

Las alianzas políticas en contextos de violencia

Ana Margarita Ramos¹

Resumen: Informes oficiales, noticias en los medios de comunicación y expedientes elaboran relaciones de alianza --entre los militantes mapuche y “otros”-- como sospechosas, amenazantes o conspirativas para justificar la intervención de las fuerzas del estado, la represión y la aplicación de la ley antiterrorista. Ahora bien, desde el trabajo de restauración de memorias que el movimiento mapuche viene llevando a cabo desde hace varias décadas, las alianzas políticas refieren a prácticas, sentidos de mundo y marcos de interpretación sobre los compromisos vinculantes que nos invitan a repensar los escenarios políticos en los que se negocia la resolución de los conflictos. Este trabajo aborda los contextos de violencia estatal desde un enfoque etnográfico centrado en los procesos de memoria emprendidos por comunidades mapuche en conflicto --en Patagonia Argentina--, con el fin de responder las siguientes preguntas ¿Cuáles son los deslindes epistémicos, ontológicos e ideológicos que entran en conflicto al momento de definir las “alianzas políticas”?

Palabras clave: Mapuche, Conflicto, Políticas de Reconocimiento, Inter-existencias.

De sacerdotisas mesiánicas y sitios sagrados

En los últimos dos años, el Pueblo Mapuche de la Patagonia estuvo en el foco de las noticias nacionales --y es muy difícil, desde el interior del país, llegar a ser noticia en diarios y radios nacionales. El asunto mediático se fue produciendo por la conjunción de distintas construcciones de eventos. Por un lado, la construcción hegemónica de una agencia monstruosa, extendida y clandestina, a la que se nombró como RAM (Resistencia Ancestral Mapuche) --una versión desfigurada de un posicionamiento en defensa del accionar político a través de sabotajes-- y de una intriga narrativa en la que el Ministerio de Seguridad persigue incansablemente a sus invisibles protagonistas calificados de terroristas. Simultáneamente se habían dado algunas recuperaciones de territorio inusuales porque, protagonizadas por familias mapuche de las ciudades, planteaban un complejo y profundo proyecto político a la sociedad en general. Asimismo se conjugaron algunas características y desgracias: primero, estos territorios recuperados por los

¹Doctora en Antropología, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, CONICET-UNRN, aramosam@gmail.com

mapuche no eran los mismos de los que habían sido despojados sus abuelos y abuelas consanguíneos (como era de esperarse para legitimar la recuperación desde una “ocupación continuada y ancestral”); segundo, se trataba de territorios en disputa con el latifundio de la empresa multinacional Benetton (la recuperación de Pu Lof en Resistencia) y con la institución estatal de Parques Nacionales (la recuperación de la Lof Lafken Winkul Mapu); tercero, las familias mapuche fueron víctimas de operativos extremadamente violentos de las fuerzas policiales, prefectura y gendarmería; cuarto, en el contexto de esas intervenciones represivas, en Pu Lof en Resistencia desaparece el joven no mapuche Santiago Maldonado, y en la Lof Lafken Winkul Mapu la prefectura asesina por la espalda al joven mapuche Rafael Nahuel².

En este acontecer acelerado de sucesos, reacciones, manipulaciones, opiniones y argumentos estatales, dos acontecimientos puntuales activaron los límites de lo que podía ser escuchado en un marco de raciocinio compartido y en el espacio de una política racional.

El montaje de uno de esos eventos inicia cuando los y las mapuche explican por qué se conforma la Lof Lafken Winkul Mapu y por qué deciden recuperan tierras en el Lago Mascaradi. En principio, la comunidad prefería que estas explicaciones se mantuvieran como secretos –porque se trata de conocimientos delicados y privados—del Pueblo Mapuche, pero en el proceso de lucha, fueron emergiendo, en la forma de fragmentos, y haciéndose progresivamente públicas. En la escena política aparecieron las fuerzas del territorio, los sueños, enfermedades que no podían ser curadas por la medicina hegemónica, autoridades ancestrales, espíritus de los antepasados y una joven adolescente que hacía mucho tiempo se estaba formando para asumir su responsabilidad de ser *machi* (autoridad ancestral del Pueblo Mapuche).

Los mapuche que estaban recuperando ese territorio en el espacio adjudicado a Parques Nacionales eran acusados por los funcionarios de gobierno y por los periodistas de derecha de ser delincuentes, usurpadores y violentos (incluso terroristas). Y en ese

² Para más información al respecto se pueden ver otros trabajos (Ramos 2017a, Briones y Ramos 2018) o consultar información en la página del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (<https://gemasmemoria.com/>)

contexto, aparece en escena una niña de 17 años y discursos que, al no poder ser oídos en sus propios términos, empezaron a ser leídos desde pre-conceptos de “espiritualidad”. Los medios nacionales y provinciales reflejaron –y alimentaron-- el sentimiento de intolerancia que, ante estas emergencias, compartía un sector predominante de la sociedad argentina:

Nueve meses de conflicto entre mapuches y Parques Nacionales en Villa Mascardi. Una cronología de los hechos que tienen foco en una zona de una belleza natural increíble a 30 kilómetros de Bariloche (...) El conflicto desatado en Villa Mascardi tuvo su origen cuando en noviembre una joven machi (referente espiritual y sanadora) indicó esas tierras como las ideales para sus sanaciones³.

La supuesta visión de una religiosa mapuche adolescente, detrás de la ocupación de las tierras en Villa Mascardi. Es una “machi”, principal figura médica y religiosa para los mapuches, que tiene entre 19 y 20 años. Esa chica indicó a la comunidad qué tierras debían ocupar (...) Una epifanía consistente en descubrir cuál era el sitio del inmenso territorio ancestral donde la comunidad debía llevar adelante sus rituales, que tienen un calendario vinculado al paso de las estaciones. Villa Mascardi, en la región del paso de los vuriloches -los mismos que le dieron nombre a Bariloche, aunque esa es otra historia- **fue señalado por esa mujer**. Se puso en marcha la ocupación de la tierra. Un área que en verano concentra turismo como pocas otras. Un posible paraíso de los acampantes, donde el lago Mascardi hace una curva y se encadena con el brazo tronador hacia la frontera con Chile (las negritas son del original)⁴.

Según el relato que hicieron ante **Infobae** referentes de diversas comunidades mapuches de Río Negro, Neuquén y Chubut, la puja por las tierras de Villa Mascardi no es una pelea más en todo el historial de enfrentamientos que hubo con los gobiernos en los últimos años: **allí decidió establecerse por "un llamado espiritual" la Machi o guía del pueblo**. Se trata de una joven de 16 años que se llama Betiana Loan, los padres se encuentran con ella y, según dicen, expresa "poderes únicos": cuenta con dones para lograr una sanación física y espiritual, **se enferma mucho pero carece de problemas para vivir, habla otros idiomas desconocidos además del español o el mapuche y en menos de dos meses pasará de ser una "Machil" a una verdadera "Machi" que estará en condiciones de guiar a todo el pueblo**, según sostienen (las negritas son del original)⁵.

³ Diario Río Negro, bajado el 18 de julio de 2018, <https://www.rionegro.com.ar/nueve-meses-de-conflicto-entre-mapuches-y-parques-nacionales-en-villa-mascardi-HF5421889/>

⁴ Diario Clarín, bajado el 16 de noviembre de 2017, https://www.clarin.com/politica/supuesta-vision-religiosa-mapuche-adolescente-detras-ocupacion-tierras-villa-mascardi_0_SybY0o_gM.html

⁵ Diario Infobae, bajado el 15 de mayo de 2019, <https://www.infobae.com/politica/2017/12/03/el-dilema-mapuche-abrazar-a-una-machi-sanadora-o-insistir-con-la-violencia-de-la-ram/>

El segundo montaje se organizó a partir de la noción de “territorio sagrado”. Esto ocurrió cuando la justicia ordenó rastrillar el territorio recuperado por la Pu Lof en Resistencia con el fin de encontrar el cuerpo desaparecido de Santiago Maldonado. Las explicaciones mapuche sobre su concepción del territorio fueron nuevamente banalizadas y leídas como utilización estratégica de un discurso “espiritual”. Al adjudicar un uso instrumental a la idea de “territorio sagrado” por parte de los mapuche, los medios de comunicación quisieron invertir la sospecha sugiriendo que “algo debían estar ocultando”.

La prensa nacional y provincial nuevamente acudió a la ironía y a la reinterpretación tendenciosa para descalificar las razones política de los y las mapuche:

El ‘territorio sagrado’ mapuche desde el aire (...) Entre la majestuosa y colosal Cordillera de los Andes de un lado y la inmensa meseta patagónica del otro se encuentra la zona que los mapuches intentan recuperar. Lo que consideran ‘territorio sagrado’. En ese **paraíso inhóspito** supuestamente se vio a Maldonado por última vez (...) **Todo es privado**, porque todo se encuentra dentro de las 900.000 hectáreas que posee Benetton (...) Pero esta historia se centra en 1.000 de esas hectáreas: una fracción de terreno que un grupo de mapuches intenta obtener **como sea**. Es porque ahí, dicen, crecieron sus ancestros que luego fueron despojados por el *winka* (hombre blanco), hace 130 años. A casi 1.000 metros de altura se observan varias casillas precarias distribuidas en diferentes sectores, pero existe una que es la principal y está pegada a la ruta 40. Esa se usa como **puesto de vigilancia las 24 horas**. A unos 200 metros está el ahora famoso río Chubut y del otro lado, el “territorio sagrado”. ¿Pero qué tiene de misteriosa esa porción de tierra a la que sólo se puede observar sobrevolando el área? **Nada**. Desde ahí arriba nada llama la atención. **No hay casas, no hay santuarios, no hay monumentos. Se ve exactamente igual de ambos lados del río (las negritas son del original)**⁶.

Después de varias idas y vueltas, finalmente la Justicia autorizó un exhaustivo rastrillaje en el río Chubut. El objetivo principal es descartar la posibilidad de que el cuerpo de **Santiago Maldonado** -desaparecido el 1º de agosto- esté en el agua. Si bien un centenar de agentes de Prefectura, policías y buzos revisarán las márgenes, **no se permitirá por ahora el ingreso a Pu Lof**, el territorio donde está la comunidad mapuche es considerado sagrado. Pese a que el 16 de agosto **perros siguieron rastros olóricos** hacia esa zona, el juez federal Guido Otranto sigue evitando recorrerla por temor a incidentes (las negritas son del original)⁷.

En cuanto al territorio sagrado de los mapuches que supuestamente no se allanó días atrás, el juez a cargo de la investigación sostuvo: ‘Cuando no se pasó del otro

⁶ Diario Clarín, bajado el 15 de septiembre de 2017, https://www.clarin.com/politica/territorio-sagrado-mapuche-aire-casas-santuarios-vigilancia-24-horas_0_B1BktUK5b.html

⁷ El Doce.tv, bajado el 7 de septiembre de 2017, https://eldoce.tv/politica/rastrillaran-rio-chubut-no-territorio-sagrado-mapuche-santiago-maldonado-bus-queda-desaparicion-denuncia-familia-libros-gendarmeria-pareja-auto-ruta-40_49709

lado del río no fue por respetar un lugar sagrado, sino que no se podía pasar porque no había posibilidad de imponerse físicamente, había un policía con un perro, nada más. No se pasó porque ellos decidieron que no se pasaba y ellos [mapuches] eran muchos. No se pudo pasar, no porque era una tierra sagrada, sino porque ellos no lo permitieron'⁸.

Un grupo de auto-percibidos mapuches impide que la Justicia inspeccione el lugar donde finalmente apareció el cuerpo de Santiago Maldonado: 'acá no podés pasar porque es territorio sagrado'. El juez se repliega. Nuestros derechos, el imperio de la Constitución, la igualdad ante la ley, todas esas cosas retroceden. El territorio no era sagrado, no les importaba un pepino. La Justicia duerme.⁹

Territorio sagrado: No entiendo la causa por la cual ante la desaparición de Santiago Maldonado, que tiene en vilo a todos los argentinos y movilizadas a las autoridades, aún no se ha buscado al joven tras el río Chubut. ¿Porque es territorio sagrado? Las costumbres ancestrales son, sin duda, muy respetables, pero no pueden limitar lo que indica el sentido común. ¿No son territorio sagrado las iglesias?, ¿los conventos? Sin embargo, si se producen actos delictivos que ponen en riesgo la vida de una persona, el allanamiento no se discute. ¿Los mapuches desean o no que se busque hasta las últimas consecuencias? Avances y retrocesos en las decisiones desmejoran la autoridad del Gobierno y brindan nuevas oportunidades a quienes hacen todo lo posible para poner palos en la rueda¹⁰.

Pero hay un grupo de presuntos iluminados que se creen la vanguardia revolucionaria que están liderados por Facundo Jones Huala. Utilizan un lenguaje mesiánico, jurásico y setentista y una metodología ilegal porque queman camiones, agreden a policías y civiles, cortan rutas, y se apoderan de terrenos muy caros por su ubicación porque dicen que la Machi, una suerte de sacerdotisa, les indica que ese lugar es territorio sagrado. Pero como si esto fuera poco, se vinculan a los grupos más ultras del kirchnerismo y la izquierda y reaccionan con piedras, bombas molotov, palazos, caras encapuchadas y, en algunos momentos, con armas de fuego. Lo más insólito es que estos mapuches, repudiados hasta por la inmensa mayoría de los verdaderos mapuches, creen en la fundación de una Nación dentro de nuestra patria. Ellos no tienen problema en reconocer que no se sienten argentinos. Desconocen nuestras leyes pero apelan a ellas cuando son detenidos o juzgados¹¹.

De creencias y conflictos ecualizados

Afirmaciones como las anteriores –promovidas por los funcionarios de gobierno, transcritas en la prensa, citadas en las radios, reproducidas en el espacio web y

⁸ Radio LV12, bajado el 11 de septiembre de 2017, <https://lv12.com.ar/nota/30494/semana-clave-para-el-caso-maldonado>

⁹ [@autopolitics](https://twitter.com/autopolitics), bajado el 30 de julio de 2018, <https://twitter.com/autopolitics/status/1023959817583583232>

¹⁰ Diario La Nación, bajado el 9 de septiembre de 2017, <https://www.pressreader.com/>

¹¹ Radio Mitre, bajado el 23 de julio de 2018, <https://radiomitre.cienradios.com/macri-y-santiago-maldonado/>

actualizadas en conversaciones informales-- responden a intereses económicos y políticos pero también son la expresión de un sentimiento de disgusto. Los espacios de comodidad ideológica, epistémica y ontológica estaban siendo, de algún modo, afectados.

Al aludir a un espacio de confort estoy haciendo referencia a lo que Mario Blaser denomina como “política racional” (2019). Los acuerdos fundamentales en torno a cómo moverse, pensar, actuar y decidir problemas de inclusión y de exclusión, no solo presuponen una determinada formación histórica de alteridad, sino también políticas muy sofisticadas de reconocimiento (Briones, 1998). Estas últimas, denominadas multiculturalismo, pluriculturalidad, interculturalidad o plurinacionalidades, fueron escalando distintos niveles de inclusión de los Otros; sin embargo, todas ellas estarían dentro de lo que Blaser denomina como política racional ¿Qué tienen en común estas configuraciones de la otredad? Coinciden en reconocer que todos tenemos culturas y perspectivas diferentes del mundo, pero también se muestran conformes con la premisa existencial de que “hay una diferencia entre lo que es natural (o la realidad ahí afuera) y lo que es cultura (la representación de esa realidad)” (Blaser, 2019:4). Como sostienen distintos autores (Blaser y De la Cadena, 2008; Escobar, 2012), se crea de este modo una frontera infranqueable entre quienes solo tienen cultura (los Otros) y quienes tienen conocimiento (el Nosotros)¹²; entre quienes “poseen la casa de la política racional y aquellos que son solamente huéspedes tolerados” (Blaser, 2019, p. 4).

Las afirmaciones de la prensa sobre la joven *machi* o sobre el territorio sagrado están confirmando esa unidad de experiencias que conforman el orden establecido –y confortable-- de la política racional. En el ámbito de esta política, los mapuche pueden explicar que una *machi* tuvo un sueño con las fuerzas de un lugar o que se fueron estableciendo lazos de parentesco con las fuerzas de un territorio siempre que estas declaraciones tengan, como único propósito, señalar una diferencia cultural para los fines prácticos de circunscribir las demandas como demandas indígenas. Como sostiene Povinelli, se trata de una política de la tolerancia cuyo presupuesto más constitutivo es

¹² No me detengo aquí en estas discusiones, ya largamente abordadas por distintos autores (al respecto ver Ramos 2017b o Ramos, en estas mismas actas en el Simpósio Temático *Epistemologías de la sostenibilidad en mundos indígenas de América Latina*).

que “no todos los actos deben ser tolerados” (2002, p.13). Una creencia tolerada es una que

puede ser plausible 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. En este contexto, tolerar significa suspender la aplicación de la forma más racional de entender la realidad en deferencia por aquellos que pueden que tengan creencias pero no conocimiento. (Blaser, 2019, p.3).

Cuando estas creencias se quieren hacer valer como verdades –no como equivalentes a otras creencias religiosas y sí a otros ordenamientos de la realidad—las reacciones disponibles en la política racional se bifurcan. Por un lado, esas creencias se pueden excluir de las interlocuciones políticas simplemente negándolas (a través del silencio, la ridiculización, la folklorización) puesto que, después de todo, el hecho de que se las tolerara nunca implicó que se las dejara de pensar como irracionales. Por el otro, esas creencias se pueden incluir si se las reinterpreta desde las lógicas de la política racional, esto es, calificándolas como estrategias ideológicamente motivadas (“Nuestros derechos, el imperio de la Constitución, la igualdad ante la ley, todas esas cosas retroceden. El territorio no era sagrado, no les importaba un pepino”). Entonces ya no se trata de creencias irracionales sino de mentiras fabricadas por falsificadores de la identidad de los “verdaderos mapuche”. Los diagnósticos del conflicto son así de limitados, solo oscilan entre negar el lenguaje mapuche como político porque es irracional o negar la autenticidad del lenguaje mapuche porque hace un uso racional de la mentira. Pero de un modo u otro, mientras los mapuche –o cualquier otro grupo subalternizado y alterizado—solo tengan creencias, el límite que los separa de la política racional permanecerá infranqueable.

Ahora bien, también es cierto que el pluralismo neoliberal –en cualquiera de sus versiones (multiculturalismo, interculturalidad, plurinacionalidad)—propicia la suspensión de los criterios racionales para incluir otras creencias en beneficio de un ideal regulador: el de disminuir el daño a través de un mayor entendimiento mutuo de las diferencias sociales y culturales (Povinelli, 2002).

Estas políticas de reconocimiento instan a los Nosotros y a los Otros a dejar de lado los problemas intratables y a concentrarse en los niveles y tipos de desacuerdos que pueden resolverse sin violencia física. Por ejemplo, a disputar recursos utilizando los lenguajes jurídicos que, en el caso de los pueblos indígenas, incluyen derechos a la diferencia y, en el caso de los grupos ambientalistas, derechos de la naturaleza.

Retomo aquí la metáfora de la “ecualización” utilizada por Néstor Canclini (1997) para explicar el proceder de las políticas de reconocimiento interculturales. Este autor nos recuerda la función del ecualizador: reducir las discontinuidades entre las variaciones tímbricas y los estilos melódicos de la alteridad musical para reorganizar el equilibrio sonoro; compensar sonidos agudos y graves entre los varios canales para que la masa sonora sea agradable y pueda ser oída con facilidad. En este sentido, la ecualización es un procedimiento de hibridación tranquilizadora porque reduce los puntos de resistencia y los desafíos que puedan traer esas otras culturas. La ecualización define los conflictos tolerables, los reclamo autorizados y los lenguajes legítimos para contender porque “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” (Canclini, 1997, p.126)

En definitiva, se trata de un ideal regulatorio que insta a la competencia –entre diferentes-- pero purgada de conflicto real, que promueve las diferencias sociales pero sin consecuencias sociales. En el conflicto ecualizado no importan las explicaciones de los sujetos indígenas a no ser que se escuchen armoniosas.

Y esto es lo que no pasó cuando la *machi*, además de soñar, fue la razón de una recuperación territorial en Parques Nacionales; cuando las familias mapuche, además de levantar sus ceremonias, defienden sus vínculos con el territorio aunque este esté en manos de Benetton.

De memorias objetivadas y memorias enactivas

Las políticas de reconocimiento, aun estando centradas en creencias irracionales y conflictos ecualizados, profundizaron los procesos de lucha que los pueblos indígenas

venían desarrollando y habilitaron el trabajo colectivo de la memoria como proyectos políticos específicos. Para poder acceder a los derechos indígenas promulgados desde esas políticas de reconocimiento, una persona, una familia o una comunidad debían poder probar su aboriginalidad, y para hacerlo, el recurso era apelar a la memoria¹³.

En primer lugar, era necesario recordar *camarucos* (ceremonia), el *mapuzungun* (lengua) y formas de vestir, entre otras prácticas, para autorizar la presentación de sí mismos como auténticos mapuche. En segundo lugar, era necesario recordar las historias de formación de comunidad y del despojo sufrido, para litigar legítimamente sus reclamos territoriales. La lucha mapuche empezó —y continúa hasta el día de hoy— como un proceso de objetivación de memorias. Prontamente, la demanda de *hacer* memorias colectivas se volvió un requisito de las políticas de reconocimiento, tanto en los ámbitos jurídicos como en los económicos del etnodesarrollo. En tiempos en que la inclusión económica empezó a depender de la confección de proyectos —de todo tipo y ante incontables instituciones—, la entextualización de memorias se volvió una práctica compulsiva y, en muchos casos, estandarizada (Boccaro, 2007).

Ahora bien, estas tareas, en un contexto de creciente movilización indígena —coincidentes con el regreso de la democracia en el país y los debates internacionales de la década del '90—, transcurrieron a la par de innumerables encuentros —y reencuentros— en los que cada vez más personas fueron ligando sus trayectorias de vida con las de otros (Ingold, 2011), escalando afectiva, política y progresivamente una idea común de pueblo.

En este marco, los trabajos de restauración de memorias no buscaron simplemente “dar cuenta” y “probar ante otros”, sino que promovieron la creación de espacios cada vez más extensos e impensables (como las ciudades) en los que cada vez más personas fueron tomando conciencia de ser parte de un pueblo invadido por el Estado. Y fue entonces cuando la memoria objetivada en los ámbitos de la política empezó a enactuar ese mundo en restauración.

¹³ El recurso gramatical de referir a estas prácticas como pasado (“era”) no implica que estas interpelaciones y recursos hayan dejado de ser los dominantes. En todo caso, es una estrategia discursiva para destacar que, en el presente, también están pasando otras cosas.

Un sujeto produce memoria desde el punto de observación que pone en marcha a medida que camina el territorio. Entiendo por memoria enactiva a aquella que resulta de ese acontecer en el mundo, de un caminante que se produce a sí mismo en sus propios movimientos y desde sus múltiples encuentros con otros. Así como también entiendo que los relatos de memoria performan la realidad, producen y organizan las relaciones entre los existentes –humanos y no humanos-- y las formas sensibles en que las personas circulan esos mundos.

A su vez, la producción colectiva de memorias habilita tanto instalaciones estratégicas como memorias de apego (Ramos, 2010) o, mejor dicho, la permanente transposición de unas en otras. Las prácticas políticas transitorias suelen construir lugares afectivos más permanentes, así como el afecto moviliza gran parte de las acciones políticas. En esta tensión, la memoria enactiva es más un relato practicado que un relato objetivado, es más afecto que estrategia y es más un proceso que un texto acabado.

Esta enacción de un mundo común –la puesta en práctica de ese mundo heredado de los ancestros— se lleva a cabo de formas muy heterogéneas según quienes sean los productores de memorias. Por ejemplo, muchas de las personas mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en las zonas rurales suelen enactuar el mundo de los ancestros cotidianamente en ceremonias y en las interacciones domésticas con el entorno, pero estas prácticas no suelen ser tenidas en cuenta para crear argumentos y vocabularios en las esferas más amplias de la política, aunque sí suelen ser citadas en las negociaciones políticas inter o intra-comunitarias. Pero también sucede que ese mundo de los antiguos a veces se experimenta como estando en permanente restauración, como es el caso, por ejemplo, de los militantes mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en las ciudades. La memoria enactiva que se produce en ese camino de búsqueda identitaria no solo transforma los sentidos de ser sí mismo sino también la percepción puesta en marcha.

Un ejemplo que para mí ilustra este proceso simultáneo de memorias objetivadas y enactivas es la realización del *wiñoy tripantu* (año nuevo mapuche). Hace apenas 20 años, esta ceremonia se realizaba de forma doméstica y privada en algunas casas mapuche de la ruralidad y solía ser nombrada como “24 de junio, San Juan”. En ese

entonces, las organizaciones mapuche --cuyos proyectos políticos empezaban a centrarse en la filosofía del conocimiento ancestral—reunieron relatos mapuche acerca del cambio de ciclo y promovieron la realización del *wiñoy tripantu* como una instalación estratégica para el encuentro, la concientización política y la visibilización ante una sociedad que los negaba como sujetos políticos y de derecho (Briones 1999). En el transcurso de estos años, esta ceremonia se multiplicó en centros urbanos, pueblos y parajes rurales, activando un proceso de memoria enactiva con efectos performativos en las subjetividades y los vínculos relacionales (entre humanos y no humanos).

Palabras finales: las alianzas políticas

Finalizando la ponencia, regreso a la joven que está levantándose como *machi* en las cercanías de la ciudad de Bariloche y a las familias mapuche que plantean la importancia que tiene el territorio recuperado en la constitución de quienes son.

La producción de memorias tiene su propia historia de cambios y rearticulaciones. Estas transformaciones responden, por un lado, a procesos políticos de objetivación o producción de textos comunes, en los que las articulaciones significativas entre pasado y presente son objeto de reflexión colectiva; por el otro, a las formas en que las experiencias de memoria encarnan en trayectorias específicas (puntos de observación en marcha) produciendo formas de acontecer como mapuche en las ciudades y en los parajes rurales.

Sueños, señales del entorno, visiones, consejos de autoridades ancestrales, enfermedades especiales e intercambios ceremoniales enactuaron siempre el mundo mapuche de humanos, fuerzas y espíritus. Pero, en los últimos años, atravesaron también las vidas de muchas personas mapuche que, un tiempo atrás, se pensaban a sí mismos como desconectados de las experiencias de sus antepasados --narradas en los relatos heredados de sus familias o vecinos (Stella, 2014). Los y las jóvenes mapuche, marginados en los barrios periféricos de las ciudades, también empezaron a soñar, tener visiones, enfermarse y ser aconsejados.

La enacción de un mundo en restauración es hoy un asunto a cargo de más agentes y de certezas más expandidas en el espacio y entre las generaciones etarias. Las recuperaciones territoriales --que los funcionarios políticos y la prensa tanto ridiculizaron o que el Ministerio de Seguridad Nacional quiso reprimir con violencias inéditas en Patagonia—son el resultado de alianzas políticas entre las personas mapuche y las fuerzas de los territorios. No solo se reanudaron acuerdos secretos con los ancestros, sino también vínculos afectivos “de cariño y cuidado mutuo” (en conversación personal) con los *nepen* y los *ngen* de los territorios. Es este punto de percepción en marcha el que hoy emerge en la “política racional” y el que ya no puede ser contenido meramente como una “creencia tolerada”. Habrá que pensar entonces lenguajes políticos, jurídicos y académicos para no solo ver los conflictos como inter-culturales sino, además, como inter-existenciales. Las recuperaciones de territorio responden a una historia de despojos, al crecimiento de la pobreza en las periferias de las ciudades y a condiciones de desigualdad estructural que no son contempladas ni en las leyes del Estado ni en las políticas de reconocimiento cultural. En este contexto, ¿Cuáles son las condiciones de igualdad que están siendo negadas cuando no podemos tolerar --ya sea porque las evaluamos como irracionales o porque nos parecen artilugios oportunistas—que los y las mapuche prioricen otras alianzas políticas que aquellas habituales entre partidos políticos u organizaciones humanas?

Referencias bibliográficas

BLASER, Mario. “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. En: **Séminaire 2018-2019 Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones**, IIAC-LAIOS. París, Abril, p. 3-11, 2019.

BLASER, Mario y de la CADENA, Marisol. “Introduction”. En: *World Anthropologies Network E-Journal* n. 4, p. 3-10, 2008.

BOCCARA, Guillaume Bruno. "Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. **Chungara, Revista de Antropología Chilena** v. 39, n. 2, p.185-207, 2007.

BRIONES, Claudia. **Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership**. Tesis de Doctorado, University of Texas at Austin, 1999.

BRIONES, Claudia. **La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

BRIONES, Claudia y Ana RAMOS. "‘Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano’: manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural". **Heterotopías. Revista del Área de Estudios Críticos del Discurso**, Dossier especial Porosidad de fronteras entre estudios del discurso y otros estudios de lo social (número inaugural), v. 1, n. 1, p. 1-38, 2018.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. "Culturas Híbridas y Estrategias comunicacionales". **Estudio sobre las Culturas Contemporáneas**, v. 3, n. 5, p. 109-128, 1997.

INGOLD, Tim. **Essays on movement, knowledge and description**, New York, EE.UU.: Routledge, 2011.

POVINELLI, Elizabeth A. **The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism**, Durham: Duke University Press, 2002.

ESCOBAR, Arturo. "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo", *Wale'keru*. **Revista de investigación en cultura y desarrollo**, n. 2, 2012.

RAMOS, Ana. "‘The good memory of this land’. Reflections on the processes of remembering and forgetting". **Memory Studies**, v. 3, n. 1, p. 55-72, 2010.

RAMOS, Ana. “El asesinato de Rafael Nahuel y la represión en la Patagonia. Ser Joven, Pobre y Mapuche”. **Revista Anfibia**, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2017a.

RAMOS, Ana. “Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche”. **Avá Revista de Antropología**, n. 29, p. 131-154, 2017b.

STELLA, Valentina. **Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)**, San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-Universidad Nacional de Río Negro – CONICET, 2014.