundamenta la Mesa en el año 2016. Allí se enuncia la necesidad de su conformación de la Mesa Intercultural, su principal propósito es el de “elaborar un ‘Protocolo Intercultural’ que permita la interrelación de los Pueblos, a fin de generar normas de

³ Quisiera aquí agradecer a la apertura de los y las integrantes la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante de San Martín de los Andes que generosamente compartieron conmigo los documentos.

⁴ El archivo se compone de 28 páginas (desde su conformación hasta julio del 2017, fecha en la cual me facilitaron los documentos).

carácter intercultural, que contemplen la Cosmovisión Mapuche y las reglas del pueblo Huinca” (Archivo Mesa Intercultural 2017:1).

Para su funcionamiento, la Mesa debe operar con el quórum de un representante de cada bloque de los partidos del Concejo Deliberante, un representante de cada una de las comunidades mapuche de la zona y un representante del ejecutivo municipal, además de otorgarse la libertad de poder invitar a quienes deseen participar.

En el año 2014 se formuló una de las primeras propuestas de la Mesa Intercultural, que tenía que ver con hacer lugar al pedido de las comunidades mapuche de San Martín de los Andes para el izamiento de la bandera mapuche o *wenufoye* (este acuerdo dio lugar a la situación relatada al comienzo de esta tesina y que, en el marco de esta investigación, identifiqué como mi primera inmersión en el campo). En esta primera hoja del archivo, los representantes también dan cuenta de los inconvenientes que la Mesa enfrenta. Entre ellos se detalla: “resistencia al izamiento de la bandera, falta de asistencia de integrantes de la Comisión y dificultad en los procesos de acuerdo y construcción de normativa que contemple la cosmovisión mapuche y no se contradiga con la normativa vigente” (Archivo Mesa Intercultural 2017:1).

Luego de los antecedentes legislativos que fundamentan la conformación de la Mesa, se adjunta la Comunicación N°29 del año 2014 del Concejo Deliberante en la que se pide al Intendente de la Municipalidad de San Martín de los Andes: “no hacer lugar al izamiento de la bandera del Pueblo Mapuche en la Plaza San Martín, así como en ningún otro sector público del Ejido Municipal dado el contexto actual” (Archivo Mesa Intercultural 2017:4). Este pedido fue realizado el día 20 de noviembre del 2014, luego del primer intento de izamiento de la *wenufoye* en la plaza principal de la ciudad (referido en la situación etnográfica descrita), y en vísperas de lo que se esperaba que fuera el izamiento definitivo, el día 10 de diciembre de 2014 en concordancia con el Día de los Derechos Humanos. El documento que sigue es una nota del diario La Mañana de Neuquén, del día 10 de diciembre titulada “Fin de la polémica en San Martín: izan la bandera mapuche”. El orden en que se ha ido armando el archivo de la Mesa Intercultural nos permite comprender cómo el contexto, presupuesto en la nota comunicativa n°29 en la expresión “contexto actual”, afecta y se refleja en el texto. Teniendo en cuenta que el archivo comenzó a organizarse de esta forma en el año 2016, dos años más tarde de los eventos del izado de la *wenufoye*, percibimos que estos siguen reconociéndose como relevantes y en cierto modo, fundantes. Las dimensiones conflictivas entre el Pueblo mapuche y algunos sectores no mapuche de la sociedad –conflictividad que, para esa época,

empezaba a resonar en los medios de comunicación y en distintas provincias—fueron, en San Martín de los Andes, epitomizadas en el evento del “no-izado de la *wenufoye*”.

En diciembre del año 2015, la ordenanza fue revisada, declarando que la Mesa únicamente representará a las comunidades que se encuentren dentro del ejido municipal, siendo estas la comunidad mapuche Curruhuinca y la comunidad mapuche Vera. Desde marzo de 2016, la mesa cuenta con la participación de los *Longkos* de ambas comunidades, acompañadxs por otrxs miembros de sus respectivas comunidades y comisiones, y por sus abogadxs, manteniendo la posibilidad de incluir a ciertos externos como “invitados especiales”. Es bajo este carácter de “invitada especial” que participé en las reuniones de la Mesa de Protocolo Intercultural con el permiso y aval de sus participantes.

En gran medida, la mayor parte de mis preguntas e indagaciones surgieron de este punto de partida que reconozco como el día del no-izamiento de la *wenufoye*. La relevancia de ese día, y los meses previos que supieron influenciar el acto, fueron reflejados también en los archivos de la Mesa Intercultural como fue abordado hacia el final de este capítulo. Quedó entonces plasmado que izar la bandera mapuche en territorio sanmartinense generaba un problema de índole político al ser una acción que sobrepasaba los límites de la legitimidad mapuche y el lugar que les fue conferido en la distribución de las construcciones de otredad y configuración citadina y estatal. Recapitulando, así fue cómo este contexto, de plena institucionalización de la interculturalidad, formuló la paradoja de una interculturalidad marcada por la exclusión de lo mapuche. Esta tensión es la que continúa hilando la tesina en la parte II de este trabajo.

PARTE II

PATRONES Y ARTEFACTOS DE NACIÓN

Benedict Anderson, en su investigación en Asia y África, centró su análisis en las formas de operar de los Estados Nación en base a tres artefactos: museos, mapas y censos (1993). Como lo aclara en su investigación, si bien estos dispositivos existían desde hace tiempo, adquirieron mayor relevancia al volverse centrales en los modos en que los Estados coloniales empezaron a moldear e imaginar a sus “dominios”. Fue en esta puesta en relieve que cambiaron de “forma y de función”. Por ello es que precisamente me detendré en estas formas y funciones, para pensar la configuración espacial de la provincia neuquina y de la conformación del espacio municipal de San Martín de los Andes junto con sus matrices de alteridad y/o de mismidad.

Para Anderson (1993), estas nuevas formas y funciones se enmarcan en tres procesos: a) construir históricamente la legitimidad de un linaje como fundamento de una identidad común, basándose para ello en los museos; b) producir una geografía consensuada en sus dominios a través de mapas; y c) definir la naturaleza de los seres humanos que gobierna, a través del censo. Veremos cómo estas formas y sus funciones se vuelven conceptos claves para el análisis del entramado socio-cultural de San Martín de los Andes.

Tal como fue adelantado previamente, esta parte de la tesina se estructurará también en base a una tensión que reconozco como constitutiva de las prácticas sociales, entre “lo hegemónico” y “lo subjetivo”. Para ello, voy a concebir la noción de hegemonía como propone Williams (1997), quien plantea que esta “es siempre un proceso complejo de experiencias, relaciones y actividades” (Williams 1997:134). Este autor nos recuerda, además, que la hegemonía constituye un proceso activo que interconecta significados, valores y prácticas dentro de una cultura significativa y de un orden social efectivo, esto es, un proceso dinámico de disputas asimétricas por fijar un sentido de la realidad (Williams 1997:137). Sin embargo, este orden no sólo instituye lenguajes y vocabularios para el consentimiento respecto a la dominación sino también lenguajes y vocabularios para la contienda (Roseberry 1994). En este sentido, la noción de hegemonía también nos permite:

“comprender la lucha, las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos son usados por las poblaciones subordinadas para hablar sobre, comprender, confrontar, acomodarse o resistir su dominación” (Roseberry 1994:7)

A partir de esas aproximaciones a la hegemonía, esta segunda parte de la tesis busca reconstruir el marco significativo común en el que adquieren sentido los entramados complejos y multidimensionales tanto espaciales como políticos en San Martín de los Andes. Así, en el capítulo uno abordaré los procesos de omisión que fueron constitutivos de las narrativas oficiales --y que operaron en la construcción de San Martín-- entendiendo estas formaciones discursivas como los encuadramientos de la memoria colectiva del lugar. Estos relatos se materializaron en la constitución y formación de la ciudad configurando así los lineamientos territoriales de la localidad, los cuales cargan con diferentes sentidos y categorías que serán abordadas desde la lógica del mapa (II.2). Desprendiéndose de la descripción y análisis de la convergencia entre las narrativas históricas y las matrices de alteridad locales, en el capítulo tres se intentará dar cuenta de la dificultad con la que las personas mapuche del lugar se enfrentan a la hora de visibilizar sus propias trayectorias y recorridos. Por ello, en el último capítulo, daré cuenta de ciertos estereotipos que operan sobre lxs mapuche de San Martín de los Andes, reconociendo a estas construcciones de aboriginalidad como uno de los grandes obstaculizadores para enunciar en sus propios términos su identificación personal o familiar desde el “ser mapuche”.

Entiendo que estos procesos referidos anteriormente no pueden comprenderse de forma aislada, puesto que es en sus entrelaces que van sentando las bases para los consensos y disensos interculturales. Los procesos políticos de subjetivación emprendidos colectivamente por las comunidades mapuche de la localidad se revelan como más o menos impugnadores o transformadores a la luz de esos marcos significativos comunes, porque, en definitiva, la subjetivación es la interiorización o plegamiento del exterior (Deleuze 1987, Rose 2003); esto es, del afuera que condiciona o habilita las posibilidades de articulación entre las experiencias pasadas, presentes y futuras. Entonces, si la subjetividad política “resulta del conocimiento producido en contextos históricos y específicos” (Ramos, Sabatella, Stella 2013:119), propongo empezar mi análisis por la reconstrucción de esos exteriores o entornos.

CAPÍTULO I NARRANDO AL PUEBLO

El propósito de este capítulo es dar cuenta de cómo se fueron configurando las “estructuras de dominación” (Hall 2010) desde la formación histórica de aquellos significados locales que fueron nutriendo tanto las categorías hegemónicas que definen lo étnico como las categorías que refieren al ciudadano sanmartinense desmarcado étnicamente (usualmente llamado como “pionero”). Para hacer este análisis me centraré en lo que Michael Taussig (1982) nombró como “las formas de narrar la nación”. Estas formas hegemónicas de organizar las tramas narrativas del pasado, por un lado, constituyen los encuadres oficiales de la memoria, pero, y por otro lado, adquieren un valor performativo en las subjetividades a la hora de sentirse y pensarse como “ciudadanx argentinx sanmartinense”. Retomando a Stuart Hall (2010) quiero hacer énfasis una vez más en dicha centralidad de las narraciones y/o trayectorias subjetivas, ya que tal como el autor explicó: No hay manera en la cual las personas del mundo puedan actuar, hablar, crear o puedan comenzar a reflejar en su propia experiencia, a menos que vengan de algún lugar (...), no hay enunciación sin posicionalidad” (Hall, 2010:346). En una línea argumentativa similar, la comunidad Curruhuinca remarcó, en un comunicado público, la centralidad de la historia y la importancia de visibilizar una posicionalidad colectiva frente a ella:

“Quien no sabe de dónde viene no sabe para dónde va. Ocultar la verdadera Historia sólo sirve para abrir más la brecha entre ambos Pueblos, justificar la masacre, la discriminación y la invisibilización del Pueblo Mapuche”. (Comunicado oficial Comunidad Mapuche Curruhuinca, Febrero 2016)

En breve, entiendo que hasta los aspectos más subjetivos de una vida individual no son nunca del todo autónomos porque el “afuera” les es, de alguna manera, constitutivo. Aunque el planteo político de una comunidad mapuche se esgrima en contraposición a los marcos significativos de ciertas estructuras de dominación, ese desacuerdo con el “exterior” sigue siendo, de alguna manera, la base o la referencia que provee posicionalidad a sus enunciaciones (Hall 2010).

Para reconstruir el relato histórico fundacional de la ciudad de San Martín de los Andes me voy a centrar en tres libros que organizaron las tramas narrativas de la localidad y fueron fuente para las producciones historiográficas y escolares. Estos son los libros de Fernán Félix de Amador (1948) y

de Gregorio Alvaréz (1972) y “El libro del centenario de San Martín de los Andes 1898-1998⁵” (Comisión Centenario 1999), los cuales aún continúan siendo las entextualizaciones historiográficas más autorizadas de lo que se llama “la historia oficial”. Con el fin de comprender luego el modo en que esos sentidos dominantes del pasado se encarnan en valores y prácticas, acompañaré el análisis de los textos con algunas notas de mis observaciones durante la realización del Acto Aniversario de San Martín de los Andes n° 118. Este último, como veremos más adelante, refleja y/o refuerza lo escrito en las páginas de dichos libros.

Los tres textos mencionados arriba (Amador 1948; Alvaréz 1972; Comisión Centenario 1999) se centraron en tres acontecimientos o hitos históricos que, para este trabajo, devienen significativos. Es a partir de esos eventos que se va entramando la narración de la historia hegemónica sanmartinense en estrecha vinculación con los niveles narrativos de lo provincial --la provincia de Neuquén estaba en formación para el tiempo en que comenzaron a escribir los autores mencionados-- y de lo nacional. En esta línea, Michael Taussig (1982) entiende que las formas particulares y locales de “narrar la nación” (1982:489) actualizan las visiones más amplias con las que se ha ido construyendo la narrativa de la historia nacional (Taussig 1982:493). Lo que señala Taussig es que esta construcción prevé coherencia y continuidad. Ahora bien, aun teniendo en cuenta que estos libros “oficiales” se encuentran a disposición de cualquier lector interesado y la alta circulación de sus relatos en el imaginario sanmartinense sobre el pasado, me fue difícil reconstruir la coherencia y la continuidad prestando solo atención al relato explícito. La narración oficial construyó dicha coherencia poblándose de implícitos, silencios, metáforas y eufemismos. Quienes indagaron en torno a los procesos de formación de los Estados nacionales (Hobsbawm y Ranger 1989; Anderson 1993; Alonso 1988; Briones 1995) han destacado como estos viabilizan su construcción al crear un pasado viable para los intereses político-ideológicos vigentes y olvidando y silenciando otros (Crespo, Ramos, Tozzini 2016). Por ello, he trabajado los textos desde una perspectiva deconstructivista, siguiendo la propuesta teórica y metodológica de Mariela Rodríguez, Fabiana Nahuelquir y Celina San Martín (2016), quienes retoman el concepto de Jacques Derrida respecto a la lectura bajo borradura (1997). Parto, entonces, considerando los relatos hegemónicos que se van a abordar en los siguientes apartados como tachaduras que permiten reconstruir las cadenas consecutivas de técnicas que han sido funcionales a la hegemonía (Rodríguez, Nahuelquir y

⁵ En abril de 1994 se reúne un grupo de vecinos de la localidad para trabajar en los festejos de los 100 de la ciudad para el 4 de febrero de 1998. Así se forma la Comisión del Centenario que se encargó de gestionar y conseguir el apoyo de autoridades, empresas y personas para lograr las metas fijadas. Entre ellas, la principal era editar el libro con la historia de la localidad

San Martín 2016). Las autoras también vinculan esta lectura con la preocupación de Walter Benjamin (2007) por romper con el curso del relato lineal y homogéneo de la historia, que llevó al autor a pensar en las *ruinas*, las cuales permiten reflexionar sobre lo que se descartó, lo que quedó olvidado, silenciado o borroneado por un relato que se presenta como único (Rodríguez, Nahuelquir y San Martín 2016). Al mismo tiempo, intentaré realizar dicho análisis rastreando las maneras en las cuales se ponderó la “omisión” de ciertos eventos o acontecimientos históricos para mantener vigente la coherencia y continuidad de la narración de la ciudad, tal como especificaba Taussig (1982).

Finalmente, esto me llevó a preguntarme ¿Cómo fue posible la producción de una narrativa coherente sobre San Martín de los Andes, siendo que su historia oficial se edifica sobre un presupuesto paradójico del “otro indígena”? ¿Es posible romper con el relato monoacentuado? Para responder estos interrogantes, en los siguientes apartados me centraré en encontrar los índices de lo paradójico, en sus efectos sobre las matrices de diversidad nacional y en las estrategias que se pusieron en marcha para su elaboración.

1.1 La omisión en la nominalización “ocupación del Fortín Maipú

“1898-1998 Fortín Maipú: ...No tenemos carne, pan, ni yerba ni tabaco y hasta las pilchas se nos van concluyendo, pero somos argentinos y tenemos deberes que cumplir.... Teniente General Levalle-Campaña Al Desierto” (Cartel conmemorativo del Fortín Maipú, Ruta 237, San Martín de los Andes)

Uno de los primeros “logros” que se suele atribuir a las campañas militares de fines del siglo XIX tiene que ver con el avance territorial sobre la zona. Esto es lo que se presupone en el uso institucionalizado de la nominalización de la “ocupación”, específicamente materializada en el Fortín Maipú, la cual evita reponer explicaciones acerca de lo que la existencia de ese fortín implicaba. Como adelantaba más arriba, nos encontramos aquí con uno de los primeros indicios de lo paradójico, en las palabras cuyos implícitos no nos permiten obviar el contexto histórico en el que un fortín resultaba necesario. Por más que se haya naturalizado el inicio de la historia en ese fortín, su construcción adquiere sentido en los espacios en blanco. Aquí la pregunta que nos permite hacer una lectura a contrapelo de la historia es: ¿Ocupar por qué? ¿De quién era?

Además, al omitir justificar el uso de la palabra “ocupación”, también queda sin explicar qué era lo que sucedía en el fortín ocupado, a veces también referido como el fortín recuperado. Cuando hablamos de una ocupación militar se entiende, desde el sentido común, que el ejército se ubica en tierras que no responden al Estado que dicho ejército representa. La estrategia discursiva de transformar un proceso de invasión territorial en un sustantivo como “ocupación” evita tener que señalar las responsabilidades de algunos o reconocer los derechos preexistentes de otros. Sin embargo, el uso de esta fórmula nominalizada, aun cuando busca omitir los eventos negativos del pasado para construir una historia fundacional ecualizada e idealizada (Canclini 1997), es en sí mismo índice de una doble imposición estatal: imposición de un único relato acerca de lo que sucedió en el pasado e imposición de un ejército estatal sobre un territorio que estaba bajo la soberanía de otro grupo.

Esta estrategia de silenciamiento y de negación sobre los conflictos históricos que llevaron a levantar un fortín y a ocuparlo a pesar de “los sacrificios” “para cumplir un deber” opaca las asociaciones de este evento fundacional de San Martín con el contexto de la llamada “conquista del desierto” y, en consecuencia, deslegitima cualquier reclamo de reparación histórica por parte de las comunidades mapuche que aún hoy viven en la zona. En breve, la fundación de la ciudad, reificada en la “ocupación del Fortín Maipú”, es el hito con el que se inicia el silencio más constitutivo de la ciudadanía sanmartinense y sus principales no-eventos (Trouillot 1995): la preexistencia del Pueblo Mapuche en el territorio y sus experiencias históricas de invasión por parte del Estado argentino.

Yo misma aprendí la historia local monumentalizando el evento de la “ocupación” en mis años de estudiante. Para acceder al centro de la ciudad, necesariamente debía pasar frente “monumento al fortín”, y sin embargo, la frialdad del monumento propio de la memoria hegemónica (Nora 1989) no resonó en mí, ni en mis allegados, quienes la mayoría no sabían que era un monumento o qué era lo que conmemoraba. Para el acápite de este apartado, tuve que volver al lugar y anotar lo que el cartel decía, a pesar de pasar frente a él casi todos los días por veinte años. La perspectiva de triunfo es la que se actualiza en los “lugares de memoria” (Nora 1989), y específicamente en este, señalando al pasajero de la ruta 237 que se encuentra en el lugar dónde estuvo el fortín y donde comenzó la historia de San Martín.

De esta forma, la posicionalidad del sanmartinense es la de los “vencedores”, tal como se materializa en la monumentalización, donde lo que se quiere recordar es esa victoria que implicó

mucho esfuerzo pero sin especificar frente a quiénes se ganó, o cómo o por qué. Pero lo no dicho se vuelve problemático, porque habilita a pensar la paradoja que subyace en el mismo proceso de negación o silenciamiento. En una lectura a contrapelo del relato oficial, la “ocupación del Fortín Maipú” opera como símbolo complejo del largo proceso de subordinación del Pueblo mapuche, tanto al negar los hechos del pasado --la preexistencia del Pueblo mapuche al Estado-Nación y la violencia de las campañas militares— como al imponer la posicionalidad del invasor como el lugar privilegiado del ciudadano sanmartinense.

1.2 La argentinización de Bartolomé Curruhuinca y la omisión de su “ser mapuche”

“Dicha comisión, en aquellos días de incertidumbre, no dejaba de tener sus peligros, pues aunque Curruhuinca era ya un cacique entregado, no había logrado zafarse de la influencia de sus congéneres de allende la cordillera. Estos minaban en forma reiterada su moral y le inducían a resistir los amistosos ofrecimientos de los argentinos. Existían además razones de orden muy reservado, que habían llegado a conocimiento del jefe de las fuerzas, por medio de Galán y de don Manuel Mora, vecino de Chapelco. A pesar de sus pocos años, Galán que era un hombre prudente y de prestigio entre las tribus aborígenes, cuya psicología conocía, desplegó una dialéctica apropiada y convenció al cacique de que no debía escuchar las proposiciones de los indios chilenos. Para reafirmar las buenas intenciones del gobierno argentino, le pidió, en nombre del general, su colaboración para formar un cuerpo de baqueanos, que se pondría directamente bajo su mando. Aceptó el cacique y concurrió a conferenciar con el general Roca. Como consecuencia de la entrevista, quedó establecido que se fundaría un pueblo en el valle llamado por los indios Pucáullu o Pucáullun⁶”. (Álvarez 1984:114-115)

Continuando con el relato, el emplazamiento de la ciudad se habría empezado a planificar una vez que el cacique Bartolomé Curruhuinca expresara su voluntad de “ser baqueano y argentino”. En compensación por dicho compromiso, a él y a su familia les fueron otorgadas tierras por parte del Estado. Sin embargo, este relato oficial omite el hecho de que el 3 de febrero de 1898, el día anterior a la fundación de la ciudad, desde el Ejército Argentino pedían encontrar vivo o muerto a Bartolomé Curruhuinca (Pérez 2015).

Con otra omisión mediante, destacar la voluntad de Bartolomé de ser argentino fue la estrategia optada por el Estado para ocultar el hecho de que, al momento de la fundación de la ciudad, aún no se tenía una total soberanía sobre el territorio. Pero, sobre todo, el énfasis narrativo en “la voluntad

⁶ El nombre registrado era *Pu kaw kaw ngüyew* traducido como el lugar de las gaviotas.

del cacique” invisibilizó la resistencia de las personas mapuche en su intento por defender el territorio de la incursión violenta de las campañas militares en la región y permitió borrar esos hechos en la transmisión de la historia, particularmente en el ámbito de la educación escolar. El día después de estar siendo buscado “vivo o muerto”, Bartolomé Curruhuinca “decide” presentarse ante las tropas del Ejército Nacional. Aun sin saber qué es lo que estaría pensando el cacique en esos años, las fechas entre ambos eventos –separadas por un intervalo de horas—no solo nos lleva a pensar lo segundo como inverosímil sino que también nos hacen suponer que el cacique se veió forzado a entregarse ante el ejército para resguardar tanto a su familia, como a otras que estaban con él, en un contexto que se sabe que fue extremadamente violento para el Pueblo mapuche (Lenton 2011 Mases 1998) y tal como sucedió en otros sitios y en relación a otros caciques (Delrio 2005)

La violencia simbólica de este evento narrativo reside en apropiarse, desde el acceso privilegiado de una historia dominante, de la autoridad del cacique tanto en sus niveles de vocalidad, de actor y de agente (Trouillot 1995), creando el efecto de verdad en torno a que esas fueron sus palabras, sus sentimientos, sus intenciones y su elección. Con esta estrategia discursiva, el relato oficial organiza y controla las formas y los contenidos de la inclusión indígena en el “nosotros sanmartinense”. Por un lado, el relato prosigue sosteniendo que fue el mismo Curruhuinca quien les habría recomendado amablemente a los funcionarios el lugar de su territorio en que sería conveniente fundar la ciudad. Al usar su aprobación y recomendación como legitimación de la fundación de San Martín se desautorizan los potenciales reclamos territoriales de los mapuche en la zona, así como cualquier denuncia histórica de imposición o violencia. Por otro lado, al individualizar la decisión de Curruhuinca de ser parte del Estado-Nación argentino, este deviene el representante del punto de vista indígena en la región, invisibilizando la preexistencia y la presencia en la actualidad de muchos otros grupos de pertenencia mapuche. La única comunidad mapuche que trascendió “en la historia” del lugar fue la Curruhuinca. Finalmente, a través de este evento sobre “la voluntad del cacique”, se fue conformando el tipo de indígena ideal -el “indio permitido” (Hale 2004)- en el que recae la exclusividad del derecho de inclusión. Abel Curruhuinca, hijo de Bartolomé, es señalado en el libro del Centenario de San Martín de los Andes (1999) como “un servidor de la nación”; así como su comunidad es descripta por De Amador (1948) como “la pacífica tribu de los Curruhuinca”. Sin embargo, más adelante, y en el mismo libro, el autor también afirma: “muertas están las naciones mapuche, los pueblos indómitos y viriles, la raza grande y hermosa” (De Amador 1948:17). En el pasado –ahora mítico--, el indígena representa la virilidad y la fuerza; en el presente

--de potenciales amenazas--, el indígena reconocido e incluíble en la identidad nacional y sanmartinense es asociado con la pasividad y la servidumbre.

En definitiva, la violencia simbólica también radica en los procesos de subjetificación⁷ que ese evento sobre “la voluntad del cacique” busca promover. La historia oficial manipula los potenciales acuerdos entre las generaciones pasadas y las presentes al sustituir los consejos y mandatos de los ancestros acerca del curso de la historia (Benjamin 2007). Estos quedan banalizados en un discurso integracionista y desigual... ¿qué era lo que estaba pensando, sintiendo y haciendo aquel *Longko* para que se pidiera su captura con o sin vida?

1.3 Ambigüedades y borramientos: La fundación de la ciudad

El 4 de febrero de 1898 Rudecindo Roca decidió llevar a cabo la fundación de la ciudad de San Martín --aunque no estuvo físicamente presente--, sabiendo que en esos años no estaba permitido. En medio del litigio de límites entre los nuevos Estados Naciones, el acuerdo que se había pactado entre Argentina y Chile era el de no fundar nuevas ciudades hasta que las fronteras fueran fehacientemente determinadas. Ante lo cual, en el relato histórico, el accionar de Rudecindo Roca se pone en valor, ya que transmite que, gracias a él--y al Coronel Celestino Pérez encargado del acto ceremonial--, la ciudad de San Martín de los Andes no pertenece a territorio chileno. En el libro sobre El Centenario de la ciudad se destaca que el objetivo primordial fue “el de incrementar la presencia de las instituciones del Estado en la Patagonia en general y en la zona de frontera en particular, en vista a los conflictos con Chile a fines del siglo XIX” (Comisión del Centenario 1999:73). A continuación, cito las notas de mis registros de campo del acto aniversario 118, para entender cómo es que sigue siendo referido ese momento en el discurso oficial actual:

El alumno del colegio subió al escenario acompañado de aplausos y gritos como “pongan a uno de la pública”, su participación se centraba en compartir brevemente cómo fue la fundación de San Martín de los Andes. El estudiante destacó el “trabajo de la delegación de Rudecindo Roca y su contribución para poner un freno al conflicto con nuestros hermanos chilenos”. No olvidó mencionar al “Rey de Inglaterra quien aprobó en 1902 a Roca como fundador” y el reconocimiento a ‘Celestino quien estuvo a cargo de la ceremonia por parte del regimiento’. Otro hecho importante

⁷ Retomo la idea de subjetificación de Nikolas Rose (2003) en la que se conjuga el doble proceso de sujeción y subjetividad (Rose 2003). Los dispositivos hegemónicos (sujeción) se retoman por las personas, al vincularse con otras y sus recuerdos, para constituirse en agentes y sujetos afectivos (subjetividad).

que fue destacado y explicitado como central para que hoy la ciudad esté celebrando 118 años de vida fue la ocupación del Fortín Maipú 'por orden del General Rudecindo Roca', que según lo expresado por el estudiante, 'fue la garantía para la paz y desarrollo del progreso y civilización'. Después aclaró que 'las palabras de Roca se cumplieron y el pueblo de San Martín es un ejemplo de progreso'. Finalmente, cerró su intervención comentando que esta era la herencia del pueblo y pidió a Dios 'que nos ilumine esta herencia que llevamos', herencia que podía remontarse a las palabras de Pérez, quien, según lo dicho por el estudiante, insistía a los pobladores por la paz y el desarrollo. (Notas de la Observación del Acto Aniversario 118, Febrero 2016)

En este discurso, la presencia estatal del Estado Argentino en la zona –representada por el ejército– sólo tenía el propósito de detener un conflicto fronterizo con Chile y promover el progreso y el desarrollo. Detrás de estas palabras estaba lo que no fue enunciado ni retomado en el acto: que ese supuesto progreso había implicado “muerte, exterminio, violaciones, apropiación de territorios y desmembramiento de familias”, tal como lo denunciaría la Comunidad Mapuche Curruhuinca en un comunicado oficial emitido el día posterior al acto. Los relatos conmemorativos sobre la fundación de la ciudad suelen ser, como este, ambiguos en las asociaciones implícitas con las que construyen las ideas de paz y de civilización. Y, de este modo, actualizan las paradojas constitutivas de la historia hegemónica: se silencian las muertes, el exterminio, las violaciones, la apropiación territorial y los desmembramientos familiares que se utilizaron para llevar a cabo un proyecto político cuyo propósito se nombra como “garantizar la paz y el desarrollo del progreso y la civilización”.

Desde el enfoque de la memoria social, Paul Connerton explica cómo, en estos “actos performáticos” las imágenes del pasado evocadas tienen como objetivo legitimar un orden social en el presente (Connerton 1993). Dichos sentidos del pasado, agrega este autor, son remitidos a través de más o menos ritualizadas performance, como la de esta ceremonia conmemorativa del acto aniversario de la ciudad. Lo que es importante destacar aquí, desde esta línea argumentativa, es el potencial de estos actos para inducir a un “olvido forzado” (Connerton 1993) del pasado en el nuevo orden social, a través de iluminar ciertas imágenes y prácticas y no otras. Logrando así imponer un encuadramiento de memoria colectiva (Pollak 2006) y no otro. Es por esto que una vez más, las omisiones nos demandan una atención especial.

Para continuar con la profundización de este análisis, remito nuevamente a mis notas de campo sobre el Acto Aniversario, para incluir a los actores cuya agencia protagoniza y refuerza el

borramiento de lo indígena en la historia oficial: “los pioneros o primeros pobladores”, quienes conformaron el eslabón del encadenamiento narrativo con el que se deja atrás la incivilización y se inicia el futuro de progreso y contribución al desarrollo:

La intendenta procedió a brindarle una ofrenda floral al monumento de los primeros pobladores [pioneros, descendientes de los primero europeos que se mudaron a la zona] acompañada por aquellos primeros pobladores que se encontraban en el gazebo [las autoridades mapuche de tres comunidades no formaban parte de dicho gazebo], con quienes luego se sacó fotos. Se hizo un minuto de silencio por los ‘habitantes originarios y fallecidos’. Fueron leídas las palabras escritas por una profesora de historia de la localidad, quien agradecía a ‘los antiguos pobladores que forjaron el destino de nuestra ciudad, que vinieron a amar y apostar a nuestro suelo, que dieron nacimiento a la Patagonia’. Aunque destacaba que la mayoría se encontraban ausentes porque ya habían partido, recomendaba ‘homenajear y agradecer a sus descendientes’, remarcando cómo ellos crearon ‘nuestro tesoro máspreciado, una cultura que renació, ancestral, que se fusionó con el lugar que todos elegimos vivir y donde está el paraíso’. En una línea discursiva similar, cuando la intendenta subió al podio a comentar sus palabras se centró en el reconocimiento a los pobladores, quienes habían ‘marcado su camino, a los que vinieron y sintieron como el lugar que querían’. (...) El gobernador no se distanció de los discursos enunciados, agradeció a los pobladores, y señalando al gazebo expresó que “nadie estaría aquí si no fuera por ustedes y lo que transmitieron, valores de vida en tiempos inhóspitos. Valores que queremos recuperar” (Notas de la Observación del Acto Aniversario 118, Febrero 2016)

El borramiento de lo indígena se sostiene con la puesta en valor de los pioneros llamados también primeros pobladores, de quienes se destaca su hazaña de haber decidido vivir en territorio “inhóspito”. Nuevamente, la simplicidad de la narración omite y casi no da lugar a preguntarse qué era lo que realmente estaba sucediendo en esos tiempos históricos. De esta forma, se construye una trama oficial sobre la fundación de la ciudad presentada como una sucesión de eventos que fueron secuenciándose, y en la cual, el establecimiento de “los pioneros” trascendió como un evento sin conflicto. Debajo de la tachadura y de los borramientos, sin embargo, están las comunidades mapuche y los jefes locales que, como Curruhuinca, lucharon por seguir teniendo el control sobre sus territorios. El efecto ideológico de estas tachaduras consiste en deshabilitar la emergencia de imágenes del pasado que permitan reelaborar y reorganizar los fragmentos que fueron quedando omitidos, y así, obstruir también la posibilidad de comenzar a entender y poner en texto lo que sucedió.



Estas breves paradas en los textos dominantes con los se fue elaborando la narrativa de San Martín de los Andes son traídas aquí para mostrar el encuadramiento de la memoria colectiva (Pollak 2006) que fue generando los márgenes de pertenencia y exclusión en la ciudad. Este tipo de construcciones se encuentran involucradas en los procesos más amplios de formación nacional pero incluyen una praxis específica de alteridad (Briones, 1998:162); una que devela la complejidad de los mecanismos simbólicos que son puestos en juego para la construcción de una identidad común (Connerton 1993, Pollak 2006).

Las tres omisiones retomadas tuvieron distintos motivos e implicancias. Con el primer caso, los silenciamientos sobre la “ocupación” del Fortín Maipú, se deslegitiman posibles reclamos de reparación histórica al negar la violencia de las campañas militares, y al entenderlas como un simple “deber”. Con la argentinización de Bartolomé Curruhuinca se omite no solo su ser mapuche sino también la resistencia de él y su familia, y la invisibilización de otras personas o comunidades afectadas. Así, se desautorizan también potenciales reclamos territoriales y cualquier denuncia histórica de imposición porque se entiende que “accedieron y demandaron ser argentinos alejándose de la influencia de los mapuche chilenos”. Por último, en relación con la fundación de la ciudad, el relato --y su puesta en escena en el acto aniversario-- nos muestra cómo los mecanismos mencionados arriba se combinan, confluyen y se actualizan. Allí se evocan ciertas imágenes y se ritualizan las omisiones en las que se funda la narrativa del devenir histórico sanmartinense.

Fue también a través de esta narrativa histórica que la ciudad de San Martín de los Andes se fue cartografiando a sí misma, materializando su narración en las construcciones de territorialidad con las cuales, a su vez, se continuaron reforzando los borramientos de los mapuche en el lugar. Como sucede en diferentes ámbitos de lo sanmartinense, estas elaboraciones históricas sobre el espacio se correlacionan con el contexto paradójico más amplio: la tachadura de lo indígena en el lugar, por un lado, y por el otro, la puesta en valor del reconocimiento de lo intercultural. En el capítulo que sigue, abordaremos estas cuestiones a través de la lógica del mapa.

CAPÍTULO II

MAPAS

Los mapas, los museos y los censos son instituciones que, como nos cuenta Benedict Anderson (1993), moldearon, en conjunto con las narrativas históricas y otros dispositivos, el modo en el que los Estados-nación imaginaron sus dominios. En lo que respecta al mapa, Anderson (1993) lo describe como un logotipo, cuya figura instantáneamente puede ser reconocida y visible. Sin embargo, lo que resulta central para la argumentación de este apartado es que, ese devenir del mapa en logotipo, penetra profundamente en la imaginación popular (Anderson 1993:245). Considero que, a partir de las descripciones que se harán en los siguientes párrafos, es posible reconocer cómo el territorio ha funcionado como un lenguaje exitoso de exclusión de las personas mapuche en San Martín de los Andes. A través de dar cuenta de ciertas representaciones sobre el territorio en diferentes dimensiones, es posible reconocer cómo se fue profundizando un otro externo --mapuche-- con nulas posibilidades de transformarse en un otro interno. La única inclusión que se hizo de las personas mapuche en la construcción de la ciudad fue a través del borramiento de su identidad.

Este plano de lo material y espacial se conjuga, a su vez, con las “comunidades imaginadas” (Anderson 1993) dentro de las cuales los Estados clasifican a sus habitantes por medio de los censos. Aunque coincido con el autor respecto al carácter ficcional del censo, en tanto simula que cada identidad tiene su lugar y que este es extremadamente claro --sin lugar a identificaciones múltiples (Anderson 1993:231)--, tomo esta idea como el punto de partida para profundizar la noción de lugar. El consenso que ponen en marcha estas imaginarizaciones de las identidades y de los lugares, se vuelve aún más sugerente cuando se suma la propuesta de Doreen Massey (2005) respecto a los lugares como articulaciones de historias dentro de geometrías de poder más amplias. Esta conceptualización del lugar, además de contemplar las intersecciones también tiene en cuenta los desencuentros, las exclusiones y las desconexiones (Massey 2005). Asimismo, para enmarcar teóricamente los apartados que siguen, se tendrán presentes los efectos de los “mapas de territorialización” (Grossberg 1992). Estos mapas, al delinear la cualidad dinámica de la vida diaria, nos permiten enfocarnos en la materialidad de las prácticas culturales y en las economías de valor que se construyen en los espacios donde las personas habitan (Grossberg 1992), cuestión que se intentará abordar en articulación con el turismo. Considerando la visión hegemónica, su propuesta ilumina la articulación de la vida cotidiana en y a través de específicas formaciones y aparatos

culturales que moldean las prácticas como también sus efectos. El poder, desde la perspectiva de Grossberg opera distribuido en diferentes estructuras que condicionan y habilitan las posibilidades sociales (Grossberg 1992), por lo que entiende que las distintas economías son el resultado de luchas y articulaciones históricas y no de alguna propiedad intrínseca del concepto mismo de valor (Briones y Ramos 2016). Sobre esto nos detendremos al final de este capítulo, pero aquí se vuelve necesario considerar estas ideas para comprender cómo se vinculan las maquinarias territorializadoras (Grossberg 1992) con las construcciones de las distintas cartografías de la ciudad, puesto que, según este autor, el mapeo hegemónico de los lugares y de los sistemas de circulación resultan de —pero también distribuyen, delimitan y orientan— las formas de vida.

Así, los lugares devienen una constelación de trayectorias y procesos que negocian —en arenas desiguales de poder-- los aquí y ahora (Massey 2005), actualizando también los trazos que dichas trayectorias fueron dejando en los paisajes compartidos (Ingold 2011). Pero, como veremos, no todos esos trazos son igualmente registrados en los mapas. En las siguientes páginas de este capítulo, el objetivo es comprender cómo las huellas de los que fueron “otros” según la narrativa sanmartinense han intentado ser borradas y/o condicionadas.

2.1. Cartografía militar

El mapa que comenzó a trazarse desde el comienzo de la ciudad fue uno signado por la presencia militar. La puesta en valor de los Generales, Comandantes y Tenientes que participaron en diferentes campañas militares y específicamente en aquellas realizadas en la zona, se reflejó en los nombres de las calles. De esta forma, el centro de la ciudad, actualmente, sigue siendo representado por la fuerte presencia militar durante los primeros años de la localidad. La preexistencia de las personas mapuche en la zona urbana no solo fue exitosamente borrada del imaginario territorial urbano, sino que, además, fue reemplazada por la presencia de “los vencedores”. Con esta topología urbana, el acontecimiento histórico de las campañas militares a fines del siglo XIX sobre el territorio indígena se convierte en la gesta heroica de un Estado, encarnada en los oficiales de las fuerzas armadas; y como tal, crea sentidos históricos locales en desconexión con las experiencias de violencia, invasión y despojo que ese evento crítico implicó para las personas mapuche. A partir de esta estrategia de invisibilización, se fue forjando una idiosincrasia de exclusión de “lo mapuche” en San Martín.

El centro de la ciudad comienza a orillas del lago Lácar y sus límites son naturales, puesto que son dos cerros los que operan como mojones del deslinde del “pueblo”. El borramiento de la historia mapuche en los imaginarios locales ha llegado al extremo de negar las posibilidades de ser mapuche “en el centro”. Los cerros señalados más arriba, continuación de los parajes de las comunidades, han conformado barrios, denominados bajo la categoría de “asentamientos irregulares”. Aun cuando, desde el sentido común, estos asentamientos no llegan a formar parte del “centro de la ciudad”, el hecho de estar urbanizados opera como criterio para determinar la inexistencia de población mapuche en los cerros. Conversando con las familias que viven en aquellos barrios, me han comentado que muchxs son mapuche que decidieron poblar allí para sortear tanto las distancias espaciales para ir a trabajar o escolarizarse, como también las distancias sociales. Esta perspectiva sobre las distancias –muchas veces insostenibles para quienes habitan en los parajes-- es casi desconocida para el imaginario Sanmartinense. No se espera que las personas que viven en los asentamientos se reconozcan siquiera como mapuche. Profundizaré este punto hacia el final de este apartado.

Para entender las asignaciones de identidad que operan en el centro de la ciudad, y comprender qué implica ser mapuche en San Martín, tomé registro de algunas situaciones cotidianas. Una de estas situaciones fue la inscripción de niñxs en un jardín de infantes público en el centro de la ciudad. Como parte de la entrevista que se realiza a las familias ingresantes, se pregunta si se reconocen pertenecientes a algún Pueblo Originario. Esta pregunta dice: “¿Pertenece a alguna comunidad de Pueblos Originarios? ¿A cuál? ¿Participa de las actividades?”. Las respuestas son ligeramente disímiles:

(a) “nosotros vivimos en el centro”, (b) “mi mamá vive en la comunidad pero no practico”, (c) “mis abuelos vivían en la comunidad, pero nosotros no”, (d) “Si, pero vamos a la iglesia [Evangélica] en Elordi [calle céntrica]” (Registros de la Dirección del Jardín, 2018).

Cada una de estas respuestas presupone los criterios locales con los que, por un lado, se clasifica a las personas y se les asigna una identidad, y, por el otro, se contabilizan sujetos como representantes de su clase. El análisis crítico del discurso nos permite dar cuenta de esos topoi ideológicos⁸ que se

⁸ La teoría de los topoi analiza los discursos desde su función argumentativa (Ducrot 1986, García Negroni 2009) y nos puede resultar útil para identificar los principales topoi –ideologías compartidas-- que utilizan en común los hablantes.

están presuponiendo en cada una de las formas de argumentar la respuesta. Así por ejemplo, si la pregunta acerca de la pertenencia al Pueblo Indígena presupone que esta se asocia con el hecho de vivir en comunidad y practicar “actividades mapuche”, es claro que, al afirmar que uno vive en el centro o que practica “otras actividades”, está negando la pertenencia mapuche o distanciándose de ella. Los argumentos en los que se basan preguntas y respuestas comparten el mismo topo ideológico: ser mapuche es equivalente a vivir en comunidad y hacer cosas calificadas como mapuche. Así, el uso del “pero” en las respuestas (b, c y d) opone dos enunciados: uno que escala en el sentido de la cercanía con la identificación como mapuche (mi madre o mis abuelos viven o vivían en la comunidad), y otro que escala en la dirección contraria (no practico, no vivo en comunidad, voy a la iglesia en el centro). Lo que me interesa resaltar con este breve análisis es la intensidad del topo presupuesto en estos encadenamientos y la fuerza argumentativa de sus sentidos locales: vivir en comunidad y hacer cosas mapuche es ser mapuche; así como vivir en el centro urbano produce distancia –si no negación—de esa pertenencia. En breve, vemos que, en las cortas frases con las que los padres o madres de lxs niñxs contestan a las preguntas de las maestras, adquiere presencia la cartografía urbana --y sus deslindes en los márgenes--; ese mapa en el que se distribuyen diferencialmente las posibilidades de ser o de estar presente.

La ficha de inscripción repite preguntas y respuestas que suelen aparecer en otras situaciones burocráticas. Al transitar diferentes instancias estatales, las personas suelen ser censadas, de formas más o menos formales, a través de preguntas que, citadas una y otra vez, performan como realidad compartida los imaginarios de las categorías clasificatorias del Estado (Anderson 1993). La cartografía militar de la ciudad de San Martín construye un “nosotros” cuya posicionalidad en el “Estado vencedor” termina equiparando urbanidad con desmarcación mapuche. Por eso, para los habitantes de San Martín, el hecho de que una persona viva en el centro urbano excluye la posibilidad de que esa persona se reconozca como un legítimo mapuche. Siguiendo con el análisis de Andrea Szulc sobre las disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en Argentina (Szulc 2004), entiendo que el esquema rural-urbano no debe ser reducido a una dimensión simbólica puesto que tiene efectos materiales sobre la realidad. La autora sostiene que las personas indígenas en Argentina, relegadas a la visibilización solo en ámbitos rurales, tendieron a circunscribir sus identidades a dichos espacios y a suprimir de los procesos históricos de despojo que los fue haciendo migrar a la ciudad. En este sentido, la oposición entre lo rural y lo urbano operó como un

Entre dos enunciados argumentativos que conforman una frase, la conclusión (por ejemplo el enunciado que está después del “pero”) construye el sentido del antecedente (por ejemplo, el enunciado que está antes del “pero”).

dispositivo para omitir sus responsabilidades del Estado frente a las condiciones de vida de los indígenas en todos los espacios (Szulc 2004). A este planteo agrego que una invisibilización de este tipo debilita adscripciones a movimientos o a proyectos políticos mapuche que tienen su sede en la ciudad, en tanto deslegitima la pertenencia de quienes no residen en la ruralidad o de quienes no participan de las actividades que se reconocen como “comunitarias” por desarrollarse en los parajes rurales. La cartografía militar localiza la identidad ideal del ciudadano sanmartinense en el centro de la ciudad. Pero al hacerlo a través de toponimias que remiten a una historia bélica también produce un sentido específico de la argentinidad. Esta construcción local de la argentinidad excluye doblemente al mapuche. Por un lado, porque la gesta militar recuerda que el “otro externo” ha sido históricamente el “chileno invasor”. En esta narrativa, el cacique Curruhuinca tenía “congéneres de allende la cordillera”, pero pudo superar estas influencias para finalmente aceptar el ofrecimiento del gobierno argentino de ser parte de este país. Por otro lado, si bien Curruhuinca dejó de ser un “otro externo”, no dejó de ser nunca el representante de los “otros internos”, ubicados fuera de la ciudad civilizada de los ciudadanos descendientes de europeos. La cartografía militar actualiza esta narrativa y con ella refuerza doblemente la otredad del ser mapuche.

2.2. Cartografía Conservacionista

Como explicó Sebastián Valverde (2011), la puesta en funciones de la Administración de Parques Nacionales en 1934 inició con la expulsión de los pobladores que se asentaban en las zonas que pasaban a ser parte del Parque. Sin embargo, específicamente en San Martín de los Andes y alrededores, esta política también convivió con la posibilidad de que las personas mapuche puedan conservar algunos de sus territorios bajo la jurisdicción de Parques Nacionales. Es así que, actualmente, los territorios de las comunidades mapuche de la localidad que no se encuentran en ejido urbano están, desde entonces, sujetos a las normativas de uso y funcionamiento establecidas en la Ley 22.351 de Parques Nacionales, Monumentos Naturales y Reservas Nacionales (Solera 2018:110; Trentini 2012). Fue y es a través de este cuerpo de normativas que los paisajes de las áreas consideradas rurales y con valor turístico fueron diagramando el siguiente mapa, al que denominé “conservacionista”.

En este trazado cartográfico, el entorno territorial adquiere el valor de área protegida, por lo que, su conservación prima sobre otros propósitos (al menos en las retóricas discursivas). En general, desde la perspectiva de estos imaginarios oficiales sobre la función de Parques Nacionales en los

territorios, las interpretaciones, vivencias y sentidos de quienes habitaron allí --con anterioridad a esa presencia estatal-- no son ni tan pertinentes ni tan relevantes. Los discursos oficiales las nombran como familias que debieron ser “absorbidas” dentro del área protegida, que carecen de recursos y que viven en la “escasez y subsistencia”.

De este modo, la práctica sostenida de otras regulaciones, usos y aprovechamientos de los espacios, como la que venían realizando las comunidades mapuche, se vio, de pronto, bajo el dominio de otros bordes de legalidad e ilegalidad, impuestos por la normativa oficial de Parques. En consecuencia, varias de las prácticas territoriales ancestrales pasaron a ser prácticas en desobediencia con respecto a los reglamentos conservacionistas oficiales. Como por ejemplo, cortar leña y/o venderla, vender sus productos artesanales (tejidos, comidas), el cuidado de sus animales y huertas, entre otras prácticas. Considero pertinente hacer mención a los trabajos de Florencia Trentini respecto a este tema (2012, 2016) ya que, explica, que en la conservación de los Parques Nacionales se ven implicadas formas particulares de control y dominación sobre dicho territorio dentro del cual ciertas identidades se definen y redefinen (Trentini 2012).

Es por lo antedicho que ahora nos centraremos en otro de los efectos producidos por la cartografía conservacionista que reside en la misma noción de “comunidad imaginada” con la que inicié este capítulo. Las representaciones sobre Parques Nacionales se entran con los campos isotópicos de la Patrimonialización, la Monumentalización y la idea Reserva Nacional; y, con estas asociaciones, el territorio comunaliza Nación. De este modo, un territorio que el Pueblo Mapuche podría, desde la legislación indígena, reclamar como ancestral, deviene --en el sentido común y como resultado de normativas y decisiones jurídicas y políticas-- como un “bien público”, un bien histórico de “todos los argentinos”. Reafirman estas ideas los folletos informativos que se reparten en el ingreso al Parque, en los cuales junto a la información y fotografías se aclara: “Protejámoslos, disfrutémoslos ¡Son de todos!”. Es por ello que, cuando los miembros de las comunidades mapuche que quedaron dentro de la jurisdicción de Parques son quienes trabajan en los puestos para el cobro del acceso --en nuestro caso, al Parque Nacional Lanín-- y son lxs responsables de pedir el documento nacional de identidad a lxs habitantes del valle para certificar que no deben pagar, lxs visitantes suelen manifestar indignación. Conversando respecto a estos momentos de encuentro con el turismo en las barreras, una joven me comentaba lo que suele ocurrir:

“me han dicho varias veces que no existimos, que no somos más mapuche, que no podemos cobrar o que somos de Chile (...) es gente de acá la que dice eso, los guías de turismo, los turistas generalmente vienen con preguntas, los que nos tratan mal es la gente de acá” (Conversación personal, mayo 2018)

El hecho de que lxs mapuche no deban, para estos últimos, tener funciones en los lugares que se denominan “las barreras” responde a un topo ideológico --relacionado pero diferente a los que vimos más arriba: lxs mapuche son extranjeros y el territorio de Parques es argentino. Respondiendo a este presupuesto ideológico común, lxs visitantes y/o habitantes de la región creen tener más derecho que lxs mapuche para acceder a un territorio considerado “bien común” de lxs argentinx⁹.

Desde sus experiencias y trayectorias de vida, las personas mapuche fueron produciendo otras memorias y acepciones respecto de lo que Parques ha significado a lo largo de la historia. A tal punto que recordar esa historia suele producir tristeza, entendí, por ello, que mis interlocutorxs al hablar de ello preferían siempre cambiar de tema. A veces ocurría que el solo hecho de mencionar, en sus contadas, que debían rendir cuentas a la Administración por la venta de productos de elaboración propia --ya sean estos dulces, tejidos u otras mercancías folklorizadas desde el turismo--, los hacía traer al presente recuerdos acerca de la violencia, el despojo y la imposición del Estado que yacen en los *nütram*¹⁰ de las memorias colectivas y familiares respecto a Parques.

Para Benedict Anderson, el mapa-logotipo, “al instante reconocido y visible por doquier”, es el que penetra “profundamente en la imaginación popular, formando un poderoso emblema” del nacionalismo (1993:245)¹¹. De este modo, San Martín de los Andes es representada por los diseños estandarizados de un paisaje y una cartografía autorreferenciados como conservacionistas --de cuidado y preservación ambiental. Pero también podemos hacer una lectura “bajo tachadura” (Derrida 1997, Rodríguez, Nahuelquir y San Martín 2016) de ese logotipo estandarizado en el que devino el mapa del Parque Nacional Lanín. La memoria mapuche es la que nos recuerda y explica

⁹ Sobre estas discusiones ver el trabajo de Maria Emilia Sabatella “Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut” (2017) sobre los debates entre la comunidad mapuche Cañío y los vecinos de El Maitén sobre los usos del Cerro León.

¹⁰ Al remitir al *nütram* sigo el planteo teórico de Ana Ramos (2017) y refiero a relatos estructurados poéticamente, los cuales constituyen las memorias duraderas que fueron resguardadas y transmitidas como piezas de arte verbal mapuche. El *nütram* es entendido como una historia verdadera de un evento que sucedió en el pasado y una historia oral que viene siendo transmitida a través de generaciones. (Ramos 2017:205-206)

¹¹ “De este modo, el mapa entró en una serie infinitamente reproducible, que podía colocarse en carteles, sellos oficiales, marbetes, cubiertas de revistas y libros de texto, manteles y paredes de los hoteles” (Anderson 1993: 245).

cómo la cartografía conservacionista fue tomando forma y cómo hoy en día continúa reproduciéndose en los imaginarios sociales y los materiales turísticos. Ante eso mapas y paisajes sin indígenas o, dicho de otro modo, frente a esos íconos de Nación en los que la naturaleza atemporal reemplaza la historia del territorio, lxs mapuche de la región contraponen sus “relatos tristes”. Las décadas del ‘30 y ‘40 –cuando se crea el Parque-- fueron, para ellos, de mucho sufrimiento porque eran perseguidos por los guardaparques. En las contadas suele mencionarse que: “venían solos o con los gendarmes. Nos amenazaban. Nos decían que dejemos de decir que éramos mapuche, que ya no había más” (Conversación personal, Febrero 2018)

En las “historias tristes”¹² que rememoran esos hechos se destaca otro “asunto”: “pedir permiso”. La resignificación de esta práctica --en pocos años y de forma violenta-- es el núcleo significativo del “asunto”. El cambio en torno a quiénes y por qué debían “pedir permiso” en su territorio señala el quiebre entre los tiempos en que todavía imperaban sus propias cartografías y los de su inclusión forzada a los mapas que iba conformando el Estado-nación. El hecho de “rendir cuentas” a Parques y de tener que “pedir permiso” a la Administración, antes de tomar alguna decisión sobre el territorio, recuerda, una y otra vez, que Parques Nacionales es la principal autoridad en sus territorios. El ejercicio de este control territorial de Parques se refleja en gran parte de los espacios vividos por las personas mapuche, vemos en el siguiente relato que fue escrito para los archivos de la escuela de la zona de *Trompül* lo señalado en estas líneas:

“La gente de Parque quería hacerse los dueños de la comunidad y los mandones. A los mapuches los perseguían, tenían que andar a puro permiso. Se peleaban con los guardaparques”

“Parques también andaba todos los días, eran horribles, seguían los rastros de los palos.... ni dormían....tenían perros que seguían a la gente. Nos perseguían con los papeles. Sí no andábamos con los papeles encima nos retenían el carro de leña hasta que lo traíamos...Hubo que pelear con los Parques, porque nos trataban muy mal. Eso se calmó cuando tuvimos el título de tierras” (Desenterrando Secretos 2002)

Ahora bien, la práctica de “pedir permiso” es anterior a las diferentes presencias estatales y tiene, para lxs mapuche, un “carácter socialmente performativo” (Sabatella 2016) en tanto crea alianzas y compromisos sostenidos por los códigos del cumplimiento de la palabra y de la reciprocidad. Desde

¹² Nuevamente basándome en los aportes de Ramos (2017) aclaro que “historias tristes” son aquellos relatos que, transmitidos por sus antepasados, cuentan las experiencias vividas por abuelos y abuelas – en sentido genérico – cuando los ejércitos o “milicos” los corrían y tenían que esconderse y sobrevivir (Ramos 2017)

el conocimiento mapuche, se les “pide permiso” a quienes tienen mayor autoridad sobre algo, como por ejemplo, a “los que estaban primero”, ya sean estos humanos o no humanos. Por eso, se les pide permiso, sobre todo, a los “dueños/*ngen*” de los lagos, de los bosques o de los cerros, porque esas fuerzas –*newen* y *ngen*— ya estaban allí, conocen el territorio e imponen sus reglas. Sin extenderme en esto, la práctica de pedir permiso refleja los sentidos de los vínculos fuertemente territorializados que las personas establecen con el lugar. Por esta razón, cuando hoy mencionan la obligación de “pedir permiso” a Parques están presuponiendo y actualizando las “historias tristes” acerca de cómo el Estado impuso sus fronteras, sus límites y sus reglas, forzándolos a dejar las enseñanzas antiguas acerca de cómo relacionarse con el territorio y a subsumirse a la legislación de Parques. Se profundizará sobre estas cuestiones hacia el final de la tesis, remitiendo a los proyectos políticos y espirituales mapuche --ver III. 2.3-.

2.3. Cartografía Turística

En este último apartado “cartográfico” haremos mención a la creación de los mapas con los que se imaginan las tierras no-residenciales y fácilmente identificadas, desde el sentido común, como los lugares donde se llevan a cabo las actividades turísticas. En estos mapas se conjugan las dos cartografías previas: por un lado, al incluir en ellos a las comunidades mapuche, la visibilidad de la presencia indígena se constriñe a estas zonas, reforzando la invisibilización de su habitar en el centro; por otro lado, al superponerse la cartografía turística con la conservacionista, la primera reproduce los imaginarios que, sobre estos lugares, han ido produciendo las administraciones de Parques Nacionales y de la provincia de Neuquén desde principios de los ‘60 (Trentini 2012, Impemba 2013). Estas representaciones fueron garantizando el aprovechamiento del suelo para una explotación económica específica: el turismo. Sobre esto quisiera considerar algunas aristas.

Una primera arista es la que refiere al valor del territorio como paisaje. Desde la de la lógica del mercado, los territorios donde originalmente habitan –o habitaban-- las familias mapuche no solo son vistos como recursos explotables para su aprovechamiento en pos de garantizar mayor rédito económico, sino que, además, su valor opera bajo otras asociaciones simbólicas y más refinadas del capitalismo, estas son, las de la industria turística. En este marco, se refuerzan los paisajes como “fuentes de valor en sí mismas”, tal como Arturo Escobar (1999) retoma de Martin O’Connor (1993). Por lo tanto, la presencia de la autoridad de la Administración de Parques como protectora de esos valiosos espacios conforme avanza la industria turística se va legitimando cada vez más.

Siguiendo el planteo de los autores, remarco un concepto que considero central para concebir la producción del espacio turístico: la existencia de una “cultura económica dada” (Escobar, 1999:78) y no cuestionada, que lleva a lo que O’Connor (1993) llama el “proceso de capitalización de la naturaleza” o “conquista semiótica de la naturaleza”, donde el valor que el territorio tiene por sí mismo “cae bajo la dictadura de la producción, de la visión económica y de la ley del valor” (Escobar, 1999:88).

La imposición de esta concepción económica no solo alteró las formas en que las familias mapuche garantizaban la reproducción de su existencia, sino que también alteró sus formas de relacionarse con el territorio, al limitar la libre circulación y al prohibir las ceremonias con las que garantizaban el equilibrio entre las personas y las fuerzas del entorno (las prácticas de pedir permiso, como vimos en apartados previos). Estos condicionamientos, más la imposición del mercado y los efectos estigmatizantes de las matrices locales de alteridad, fueron forzando a las familias mapuche que aún residen en territorios comunitarios asentados en los mapas turísticos a intentar ser parte de la industria turística.

La segunda arista, entonces, es el valor de lo mapuche como paisaje. Como explicitan algunxs autorxs (Valverde, Maragliano, Impemba y Trentini 2011) en un contexto de explotación turística de la naturaleza, se consolida también un proceso de naturalización de la identidad indígena. El turismo tiende a manipular la idea de “cultura mapuche” para adaptarla al gusto burgués y urbano del turista (Valverde, Maragliano, Impemba y Trentini 2011, Balazote y Radovich 2009). Para generar un producto con valor en el mercado turístico de San Martín de los Andes, las personas mapuche tienen que producir textos, objetos y prácticas ecualizados¹³ (Canclini 1997) sobre su historia, su identidad y sus relaciones con la naturaleza. La inmersión de lo mapuche en la idea conservacionista del paisaje implica esconder, silenciar o matizar los conflictos pasados y presentes de los procesos estatales de subalternización y alterización, en pos de una historia tranquilizadora y monológica para el confort del turista occidental. De este modo, la cartografía turística —al incluir a las comunidades mapuche— opera como un dispositivo del poder económico, promoviendo y habilitando un lugar en el mercado para quienes se identifican como mapuche en la ciudad de San

¹³ “Forjada como un recurso del gusto occidental, la ecualización se vuelve un procedimiento de hibridación tranquilizadora, reducción de los puntos de resistencia de otras estéticas musicales y resistencia a los desafíos que traen culturas diversas. Bajo la apariencia de una reconciliación amable entre las culturas, se esconde la simulación de que podemos estar cerca de los otros sin preocuparnos por entenderlos. Como el turismo (...), la ecualización es la mayoría de las veces un intento de climatización monológica, de acomodamiento acústico en medio de los estruendos del mundo” (Canclini 1997 :126)

Martin de los Andes. Un lugar en una economía de valores cuya contracara es la agudización de la exclusión, la negación y la invisibilización de las personas mapuche concretas. Estas consideraciones serán profundizadas en II.3.4. En la producción hegemónica de estos mapas imaginarios, la naturaleza es la base desde la cual se edifica la industria turística pero también un campo de disputas. Tal como contaban sus abuelos y abuelas sobre cómo el Estado vendía los lotes con ellos aun viviendo allí, los pobladores actuales ven cómo se explotan económicamente estos paisajes con comunidades enteras dentro.



Este capítulo tuvo como propósito mostrar cómo, a través de los mapas, se ha ido configurando una conciencia espacial (Harvey 1977) entre quienes vivimos en San Martín de los Andes. También vimos que el costo –histórico y material-- de esta producción cartográfica, defendida por y desde el poder político y económico de San Martín de los Andes, fue la vida de las personas mapuche. Los mapas analizados aquí, buscan dar cuenta del modo en que las elites sanmartinenses fueron creando esas condiciones para hacer una apropiación simbólica y material del territorio. Las reconfiguraciones espaciales reflejan las dinámicas sociales y las relaciones asimétricas que las personas mapuche viven diariamente al circular por la localidad de San Martín de los Andes. La historia hegemónica se inscribe en el espacio, distribuyendo diferencialmente las posibilidades de controlar el territorio. Esto sucede porque las políticas espaciales no solo borran las huellas y mojones trazados en el paisaje por ciertas trayectorias, sino porque también condicionan el devenir de esas historias y trayectorias. En pocas palabras, las personas mapuche fueron excluidas de las negociaciones en las que se definieron qué pertenencias son posibles y en qué lugares.

Estos mapas son el resultado de los procesos históricos de territorialización (Grossberg 1992) que fueron distribuyendo la vida cotidiana entre sitios legítimos e ilegítimos de identidad, espacios permitidos de circulación y lugares donde se prescribe lo que se puede hacer y decir (Grossberg 1992, 1996, Ramos 2005, Briones y Ramos 2016). Estos mapas nos cuentan cómo se fueron creando las condiciones materiales y simbólicas no sólo para expropiar el territorio indígena sino también para instalar la ilegitimidad de cualquier reclamo, porque el poder de estas configuraciones espaciales reside en su capacidad para reorganizar los modos de ser, actuar, las distancias entre sitios y sus formas de acceso (Grossberg 1992).

La historia local de San Martín se fue espacializando a lo largo del tiempo siendo la turística una de sus últimas cartografías. Como seguiré analizando más adelante, son estas configuraciones espaciales del turismo las que se fueron convirtiendo en los principales mapas sociales de San Martín de los Andes y sus alrededores. Los mapas turísticos presuponen la visión oficial de los vencedores, las nociones de frontera, la dominancia del paisaje sin indígenas (que desvaloriza otras formas de habitar en el territorio) y las imposiciones de un sistema económico único (que niega la autonomía de las personas mapuche sobre sus territorios ancestrales). Es por procesos similares a estos que James Brow (1990) aclara que las representaciones del pasado devienen un rasgo central en la lucha hegemónica, como también explica Taussig (1982), porque las construcciones de la historia oficial producen el Estado y la Nación –y sus versiones locales-- como una cartografía específica de inclusiones y exclusiones (Briones 2005)¹⁴. En este sentido, los “borramientos” de lo indígena en la ciudad de San Martín y su invisibilización en los centros urbanos residenciales lograron en simultáneo los siguientes efectos: por un lado, enajenar el territorio a las comunidades mapuche; por el otro, fortalecer una idea y un sentimiento locales de Nación.

Lejos de lo “civilizado, “urbano” y “céntrico”, se encuentra el indígena que no encaja en las construcciones territoriales del “nosotros sanmartinense”, pero que sí tiene lugar en los imaginarios conservacionistas y turísticos que lo ecualizan como parte de “lo natural” y como “producto para el mercado”. Hoy en día, lxs mapuche pueden existir –ser, aparecer, hablar, actuar-- cuando no traspasan estos deslindes --asociados al progreso y a la modernización. Una exclusión que, incluso, no pueden transgredir sin riesgo de ser acusados de amenazar el *status quo* imperante. Esta idea de riesgo se manifiesta en diferentes oportunidades, como por ejemplo, cuando las personas mapuche se organizaron para ser reconocidas como un sujeto colectivo y solicitaron el izamiento de la bandera mapuche en el centro urbano de San Martín de los Andes. Frente a este reclamo, circularon en el espacio público expresiones como las siguientes: “Van a dar espacio en la plaza para que pongan su bandera como si fuesen otro país porque se consideran así¹⁵” (Carta pública, Noviembre 2017); “El mástil que está al otro lado está reservado para la bandera del Pueblo mapuche y su emplazamiento generó discusiones, pues no se trata de la bandera de un Estado” (Descubriendo San Martín de los Andes 2015). Estas opiniones --frecuentes en las conversaciones informales pero trascendiendo también en folletos y guías turísticas—nos muestran cómo el emplazamiento céntrico y urbano del mapuche es evaluado como amenaza a la idea misma de Estado-nación.

¹⁴ Entiendo que “a producción del espacio” (Lefebvre 1974) utiliza las representaciones del pasado como su materia, y que estas son siempre políticas y estratégicas (Lefebvre 1974:31).

¹⁵ Retomaremos y contextualizaremos esta carta más adelante en esta parte de la tesis (ver II.3.5)

Cerrando este capítulo, quisiera introducir una breve reflexión. Tal como sostienen muchos de lxs autorxs que hemos citado arriba, entiendo que la relación de las personas con el espacio territorial permite forjar vínculos identitarios fuertes y duraderos. Pero, para que esto suceda de formas políticas más inclusivas y respetuosas, se necesitan categorías que habiliten prácticas de autonomía y auto-referencia, así como relatos que habiliten las imágenes del pasado (hasta hoy impensables) sobre las trayectorias y experiencias mapuche respecto a la pertenencia al territorio. La invisibilización y la exclusión que los mapas locales confirman cotidianamente impactan en las posibilidades de decidir por sí mismos y en las condiciones materiales de las personas mapuche. Por eso aspiro a que las reflexiones de este capítulo sean un aporte a los proyectos ciudadanos que han empezado a preocuparse por garantizar que las negociaciones en curso acerca de cómo entamar el espacio de San Martín dejen de estar monitoreadas por las construcciones cartográficas que han venido protegiendo los privilegios de las elites políticas y económicas.

CAPÍTULO III

GRADIENTES Y ESTIGMAS

Para continuar el análisis de las construcciones locales hegemónicas de la aboriginalidad, en este capítulo me centraré en la producción de estereotipos y sus efectos de sentido en la ciudad. Estas imágenes del sentido común sanmartinense suelen ser los cimientos sobre los que se suelen construir los proyectos de interculturalidad local, y por eso, su relevancia en esta tesis.

Para introducir el tema, retomo la noción clásica de Ervin Goffman (1989), de la identidad estereotipada. Este autor nos revela la forma, casi automática, en que las personas ponen en juego los estigmas cuando evalúan a un otro como una persona estereotipada. Para Goffman, la noción de estigma refiere a un atributo desacreditador que, para que realmente opere de ese modo, necesita de un “lenguaje de relaciones” (1989). Esto es central para entender cómo los estereotipos devienen en la conformación de una “identidad social” que es atribuida a las personas que son consideradas como las “no-normales” (Goffman 1989). Cuando nos encontramos con una persona a la cual reconocemos por su atributo estigmatizante, nos anticipamos a lo que realmente “es” anteponiendo la identidad social que ya le fue atribuida y evitándonos el trabajo de reflexionar acerca de quién realmente es, e incluso menospreciando el lugar que tiene en el entramado social. Así es como Goffman llega a su definición de estigma como una clase especial de relación entre atributo y estereotipo.

Luego de esta breve introducción, me pregunto ¿qué es lo que puede ser considerado como un estigma? Para Goffman (1989), este se construye en relación con los usos sociales de la raza, la nacionalidad o la religión, y suele inscribirse en la percepción estereotipada de algún rasgo corporal. El efecto del estigma, además, consiste en su capacidad para contaminar a todo el grupo de pertenencia del estereotipado y para fijar las distancias sociales en nombre de un “atributo duradero” (Goffman 1989). Por ello concluye que a la persona que carga con un estereotipo se le adjudicará un “papel estigmatizado en casi todas las situaciones sociales que le toque vivir y será natural referirse a él como a un estigmatizado cuya situación lo ubica en contraste con los normales” (Goffman 1989:12)

3.1. El “olor a humo”

Para poder reconocer estos atributos estigmatizantes o estereotipos que les fueron impuestos a lxs mapuche de San Martín de los Andes, tuve que desandar las percepciones sobre “lo mapuche” que siempre había escuchado pero que nunca había problematizado o reflexionado. Este trabajo de desandar los estigmas fue en cierto punto desafiante, puesto que dichos estereotipos no se explicitan fácilmente en los discursos del sentido común. El dilema, para mí, fue el siguiente: como estudiante de Antropología, reconocí que yo había sido socializada en concepciones estereotipadas sobre “el mapuche”, pero no me resultó fácil, a la hora de querer analizar la producción de estos estigmas, identificar los lugares etnográficos donde estos eran reproducidos en la cotidianeidad de lxs sanmartinenses. De esta manera, fue así que, en mis auto-etnografías de la memoria--los dos primeros encuentros con este estigma, transcurrieron muchos años antes de incursionar en la Antropología.

En primer lugar, recordé que durante mis siete y ocho años compartía algunas tardes en la zona de “Lolen” donde mi tío guiaba cabalgatas. Si bien estas se presentaban públicamente sin una fuerte impronta mapuche, el “segundo guía” pertenecía a la comunidad Curruhuinca y era él quien permitía que las cabalgatas se realizaran en sus territorios. Recuerdo que mi mamá me llevaba a conocer los maizales de algunas de las casas que estaban cerca de los caballos, como también a conocer las casas por dentro. Ella me explicaba que, aunque contaban con cocina a gas, optaban por hacer fuego al estilo fogón dentro de las casas para hacer ciertas comidas o para hacer las tortas fritas que luego nos compartían. Entonces solía aclararme que “por eso el olor a humo”.

En segundo lugar, rememorando situaciones luego de esquiar en el Cerro Chapelco, donde los refugios y confiterías del centro de esquí contaban con tachos de acero que funcionaban a leña para calefaccionarnos y secar nuestra ropa. De este modo, era recurrente el comentario -cuando asistía a algún lugar o actividad una vez terminada la jornada de esquí: “si no fuera porque estaba vestida de cerro (pantalón y campera de esquí), hubiera pensando que sos mapuche”, en referencia al “olor a humo” que tenía.

Y por último, recordé la entrevista que le hice a la secretaria de la Mesa de Protocolo Intercultural cuando ya estaba orientada en mi trabajo de tesina. En esa ocasión ella me comentó que se alegraba por los cambios que estaban ocurriendo en los últimos cinco o seis años, ya que a diferencia de lo que se decía antes, ahora la gente empezaba a saber quiénes eran lxs mapuche y a dejar de

reconocerlos por la vestimenta o por ser del campo: “antes solo te podías dar cuenta que alguien era mapuche porque tenía olor a humo”.

Así fue como, por medio de este breve ejercicio auto-etnográfico reconocí el “atributo duradero” al que Goffman refiere. Dicho atributo, el “olor a humo”, permitía reconocer la identidad social de las personas mapuche, asociándola a otras concepciones que reafirmaban el lenguaje social que se fue construyendo alrededor de una modalidad de calefacción y a veces de cocción, cuyo uso, por supuesto, se extiende más allá de las personas mapuche. Partiendo de este punto, reconstruyo, entonces, las cadenas isotópicas que este atributo actualiza. En primer lugar, se suele asociar el hecho de calefaccionarse a leña con una desigualdad económica (cuando en realidad no siempre lo es) sin problematizar sobre esta y asumiendo que ese indicador de “pobreza” es un diacrítico de la diferencia cultural. La presuposición de que la falta de recursos económicos es algo propio de la cultura y del ser mapuche facilita la invisibilización de los despojos y de los procesos socio-históricos de subalternización y alterización con los cuales las personas mapuche han convivido históricamente (Ramos 2015). Al mismo tiempo, y en segundo lugar, este atributo refuerza el estereotipo de la ruralidad mapuche. La calefacción a leña opera en el imaginario señalando el hecho de que las personas mapuche únicamente viven en los territorios de las comunidades indígenas alejadas del acceso a la red de gas. El olor a humo confirma la supuesta no-presencia mapuche en el ámbito urbano. En tercer lugar, sentir en una persona el olor a humo puede provocar una broma (como cuando yo estaba vestida “de cerro”) o reforzar un atributo estereotipado asociando el olor a humo con ciertas vestimentas y con determinadas características fenotípicas.

Parafraseando a Goffman, pareciera ser que en ese mismo momento de percepción del olor a humo, ya se ubica automáticamente a la persona como paisana o mapuche. Entiendo que esta práctica es la que Diego Escolar (2005) señala como la puesta en ejercicio de un “fenomito”. De este modo Escolar refiere a un tipo de racialización que “naturaliza ciertas prácticas culturales, circunstancias sociales o experiencias históricas cuya historicidad y carácter social se borra para los actores precisamente en el proceso que los inscribe” (Escolar 2005:79). Los rasgos fenomíticos –como los olores, rasgos físicos y vestimentas-- son producciones históricas y culturales que se basan en selecciones y asociaciones que siempre son arbitrarias. Pero el uso de estas marcas fenomíticas en las relaciones sociales tiene efectos concretos y materiales, puesto que contribuyen a fijar posiciones de clase, status, estructuras de dominación y jerarquía. Como contrapunto, la

anormalidad presupuesta en “tener olor a humo” refuerza el ideal de ciudadano sanmartinense como urbano, blanco (descendiente de europeos) y de clase media-alta (no “pobre”).

En breve, el “olor a humo” es el atributo de una estereotipación que, activada desde el olfato, condiciona la percepción y la adjudicación de identificaciones en los encuentros. No solo da cuenta de quién es aquel que huele así y se ve de tal manera, sino también, y por ende, quién soy yo. En prácticas como estas entendí el modo en que se fue produciendo la dicotomía *ellxs* y *nosotrxs* con la que crecí. A partir de estas reflexiones, entiendo que la identidad social estereotipada, tal como ha sido definida por Goffman (1989), es el modo en que se reinscriben en un contexto particular las formaciones más amplias de aboriginalidad (Briones 1998).

Con esta idea en mente, desarrollo a continuación cómo los procesos de estereotipación reproducen y confirman, con sentidos locales, las matrices provinciales, nacionales y globales de alteridad indígena. A modo de exposición, identifiqué cuatro ejes en los que se agrupan los estereotipos en San Martín de los Andes. Aun cuando en la vida diaria estos se intersectan, a continuación los iré desarrollando por separado pero respetando, en el orden de aparición, los gradientes de la visibilidad aborígen en la localidad.

3.2. Mapuche “negado”

El primer estereotipo es el que impide el reconocimiento del mapuche en San Martín de los Andes. Aunque es fácil distinguir “poblados” o *lof* dentro de los que arriba denominé territorios turísticos, no toda la población mapuche de esta localidad se encuentra en esos parajes. Aquí es donde entra en juego la categorización de *lxs negadxs*, la cual tiene una estrecha relación con los intentos de borramiento abordados en la cartografía militar de los vencedores (ver II.2.1).

Como ya anticipé, los discursos hegemónicos tienden a negar la identidad/adscripción mapuche a quienes no viven en los parajes rurales y viven en el centro urbano. Me centraré ahora en esta idea en particular, para preguntarme ¿En qué consiste el estereotipo desde el que se puede sostener que la comunidad rural es el único lugar donde se puede ser legítimamente mapuche?

Entonces, mientras algunas personas no se reconocen como mapuche --aunque sí sostengan que algún familiar lo es porque vive en algún paraje--, hay otras que solo lo hacen en conversaciones

privadas, como un refugio desde el cual hacer frente a la discriminación y estigmatización en las relaciones sociales más públicas, y otras que reivindican públicamente su reconocimiento mapuche aun viviendo en la ciudad. Entre estas formas de identificación, se encuentran múltiples situaciones en las que la tensión entre identidad valorada y estereotipada se elabora de modos diferentes. Para ilustrar esto último, voy a describir diferentes experiencias que, ligadas a la escolarización, nos permiten aproximarnos a los modos en que ciertas trayectorias espaciales se encuentran más condicionadas que otras por los sentidos y los efectos de la estereotipación.

Antes de comenzar con el análisis, menciono una particularidad local de las escuelas rurales o de los parajes. Esta reside en que, si bien se distinguen por tener una educación intercultural –generalmente en concordancia con la vida en la comunidad–, solo alcanzan el nivel primario, siendo inexistentes las secundarias rurales en San Martín de los Andes. Por lo tanto, lxs jóvenes que finalizan la escolarización primaria y desean seguir con los estudios se encuentran con dos posibilidades: ir al centro o comenzar en septiembre sus estudios en el secundario agrotécnico con albergue cercano a la ciudad de Junín de los Andes. Algunxs jóvenes de los parajes rurales me explicaban que esta segunda opción resultaba atractiva porque podían “vivir su identidad sin tener que ocultarla”. Al respecto, una maestra de la escuela primaria de *Trompül*¹⁶ me decía:

“Siempre se fueron a “La Cruzada”¹⁷, pero ahora además es más fácil eso de anotarse de marzo a septiembre en algún CPEM¹⁸ (...) para quedarse haciendo algo...no perder el ritmo... después se van para allá. Allá no sufren la discriminación que pasan en el centro (...) después nos visitan y nos muestran sus boletines los que terminan bien...a ver sí se llevaron materias”
(Conversación personal, mayo 2018)

En una línea similar, pero en la otra orilla del lago, en el paraje Pil Pil¹⁹, una madre me comentaba algo similar en relación a su hija que recién finalizaba los estudios primarios:

¹⁶ Paraje Rural que se encuentra a unos 5 km en auto del centro de la ciudad, pero solo unos 20 min a pie de la costa céntrica del lago Lácar. La zona a la que hago referencia se encuentra dentro de la Comunidad Curruhuinca pero el área se extiende hasta compartir territorio con la Comunidad Cayún.

¹⁷ La cruzada es la forma a la que se refieren al CEI (Centro de Educación Integral) que se encuentra a unos 10 km de la localidad de Junín de los Andes. Se refiere así debido al nombre que tiene la ONG que fundó y lleva adelante dicho Centro de Educación.

¹⁸ CPEM: Centro Provincial de Educación Media de Neuquén

¹⁹ Paraje urbano perteneciente a la Comunidad Curruhuinca, al que se accede por la ruta 40. Su punto más cercano al centro éste aproximadamente a 4 km del mismo.

“Sabemos que es difícil pero es importante para ella seguir avanzando en sus estudios, volver fortalecida en eso... yo no tuve una madre o padre que me insistieran para que termine mis estudios... ella ahora puede ir allá que no tiene que ocultar quién es o de dónde viene. Allá hay gente de todo tipo, pero no se contaminan sus pensamientos como pasa con los que van a las secundarias del centro, porque allá nadie le dice así no se puede ser. (...) En el centro sigue el maltrato porque piensan que si sos mapuche sos ignorante, o que no entendés porque estas callado y no hablas mucho, y no les interesa que seas ignorante tampoco y allá ya saben. (...) mi sobrino va por el tercer año y va bien porque no se desconectan con lo que aprenden acá [paraje comunitario]” (Conversación personal, Febrero 2019).

En estas explicaciones, los enunciadores explicitan no solo el modo en que se espacializan los estereotipos –“Allá no sufren la discriminación que pasan en el centro”—sino también el modo en que estos se encarnan como ocultamiento y desconexión –“ella ahora puede ir allá que no tiene que ocultar quién es o de dónde viene”. En estas situaciones, maestrxs, padres, madres y alumnxs evalúan las opciones priorizando la continuidad con la escolarización rural y con las formas de vida de la comunidad, evitando los quiebres implicados al irse a vivir a otra localidad y al escolarizarse en otra modalidad de escuela.

Pero existen otros trayectos formativos que resultan de otras decisiones y prioridades. Algunxs adultxs me explicaron que, sabiendo los esfuerzos que deben hacer lxs jóvenes en las escuelas urbanas, las eligieron de todos modos porque consideran que los estudios son de mejor calidad en el centro de la ciudad. Conversando con una madre que había asistido a la escuela en su paraje, me comentaba que había decidido mandar a su hijo a una escuela primaria del centro por una cuestión de “calidad”:

“Nosotros, porque mi hermano más grande también llegó a ir, salimos y nos iba re mal en la escuela. En los últimos años vinieron maestras mejores, pero ibas a la secundaria del centro y estabas re atrasado, y eso se asociaba a que éramos mapuche, pero era porque acá no nos enseñaban nada. Ahora eso está mejor, y están re acompañados con el tema de la cultura los chicos, pero después terminan 7mo grado y que hacen con eso? (...) ahora como madre yo tengo que pensar en eso también (...)” (Conversación personal, mayo 2018)

Para esta madre la escuela rural acompaña a lxs niñxs respetando sus culturas y formas de vida, pero al preguntarse “qué hacen con eso”, está implicitando que, fuera del ámbito rural, la cultura mapuche no tiene ningún valor.

Las experiencias de discriminación vividas en el ámbito urbano fueron el tópico central en otras conversaciones. Una joven mapuche, que no solo hizo sus estudios secundarios en el centro sino que continuó con su formación superior también en San Martín, me contaba que, sin haber tenido dificultades en el estudio, había sufrido la desigualdad social en prácticas sistemáticas de discriminación:

“Yo lo pasé (...) en la escuela no te acompañan, no te reconocen que sos mapuche, o sí pero no les importa (...) Una vez me hicieron por parte de la comunidad un certificado para que no me corra la falta para ir a la ceremonia del año nuevo y me dijeron que la falta corría igual, nunca más lo volví a hacer (...) directamente faltaba sin explicar (...) Algunos sabían [que es mapuche] otros me preguntaban dónde vivía y yo les decía [un barrio en el centro de la ciudad] entonces ni sabían que venía de acá [paraje comunitario] y no pensaban que era mapuche... y sabían mi apellido (...). Recién lo aclaré bien en 5to año, ahí lo dije, esperé todo ese tiempo (...) Me pasó el año pasado que una compañera dijo ‘ah porque los mapuche esto o lo otro que son ignorantes de su propia cultura’ y otras cosas y solo éramos dos que éramos mapuche, y yo mire a mi otra compañera y le dije, porque decís eso? yo soy mapuche y estoy acá igual que vos estudiando y no me pudo decir nada, o que bueno no eran todos... pero esas cosas te hacen ocultarlo, sino lo escondés es todo el tiempo sufrir discriminación (...)”(Conversación personal, mayo 2018)

Como se desprende de este último relato, la negación no solo es un efecto perdurable y sostenido de las cartografías hegemónicas que invisibilizan “lo mapuche” en el centro y lo refuerzan por fuera del ejido municipal, sino también la estrategia que usan las personas mapuche para no sufrir una constante discriminación y evadir la estigmatización.

Considerando estos condicionamientos, entiendo que el borramiento de lo indígena en la urbanidad se refuerza con las prácticas discriminatorias que obligan a lxs jóvenes mapuche a negar su identidad como refugio, frente a los efectos de la estereotipación. El estigma es un poderoso dispositivo del poder porque, difuminado en múltiples y pequeños encuentros, produce la negación como un consenso. Esta ausencia acordada —en desigualdad de condiciones— explica el porqué se sostiene la paradójica interculturalidad sanmartinense que casi no incluye a lxs mapuche.

Andrea Szulc (2015) aclara que la escuela ha tenido un rol central en la conformación de la Nación que, para los Pueblos Originarios, ha significado la negación y estigmatización de la propia identidad y la prohibición explícita o implícita de sus prácticas (Szulc 2015). A esta afirmación agrego que, en San Martín de los Andes, la negación adquiere la dinámica de estos cruces entre las oposiciones visibilización/invisibilización y rural/urbano, y los trayectos escolares. Es en este sentido que, para gran parte de las personas mapuche, no resulta sencillo resolver las tensiones identitarias que surgen al transitar en la escolarización. Esto abre un espacio para la reflexión acerca de qué tipo de comunidad imaginan las escuelas. A saber al menos por los relatos transcritos en este apartado, las escuelas rurales habilitan los sentidos de pertenencia indígena –un nosotrxs inclusivo en el que no se hace necesario ocultar la identidad mapuche—pero que lxs mantiene “apartadx”. Por otra parte, las escuelas urbanas resultan ser ámbitos más hostiles, en los que la permanencia en la escuela solo se sobrevive con estrategias de invisibilización, porque si se desea hacer explícita la pertenencia al Pueblo mapuche, se reafirman las matrices de alteridad locales donde el ser mapuche es una identidad estereotipada.

Para cerrar este apartado, quisiera ampliar el modo en que fui entendiendo la práctica de la negación yendo un poco más allá de cómo comencé a explicarla. Si bien para los sentidos dominantes los legítimos mapuche –visibles—son los que viven en la zona rural, también es cierto que la invisibilización es la estrategia elegida por lxs mismxs mapuche que circulan los ámbitos urbanos. Ahora bien, el hecho de que el ocultamiento funcione como una estrategia de resguardo, evidencia estructuras muy profundas de desigualdad. La no explicitación de su pertenencia, no es un lugar cómodo para las personas mapuche ni una morada fácil de ocupar. Este es uno de los correlatos del accionar social de los estigmas.

3.3. Mapuche Político

En este apartado me detengo en los usos locales de la afirmación estereotipada que sostiene que “el mapuche político es poco auténtico”. Varios autores han señalado la estrategia del poder de culturizar ciertos rasgos o atributos para despolitizarlos y politizar otros para deslegitimar las demandas culturales (Urban 1992, Briones 1999, Ramos 2003). En este sentido, los estereotipos funcionan también habilitando ciertos espacios para la diferencia cultural pero clausurando en ellos ciertas prácticas y discursos, por entender que exceden los límites de los que se define por “cultura”.

Mientras el “hacer política” puede ser un atributo positivo para gran parte de la población sanmartinense, para las personas mapuche funciona como un estigma. Uno que opera de tal forma que, en determinadas ocasiones, puede llegar casi al extremo del repudio. En los gradientes de la inclusión y exclusión del otro indígena, la politicidad suele ser la vara con la que se mide el techo de lo tolerable. Esto es porque ser mapuche y hacer política no pueden ir de la mano en las concepciones sanmartinenses de cultura, y el mapuche sólo existe como un ser cultural.

Durante los meses de puja por la creación de la Mesa de Protocolo Intercultural --ver I.2 y III.1-- y durante el posterior debate por el izamiento de la bandera, quienes se posicionaban en desacuerdo con estos proyectos siempre aclaraban que no tenían nada en contra de las comunidades mapuche, que “las respetaban”, pero que esto era una “maniobra política” que nada tenía que ver con las comunidades. A medida que fui avanzando en mi investigación, fueron cada vez más las veces que me encontré con comentarios como este: “¿por qué te interesa eso? los mapuches ahora son políticos, no saben ni su idioma pero están figurando para hacer política, para la plata fácil, vivir del canon de Chapelco y de los planes”. Lo más paradójico fue darme cuenta que en los ámbitos donde más escuchaba estas aseveraciones eran precisamente los espacios estatales institucionalizados como interculturales (p.e. la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante o la Mesa de Co-Manejo en el Parque Nacional Lanín). Esto me llevó a pensar cómo convivía la propuesta política intercultural con una visión tan negativa de lxs mapuches que intervienen en la política.

Empecé entonces por entender cómo se estaba pensando la interculturalidad entre lxs funcionarios que redactaban las normativas. En principio, estas Mesas apostaban, desde sus fundaciones, por la creación de espacios que, según expresó uno de sus integrantes, promuevan, respeten y ponderen los derechos diferenciales de las comunidades mapuche de Neuquén. Así, y a modo de ejemplo, la mesa de Co-Manejo entiende que: a través de la interculturalidad se promueve conciliar los usos tradicionales de las comunidades originarias y los objetivos de conservación del Parque, comprendiendo y aceptando el vínculo indisociable entre la diversidad biológica y cultural (PNL-2019). Esta declaración nos muestra cómo el uso de la interculturalidad se restringe a una conciliación entre dos tipos de conservación: la biológica y la cultural. Y de ella se desprende que la intervención de lxs mapuche en la Mesa consistiría en dar cuenta de sus prácticas tradicionales para que, si no entran en conflicto con los objetivos de Parques, puedan ser aceptadas o incluso promovidas. De este modo, las Mesas sostienen la interculturalidad a partir de una culturización

previa del espacio político. En relación con estas concepciones de interculturalidad no es ya una contradicción que un funcionario del Estado sostenga que gran parte de los mapuche que participan en estos espacios no son auténticos mapuche “no saben ni hablar su lengua” y que solo “figuran” como tales motivados por intereses políticos y económicos. No obstante, para lxs mapuche que participan de estas instancias, y en vistas de la concreción de proyectos que suelen ser entendidos por Parques como culturales, tanto las negociaciones y los acuerdos, como los mismos proyectos son de carácter político. Mientras para lxs funcionarios no es posible aún que lxs mapuche intervengan haciendo reclamos por fuera de los límites de la “cultura”, para estos últimos la intervención en la Mesa está motivada por el proyecto de transformarla en un espacio donde dirimir con el Estado sus luchas políticas.

Conversando con uno de los Concejales de San Martín acerca de la Mesa y la interculturalidad, me expresó su interés en mi tema de tesis debido a que consideraba que en San Martín “no hay políticas públicas interculturales o quién las piense”. En esa misma conversación, y rememorando su paso por Parques Nacionales, me explicó que “las negociaciones para la Mesa de co-manejo comenzaron en el año ‘98 y solo le dieron lugar a la demanda mapuche porque quien era el intendente del Parque y la directiva de ese entonces ‘no querían un Chiapas en Neuquén’ y por eso hicieron lugar” (Conversación personal, Agosto 2017). Esta sincera evaluación confirma que la regulación y el control del accionar político mapuche es parte de la agenda oculta de muchas de las políticas de gobierno.

En esta pugna entre culturalización y politización de las prácticas mapuche, la comunidad Curruhuinca organizó sus liderazgos diferenciando las funciones del *Longko* espiritual/filosófico de aquellas atribuidas al *Longko* Político--volveremos a esta distinción en III.1-- . Sin embargo, y hasta el día de hoy, esta puesta en valor del rol político reconocido por la comunidad, no ha tenido lugar en los espacios políticos del *status quo* sanmartinense. Por el contrario, el *Longko* político ha sido el blanco de numerosas imputaciones (por ejemplo, por administración fraudulenta y defraudación) y de distintas calumnias de índole personal. Los medios locales hegemónicos lo construyen como un oportunista, ajeno a los intereses de su comunidad o como un empresario capitalista interesado en acumular poder y dinero. Además, y como efecto derrame, esta deslegitimación de la persona del *Longko* político recae también en la totalidad de la comunidad Curruhuinca e, incluso, se extiende hacia todas las personas que se reconocen mapuche en San Martín. Independientemente de los carismas y habilidades de cada cual, es muy difícil para una persona mapuche construir su rol en

términos políticos y a contrapelo de la estigmatización, porque son casi inexistentes los lugares habilitados en San Martín que permitan su empoderamiento sin estereotipación o calumnia. El estigma que recae sobre el mapuche político ha tenido efectos concretos y negativos en las posibilidades de movilización y de militancia, puesto que cualquier iniciativa de esta índole sería siempre el accionar de un cuasi-delincuente o una mera expresión de “politiquería”.

3.4. Mapuche Proyecto

Los estereotipos negativos suelen ser reforzados por otros en los que se seleccionan los ciertos atributos indígenas valorados hegemónicamente como positivos. Pero, en sus usos simultáneos y contrapuestos se refuerza la regulación y la administración de la diferencia. Entre estos últimos me detendré aquí en el estereotipo del “mapuche proyecto”. En construcciones como esta –o la que veremos en el siguiente apartado-- “lo ideal” es lo que adquiere mayor peso, direccionando el ser indígena desde el deber ser y la moralidad neoliberal (Povinelli 2002)²⁰. El mapuche proyecto define un tipo de comportamiento económico afín a las gubernamentalidades neoliberales. Esta forma de estereotipación es la que sostiene que las personas mapuche deberían contribuir con la industria del turismo o la que afirma que si quisieran o si tuviera ganas, podrían vivir “bien” iniciando emprendimientos económicos para “dejar de depender de los Estados” —ya sea nacional, provincial o municipal— y, finalmente “dejar de lado los planes sociales”.

En esta dirección, los usos hegemónicos de la interculturalidad sanmartinense responden a lo que Guillaume Boccara (2007) denominó como el multiculturalismo neoliberal, un conjunto de prácticas y discursos institucionales que tienen como meta empoderar a los nuevos sujetos para que tengan acceso a los mercados y que aspira a responsabilizarlos a través de la llamada participación social y del aprovechamiento de los distintos tipos de capital (cultural y social) disponibles. En esta nueva dirección de la gubernamentalidad, ya no trata de borrar la tradición cultural indígena a través de un proyecto asimilacionista sino más bien de hacerla partícipe del proceso de modernización,

“pero no cualquier tradición, una tradición funcional, reconstruida, reinventada y refuncionalizada en base a la naturaleza de los nuevos proyectos de etnodesarrollo (...) Dentro de

²⁰ Elizabeth Povinelli (2002) explica la moralidad neoliberal como una tolerancia transitoria cuyo propósito es minimizar las expresiones más violentas del conflicto de intereses o, en otras palabras, como un tipo de tolerancia que consiste en suspender transitoriamente los juicios dominantes de la política con el propósito de sostener la lógica de la competencia y de la diversidad.

este nuevo marco ideológico de control pero también de *entitlement* o reconocimiento de algunos derechos específicos, los indígenas son concebidos como grupos ubicados al margen del mercado. [El objetivo de esos programas neoliberales] es capacitarlos y ‘marketearlos’ con el fin de poder integrarlos a la nueva nación de consumidores-ciudadanos a través de la creación de la nueva figura del indígena-proyecto” (Boccaro 2007: 203).

Para ejemplificar esto último quisiera sumar a este análisis una transcripción de mis notas de campo, las que tomé luego de participar en una de las reuniones de la Mesa de Protocolo Intercultural durante el año 2017. Este encuentro se llevó a cabo como se hacía todos los viernes a las 9 am, horario pautado de las reuniones de la Mesa de Protocolo Intercultural. A raíz de que ya antes había comentado a lxs ediles, como al *Longko* de la comunidad Curruhuinca y a la Secretaria de la Mesa Intercultural, respecto de mi interés por este espacio institucional y algunas de mis preguntas de investigación, me invitaron a participar de las reuniones. Este es uno de los registros que hice de esas reuniones:

Respetando el reglamento de la mesa, el día miércoles, previo a la reunión, avise a uno de los Concejales para que este avisara al Concejal a cargo de organizar el orden del día para entonces ser considerada en el cronograma del viernes. Esta modalidad ya se había repetido en reuniones previas donde también pude observar y participar en el funcionamiento de la mesa. Sin embargo, aquellas veces me habían invitado a sumarme a eso de las 10 o 10:20 de la mañana, ya que ‘la primera parte era más formal y organizativa’. Pero esta vez me indicaron que estaba bien mi presencia desde el inicio de la reunión. Entre los chistes por lxs que iban sumándose más tarde y se les tildaba de haberse ‘quedados dormidos’ o de traer bizcochitos para disimular la tardanza, comentaron sobre la semana transitada reflejando el buen trato que había entre lxs pocxs que conformaban la Mesa. Una vez más resultaron ser insuficientes para lograr el Quórum necesario, la Mesa— acostumbrada a la falta de quórum— trabaja y se reúne igual. Entre los temas que ese día se abordaron, uno cobró especial relevancia respecto a un proyecto turístico y geológico presentado por el Secretario de Turismo en reuniones anteriores, pero que no contaba aún con el visto bueno de ninguna de las dos comunidades donde se desarrollaría, estas son la Vera y la Curruhuinca. El proyecto remarcaba así la autonomía de sus territorios y el deseo de la gestión de esos espacios en vez de la imposición desde ‘arriba’ o desde el Municipio. Está explícito en el Protocolo Intercultural: para cualquier actividad a realizarse en territorio mapuche consentimiento previo, libre e informado.

Hacia el final de la reunión, se volvió a retomar el tema del proyecto turístico y geológico y a raíz de este, [el Longko de la Comunidad Vera] nos contó una anécdota mientras esperaba que [la

Secretaria de la mesa] volviera con una declaración para firmar. Dijo que recordaba cuando tenía un trabajo cerca de Villa la Angostura por lo que viajaba seguido en el colectivo que iba por 7 lagos, que recordaba cómo la gente se levantaba y miraba por la ventana intentando ver a los mapuches, ‘esperaban vernos con las plumas en la cabeza’ dijo, y que ‘y yo estaba ahí con ellos, a veces sentado al lado de los turistas mientras preguntaban así por nosotros’. Añadió después que ‘es importante que nosotros podamos sí es que queremos vivir del turismo también pero en nuestros propios términos’ (Noviembre 2017).

El mapuche proyecto es un ideario que, hoy en día, está siendo plasmado en los vocabularios y lenguajes de las propuestas del Estado y de las iniciativas de las comunidades, pero en la práctica sienta una vara inalcanzable sobre lo que se espera de las personas mapuche, de sus prácticas económicas y de la relación con el turismo. De parte del Estado –u otros organismos de cooperación--, se tiende a utilizar la participación indígena pero sin considerar seriamente su derecho a la autonomía y, muchas veces, suponiendo que lo que lxs mapuche necesitan son capacitaciones sobre cómo deberían operar. Para completar este análisis sobre las aspiraciones hegemónicas que recaen sobre los proyectos políticos mapuche, añado las declaraciones de un Concejal respecto a este tema:

“No somos tan distintos como parecemos, el 90% de las herramientas que hoy usan las comunidades originarias son las mismas que usamos el pueblo no Mapuche, las comunidades originarias hacen pipí igual que nosotros en un inodoro, que no fue inventado ni por nosotros ni por ellos, fue inventado por los europeos, andan en un auto igual que nosotros, que no fue inventado ni por nosotros ni por los mapuches... visten ropas estilo europeo... hay más cosas en común que las que nos separan, tenemos el 90% de las cosas en común, aprovechemos ese 10% que tienen de diferente que puede ser su música, puede ser su vestimenta, sus cosas de costumbre. Aprovechémoslas para venderlas. Ese es un poco el pensamiento que hay que incorporarles. Entonces cuando un turista quiera ir a un alojamiento de una comunidad Mapuche, que el alojamiento no sea un octógono como hacen ellos de paja con piso de tierra, que sería su costumbre originaria, que el alojamiento esté bárbaro, que tenga somier, tenga plumón, que tenga TV si quiere, que tenga alfombra, calefacción con piso radiante. Las cosas comunes hacerlas bien, enseñarle a la comunidad que las haga bien al estilo y al gusto de su mercado que va a ser un mercado europeo, un mercado americano, pero es un mercado de una gente de poder adquisitivo de buen gusto, que apunten ahí, y después brindarle todo ese tipo de espectáculos y costumbres típicas que ellos tienen, que son este 10% que es la diferencia que es la que ellos tienen que tener como nicho”
(Sanmartinadiario.com 2016)

Si bien entiendo que desde este discurso se pueden desprender diversas aristas para analizar, me centraré aquí en dos de ellas. La primera tiene que ver con la lógica de “lo incompleto” que recae constantemente sobre lxs mapuche y sus proyectos. Desde esta es que se explicita que, para llevar a cabo proyectos turísticos, a lxs mapuche siempre les hace falta “algo”. Esa “falta” generalmente refiere a una instrucción sobre negocios turísticos o sobre lo que el turismo necesita para trabajar. Se desoyen otras maneras de entender los vínculos con el turismo, a las que el *Longko Vera* refería como “en términos propios”. Conversando con una mujer que administra un camping en territorio comunitario me explicó lo siguiente:

“Si hiciéramos todo de cemento dañaríamos a la tierra, por acá me pasa una vertiente. Construí de cemento los baños porque hay que ofrecer todo lo mejor posible, para que la gente esté bien, pero daña mucho. Además acá ya están de cemento las casas que hicieron el gobierno. Uno lo hace por necesidad, pero solo por necesidad no porque quiera” (Conversación Personal, Febrero 2019)

En este sentido, no es tan fácil como supone el Concejal construir edificaciones que respondan al estilo y gusto del mercado europeo y americano. Las personas mapuche de las comunidades de San Martín conviven con el turismo pero reelaborando —de formas heterogéneas entre sí— las tensiones entre lo que entienden como “términos propios” e instrucciones del Estado y del mercado. Incluso, estos “términos propios” suelen responder a criterios, sentimientos y conocimientos muy difíciles de contrariar, puesto que son constitutivos de modos muy profundos de ser y estar en el mundo. Considero entonces, que existe una imposibilidad (o desinterés) del gobierno para registrar las lógicas diferenciales que operan en esos espacios comunitarios —que muchas veces son entendidas como obstáculos para el desarrollo. La génesis de esta idea de proyecto es casi como un residuo colonial, donde las distancias con respecto a los pensamientos más occidentales aún siguen siendo considerados incompletos. Aun apelando a una retórica de diálogo intercultural, esta visión sobre las personas mapuche continúa siendo completamente paternalista. En ella, el mapuche no es un sujeto con agencia porque, como explica Boccara (2007), se los ve como grupos ubicados al margen del mercado, a los que hay que capacitar y ‘marketear’. Incluso, las diferencias entre lógicas e intereses, son tratadas más como resultado de sus idiosincrasias —son vagos e ignorantes— que como posicionamientos políticamente enfrentados. En definitiva, detrás del estereotipo del mapuche proyecto, yacen otros estereotipos que explican el recurrente fracaso de los proyectos. Estos estereotipos subyacentes son los que confirman la idea hegemónica de que lxs mapuche nunca lograrán ejercer la práctica turística de un modo ideal, en tanto para hacerlo, debieran renunciar a cualquier entendimiento que no sea económico, racional y occidental. Frente a este ideal imposible,

los proyectos que perduran suelen ser los que permanecen indefinidamente en las etapas del acompañamiento y de la instrucción por parte de quienes sí sabrían sobre el mercado del turismo (relación que tristemente continúa siendo colonizante).

En San Martín de los Andes, el mapuche proyecto es la construcción estereotipada con las que las elites locales y el gobierno buscan incluir a las comunidades en las cartografías turísticas y conservacionistas descritas más arriba. Es parte de lo que O'Connor (1993) llama el "proceso de capitalización de la naturaleza" o "conquista semiótica de la naturaleza", donde el valor que el territorio tiene por sí mismo "cae bajo la dictadura de la producción, de la visión económica y de la ley del valor" (Escobar, 1999:88). Pero, en esta invitación a formar parte, cuál es el reconocimiento y el respeto real por sus "propios términos" cuando se les pide que "brinden ese tipo de espectáculos y costumbres típicas que ellos tienen" o que "construyan como nicho de mercado ese 10% que les queda como diferentes".

3.5. Mapuche tolerado

Como explica Mario Blaser, las diferencias aceptables son aquellas que pueden ser incluidas en las políticas gubernamentales como "diferencia cultural". Pero, agrega este autor, al ser así planteada, "la diferencia es solamente tolerada, y por tanto es pasible de ser juzgada, y expulsada del espacio de la discusión política, de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional" (2013:3). En este apartado retomo las ideas planteadas en los apartados anteriores, pero me pregunto específicamente cuáles son los atributos con los que se construye al "mapuche tolerado" en San Martín de los Andes. En este último grupo incluyo un conjunto de estereotipaciones cuya función central reside en señalar el tipo ideal de mapuche que podría ser incluido en la identidad sanmartinense. En el imaginario dominante de la localidad, los hombres y mujeres mapuche que pueden ser "tolerado/as" podrían ser clasificados en dos tipos de sujeto.

El primer tipo refiere a las personas o familias mapuche que parecieran no interferir de ningún modo con la vida sanmartinense. Son mapuche que "no molestan", porque su única irrupción en el imaginario geográfico y social está limitada a ciertos mojones de "diferencia cultural" que, en todo caso, cooperan con la producción del capital folklórico de la localidad. Estos mojones pueden, además, ser fácilmente incorporados a las imágenes y narrativas turísticas de la zona. Aquí

sobresale el “cartel permitido” de madera al costado de la rutas turísticas más importantes para la zona, donde se hace referencia a la venta artesanías, dulces y que, a veces, anuncia la existencia de algún camping agreste (este último es la forma menos tolerada por parte de hoteleros y gastronómicos ya que no será un alojamiento “en regla”). Esta presencia es tolerada porque poco es lo que se ve más allá del cartel, el cual queda como única imagen, ya que las casas de las familias que ofrecen sus servicios suelen estar “más abajo” de la ruta, o adentro hacia la montaña.

Me detendré brevemente en el contexto político en el que se fue produciendo la idea de que estas formas de aparición podían ser “toleradas”. Una de las únicas ordenanzas que pudo ser aprobada por el Concejo Deliberante, y que fue trabajada y por ende propuesta por la Mesa de Protocolo Intercultural, fue la Ordenanza N° 12074 hacia fines del año 2018 llamada “Desarrollo y funcionamiento de actividades comerciales y turísticas en territorio comunitario mapuche”.

Dicha ordenanza llevó dos años de reuniones en el espacio de la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante y, siguiendo con lo expresado más arriba, tuvo por objeto principal crear el marco legal de funcionamiento y desarrollo de actividades comerciales y turísticas de las comunidades mapuches dentro de su territorio comunitario, y en jurisdicción de la ciudad de San Martín de los Andes. Por actividades comerciales y turísticas enumeraron:

“cocina tradicional, comida típica mapuche, expendio de alimentos y bebidas, elaboración y venta de dulces, cultivo y comercialización de frutas, verduras y hongos, Lawen (medicina tradicional mapuche), caminatas, actividades recreativas de invierno, cabalgatas, senderismo, observación flora y fauna, mountain bike²¹”(Digesto Municipal, 2018).

Estas ideas, aunque planteadas como novedosas puesto que ayudarían a los proyectos turísticos mapuche, no han producido ninguna innovación con respecto las lógicas ya instaladas. Casi veinte años atrás las posibilidades o los proyectos permitidos eran los mismos. Tanto para los turistas como para los mismos sanmartinenses, la presencia mapuche está implícita en esos carteles de madera que orillan las rutas. Un modo de estar que no produce conflicto y que, en el imaginario del sentido común, refuerza la idea de una presencia casi imperceptible.

²¹ Ordenanza N° 12074 Año 2018 Desarrollo y funcionamiento de actividades comerciales y turísticas en territorio comunitario mapuche. Publicación : 09/11/2018 -- Boletín Oficial N° 579. Disponible en:http://digesto.smandes.gov.ar/index_digesto.htm

El segundo tipo de sujeto tolerado remite al grupo conformado por aquellos mapuche que trabajan como mano de obra de las construcciones turísticas --como los *aparts* hoteles-- y/o como empleados y empleadas en los hoteles y/o restaurantes. En el imaginario dominante se reconoce que estos conforman una gran parte de la mano de obra sanmartinense y su aporte esencial para el turismo. En una nota que un reconocido empleado hotelero envió al Secretario de Turismo y al Intendente del Parque Nacional Lanín, y que --trascendió a los medios nacionales-- se decía:

“Lo peor de todo es que muchos no tienen conciencia que viven del turismo, igual que vos, que yo, y que media ciudad, y no los cuidamos a los turistas, cada vez les damos menos atractivos, menos servicios, menos opciones.... cuántos de la comunidad trabajan y viven del turismo? muchos, conmigo algunos y desde hace muchos años, pero cuántos en el cerro, en la gastronomía, en la hotelería en general, en las agencias, en el comercio, son muchos, pero saben que es la mayoría silenciosa y trabajadora, en cambio la minoría politizada y holgazana va por la plata fácil²²” (Marzo 2017)

Esta nota, representativa de los discursos del sentido común de San Martín, refuerza la idea de tolerancia imperante en la localidad. El mapuche permitido es aquel cuya presencia es importante pero imperceptible (una “mayoría silenciosa y trabajadora”), y que no traspasa los límites de su visibilidad (como lo hace la “minoría politizada y holgazana que va por la plata fácil”). Esto último se clarificó aún más con un comunicado de la comunidad Curruhuinca en marzo de 2019, cuando iniciaron un resguardo territorial en el paraje Pil Pil para evitar que la Administración de Parques Nacionales ponga en venta tierras en dicho territorio. En el comunicado expresan:

“En el año 1937 (...) el territorio fue arrebatado por la fuerza a nuestra comunidad por Parques Nacionales, incendiando nuestras rukas y empujando a nuestra gente a los pedreros, dejándolos sin su territorio para terminar como marco de obra barata para la élite de los nuevos ‘propietarios’ (..) (Comunicado 6 de marzo de 2019)

Entiendo que los estereotipos que confluyen en las imágenes casi invisibles del mapuche tolerado tienen la impronta del turismo. Si bien las consecuencias o efectos de sentido de estas lógicas atañen a la población sanmartinense en su totalidad, hemos visto que estas recaen con sus propias

²² En un primer momento esta nota fue publicada y compartida el 23 de Marzo de 2017 por el empresario en su Facebook personal antes de que trascendiera a los medios. Su trascendencia se debió a que desde la comunidad mapuche Curruhuinca respondieron en los medios, así fue como luego fue publicada a nivel nacional en Infobae.com el 9 de abril de 2017.

particularidades en los modos de vida de las comunidades mapuche. Puesto que la presencia mapuche solo es tolerada en función del turismo –en tanto diferencia cultural comercializable o mano de obra—, es esta industria particular la que termina imponiendo su lógica la hora de limitar y regular los lugares disponibles para una aparición autorizada. Considero que, detrás de estos criterios de tolerancia, residen los estigmas con los que se fue forjando la idea interculturalidad en San Martín, ya que, sobre este “tipo ideal” mapuche --inexistente, inalcanzable e incompleto respecto a cualquier persona mapuche “real”--- se sientan las bases sobre las que se plantean los diálogos y las prácticas “interculturales” que se están institucionalizando en la zona.



La decisión de empezar la tesis analizando las perspectivas hegemónicas de San Martín de los Andes tuvo el propósito de reponer parte del sentido común dominante de la ciudad, porque entiendo que este afecta de manera particular a lxs mapuche de la zona. Es evidente que circular por estos entramados espaciales y discursivos, reconociéndose como mapuche, no resulta una tarea sencilla ni una experiencia poco dolorosa. En este marco conformado por las ideologías espaciales y las narrativas oficiales del pasado, adquieren sus propias improntas las estigmatizaciones, los estereotipos y los gradientes entre tolerancias e intolerancias con los que se producen las aboriginalidades en San Martín. Como explica Goffman (1989), identificar el modo en que operan los estigmas permite dar cuenta de los roles sociales que se imponen en los encuentros entre personas y de la distribución asimétrica de las posibilidades de ocuparlos de otros modos, de no ocuparlos o de crear otros. En esta tesis sobre la institucionalidad de la interculturalidad en San Martín, la noción de estigma además de categoría analítica, es un punto de partida desde el cual pensar qué tipo de relaciones y roles sociales se quieren construir.

Como hemos visto, la conjunción de las narrativas históricas con las matrices de alteridad locales han convergido en la creación de otro mapa, el que transitan las trayectorias mapuche signadas por ser subalternas respecto a otras trayectorias. En sus recorridos, las personas mapuche se encuentran con una desigual posibilidad para hacerse legítimamente visibles como sujetos políticos y de derechos, porque son pocos los intersticios autorizados desde los cuales fijar los sentidos propios de sus recorridos. Esta asimetría adquiere características particulares en San Martín donde el turismo ha sentado las bases morales de los anhelos económicos y políticos y de los lenguajes de contienda disponibles (Roseberry 1997) tanto para las negociaciones del ser-juntos (Massey 2005) como para enfrentar disensos.

Fue motivo de esta parte de la tesina dar cuenta de las dificultades que deben enfrentar las memorias mapuche para elaborar las pérdidas y las injusticias históricas. Así como también mostrar la estructuración hegemónica del espacio –a través de narrativas, mapas y estereotipos-- para que el/la lector/a de estas páginas pueda inducir –al menos un poco-- las dimensiones subjetivas de las consecuencias de oponerse al modelo económico del turismo, cuyas moralidades fueron atravesando la vida cotidiana de las personas mapuche. Esta perspectiva se vuelve relevante en un contexto donde se está ensayando la construcción de una ciudadanía intercultural --o que al menos apela a esta en sus normativas. Para ello, es necesario tener presente que la construcción de ciudadanía implica tanto la inscripción en proyectos políticos de participación e inclusión, como trabajos colectivos de memoria. Estas subjetivaciones políticas adquieren características particulares cuando se correlacionan con las trayectorias de grupos cuyos sentidos de pertenencia compartidos son el resultado de diferentes procesos de exclusión, subalternización y alterización (Ramos 2016). El proyecto intercultural que se está llevando a cabo en San Martín de los Andes carga con todas las tensiones que fueron descriptas en estos capítulos. Esas construcciones y sentidos hegemónicos calan hondo en los usos locales de la interculturalidad y, por ello, su institucionalización sigue reproduciendo las desigualdades y exclusiones --constitutivas y fundacionales-- de la identidad sanmartinense. El día de aprobación de la Mesa de Protocolo Intercultural las comunidades enunciaron en el recinto del Concejo Deliberante las siguientes palabras:

“Somos un pueblo que convive en este espacio territorial y lo tienen que reconocer... nosotros nos auto-reconocemos y somos los que hemos puesto todo el territorio al servicio del desarrollo de San Martín de los Andes. Y en función de eso... se tiene que reparar el daño que se ha hecho.... Mínimamente uno de los procesos que se tienen que dar son de un debate sincero, sin chicana política... entre nosotros ...entre la sociedad mapuche y sociedad no mapuche²³” (Palabras del *Longko* de la Comunidad Curruhuinca, 19 de septiembre de 2014)

En este discurso con el que se inaugura la institucionalización de la interculturalidad municipal, el reclamo mapuche es el de iniciar un debate sincero. Pensar la interculturalidad junto con las personas cuyas trayectorias han estado signadas por procesos violentos de subordinación y por la discriminación cotidiana, nos enfrenta al desafío de re-pensar las nociones y categorías tradicionales con las que solemos referir a lo “político”, la “justicia” y la “cultura”. El efecto ideológico de las

²³ Registro audiovisual de la sesión de tratamiento para la creación de la Mesa de Protocolo Intercultural de SMAndes Patagonia: <https://www.youtube.com/watch?v=4ui720v5uj4>

tachaduras ha consistido en deshabilitar la emergencia de imágenes del pasado que permitan reelaborar y reorganizar los fragmentos que fueron quedando omitidos y silenciados, y así, obstruir también la posibilidad de comenzar a entender y poner en texto lo que sucedió, con vistas a una intervención política efectiva. Sobre esto nos centraremos en la Parte III de la tesis, la cual intenta visibilizar los procesos de memoria que, hoy en día, están buscando recomponer esos fragmentos en tramas, luchas y silencios socioculturalmente significativos para responder a los regímenes de historicidad propios del lugar.

PARTE III

LOS LUGARES QUE LA MEMORIA HABILITA Y LOS LENGUAJES PARA NEGOCIAR UN SER JUNTOS

El día en el cual finalmente se izó la *wenufoye* -el 10 de diciembre de 2014-, las autoridades mapuche aclararon que la bandera representaba el reconocimiento al Pueblo mapuche, pero que dicho reconocimiento no solucionaba ningún problema. Sin embargo, echó luz sobre las nuevas formas en que las personas mapuche de San Martín comenzaban a impugnar los espacios hegemónicos. Ya sea refiriendo a periodos que abarcaban cientos de años o a las historias más recientes de sus abuelxs o padres, esos pasados se encontraban en el presente igual de cercanos, ya que en palabras del saliente *Longko* de la Comunidad Curruhuinca, la acción colectiva de recordar:

“sirve para delimitar las metas que como comunidad, como Pueblo queremos ir logrando en el futuro (...) Gente que a los 20 años no quería confrontar con nadie, ahora entiende otras cosas a sus 40 años y entiende lo que nos han hecho” (Conversación Personal, Mayo, 2016).

Entender “lo que nos han hecho” actualiza acuerdos entre las generaciones pasadas y las presentes y, de este modo, un nosotros en el que, junto a las personas del presente están también lxs ancestxrs. Con estos sentidos, tanto la *wenufoye*, flameando en la plaza principal de San Martín de los Andes, como la creación de la Mesa de Protocolo Intercultural adquirieron el valor local de lugares estratégicos para encauzar proyectos pendientes y metas autónomas de larga data.

Para explicar cómo entiendo aquí la práctica de habilitar lugares disponibles como instalaciones estratégicas, retomo la noción de “movilidad estructurada” de Lawrence Grossberg (1992). Como vimos en II.2, las territorializaciones hegemónicas producen los mapas que organizan el material de las prácticas culturales y económicas con el que se conforman los lugares (Grossberg 1992:107). Es ese espacio particular –conformado por cartografías yuxtapuestas y estereotipos—el que transforma las trayectorias de las personas en “movilidades estructuradas”. Centrándome en la tensión que esta idea subraya, los siguientes capítulos de la tesis tratan sobre las formas en que las personas habilitan, resisten o resignifican las distribuciones espaciales de inclusión o exclusión en la medida en que circulan, conectan, atraviesan y se detienen en ciertos sitios. Ahora bien, para operar dentro de esas geografías más amplias de poder (Massey 2005), las personas mapuche deben acordar qué

tipo de “ser juntos” están construyendo en los lugares en los que se encuentran (en sus negociaciones con el Estado). Como sostienen distintos autorxs (Rancière 1996, Butler 2002), se trata de un “nosotros” que simultáneamente reflexiona y reivindica su desujeción y ensaya subjetivaciones políticas alternativas. Por eso, “entender lo que nos han hecho” —en la temporalidad que incluye a lxs ancestrox y en aquella en la que viven sus vidas— implica haber tomado conciencia de la imposición de un orden social como el único natural y racional, y en palabras de Jacques Rancière, de esa lógica del poder que no solo distribuye los cuerpos en el espacio, otorgando visibilidades e invisibilidades, regulando los modos de hacer y de decir, sino que, además, dificulta esa tarea de des-naturalización.

La Mesa de Protocolo Intercultural es uno de esos lugares disponibles a través de los cuales el poder administra las diferencias que decide “tolerar” (Povinelli 2002). En este sentido, pertenece al ámbito del orden establecido en San Martín de los Andes, esto es, a la lógica del poder que distribuye y delimita las formas de aparecer en la escena política. Sin embargo, la Mesa de Protocolo también es habilitada por las personas mapuche que la ocupan de modos diferentes a los esperados. Como vemos en esta parte de la tesis, esto 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. Como destacaba el *Longko* unos párrafos más arriba, es la memoria la que permite ver “la verdad” acerca de las relaciones que los trajeron hasta el aquí y el ahora. 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).

Me pregunto, entonces, por los principales efectos políticos de las movilidades estructuradas de los militantes mapuche de San Martín de los Andes. Por un lado, la producción de encuentros de negociación para discutir un “ser juntos” (Massey 2005) que responda a los sentidos locales (2016 Manzano y Ramos 2015, Briones y Ramos). Esto será abordado en el capítulo I, mostrando cómo los y las mapuche que participan de la Mesa de Protocolo Intercultural re-acentúan los significados respecto al consenso y el disenso a partir de reflexiones recurrentes e iterativas sobre las prácticas mapuche *Ngütramkan* y *Kiñe rakizuam*.

Por otro lado, la producción de proyectos políticos en los que la interculturalidad, lejos de ser un discurso estatal, es uno a ser habilitado desde la memoria. Como veremos en el capítulo II de esta parte de la tesis, la interculturalidad no es tanto la manifestación de una alianza política con el Estado, sino la oportunidad de priorizar las alianzas mapuche con lxs ancestxrxs en los espacios de negociación estatal.

En breve, esta parte de la tesis pone en un primer plano la memoria, y sobre todo, las formas en que se trabajan recuerdos y olvidos desde subjetividades políticas que buscan definición en contextos de subordinación y alterización. Los grupos subordinados suelen recordar desobedeciendo los encuadres hegemónicos de memoria (Pollak 2006) y, a veces, también resquebrajando ciertas versiones dominantes sobre el pasado. Esto ocurre mayormente en momentos de peligro (Benjamin 1987), cuando las versiones sobre el pasado que están conviviendo en conflicto en el presente se hacen explícitas. Siguiendo a Walter Benjamin (1987), los siguientes capítulos tratan acerca de cómo los y las mapuche fueron controlando los sentidos del pasado y la selección de los recuerdos para impugnar las apropiaciones que, de esa memoria, fueron haciendo los sectores dominantes de San Martín.

Será motivo de las páginas que siguen reconstruir cómo, desde la memoria, las comunidades mapuche van habilitando lugares y empoderando sus trayectorias y proyectos políticos teniendo como interlocutor al Estado en sus diversas presencias (Manzano y Ramos 2015). En este marco, entiendo que la memoria permite iluminar los quiebres —es decir, las desujeciones o desidentificaciones con respecto a los lugares acostumbrados— desde los cuales construir un “ser juntos” que tanto pueda negociar con, cómo enfrentar “al Estado”. Por lo tanto, y como veremos a continuación, estos quiebres, por momentos, no serán ni tan visibles ni tan disruptivos, puesto que el hecho de identificarlos como desacuerdos y darles determinados sentidos responde a articulaciones complejas y a decisiones específicas sobre qué espacios habitar, y sobre la importancia o no de re-habilitarlos para otros fines.

CAPÍTULO I

NGÜTRAMKAN Y KIÑE RAKIZUAM COMO EL LUGAR DEL DISENSO/CONSENSO

Al hablar de política mapuche en contextos interculturales institucionalizados, debemos hacer mención a los procesos de comunalización que se involucran, distinguiendo ciertos posicionamientos como mapuches y no mapuches. Es allí donde la memoria toma protagonismo y se vuelve central en este capítulo. Reflexionaremos, por un lado, respecto a los procesos de recuerdo y olvido en relación a la Mesa de Protocolo Intercultural. Y, por el otro, a los “topes” o quiebres que aparecieron en este espacio estatal a medida que las comunidades mapuches fueron ocupándolo 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 ciudadanías que comunalizan el “nosotros” de modos diferentes.

Con el fin de responder a las demandas de la aboriginalidad sanmartinense, las comunidades mapuche deberían cumplir ciertos requisitos de ancestralidad “necesarios”: demostrar ocupación ancestral en el mismo lugar donde se encuentran y, una continuidad con la cultura ancestral, medible en grados de competencia en el *mapuzugun*. Pero, como explicamos en la parte anterior de la tesis, estas evidencias terminan de certificar la autenticidad mapuche cuando, al mismo tiempo, se puede demostrar haber llevado una vida “tradicional” no-politizada.

El “mapuche político”, entonces, es aquel que --desde la mirada hegemónica y a partir del momento en que “irrumpe” en el escenario de la política-- es acusado de “cortar el armonioso devenir del diálogo intercultural”; un diálogo que, para el sentido común dominante, “siempre existió en San Martín de los Andes”. Aunque en los últimos años ya no es posible negar o invisibilizar la presencia del “mapuche político” en las escenas diarias de la política sanmartinense, sigue siendo un presupuesto compartido que se trata de alguien que es “menos mapuche que los demás”. También suele decirse que los mapuches son “*re* políticos”, cuando “no saben *ni* hablar su idioma”, e “inventan” las tradiciones para hacer usos de los derechos indígenas diferenciales y, sobre todo, para perpetuar su subsistencia en base a “los planes que entregan los Estados” (como fue mencionado II.3) ya sean nacionales, provinciales o municipales.

Si anteriormente vimos cómo las construcciones de aboriginalidad locales (Briones 1998) se articulan con ciertas identidades sociales estereotipadas (Goffman 1989), ahora nos centraremos en entender cómo al espacializarse en ciertos lugares institucionales habilitan circulaciones no esperables y enfrentan proyectos políticos no contenidos. Al ocupar el espacio de la Mesa, los posicionamientos mapuche se vuelven más visibles mientras sus propias definiciones de aboriginalidad adquieren más presencia y legitimidad en los discursos públicos.

Aun cuando en el desarrollo de la Mesa de Protocolo Intercultural se fueron poniendo en evidencia las exclusiones reproducidas por los mapas y los estereotipos circulantes en San Martín, también se fue develando su ubicación estratégica (“dentro del Estado”) para (re)crear los vocabularios habilitantes de la mapuchidad y de la política. El discurso de lxs concejales y funcionarixs del gobierno, en sintonía con el sentido común circulante en la localidad, suele denunciar que la Mesa legitima a su principal ocupante, este es, al “mapuche político”. Pero, por el mismo hecho de estar siendo ocupada –y de formas específicas—por las autoridades y representantes mapuche, también es cierto que esos discursos y sentidos empiezan a adquirir otros acentos. En la medida en que lxs mapuche fueron circulando y sosteniendo lugares de reconocimiento en el Estado –aun poniendo en cuestión el alcance de ese reconocimiento--, la idea del “mapuche politizado” fue incorporando nuevas cadenas de sentido.

En los apartados siguientes abordaré las discusiones que, durante estos años, se desarrollaron en la Mesa. Esta 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, es mi supuesto de partida que indagar acerca de la puesta en práctica de la interculturalidad es preguntarse 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 comprender 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 de año 2017 participé de 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 hacia 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 Bariloche”:

“Me preguntaron si estaba muy difícil el clima en la zona de Bariloche, y les comenté que sí, que venía todo complicado, sobre todo por las cuestiones de la “R.A.M” y los medios de comunicación masivos. La mayoría fue comentando, al respecto, cómo el modo en que “la cuestión mapuche” estaba siendo tratada por los medios nacionales iba afectando sus vidas militantes y las formas locales de hacer política. El abogado de la comunidad mapuche Vera comentó que vio cómo en un informe televisivo, mientras hablaban de la “R.A.M” y el terrorismo mapuche, pasaron imágenes del Longko de la comunidad Curruhuinca. Todxs nos reímos --quizás para sortear el momento incómodo-- y para centrarnos luego en comentarios sueltos sobre la falta de información y sobre la irresponsabilidad de quienes hablaban públicamente sin saber. Finalmente, y con más énfasis, lxs concejalxs argumentaban que acá [San Martín de los Andes] era imposible llegar a una situación como la de Chubut, porque nunca se llegaría a esos ‘quiebres’ gracias al diálogo y a espacios como ‘estos’, --en referencia a la Mesa--.” (Registro de la Mesa de Protocolo Intercultural, 2017).

Fue luego de este intercambio, y en relación con lo conversado, que tanto los *Longko* como lxs referentes mapuche que participan de la Mesa de Protocolo 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”, adquiriría 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 Rakizuam* y *Ngütramkan*.

1.1 Sobre el Consenso y el Kiñe Rakizuam

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 CONSENSO²⁴ de todos los integrantes de la misma” (Archivos de la Mesa de Protocolo Intercultural: 8)

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 un protocolo intercultural. Nuevamente transcribo mis notas de campo:

“En la reunión de hoy, el funcionario que representaba al ejecutivo, y que durante el gobierno anterior había sido el único concejal del MPN²⁵ en apoyar la creación de la Mesa se explicó bastante explicándome el recorrido que, desde su punto de vista, la Mesa había tenido para llegar a como se encuentra en la actualidad. Añadió que primero ‘los Longko tuvieron que arreglar sus quilombitos por fuera para que funcione la Mesa’ y pasó a explicarme sobre la lógica del consenso. Me dijo que desde ese posicionamiento: ‘no hay lugar, ahí, para venir y decir no y quedarse ahí. Entonces ya venís predispuesto diferente’. Siguiendo con su exposición, me ejemplificó su experiencia desde el ejecutivo tratando de dialogar con otros gremios de trabajadores, para finalmente resumir lo que él entendía por consenso. Parafraseándolo, comentó que el consenso sirve para que no prevalezca el ejecutivo y el Concejo por sobre las comunidades. Porque si no serían únicamente dos votos mapuche. Además, agregó que la mesa permitía que no sea necesario ‘llevarse bien con el intendente de turno para que las comunidades accedan a lugares para reclamar, por ejemplo, o para su crecimiento’. Cuando el funcionario iba a continuar con su relato, uno de los Longko 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. Luego de escuchar esto, el funcionario continuó su fundamento con respecto a la importancia del consenso y de la Mesa como pionera respecto a la cuestión intercultural. Sin embargo, otra vez, el Longko interrumpe el

²⁴Este consenso engloba lo que desde la Mesa se entiende como el protocolo de funcionamiento y, más exactamente, como el mandato implícito de no privilegiar las lógicas “huincas” (Archivos de la Mesa de Protocolo Intercultural:1)--como vimos en I.2.1--en la toma de decisiones. El artículo 2° del Anexo I también regula que, en caso de no haber consenso se someterán al esquema de votación de la siguiente forma: “las comunidades mapuche deberán encontrar el consenso necesario y su opinión tendrá una validez de 3 votos, concejales votación interna por dictamen de mayoría, minoría o unanimidad por 2 votos y Ejecutivo Municipal 1 voto” (Archivos de la Mesa de Protocolo Intercultural: 8).

²⁵ Partido Político “Movimiento Popular Neuquino”.

discurso del funcionario. El Longko de la comunidad Curruhuinca especificó que todo lo que estaba diciendo esta persona ocurría después de varios años y gracias a que las comunidades mapuche reclamaron por un espacio así. También destacó que en Chos Malal existe una Mesa similar, solo que funciona por votos. Así, el Longko de la comunidad Vera también agregó su opinión al argumentar que la importancia de este espacio también reside en que muchos años se vivieron bajo las lógicas de la política que ‘puede funcionar y estar bien para los de San Martín, pero no para los mapuche’ (Registro de la Mesa de Protocolo Intercultural, julio 2017).

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 *Longkos*, se trata de un reconocimiento necesario y estructural para cualquier proyecto de interculturalidad: la puesta en valor de la lógica política mapuche. Mientras que en el espacio del Concejo Deliberante todo lo que atañe a lo legislativo se decide mediante el voto de lxs Concejales, lo que en la Mesa se pone en primer plano es el consenso. A medida que fui participando de las reuniones de la Mesa, y escuchando los argumentos de los *Longkos* 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.

Subrayando este punto, un funcionario no mapuche explicaba que hablar de consenso implica *a priori* entender que la única vía posible de negociación y decisión es la del diálogo. Pero también el consenso hace referencia a lo que más de una vez me han señalado distintos referentes mapuche—aun cuando de quien lo oí primero fue del *Longko* de la Comunidad Curruhuinca en una conversación personal—sobre la cantidad de tiempo invertido en los pasillos del Estado, esperando a que algún funcionarix estatal escuche lo que lxs mapuche fueron a reclamar. El *Longko* de la comunidad Vera refiere a esas largas esperas en los pasillos cuando contrapone el consenso a los recorridos y las lógicas que caracterizan su experiencia con “la política” estatal.

Ahora bien, el consenso no es un acuerdo al que se pueda llegar con facilidad. Según me explicaron, algunas decisiones demoran meses antes de ser redactadas en una ordenanza. A este

“tire y afloje” se le suma uno de los principales inconvenientes que atraviesan lxs mapuches que participan de la Mesa, esto es la falta de quórum con la que tienen que enfrentarse recurrentemente. Introduzco un registro de campo para ilustrar esto último:

“El 27 de septiembre de 2017 se va a debatir en el Senado de la Nación la prórroga de la Ley 26.160 de Emergencia Territorial Indígena. Hoy, viernes 22 de septiembre fui a la reunión de la Mesa, donde asistió uno de los Senadores del FPV o ahora Unidad Ciudadana, con toda la comitiva de SMA [ex concejales, ex intendente, funcionarixs]; lo cual etnográficamente hablando sirvió porque nuevamente explicaron el funcionamiento de la Mesa, la importancia, etc. (...)

Al final de la reunión, algunxs de los referentes mapuche iban a acudir el miércoles 27 a Buenos Aires a acompañar la sesión en el Senado. De este modo, y teniendo en cuenta los temas que fueron abordados respecto al estado de vulnerabilidad de algunas comunidades al norte de Neuquén, decidieron sacar una “Declarativa” dirigida al “Honorable Senado de la Nación”, que dejase por escrito, que la Mesa de Protocolo Intercultural se declaraba a favor de la prórroga de la Ley. Mientras comenzaba la redacción de la nota, y se informaba a la secretaria de la Mesa para que la transcriba y la imprima, fue ella quien cuestionó si podían llevar a cabo tal declaración puesto que la Mesa se había reunido sin haber reunido el quórum -como generalmente hacen. Según la secretaria, el resto de las personas que no habían acudido a esa reunión aquel día [lxs otrxs representantes Concejales de los demás bloques] podrían tranquilamente reunirse y sacar una declarativa también. Al fin y al cabo, lo que se estaba poniendo en evidencia es que la falta de quórum afecta incluso a aquellas cuestiones que pueden parecer minúsculas, pero que atañen a los temas de las comunidades indígenas que participan en la Mesa. Además, pensando desde una lectura de archivo, y para darle entidad al tópico que más tiempo se discutió en esa reunión, era importante también que quede dentro de los documentos o archivos de la Mesa. Desde el desalojo de Agosto en Pu lof en Resistencia, Cushamen, Chubut había un gran consenso que esta ley era la estrategia ante la violencia impartida por las fuerzas represivas del Estado, y como tal, debía continuar.

A esta situación se sumó un hecho ocurrido unos días antes y que generó malestar y enojo por parte de las comunidades que participan del espacio. En esa misma semana, un funcionario del gobierno municipal (en ese entonces el Secretario de Cultura) escribió una nota para el diario Clarín sobre “la interculturalidad” y la firmó como integrante de la Mesa de Protocolo, pudiendo asentar a nivel nacional su postura y visión histórica del Pueblo mapuche en la zona, la cual fue muy cuestionada. Esta situación evidenció la lógica particular que existe detrás de este escenario supuestamente intercultural. Una temática como la prórroga de la Ley, que realmente atañe a la Mesa, que puede tener repercusiones para otras comunidades del lugar, que involucra lo legislativo, no puede siquiera ser declarada por la falta de quórum, pero sí puede un funcionario municipal, sin

consentimiento de lxs integrantes de la Mesa, firmar una nota en nombre de la misma y cuyo tema fue cuestionado y rechazado” (Registro de la Mesa de Protocolo Intercultural, 22 de Septiembre de 2017)

Me pregunto entonces, ¿cuáles son las lógicas políticas que están operando dentro de este espacio? ¿Qué temas son políticamente correctos conversar en la Mesa y qué tópicos desbordan el horizonte de lo tolerable desde la visión local de “interculturalidad”? ¿Cuáles son los roles de las distintas partes y qué lugar hay entre ellas para la escucha y el consenso? ¿Qué nociones de consenso están funcionando en este espacio?

Entre lxs mapuche es frecuente oír que “durante los *trawün* (reuniones políticas) se parlamenta por días”. De esto modo, no sólo ponen en valor el uso de la palabra, sino que agregan: “así, sin apuro y escuchándose, hacían política los ancestros” (comunicación personal, 2018). En contraposición, acusan a las formas *winkga* de hacer política de no circular la palabra y de no predisponer a lxs participantes a ser pacientes para oír lo que las distintas personas trajeron al encuentro para contar. Para llegar a estas conclusiones, las personas mapuche de la Mesa recurrieron a la memoria, y encontraron la palabra para nombrar la lógica política que llamaban consenso. La modalidad del consenso en la Mesa de Protocolo Intercultural será mejor entendida, dicen los *Longkos*, a la luz del sentido que en *mapuzugun* se nombra como “*Kiñe Rakizuam*”.

Desde hace tres años que me encuentro en el procesos de aprendizaje del *mapuzugun*—y todo lo que ello implica²⁶. 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 a *uno* mientras que *rakizuam* es generalmente entendido como pensamiento. Por lo cual se la suele traducir 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

²⁶ Hago esta aclaración para hacer explícito que no estoy afirmando una única traducción de esta categoría, sino que utilizo lo aprendido hasta este momento para sumar una mirada analítica distinta a este proceso, desde el *mapuzugun*. El aprendizaje del idioma implica más que aprender meramente las palabras, especialmente si lo enmarcamos en las luchas interculturales. Este proceso de aprendizaje ha provocado en mí un deslocamiento 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.

subjetividad. De este modo, *rakizuum* 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 Rakizuum* se traduce como *un solo pensamiento*, la expresión *Kiñe Rakizuum* 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 Rakizuum* fue primero una demanda de funcionamiento y, luego, un atributo clave sin el cual no sería posible que la Mesa funcione. Con 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 mapuches 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 *wingka* 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 Rakizuum*, 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*.

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 evento 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 (“wingka”), 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 las de *pu trawün* (las reuniones) que los relatos de la memoria fueron transmitiendo a través de las generaciones. Como hace unos cien 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 está 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 *trawün*, 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 del Pueblo wingka.

1.2. Ngütramkan o el valor de la palabra

Mientras que el *Kiñe Rakizum* fue la manera en que las autoridades mapuche de la Mesa explican sus modos propiamente mapuche de tomar decisiones –en contraposición con el resto de los espacios estatales donde rigen otras formas de negociación--, la noción de *Ngütramkan* nos ayudará a entender las diferentes facetas y procesos involucrados en el trabajo de producir un consenso.

En una primera traducción, *Ngütramkan* refiere al acto de conversar, pero esta acción suele estar asociada a la capacidad política de parlamentar y a la experiencia vivida y heredada a través de las memorias de sostener el intercambio de la palabra durante varios días. *Ngütramkan* tiene como referente tanto los tiempos de los ancestros (la antigüedad) como los tiempos de la experiencia vivida a lo largo de una vida. El hecho de “hacer circular la palabra” –como suelen expresar distintxs militantes mapuche—es un modo de transmitir, compartir y producir conocimiento articulando palabras antiguas con experiencias presentes, por lo tanto, en el ámbito de la política, implica recentrar las decisiones presentes en los consejos antiguos o, en otras palabras, en los marcos de interpretación heredados como memorias. Desde este ángulo, el *Ngütramkan* es un lugar de memoria donde se articula pasado y presente en constelaciones significativas de recuerdos, sueños, experiencias, buenas palabras y consejos. Conversando se conocen unxs a otrxs, se aprende acerca del mundo, se actualizan modos apropiados de ser y se transmiten modelos de relacionalidad –entre personas y con las fuerzas del entorno. Del constante fluir de estas conversaciones surgen las unidades discretas o textos políticos –comunicados, escritos públicos, discursos orales, intervenciones, etc.—con las que algunxs hacen su aparición en el escenario público.

Otro aspecto importante del *Ngütramkan* es que, aun cuando sea una sola persona la que está hablando, esta siempre está citando lo dicho por sus ancestros o repitiendo relatos que le fueron contados acerca de quienes estuvieron antes, al mismo tiempo que suma al *Ngütramkan* el material de sus propias experiencias e historias²⁷. Por lo tanto, el *Ngütramkan* no es solo conversar haciendo

²⁷ Este es el mismo sentido que Walter Benjamin (1991) le otorga a la figura del narrador, donde este toma lo que narra de la experiencia, la suya propia o la transmitida, la toma a su vez, en experiencias de aquellos que escuchan su historia. Y así, se propone transmitir para luego recuperar lo narrado. A su vez, como pasa en el *ngütramkan*, la huella del narrador queda siempre adherida a la narración (Benjamin 1991).

memoria, sino que es en sí mismo una negociación permanente entre voces propias y ajenas, del pasado y del presente. De acuerdo con lo dicho hasta aquí, me pregunto ¿De qué maneras la práctica del *Ngütramkan* contextualiza el encuentro en la Mesa de Protocolo Intercultural como un evento de memoria?

Recordemos que, para el discurso hegemónico, el protagonista de la Mesa es una persona inauténtica, o al menos, sospechada de no ser un verdadero mapuche. Esta es otra de las paradojas que atraviesa el imaginario sanmartinense, porque mientras se crea una Mesa intercultural para poner en valor la cultura mapuche, quienes llegan a ocupar ese espacio institucional siempre serán calificados como “mapuche políticos”. A continuación me centraré en las experiencias que las personas pertenecientes a la comunidad mapuche Curruhuinca compartieron conmigo acerca del liderazgo mapuche.

Por mucho tiempo obvié la distinción que la comunidad Curruhuinca hacía entre *Longko* Filosófico y *Longko* Político como autoridades con roles y funciones separadas. En gran medida porque eran muchas las personas que me venían interpelando como “defensora de los indígenas” y desafiándome a explicar por qué “eran tan políticos los mapuche que hacían política”. Esta obliteración inconsciente para evitar lugares incómodos, es ahora la punta del iceberg para entender cómo los grupos subordinados están obligados a jugar ciertas normativas desde lugares ya estereotipados, contradictorios y desiguales. Fue hablando sobre estos temas con una *ñaña* de la comunidad Curruhuinca que pude comenzar a comprender los sentidos históricos que existen detrás del cargo de *Longko* Político. Esto ocurrió en un *ngütramkan* en el que participábamos la *ñaña* y yo:

Ella me había estado conversando sobre una situación que había tenido con el Longko, la cual había sido muy significativa para cada unx, según me comentaba, e incluso le provocaba mucha emoción traer esos recuerdos al presente. En un momento me dijo que podía buscar una foto en algún diario y ver por mí misma lo que me estaba relatando. Confundida, al no saber a quién buscar le pregunté: -¿Y cuál de los Longko es? me respondió: -El Político.

Ante mi insistencia en entender qué era lo que hacía a un Longko Político, y qué lo diferenciaba del Filosófico, ella fue encadenando otros recuerdos en la conversación. Recordó las movilizaciones mapuche de hace más de 30 años, y otras experiencias de lucha que había escuchado por otrxs ancianxs de la comunidad. Nombró distintos parlamentos y reuniones realizadas en su comunidad, como también cómo es participar siendo mujer, siendo madre y estando siempre acompañada por sus hijxs en esos espacios. Luego de un gran recorrido por diferentes temas,

volvimos a uno de los asuntos que más se había repetido durante el transcurso de la conversación: las discusiones y los desacuerdos. Ella recordaba que volvía a su ruka junto con su hija de un parlamento dónde se había discutido mucho cuando comenzó a llover. Su hija le dijo: –“Mamá el sol y el cielo están llorando porque los mapuches pelean y no tienen que pelear”. Todavía emocionada por recordar las palabras de su hija, que en ese entonces no tenía más de 4 o 5 años, me dijo que la próxima reunión que tuvieron compartió está situación. Me dijo que el Longko Político había valorado lo que fue dicho por su hija, y que hubo un acuerdo general en modificar los modos en los cuales discutían. Dijo que desde entonces se esfuerzan por encontrarse en las diferencias también, recordando que al final son todos mapuche y que las autoridades tienen que estar unidas. Mi interlocutora cerró el asunto diciendo “que de esto se trataba ser Longko”, se trataba de tener capacidad para escuchar y para hablar, para incorporar temas y modificar prácticas, es decir, de ser habilidoso para conversar” (Registro conversación personal, febrero 2019)

Para tener autoridad en un rol político no solo es necesario ser habilidoso en el arte mapuche de la conversación, sino también en el nivel metacomunicativo en el que la conversación es el mismo objeto de reflexión durante el desarrollo de la conversación. Esto, que parece un juego de palabras, podría resumirse diciendo: al conversar es necesario actuar y decir acerca de la importancia de conversar.

El *Longko* político es el que convoca a *trawün* y da inicio a la circulación de la palabra para que cada uno de los presentes explicita los motivos que lo llevaron hasta allí o sus pensamientos acerca de algún asunto en cuestión. Hacer política consiste en actualizar criterios antiguos para llegar a consensos –como los que fueron recordados cuando la madre contó la conversación con su hija en un *trawün*—o, en otras palabras, darse el tiempo para escuchar razones y cambiar de puntos de vista, con el fin de lograr acuerdos respetando la diversidad de pensamiento que existe entre las personas mapuche.

El arte de *Ngütramkan* es tan constitutivo de la autoridad política que el hecho de incorporar otros procedimientos (“wingka”) u otras formas de circular puede no ser relevante mientras que ese arte no sea puesto en segundo plano. Teniendo en cuenta esto, comprendí por qué quien había sido nombrado como *Longko* de la Comunidad Curruhuinca en un mandato anterior, todavía era una autoridad política respetada y legítima para la comunidad. Mientras se lo cataloga peyorativamente como “político” por parte de ciertos sectores sanmartinenses –construyendo como atributo negativo

la simultaneidad de “hacer política *wingka*” y “pretender ser mapuche”--, el *Longko* es una autoridad respetada por las personas mapuche porque convoca a encuentros, hace circular la palabra, sabe escuchar y se preocupa por producir consenso.

Otra de las diferencias en la evaluación de las autoridades reside en cómo se administra la tensión entre lo personal/individual y lo colectivo. Mientras los estigmas hegemónicos recaen sobre atributos personales, haciendo que sea una persona de carne y hueso, con nombre y apellido, quien deba lidiar con el estereotipo moral de ser un “mapuche político”, para las personas mapuche, el *Longko* Político es siempre una autoridad colectiva. Esa autoridad, sustentada en el *Ngütramkan*, reside en la habilidad para convocar palabras antiguas como conocimiento y palabras presentes (de personas humanas y no humanas) como alianzas políticas, pero también en la habilidad para escuchar las palabras reunidas en un encuentro y, con ellas, identificar consensos colectivos. Entonces, cuando un *Longko* pide el turno en la Mesa, no es tan exacto afirmar que habla en representación de su *Lof*, sino más bien, deberíamos decir, que lo hace citando conversaciones previas (*trawün küf mew* o reuniones).

Por lo tanto, y para finalizar, entiendo que tanto el *Kiñe Rakizuam* como el *Ngütramkan* forman parte fundamental de la política mapuche, y como tal están 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 *nemül* o conceptos que, en *mapuzugun*, invitan a repensar las formas de hacer política, identificando diferencias y puentes entre lógicas distintas.

1.3. Habitar la Mesa de Protocolo Intercultural: un quiebre entre otros

En el invierno del año 2017, lxs mapuche de San Martín empezaron a tener una mayor visibilidad. Habían captado la atención de los medios de comunicación locales que habían convertido en noticia “el conflicto” en torno al uso de las *rukas* mapuche como *rentals* de equipos de nieve en la base del

Cerro Chapelco. Estas *rukas* construidas por la comunidad mapuche Curruhuinca fueron— por su lugar de edificación— puestas en duda y la orden de provincia fue desarmarlas.²⁸ El lugar para resolver aquel problema fue el Concejo Deliberante, aun cuando un conflicto por *rukas* que pertenecen a una comunidad mapuche hubiera sido más apropiado enmarcarlo en espacios de diálogo intercultural. Pero, en vez de discutirse en la Mesa, el tema se debatió en el ámbito de las sesiones ordinarias del Concejo y en comunicación directa con el ejecutivo municipal. Este caso ilustra lo que se intentará desarrollar a continuación: esto es, ¿cuáles son los límites hegemónicos en torno a la interculturalidad y cuáles los quiebres creativos que fueron introduciendo lxs mapuche de San Martín de los Andes?

Es interesante que lxs mismxs concejales utilizan la noción de “quiebre” para evaluar el accionar de ciertos mapuche políticos que rompen las posibilidades de diálogo y de convivencia armoniosa desde las normativas estatales compartidas por “todos los argentinos”. Con este sentido, en una de las reuniones de la Mesa, uno de los concejales reflexionaba sobre lo que en esos años se identificó mediáticamente como “la violencia extrema de la R.A.M” (un movimiento denominado Resistencia Ancestral Mapuche que, para ese entonces, había sido construido por los discursos oficiales como un “enemigo interno”). Comparando el clima hostil que las comunidades mapuche debían enfrentar en la provincia de Chubut, sostenía que “gracias a la institucionalización de la Mesa de Protocolo Intercultural, en San Martín, esos quiebres no ocurrirían”.

Detrás de esta expresión de “quiebre” estaba operando también la idea de “límite”. Como sostiene Povinelli (2002) para el contexto australiano, las lógicas neoliberales de gobierno suelen basar sus reconocimientos del indígena en dos principios complementarios. Por un lado, la racionalidad moderna centrada en el naturalismo y la idea de progreso, por el otro, la moralidad neoliberal que, para evitar confrontaciones conflictivas, se permite poner en suspenso esa racionalidad para ser “tolerantes” con ciertas diferencias culturales (Ramos, 2019). Pero esa puesta en suspenso siempre tiene sus propios límites, que vuelven a ser explicitados cuando la irrupción política de los “otros” se experimenta como un “quiebre”. La R.A.M había pasado a ser el símbolo de los quiebres intolerables y de la necesidad de reforzar los límites de la política *wingka* y dominante. Pero, para las personas mapuche, la idea de “quiebre” tiene otras connotaciones, puesto que más bien refiere al potencial político de ciertas acciones colectivas para poner en cuestión el *status quo* de San Martín.

²⁸ Excede al trabajo aquí presentado ahondar sobre este conflicto, que fue resuelto antes de que llegue la temporada alta invernal de ese año.

Al respecto, algunxs de mis interlocutores mapuche reflexionan que la fuerza de la Mesa reside en su potencial político para producir quiebres e inaugurar nuevos litigios en el orden dominante de la política local.

Qué es un límite y qué es un quiebre es lo se pone en juego en las discusiones en torno a para qué, cómo y cuándo interviene la Mesa. Por eso, basándome en casi cuatro años de trabajo de campo en los escenarios “interculturales” de San Martín, entiendo que la postura y argumento de aquel concejal está sesgada. En lo que respecta a las trayectorias de lucha por el reconocimiento y a la ampliación de derechos, las personas mapuche han venido produciendo distintos quiebres en el municipio de San Martín. Estos quiebres —sin llegar a situaciones de violencia— permitieron a las personas mapuche habilitar y ocupar lugares estratégicos de formas que eran impensables hasta el momento en que lo hicieron.

Más allá de estas potencialidades políticas, la puesta en funcionamiento de la Mesa todavía se enfrenta a una gran cantidad de dificultades. A la fecha, solamente se llegó a concretar una ordenanza y una declarativa. Sin desmerecer los efectos del diálogo que lxs integrantes mapuche fueron instaurando en las distintas reuniones, ciertas prácticas de las lógicas políticas dominantes y habituales suelen ser utilizadas para impedir que la Mesa siga profundizando su impronta intercultural. Uno de los principales obstáculos es, como ya mencionamos, el manejo del *quórum* y la inasistencia de lxs concejales. Es por esto que, a lo largo de la escritura de la tesina, me fui preguntando cuál era el motivo que hacía que este espacio se sostenga a lo largo del tiempo. Así, y aunque a primera vista pueda parecer que la conformación de la Mesa es, como cree el concejal, una estrategia para controlar los desbordes y los excesos de las luchas mapuche, es decir, una manifestación más de una interculturalidad funcional (Walsh 2006), esta no ha sido nunca totalmente capitalizada por quienes están acostumbrados a manejar la política y la economía de la zona. A continuación, quisiera explicar por qué es un error entender la Mesa como una simple pincelada de interculturalidad en el ámbito de lo estatal.

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 *nemiil* 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 dobleces 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). Tal como lo explica Julieta Quirós (2006), las formas novedosas de ocupar espacios institucionales pueden llevar a ciertos agentes a realizar, a través de sus prácticas, ciertas “funciones de Estado” no dispuestas en sus orígenes. La Mesa limita (en el sentido de sujetar) pero también vehiculiza quiebres (en el sentido de desujeción o sujetivación política).

En esta dirección, entiendo que las personas mapuche decidieron ocupar el espacio de la Mesa para discutir los contextos mismos en los que se plantea la interculturalidad. Como uno de ellos explicaba, “más importante que reformar alguna ley es darse el tiempo necesario para discutir los contextos desiguales en los que se produjo esa normativa”.

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 mapas y estereotipos hegemónicos de San Martín. Puesto que dicho trabajo se basa en sus propios marcos epistémicos y ontológicos, instaura 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 cuáles son los temas considerados como “mapuche”.

Retomando las reflexiones de Briones (1999), la Mesa se vuelve un espacio de co-existencia. Es decir, un espacio donde algunas construcciones de aboriginalidad se vuelven predominantes (y ciertos discursos aunados a las mismas adquieren mayor fuerza). Pero también donde se impugnan esas construcciones, como por ejemplo, al valorar la doble identificación como mapuche y político, la ancestralidad mapuche en San Martín, y la legítima circulación del mapuche por los espacios urbanos. En un sentido similar, cuando Virginia Manzano (2011) reflexiona sobre las trayectorias de los referentes barriales, destaca las formas heterogéneas en que estos fueron manejando en simultáneo los lenguajes de las políticas partidarias, de la administración estatal y de la lucha colectiva (Manzano 2011:28). De este modo, la autora nos muestra cómo las demandas del movimiento piquetero se fueron reconfigurando y recreando en esos múltiples espacios circulados. Partiendo de la idea que tanto el Estado como los movimientos sociales deben ser entendidos en sus múltiples presencias y formas, entiendo que la Mesa reúne diferentes trayectorias, conjunciones heterogéneas de lenguajes y formas muy específicas de presencia (tanto estatal como mapuche). Esta articulación histórica específica es la que explica sus funciones de Estado. 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.

Las autoridades mapuche manifiestan públicamente su interés por sostener este espacio. En primer lugar, porque estar en la Mesa es dejar de habitar políticamente los pasillos y dejar de acceder al Estado desde la práctica asimétrica de la espera (“evita las esperas en los pasillos”). En segundo lugar, porque una Mesa es sinónimo de diálogo, y ellos tienen mucho que decir con respecto a “cómo se conversa, se negocia y se consensua”.

Durante la elaboración de mi tesina he compartido conversaciones sobre diferentes proyectos e ideas que reflejan impugnaciones claras a los poderes hegemónicos (social, económico, político) de San Martín y que daban cuenta de la marginalidad impuesta a las trayectorias mapuche en la zona. Sin embargo, esos proyectos no llegaban nunca a la Mesa. Al preguntar por qué, me explicaron que la Mesa abre ciertos debates pero tiene sus propios límites como espacio de lucha. Comprendí entonces que la Mesa, altamente valorada por los militantes mapuche de San Martín, tampoco es concebida como el escenario ideal para generar irrupciones políticas. Este lugar que se entiende definido por una distribución estatal de los cuerpos (Rancière 1996), por ciertas amplitudes en sus funciones de estado (Manzano 2011) y por un lenguaje contencioso similar (Roseberry 1994) no es

el lugar propicio para dar todas las batallas, pero sí para desestabilizar los criterios políticos utilizados en su propia definición.

Esta estrategia política adquiere relevancia en el contexto histórico en el que se fueron conformando las organizaciones mapuche en la provincia de Neuquén (Briones 1999). Briones identificó un patrón particularmente provincial en las formas mapuche de pensar el Estado. Tal como ocurre hoy en día, para muchas personas mapuche puede resultar incómoda una demanda por la no interferencia del Estado, aun cuando se tenga una visión crítica de los principios de la democracia no indígena. Como sostiene esta autora, este posicionamiento va de la mano con los pedidos de asistencia o de mayor presencia del Estado como señal de respeto a sus garantías democráticas. Desde este ángulo, el interés por sostener el espacio de la Mesa se encadena con esa historia provincial, donde la militancia busca modificar las relaciones con el Estado vía una mayor participación en sus estructuras.

Para cerrar este apartado, retomo las palabras de los *Longkos* Políticos que participan de la Mesa. El *Longko* de la comunidad Curruhuinca decía: “La Mesa ocurre varios años después y gracias a que las comunidades mapuche reclamaron por un espacio así”; el *Longko* 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 donde encauzar diálogos más igualitarios, está el espacio de la Mesa. Imperfecto e insuficiente, es para lxs 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, es decir, “fuera de los lenguajes habilitados para eventualmente producir cambios en la perspectiva hegemónica” (Briones 2014: 68).



Este capítulo estuvo centrado en abordar la práctica de la interculturalidad en el espacio concreto de la Mesa de Protocolo Intercultural. He querido mostrar cómo la memoria habilita ciertos lugares disponibles como eventos políticos. En este caso en particular, la memoria no solo fue la fuente para identificar conceptos o símbolos complejos como *Kiñe Rakizuam* y *Ngütramkan*, sino también el marco desde el cual estas ideas devinieron performativas de un espacio político novedoso. La puesta en práctica de la interculturalidad inició creando un vocabulario político que ponga en relieve ciertos derechos negados de presencia y que confronte las formas locales de hacer existir las diferencias. La selección de este vocabulario inició con aquellos conceptos que en *mapuzugun* permitían discutir ciertas ideas dominantes de “mayoría”, “acuerdo”, “disenso”, “mapuche político”, “límites” y “quiebres”. El énfasis estuvo puesto en problematizar el principio de aparente simetría e igualdad en los diálogos catalogados como “interculturales”, o en otras palabras, entre el Pueblo mapuche y no mapuche de San Martín de los Andes.

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). En estas luchas por fijar sentidos, pareciera que la Mesa no ha logrado todavía instituir un lugar reconocido de litigio o de reclamo, por lo que unx podría también afirmar que su funcionamiento no haría más que plantear una “interculturalidad funcional” al poder, regulada por los criterios hegemónicos de lo que es un límite tolerable y un quiebre imperdonable. Sin embargo, 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 de lo que implica un límite y un quiebre, 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”.

En definitiva, en un contexto donde se invisibiliza al mapuche urbano, habitar la Mesa es una manera de visibilizar y legitimar las presencias indígenas en el centro de la ciudad. 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”.

CAPÍTULO II

LA INTERCULTURALIDAD Y LAS DIFERENTES CONCEPCIONES DE NATURALEZA

Como estuvimos viendo en otra parte de esta tesis, la administración de Parques Nacionales no solo ha intervenido en la configuración de los mapas locales (II. 2.2) y de la historia de San Martín de los Andes, sino que también define los marcos legales de la interculturalidad. En principio, porque es la institución local con mayor autoridad para afirmar que cualquier proyecto de “interculturalidad” debe quedar subsumido en el objetivo previo y más primordial de la “conservación”. Este tipo de discurso interpela a todos los grupos sociales --incluidas las comunidades indígenas— a que se alineen con los objetivos de “conservación” del Parque para preservar la “diversidad biológica y cultural”. En esta misma línea de conservación, se ha ubicado tanto el discurso turístico oficial como la mayoría de los discursos de lxs funcionarixs gubernamentales. La administración estatal de Parques Nacionales, los intereses turísticos económicos y la noción oficial de interculturalidad han configurado los escenarios locales de lo que Arturo Escobar (2016) denomina la política de la relacionalidad. Así, esta idea de conservación se fue consolidando como significante de articulación política, y ha ido fijando nociones de naturaleza, reclamos mapuche legítimos y lenguajes autorizados de contienda.

En principio, la agencia mapuche respecto a la conservación del territorio no entraría en conflicto con las premisas del turismo ni con los fundamentos de Parques Nacionales. Sin embargo, son casi nulas las veces que las comunidades mapuche son nombradas en la planificación y promoción del turismo en la región, sin contar las escasas referencias a su aporte como un atributo decorativo en los caminos y senderos turísticos. Estos deslindes de “adentros” y “afueras” no son una cuestión menor porque el turismo --materializado en discursos, texturas en el paisaje y comportamientos valorados-- es un gran promotor de moralidades que devienen en criterios deseables y esperables de subjetivación para lxs habitantes sanmartinenses. En este sentido, el turismo no solo impacta en la subjetividad de las personas mapuche sino que también --y al igual que lo hace Parques—en las definiciones legítimas de lo que debe interpretarse como interculturalidad.

Los efectos moralizadores de la industria turística no dejan de condicionar las subjetivaciones políticas y afectivas de los mapuche. Las trayectorias de las personas mapuche en el espacio urbano

están estructuradas, en gran medida, por los discursos turísticos que las han venido interpelando de forma directa a exponer su cultura como mercancía o, de modos más indirectos, a cultivar y respetar protocolos, idearios y comportamientos con los que se sostiene esta industria en la ciudad. Para lxs mapuche, como para el resto de la ciudadanía sanmartinense, el turismo es considerado el principal sustento económico. El discurso ligado a esta actividad económica ha producido verdades y organizado las experiencias sensibles del mundo en las que mapuche y no mapuche deben vivir sus vidas, al definir “naturaleza”, “paisaje”, “formas de habitar”, “cultura” o “conservación”. En la medida en que “lo mapuche” se objetiva como valor de cambio o como aporte decorativo de otras mercancías con valor de cambio como la “naturaleza” o el “paisaje”, la historia más conflictiva de este Pueblo con el Estado se va borrando, hasta casi desaparecer por completo --ver II.2 y II 3--.

Con el paso del tiempo, se han refinado las habilidades hegemónicas puestas en juego tanto en prácticas cotidianas e informales como en actos oficiales y lugares institucionales para seleccionar ciertas experiencias del pasado, inventar tradiciones conmemorativas y negar las trayectorias históricas del Pueblo mapuche. En el marco de este contexto de desigualdad, son muchos los recuerdos que han surgido como “otros periféricos” con respecto a las historias hegemónicas -en particular respecto a los conflictos territoriales.

El siguiente capítulo gira en torno a dos experiencias que ocurrieron durante el año 2017. Por un lado, la lucha que llevan a cabo las comunidades mapuche neuquinas por la declaración del volcán Lanín como Sitio Sagrado Mapuche. Y, por el otro, el conflicto que enfrentan las comunidades Vera y Curruhinca con respecto al Cerro Chapelco, el cuál se enmarca en un complejo trasfondo histórico.

A través del análisis de estos dos casos, me pregunto qué es lo que está en disputa para ciertas personas, organizaciones o comunidades mapuche cuando lo que está en juego en esos conflictos son modos diferentes de comprender y vivir la realidad o naturaleza. Para responder esta pregunta, propongo leer estas experiencias de conflicto desde una clave ontológica que permite tensionar aún más las nociones de interculturalidad que hemos ido recuperando a lo largo de la tesina. Guiará esta reflexión mi inquietud por comprender de qué manera las nociones de interculturalidad, de conflictividad y de disenso se entraman 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.

2.1. El primer caso: el Volcán Lanín como sitio sagrado y el discurso conservacionista

En el año 2017, el volcán Lanín o *Pillan Mawiza Lanün* resonó a nivel regional por las diferentes disputas que comenzaron a girar alrededor de él, particularmente en torno a las nociones de “territorio” y “naturaleza”. Se cumplía entonces más de una década desde el reinicio en el volcán de las celebraciones del *Ngellipun* (Camaruco), una de las ceremonias que más gente solía reunir en la región. En este marco, distintas *Lof* 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 60 km de San Martín, como un Sitio Sagrado Mapuche.

Anteriormente, en el año 2006, diferentes comunidades --vinculadas histórica y territorialmente con el *Pillan Lanín*-- entendieron que era necesario, para re-encauzar el curso de ciertos acontecimientos, volver a levantar el *Ngellipun* que antiguamente realizaban sus ancestros en este volcán. En la actualidad, este *Ngellipun* es una ceremonia que representa la lucha por la defensa del *Pillan Mawiza Lanün*, 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 sus territorios empezaron a ser administrados por Parques Nacionales --hacia mediados del siglo XX--, sino también de uno de los espacios más convocantes y significativos para ellxs. Fue por tal motivo que las comunidades que participaban del *Ngellipun* (centralmente las de Neuquén) consensuaron la necesidad de resguardar este espacio ceremonial --y específicamente sus vínculos con las fuerzas que residen allí. Por esta razón, se concretiza una demanda colectiva al Estado para que este declare formalmente al Lanín como “Sitio Sagrado” del Pueblo Mapuche. No obstante, cuando comenzaron los trascendidos y las suposiciones de que la Administración del Parque Nacional daría el “visto bueno” al reclamo mapuche, se abrió una arena pública de disputas en torno a los intereses, sentidos y concepciones en relación al volcán.

Fue así que el tópico del Lanín empezó a circular tanto en las calles y los encuentros mapuche --en ambos lados de la cordillera y en otras provincias-- como en las propias oficinas del Estado. Los diversos actores que se sentían involucrados o afectados por la decisión de declarar al volcán como sitio sagrado fueron emitiendo sus diferentes 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. Paradójicamente, la demanda que inició como un

llamado de atención ante tanto “manoseo” –en los usos heterogéneos que se venían haciendo del volcán tanto para el turismo como para el deporte--, devino en un incremento despreocupado de decires sobre la *mawiza* o montaña.

Las personas mapuche 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, ya que el nuevo panorama intercultural había comenzado a teñir las normativas institucionales en la zona. Para aquel entonces la institucionalización de la interculturalidad había resultado, por ejemplo, en disposiciones estatales que establecen el co-manejo entre las autoridades de Parques Nacionales y de las comunidades mapuche. Aun cuando estas disposiciones –válidas para el Parque Nacional Lanín-- tienen aproximadamente 18 años de existencia, en la actualidad se basan en nuevos paradigmas globales respecto a las áreas protegidas y a los sitios naturales sagrados. Estos nuevos horizontes discursivos parecían ser un buen augurio. Lxs 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.

Sin embargo, la situación fue diferente a la pensada y esperada. En marzo del 2017, a días de que la Confederación Mapuche 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. Como ya lo hemos visto en otros casos y demandas que involucran al Pueblo Mapuche, en el segundo semestre de 2017 y cuando este enfoque sobre el problema alcanzó relevancia nacional, 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.

Así, “El Lanín es de todos” fue la frase más redundante en los discursos en contra de la declaración del volcán como Sitio Sagrado²⁹. Por su parte, el Gobernador de la Provincia de Neuquén emitió un comunicado a través de su cuenta de Facebook para hacer pública la postura del Gobierno Provincial sobre este caso. 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

²⁹ Para ello consideré los meses de febrero a abril de 2017, y especialmente, los discursos más públicos y oficiales en pos de entender cuál era el escenario sobre el que se comenzaba a materializar la demanda.

la sociedad, de una religión, creencia, costumbre o idiosincrasia” (22 de diciembre 2017, Facebook). El presente discurso del gobernador apela 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) y/o, en este caso, también el símbolo central de la “identidad neuquina”. El volcán Lanín representaría a ese “todos” en el que se esconde un tipo ideal de ciudadano, aquel encarnado únicamente por los descendientes de europeos con sus religiones, creencias, costumbre e idiosincrasias percibidas como “neutras” o “universales”, y lejano a los planteos de interculturalidad.

Por otro lado, el Ente Sanmartinense de Turismo (ENSATUR) también se encontró entre los actores que tuvieron voz activa en los medios de comunicación para comentar y monoacentuar los sentidos de la propuesta. Para el Ente 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 status 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”. (03 de Abril de 2017)

En este argumento, el espacio público es función esencial e irrenunciable de toda la ciudadanía, y, paradójicamente, cualquier segmentación –o experiencia diversa-- de ese “todo” 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.

De esta manera fue la contextualización de la demanda de la declaración del volcán Lanín como Sitio Sagrado desde los discursos y sentidos oficiales y dominantes de la región.

2.2 El segundo caso: el cerro Chapelco, los silencios y el discurso ecologista-proteccionista

Continuando el debate en torno al territorio mapuche y su defensa ante el avasallamiento del gobierno provincial, tenemos el caso del cerro Chapelco. Este conflicto cobró relevancia durante el

año 2017—particularmente en el periodo que comprende los meses entre junio y agosto. Pero a diferencia del caso del Lanín que me era más lejano, el conflicto en torno al Chapelco me enfrentaba a un contexto local que me era más familiar aunque se me aparecía de manera particular.

Habiendo crecido toda mi infancia y adolescencia oyendo esta problemática, intuía que detrás de la misma había algo más de lo que trascendía en medios o dichos locales. Por eso evité abordar el tema con mis interlocutores a lo largo de mis años de estudiante de antropología. No obstante, a medida que fui entablando más relaciones y entendiendo ciertas formas mapuche de hacer política y de luchar por el territorio, mi interés por comprender mejor ciertas situaciones me llevó a emprender el desafío de analizar también el conflicto en torno al Chapelco. Al mismo tiempo, las comunidades mapuche también comenzaron a emprender algunos proyectos políticos desde y con una perspectiva intercultural, y muchas de sus propuestas apostaron por la habilitación de lugares públicos de enunciación y reclamo que pudieran ser oídos en un marco de igualdad y respeto. Para ello, comenzaron a invitar a personas no-mapuche a participar activa y comprometidamente de sus propios proyectos y agendas políticas. Sin embargo, mi experiencia todavía se encontraba signada por ciertos silencios.

En un primer momento creí que esos silencios tenían que ver con mi cercanía —algo así como los obstáculos de hacer etnografía en casa— y me pregunté, entonces, si mi co-ciudadanía podía transformarse en un mayor acercamiento a aquellos silencios inabordables. Solía suceder que, al ser identificada por mis interlocutores mapuche dentro de la categoría de “sanmartinense”, tanto ellxs como yo presuponíamos marcos comunes de interpretación sobre las experiencias pasadas. Muchos de los conflictos y problemáticas sobre los cuales deseaba indagar en profundidad constituían, para mis interlocutores, los implícitos y las lagunas de los discursos con los que se entramaban las poéticas locales y se monitoreaban los usos de una misma competencia comunicacional. A contrapelo de estas expectativas, yo solamente podía escuchar silencios que respondían a indicios de trayectorias diferentes y de diversos sentidos de pertenencia a un lugar.

En muchos de estos casos, lo que se ponía en evidencia, en primer lugar, era mi falta de competencia y mi desconocimiento sobre muchos de estos presupuestos nativos. A pesar de que la

edad haya sido la explicación de mis interlocutores sobre nuestras formas diferentes de acceder a las experiencias pasadas³⁰, creo que la separación generacional no era la más relevante.

Fue con el pasar de mis trabajos de campo que comprendí que, a pesar de ser “sanmartinense”, mis propios recorridos y trayectorias en la ciudad tuvieron pocos puntos de encuentro con las personas mapuche quienes, desde el año 1989, habían comenzado a defender y explicitar sus diferencias desde sus propios marcos de conocimiento y a reivindicar sus propias formas de ser, habitar y entender el mundo como mapuche. Entonces descubrí la brecha. Esta residía en las diferencias profundas con las que unxs y otrxs articulábamos posicionamientos ideológicos, conocimientos y experiencias más ontológicas sobre cómo habitar el mundo. Particularmente si nos centramos en las formas en que el conocimiento mapuche organiza las experiencias y relaciones en torno a lo que solemos denominar como “naturaleza” y las comparamos con las concepciones occidentales implicadas en el funcionamiento de la empresa Nieves de Chapelco y en la mayoría de lxs otrxs ciudadanxs de la Provincia de Neuquén. Estas últimas legitimaron y aprobaron durante treinta años la explotación de los territorios mapuche ancestrales desde un modelo económico centrado en el turismo, y cuyas consecuencias han tenido gran impacto para las personas que habitan en los *lof* (comunidades) contiguos al centro de esquí.

Cuando la provincia de Neuquén puso en marcha en 1980 el centro de esquí del Cerro Chapelco --el cual fue concesionado a diferentes empresas a lo largo de estos años--, estos conflictos escalaron niveles de discusión política y pasaron a ser de público conocimiento a nivel regional. Recuerdo que durante mi niñez y adolescencia fueron varias las veces en que me encontré de cerca con las formas en las cuales las comunidades visibilizaban sus luchas territoriales y sus demandas, por ejemplo cuando cortaban la ruta (Balazote y Radovich 2009) en los accesos al centro de esquí.

Sin embargo, cuando empecé a conversar --sin desvíos-- con los protagonistas de esas demandas o cuando compartí con ellos encuentros en los que eran invitados a “hacer memoria”, me sorprendió la ausencia de relatos acerca de este pasado de lucha (y ya no se trataba de mí). Los referentes eludían referirse a esos momentos de mayor visibilización de sus demandas contra la administración del centro de esquí, porque entendían que la rememoración de estos actos de resistencia —ante lo

³⁰ Era recurrente encontrarme con diversas situaciones en las que mis interlocutores realizaban una pausa en sus relatos para luego reflexionar respecto a esa diferencia etaria con algún comentario del tipo “*quizás vos que sos joven*” o “*en ese entonces debías estar en plena infancia*” o “*seguramente no recordás, te cuento....*”, entre muchas otras.

que definían como una explotación desmedida del territorio—también revivía los momentos de mayor proliferación de estigmas y estereotipos racistas hacia las comunidades mapuche. Cuando identifiqué esta conexión (entre protesta social mapuche y discriminación) comprendí que mi “localidad” había sido una excusa para evitar recordar y revivir aquellas experiencias de discriminación extrema y, sobre todo, eludir la actualización de tales estigmas que tanto dolor generan hasta el día de hoy.

Con el tiempo aprendí a diferenciar estos dos tipos de silencio. Uno era el efecto de una presuposición tácita respecto al supuesto conocimiento que debía tener sobre ciertos temas por ser oriunda de San Martín de los Andes. Pero había otros silencios que tenían más que ver con evitar recordar y actualizar los dichos y discursos racistas que surgieron en aquel entonces, pero que vuelven a resurgir en cada momento de conflictividad. Este último silenciamiento fue la respuesta a un campo de fuerzas específico. Uno en el cual quienes reclamaran por sus derechos territoriales (orientados a la restauración de la libre circulación de las personas mapuche en sus territorios ancestrales) debían enfrentarse al constante hostigamiento de otrxs ciudadanxs, de funcionarixs y autoridades políticas (porque tildarían sus demandas como “limitantes” del crecimiento y “obstaculizadoras” del desarrollo turístico y económico del lugar).

Llegamos así a unos meses antes del inicio de la temporada invernal del año 2017, cuando comenzó a cobrar relevancia a nivel regional —y unos meses más tarde a nivel nacional— un conflicto territorial que involucraba al gobierno provincial, a la empresa Nieves de Chapelco y al bosque nativo de lenga que se encuentra en tal cerro. En esos días, el gobierno de la provincia de Neuquén dio a conocer la noticia sobre la venta que le realizó a la empresa Nieves de Chapelco de 140 hectáreas en la base del cerro, al precio irrisorio de 8000 pesos por hectárea. La justificación que usó la provincia para la venta de este bosque tenía que ver con la falta y el incumplimiento de comodidades e instalaciones “básicas” y de los “estándares” que un centro de esquí “de primera” debía tener. Para lo cual era necesario emprender un mega-proyecto inmobiliario acorde con las exigencias y a la altura de un “turismo” a nivel internacional.

Esta propuesta oficial reflató un conflicto previo. A mediados de 1980, entre la concesión del centro de esquí de ese entonces y el gobierno provincial, se había acordado que el Estado provincial apoyaría económicamente a la empresa, la cual a su vez se comprometía a construir 1500 plazas de alojamiento en la base del cerro —o promover emprendimientos que lo hagan. Como esto nunca

sucedió, el emprendimiento tampoco. Entre las razones más escuchadas para explicar por qué se había dado marcha atrás a este acuerdo, se esgrimían los constantes cambios en las concesiones o el déficit económico de cada temporada invernal. En los primeros años de la década del 2000, además, ya había “estallado” el denominado “conflicto mapuche” en Chapelco. Los medios de comunicación locales— apoyados por los intereses económicos regionales—señalaban a este conflicto como el origen de la disputa entre dos comunidades mapuche que habitaban la zona. Si bien existía un desacuerdo entre las *lof* en torno a la delimitación de lotes, el contexto de la contienda nunca fue comprendido ni tratado de explicar desde el punto de vista de las comunidades mapuche involucradas.

Así, los discursos dominantes construyeron el “conflicto mapuche” como una cuestión de “dinero y mezquindad entre personas mapuche” que “desean vivir del canon que la concesionaria del cerro” debe pagarles por usufructuar sus tierras, “en vez de querer trabajar”. Lejos quedaba la posibilidad de entender el conflicto historizando la forma en que fueron expropiadas las tierras a los indígenas, y sobre cómo los Estados hicieron violentamente usufructo de sus territorios (Valverde 2012). De este modo, se instaló en el imaginario y en el sentido común de la ciudad una imagen errada sobre el conflicto, y en consecuencia, un estigma reforzado de sus litigantes como “personas vagas”.

Como vimos en el III.1, estos eran esos “quilombitos” que señalaban los funcionarios haciendo referencia a las diferencias que existían entre las comunidades y que las autoridades pudieron dejar afuera de la Mesa. Como también son estas las razones por las cuales la gente no mapuche de la zona busca averiguar la pertenencia comunitaria de tal o cual persona que se autoadscribe como mapuche para saber su postura respecto al tema.

Sin embargo, el contexto del 2019 era diferente. Las precederas justificaciones económicas y la ausencia de un “conflicto mapuche” legítimo parecían habilitar la reanudación de las negociaciones para vender los lotes de la base del cerro a los intereses privados. No obstante, tanto los funcionarios como los representantes de la empresa nunca esperaron que sea un movimiento en contra de la deforestación del bosque de lenga el que nuevamente irrumpa y ponga trabas a la negociación. Tanto a nivel local como a nivel nacional empezaron a circular y tomar fuerza aquellos discursos que se oponían a la edificación de tal megaproyecto inmobiliario haciendo énfasis en la protección del bosque nativo a partir del amparo existente por las leyes 26.331 y 2780.

En este nuevo escenario de disputa, el foco de discusión se había corrido del mal llamado “conflicto mapuche” a un “conflicto ambiental”, centrado en la deforestación del bosque de lenga y las consecuencias que esto podría acarrear. Como veremos más adelante, en este escenario, pocas fueron las experiencias superadoras de la división naturaleza/cultura—propias de la modernidad (Latour 1991)—que encorsetan la demanda a una interpretación occidental; como tampoco han surgido demandas para propiciar alguna mesa de diálogo o alternativa política donde las configuraciones ontológicas del entorno puedan devenir en tema o donde, como sostiene Bruno Latour (2014), se hicieran partícipes a los agentes no humanos (involucrados en la existencia de los árboles, por ejemplo). Sin poner en duda el arbitraje del naturalismo en la búsqueda de resoluciones para el conflicto, el escenario de contienda produjo sus propios deslindes con respecto a las partes que tenían legitimidad en este litigio. Por esta razón, la provincia y la empresa Nieves de Chapelco reconocieron como único interlocutor político para las negociaciones sobre el conflicto de Chapelco a la Asamblea Socio Ambiental de San Martín de los Andes.

En el marco de un descontento social cada vez más extendido, la Asamblea Socio Ambiental recuperó los reclamos que más indignaban a los vecinos de San Martín de los Andes, y, en este sentido, administró lo que Victor Turner denominó como el momento “communitas” (Turner 1969). Así, y bajo la premisa “devuelvan el cerro”, alcanzaron, incluso, a nacionalizar el conflicto y a visibilizar la problemática mostrando a un pueblo o aldea de montaña “superando la grieta³¹” por una causa tan grande como es el cuidado de los bosques nativos. La Asamblea Socio Ambiental organizó un “Cabildo Abierto en defensa del cerro” para informarse entre vecinos y debatir sobre lo que estaba ocurriendo desde hacía ya tres meses. Además de administrar el descontento de ese momento “a lo comunitas”, la Asamblea Socio Ambiental supo reponer los fragmentos de las demandas sociales para hacer coherencia y poner en palabras y en texto aquello que estaba fraccionado entre diferentes actores de la ciudad. De este modo, se fueron produciendo entextualizaciones (Bauman y Briggs 1990, Ramos 2004) significativas y articuladoras entre los participantes. Y esas entextualizaciones fueron las que encarnaron el posicionamiento de la oposición al proyecto, el discurso autorizado y el lugar de enunciación más englobante.

Meses antes de que adquiriera tanta relevancia este conflicto, me encontraba indagando acerca de la demanda por la declaración del Lanín como Sitio Sagrado Mapuche, con la casualidad que algunos

³¹ Al referir a la “grieta” hago alusión a la división que, desde los medios de comunicación y sentidos comunes locales, divide al país entre kirchneristas y macristas, o entre “dos bandos” identificados por defender, respectivamente, los intereses y posturas políticas del nacionalismo popular y de la derecha conservadora.

de mis interlocutores eran, también, lxs mismxs referentes históricos de la lucha por la defensa del territorio en la montaña Chapelco. En el marco de estas frecuentes y sostenidas conversaciones, cuando llegó el invierno y la situación respecto al megaproyecto inmobiliario en el bosque nativo inundó nuestros contextos, uno de estos militantes mapuche decidió—de forma inesperada para mí-- compartirme sus experiencias sobre el conflicto que las comunidades mapuche habían tenido con el centro de esquí en la década de 1980. Pero, y a la par de esta apertura, también me expresó su decisión actual de no hacerlas públicas³².

Luego de la escucha atenta de sus relatos, se me presentó una paradoja en forma de interrogación. Mientras parecía que el presente contexto era ideal para hablar sobre la historia del Chapelco --dada la masividad creciente de la adhesión social en defensa del bosque y el panorama intercultural institucionalizado--, la decisión de mis interlocutores mapuche era la de mantenerse en silencio. ¿Qué los hacía suponer que lo que tenían para contar no sería escuchado, ni entendido ni apoyado? Me preguntaba, ¿cómo era posible que 30 años atrás emprendieran movilizaciones con tanta fuerza colectiva y en la actualidad se decida no hablar?

Cambié entonces mis preguntas iniciales. Ya no buscaría indagar sobre aquello que estaba siendo silenciado, sino entender por qué se lo silenciaba. En primer lugar, me di cuenta que incluso yo misma me había convencido de que la Asamblea Socio Ambiental era el único referente legítimo del conflicto –sumándome involuntariamente a la indiferencia ante las experiencias y luchas previas de quienes han vivido toda su vida en ese territorio. Como gran parte de lxs participantes de la Asamblea, creía que los reclamos mapuche ya estaban siendo representados por su participación en la promulgación colectiva en contra del proyecto³³. Pero, en esta aparente unidad de representación que es la Asamblea, lo que estaba ocurriendo era una invisibilización sobre otras trayectorias históricas, sobre otras experiencias de co-habitación con el cerro y otras formas de reaccionar ante tales hechos.

³² Es por esto que en este capítulo no se incluye esta conversación, excepto las partes convenidas con mi interlocutor. Para llevar adelante el argumento de esa tesis refiero mayormente a cuestiones de público conocimiento. De todos modos, fue esta conversación al que me permitió comprender la estrecha asociación que los militantes mapuche realizan entre la movilización pública y la estigmatización padecida. Entendiendo la consecuencias de estas experiencias, continúo mi escritura respetando los silencios.

³³ Así, por ejemplo, aunque al Cabildo Abierto en defensa del Cerro, asistió el Longko Político de la comunidad Curruhuinca y le dieron la palabra, la comunidad Vera, quien también habita en este territorio solo envió un comunicado.

Fue entonces cuando empecé a entender, cada vez mejor, por qué la decisión de no hacer pública la postura mapuche frente al conflicto era un acto político, aun cuando en apariencia hubiese un contexto nacional y local favorable para instalar el reclamo mapuche desde sus propios marcos de interpretación. La pregunta fue entonces, ¿qué diagnosticaban lxs integrantes de estas comunidades al afirmar la inexistencia de apertura y respeto hacia “lo mapuche”?

En el siguiente apartado trataré de analizar esas situaciones y ensayar posibles respuestas a las diversas preguntas que fui abriendo hasta aquí. Con este fin, me centraré en los sentidos ideológicos, epistémicos y ontológicos que las comunidades mapuche fueron introduciendo en los debates en torno a estos dos conflictos (el del volcán Lanín y el del cerro Chapelco).

2.3. El lenguaje de contienda es ambiental, conservacionista y turístico

Quisiera ahora detenerme 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. Aun cuando a simple vista pareciera que las nociones de conservación, espacio público, interculturalidad, áreas protegidas o territorio estén siendo usadas de formas similares por todas las partes en disputa, estas significan y refieren a distintos mundos y de modos diferentes. Puesto que parte de las luchas que se esgrimen en los reclamos se dan en el interior de determinadas palabras, nos preguntamos cómo los relatos de memoria construyen y dan sentidos específicos a las categorías con las que se da sustento a esos reclamos.

Empecemos, entonces, por ver esto mismo en la noción de “Sitio Sagrado” en torno al *Pillan Mawiza Lanín*. Por un lado, y para el Pueblo Mapuche, este presupone experiencias heredadas, consejos antiguos, y vivencias propias. Concebir al Lanín como Sitio Sagrado resulta de una juntura de ideas muy complejas asociadas con otras expresiones escuchadas en las conversaciones, tales como aquellas que afirman que el volcán es “delicado”, “receloso” y “no es cualquier cosa”. Por otro lado, nos encontramos con los sentidos esgrimidos por la Asamblea Socio Ambiental en torno al cerro Chapelco como “área protegida”, buscando evitar las terribles consecuencias que traería su deforestación. Sin embargo, si las personas mapuche no intervienen públicamente exponiendo sus propios sentidos de “protección”, es porque, en definitiva, también entienden que los asuntos referidos al cerro son “delicados”.

No obstante, tanto la idea de Sitio Sagrado como la de área protegida --en relación al bosque de lenga--, también presuponen sentidos circulantes en normativas y espacios sociales no mapuche. Por eso operan como signos vacíos (Bourdieu 2007) con capacidad para convocar a otras personas con preocupaciones similares y en solidaridades más amplias. Incluso la demanda mapuche dialoga y articula, muchas veces, con los sentidos que circulan dentro de esos debates del paradigma actual de la conservación (Leff 2007, Gudynas 2014) y la naturaleza. Así, y a través de ciertas palabras, se van identificando lugares y, en ellos, los lenguajes en común que articulan alianzas con algunos --los colaboradores--y debaten diferencias con otros--las instituciones y grupos hegemónicos (Roseberry 1994). Sin embargo, y como vimos anteriormente, por más que exista un piso en común respecto al uso de cierto lenguaje o ciertas palabras, las acepciones siempre, en mayor o menor medida, difieren en sus sentidos más profundos. Esto ocurre, principalmente, con la misma concepción de “naturaleza” y las implicancias de la misma para cada grupo social.

Para lxs funcionarixs estatales, lxs empresarixs del turismo y la Asamblea Socio Ambiental, el concepto “naturaleza” refiere a un conjunto de entidades sin agencia, cuya existencia reside, desde la percepción naturalista del entorno, en ser “bellezas naturales” o “sitios a resguardar”, entre otras definiciones. En el marco de esta hegemonía epistémica, tal noción de “naturaleza” es la que habilita expresiones de propiedad --pertenece a “todos” o a “cualquiera”, o “a ninguno”--así como cadenas isotópicas con nociones como “recurso”, “explotación” o “progreso”.

Retomo aquí la noción de “segunda naturaleza” de Lévi Strauss (1979)³⁴, para recuperar su énfasis en la fuerza política que puede adquirir una idea de “naturaleza” cuando logra desplazar ciertas discusiones como estando por fuera de lo debatible. Tanto Parques Nacionales-- al definir un proyecto de conservación en pos de fortalecer la industria del turismo--como la Asamblea Socio Ambiental--al poner freno a un cierto tipo de turismo más visiblemente destructivo--han definido a la naturaleza dentro de un mismo marco epistémico y ontológico. Aquel que define el volcán o las lengas desde conceptos biológicos, proteccionistas y conservacionistas para fundamentar y autorizar--desde los referentes de turismo y los agentes

³⁴ Desde las reflexiones de este autor, la segunda naturaleza permite interpretar y abordar al parentesco como un lenguaje político. Es decir, como la forma en que ciertos grupos recurren a lenguajes de la biología y de la filiación para fundamentar y autorizar intereses económicos y políticos, y específicamente definir ciertos lazos estratégicos como producto de las “leyes de la naturaleza” (Lévi Strauss 1979).

del Estado-- , o para contrarrestar y oponerse—desde los referentes ambientales— a los intereses económicos y políticos en torno a ellos. De este modo, y parafraseando a Lévis Strauss, la ficción conservacionista autoriza en sus propias concepciones de naturaleza “el fundamento absoluto a grandes empresas”. Estos disensos son ideológicos porque aun cuando se esgrimen como opiniones opuestas, se trata de puntos de vista que no llega a discutir si la realidad sobre la que hablan es diferente. En definitiva, las articulaciones y alianzas que se llevan a cabo en nombre del paradigma conservacionista, comparten también, sin explicitarlo, el supuesto moderno de que naturaleza es una sola.

Para el caso del Lanin, entonces, esta concepción le permitió a Parques Nacionales encubrir su complicidad con las ideologías políticas y económicas imperantes en la región, puesto que se naturalizó la “naturaleza” como una pieza del paisaje “conservada” para su contemplación. Desde esta perspectiva, el turismo solo estaría aprovechando tal “conservación” para ofrecerla a la vista del caminante.

Para el caso de Chapelco, esta concepción también permitió—en esta oportunidad a la Provincia—hacer uso de aquellas 140 hectáreas, repitiendo que estas no dejan de estar protegidas al ponerlas a disposición del turismo. Sin poner explícitamente en cuestión el paradigma de la conservación —tan afín al del turismo—la provincia anuncia que solo estaría buscando modificar algunos parámetros normativos para hacer un uso más “moderado” de dicha protección³⁵. Aun con intereses y objetivos contrarios, la Asamblea Socio Ambiental también hizo uso de esta misma concepción para —en este caso— defender el bosque en tanto “recurso natural”.

Ninguna de estas distintas perspectivas sobre el cerro Chapelco y el volcán Lanín ponen en discusión que se trata de dos espacios en los que la naturaleza debe ser conservada. Pero discuten, por un lado, en torno a cómo administrarlos como bien común (qué significa que “pertenece” a todos); por el otro, sobre qué tipo de intervenciones es tolerable y cuál pone en riesgo el ideal común de la conservación. Con estos acentos divergentes, estas perspectivas son también la base semántica sobre las que se fueron construyendo las tramas sanmartinenses de la “interculturalidad”. Refiero a esas tramas que dejan afuera de las mesas de diálogo y de

³⁵ Desde la Provincia se comunicó el interés y el proyecto que tienen en mente para que las 140 hectáreas de bosque nativo de lenga dejen de considerarse como una zona roja (máxima protección) para delimitar ese espacio como un área amarilla para dar viabilidad al mega-proyecto inmobiliario.

negociación a los agentes no humanos que, para el Pueblo Mapuche, enactúan y habitan el mundo junto con ellxs. Vemos, por lo tanto, la manera en que el contexto de disputas sobre el Lanín y Chapelco fue recortando los alcances del debate intercultural.

En el caso del conflicto por defender ciertas “áreas protegidas” en el cerro Chapelco, vemos que no hubo intención de invitar a las comunidades mapuche al debate en condiciones de igualdad. No solo se destaca la falta de interés del gobierno por llevar el reclamo a la Mesa de Protocolo Intercultural, sino sobre todo, la decisión de discutirlo en el espacio del Concejo Deliberante. Aun cuando a dicho espacio se haya invitado al *Longko* Político Curruhuinca en representación de su comunidad, el único lenguaje de contienda habilitado, audible y articulador fue el que compartían la Asamblea Socio Ambiental, lxs funcionarixs y lxs Concejales.

Esto evidencia que los usos oficiales de la interculturalidad suelen ser apuestas para la ampliación de hegemonía, cuyas inversiones hegemónicas (Briones y Ramos 2016) incluyen ciertas diferencias, pero —y en simultáneo— nos convencen de que la realidad es una, aunque algunos la piensen de otras maneras. Aquel escenario intercultural de San Martín se estructura a partir de los supuestos ideológicos, epistémicos y ontológicos de la política racional. Aunque seamos persuadidxs a ver y experimentar un mismo mundo —lo que sería “habitar un mismo territorio”— o seamos invitadxs a valorar ese mismo mundo de modo diferente, no estaríamos “siendo juntos” hasta que nos tomemos en serio el desafío de promover las condiciones de igualdad necesarios para discutir luego qué entendemos por un evento-lugar (Massey 2005) definido como intercultural.

La interculturalidad, en definitiva, nos desafía a plantear negociaciones bajo una premisa diferente. Aquella que nos invita a entender que eso que calificamos como “común” no abarca ni incluye todo lo que hay, lo que es o interactúa en un mismo mundo (Briones y Ramos 2016). En otras palabras, nos convoca a entender que existen otras formas—con sus historias/memorias— de enactuar las experiencias de mundo, y que estas no pueden ser totalmente descritas por nociones estandarizadas de conservación, valor, protección, espacio público, naturaleza y política.

Estas otras formas de entender, de ser y de habitar el mundo conforman los proyectos mapuche políticos y espirituales, los cuales parten de hacer diagnósticos sociales y ambientales desde sus

propios marcos de conocimiento de identificar soluciones en los consejos antiguos (con las responsabilidades que recibirlos tiene para las personas mapuche), de reconstruir relatos de memoria compartidos (y con ellos reorganizar las experiencias de *estar siendo juntos* en el territorio) y de practicar nuevas formas de agencia y debate (incluso a través de los silencios, como ocurre en el caso Chapelco). Estos proyectos no solo difieren con los conservacionistas en sus vocabularios y lenguajes, sino más bien, en las formas en que se entiende la relacionalidad (la pregunta en torno a quiénes y por qué estamos relacionados en este mundo) y en los modos en que esta relacionalidad es activada pública y políticamente³⁶ (Escobar 2016)

Para finalizar este apartado, me detengo en los sentidos detrás de las demandas desde el punto de vista de las personas mapuche con las que conversé al respecto. Estas, como ya anticipamos, no se construyen por fuera de las interpelaciones y los intereses del turismo.

Las razones por las que lxs mapuche defienden el cerro Chapelco involucran sentidos y apegos que van más allá de una interpretación conservacionista, la demanda para que el volcán sea declarado como Sitio Sagrado Mapuche es más que una reacción al accionar de Parques Nacionales o un uso oportuno de legislaciones vigentes. Llegar a la conclusión de reclamar el estatus de sagrado para el volcán fue resultado de discusiones más profundas. La demanda fue producida en un anudamiento de relatos de memoria y marco de interpretación del mundo asociadas al Pueblo Mapuche. La demanda se construye y se sustenta tanto por las rememoraciones, las lecturas del presente, los fragmentos y olvidos inmemoriales (Connerton 1993, Ricoeur 1999) —provocados en épocas de prohibiciones y persecuciones— como por aquellos silencios que esperan ser audibles de modos más apropiados en futuros escenarios políticos. Son estos pasados rememorados, silenciados y olvidados --desde un ahora y un aquí de legibilidad— los que producen los marcos, los sentidos políticos y los sujetos para ese litigio.



Hasta aquí, la intención del capítulo fue presentar los silencios como formas de visibilizar desacuerdos más profundos en torno a qué naturaleza es la que sustenta los escenarios políticos de interculturalidad.

³⁶ Al hablar de *activación política de la relacionalidad* (Escobar 2016; Ramos 2019) refiero a diferentes procesos que surgen del campo del activismo y que proponen llevar al campo de la política otras formas de pensarse juntos entre humanos y con los no humanos.

En este punto difieren en su desarrollo el caso del Lanín y del Chapelco. Mientras el primero emerge con un lenguaje político propio de la relacionalidad –un lenguaje donde se afirma, por ejemplo, que el uso turístico indiscriminado del volcán ha producido desequilibrios en la convivencia entre las personas y las fuerzas no humanas que lo habitan--, el segundo nunca fue construido como un conflicto con recovecos ontológicos. Para el caso del Chapelco, entonces, las personas mapuche evaluaron que el contexto local no era el indicado para profundizar en los ámbitos de la política oficial los saberes mapuche.

Con estas reflexiones he querido mostrar cómo en la medida en que las personas mapuche fueron habilitando diferentes espacios y presencias estatales, se fueron visualizando e identificando las demandas tolerables y aquellas que aún no tienen posibilidad de ser oídas en los espacios oficiales. Son esos disensos político-ontológicos los que son pensados como excesos para los discursos oficiales de San Martín, tanto para lxs mapuche cuando sospechan que sus formas de entender el mundo no serán abiertamente recepcionadas, como para lxs funcionarixs, empresarixs y asambleístas que ven estas explicaciones como desbordando las discusiones enmarcadas como tolerables por los usos locales de interculturalidad. Al extremo, incluso, de considerar que sobre el tema de la “conservación del bosque”, lxs mapuche no tendrían ningún conocimiento específico –“cultural”– que aportar, y de no imaginar siquiera que un tema como ese podría ser objeto de reflexión en un espacio institucionalizado como intercultural. Los trabajos de memoria entre los mapuche objetivaron una convivencia regional de muchos años para mostrar que en ella se negaron, ridiculizaron y opacaron sus experiencias y saberes. Por eso optaron por centrar sus demandas en negociar nuevos escenarios socio-políticos donde sus marcos de interpretación y sus políticas de relacionalidad puedan alguna vez intervenir en las discusiones con la misma autoridad que otras formas de entender el mundo. Antes de hablar los lenguajes de la relacionalidad públicamente, creyeron necesario preparar primero las condiciones políticas para el diálogo intercultural.

Ahora bien, a la luz de lo visto hasta aquí, cuáles fueron los debates locales que se hicieron explícitos en torno a la idea interculturalidad. Ya había anunciado que algunxs de lxs actores que se pronunciaban en contra de la declaración del Lanín como Sitio Sagrado Mapuche lo hacían argumentando su temor a 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 ese temor poco creíble subyace la percepción hegemónica de que la interculturalidad

amenaza el monopolio que poseen las elites locales sobre el control de 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 mis interlocutores, la interculturalidad implica, por un lado, un marco para producir consciencia histórica entre las personas que se cruzan transitando estos territorios. Así como también implica poner en valor los lugares de enunciación y de acción que van ocupando colectivamente las personas mapuche (es decir, crear pisos de interacción más simétricos y de respeto en cualquier instancia de diálogo) y dar relevancia a sus historias a la hora de tomar decisiones o fundamentar reclamos en las arenas públicas.

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 propicia la comunicación y la transmisión de saberes así como la actualización permanente del “*mapuche kimün*” (conocimiento mapuche). La interculturalidad, por lo tanto, promueve la cita permanente de los conocimientos que los abuelos y las abuelas han insistido en transmitir —y han luchado por defender. 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 muy afectivos de historias. Anudamientos (Ingold 2011) que, por un lado, actualizan sentimientos y sentidos de ser juntos (Massey 2005) como Pueblo, y, por el otro, inspiran la elaboración de textos comunes para transmitir posicionamientos políticos al resto de la sociedad. 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.

Para el caso de Chapelco, la opción colectiva por el silencio da cuenta de la gran sensibilidad y capacidad de interpretación que lxs subalternos deben tener de los entornos más amplios donde se mueven política y cotidianamente, y que paradójicamente se denominan aquí como interculturales. Estos sentidos implícitos en una comunidad de silencios refieren a las

evaluaciones e interpretaciones sociales que, en este caso, las personas mapuche hacen de los lenguajes disponibles para hacer sentido de sus palabras subalternas, y de los encuadramientos hegemónicos (Pollak 2006) que deslindan las experiencias del pasado en recordables u olvidables. La producción cultural y política de silencios en torno a lo que fue el caso Chapelco, nos invita a desandar naturalizaciones y a desafiar nuestros entendimientos habituales de la interculturalidad. El silencio devenido en el tópic del Chapelco es una acción política de resistencia y de defensa sobre aquello que lxs mapuche entienden que está “en riesgo”: la continuidad de los consejos y las normativas antiguas; y la posibilidad de traicionar, a través del uso de las palabras disponibles, a sus ancestros (Benjamin 1991).

Estos procesos de demanda nos proponen 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”. En este camino las comunidades llevan a cabo el arduo trabajo de interpelar a una sociedad más amplia para que pueda escuchar lo que haya que escuchar, y pueda aprender lo que aún queda por aprender y seguir aprendiendo.

En las últimas décadas, el movimiento mapuche ha estado exigiendo revisar la historia y las supuestas verdades con las que se impusieron ciertos eventos como “lo que ocurrió en el pasado” (Trouillot 1995); y también ha empezado a desafiar las mismas hegemonías epistémicas y ontológicas por las cuales esas verdades fueron impuestas. Si el discurso turístico ha colaborado en consolidar ese orden --esto es, en organizar de una única forma las experiencias del mundo y en negar la existencia de aquellas otras que promueven otros modos de habitar (De la Cadena 2015)--, la lucha mapuche debe necesariamente encarar esa desigual distribución cultural para poder definir los conflictos y enunciar sus reclamos desde marcos de interpretación epistémicos, ontológicos e ideológicos cuyo potencial político heredado reside en poder exceder y desafiar la normativización de la política moderno/occidental (Latour 1991; Briones y Ramos 2005; De la Cadena 2009, 2015; Blaser 2013).

Por eso, y como vimos en cada uno de los conflictos detallados anteriormente, aunque las memorias subterráneas logren a veces enunciarse, esas emergencias de los recuerdos “otros” no suelen trascender más allá de una circulación limitada. Para ser oídas, las memorias mapuche deben también actualizar percepciones epistémicas, ontológicas e ideológicas cuyas gramáticas son aún incomprensibles --tachadas como supersticiones, creencias, exotismos, folklore, leyendas, mitos o

falsos testimonios--, incluso para un tipo de discurso como el turístico, basado en ideas de medioambiente, conservación, biodiversidad, etc.

Para el caso de los silencios, estos se consideraron a la luz del turismo, tal como lo hemos visto, está industria --además de habilitar proyectos económicamente rentables para las comunidades mapuche— es una salida airosa para evitar algunas estigmatizaciones (Cf. II.2.3). Pronunciarse en contra del turismo implica, para las personas mapuche, el recrudescimiento de aquellos estigmas dolorosos; es exponer a las nuevas generaciones a lo ya vivido y transitado en el pasado por las personas mayores en la actualidad. Sin embargo, el silencio va más allá de este costo político --que incluye también la imposibilidad de tender redes sólidas para llevar adelante sus proyectos económicos y sociales dentro de la misma industria-- responde además a la ausencia de las palabras apropiadas para hablar de las injusticias en los ámbitos públicos y para definir los conflictos sin traicionar las experiencias mapuche del mundo, específicamente, aquellas donde sus relaciones con el entorno se ven más amenazadas. A veces, algunos silencios evitan la banalización, la folklorización y la mercantilización de lo que aún no tiene lenguaje y vocabulario en el ámbito de la política.

En definitiva, estos debates en torno al Lanín y al Chapelco hicieron evidente que existen formas diferentes de entender y de relacionarse con estos paisajes y territorios. Y pusieron en evidencia que los conflictos emergen porque las personas producen y conviven en mundos conectados pero también separados; entre relatos heterogéneos de sí mismos y sus entornos con los que enactúan sus naturalezas también heterogéneas (Blaser 2013:547). Finalizando el capítulo, me quedo con la siguiente reflexión: a pesar de las innumerables limitaciones y topes para definir el conflicto territorial en términos propios, las comunidades y organizaciones mapuche han demostrado no solo la capacidad política para perseverar y re-habilitar constantemente lugares de lucha dignidad, sino, además, la habilidad para leer los contextos, encauzar sus proyectos políticos-espirituales en la adversidad y, poco a poco, activar en los lenguajes de contienda la política de la relacionalidad heredada de sus ancestros.

PALABRAS FINALES

ÑI RAKIZUAM PILEY...

Esta tesis siempre tuvo como eje y objeto de reflexión a la interculturalidad. Tomando como escenario político la localidad de San Martín de los Andes y las regiones aledañas, me propuse seguir la categoría en oficinas, en reuniones, en actos públicos, declaraciones mediáticas y ceremonias en el volcán. Por momentos parecía estar alejándome de esta propuesta inicial, pero pronto volvía a darme cuenta que la interculturalidad seguía colándose aquí y allá incluso cuando me parecía imperceptible. Porque si hay algo que aprendí al llevar a cabo esta investigación, es que los sentidos de la interculturalidad no se encuentran en la letra de las normativas, sino en todas las discusiones, silencios, presupuestos, prejuicios y cartografías que atraviesan las convivencias sanmartinenses. En estos recorridos comencé a adentrarme en los proyectos políticos y político-espirituales de las comunidades mapuche de San Martín de los Andes, y pasados ya cuatro años, podría decir que este acercamiento me involucró como persona afectiva, como militante ciudadana y como antropóloga de maneras muy profundas. De hecho, los lugares, circuitos y distancias con los que crecí en mi ciudad se me presentan ahora transformados en compromisos vinculantes y lazos afectivos más amplios, pero también diferentes.

Esta tesis fue el resultado de un interés realmente genuino por comprender de qué manera convivía una normativa legal e institucional que brega por la interculturalidad, con prácticas manifiestas de exclusión mapuche. En definitiva, me propuse identificar las prácticas concretas de inclusión y exclusión en un municipio que recientemente estrenaba su nuevo estatus de intercultural.

Cuando me propuse transformar mis primeras preocupaciones como ciudadana sanmartinense en preguntas con perspectiva antropológica, me encontré, por un lado, con la necesidad de historizar las narrativas que dieron forma al pueblo y que finalmente fueron las bases donde se construyeron las matrices de aboriginalidad, alteridad y mismidad en el lugar. Más allá de la obviedad de que San Martín de los Andes es una ciudad organizada para y por el turismo, necesité comprender en detalle cómo se fueron construyendo los discursos hegemónicos, para poner en contexto la acción del turismo como una fuerza política fundamental. En esta dirección, se presentaron también como centrales los lenguajes de la conservación con los que no solo opera esta industria, sino también el Estado encarnado en las políticas públicas de Parques Nacionales. En esta conjunción entre turismo y conservación se construyen y moldean las moralidades neoliberales cuyos efectos de sentido trascienden el ámbito de lo económico.

Por otro lado, conocer las formas en la que operan las hegemonías locales me permitió entender cómo se fueron borroneando las historias mapuche del lugar. El encuadramiento de la memoria colectiva sanmartinense supo hacer uso de omisiones, banalizaciones e invisibilizaciones que, hasta el día de hoy, acarrear sus peores consecuencias. Este encuadramiento circula cotidianamente en los hogares y oficinas de San Martín, y pueden ser fácilmente identificadas en decires, estereotipos, estigmatizaciones y prácticas de racismo. Estos dos puntos fueron centrales para reorganizar mis preguntas respecto a la interculturalidad y la construcción de ciudadanía.

Con el fin de no perderme los debates más amplios que se estaban desarrollando en la ciudad, tuve también que aprender a pensar desde el enfoque de la memoria. Esta aproximación puedo sintetizarla en dos aristas principales. La primera es la que reúne los trabajos de memoria en los que se contextualizaron las apuestas políticas de lxs participantes mapuche durante los primeros años de desarrollo de la Mesa de Protocolo Intercultural del Concejo Deliberante. Y la segunda, comprendiendo que la participación en nuevos espacios afecta las subjetivaciones políticas, es la que reúne trayectorias de grupo, de pertenencias compartidas y de experiencias similares, cuyos relatos a veces empoderan pero siempre objetivan las relaciones sociales de exclusión, subalternización y alterización que lxs atraviesan como mapuche en San Martín de los Andes.

Terminando esta tesis, considero que hay algunos aprendizajes etnográficos que, a la luz de estas reflexiones finales, merecen tomar mayor protagonismo.

Durante mi formación me fueron provistas las herramientas para nombrar aquello que comenzaba a ver al exotizar lo familiar, el lugar de donde provengo. Pude entender que esos dichos incómodos o desubicados eran racistas, que había matrices de exclusión muy constitutivas en nuestras ciudadanías como sanmartinenses y construcciones de aboriginalidad que prácticamente imposibilitaban a las personas mapuche a contar sus historias o hablar sus reclamos. En realidad, el descubrimiento fue más bien la fuerza y el potencial político de la militancia mapuche en esta ciudad, y poder refutar mis propios presupuestos acerca de una militancia “dormida”.

Asimismo, hice las paces con mis relaciones con la antropología. Esto ocurrió cuando entendí que mi tarea no consistía en dar voz o lugar a esos relatos que poco se oyen sino, más bien, en reconocer dónde se encuentran las inconmensurabilidades que anulan las posibilidades de negociación de un “ser juntos” como ciudadanxs de San Martín de los Andes. A medida que vamos acortando

distancias con las historias y mundos que se van abriendo y desplegando delante nuestro --historias tristes, de despojo, de exclusión--, nos encontramos con el desafío de explicar lo que a muchxs les resulta obvio, pero que en realidad no lo es. Por eso decidí empezar por identificar las construcciones más naturalizadas, tarea que no fue fácil si se tiene en consideración que el material para el análisis --conformado por comentarios despectivos, estereotipos y estigmatizaciones-- fue producido desde mis entornos cotidianos y con los discursos de mis conocidxs y amigxs, a quienes lejos de catalogarlos como racistas o discriminadores, quisiera invitarlos a extrañarse de lo familiar y pensarlo desde otros puntos de vista.

Durante la escritura de esta tesis pensé a San Martín como un evento-lugar (Massey 2005) donde lxs habitantes nos enfrentamos al desafío inevitable y siempre conflictivo de negociar, a través de nuestras historias y trayectorias diferentes, un sentido de unidad. Espero que esta tesis sea un aporte para poder pensar nuestro encuentro temporario como sanmartinenses desde nosotros más inclusivos y mejores criterios de convivencia. Me conformo con haber ayudado a propiciar el encuentro, la constelación de trayectorias, siempre respetando los procesos de cada una, las diferentes temporalidades y velocidades, o configuraciones, pero confiando en que, al reunir todas estas historias, se podría producir un mejor conocimiento de las relaciones sociales del pasado y del presente (Ingold 2011).

Finalmente, reconozco que los mayores esfuerzos por producir mejores conocimientos los están haciendo las personas, comunidades y organizaciones mapuche que sostienen disensos, consensos, demandas y proyectos político-espirituales para desafiar los entendimientos acotados --pero hegemónicos-- de la realidad. Son ellxs quienes nos invitan a embarcarnos en la desafiante tarea de sostener luchas políticas-ontológicas. El conocimiento, además de constituirse en términos ideológicos y epistémicos (donde yacían mis primeros interrogantes), también se hace en dimensiones ontológicas (De la Cadena 2010; Escobar 2012; Blaser 2013; Ramos y Briones 2016.). Esta apertura me cuestionó en todos los ámbitos de mis pensamientos, pero sólo después de ello entendí que los sentidos que las comunidades mapuche daban a la idea de interculturalidad superaban los sentidos que iba adquiriendo en sus circuitos oficiales. Dejé de considerarla como una categoría que, habiendo nacido de la militancia indígena, había sido finalmente apropiada por las agencias hegemónicas para disfrazar políticas de exclusión en una retórica de la igualdad. Por el contrario, en sus múltiples dimensiones, la interculturalidad reúne los desafíos que las personas mapuche van considerando, según sus contextos e historias

específicas, de suma relevancia para sus vidas. Quienes han compartido trayectorias similares como miembros del Pueblo Mapuche, quienes crecieron con relatos familiares cargados de historias tristes, ven en esta palabra la posibilidad de enunciar que ya es momento de que todxs sepan aquello con lo que crecieron escuchando. Muchas de esos relatos que se quieren contar, que se quieren sumar a la negociación del ser juntos, no serán comprensibles sino desafiamos ciertas categorías, nociones, realidades y mundos.

Pero también entiendo que los usos y sentidos más efectivos de la interculturalidad serán encontrados si partimos de sus resignificaciones locales. Esta tesis trata sobre cómo se negociaron las relaciones sociales al habitar un espacio en el ámbito de lo estatal y ejercer, desde allí, funciones de estado o sobre qué están expresando sobre estas relaciones, las personas mapuche que decidieron no hablar del conflicto o las que, por el contrario, optaron por enunciar y denunciar cada exclusión.

Para finalizar, vuelvo a hacer énfasis en que, para comprender mejor qué está debatiendo cada unx en nombre de la interculturalidad, es necesario prestar atención a los lenguajes políticos disponibles, porque las luchas de los grupos excluidos a veces usan esos vocabularios de contienda existentes para reacentuarlos, y otras los enfrentan recurriendo a consejos y formas de conocer heredados de sus ancestros y del territorio.

Referencias Bibliográficas

- [1]Alonso, A. 1988. The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community. En: *Journal of Historical Sociology*. March 1988. Vol. 1 Issue: 1. pp:33-57 [2]Álvarez, G. 1972. *Neuquén: su historia, su geografía, su toponimia*. Vol. 2. Provincia del Neuquén [3]Ameghino, N. 2011. Debates Latinoamericanos. Año 9, volumen 3/2011 (noviembre) N°18. [4]Anderson, B. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (1a. Ed.) México: Fondo de Cultura Económica [5]Balazote, A. y Radovich, J. 2009. Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche, Neuquén, Argentina. En: TAMAGNO, Liliana (ed.) *Territorios y Memoria*. Buenos Aires: Biblos. pp. 25-43 [6]Bauman, R. y Briggs, C. 1990. Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88. Traducción al castellano disponible en Golluscio, L. A (Comp.) *Estudios sobre el contexto I, Etnolingüística*. Buenos Aires: Editorial Facultad de Filosofía y Letras, UBA. [7]Benjamin, W. 1991. El Narrador. Madrid: Taurus.[8]-----1999. Teoría del conocimiento, teoría del progreso. En *Libro de los pasajes* (pp. 459-490). Madrid: Akal. [9]Blaser M. 2013. Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales University Newfoundland.[10]Boccara, G. "Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. Chungara, Revista de Antropología Chilena v. 39, n. 2, p.185-207, 2007. [11]Bourdieu, P.2007. [1980] *El sentido práctico*. Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina, 2007 [12]Briggs, Ch. 1986. Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research. Cambridge: Cambridge University Press. [13]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. Universidad Nacional de Rosario. [14]-----1998. *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la Diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol. [15]-----1999. Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership. Tesis de Doctorado, University of Texas at Austin [16]----- 2002. "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina". *RUNA*. Universidad de Buenos Aires, XXIII:61-88 [17]-----2005. Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.) *Cartografías Argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (11-43). Buenos Aires: Antropofagia [18]----- 2014. Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, (40), 49-70. [18] Briones C., Cañuqueo L., Kropff L., Leuman M. 2007. Assessing the effects of neoliberal multiculturalism. *Conversations from the south of the south (Patagonia, Argentina)* Latin American and Caribbean Ethnic Studies LACES; Lugar: San Diego; Año: 2007 vol. 2 p. 69 - 91 [19]Briones, C y Ramos, A. 2016. Agenciando formas de *ser juntos* en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política. *Parentesco y Política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Briones y Ramos (Comp.) Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Aperturas Sociales [20]Brow, J. 1990. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6. [21] Butler, J. 2002. "Introducción". En: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós, pp. 17-52. [22]Cañumil, P y Ramos, A 2011. "Transmisión del conocimiento a través del Renü". *Antropologías colaborativas* 4: 67-89. [23]Cañuqueo L. Kropff L. y Pérez Pilar. 2015. A la sombra del Estado: comunalización indígena en parajes de la pre cordillera de Río Negro, Argentina *Revista del Museo de Antropología*; Lugar: Córdoba; p. 159 - 170 [24]Cardoso de Oliveira, R. 1998. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Etnostoria Saggi Semestrali del Centro Internazionale di Etnostoria*. 2. Palermo, Italia. [25]Carrasco, M. 2002. El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf> Acceso, 7 noviembre 2019. [26]Carsten, J. 2000. "Introduction: cultures of relatedness" En: *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.1-36 [27]-----2007. Introduction: Ghosts of Memory. En *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Jane Carsten, ed. Pp. 1-35. Australia: Blackwell [28]Comisión Centenario.1999. "Libro de los 100 años" Ed. Fundación San Martín de los Andes. [29]Connerton, P. 1993. Introduction y Social Memory (cap.1). En *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, Pp. 1-40 [30]Crespo, C. y Tozzini, A. 2011. "De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos" En: *Revista Colombiana de Antropología*. Editorial Códice. ISSN:0486-6525 [31]Da Matta, R. 1999. "El oficio de etnólogo o cómo tener 'Anthropological Blues'". En: Boivin, M., A. Rosato y

V. Arribas. *Constructores de otredad, una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires:EUDEBA, pp.: 172-178. [32]De Amador F.F 1948. *Reseña histórica de San Martín de los Andes en el Cincuentenario de su fundación*. Ed. del autor [33]Derrida, J. 1997. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. [34]De la Cadena, M 2009. "Política indígena:un análisis más allá de 'la política'", *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4, pp. 139-171. [35]De la Cadena, M. 2015. *Earth beings. ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press. [36]Deleuze, Gilles. 1987 Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). En Foucault. Pp. 125-58. Barcelona, Buenos Aires, México: EdicionesPaidós. [37]Delrio, W. 2005. Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes [38]Delrio W, Lenton D, Musante M, Nagy M, Pérez P y Papazián A. 2011. "Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina". En *Revista Sociedad Latinoamericana*. Vol.1 N°6: América Latina: Violencia, Poder, Crimen organizado. UNAM México. [39]Díaz, R y Alonso, G (coords).2004 *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires: Miño y Dávila [40]Ducrot, O. 1986. *El decir y lo dicho: polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1986. ISBN 84-7509-403-1 [41]Dwyer, L.2009 A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Alexander O'Neill y Kevin Hinton, eds. Pp.113-146. Durham y London: Duke University Press. [42] Escobar, A. (1999). El final del salvaje. Bogotá, D. C.: Cerec, Ican. [43]----2012. Más allá del Desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. En *Revista de Antropología Social* Vol. 21 (2012): Antropología, Globalización y Prácticas Etnográficas. Universidad Complutense de Madrid Madrid, España [44]Escolar, D. 2005. El "estado del malestar". Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En:*Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Claudia Briones (comp.) Buenos Aires:Antropofagia.[45] Falaschi, C. Sánchez F.M., Szulc A. 2005. "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente". En:Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Claudia Briones (comp.) Buenos Aires:Antropofagia.[46]Fanon, F. 1970 ¡Escucha, blanco! [Piel negra, máscaras blancas], Barcelona: Nova Terra. [47]Fuller,N. 2002. *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú [48]García Canclini, N. 1997. Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3(5):109-128.[49]García Negroni, M. 2009. Negación y descalificación: a propósito de la negación metalingüística CIENCIAS & LETRAS -*Revista da facultad de Porto Alegre*. Lugar: Porto Alegre; Año: 2009 p. 61 - 82[50]GELIND.2000. (C.Briones, M.Carrasco, D.Lenton y A. Siffredi) "La producción legislativa entre 1984 y 1993". En: CARRASCO, M. (Ed.) *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat e International Working Group on Indigenous Affaris. Serie Documentos en Españos #30. Buenos Aires, VinciGuerra Testimonios.[51]Goffman, E. 2006. [1989] *Estigma. La identidad deteriorada*E. Amorrortu Editores. Buenos Aires-Madrid [52]Grossberg, L. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge.[53]Gudynas, E. 2014. "Conflictos y Extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas". a. DECURSOS, Revista en Ciencias Sociales, 27-28: 79-115, 2014. CESU, Universidad Mayor San Simón, Cochabamba.[54]Guiñazú, V.S. 2017. La performatividad de las políticas públicas: Modalidades de interacción e interpelación entre estado, sociedad e indígenas en el proceso de ejecución de una política pública indigenista. Revista Estado y Políticas Públicas [55]Gumperz, J. 1991. *Contextualization and Understanding*, Duranti, A. y Ch. Goodwin (eds.) Rethinking context. Language as an interactive phenomenon, Cambridge: Cambridge University Press [56]Hall , S. 1996. Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity and New ethnicities. En Morley,D. and K. Chen (comps). Stuart Hall. *Critical dialogues in cultural studies*. London and New York: Routledge. pp. 411-451.[57]---2010. "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas" En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.) Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales, Popayán: Enviñon Editores, pp. 193-220. [58]Hymes, D. 1972. "On communicative competence". *Sociolinguistics*. Eds. Pride, J.B. y J. Holmes. Londres: Penguin Books. 269-293.[59]Hobsbawm, E y T. Ranger. 2002 La invención de la tradición. Cambridge: Cambridge University Press. [60] Impemba, M. 2013. Autonomía territorial y cultural en el Desarrollo Turístico de poblaciones rurales mapuche de la Norpatagonia. En *X Reunión de Antropología del Mercosur 2013 Saber, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur*. [61]Ingold, T. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York:

Routledge[62]-----1993. "The temporality of the landscape" En: *Journal World Archaeology* Volume 25, 1993 - Issue 2: Conceptions of Time and Ancient Society[63]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: Universidad del Cauca, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, pp: 157 – 190.[64]Juliano, D. 1997. "Universal/Particular, un falso dilema". En *Globalización e identidad cultural*. Ediciones Ciccus, Buenos Aires. pp. 27-37 [65] Kradolfer, S. 2002. *Economic Relations, Cooperation and Reciprocity in Mapuche Communities*. En: Briones, Claudia/Lanata, José Luis (eds.): *Contemporary Perspectives on the Native People of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on Edge*. Westport: Bergin & Garvey, pp. 79-100. [66]Latour, B. 2007 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. [67]----- 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. [68]Lefebvre, H. 1974. La producción del espacio, *Revista de Sociología*, (3): 219-229. [69]Leff, E. 2007. "La Complejidad Ambiental". *Polis* [En línea], No.16. 2007[70]Lenton, D. 2011 Genocidio y Política indigenista. Debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica. *CORPUS-Archivos virtuales de la alteridad Americana*.1:1-68 [71]Lévi-Strauss, C. 1997 [1979]. "La organización social de los kwakiutl", En *La vía de las máscaras*, Siglo XXI, México, pp. 140-162.[72]Manzano, 2011. "El hacerse y (des)hacerse del movimiento. Sobre espacios etnográficos y espacios en movimiento en el Gran Buenos Aires". En Grimberg, Mabel, Hernandez Macedo, Marcelo y Manzano, Virginia (Comp.): *Antropología de tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 307-339.[73]Manzano, V y Ramos.A. 2015 *Procesos de movilización y de demandas colectivas: estudios y modos de abordar "lo político" en la vida social*. En *Identidades*. Num.8, año 5, junio de 2015.pp. 01-25 [74]Marcus, G. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal." *Alteridades* 11(22): 111-127. [75]Mases. E. 1998. Tesis Doctoral "Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)" Universidad Nacional de Buenos Aires[76]Massey, D. 2005. *For Space*, London: SAGE Publications [77]Muzzopappa E. y Villata. C 2011. Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. En:*Revista Colombiana de Antropología Volumen 47 (1), enero-junio 2011, pp. 13-42* [78] Mombello, L.2002 Neuquén es memoria y memoria es Neuquén. En *Revista de Historia-Facultad de Humanidades Núm.9*. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, pp:113-123 [79]Nora, P. 1989. Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire. Representations* 26:7 24[80]O'Connor, M. 1993. (ed), *Is Capitalism Sustainable?: Political Economy and the Politics of Ecology*, Nueva York, The Guilford Press.[81]Pérez, P. 2017. De la Conquista del desierto a los ?enfrentamientos? fraguados en Democracia Desde la Patagonia difundiendo saberes; Lugar: Bariloche; Año: 2017 vol. 24[82] Pollak, M. 2006. *Memoria, olvido, silencio.La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata. Ediciones Al Margen [83]Povinelli, E. A.2002 *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham: Duke University Press [84]Puentes, P.2013. "Comunidad de Cambio": *Reflexiones acerca de la interculturalidad en torno a un estudio de caso en San Martín de los Andes*. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, IDAES-UNSAM. [85]Quirós, J. 2006. *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia. [86]Ramos, A. 2003. "Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)". Tesis de Maestría en Análisis del Discurso. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, M.S[87]---- 2004. No reconocemos los límites trazados por las naciones. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche. 2004. *Meeting of the Latin American Studies Association*, Las Vegas. [88]----2016. Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En Ruiz, M.O. (Ed). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.[89]----. 2017. "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y de oposición de conectar experiencias". En BELLO, Álvaro et. Al. (Eds.) *Historias y recuerdos. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Ediciones Universitarias de la Frontera, pp. 32-50.[90]---- 2019. "La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política". En Verdum, Ricardo y Ana Ramos (eds.) *MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA*. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao fazer etnográfico, Brasília, Brasil,

Julio (en prensa). [91]Rancière, J. 1996. La distorsión: política y policía (Cap. 3) y La razón del desacuerdo (Cap. 4). En *El desacuerdo. Política y Filosofía* pp. 35-60 y 61-82. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. [92]Ricoeur, P. 1999. La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido. Universidad Autónoma de Madrid, Arrecife. España, 1999 [93]Rockwell, E. 2009. [1987] La Experiencia Etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós. [94]Rodríguez, M, San Martín, C. y Nahuelquir, F. 2016. Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches (pp. 111-140). 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. [95]Rose, N. 2003 Identidad, genealogía, historia. En *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul Du Gay, eds. Pp. 214-250. Buenos Aires: Amorrortu. [96]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). Durham: Duke University Press. [97]Sabatella, M. 2017. Tesis Doctoral “Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut”. Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. [98]Solera. A. 2018. Tesis Doctoral “Movimientos Decoloniales en la Patagonia Andina. Reflexiones para una conversación desde el territorio. Estudio de caso: Lof Curruhuinca y Vera de la Comunidad Mapuche de San Martín de los Andes, Neuquén, Patagonia Argentina” Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Sociales. [99] Stella, V. 2014. “Subjetividades mapuche-tehuelche. Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut). San Carlos de Bariloche, p. 210 [100]Szulc, A. 2004. Mapuche se es también en la waria (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. *Revista Política y Sociedad*; Lugar: Madrid; vol. 3 p. 167 - 180 [101]---- 2015. Concepciones de niñez e identidad en las experiencias escolares de niños mapuche del Neuquén *Anthropologica*; Lugar: Lima; vol. 33 p. 235 - 253 [102]Taussig, M.. 1982. “La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea”. En: Gutiérrez E. y otros. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Siglo XXI, México*, pp. 489-517 [103]Trentini, F. 2016. Procesos de construcción de la diferencia cultural en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. *Revista de Estudios Sociales*; Lugar: Bogotá; p. 32 - 44 [104]----- 2012. *Ecología política y conservación: el caso de co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi y el Pueblo Mapuche Pilquen*; Lugar: Viedma; pp. 1 - 11 [105]Trouillot, M. 1995. “An Unthinkable History” (Cap. 3) En *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press Pp:70-107. [106]Turbino, F. 2005. *La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos*, en: Cuadernos Interculturales, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar. Vol. 3, n° 005, julio - diciembre, pp. 83-96 [106]Turner, V 1988 [1969] “Liminalidad y comunitas” *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, pp. 101-135. [107]Urban, G. 1992. “Two faces of culture”. *Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies*, Chicago 49. [108]Valverde, S. 2006. *Las condiciones de existencia y las prácticas de reproducción de la población mapuche en las regiones turísticas de las provincias de Neuquén y Río Negro*. Tesis Doctoral en Antropología Social. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. [109]----2012. De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo Mapuche y sus movimientos en Patagonia Argentina *Anuario Antropológico*; Lugar: Brasilia; Año: 2012 p. 139 – 166 [110]Valverde. S, Maragliano. G, Impemba.M y Trentini F. 2011. *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas. Estudios sobre Norpatagonia, Argentina y Labrador, Canadá*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires [111]Wade, P 2007. “Identidad racial y nacionalismo. Una visión teórica de Latinoamérica” En De la Cadena, M. (comp.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Envió Pp: 367-390 [113]Walsh, C. 2006. *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*. En Walsh, Catherine; Mignolo Walter y Linera Álvaro García, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones Del Signo. [114]Williams, R. 1997 [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.