

PROYECTO AMULEPE TAIÑ FOLLIL (VAMOS A LA RAÍZ)
CURSO INTERCULTURALIDAD AMBIENTAL
PROPUESTA TEÓRICO-CONCEPTUAL

Síntesis elaborada por las profesoras (Ana Ramos; Aymar  Bar s; Valentina Stella)

... cada *trawiin* (encuentro) se hace, no con el tenor de repetir lo anterior, y tampoco se repite lo anterior para otra vez decir lo mismo sino que, justamente para actualizar la idea. El *kimche* (persona sabia) escucha de nuevo porque para él es renovarse, tener otra idea. Entonces yo puedo decir “Alguien lo dijo y yo no lo sabía, y me renovó esta otra idea”. O por último, “en mí me hizo cambiar esto, o no cambiar sino reconocer, distinguir. Mi cambio es que algo estaba desconectado en mí, no en él (Rosendo Huisca, 2010. En Briones y Ramos 2019).

Este curso fue pensado como un ensayo acerca de cómo podemos ir acercándonos a un sincero aprendizaje intercultural. El mayor desafío –uno que todavía sigue y seguir  siéndolo– es cómo construir un espacio de encuentro, con fines educativos, que no hable sobre interculturalidad, sino que la ponga en práctica. Uno de los antropólogos que nos da varias pistas para esta tarea es Tim Ingold (2017). Por eso, y a modo de introducción, vamos a resumir aquí algunas de sus principales reflexiones. En primer lugar, destacamos su definición de “encuentro” como un involucramiento con otrxs, es decir, no como una transmisión de saberes en la cual unxs “tienen” el conocimiento y otrxs aspiran a recepcionarlos en sus mentes; sino como una *conversación* en la cual todxs intercambiamos experiencias, producimos con ellas nuevas tramas de sentido, y nos planteamos nuevas y creativas preguntas. En segundo lugar, subrayamos su forma de entender la educación como una *correspondencia*, esto es, como “el acople de movimientos que, en la medida en que prosiguen, se responden el uno al otro continuamente”; se trata, en definitiva, de aprender a “vivir con otros y vivir con otros prestando atención” (Ingold 2017: 152). En esta línea, la educación es un proceso continuo de transformaciones que se producen en nosotrxs mismxs y en nuestras formas de pensar el mundo y sus futuros. Finalmente, este autor nos dice que el arte de conocer tiene menos que ver con fijar conceptos de una vez y para siempre, y más con una actitud de espera, puesto que en el flujo de una conversación en marcha, siempre seguirán pasando cosas.

En breve, este curso se organizó en cinco encuentros que, pensados como conversaciones, aspiraron a habilitar, en cada unx de lxs participantes, sus propias correspondencias. Con este fin, se fueron proponiendo diversos temas para prestarles atención colectivamente. Ahora bien, en este ejercicio de prestar atención a asuntos que no conocíamos tanto o sobre los cuales no nos habíamos detenido suficientemente a pensar junto con otrxs, esperamos que algo en cada unx se haya transformado. Porque, en última instancia, conocer más es estar más involucrados en el mundo en el que somos, sentimos, pensamos y hacemos cosas.

El *kimche* Rosendo Huisca, citado en el epígrafe, sintetiza con mucha profundidad esta idea, y nos dice que, al conversar, unx se ve transformado, porque algo que estaba desconectado en unxmismx dejó de estarlo.

~

Este curso también se enmarca en una propuesta diferente a otras desde sus inicios. En principio, porque es la Comunidad Mapuche Tehuelche Vuelta del Río la que creó el proyecto educativo en el que se trató de enmarcar cada uno de los encuentros. El curso no solo se desarrolló en su territorio, sino que contó con la participación activa de sus integrantes, quienes orientaron la conversación desde sus propias experiencias y saberes en torno al territorio. Por lo tanto, quienes participamos del curso nos comprometimos con ellxs a pensar y poner en práctica formas creativas, sensibles y transformadoras de transmitir esos conocimientos. O, tal como dijimos arriba, de generar nuevos y futuros espacios para continuar estas conversaciones en las aulas donde nos desempeñamos como docentes.

Encuentro I: a) Reflexiones sobre la noción de interculturalidad



En un contexto en el que la noción de interculturalidad se usa para todo... ¿Qué es lo que define un proyecto o iniciativa como intercultural? ¿Cómo circunscribir la noción de interculturalidad para que no pase a ser una palabra vacía y devaluada?

Puntos para pensar:

Distintxs pensadorxs coinciden en que la interculturalidad es un proyecto político y afectivo de transformaciones profundas en la estructuración de las convivencias. Por lo tanto, es un espacio social en construcción. Aun así, las largas discusiones que se fueron dando al respecto arrojaron ciertos consensos acerca de sus principales andamiajes.

Como punto de partida, se trata de un proyecto con aristas políticas, sociales, éticas y epistémicas, puesto que uno de sus principios afirma que no puede hablarse de interculturalidad sin cambiar las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, la inferiorización, la racialización y la discriminación de los pueblos indígenas y sus conocimientos.

La interculturalidad es un horizonte de significación que nos obliga a pensar continuamente cómo se pueden construir relaciones cada vez más recíprocas y horizontales, y cómo hacer mejor las cosas que hacemos juntxs.

Los usos contradictorios de la interculturalidad:

Si un proyecto intercultural es transformador, cualquier iniciativa que resulte funcional al sistema dominante no podrá ser nunca intercultural. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se equipara la interculturalidad con el mero hecho de hablar o incluir el tema de “otra cultura” distinta a la hegemónica en alguna iniciativa escolar. Primero, esta forma de pensar la inclusión suele presuponer un concepto viejo de cultura, como folklore, creencias, tradiciones o costumbres. Este viejo concepto, además, supone que la cultura es fija y atemporal, exotiza las diferencias y dictamina que la política contamina la auténtica cultura. En muchos proyectos se “tolera” la inclusión de la cultura indígena, siempre y cuando esta no esté teñida de cuestiones políticas y se mantenga dentro de los criterios aceptables de una “tradicción antigua”. Segundo, se suele pensar la cultura como una lista de rasgos (lengua, ceremonias, ancianidad, ruralidad, vestimenta, comidas) y, en consecuencia, se suele decir que si una persona que se autoidentifica como indígena no cumple con poseer los rasgos de esa lista, su identidad es inauténtica, interesada o falsa. En estos usos, no solo no se está practicando la interculturalidad sino que, además, se están profundizando las desigualdades.

Desde mediados del siglo XX, estos conceptos viejos de cultura fueron largamente criticados por distintxs pensadorxs, y fue emergiendo un nuevo concepto: la cultura es histórica, relacional, cambiante y siempre es política. Por lo tanto, no solo es errado fijarla en algunas “costumbres”, sino también reemplazar la importancia de la historia y los conocimientos de un pueblo por una lista de rasgos.

Tampoco es intercultural un proyecto por el solo hecho de incorporar personas indígenas como integrantes del mismo. Si la participación no se lleva a cabo en un espacio de libertad donde las personas estén habilitadas para definir los marcos del encuentro, para producir cambios en los puntos de vista, para profundizar sus posicionamientos políticos y para desarrollar sus formas de vida, se estarían reproduciendo, una vez más, las relaciones de desigualdad. Por ende, ese proyecto también estaría orientado en sentido inverso a la propuesta intercultural.

Para orientar un proyecto hacia la interculturalidad crítica

Vamos, entonces, a enumerar algunas de las conclusiones que se fueron consensuando en torno a cuáles deben ser las líneas de trabajo de un proyecto intercultural.

Debe ser un proyecto político de descolonización, es decir, con actitud crítica e impugnadora sobre los procesos históricos de invasión, subordinación, violencia e imposición de ideologías, que los Estados llevaron a cabo en perjuicio de los pueblos indígenas. Un proyecto intercultural cuestiona los estereotipos y los estigmas con lo que se construyeron las narrativas hegemónicas sobre las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Como, por ejemplo, los estereotipos y estigmas que afirman que los mapuches son extranjeros, que los mapuche invadieron a los tehuelches, que los tehuelches están extinguidos, que la cultura se puede perder, que los mapuches son oportunistas o inauténticos mapuche, que hay “buenos” y “malos” mapuche en función de su sumisión al Estado, que los mapuche son violentos, que los mapuche urbanos no son verdaderos mapuche, etc.

Debe ser un proyecto que incorpore seriamente las demandas de los pueblos indígenas. Si consideramos que un proyecto intercultural persigue la reciprocidad y horizontalidad, no puede estar ajeno a las demandas por el territorio de los pueblos indígenas, puesto que el territorio es una de las condiciones para el levantamiento y fortalecimiento de un pueblo invadido. En este sentido, la interculturalidad es también un proyecto que problematiza las relaciones con los territorios, tanto en la historia como en la actualidad.

Debe ser un proyecto que reflexiona sobre la diferencia cultural, pero no para exotizar, tolerar o folklorizar al otro, mucho menos para imponer puntos de vista etnocéntricos sobre su cultura. Se trata, más bien, de reconocer que la diferencia se ha construido dentro de una estructura y matriz colonial de poder, racializada y jerarquizada, para poder reconstruirla en términos de reconocimiento de derechos.

La interculturalidad es una herramienta política de los grupos subordinados, por lo tanto, sus principales sentidos y orientaciones deben ser forjados por los mismos pueblos indígenas.

La interculturalidad es una estrategia de empoderamiento de los espacios de autonomía. La convivencia intercultural no subsume la agencia de unos en la de otros, sino que habilita el diálogo

entre espacios de libertad. El gran desafío consiste, entonces, en propiciar autonomías diversas sin caer en el paternalismo.

Finalmente, la interculturalidad está enfocada a cambiar las estructuras, instituciones, relaciones sociales, códigos e imaginarios sociales que nos impiden llevar a cabo una conversación horizontal. Porque, en definitiva, como decía Ingold, se trata de una correspondencia, de involucrarnos en el mundo, de llevar una vida, al lado de y junto con otros involucrados.

Bibliografía de apoyo:

- Briones, Claudia et al. (2006) Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones socio-históricas, en Ameigeiras. Aldo y Elisa Jure (comp.) Diversidad cultural e interculturalidad. Buenos Aires: Prometeo/UNGS, p. 255-264.
- Walsh, Catherine. Ampliación de la ponencia presentada en el Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

b) La interculturalidad desde la interexistencia



¿Cuál es el lugar de los existentes (o vivientes) en la definición de las convivencias en/con el territorio? ¿Cuáles son los desafíos a la noción de interculturalidad desde un proyecto de convivencia que también aspire a incluir las interexistencias?

Puntos para pensar:

Dijimos más arriba que la cultura siempre es política, y que hablar de cultura es hablar de política. Ahora vamos a explicar mejor por qué esto es así. Para eso, vamos a empezar preguntándonos a qué llamamos política y cuándo, desde el poder, se entiende que la política es racional o razonable. Por ejemplo, imaginemos el siguiente diálogo:

- Funcionario de gobierno: ¿por qué ocuparon este territorio si no tienen papeles?
- Comunidad 1: porque si no tenemos papeles es porque los comerciantes engañaron a nuestros abuelos y los hicieron firmar un papel en blanco, pero este lugar siempre fue nuestro
- Comunidad 2: porque vivimos en condiciones indignas en un barrio marginal y tenemos derecho a tierras aptas y suficientes
- Comunidad mapuche 3: porque espíritus de nuestros antepasados nos lo indicaron a través de sueños
- Comunidad mapuche 4: porque queremos resguardar el *pillan* de ese cerro de la explotación minera

En la lógica dominante de la política, las respuestas de las comunidades 1 y 2 se enmarcan dentro de una política racional; pero las de las comunidades 3 y 4 serán catalogadas como irracionales. Aun cuando esas dos últimas respuestas sean toleradas como “creencias” o “cultura”, nunca se las va a considerar como parte de una discusión política. Entonces, y de acuerdo con estos ejemplos, ¿qué es una política racional? Es cuando se considera que los contendientes están de acuerdo sobre lo que están disputando o sobre lo que están luchando. Ahora bien, ¿quién define los lenguajes para establecer cuál es el conflicto razonable y qué no puede ser nunca un conflicto racional? Para este funcionario de gobierno, las explicaciones de las comunidades 1 y 2 pueden ser un reclamo político legítimo (aun cuando no esté de acuerdo), pero las respuestas de las comunidades 3 y 4 quedarán directamente excluidas como supersticiones, invenciones u oportunistas.

La política racional se basa en el naturalismo de una ciencia occidental y, desde esa autoridad, dice: “esto es la realidad basada en el conocimiento”, y “esto es una irrealidad basada en creencias culturales”. Para la política racional no es conocimiento que los espíritus se comuniquen en sueños o que el cerro tenga un *pillan*, y como no es conocimiento, estos no podrán ser nunca argumentos válidos en la contienda política.

Todos tenemos culturas o perspectivas acerca del mundo, pero solo una cultura —la hegemónica— puede establecer lo que es natural (la realidad ahí afuera) y lo que es cultura (la representación de esa realidad). Esta Cultura (con mayúscula porque es la que tiene poder) es la que distribuye los saberes entre conocimientos y creencias, y entre política racional y supersticiones irracionales. Ese pensamiento hegemónico es el que divide a aquellos que solo tienen cultura (creencias

sobrenaturales) de aquellos que tienen conocimiento (ciencia natural), a aquellos que poseen la casa de la política racional de aquellos que son solamente huéspedes tolerados.

La racionalidad de las demandas en las luchas indígenas dependerá del grado en que estas están alineadas con la realidad “tal cual es”. Y quien determinará este alineamiento es la ciencia universal.

La política racional define las diferencias que surgen en determinados conflictos como “diferencias culturales”. Y, de este modo, al traducir el litigio en los términos de cultura, la diferencia radical (histórica, epistémica, social, económica y política) que puede estar en juego en estos conflictos no es tomada en serio (por eso, a veces, se dice “por qué tanta diferencia si somos todos argentinos”). El punto aquí no es invertir totalmente el planteo, puesto que la diferencia puede seguir siendo definida como cultural, pero es necesario que repensemos qué es lo que entendemos como una diferencia cultural.

En este marco, la ontología política tiene un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados, a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante. La ontología política afirma que hay formas diferentes de producir mundos (la realidad “tal cual es”), y que cada una de estas formas genera sus propios conocimientos y modos de entender la política. En breve, la ontología política es una crítica a las pretensiones universalistas de aquellas concepciones que sostienen que su cultura es la única que tiene la verdad acerca de qué existe y que no existe en el mundo.

De estas ideas generales, se desprenden los siguientes conceptos:

Interexistencias: Es la organización de la experiencia sensible en diversas producciones de mundo. En primer lugar, participamos parcialmente de diferentes mundos. En segundo lugar, nuestra experiencia de estar en el mundo y los relatos que recibimos sobre otras experiencias nos fueron enseñando qué algo existe, cómo es eso que existe y cómo debemos vincularnos con su forma de existir. El conocimiento colectivo que se fue forjando en torno a cómo vincularnos con los existentes es, precisamente, un saber acerca de cómo convivir en un mundo de interexistencias. En estas relaciones de convivencia, el ser humano no es el centro de los acuerdos y las negociaciones, puesto que la interexistencia incluye la producción de lazos históricos, vínculos afectivos y alianzas políticas también entre seres humanos y no humanos.

Desde este ángulo, la interculturalidad implica una relación entre culturas, entendidas como formas de producir mundos y de convivir con los existentes que los habitan. Así entendida, la interculturalidad presupone un importante compromiso: tomarse muy en serio el hecho de que las interexistencias –aun cuando no las pueda experimentar como propias-- son conocimientos de la realidad, generan importantes alianzas políticas y entran los lazos profundamente afectivos.

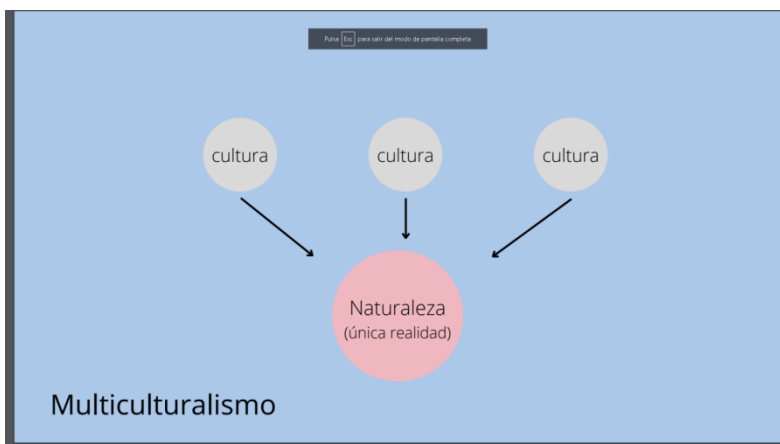
La *memoria enactiva*: es el trabajo de la memoria de poner en práctica el mundo heredado de los ancestros. Es el poder transformador del relato, el poder de restaurar ese mundo que se añora porque se perdió a la fuerza, tanto por colonización como por la violencia estatal.

En la medida que las comunidades, familias y personas indígenas empiezan a recordar juntos y a producir relatos colectivos, ese mundo de interexistencias sale del ámbito del mito para volver a ubicarse en la realidad de la naturaleza.

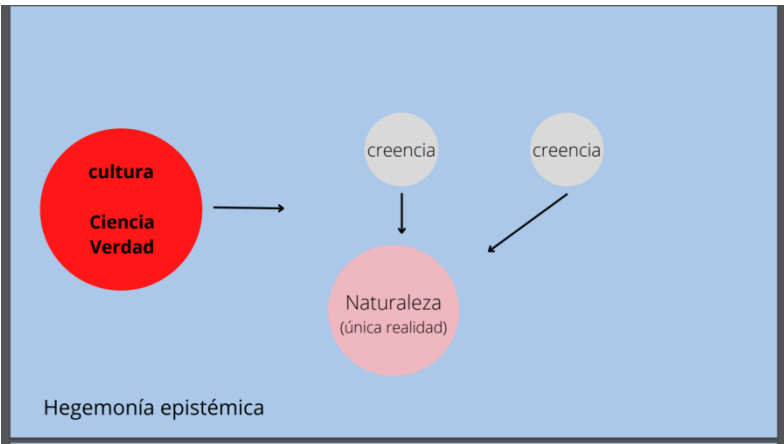
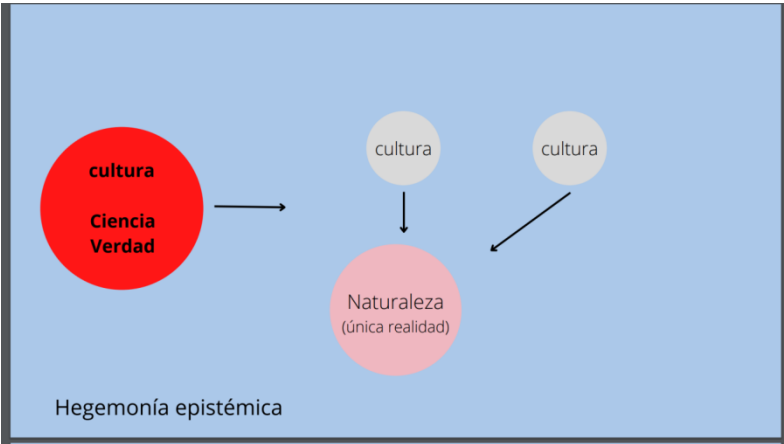
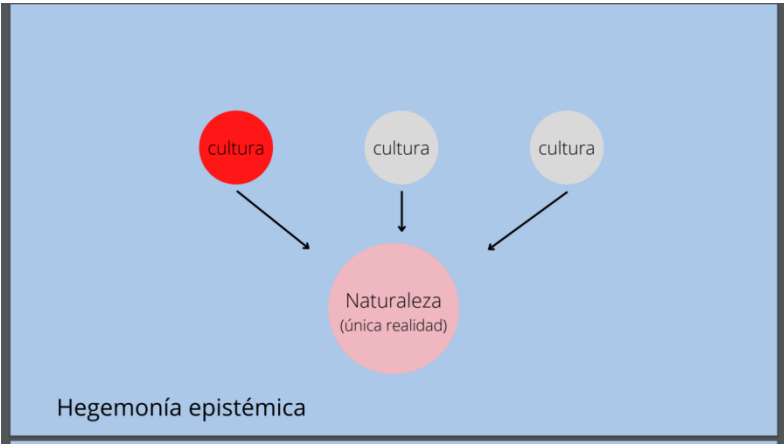
El proyecto de volver a experimentar el mundo desde los propios conocimientos es un proyecto centrado en las interexistencias y en el trabajo de las memorias enactivas. La enacción de un mundo es un asunto a cargo de más agentes –no solo humanos-- y desde relatos heterogéneos (incluso en conflicto). Sin embargo, cuando se convierte en el proyecto de un Pueblo, se van restaurando consensos y certezas colectivos, a través de los territorios y entre las generaciones.

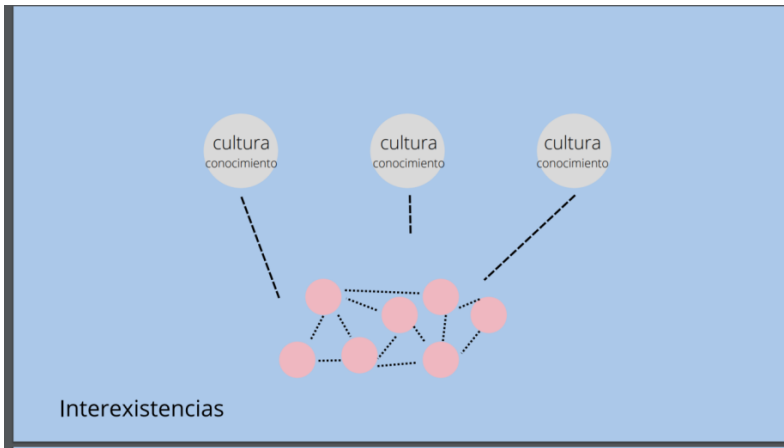
La apuesta política consiste en recentrar la discusión en el plano de las inter-existencias. Por eso un *ngen* no solo participa de la vida productiva de una comunidad o en el proceso de curación de una enfermedad, sino también en la decisión de recuperar y de defender un territorio.

*Imágenes de la presentación en el curso*¹:



¹ La presentación completa se puede bajar:
<https://drive.google.com/drive/u/5/folders/1OfhfAaO8g2exbOq86tXAvG31AFZfy6OY>





Bibliografía de apoyo:

- Blaser, Mario (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, p. 3-11, 2019.
- Ramos, Ana (2019). "La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política". En Verdum, Ricardo y Ana Ramos (eds.). Memórias, Violências e Investigação Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico. Museu Nacional / UFRJ, Brasil.
- Povinelli, Elizabeth A. "¿Escuchan las rocas? La política cultural de la aprehensión del trabajo aborigen australiano". En Montserrat Cañedo Rodríguez (coord) Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas, 2013, págs. 457-484, España.

Encuentro II: Memoria, silencios y emociones (Las historias tristes)



La memoria no solo recuerda hechos del pasado, también vivencias y emociones. Algunas emociones pueden producir sentimientos de mucha tristeza, de vergüenza, de bronca... Pensemos

juntxs la relación entre los recuerdos, las emociones colectivas y la producción cultural de los silencios.

Puntos para pensar:

Memorias subordinadas: Memorias que hacen muchos más esfuerzos que otras, porque son memorias producidas en una larga historia de violencia y subordinación.

La reconstrucción de memorias subordinadas es una tarea compleja de reconstrucción de relatos significativos en contextos donde se las niega y se las silencia. Por lo tanto, para lograr su propia restauración deben, primero, reunir lo que fue fragmentado para refundar el pasado y habitar de otro modo el mundo; y segundo, deconstruir los relatos hegemónicos que se impusieron y las atraviesan.

Historias tristes: testimonios mapuche que narran el dolor, las pérdidas, los engaños, la discriminación como una historia común. Una historia que, en contraposición a las historias oficiales y dominantes, fue muchas veces avergonzada, desautorizada y negada. Son historias que se cuentan con palabras, pero también con silencios y olvidos. Los silencios –y los olvidos aparentes-- funcionaron muchas veces como trincheras para resguardarse del dolor, de la violencia, de la discriminación o de la falta de comprensión. Son memorias que se transmitieron de formas subterráneas (escondidas) pero que siguen siendo parte de la cotidianeidad y las subjetividades de los grupos que sufrieron la violencia.

Comunidades emotivas: son comunidades (grupos, relaciones) cuyos integrantes comparten sentidos similares sobre lo que sucedió en el pasado y, sobre todo, sentidos compartidos sobre los sentimientos que ese pasado generó. Las formas de referir, nombrar, denunciar y testimoniar acerca de experiencias muy afectivas se construyen socioculturalmente. Estos sentidos compartidos acerca de lo que sentimos, lo que nos afecta, de la asociación entre experiencias y sentimientos... no solo enlazan a las personas –incluso estando distantes--, sino que también ayuda a trascender la indignación personal, alimentando la organización, movilización y subjetivación colectivas.

Así, por ejemplo, cuando las historias tristes se empiezan a compartir con otrxsque vivieron experiencias similares, se recompone el tejido social, y se construye una comunidad emotiva. Es decir, una comunidad que comparte sentimientos de dolor, pero que también empieza a reconocer los procesos históricos que los produjeron. La práctica del testimonio transforma el silencio y la desconexión, en denuncias compartidas y lugares colectivos de resistencia y de dignidad.

Restaurar desde los fragmentos: Quienes fueron protagonistas de historias tristes producen sentidos al reconectar sus experiencias fragmentadas. Este es un trabajo creativo y colectivo que se lleva a cabo de formas sensibles y significativas para los sobrevivientes. Al reconectar esas experiencias fragmentadas –dispersas en relatos, prácticas, cantos y silencios—, no solo se reconstruye una historia colectiva, sino que también se restauran vínculos, relaciones, afectos y saberes, y se habilitan nuevos modos de convivencia y de acción en el presente.

Silencio: El silencio es una práctica cultural, se produce en determinados contextos, tiene su propia historia (la historia de los silencios) y sus significados sociales (qué transmitimos a través de los silencios). Es una categoría cultural compleja porque se construye de formas diversas en diferentes contextos y grupos (edad, género, clase), por eso, los silencios pueden significar cosas distintas para distintas personas y grupos. Ahora bien, como los silencios tienen sus propios sentidos socioculturales, es importante incorporarlos y trabajar con ellos: un proyecto intercultural es sensible, respetuoso y comprensivo con respecto a los silencios.

Distintxs autorxs han trabajado sobre los silencios. Y muchxs coinciden en que existen distintos tipos de silencios. Cuando decidimos “callar” solemos estar movilizados por muy distintas intenciones y razones. Algunos silencios son “represivos”, es decir, callamos para protegernos, para que no nos hagan daño. Otros son resultado de procesos de discriminación y prejuicios, y entonces callamos para no ser estigmatizados. Otros surgen porque pensamos “para qué vamos a hablar si no nos van a comprender”. Otros silencios, llamados “trinchera” o “en espera”, tienen que ver con pensar “no hay palabras para nombrar esto en los sentidos verdaderos de nuestras experiencias porque las palabras disponibles son las de los victimarios o vencedores”. Otros silencios fueron producidos por lxs ancestrxs para proteger a sus descendientes del dolor y el sufrimiento. Y la lista podría continuar... Trabajar con los silencios implica adentrarse en los sentidos más profundos y constitutivos de la historia y la subjetividad.

Bibliografía de apoyo:

- Stella, Valentina (2020). “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”. La soledad y el gülam en un testimonio de vida. En *Memorias Fragmentadas*, Ed. Teseo, pp. 97-124 (ojo que subimos todo el libro, y solo leemos el capítulo 3).
- Jimeno, Myriam (2007). "Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia"
- Hassoun, Jacques (1996). "Los contrabandistas de la memoria", Ediciones de la Flor.

Encuentro III: Memorias, Territorio y relacionalidades

Hasta aquí estuvimos hablando de la memoria y sus silencios. Ahora nos preguntamos ¿Por qué la memoria es central para entender el territorio? A esta respuesta nos vamos a ir acercando de a poco a continuación. Pero antes de empezar, vamos a explicar brevemente cómo surge el concepto de “relacionalidad”.

Relacionalidades: Este concepto surge de la Antropología para nombrar algo que no se sabía bien cómo nombrarlo. Hace muchas décadas, cuando un antropólogo se preguntaba ¿Por qué este grupo social tan grande demográficamente logra estar cohesionado políticamente si no tiene una autoridad centralizada como un gobernador? Así fue que el parentesco, y las relaciones parentales, pasaron a ser un tema clave para comprender esos vínculos y pertenencias. Antes de que existiera el Estado, las personas organizaban sus jerarquías y roles en función de sus lazos familiares. Pero... muchos años después, la noción de parentesco empezó a ser acotada, insuficiente y, sobre todo, etnocéntrica. Entre otras iniciativas, fueron muy importantes los planteos críticos de los movimientos feministas y gay, porque empezaron a cuestionar la idea de que un pariente es alguien con quien compartimos un “lazo de sangre”. Como resultado de esta discusión, el parentesco también empezó a pensarse como una construcción histórica y cultural y cambiante según sus contextos. De todo esto se aprendió lo siguiente: antes de preguntarnos por el parentesco, tenemos que preguntarnos ¿Qué teorías locales --sobre la naturaleza y la cultura, sobre la biología y la sustancia, sobre las relaciones sociales—tiene este grupo social? Porque es en función de esas teorías que definimos “familia”, “parentesco” y “vínculos”.

Para recordarnos que esa pregunta tenía que permanecer abierta, y no dar nada por sentado, surge la noción de relacionalidad. Entonces, nos preguntamos: ¿Con qué teorías del mundo, y en el marco de qué procesos históricos, nos pensamos juntxs, vinculados o relacionados?

Bibliografía de apoyo:

Briones, Claudia y Ramos, Ana (2016) “Agenciando formas de ser juntos en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política” en Briones y Ramos Comp. (2016) Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia, Universidad Nacional de Río Negro.

a) El ngtram (historias verdaderas)



*Las epistemologías y la certeza sobre "lo que verdaderamente sucedió en el pasado": ¿Cuáles son los desafíos del *ngtram* para pensar sobre la historia y los territorios? ¿Cómo abrir las posibilidades de narración de las historias que nos constituyen?*

Puntos para pensar

Arte verbal: Los pueblos indígenas han desarrollado el arte de la narración y la oratoria de formas poéticas y de acuerdo con marcos de interpretación del mundo (es decir, según sus filosofías, saberes, conocimientos). A través del arte verbal mapuche tehuelche las personas de este pueblo han transmitido de formas creativas experiencias, asuntos relevantes, aprendizajes, consejos, mandatos a las generaciones siguientes. Cada relato o expresión verbal es una pieza de arte, estructurada poéticamente para actualizar marcos de interpretación y textos culturalmente valorados.

Sin pretender hacer una clasificación cerrada y fija, podríamos decir que esas piezas del arte verbal son interpretadas de formas parecidas por las audiencias competentes. En general, las personas de la misma comunidad lingüística saben si están escuchando una broma, un cuento de ficción, una historia verdadera, un consejo, un sueño, un discurso de saludo o de despedida, etc. Así, por ejemplo, se identifican y nombran de modos diferentes los *nglam* (consejos), *epew* (cuentos), *pewma* (sueño)... Algunas de estas expresiones son narrativas, otras son exhortativas, otras pueden ser cantadas (como los *tayil*). Pero de todas estas formas del arte verbal, nos vamos a centrar ahora en el *ngtram*.

Ngtram: Esta expresión del arte verbal permite comprender el modo en que los eventos en crudo de la dominación fueron socializados en formas particulares de discurso histórico, así como enraizados en sensibilidades cognitivas, estéticas y morales.

No son leyendas, no son mitos, no son ficción, el *ngtram* es el discurso que cuenta una historia verdadera, real. Una experiencia sobre la que alguien pudo dar testimonio y así producir un relato

de memoria para ser compartido. El *ngtram*, entonces, es un relato de memoria que se construye con palabras e imágenes significativas para tender puentes con las generaciones subsiguientes.

Los *ngtram* surgen en conversación. Por eso son la forma de compartir con otros las experiencias que devinieron en asuntos relevantes. La memoria ha transmitido la historia del Pueblo Mapuche Tehuelche a través de diferentes *ngtram*.

Ahora bien, quienes fueron protagonistas y sobrevivientes del genocidio, la violencia estatal y los campos de concentración de hace 140 años, produjeron unos *ngtram* con un fuerte sentido filosófico acerca del curso de la historia. Estos narradores quisieron transmitir a través de su arte verbal ciertas verdades y consejos a las generaciones futuras: por un lado, la verdad sobre “lo que sucedió en el pasado”; por el otro una filosofía sobre el curso de la historia centrada en “volver a levantarse”. Por eso, los *ngtram* sobre ese periodo histórico son historias tristes (de violencia, persecución, despojo), pero también historias de regreso (de restauración, reconstrucción). En el marco del arte verbal, el Pueblo Mapuche Tehuelche reflexiona sobre el pasado en términos de reestructuración social.

Además, en el trabajo de restauración de las memorias, los *ngtram* son la única clave o fuente histórica para reponer los eventos negados por los relatos hegemónicos; y para actualizar marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significantes y relevantes para los contextos de lucha del presente.

Otro aspecto a tener en cuenta al trabajar con los *ngtram* es que estos se producen cotidianamente, en diferentes conversaciones. Como decía Rosendo Huisca (citado en el epígrafe inicial), se trata de un proceso siempre en curso: cada vez que un *ngtram* vuelve a ser contado adquiere nuevos y actualizados sentidos. Además, todos los días se siguen produciendo *ngtram*, porque cada generación, cada comunidad, cada familia... va seleccionando experiencias como relevantes para ser contadas, va entramando formas colectivas de contarlas, y, de este modo, se sigue “escribiendo la historia”.

Bibliografía de apoyo

- Millan, Mauro y Hernán Schiaffini (2016). "Pangui. Puma" En: Las Huellas del Puma.
- Golluscio, Lucía (2006). "Recontando historias para transformar la Historia (y tejer Utopía): una aproximación al Nahuel Ngtram". En: El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir. pp. 173-202

-Ramos, (2017). Las memorias Mapuche del “regreso”: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración. *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*, 203.

b) Las reciprocidades con el territorio (*ngtram* e interexistencias)



Puntos para pensar

¿Cómo empezar a hablar de “lo impensable”? Tal vez señalando que el primer síntoma con que se nos manifiesta es como una reacción incómoda, un conflicto interno, un desconcierto... Lo que sucede con los impensables es que, como no tenemos categorías y vocabularios para abarcarlos, nos desafía a pensar a contrapelo y más allá de nuestras maneras usuales y confortables de pensar. Por ejemplo... el *ngtram* es una historia verdadera, y narra la historia de un *nawel* que llora y se comunica con una mujer. Nos preguntamos entonces ¿es un hecho histórico que el *nawel* lloró? ¿Es el *nawel* un agente/actor histórico? Podemos recurrir a la salida más cómoda y clasificar ese relato como leyenda. De este modo resolveríamos la cuestión dando a entender que es una historia importante culturalmente pero que no cuenta literalmente nada real (en todo caso se trataría de una metáfora). Pero el *ngtram* nos invita a pensar de un modo diferente, a tener en cuenta que no se trata de seguir entendiendo el pasado desde las epistemologías dominantes o hegemónicas, sino de poder establecer vínculos respetuosos con otras epistemologías.

En breve, y usando las nociones que hemos ido incorporando aquí, el *ngtram* nos exige pensar la historia desde los marcos filosóficos de las interexistencias y las relacionalidades que hacen sentido y crean realidad para el Pueblo Mapuche Tehuelche.

Entonces, nos preguntamos... ¿De qué maneras el *ngtram* nos ayuda a comprender el territorio desde esos marcos filosóficos? Para responder esto, vamos a tomar como ejemplo, los *ngtram* producidos durante y después de las campañas militares de fines del siglo XIX.

Primero, porque los *ngtram* cuentan cómo las personas mapuche tehuelche fueron regresando a sus formas de vida en *lofche* y *lofmapu*. Es decir, como fueron reconstruyendo las relacionales (vínculos afectivos y comunitarios entre personas) y las interexistencias (vínculos afectivos y comunitarios con los demás existentes de un territorio).

Segundo, porque en los *ngtram* los existentes de un territorio son también actores históricos. Y porque el consejo de un *ngtram* es siempre una recomendación acerca de cómo convivir (cohabitar) de formas recíprocas en y con el territorio. La historia del Pueblo Mapuche Tehuelche es una historia centrada en el territorio.

Bibliografía de apoyo

- Blaser y De la cadena (2009) Introducción. WorldAnthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo (RAM). Electronicjournal, No 4 January/Enero 2009.
- Escobar (2015) Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvol. Meio Ambiente*, 5(35), 89-100.
- Francia y Tola (2017). Reflexiones Dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos gom. Editorial Filo, UBA.
- Viveiros de Castro (2002) Perspectivismo e multinaturalismona América indígena. En *A Inconstância da Alma Selvagem*, editado por E. Viveiros de Castro, pp. 345-399. Cosac&Naify, São Paulo.
- Cañumil, P. y Ramos, A. (2011). “Knowledge Transmission through the Renü”. *CollaborativeAnthropologies*, 4(1), 67-89.

Encuentro V: Salud/Enfermedad como filosofía ecológica

a) Lawen, el territorio y la salud



Puntos para pensar:

De las conversaciones compartidas en el curso llegamos a ciertos acuerdos:

El *lawen* “es más que una planta o un yuyo”

El conocimiento sobre el *lawen* no puede entenderse como un “inventario”. Es mucho más que eso. En este sentido, no basta con “usar” una planta. La planta tiene *ngen*, por ende hay que saber vincularse, pedir permiso. Conocer los protocolos de relacionalidad, presentes a través de los *pewmas*, los *ngutram* y las memorias de cada pueblo.

El *lawen* implica saberes propios del Pueblo Mapuche Tehuelche: cuándo y cómo juntar *lawen*; dónde crece, cuál es su entorno... Estos conocimientos son compartidos y transmitidos en ámbitos familiares y comunitarios, y no pueden transmitirse desde las lógicas occidentales. Dentro del Pueblo hay roles específicos y respetados en torno al *lawen*: *lxslawentuchefe* y *machi*.

Abordar el *lawen* también abarca el territorio y sus entornos, y las miradas y saberes que desde las comunidades se tienen de éste, dando lugar a las interexistencias en el presente.

Para captar y poder compartir estas complejidades es necesario, de acuerdo con Ingold (2017:149): “*Observar*[que] *significa ver lo que está sucediendo alrededor y, por supuesto, también escuchar y sentir. [Y] Participar [que] significa hacerlo dentro del flujo de actividades en las cuales uno lleva una vida, al lado de y junto con las personas y cosas que capturan la atención.* Y hacer esto implica hacerlo desde un compromiso ontológico, comprendiendo que observar y participar son dos procesos que debemos llevar a cabo al mismo tiempo, como parte de un compromiso para con el mundo, uniéndonos en correspondencia con ese mundo con el que interactuamos, con todas las existencias que en él interactúan --asumiendo que existen diversidad de modos de percibirlos y percibirnos (Ingold, 2017).

Bibliografía de apoyo

-Ingold, Tim (2017) “¡Suficiente con la etnografía!”. Revista Colombiana de Antropología, vol. 53, núm. 2, julio-diciembre, 2017, pp. 143-159. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia

-Santisteban, Mariel Kaia (2020). “Disputas y tensiones a partir de la medicina ancestral mapuche en Puelmapu (Patagonia Argentina)”. Textos y contextos desde el Sur. Número especial, 87-100. Comodoro Rivadavia, Argentina, UNPSJB. ISSN 2347-081X.

b) La salud desde la lógica relacional (formas diversas de entender la salud y el medioambiente)

Las lógicas científicas, empresariales y de consumo han querido extraer estos conocimientos con otros fines y usos. Estos extractivismos científicos y comerciales son formas de abuso y

avasallamiento hacia el Pueblo Mapuche Tehuelche y hacia los territorios. El *lawen*, por lo tanto, forma parte de un proceso de lucha político-afectivo ligado a las memorias y subjetividades mapuche tehuelche. Por ejemplo, los resguardos territoriales y los conflictos con el SENASA como luchas que buscan tensionar y poner en cuestión las perspectivas hegemónicas (como las estatales y las científicas) sobre el territorios, el *lawen* y sus usos.

Percibir y compartir el *lawen* desde su complejidad es poder también dar lugar a estas discusiones que continúan buscando otras formas de enunciación y tensionan perspectivas ontológicas y epistémicas hegemónicas. Implica por tanto la construcción de “escuchas atentas” a las demandas y reclamos indígenas, y el compromiso en la construcción de prácticas enmarcadas en la pluridiversidad.

Bibliografía de apoyo

-Boccaral, Guillaume Bruno (2007) “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud”. Chungara, Revista de Antropología Chilena, Volumen 39, nº 2, pp. 185-207, 2007.

-Massey, Doreen (2005) ForSpace. London, UK: SagePublications.-Massey, Doreen (2007): “Geometrías del poder y conceptualización del espacio”, Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 17 de setiembre, 2007.