

Ramos, Ana Margarita (2019). “Las Mesas de Diálogo en perspectiva cosmopolítica. Experiencias mapuche del conflicto”. En: Hammerschmidt, Claudia (ed.), *Patagonia Literaria V. Representaciones de la Identidad Cultural Mapuche*, Jena (Alemania): Inolas Publishers Ltd./ Ediciones Carminalucis, pp. 457-484 (ISBN: 978-394-6139-44-7)

Las Mesas de Diálogo en perspectiva cosmopolítica. Experiencias mapuche del conflicto

Ana Margarita Ramos

Universidad Nacional de Río Negro/CONICET, San Carlos de Bariloche, Argentina

La motivación de este trabajo reside en reflexionar sobre las posibilidades de crear escenarios políticos más acordes a las demandas actuales de reconocimiento y rearticulación. En particular, de producir contextos políticos más prometedores para el desarrollo de, por ejemplo, una mesa de diálogo entre actores cuyas ideas de inclusión se presentan como irreconciliables. Específicamente estamos pensando en las mesas de diálogo que efectiva o potencialmente se esgrimen como solución ante el conflicto entre el Estado –y sus alianzas con empresarios, latifundistas y terratenientes– y los grupos indígenas. Tomando como escenario el contexto patagónico y los conflictos con comunidades y organizaciones mapuche se trata de poner en cuestión el naturalismo hegemónico para desandar, desde las reflexiones de una cosmopolítica, los estigmas racistas que este re-produce.

This works motivation is based on the reflection about the possibilities of creating more political scenarios accordingly to the actual demand for recognition and rearticulation. In particular, of producing more promising political contexts for the development of, for instance, a dialogue table between individuals whose inclusion ideas are presented as irreconcilable. Specifically thinking about the dialogue tables that effectively or potentially wield a solution to the conflict between the state -and its alliances with businessmen and landowners- and the indigenous groups. Taking as scenario the patagonic context and the conflicts with mapuche communities and organizations, its all about putting into question the hegemonic naturalism to retrace, from the reflection about cosmopolitics, to the racist stigmatism that this reproduces.

Mesa de diálogo, paz, conflicto, mapuche, Estado

Es un principio compartido que, en las Mesas de Diálogo, es central la participación de ciertos “diplomáticos” a los que se les delega la responsabilidad de arbitrar el mundo común –ese mundo en el que las personas tendrían garantizado el desarrollo de sus vidas en condiciones de libertad e igualdad. Para cumplir este rol, en Argentina –como en otros lugares– suelen invitarse a representantes del Estado –veedores del “bien general” de una ciudadanía a la que aplica la igualdad de las leyes– y representantes de los derechos humanos –que en el país suelen estar asociados a organismos constituidos durante la última dictadura militar, en denuncia a las violaciones cometidas por el gobierno.¹

¹ A partir de la década del ochenta, surgieron nuevos organismos para defender la verdad y justicia contra brutalidad policial y la represión institucional en contextos democráticos.

En las últimas décadas, distintos sectores del Pueblo Mapuche solicitaron a los gobiernos argentino y chileno la resolución de sus respectivos conflictos vía Mesas de Diálogo. Aun cuando los gobiernos suelen rechazar estas peticiones bajo el argumento de que se trata de grupos violentos,² tampoco fueron fructíferas las ocasiones en que efectivamente se llevó a cabo esta instancia de negociación. Al respecto, la Corporación de Profesionales Mapuche de la ciudad de Temuco (Chile) puso en duda que el interés del gobierno en estas mesas sea realmente el de “frenar la violencia”:

Convocar a un grupo de personas a hablar de la violencia y no del conflicto político pendiente y sin respuesta nos lleva a considerar que es equivocar el camino [...] Se debe clarificar si se trata de una ‘mesa de diálogo’ o bien de una ‘mesa de seguridad pública’ [...] Nos parece adecuado que el diálogo sea abierto, sin vetos y que sus propuestas sean vinculantes para el gobierno [...] Como institución mapuche nuestra disposición al diálogo ha sido permanente [...] Sin embargo, han existido mesas de diálogo en todos los gobiernos y la verdad es que no han servido de mucho.³

En los últimos años, este tema devino central en el contexto de la Patagonia Argentina, cuando dos recuperaciones territoriales llevadas a cabo por diferentes comunidades del Pueblo Mapuche —una en tierras disputadas con la Empresa Multinacional Benetton y otra en tierras que están bajo administración de Parques Nacionales—debieron enfrentarse a una política de represión inédita en una escalada de violencia estatal. Las fuerzas del Estado —policías, gendarmería, prefectura—no habían tenido antes las facultades de intervención que tuvieron entonces desde la apertura de la democracia en 1983. No solo se replicaron episodios de represión en diferentes comunidades, allanamientos, causas judiciales, encarcelamientos y persecuciones personales, sino que

² "Se ha planteado un diálogo, estamos totalmente abiertos al diálogo con todo grupo pacífico. Que todos puedan tener una protesta o reivindicación y quieran resolver los problemas dentro del marco de la ley, no habrá un diálogo con grupos violentos" (Conferencia de prensa de la Ministra de Seguridad Patricia Bullrich del 26 de noviembre de 2017, ante el asesinato del joven mapuche Rafael Nahuel por un operativo de efectivos de Prefectura).

³ Nota del 8 de julio de 2016. En: <http://tiempo21araucaia.cl/richard-caifal-portavoz-de-corporacion-mapuche-enama/> (2/1/1019)

además fueron asesinados dos jóvenes que se encontraban apoyando las iniciativas de las comunidades mapuche.⁴

La jueza que absolvió a los integrantes de la Pu Lof en Resistencia acusados por usurpación de las tierras de Benetton, se expresó al respecto en una entrevista al diario El País:

¿Por qué no mejor pensar qué tipo de derechos te están reclamando en vez de aplicar la fuerza? No todo se resuelve desde la fuerza ni desde el derecho penal. [Con respecto a la Mesa de Diálogo que propuso en la sentencia agregó:] Creo que si hay una respuesta concreta sobre los derechos en juego, los reclamos se van a reducir. Si hay una escalada de violencia, también la vas a poder frenar en el momento en que empecés a dar respuestas. La comunidad solicitó la mesa de diálogo desde el primer día y nunca se conformó [...] Pienso que no existiría el caso Maldonado pero lamentablemente existe. Hicimos todo para que la escalada de violencia continúe. Y es el Estado el que debe actuar de manera diferente para evitar la retroalimentación del conflicto. No les podés pedir a los ciudadanos que están reclamando un derecho que frenen su petición. Si vos los combatís con el uso de la fuerza, la violencia continuará.⁵

Estas citas y discusiones nos muestran la emergencia de la figura política de la Mesa de Diálogo como la vía más propicia para acercarse a un entendimiento de partes, pero también las expectativas diferentes que esta genera a la hora de sentarse a la mesa. Entendiendo que para encarar un problema debemos detenernos en cómo lo formulamos, la propuesta de este trabajo consiste en incorporar algunas preguntas de la perspectiva cosmopolítica –sostenida por Isabelle Stengers (2014) y Bruno Latour (2014)— e identificar, con ellas, los presupuestos, estigmas e impensables de la lógica política en la que se subsumen esos espacios de negociación denominados Mesas de Diálogo.

⁴ Estos jóvenes son Santiago Maldonado, asesinado por la Gendarmería en el Pu Lof en Resistencia el 1 de Agosto de 2017. Y Rafael Nahuel, asesinado por la espalda por la Prefectura en el Lof Lafken Winkul el 25 de noviembre de 2017.

⁵ En: <https://www.pagina12.com.ar/182142-la-violencia-no-es-la-respuesta> (20/3/2019)

Los paradigmas y fundamentos de la política

Diferentes autores han señalado que existen muchas maneras de ser —que entrelazan distintas ontologías, epistemologías e ideologías— y que no todas se articulan en torno a la dicotomía naturaleza/cultura. Como señala Bruno Latour (2007), la política moderna se ha ido constituyendo a sí misma al delimitar cultura y naturaleza como ámbitos de competencia completamente heterogéneos entre sí. De este deslinde se fueron desprendiendo otros ordenamientos del mundo moderno. Por un lado, una jerarquización de las formas de conocer los hechos del cosmos, puesto que, mientras “cultura” nos refiere a las formas diversas y parciales de aprehender una realidad —creencias, tradiciones exóticas, mitos folklóricos—, la “naturaleza” es ese dominio único y verdadero que solo puede ser descripto por la ciencia. Por otro lado, una distribución de los elementos del cosmos entre dos instancias de representación, esto quiere decir que si la ciencia es la encargada de representar las agencias de la naturaleza, la política se limita a representar a las agencias culturales, entre las que solo se consideran las humanas. Finalmente, un gradiente de humanidad encabezado por quienes entienden cómo se organiza el mundo desde estas articulaciones hegemónicas entre naturaleza y cultura. Así, quienes organizan sus experiencias sensibles separando a los humanos de los no humanos, al conocimiento verdadero sobre la realidad de otras creencias y a la ciencia de la política, están más cerca de la cultura letrada y civilizada, entendida como la organización del orden humano lejos de la naturaleza y en dirección hacia la razón y la libertad. Por el contrario, quienes no organizan sus experiencias con esas operaciones de deslinde, son los humanos que, estando más cerca de la naturaleza, adquieren menos rasgos de civilización.

Al respecto, Mario Blaser y Marisol de la Cadena (2008) fueron muy sugerentes al plantear que la hegemonía ontológica que se inaugura con esa oposición naturaleza y cultura se fue traduciendo a lo largo del tiempo en matrices ideológicas de otredad. Así, por ejemplo, de la Cadena (2008) sostiene que los indígenas de América fueron excluidos, por los grandes pensadores europeos, de ese orden humano que se estaba organizando lejos de la naturaleza para justificar la colonización y el dominio político de occidente. Para volver a mi argumento inicial, quisiera mostrar cómo estas mismas matrices sustentan los fundamentos de la política estatal argentina, en la que los mapuche son estigmatizados y excluidos como interlocutores políticos.

El estigma, como “un atributo profundamente desacreditador” (Goffman, 2006:13) aparece durante las interacciones sociales, cuando un individuo, cuyos atributos no satisfacen las expectativas sociales, es disminuido en su valor social. Para este autor, el estigmatizado es al que no vemos como una persona total, quien produce efectos de descrédito y quien, incluso, suele ser considerado menos humano por asociación con la peligrosidad o la debilidad. Nos preguntamos entonces ¿De qué maneras las oposiciones ontológicas entre naturaleza y cultura organizan las formaciones de alteridad hegemónicas (Briones 1998) en las que los mapuche adquieren atributos desacreditadores? Los siguientes apartados inician con un fragmento de la Proclama Mapuche redactada por distintas comunidades en conflicto y leída por sus autores en el Auditorio del Senado Nacional el 15 de julio de 2018. Esta proclama reúne las voces de quienes “habitando las sombras de la política” (De la Cadena 2008:159), han sabido reunir los ejes prioritarios a la hora de repensar el buen desarrollo de una Mesa de Diálogo.

El indígena como objeto de la ciencia

Hace apenas 130 años atrás algunas lofche todavía transitaban el territorio de la Puelmapu luchando por la libertad y la soberanía de sus territorios. Finalmente, confinados en los campos de concentración, por la necesidad de sostener una filosofía de vida basada en la tierra, muchos lograron escapar. Quienes sobrevivieron retornaron e intentaron reconstruir una vida comunitaria. Nuestra presencia, nuestra voz, nuestros relatos, nuestra palabra dejará expuesta esa verdad corrupta construida por la vieja ciencia, por los grandes medios de comunicación, por quienes se turnan en gobernar, por ese puñado de familias ricas que se beneficiaron constantemente con el empobrecimiento de toda una sociedad. Coexistimos en este territorio por miles de años, algo tenemos para decirles: la lucha mapuche no es una lucha egoísta; la defensa del territorio nos sirve a todos porque es una lucha por la vida, para las próximas generaciones (Proclama Mapuche, 15 de julio de 2018)

Si bien es cierto que los pueblos indígenas han ocupado el lugar de objeto de estudio de distintas ciencias –particularmente de la Antropología clásica--, también es cierto que la misma Antropología ha venido produciendo su propia crítica y reformulando los abordajes del trabajo etnográfico. Pero en lo que refiere a la Patagonia, estos aires renovados de la academia fueron llegando con un atraso de medio siglo, puesto que arriban recién con los inicios de la democracia en la década de 1980. Hasta entonces, el

abordaje académico de los pueblos indígenas de la Patagonia estuvo monopolizado por la escuela histórico-cultural,⁶ cuya principal tarea consistió en crear tipologías y clasificaciones de los grupos indígenas utilizando categorías de cultura y raza que hacía varias décadas estaban perimidas para la Antropología internacional.

El legado ideológico de sus trabajos –aun vigentes en muchos de los textos escolares con los que los niños y niñas de la Patagonia aprenden historia—podría ser resumido en los siguientes ejes. Por un lado, el tratamiento de los indígenas como si fueran fauna endémica de la Patagonia. Los grupos diferenciados por ciertos rasgos fijos –establecidos por los mismos investigadores—, como vestimenta, lengua, rituales y fenotipo, son separados como categorías discretas y ubicados en regiones que pueden ser coloreadas en el mapa con límites precisos. Por otro lado, sus atributos –asociados mayormente con prácticas de supervivencia—se distribuyen de forma homogénea entre los miembros del grupo. Aquí vale aclarar que estos rasgos que definen el tipo o la clase son inmodificables so pena de convertirse en un grupo --o persona-- metamorfoseado y, por ende, menos auténtico.⁷ Finalmente, se extrapolan fronteras nacionales y provinciales –creadas entre fines del siglo XX y principios del XXI—hacia estas cartografías clasificatorias de los grupos indígenas preexistentes al Estado.

Con esos énfasis se constituyó un discurso racista y estandarizado sobre los mapuche de la Patagonia que todavía perdura en el sentido común. Uno de los principales

⁶ Esta escuela desembarca en la Argentina de la mano de Oswald Menghin hacia fines de la década de 1940 y primó en las cátedras de antropología de la carrera de Historia tanto como en la perspectiva investigativa del Museo Etnográfico. Tras la creación de la Licenciatura en Antropología en 1958, esta escuela se unió a la idea desarrollista del Estado y definió la labor de la Antropología como la ciencia que se ocupa del “polo tradicional” y atrasado que obstaculizaba el desarrollo. Los primeros egresados de Antropología (años 1963 y 1964) habían empezado a encarar una fuerte oposición pero el golpe de Estado de Onganía en 1966 los obligó al exilio. No hace mucho tiempo, las teorías de los discípulos de Menghin, Marcelo Bórmida y Rodolfo Casamiquela, eran el discurso hegemónico sobre los indígenas de la Patagonia (Al respecto ver Tozzini 2017).

⁷ En esta línea, Bórmida y Casamiquela titulan su trabajo, publicado en 1959, “Etnografía Gününa – Këna. Testimonio del último de los tehuelches septentrionales”. La ausencia de los rasgos que definen la clase es interpretada como pérdida cultural, extinción indígena o inautenticidad.

exponentes de esa escuela fue Rodolfo Casamiquela, de formación paleontólogo, quien en el año 2007 explicaba:

Entonces soy un maestro ciruela, vale decir un científico, que dice la historia como la cuenta la ciencia, la antropología. No hago concesiones de tipo demagógico [...] Si se definen como Mapuches son chilenos y si son chilenos no tienen derecho sobre la tierra de la Argentina. Esta es la clave. Entonces, como yo explico que son chilenos, soy el enemigo. Cualquier chileno sabe que los Mapuches son chilenos. Los líderes también lo saben. Pero la juventud no. El 99 por ciento de los que se definen como mapuches son de origen Tehuelche. Pero se han dado muchas confusiones por la lengua o el apellido. Así se va perdiendo la identidad.⁸

El estigma del indígena como elemento de la naturaleza fue creado por este tipo de ciencia que, al convertirlo en objeto de estudio, lo clasificó y lo definió por sus atributos racializados. El efecto performativo de estas teorías fue la creación de un estereotipo indígena que se cuela en los argumentos de la política, puesto que los indígenas, al ser representados por la ciencia, no alcanzan el nivel de humanidad necesario para ser actores de sus propias políticas –de hecho se considera al “indígena político” como un indígena menos auténtico (“indio trucho”, en la jerga local). Sin historia, sin conocimientos válidos sobre el mundo (solo son portadores de mitos y leyendas) y sin posibilidades de saber quiénes son y cuáles son sus orígenes en ausencia de un investigador que se los diga, se les negó a los indígenas el derecho a ejercer libremente como agentes políticos.

Por supuesto que estos racismos han sido ya fuertemente impugnados por el movimiento mapuche y por académicos formados en teorías renovadas, pero mientras muchos de nosotros creíamos que estos prejuicios habían sido desterrados, volvieron a mostrar su vigencia. Al ser actualizados recientemente por quienes defendieron las intervenciones de las fuerzas represivas del Estado en las comunidades mapuche, quedó en evidencia la perdurabilidad de sus efectos ideológicos.

⁸ En: <https://bolsonweb.com.ar/argentina-historiador-rodolfo-casamiquela-los-mapuches-son-chilenos-no-tienen-derecho-sobre-la-tierra/> (3/3/2019)

En contraposición a ese indígena cuasi naturaleza construido por una ciencia extemporánea, se esgrime la historia del pueblo mapuche —desplegada en innumerables *nütram* o relatos históricos y verdaderos sobre los tiempos antiguos— en la que se recuerda que hace apenas cien años atrás algunas comunidades todavía circulaban el territorio de la actual Patagonia luchando por su libertad y la soberanía de sus territorios. Como sostiene la Proclama, la memoria, colectivamente reconstruida, “dejará expuesta esa verdad corrupta construida por la vieja ciencia”.

El mapuche violento: la guerra y los enfrentamientos

Hasta el día de hoy resuenan en nuestra memoria esos relatos que hablan de resistencia, de muerte, de campos de concentración, de crematorios, de familias desmembradas, de exposición en los museos. Y además resuena como eco el grito de la no resignación y de una perpetua desobediencia. Desobedecemos cuando condenan a la tierra con infinitos alambrados, desobedecemos cuando quieren represar un río, desobedecemos cuando mutilan el bosque, desobedecemos cuando la mapu se transforma en negocios inmobiliarios, desobedecemos cuando contaminan las aguas con la podredumbre de la minería, desobedecemos cuando esa nube tóxica de los pesticidas se cierne sobre todas las vidas... Desobedecieron nuestros antiguos cuando se negaron a morir. A este sistema que todo asesina, que siembra la muerte, le expresamos nuestra profunda y nunca tan clara desobediencia (Proclama Mapuche, 15 de julio de 2018).

El título de este apartado adquiere sentido en su intertextualidad con innumerables declaraciones de funcionarios de Estado y notas o editoriales de medios de comunicación que, de forma reiterativa, insistieron tanto en el carácter violento y la peligrosidad de los militantes mapuche como en la definición de los eventos de represión estatal como enfrentamientos en los que los mapuche pusieron en riesgo la seguridad de los efectivos de las fuerzas armadas. Estas afirmaciones también sustentan —y se sustentan— en la construcción del otro a través de atributos desacreditadores, pero su fuerza ideológica reside en el interjuego entre lo aparente y lo oculto, entre el estigma enunciado y el estigma presupuesto. Veamos esto por partes.

El estigma enunciado es al que nos refieren las mismas palabras “mapuches violentos”, “guerra” y “enfrentamiento”. En los imaginarios hegemónicos están los indígenas que se confunden con el entorno natural, como los tehuelches que son retratados en

conjunción con un paisaje en el que “siempre” están viviendo en toldos y cazando guanacos. Y están los indígenas que, en ocasiones, se les admite un poco de agencia histórica, como a los mapuches. Claro que esa agencia aun no es totalmente humana, porque sigue estando cerca del comportamiento salvaje, animal e irracional. En el siglo XIX, la figura que representaba esos atributos de violencia y peligrosidad en las personas mapuche fue la del malón, definido como irrupción o ataque inesperado de un grupo de indígenas, con saqueo y depredaciones. Hoy en día, esta misma figura es actualizada en las editoriales de algunos diarios masivos⁹ cada vez que el mapuche irrumpe en la escena política y su agencia debe ser encuadrada como salvaje, animal e irracional. En una columna política del Diario Infobae, el periodista Martín Dinatale se encargaba, con estas palabras, de reproducir ese mismo estereotipo racista:

Utilizan la violencia como metodología única de protesta. Sueñan con un Estado mapuche autárquico en la Patagonia [...] Los blancos elegidos por estos grupos de violentos son diversos: incendios a las tierras de plantaciones forestales; ataques a vehículos de empresarios; la usurpación de estancias de hacendados; ataques a periódicos de la zona; disparos intimidatorios a trabajadores judiciales; ataques a la Gendarmería; daños de los tendidos eléctricos o la ocupación de predios del Ejército, entre otros. La idea es generar un clima de anarquía y violencia extrema. (Columna Política en el Diario Infobae publicada el 8 de agosto de 2017.¹⁰

Basta con leer algunos diarios de tirada nacional para dimensionar la frecuencia y la centralidad de este tipo de estereotipos hegemónicos en la construcción del mapuche como una amenaza para el estado y la sociedad civil argentinas.¹¹ El espacio que tuvo

⁹ “Pampas y araucanos consideraban que la riqueza y los alimentos debían adquirirse mediante la guerra y el pillaje, despreciando todo trabajo ‘de a pie’, por ejemplo la siembra”, Hanglin, Rolando (2014). En: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/roca-el-grande-nid1694919> (3/2/2019)

¹⁰ Columna Política en el Diario Infobae publicada el 8 de agosto de 2017, En: <https://www.infobae.com/politica/2017/08/08/violencia-anarquia-y-apoyo-externo-el-perfil-de-dos-grupos-mapuches-que-tienen-en-vilo-a-chile-y-la-argentina/> (3/2/2019)

¹¹ En los medios de comunicación hegemónicos el estereotipo racista del otro mapuche se construye, en gran parte, desde la irracionalidad de sus intenciones, motivaciones y acciones colectivas. Así como un periodista les atribuye el propósito de crear anarquía y violencia extrema, otros llegaron a sostener que

muy recientemente este tipo de discursos en los medios de comunicación evidenció la vigencia y la extensión de un imaginario racista, y en consecuencia, la fuerza argumentativa de esos discursos para autorizar prácticas estatales represivas. Dos días después de la muerte de Rafael Nahuel por un disparo de la Prefectura, la ministra de seguridad de la Nación, en una conferencia de prensa, describía a estas comunidades como "grupos que no respetan la ley, que no reconocen a la Argentina, que no aceptan el estado, la constitución, nuestros símbolos, que se consideran como poder fáctico que puede resolver con una ley distinta a todos [...] Han tomado a la violencia como la forma de acción política".¹² Para esos días, el Ministerio de Seguridad ya había construido el evento como un enfrentamiento:

El Ministerio de Seguridad lamenta lo sucedido pero considera que, en esta oportunidad, no se trató de un grupo de protesta o de reivindicación sino de una metodología de violencia armada, inadmisibles con la democracia y el Estado de Derecho, y deposita la confianza en la investigación judicial para demostrar que actuó bajo todas las medidas operativas y protocolos que se utilizan en un enfrentamiento armado (Comunicado Público, Ministerio de Seguridad, 26 de noviembre)

Y, para cerrar el círculo en el que se produce la realidad fáctica del enfrentamiento, el gobernador de la provincia de Río Negro, Alberto Weretilneck, confirma que "en una recorrida" el grupo de Prefectura "se encuentra con un grupo de personas y empieza un enfrentamiento primero con piedras y después con armas, que termina con una persona fallecida y dos heridas".¹³

En estos estigmas enunciados, el mapuche es construido como un otro peligroso que, portando atributos cercanos a la naturaleza, suele ser asociado con los estereotipos de violencia y salvajismo. Y, apelando a esos estereotipos, las y los funcionarios del

"parte de la actividad de estos grupos es el narcotráfico", Lanata, Jorge (2017). Columna de Opinión. En: https://www.clarin.com/opinion/doble-vara-violentos-sector-mapuche_0_rJtaTIyZz.html (3/2/2019)

¹² Conferencia de prensa de los ministros de Justicia y Seguridad, Germán Garavano y Patricia Bullrich, del lunes 27 noviembre de 2017.

¹³ Declaraciones citadas en Diario Página 12 del 27 de noviembre 2017. En: <https://www.pagina12.com.ar/78696-con-la-idea-fija-del-enemigo-interno> (3/2/2019)

gobierno actualizan los principales argumentos racistas: por ejemplo, al sostener que no van a sentarse en una misma mesa a dialogar con seres violentos están también afirmando que no aceptan como un interlocutor político a alguien que entienden que se mueve por propósitos irracionales, y cuyos modos de operar —más cercanos a un estado salvaje de naturaleza que a la política— indican grados menores de humanidad.¹⁴

Pero, como mencionamos antes, la fuerza ideológica de estos atributos emerge de la relación entre lo aparente y lo oculto. Detrás del estigma explícito del otro como violento, subyace otro estigma, uno en el que se reproduce la relación colonial más constitutiva. Es en este nivel de lo implícito, en el que la idea de “enfrentamiento” no solo es una mentira —no se sostiene en los hechos— sino que es el nombre falso con el que históricamente se ha nombrado la situación colonial y la relación de dominación.

Bruno Latour, siguiendo a Carl Schmitt, sostiene que “cualquier conflicto, por amargo que sea, que se lleve a cabo bajo la mirada de un árbitro común, no es guerra [ni enfrentamiento], sino lo que él llama ‘operación de policía’” (2014:49). En la medida en que no se pone en discusión la fe en el naturalismo, el cosmos se presenta como una naturaleza ya unificada que sirve de árbitro a todas nuestras disputas. Agrega Latour, “el Occidente moderno sermonea a la humanidad: todos vivimos bajo las mismas leyes biológicas y físicas, y tenemos la misma hechura biológica, social y psicológica” (2014:52), entonces, por definición, algunos son más ignorantes de esa universalidad y otros, más modernos, tienen la responsabilidad de honrarla e inculcarla. Cualquiera sea

¹⁴ El poder normativo y performativo que tienen estos estereotipos es el resultado de un proceso permanente de citación (Butler 2002). Estas citas no son textualmente equivalentes entre sí, pero forman parte de una misma cadena isotópica en la cual lo reiterado es la asociación del mapuche con el salvajismo y la animalidad. Estas citas son recurrentes en expedientes judiciales, medios de comunicación, redes sociales y declaraciones de funcionarios públicos. Así, por ejemplo, los fiscales de una causa en la que se acusa a un grupo de mapuche de usurpación describían los hechos investigados: “... muñidos de morrales con piedras y hondas manuales tipo boleadoras, efectuando gritos en idioma mapuche y exhibiendo en forma amenazante las hondas cargadas de piedras, quienes manifiestan que ellos son los dueños de esas tierras, exigiendo al personal policial que se identifiquen, sin permitir entablar un diálogo en relación a la situación planteada” (En: Sentencia de la Jueza de Cámara en el marco de la Causa caratulada: “PROVINCIA DEL CHUBUT c/ JONES HUALA, Fernando Eloy y otros” - NIC N°3404 - NUF N° 31829).

el campo de batalla, los occidentales –y los políticos modernos en general-- no se han visto nunca enfrentados a un enemigo cuya victoria crean realmente posible, “sino solo frente a gente irracional que hay que corregir, [...] solo se han involucrado en guerras pedagógicas” (2014:49). Por eso, afirma Latour, el naturalismo --una idea monoacentuada de naturaleza-- ha sido el suelo sobre el que Occidente ha llevado a cabo sus guerras pedagógicas.

En los discursos del poder, pero en la escala local de un Ministerio de Seguridad Nacional, los estigmas enunciados –violencia, amenaza, enfrentamientos—ocultan ese mismo racismo histórico y constitutivo de las relaciones coloniales; esto es, el mismo exclusivismo histórico por el cual unos pocos tienen la facultad de determinar que lo que ellos “saben” es “la verdad” porque dan por supuesto no solo que el suyo es el “único cosmos” en el que se puede vivir juntos, sino más bien que es el único que existe.

Ese único cosmos devenido árbitro de lo verdadero y lo errado, de lo justo y lo violento es el que defienden las normativas, legislaciones, discursos científicos y sermones morales. Por esta razón, el movimiento mapuche se declara a sí mismo estando “en desobediencia” con respecto a esa normatividad impuesta. Acusados de delincuentes, terroristas, enemigos internos de la nación, los y las mapuche refutan la unicidad de ese mundo en el que ellos serían delincuentes, terroristas o enemigos. En la Proclama, los miembros del Pueblo Mapuche definen sus acciones colectivas como eslabones en una cadena histórica de desobediencias y, en tanto acciones desobedientes, no podrían ser evaluadas desde los mismos criterios que están desconociendo. Estas acciones no podrían ser ni violentas, ni erradas... porque antes que nada *son* en desobediencia.

El mapuche impensable en la ciudad

Entre aquellos que crecimos en los márgenes de las grandes ciudades renació el eco de nuestros antepasados. Este legado nos llamaba a reconstruir nuestra filosofía, nuestra espiritualidad, nuestra ideología... a reconstruir nuestro ser (Proclama Mapuche, 15 de julio de 2018).

Pensando en América Latina, Marisol de la Cadena (2008) plantea que, en torno a la ciudad, se ha construido un doble imaginario. Estas dos percepciones dominantes sobre lo urbano presuponen la idea de la “ciudad letrada” como el epicentro de la civilización. Por un lado, la ciudad es la fuente de la literacidad, la educación y el progreso, cuyas tendencias se oponen a las formas indígenas de ser, calificadas como tradicionales, atrasadas e iletradas. Por otro lado, agrega De la Cadena, la ciudad se presenta como el locus de la política moderna y de los intelectuales con vocación en ella. Esta vocación está mediada por una genealogía racializada de superioridad urbana que se traduce en el derecho absolutamente incuestionable de los “intelectuales” letrados de representar “al resto”: la mayoría no intelectual del país. La autora agrega que es por este doble imaginario –en el que la ciudad es el lugar social de la ciencia y la política– que el indígena, por no formar parte de la intelectualidad denominada científica y/o política, no puede ser urbano sin que su indigeneidad sea puesta en sospecha. De hecho, los mapuche suelen utilizar el neologismo “mapuchómetro” –aludiendo a un artefacto que pudiera medir el nivel de mapuchidad-- como parodia de los criterios que establecen la imposibilidad de seguir siendo uno mismo en la ciudad. De este modo, los imaginarios hegemónicos de lo urbano operan en el sentido común invisibilizando al indígena que migra a las ciudades.

Por definición, el mapuche “auténtico” es un sujeto rural, iletrado en la ciencia y la política modernas, por lo tanto, para seguir siendo mapuche una persona debe regir sus conocimientos prácticos por creencias “tradicionales, atrasadas o erradas” sobre la realidad y sus prácticas deben siempre ser más “folklóricas” que “políticas”. Si el “intelectual letrado” –asociado a la ciudad y equiparado al ciudadano ideal-- es el que sabe separar naturaleza y cultura --tanto al pretender describir científicamente la realidad como al actuar políticamente--, el “indígena intelectual” deviene un oxímoron impensable.

Sin embargo, en el transcurso de las últimas décadas, se fue poniendo en evidencia no solo que la mayoría de los indígenas residían en espacios urbanos sino también la emergencia de múltiples formas de expresar conocimientos mapuche *en y desde* la ciudad. En otras palabras, si la ciudad tuvo el poder mágico de des-indigeneizar a los mapuche que se trasladaban del campo, la participación de un mapuche urbano en esferas políticas es hoy una presencia impugnadora del orden político establecido entre

ruralidad y urbanidad. En la Patagonia, el argumento de la sospecha actualiza los estigmas mencionados arriba, en dos vinculaciones diferentes. Por un lado, el verdadero mapuche es pobre, vive en la naturaleza (sin necesidad de artefactos modernos), y un atraso pintoresco lo distancia de las prácticas ciudadinas (porque el mapuche, como la fauna endémica de una región, no cambia sus costumbres). Por otro lado, el mapuche rural es el que está en el lugar correcto, el que aceptó su incorporación en la historia de la nación y el que trascurre sus días alternando el trabajo en el campo con actividades rituales. Ese es el mapuche “respetuoso” que una y otra vez es citado para oponerlo al mapuche urbano que participa en política. Este último, como vimos en las declaraciones de los funcionarios de gobierno transcritas en el apartado anterior, despierta las imágenes del malón, la amenaza y la violencia. Veamos entonces cómo se niega la existencia del mapuche urbano en Patagonia.

Una de las reacciones hegemónicas más extendidas para negar la posibilidad de ser mapuche en la ciudad es la sospecha. Un recelo sobre el mapuche urbano que tiene los efectos de una “conjetura total”, en el sentido planteado por Cantón Delgado (2002:96). Esto es, una sospecha exacerbada que fabrica lo que persigue porque ya no interroga las apariencias sino que las produce. Por ejemplo, una columnista de televisión¹⁵ refería a la organización Resistencia Ancestral Mapuche (RAM) poniendo en duda la verdadera ascendencia aborígen de quienes militan esa causa: “No creo que sean mapuches, pero si es que lo son, tengo absolutamente claro que no representan a su pueblo”. Desde su punto de vista es poco creíble que trabajen “para que no se pierda el legado milenario de sus antepasados” cuando “hace unos años, sus intereses eran diferentes: [refiriendo a uno de los militantes] participaba de las juntadas *flogger* en el Abasto y era activo en las redes sociales, principio básico de la tribu urbana que lideraba Agustina ‘Cumbio’ Rivero”. En la misma dirección, el gobernador de la provincia de Neuquén ponía en duda la etnicidad de ciertos militantes mapuche: “Hay encapuchados, coordinación, muchos celulares, teléfonos satelitales, apoyo de sectores intolerantes y camionetas que por cierto no poseen los verdaderos mapuches”.¹⁶

¹⁵ Teresa Marinovic, licenciada en filosofía, en el segmento de Los Columnistas, programa chileno de la señal regional Bio Bio TV (BBTV) del 5 de noviembre de 2017. En: <https://www.perfil.com/noticias/internacional/video-asi-ven-el-conflicto-mapuche-en-chile.phtml> (3/2/2019)

¹⁶ En: <http://infoconnoticias.blogspot.com/2012/07/la-verdadera-historia-de-los-pueblos.html> (3/2/2019)

La supuesta hibridez del mapuche urbano persiste en los imaginarios sociales como atributo descalificador, en la medida en que es un híbrido –inauténtico y desacreditable- - todo aquel que se auto-identifica como mapuche pero porta algún elemento asociado con lo urbano. Son híbridos los mapuche *flogger*, los mapuche con celular o los mapuche que se organizan coordinadamente.

La ciudad se convirtió, de este modo, en el lugar privilegiado para la desidentificación étnica, pero también en el lugar donde los reclamos en nombre de una diferencia identitaria no podían ser oídos, y si lo eran, con seguridad serían desautorizados. Ahora bien, tanto la singularidad de esa presencia borronada y de esos manchones que impedían seguir siendo, como la particularidad de esas trayectorias entre rurales y urbanas que, en la ciudad, no encontraban lugares habitables para encontrarse, también fueron las fuentes de un nuevo lugar de enunciación. Un lugar creado desde esa especificidad para expresar en la literatura, en los discursos políticos, la música y la poesía, una emergente subjetivación política. Este proceso inicia en una historia de más larga duración, pero en las últimas tres décadas explotó en una gran diversidad de expresiones artísticas y de proyectos políticos. El poeta David Aníñir se describe a sí mismo como un joven mapuche de la ciudad y, al hacerlo, nos refiere a ese momento en el que ciertas presencias urbanas liminales adquirirían los sentidos poéticos y políticos de denuncia y de conciencia histórica.

Este mapuche vestido de jeans	Somos hijos de los hijos de los hijos
y poleras de universidades yanquies	Somos los nietos de Lautaro tomando la micro
confunden mi habitante	Para servirle a los ricos
mezcla de norteamearaucano	Somos parientes del sol y del trueno
y mapurbe (2009:26).	Lloviendo sobre la tierra apuñalada (2009:74)

Las ciudades fueron el foco de centros culturales, radios comunitarias, movidas asociadas con la música,¹⁷ talleres auto-organizados, festivales... Los y las jóvenes

¹⁷ Referimos a los sentidos compartidos de pertenencia y a las formas de expresión política asociadas con las movidas musicales del rock urbano, heavy metal y punk (Cfr. Kropff 2004), así como hoy en torno al reggaeton, rap y trap, entre otras.

mapuche que transitaban esos espacios se fueron encontrando, y al hacerlo, fueron también compartiendo sus relatos de memoria. Desde la ciudad se les empezó a poner texto a muchas experiencias comunes de injusticia y emergieron los discursos militantes que, con códigos “híbridos”, empezaron a desafiar los imaginarios racistas.

El mapuche impensable en la política

Sin territorio no es posible la existencia del Mapuche, y a ese territorio le debemos una fiel alianza, por eso nos comprometemos a resguardarlo y a defender la perpetuidad de todas las fuerzas que habitan en él. Nos pensamos como un pueblo cuyos principios y valores son antagónicos a los de un sistema mundial que ha desarrollado una ideología de devastación y muerte. El capitalismo extractivista, gestionado por los Estados, expande su control sobre el planeta (Proclama Mapuche, 15 de julio de 2018).

En la ciudad –aunque no exclusivamente–, surgieron importantes iniciativas para confrontar los modos hegemónicos de conocer. En Patagonia, el pueblo mapuche tomó protagonismo en estas reflexiones desde la década del ochenta (Briones 1999) y, desde distintas ciudades –de Neuquen, Río Negro, Chubut y Santa Cruz–, reactualizaron marcos de interpretación mapuche sobre epistemología, historia y política. Diferentes colectivos –organizaciones, asociaciones, comunidades–, con heterogéneos énfasis, esgrimieron sus propias concepciones como Pueblo Mapuche en torno a temas tan amplios como justicia, derecho, territorio, comunidad, auto-gobierno, espiritualidad, Estado, representación, parentesco, naturaleza, agencia histórica, entre otros. En este proceso, las ciudades han sido el epicentro de los circuitos, cada vez más transitados, entre el campo y los espacios urbanizados. Circuitos por los que no solo se mueven personas sino también consejos, mandatos antiguos, conocimientos del pasado, experiencias relacionales, *niütran* (historias verdaderas) y otros relatos del arte verbal mapuche.

Entre los y las mapuche que nacieron o se criaron desde muy pequeños en la ciudad, uno de los relatos más escuchados en los entornos más próximos suele ser aquel sobre el despojo territorial que sufrieron sus familiares años atrás. Otro relato frecuente también suele ser aquel que narra las experiencias dolorosas de sus padres y abuelos en los años en los que la vida en el campo estaba signada por una pobreza extrema. En conjunto,

estas experiencias del pasado cuentan por qué algún abuelo, abuela, madre o padre tuvo que dejar su territorio y migrar a la ciudad y, también en su conjunto, constituyen el tipo de experiencias que suelen entextualizarse como “historia de las injusticias” (Ramos 2010). Sobre esto que todos conocemos bien, me interesa subrayar el hecho de que esa sensibilidad colectiva sobre las experiencias injustas de sus antepasados es la que orienta la mayor parte de los proyectos políticos mapuche. Por esta razón, los proyectos son también emprendidos como trabajos de memoria en los cuales el recuerdo lleva intrínseco el mandato de continuar luchas inconclusas y de hacer justicia. En definitiva, si la memoria permite reconstruir consejos antiguos y sellar acuerdos secretos con los ancestros (Benjamin 1995), el proyecto político es siempre un vehículo para llevarlos a cabo. La misma noción de autonomía (o auto-determinación), aun cuando en cada proyecto presuponga deslindes diferentes con respecto a la participación del Estado en sus vidas, funciona como un denominador común de Pueblo porque refiere, en última instancia, a la primacía de esos acuerdos ancestrales sobre otros intereses que puedan afectar las agendas políticas.

Esta misma preeminencia es la que tiene el territorio. Aun cuando los proyectos políticos enfatizan distintos aspectos de esta relación —nombrándola como prácticas de resguardo, defensa, sanación, recuperación o restitución del territorio mapuche—, todos ellos suelen coincidir en que el territorio es el principal escenario de las alianzas políticas. Primero, porque es en el territorio donde se levanta el *rewe*—lugar en el que se hacen presentes los ancestros—y porque los pactos entre lo vivos también se sellan en ese altar ceremonial o *rewe*. Segundo y principalmente, porque las alianzas más poderosas y los acuerdos más estructurales son con *pu ngen* y *newen* (las fuerzas) de ese territorio en el que se levantó, se levanta o se levantará un *rewe*.

Los pactos con montañas, arroyos, lagos, ríos, mallines... venían orientando las prácticas cotidianas y políticas de muchas personas mapuche que viven en la ruralidad, pero, en los últimos años, los y las mapuche de las ciudades también empezaron a recibir en sueños, en consejos de *machi* —autoridades ancestrales del pueblo mapuche— o en señales del entorno, mandatos acerca de cómo continuar sus vidas recuperando esos compromisos vinculantes con el territorio. Así, en un barrio pobre de la ciudad de Bariloche una niña se enferma y, tras un *machitún* (ceremonia de *machi*), es informada por sus ancestros que tiene que asumir un rol de autoridad espiritual. Luego sueña con

las fuerzas específicas de un lugar que la están reconociendo y la están esperando para establecer una relación duradera y reparadora de reciprocidad. La familia de esa niña se organiza y recupera el territorio con el que se establecieron esos vínculos afectivos e inician colectivamente una trayectoria política cuyo principal propósito es defender ese lugar.¹⁸ Este tipo de prácticas determinan las formas en que las y los mapuche toman decisiones políticas, construyen reclamos colectivos y afianzan las solidaridades. Dicho de otro modo, los compromisos vinculantes que las personas van estableciendo con las fuerzas del entorno constituyen la piedra angular sobre la que se establecerán las demás alianzas políticas.

Precisamente porque esos acuerdos de cuidado mutuo --entre humanos y fuerzas del entorno—son prioritarios en la vida de una persona mapuche, sus proyectos políticos se estructuran a partir de ese principio. Es por esto que la Proclama Mapuche sostiene que sus “principios y valores son antagónicos a los de un sistema mundial que ha desarrollado una ideología” en la que se justifica el extractivismo y la explotación ilimitada de la naturaleza.

El caso es que en las arenas públicas en las que intervienen los militantes mapuche, sus argumentos son doblemente descalificados. Primero, porque sus enunciadores están sospechados de ser inauténticos y, luego, porque contradicen el fundamento de una política moderna que solo representa a los humanos y no pacta acuerdos con los elementos de la naturaleza. En palabras de Latour (2007), el problema reside sencillamente en que nuestras definiciones usuales de política no se han puesto al día todavía con la multitud de vínculos ya establecidos y, muchos menos, con la diversidad de alianzas políticas que intervienen en los procesos de negociación.

¿Por qué Cosmopolítica?

De nosotros y de ustedes depende que los asesinatos de jóvenes, mapuches y no mapuches, no queden impunes y no vuelvan a ocurrir. Cuando la sociedad argentina lloró sus muertos producto del terrorismo de estado, nosotros no sospechamos “algo

¹⁸ En concreto, y puesto que ese lugar está ubicado en la administración de Parques Nacionales, la comunidad intentó ser desalojada con una intervención represiva en la cual la Prefectura asesinó por la espalada a un familiar de la niña, el joven mapuche Rafael Nahuel.

habrán hecho” y dijimos “nunca más” con ustedes. Hoy decimos “nunca más” por Rafael Nahuel, “nunca más” por Santiago Maldonado, “nunca más” por Camilo Catrillanca, “nunca más” un muerto por defender la vida y la libertad (Proclama Mapuche, 15 de julio de 2018).

A partir de las ideas de Isabelle Stengers, distintos autores enmarcaron las preguntas de sus análisis en un proyecto cosmopolítico, esto es, en uno que explora las posibilidades de articular de otras maneras y en otras relaciones las entidades que componen el mundo. Un proyecto que ya viene siendo ensayado y reclamado por distintos grupos sociales pero que todavía no tiene reconocimiento en las arenas políticas hegemónicas. O, en todo caso, que no se traduce en una ampliación de derechos cuando los reclamos de revisión ontológica provienen de sectores sociales cuyas formas de organizar el mundo sensible han sido sistemáticamente subordinadas a las ontologías modernas, como es el caso particular de los pueblos indígenas. Entiendo que esto se debe, en parte, al hecho de que los reclamos mapuche –como los de muchos otros pueblos indígenas— interseccionan sus proyectos de reconstrucción de mundo con proyectos políticos centrados en la redistribución de recursos, normativas y principios culturales.

En principio, un proyecto cosmopolítico no busca componer un mundo “en común” para decretar el fin de la política. Por el contrario, la idea es mantener un proceso permanente de transformación, abierto siempre a lo posible y desconocido, por el cual un cosmos, siempre transitorio y abierto a disrupciones y redefiniciones, se constituye. Para pensar las Mesas de Diálogo, destaco el ejercicio cosmopolítico de permitirse estar involucrado en un conflicto sin recurrir a “la mirada de un árbitro final, esto es, de un cosmos ya unificado a partir del cual definir qué cosmogramas son correctos y cuáles incorrectos” (Rodríguez Giralt et.al. 2014:4)

Partimos de pensar que las condiciones de posibilidad de la realidad no son –y no tienen por qué serlo—las mismas para todo el mundo y que la negociación de estas condiciones siempre es conflictiva. Al poner en foco los procesos de subordinación indígena, entendemos, entonces, que la cosmopolítica es otro modo de mirar un conflicto que se origina en otros antagonismos y desigualdades sociales. En esta dirección, entendemos que las fuerzas del territorio o los espíritus ancestrales son reales para las personas mapuche --en la medida que alteran prácticas, relaciones, y

transforman la composición material del mundo—y que estas condiciones de realidad articulan con proyectos políticos que también son ideológicos.

Parafraseando a Stengers (2014), un punto de partida para la realización de una Mesa de Diálogo sería reconocer que aquello de lo que se habla nunca es exactamente la realidad que está allá afuera, sino el resultado de un diálogo explícito o implícito entre lo que pensamos y lo que nos proponen las personas con quienes convivimos. Específicamente, esta perspectiva nos invita a subrayar los procesos de contextualización —a nivel del cosmos— como un tratamiento permanente de la conflictividad de pensarse juntos. Dejar atrás los contextos-realidades preestablecidos en condiciones de desigualdad, para poner el foco en el proceso, la negociación y el conflicto entre distintos modos de contextualizar o crear cosmos:

Hay que distinguir aquí al cosmos de todo cosmos particular, o de todo mundo particular, tal como pudiese pensarlo una tradición particular. No designa tampoco un proyecto que buscara englobarlos a todos, porque es siempre una mala idea designar un englobante para lo que se niega a ser englobado por otra cosa. El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos (Stengers 2014:21-22).

En el marco de esta propuesta general, sigo a continuación el planteo específico de Bruno Latour (2014) sobre las condiciones necesarias para el desarrollo de una mesa de negociación. Para Latour, esta idea de cosmos resiste tres tendencias hegemónicas. La primera es la que circunscribe la política a un dar y tomar en un club exclusivamente humano; la segunda es la que limita el cosmos a una lista finita de entidades a considerar; y la tercera es la que restringe la paz a la reconciliación entre puntos de vista diferentes y superficiales sobre un mundo que es el mismo. Frente a estas tendencias, Latour afirma: “Si esto es paz, tengo que decir que prefiero la guerra. Por guerra entiendo un conflicto para el que no está acordado ningún árbitro, un conflicto en que lo

que está en juego es precisamente lo común en el mundo común por construir” (2014:49)

En las Mesas de Diálogo que nos interesan pensar aquí, lo que está en juego, para este autor, es la hechura [*makeup*] del cosmos. Nos enfrentamos a una situación en que, primero, la paz real es inalcanzable si los negociadores dejan los *ngen*, los *newen*, los espíritus de sus ancestros y otros apegos de su cosmos incompatible fuera de la sala de conferencias. Segundo, también es imposible alcanzar acuerdos si los mapuche —quienes vivieron históricamente la negación y la ridiculización de las entidades de su mundo— no ven las condiciones de igualdad necesarias para “atravesar la puerta hacia algún espacio común” (Latour 2014:52). Y tercero, si quienes tienen más poder siguen sin entender por qué los mapuche no han querido unírseles cuando se los ha invitado.

Para que una Mesa de Diálogo no demande a ningún grupo despegarse de las entidades que los hacen existir (por ejemplo, aquellas que para los mapuche co-habitan con ellos y ellas en el territorio), debe abandonarse el arbitraje exclusivo del naturalismo —que no es otra cosa que la fe en un único mundo natural comprensible solo a través de la Ciencia occidental (Latour 2014). En el contexto histórico en el que las vidas mapuche siguen valiendo menos que otras y en el que solo algunas construcciones de realidad tienen el privilegio de equipararse con la realidad misma, resulta imprescindible abandonar el naturalismo como única vía hacia la paz. Porque fue esa construcción de naturaleza el fundamento de los estigmas y de las racializaciones con los que se ha venido justificando la subordinación del mapuche al estado nación.

El arraigo de ciertos estereotipos racistas se ancla en los fundamentos de una ciencia hegemónica y en los principios ordenadores de una naturaleza que ubicó a los mapuche —y a otros pueblos indígenas— en lugares predeterminados para existir legítimamente: objetos de la ciencia, salvajes a ser civilizados, argentinos respetuosos, agentes de creencias ignorantes pero con valor folklórico, trabajadores rurales (analfabetos de los conocimientos políticos) a ser representados por una ciudadanía letrada. Para que los y las mapuche puedan participar en una Mesa de Diálogo sin que sus presencias sean distorsionadas se debe tomar conciencia de que el problema está en la ausencia de condiciones de igualdad.

Los y las mapuche se han venido sentando a una Mesa en la que, por un lado, sus antagonistas los acusan de incivilidad, amoralidad y delincuencia, pero en la cual, por otro lado, quienes operan como sus diplomáticos los suelen poner bajo sospecha de ignorancia, imprevisibilidad, irracionalidad o exotismo. Por eso, como sostiene Latour, “al parlamento en que pueda reunirse un mundo común va a haber que construirlo desde cero” (2014:57).

Bibliografía

Aniñir Guilitraro, David (2009). *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.

Benjamin, Walter (1995). *La dialéctica en suspenso: Fragmento sobre la historia*. Santiago: LOM Universidad Arcis

Blaser, Mario y de la Cadena, Marisol (2008): “Introduction”. En: *World Anthropologies Network E-Journal* 4, pp. 3-10.

Briones, Claudia (1999). *Weaving ‘the Mapuche People’: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Tesis de Doctorado, University of Texas at Austin.

Briones, Claudia (1998): *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Butler, Judith (2002) [1993]. “Introducción”. En: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, pp. 17-52.

Canton Delgado, Manuela (2002). “La construcción social de la sospecha. Minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión”. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* VIII(15), pp. 89-111

de la Cadena, Marisol (2008): “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”. En: *Journal wan-ram* 4, pp. 139-171.

Goffman, Erving (2006) [1963]: *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.

Kropff, Laura (2004). “‘Mapurbe’: jóvenes mapuche urbanos”. En: *Kairós, Revista de Temas Sociales* 8 (14), < <http://www.revistakairos.org> > (11/04/2019)

Latour, Bruno (2014): “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”. En: *Revista Pléyade* 14, pp. 43-59.

Latour, Bruno (2007) [1991]: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Rodríguez-Giralt, Israel, David Rojas e Ignacio Farías (2014): “Cosmopolíticas”. En: *Revista Pléyade* 14, pp. 1-15.

Stengers, Isabelle (2014) [2005]: “La propuesta cosmopolítica”. En: *Revista Pléyade* 14, pp. 17-41.

Tozzini, Alma (2017): “Sobrevivir a los ancestros: el mito del mapuche chileno y del tehuelche extinto”. En: *GEMAS. Ensayos y reflexiones*, <<https://gemasmemoria.com/2017/10/05/sobrevivir-a-los-ancestros-el-mito-del-mapuche-chileno-y-del-tehuelche-extinto/>> (11/04/2019)