



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

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

La difícil tarea de la articulación en las luchas sociales. Análisis de un buen intento

Ana Margarita Ramos. Universidad Nacional de Río Negro. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. CONICET. Río Negro. Argentina. aramosam@gmail.com

Florencia Yanniello. Universidad Nacional de Río Negro. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. CONICET. Río Negro. Argentina. florenciayanniello@gmail.com

Resumen

La ponencia propone actualizar la reflexión sobre las formas y contenidos de las articulaciones y las alianzas políticas en el campo social, donde se encuentran las luchas ambientales e indígenas, tomando como caso el Parlamento en defensa del Río Chubut, realizado en la localidad de El Maitén en febrero de 2020. En este encuentro confluyeron comunidades mapuche-tehuelche y asambleas socioambientales, que desplegaron estrategias diversas en el marco de luchas comunitarias que buscan promover otras formas de habitar el territorio. En este sentido, se busca comprender los acuerdos y desacuerdos y la producción de lenguajes de contienda a la luz de los debates teóricos sobre la imagen estereotipada del “nativo ecológico”. Además, se indaga sobre la potencia de esta articulación en tiempos de deslegitimaciones del Pueblo Mapuche-Tehuelche desde distintos ámbitos políticos, jurídicos y mediáticos.

Palabras clave: *Pueblo Mapuche-Tehuelche, Asambleas Socioambientales, Articulación política.*

Del 31 de enero al 2 de febrero de 2020 se realizó, en la localidad de El Maitén (provincia de Chubut), el Parlamento por el Agua y en Defensa del Río Chubut. Del mismo participaron comunidades mapuche-tehuelche, organizaciones sociales, ecologistas, feministas, asambleas y medios alternativos¹. El espacio fue pensado por sus convocantes como iniciativa para generar articulaciones entre grupos políticos que, en líneas generales, comparten intereses y proyectos de lucha, basados en la idea de la “autonomía” y lo “comunitario” desde distintas cosmovisiones y motivaciones, pero que, en sus marcos más profundos, divergen acerca de concepciones claves como “territorio”, “alianzas”, “ecología”, “control”, entre otras.

Nos proponemos actualizar la reflexión sobre las formas y contenidos de las articulaciones y las alianzas políticas en el campo social donde se encuentran las luchas medioambientales e indígenas. En la década del noventa, ese espacio fue abarcado por la imagen estereotipada del “nativo ecológico”, con sus particulares ventajas, desigualdades y límites. Centrándonos en este Parlamento, nos preguntamos ¿Cuáles son las discusiones y lenguajes que hoy reemplazan —o no— la figura del nativo ecológico? ¿Qué significaciones y con qué efectos materiales se producen en los lugares habilitados como “alianza política”?

El río como articulador de luchas

“Los primeros convocados a nuestro parlamento fueron los *Ngen* y *Newen* de este territorio. También nuestros antepasados se hicieron presentes a través del *Witral Tripal* (ceremonia mapuche) realizado a orillas del Río Chubut. Ellos nos acompañaron hasta la finalización del Parlamento”, de esta manera comienza la

¹Ver organizaciones participantes en la “Proclama del Parlamento por el Agua y en Defensa del Río Chubut”: <https://gemasmemoria.com/2020/02/03/proclama-del-parlamento-por-el-agua-y-en-defensa-del-rio-chubut/>

proclama que se elaboró colectivamente al finalizar el Parlamento, que duró dos días y nucleó a organizaciones diversas que respondieron al llamado por un objetivo común: el cuidado o resguardo del agua. En estas primeras líneas del comunicado encontramos la esencia de la convocatoria mapuche a este *trawun*: las fuerzas y antepasados, la ancestralidad, la espiritualidad y los vivientes no humanos acompañan las luchas por el territorio, del cual ellxs mismos son parte. Sin embargo, a este encuentro en defensa del Río Chubut se invitaron a personas no mapuche, pero que para ellxs, tampoco son *winkas*:

El concepto *winka* para nosotros hoy tiene otra connotación. El *winka* más cercano en principio es el Estado y no el pueblo; El *winka* es Benneton, el *winka* son las mineras, las petroleras, el *winka* es este sistema que lo único que pretende es arrasar el territorio para perpetuar esta forma de vida (Mauro Millan, lonko de la comunidad Pillan Mahuiza. Grabación del Parlamento).

Después de introducir esta idea, Mauro Millan contó el *pewma* (sueño) en el que vio al Río Chubut denso y negro: “soñé que iba a cruzar de una orilla a la otra, (...) y noto que el Chubut estaba transformado como en petróleo. Era tan densas las aguas que podíamos hasta caminar por arriba (...) me desperté angustiada” (Grabación del parlamento). De ese diagnóstico en relación a que “algo está pasando” surgió la necesidad de hacer un *trawn*: pensar y abordar lo concreto del río Chubut, un cauce de agua que involucra a miles de personas y que para lxs mapuche tiene un *ngen*, un alma, que está desapareciendo. La idea fue que pudieran participar todxs: “sin distinción de credo ni de raza, porque todos deberíamos involucrarnos en esta defensa. Todos sienten al río como el símbolo de lo que significa la vida” (Apuntes de campo, Parlamento).

Así es como esta convocatoria se extendió a organizaciones ecologistas, asambleas ambientalistas y otros colectivos vinculados a la comunicación comunitaria y el feminismo. Lo relevante de esta articulación es que ocurre en el territorio, “desde abajo” y “en los hechos”. Es decir, no son articulaciones impuestas por redes y grandes estructuras que buscan generar lazos entre organizaciones ecologistas y pueblos indígenas. Por el contrario, en el Parlamento confluyeron actores que se

encuentran regionalmente atravesados por problemáticas comunes y que se han encontrado ya en acciones y movilizaciones por temáticas relacionadas principalmente con lo ambiental, aunque también, en acciones vinculadas a las reivindicaciones del Pueblo Mapuche-Tehuelche, como recuperaciones territoriales. Además, este llamado a articular tuvo la impronta de convocar a colectivos que, de algún modo, coinciden en ciertas lógicas y principios de organización en relación a la autonomía, a la horizontalidad y a la construcción por fuera de los partidos políticos. Muchas de las organizaciones participantes son parte de un movimiento ambiental que, en la Patagonia, tiene larga data vinculado a la lucha antiminera. El fenómeno del extractivismo, desarrollado por numerosxs teóricxs e investigadorxs (Escobar, 2012; Gudynas, 2011; Delgado Ramos, 2013, Svampa y Viale, 2014, entre otrxs), en esta región adquiere un valor compartido de denuncia y de oposición; dentro de la consigna “No a la mina”, durante décadas se movilizaron colectivos, organizaciones y vecinxs autoconvocadxs que coinciden en el rechazo a dicha actividad extractiva y que también se organizan en torno a otras cuestiones como la contaminación del agua, los proyectos hidroeléctricos, la instalación de centrales nucleares y todo lo que entienden como parte de un modelo de desarrollo extractivista que pone constantemente en peligro al ambiente y a las personas que lo habitan.

La articulación con el Pueblo Mapuche-Tehuelche en muchas de estas causas tiene cierta trayectoria, aunque no de manera lineal. Algunos sectores del Pueblo Mapuche-Tehuelche vienen coordinando con algunos sectores del movimiento ambiental de Patagonia; sin embargo, en este parlamento quedó en evidencia que, si bien hay algunos “objetivos” comunes, las motivaciones por las cuales cada sector se involucra en estos temas son distintas.

Esta alianza representa una fuente importante de representaciones y prácticas del espacio con potencial político para revertir formas de segregación espacial, control social vía la estigmatización y recuperación de lo heterogéneo (Merklen, 2005). No obstante, los sentidos que circulan en torno a por qué movilizarse o preservar el agua, son diversos y es aquí donde encontramos puntos de confluencia y disensos ideológicos y ontológicos (Briones, 2014).

Considerando que la ciencia, en su versión naturalista, parte de separar naturaleza y sociedad para descomponer luego esa dualidad en otras, hasta llegar a organizar las separaciones entre “nosotros” y “otros” (Blaser y De la Cadena, 2008; Ingold, 2011; Latour, 2014; Blaser, 2019, Escobar, 2012), podemos considerar que el río se convierte en una unidad de significantes (Laclau, 1996) que reproducen y disputan esas separaciones y dicotomías. Sobre la noción de río articulan sentidos concepciones disímiles de la cultura occidental, atravesada por una matriz judeocristiana y con una fuerte impronta antropocéntrica, y del Pueblo Mapuche-Tehuelche que, desde una perspectiva holística, reconoce la dinámica de la naturaleza como sistema mayor y preexistente al sistema social humano.

Para esta última perspectiva, el *Wallmapu* (territorio) es un espacio de normativas, ordenamientos, pactos y códigos que lxs humanxs deben no solo escuchar, interpretar, respetar y decodificar, sino también resguardar. Distinta a la definición occidental de “tierra” –que representa un espacio o parcela–, el *Wallmapu* es un concepto integral que no fracciona ni le da sentido de superioridad a ningún elemento; por el contrario, todas sus fuerzas constitutivas se interrelacionan e interactúan cumpliendo cada cual una función (Yanniello, 2020). Desde el conocimiento mapuche, el *Wallmapu* está compuesto por diversos *newen* y *ngen* (fuerzas) que conviven con lxs humanxs en un espacio de pactos, alianzas, reciprocidades, afectos y permisos. Esto contrasta con la mirada antropocéntrica/occidental basada en el paradigma racionalista, ya que para el Pueblo Mapuche-Tehuelche, las personas no son el centro del sistema, sino un componente más (Confederación Mapuce del Neuquén, 2010).

Desde ese ángulo, el río representa una unidad articulada. Por ejemplo, no es solamente el cauce lo que se vería afectado si se contamina o se construye una represa, sino sus nacientes, su desembocadura, sus afluentes y todo lo existente por encima y debajo y en sus alrededores. En definitiva, que haya una modificación o cambio en algún sector del río afecta e involucra una multiplicidad de existencias.

Desde la mirada ambientalista, persiguiendo una lógica eco-céntrica, también se piensan de modo similar las cuencas –así como también se suelen organizar las luchas en torno a la región más amplia–. Aun cuando las ideas de “bien natural” o “bien común” son muy diferentes a la idea de una cuenca como *Wallmapu*, habría ciertas coincidencias en considerar que la cuenca no es un recurso o servicio ambiental para fines humanos, conceptos más vinculados a un paradigma utilitario o recreativo de la naturaleza. En este sentido, desde los movimientos ambientales con anclaje territorial –en este caso las asambleas y organizaciones ecologistas de Patagonia– se tiende a construir una mirada de lo ambiental más ligada a esta concepción del Pueblo Mapuche-Tehuelche, aunque disímilen sus entendimientos de las agencias y sus interacciones (con los términos “agencias” e “interacciones” nos referimos a aquellas prácticas y relaciones entre/con las fuerzas de un territorio que suelen traducirse como “espiritualidad”). Este movimiento de los ecologistas – orientado a acortar distancias con otros saberes– pone énfasis en la necesidad de comprender la matriz común de los temas ambientales y las lógicas interconectadas en la afectación de los territorios, así como no se limita a pensar los problemas ambientales según las fronteras políticas de municipios, provincias o países. Es decir, coincidiendo con algunos de los principios mapuche, plantean una concepción holística de cuenca de un río y la necesidad de resguardar el agua, la biodiversidad y el territorio. En principio, y a pesar de los disensos ideológicos y ontológicos (Briones 2014), lxs participantes del Parlamento asistieron convencidxs de que es posible pensarse juntxs en un amplio lugar de articulación.

Con frases como “Todos nosotros miramos la naturaleza de maneras diferentes”, “Tenemos que buscar alianzas para defender nuestro territorio” y “Los mapuche miramos la naturaleza de otra manera, vemos el *ngen* de la montaña, nos guiamos por el pensamiento filosófico, ideológico, espiritual ancestral mapuche”, el *lonko* de la comunidad Pillan Mahuiza reconoce los disensos pero también los vigentes y potenciales consensos: “El *winka* es el sistema que quiere destruir el territorio (...) Sabemos que somos entendidos por las personas con conciencia de dónde están, que saben qué territorio están pisando”. También en esa línea, Javier Cañio, *lonko* de la comunidad Cañio, planteó: “Tenemos formas distintas de ver la naturaleza y

de entender los motivos para defenderla, pero tenemos que debatir con el poder en nuestros términos”. Esta misma idea fue reforzada en los discursos mapuche de apertura del Parlamento:

Ese pensamiento filosófico, ideológico y espiritual mapuche también tuvo la oportunidad de fluir y de que llegue a los oídos y corazones de cada uno de ustedes. Entonces hoy podemos hablar de todo este pensamiento ancestral y tengo la certeza de que somos entendidos. No por toda la sociedad, seguramente, pero sí por los que tienen consciencia, que son conscientes del territorio que están pisando (Grabación del Parlamento).

Ya en las reuniones organizativas, previas a este parlamento, se hablaba de la necesidad de articulación y de armar un “corredor de conciencia”, para que se sepa que “vamos a defender el río colectivamente” (reunión organizativa, El Maitén, 4 de enero de 2020). Incluso, el criterio convocante a la participación estuvo definido en función del río: se invitó a las comunidades de la naciente y a todas las que están a la vera de este cauce o que serían afectadas por su potencial contaminación. “El río Chubut es como algo simbólico, porque deberíamos pensar no sólo en el río sino en los cientos de arroyos, ríos, lagunas, cascadas, lagos que hoy están en una situación de mucha vulnerabilidad”, se explicó en la convocatoria.

El entendimiento del río como un “viviente”² y de la cuenca como un “evento lugar” (Massey 2005) donde se encuentran diferentes vivientes escapa a las formas dominantes de concebir la naturaleza y entrañan “conflictos de distribución cultural” (Escobar 2005), pero a su vez demuestran que la naturaleza, en su sentido más amplio, es mucho más que un recurso o la escenografía en la que discurre la actividad humana (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016).

Control territorial como ejercicio del *kizungenewün*

Uno de los momentos en que surgió la necesidad de revisar posibles malentendidos fue al hablar del resguardo como “control territorial”, ya que se puso de manifiesto

² Los textos antropológicos suelen hablar de “no humanxs”. En consulta con el *kimche* Rosendo Huisca, este explicó que era mejor utilizar las palabras “existentes” o “vivientes” (para incluir tanto humanxs, animales, plantas, rocas, fuerzas de la naturaleza, espíritus de los ancestros...)

que esta idea no estaba significando lo mismo para las comunidades y para lxs ecologistas. Hubo personas no mapuche que de alguna manera quisieron trazar un paralelismo entre esta noción y ciertas experiencias de administración colectiva de espacios o bienes comunes. Se dio entonces un debate interesante y uno de los participantes mapuche se tomó un buen rato para explicar en profundidad ese concepto, para que no se tome “a la ligera”.

Este concepto [el de control territorial] tiene profundidad y tiene consecuencias políticas importantes, porque de alguna manera es lo que se le está planteando a este Estado opresor. Primero, sus límites. El hecho de que queremos avanzar en un proceso y que para lograr ese objetivo, tenemos que llevarlo a la práctica. Entonces tratemos de que ese concepto no se termine domesticando (Grabación del Parlamento).

Esta idea de “no domesticar” el concepto apareció con fuerza cuando lxs ambientalistas quisieron transpolar algunas nociones relacionadas con lo que ellxs entienden por control territorial a sus propias actividades, sin abarcar la amplitud de prácticas y significaciones que involucra para el Pueblo Mapuche-Tehuelche: recuperaciones del territorio ancestral, guardias en el lugar para impedir que haya daños u ocupaciones, restablecimiento de acuerdos y convivencias con la fuerzas del entorno, y empoderamiento de las formas mapuche de habitar.

En varias ocasiones, ciertas similitudes aparentes se fueron desplegando en discusiones, particularmente al traer a la superficie algunos de los disensos implícitos en torno a la noción de “control territorial”, que partió de una aparente coincidencia y siguió con la manifestación de desacuerdos importantes de orden ideológico (diferencias de opinión sobre una misma realidad) y otros más difíciles de articular, que se visibilizaron como ontológicos (diferentes producciones de mundo). Estos desacuerdos se muestran en los siguientes testimonios:

Nos está costando mucho la lucha, compañeras y compañeros, a *pu peñi* y *pu lamgen* (a los hermanos y hermanas mapuche), nos está llevando prácticamente nuestra vida, vivimos desfilando en los tribunales, todos tenemos causas, atentados y muertes ¿me entienden entonces la profundidad de esa idea, del

control territorial? En el día a día es discutir con los Guardapesca, con la Policía, con Bosques. Si enumeramos con todos los que nos peleamos todos los días, no nos alcanza el tiempo... y también con la propia sociedad civil, que a veces es intolerante y racista. Entonces sepan lo que significa la idea de control territorial (Mauro Millan, grabación del Parlamento).

Con el avance de las represas y las mineras va a haber desequilibrio y destrucción, de toda la vida que existe, porque en cada ser hay vida. No es simplemente ser gente de la tierra, nos toca defender y luchar por nuestro territorio en defensa de todas las fuerzas. Tratamos de ver el territorio, como un todo, no de formas separadas. (Raquel Cayun, apuntes del Parlamento).

No todas las personas tienen *perimontun*, ven imágenes que son mensajes de la naturaleza que quiere que hablemos por ellos, los *ngen*, los *newen*, del río... Estamos defendiendo el territorio, no porque estamos en contra del progreso, sino porque están destruyendo el territorio. No es algo que impusimos como un capricho “no pasen”. Es defensa de los *ngen*, que están pidiendo que los defiendan. Si se ofenden, las aguadas, los lagos y los ríos se secan (Javier Caño, apuntes del Parlamento).

En el transcurso de la discusión, una mujer de una organización ambientalista expresó su interés en que el documento final del Parlamento desarrolle la idea mapuche de “control territorial” y explicita el acuerdo de todxs con la misma. Con el propósito de aceptar esta propuesta, pero insistir en el riesgo de estar acordando en base a ciertos malentendidos, uno de los participantes mapuche reforzó la idea:

Pero entonces que quede plasmado que entendieron y que están apoyando en esos términos [hace hincapié en esas palabras], esa idea de control territorial. Entonces estamos de acuerdo ¿por qué no puede ser un camino también para el resto de la sociedad en este proceso de búsqueda de revertir el poder de un lado al otro? Porque eso es lo que implica (Grabación Parlamento)

La discusión sobre el control territorial generó varios intercambios y esfuerzos metacomunicativos para explicitar marcos habituales de interpretación, ideologías, concepciones de mundo e incomodidades. Finalmente, no solo se acordó escribir la palabra “control territorial” en la Proclama y definirla en los puntos consensuados,

sino también organizar el resto de los puntos del documento en torno a la noción de *kizungenewün* (la capacidad de decidir por uno mismo) que le es constitutiva.

El control territorial, entendido no desde una mirada *winka*, sino como la capacidad de tomar decisiones de protección y resguardo respecto de las cuencas hídricas, los bosques, el aire, la *mapu*. Entendiéndola también como un paso hacia la autodeterminación territorial y el ejercicio del *kizungenewün*, la capacidad de decidir por uno mismo (Proclama del Parlamento).

La Proclama prosigue con una detallada enumeración sobre lo que ocurre cuando se “carece” de *kizungenewün* en el territorio (lo que es similar a decir, cuando no se ejerce el control territorial):

- Carecer de *kizungenewün* nos expone al cercamiento de las costas y la pérdida del acceso a los ríos y lagos (...)
 - Carecer de *kizungenewün* nos somete a la invasión de las nacientes de los ríos (...)
 - Sin *kizungenewün* avanzan los intereses de la megaminería a cielo abierto (...)
- (Proclama del Parlamento)³.

Esta breve descripción sobre los intentos recíprocos por articular una lucha conjunta en torno a significantes consensuados, nos permite volver sobre algunas de las discusiones que, en Antropología, se reunieron en torno a la idea del “nativo ecológico”. Repasamos estos debates, con el fin de actualizar nuestros abordajes a la luz de las particularidades regionales que adquiere la articulación entre sectores del Pueblo Mapuche-Tehuelche y organizaciones ambientalistas.

Una revisita a la figura del “nativo ecológico”

Distintxs autoxes identificaron –particularmente en 1980/90– un conjunto de representaciones asociadas al estereotipo de un “nativo ecológico” que funcionó como referente⁴ tanto para los movimientos indígenas, como para los ambientalistas,

³ Ver el detalle y el resto de los puntos enumerados en la Proclama del Parlamento, en: <https://gemasmemoria.com/2020/02/03/proclama-del-parlamento-por-el-agua-y-en-defensa-del-rio-chubut/>

⁴ Como señala Ulloa (2005), la categoría homogeneizante del *nativo ecológico* tiene su contrapartida en la categoría homogeneizante de lo *occidental*, o en ciertos lenguajes políticos, el *winka* (no mapuche).

lo que ha permitido la articulación política de estos dos actores sociales (Conklin y Graham, 1995; Ulloa, 2005)⁵. Estxs autorxs señalan que los intereses pragmáticos en la representación del “nativo ecológico” eran recíprocos. Por un lado, al unir sus luchas locales con los intereses ecológicos globales, los indígenas consiguieron movilizar solidaridades en geografías más amplias de poder y traducir sus demandas a más audiencias. Por el otro, al esgrimir símbolos de identidad indígena, lxs ecologistas encontraron imágenes evocadoras de legitimidad moral y política.

Conklin y Graham (1995) citan a White (1991) para definir este espacio de encuentro como *campo de negociación (middle ground)*, el cual da cuenta de un espacio –sistema de significados– construido a través de procesos de confrontación, negociación e innovación creativa por indígenas y no indígenas para alcanzar sus respectivas metas. Los autores señalan el carácter político de los “malentendidos creativos”, para subrayar que en todo intento de ajustar diferencias se involucran percepciones tergiversadas involuntarias entre culturas y representaciones estratégicamente distorsionadas. Si bien esas “equivocaciones” suelen inspirar significados y prácticas novedosos en un campo de negociación, también producen los estereotipos de otredad que, al volverse imperativos, obstruyen la potencial profundización de esas negociaciones y alianzas. En síntesis, estas ideas nos recuerdan que, cuando la diferencia cultural es la que reúne, el agrupamiento político siempre será el resultado de una negociación conflictiva entre posibles traducciones mutuas.

Siguiendo con esta discusión de los noventa, el nativo ecológico surge primero como un recurso simbólico e ideológico⁶. La producción de significantes articuladores giraba en torno a ideas simplistas y folklóricas (“el indígena es naturalmente conservacionista”, “el indígena es parte de la naturaleza y vive en equilibrio con ella”, “el indígena hace rituales para hablar con la naturaleza”, etc.).

⁵ En distintos países latinoamericanos los pueblos indígenas y los movimientos ecologistas han liderado luchas en contra de compañías madereras y petroleras, programas de desarrollo e investigaciones de bioprospección. Estxs autorxs también mencionan que esta articulación política responde a los cambios constitucionales y a las políticas ecogubernamentales de desarrollo que se llevaron a cabo a través de organismos estatales y multilaterales, y que, en la década de 1990, se consolidó en el ámbito internacional.

⁶ En tanto la diferencia cultural opera como capital político o beneficio de distinción (Bourdieu 1984).

Unos años después, el ideal del nativo ecológico incorporó otros bordes de índole epistémica. Esto ocurre mayormente cuando, en el marco de las políticas de desarrollo, se vuelven dominantes las nociones de “desarrollo sustentable” y “resguardo de la biodiversidad”. Estos cambios reorientan el interés en articular prácticas conjuntas con lxs indígenas apelando a sus conocimientos (sobre plantas, ecosistemas) y a su nuevo estatus como interlocutorxs legitimados y legitimantes en la elaboración de proyectos de desarrollo y/o planes de conservación.

En sus bordes ideológicos y epistémicos, la figura del nativo ecológico permitió a los indígenas visibilizar sus demandas e interpelar con más fuerza a los Estados en sus defensas territoriales, pero también, consolidó la apropiación de lenguajes eco-indígenas en los escenarios de la política estatal. Como sostiene Jackson (1995), esta construcción simbólica y estereotipada fue utilizada por los Estados latinoamericanos y las ONG para debilitar o neutralizar reclamos de autonomía política, puesto que, al plasmarla en proyectos conservacionistas de comanejo o institucionalizados de “sustentabilidad”, lxs indígenas aceptan que toda autoridad política deriva, en última instancia, del Estado.

Estos efectos políticos los podemos ver en las últimas declaraciones de la Asociación Árbol de Pie⁷, una ONG ecologista de la ciudad de Bariloche. Uno de sus voceros opinaba sobre un conflicto territorial entre el Estado y la comunidad mapuche Lafken Winkul Mapu –que recuperó territorio en tierras que están bajo la administración de Parques Nacionales– separando lo que, a su entender, es un auténtico nativo ecológico de aquel que no lo es:

lo que nosotros promulgamos en todo este tiempo es el comanejo de esas comunidades con los Parques Nacionales (...) Dentro de las comunidades tenemos de todo, tenemos gente a nuestro entender muy valiosa que se mueve en función de la cosmovisión ancestral mapuche y tenemos otra gente, aquí mismo en la ciudad, que ha intentado hasta hacer un campo de golf dentro del territorio que la ha otorgado el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas⁸. La figura del comanejo dio excelentes resultados (...) que hasta donde nosotros entendemos,

⁷ Comunicado Público de la Asociación Civil Árbol de Pie, Bariloche, 6 de junio 2021. Disponible en: <https://www.bariloche2000.com/noticias/leer/mascardi-a-la-espera-del-segundo-martir/133855>

⁸ Este tipo de afirmaciones no solo son falsas, sino que ignoran los procedimientos de regularización de los territorios indígenas.

Parques Nacionales cumpliría un rol de tutela ambiental en el manejo de esas tierras (Marcos Ferrero, Arbol de Pie, julio 2021)⁹

Desde estas representaciones específicas asociadas a lo ambiental, el indígena legítimo es el interlocutor de planes estatales de desarrollo y/o de conservación (Ulloa, 2005), mientras el ilegítimo es el que “usurpa” “los bosques y las aguas que son comunes a todos porque son bienes tutelados por la Constitución, por leyes de rango constitucional y por la Ley de Parques Nacionales”¹⁰.

Del “nativo ecológico” a una nueva definición de “alianzas políticas”

El debate sobre el “control territorial” que surgió en el Parlamento en Defensa del Agua nos invita a pensar otras formas de articulación entre movimientos ambientalistas y pueblos indígenas. Por una parte, y lejos de los presupuestos ideológicos y epistémicos de la figura del nativo ecológico, la noción de control social vuelve a poner en escena la discusión sobre la autonomía política. Además, en los últimos años, la discusión del Pueblo Mapuche-Tehuelche sobre el control territorial incluyó discusiones ontológicas sobre los mismos principios de la política. Con fines expositivos y sintéticos, describimos estos desplazamientos haciendo foco en la redefinición de la “alianza política” a partir de los siguientes dos ejes:

a) En los contextos regionales en los que se llevan a cabo las luchas conjuntas en defensa del ambiente, el peso de los símbolos y estereotipos a veces cede ante las prácticas situadas, las interacciones cara a cara y las experiencias previas de compromisos y conocimientos recíprocos. Las comunidades y organizaciones reunidas en el Parlamento tienen una historia común y concreta de encuentros y desencuentros en escenarios previos de lucha. En encuentros como los de este Parlamento –el cual fue convocado por lxs mapuche como un Parlamento autónomo¹¹--, lo simbólico opera más por sus efectos materiales que por promover encadenamientos semióticos y ampliación de audiencias. Lxs ambientalistas

⁹ Audio grabado de programa radial local de San Carlos de Bariloche, el cual recibimos vía redes de Whatsapp.

¹⁰ Comunicado Público de la Asociación Civil Árbol de Pie, Bariloche, 6 de junio 2021. Disponible en: <https://www.bariloche2000.com/noticias/leer/mascardi-a-la-espera-del-segundo-martir/133855>

¹¹ “Este es un *trawun* totalmente autónomo, solamente autogestionado por nuestras voluntades”, señaló Mauro Millán en la apertura del Parlamento.

sabían, por un lado, a qué realidades tangibles remitían frases como “de nuestro territorio nos van a sacar muertos” o “ejercemos la autodeterminación en defensa del *Wallmapu*” y, por el otro, que sus interlocutores políticos estarían en vigilancia constante de las representaciones para que no se “domestiquen” sus luchas. La discusión sobre cómo entender y practicar el “control territorial” nos muestra que las alianzas políticas inician con una explicitación y negociación sobre los privilegios epistémicos y ontológicos de los diferentes enunciatorxs y una fuerte impugnación a la reproducción de asimetrías en los intercambios políticos.

b) En las últimas décadas, los pueblos indígenas de Latinoamérica han redefinido los escenarios de lucha a través de la “activación política de la relacionalidad” (Escobar, 2012), llevando sus perspectivas holísticas sobre la naturaleza a nuevos y desafiantes lenguajes de lo político. Por un lado, el proyecto indígena de ejercer el control sobre los territorios para el resguardo de todos sus vivientes tiene un gran potencial impugnador sobre ciertas políticas hegemónicas de control social (particularmente en comparación con la idea de un nativo ecológico que rige su vida según prácticas tradicionales conservacionistas). Por otro lado, y centrándonos en sus impactos sobre la definición de “alianza política” (Ramos 2020), la frase “nos van a sacar muertos” remite a una jerarquización diferente de las lealtades políticas. Si para el *establishment* político ya es inconcebible que lxs ancestros y las fuerzas de la naturaleza (*newen, ngen*) participen de la política, mucho más lo es que para el Pueblo Mapuche-Tehuelche sean los acuerdos y pactos con estas fuerzas la primera y más primordial de las alianzas. En el Parlamento se percibió esta tensión, particularmente cuando “la autoridad política en última instancia” (Jackson, 1995) para unxs es el Estado –y las leyes y acuerdos normativos producidos por lxs humanxs– y para otrxs es el mismo territorio –y las leyes y acuerdos producidos por sus vivientes (fuerzas).

La hermandad del Pueblo Mapuche la hacemos con los de abajo. Tenemos que perpetuar la alianza entre la gente y el agua, parlamentar y hablar por fuera de las agendas de los partidos. Las alianzas se construyen en confianza (...) Desde la visión mapuche, las fuerzas del río coexisten con otras fuerzas de la naturaleza.

Aliarnos con esas fuerzas es esencial para nosotros en una conexión entre todas las vidas (Mauro Millan, Grabación Parlamento)

Al reemplazar el significativo del nativo ecológico por una nueva concepción de alianza política, la discusión ya no solo se centra en la necesidad de promover visiones holísticas y relacionales para repensar la relación naturaleza y sociedad, sino que, sobre todo, abarca la pregunta acerca de quiénes se adjudican la autoridad --en última instancia-- para guiar o regular la realización de ese proyecto.

Referencias bibliográficas

- Blaser, M. (2019). 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 de 2019, p. 3-11.
- Blaser, M. y De la Cadena, M. (2008). Introduction. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4: 3-10.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of Judgement and Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de antropología social*, 40: 49-70.
- Conklin, B. y Graham, L. (1995). Un campo de negociación cambiante: Indios Amazónicos y Políticas Ecológicas. *American Anthropologist*, 97(4): 695-710.
- Confederación Mapuce del Neuquén (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*. Neuquén: Confederación Mapuce del Neuquén.
- Delgado Ramos, G.C. (2013). ¿Por qué es importante la ecología política? *Nueva sociedad*, 244:47-60.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá, Colombia: Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2012). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, Colombia: Icanh – Universidad del Cauca.

- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. *Más allá del desarrollo* (pp. 21-54). Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg.
- Ingold, T. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. Nueva York, EE.UU.: Routledge.
- Jackson, J. E. (1995). Cultura genuina y espúrea: las políticas de la indianidad en la región del Vaupés, Colombia. *The Journal of the American Ethnological Society*, 22(1): 3-27.
- Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10, 463-484.
- Laclaru, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: Sage Publications
- Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires, Argentina: Gorla.
- Ramos, A. (2020). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En Verдум, R. y Ramos A. (eds.) *Memórias, Violências e Investigaçao Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e ético-políticas ao fazer etnográfico*, (pp. 327-344), Río de Janeiro: E- papers / ABA Publicaciones.
- Ruíz Serna, D. y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Naturaleza, cultura y poder*, (55), 193-204.
- Svampa, M., y Viale, E. (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. (pp. 89-109), Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- White, R. (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. New York: Cambridge University Press.
- Yanniello, F. (2020). El *KvmeFelen*: la cosmovisión de vida Mapuce. *Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas*. Oct. de 2020. <http://odhpi.com/el-kvme-felen-la-cosmovision-de-vida-mapuce/>.