
La recuperación *mapuche* del *küpalme* como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría “descendiente”

The Mapuche recovery of küpalme as “learning to live”. Ideological and ontological conflicts with the category “descendant”

Paula Inés Cecchi



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/4043>

DOI: [10.4000/corpusarchivos.4043](https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4043)

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Paula Inés Cecchi, « La recuperación *mapuche* del *küpalme* como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría “descendiente” », *Corpus* [En línea], Vol. 10, N°. 2 | 2020, Publicado el 17 diciembre 2020, consultado el 29 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/4043> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4043>

This text was automatically generated on 29 December 2020.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

La recuperación *mapuche* del *küpalme* como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría “descendiente”

The Mapuche recovery of küpalme as “learning to live”. Ideological and ontological conflicts with the category “descendant”

Paula Inés Cecchi

EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 21/03/2020

Fecha de aceptación para publicación: 06/10/2020

Agradecimientos

Introducción

- 1 El primer día del taller de *mapuzungun* que se dictó en 2019 en la sede de Viedma de la Universidad Nacional del Comahue éramos más de setenta personas.¹ Después de circular por el espacio saludándonos a partir de lo que cada quien sabía de esa lengua, Hermelinda —una de las *kimeltufe* (enseñante)— nos propuso sentarnos en ronda para hacer *pentukun* y explicó: “es contar de dónde venimos. Pero no decir ‘vengo de mi casa’, decir de dónde vienen mis orígenes, mi familia. Eso es lo que orienta quiénes somos y a dónde vamos, lo sepamos o no lo sepamos” (Hermelinda Tripailafken, 11 de mayo de 2019). Muchas personas hablaron de su relación con el pueblo *mapuche*, descripta de distintas maneras: “tengo mis raíces originarias”, “mi abuela era *mapuche*”, “encontré mi sangre, encontré mi gente”, “soy *mapuche*”, “soy *mapuche* por parte de”

“tengo descendencia *mapuche*”.² Estas expresiones dejaban ver múltiples formas de pensar esos vínculos. En general implicaban recuerdos sobre ancestros/as a quienes identificaban como *mapuche*, o que desarrollaban prácticas marcadas como *mapuche*. Los motivos por los que aprender *mapuzungun* se vinculaban a esos recuerdos y a deseos personales con relación a ellos: “recuperar una conexión que nos fue negada con el pueblo *mapuche*”, “saber quién se es”, una “deuda pendiente”, recordar canciones de la infancia, aprender lo que un familiar sabía, “acompañar a estudiantes para que no sientan la vergüenza que sintió uno”.

- 2 Cuando terminamos de presentarnos quienes íbamos como *chillkatufe* (a aprender), se presentaron las *kimeltufe*: Yolanda, Ana y Hermelinda. Yolanda habló de su familia y la búsqueda de sus ancestros y contó cómo empezó a aprender *mapuzungun*. Cuando estaba terminando expresó: “para mí esto ya es una forma de vida. Es aprender a vivir, no solo aprender palabras” (María Yolanda Victorica, 11 de mayo de 2019). A su turno, Hermelinda reflexionó sobre los relatos compartidos:

El conocimiento, si vos ya lo tenés en la sangre, lo vas a encontrar enseguida. No importa si es por las dos familias, si es un ancestro, o una gotita. Tenemos que aprender a sacarnos lo que nos han enseñado en la escuela, de que tenemos que tener vergüenza de quiénes somos, para encontrar nuestras raíces. No descendemos de ningún lado, ese es otro vocablo colonial que nos han metido [se levantó, y levantó el tono de su voz] *In che ta ñi küpalme*. Yo procedo de un pueblo originario. Pero no descendemos. Estamos en el mismo plano que todos los demás seres vivientes, una planta, una piedra. Este va a ser el primer aprendizaje del día. Fijense cuánto nos llevó el *pentukun*. Otros dirían que no vimos nada, y fijense todo lo que hicimos (Hermelinda Tripailafken, 11 de mayo de 2019).

- 3 Vinculé lo compartido ese día con una situación vivida reiteradas veces, en la que al explicar a habitantes de Viedma en qué consistía mi trabajo, la respuesta solía darse a modo de repreguntas: ¿son de acá los *mapuche*? ¿Y dónde queda su comunidad? ¿Son *mapuche* o descendientes? Estas experiencias, la definición de Hermelinda sobre descendiente como un vocablo colonial, o su uso autoadscriptivo en ese mismo encuentro dan cuenta de una diversidad de usos y sentidos dados a esta categoría. Algunas personas se reconocen a sí mismas como descendientes y, antes de asumir que han perdido su identidad, se interesan por conocer la historia de sus familias, aprender *mapuzungun* y participar en las ceremonias. Algunas personas *mapuche* usan el término para referirse a quienes, según ellos y ellas, tienen ancestros *mapuche*, pero no se reconocen de ese modo. Otras, como Hermelinda, no lo usan porque lo consideran un “vocablo colonial” y, al hacerlo, hacen visible un conflicto.
- 4 Como categoría que remite a sentidos de pureza e hibridez, descendiente de *mapuche* se inscribe en las ideologías de mestizaje que han orientado los procesos de formación de las naciones en América Latina, caracterizadas por un ideal homogeneizador de la población que adquirió particularidades y valoraciones locales (De la Cadena, 2007a; Wade, 2003). Claudia Briones (2002) plantea que, a diferencia de otros países en los cuales el mestizaje fue considerado como el rasgo definitorio de la nación, en Argentina se lo consideró como un proceso degenerativo y se lo asoció a las “mezclas” no permitidas. La ideología del blanqueamiento posibilitó a las personas indígenas *blanquearse*, asimilarse o invisibilizar su pertenencia a través de cambios en sus prácticas culturales, que sin embargo continuaron alterizándolas en base a diacríticos étnicos y raciales. De este modo, los sujetos marcados por su hibridez no solo fueron subalternizados por no ser lo suficientemente “blancos”, sino también por su falta de

aboriginalidad, la que habrían perdido como consecuencia de la degeneración biológica, efecto de mezclarse con otros grupos, y de la pérdida cultural.

- 5 En la Patagonia el mestizaje adquirió connotaciones particulares a partir de la incorporación forzada a la sociedad nacional de los indígenas sobrevivientes al genocidio producido por el Estado durante la oficialmente llamada “Conquista del desierto”.³ Con posterioridad a ese proceso, agencias estatales, eclesiásticas y científicas incorporaron a los pueblos preexistentes como ciudadanos subalternos, de maneras que variaron en cada caso. Mientras sobre determinados pueblos operó una formación discursiva de la extinción (Rodríguez, 2010), sobre el *mapuche* pesó el discurso de la araucanización (Lenton, 1998; Lazzari y Lenton, 2000), que postuló su extranjería, negándole el acceso a los derechos que devienen de ser un pueblo preexistente al Estado. A partir del análisis de un corpus conformado por diferentes archivos en torno al pueblo tehuelche, Mariela E. Rodríguez (2016) concluyó que, en la década del cuarenta del siglo XX, en el marco de teorías eugenésicas, la categoría “descendiente” reemplazó eufemísticamente a la categoría mestizo conservando, sin embargo, las connotaciones de degeneración atribuidas a esta última.
- 6 A partir de la propuesta de Marisol de la Cadena (2007b) de analizar la heteroglosia que configura las definiciones y vacuidad de lo racial y las categorías de mestizaje, y en el contexto de las particularidades históricas en las que emerge el término “descendiente”, me pregunto ¿cuáles son los criterios que operan en las adscripciones impuestas y cuáles en las autoidentificaciones? ¿Por qué algunas personas deciden no utilizar dicha categoría? La heteroglosia de las categorías vinculadas al mestizaje pone de manifiesto su hibridez epistemológica, dado que en su conceptualización han operado y continúan operando regímenes de conocimiento yuxtapuestos —tales como el religioso y el científico— que superponen criterios biológicos y culturales (De la Cadena, 2007b; Wade, 2014). Al mismo tiempo, la heteroglosia da cuenta de que, como argumenta Peter Wade (2003), el mestizaje es un espacio de lucha en el que se define quiénes y qué —y agregaría cómo— va a ser incluido y excluido de la nación (p. 292). Es decir, remite a las luchas por el sentido, por establecer determinadas acentuaciones a las categorías y los conceptos (Voloshinov, 2009), como parte de procesos más amplios de disputa por y contra la reproducción de la hegemonía (Williams, 2009; Roseberry, 2007), entendida como proceso social total a través del que un determinado orden social de dominación es vivido como natural.
- 7 Al profundizar en el conocimiento del concepto de *küpalme*, que Hermelinda había utilizado para discutir desde el *mapuzungun* la categoría de “descendiente”, comencé a preguntarme si lo que estaba en juego eran miradas distintas sobre un mismo fenómeno. Yolanda había advertido que no eran solo palabras. Le pregunté entonces a Hermelinda en qué sentido pensar desde y sobre el *küpalme* podría ser “aprender a vivir”. Su respuesta situó la discusión en un plano distinto al ideológico —referido a puntos de vista distintos y opuestos sobre un mismo campo de visibilidad establecido hegemonícamente (Briones, 2014)— o incluso epistemológico —referido a regímenes de conocimiento distintos sobre un mundo al que el pensamiento occidental asume como único (Viveiros de Castro, 2004; Blaser, 2019). No se trataba solo de avalar o criticar el uso de “descendiente”, ni de explicar la descendencia desde otros criterios.
- 8 En este trabajo argumento que las reflexiones entre integrantes del pueblo *mapuche* sobre el término “descendiente” involucran dos planos: uno ideológico y otro ontológico. En el plano ideológico discuten con el discurso hegemónico que consagra la

pérdida de identidad a la vez que erige una imagen del *mapuche* cuya pureza nunca podrá ser alcanzada, y de la que más se alejan los “descendientes” a medida que se manifiestan como actores políticos. En su crítica cuestionan el racismo y la violencia epistémica —manifiesta en arrogarse el poder y la legitimidad para establecer quién es y quién no es ni merece ser *mapuche*— inherentes a ese discurso y definen “descendiente” como una categoría colonial. Discuten también con la ontología moderna que solo asume la agencia humana y considera la herencia como un fenómeno biológico, dado y relativo al pasado. Mario Blaser (2019) plantea que en los conflictos ontológicos lo que está en disputa no son miradas distintas sobre un único mundo sino mundos distintos, entendidos no como algo dado, sino como elaboraciones conceptuales y prácticas que a través de su puesta en acto establecen qué relaciones y actores participan en su construcción como totalidad. En el concepto de *küpalme*, Hermelinda y otras personas *mapuche* reconocen la agencia de otras fuerzas y entidades además de las humanas, no solo en el pasado sino como orientadora de las acciones en el presente. De este modo, los procesos de autorreconocimiento se entraman en una relacionalidad más amplia y vinculada al territorio. Siguiendo a Janet Carsten (2007), la relacionalidad señala que pensarse vinculado con otros o como parte de un ser juntos implica procesos y prácticas cotidianas de construcción de vínculos que se conectan con procesos de memoria en contextos políticos más amplios. En los usos autoadscriptivos del término “descendiente” se expresan sentidos contrapuestos que remiten a esas disputas. Aun afectadas por los criterios hegemónicos sobre quién puede ser *mapuche*, las personas que se definen como descendientes y buscan reencontrarse con esa historia se distancian del postulado que define la pérdida inexorable de la identidad y critican sus prescripciones sobre quién y qué se puede hacer y ser. Caracterizo a este proceso como de des-sujeción (Foucault, 1995) respecto al discurso hegemónico.

- 9 He organizado este artículo en tres apartados. En el primero reflexionaré sobre el conflicto ideológico en torno a la categoría “descendiente”, para lo cual analizaré el libro *Rodolfo Casamiquela, “racista anti-mapuche” ... o la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina*. En él, Casamiquela instala la discusión sobre la descendencia en el campo del discurso científico y, por lo tanto, en términos de verdad o falsedad. De este modo ocluye la discusión política y reduce la impugnación *mapuche* a su aspecto traducible para la lógica occidental, lo cual implica excluir la disputa ontológica. En el segundo apartado analizaré la disputa de sentidos como un conflicto ontológico, basándome en la explicación sobre el concepto de *küpalme* que Hermelinda compartió en una conversación que tuvimos en marzo de 2020. Mi intención no es decir cómo es y qué establece la ontología *mapuche*, sino reflexionar sobre qué es lo que el pensamiento occidental no permite ver en el conflicto en torno a la descendencia y el *küpalme* que para el pueblo *mapuche* está en juego. En el último apartado analizaré algunos usos autoadscriptivos del término “descendiente”, centrándome en los procesos de “reencuentro” o “recuperación” de sentidos de pertenencia *mapuche* vividos por Ailén —a quien conocí en espacios de participación del pueblo *mapuche*—. Su trayectoria y reflexiones dan cuenta de que no hay una única forma de experimentar las relaciones subjetivas con el pueblo *mapuche* y que las formas de nominar esas relaciones encierran y son transformadas por esa diversidad, atravesada por luchas en los dos planos mencionados.

- 10 Excepto el libro de Casamiquela, el corpus analizado se compone de registros de escenas y conversaciones de las que participé entre 2017 y 2020, en el marco del trabajo etnográfico que realizo. En estas escenas cotidianas fueron haciéndose visibles las preguntas, categorías y discusiones sobre las que posteriormente profundicé en entrevistas no estructuradas con Ailén y Hermelinda.

Sedicientes descendientes: disputas ideológicas en el campo de la ciencia

- 11 Rodolfo Casamiquela ha ocupado un lugar central en la producción y difusión de los criterios hegemónicos de pureza e hibridez que atraviesan las evaluaciones, adscripciones y legitimaciones de quién puede ser *mapuche* y quién no. En el año 2007 publicó el libro mencionado antes —*Rodolfo Casamiquela, “racista anti-mapuche”... o la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina*— en respuesta a denuncias y escraches que le hicieron colectivos *mapuche*. A partir del análisis del libro, en este apartado planteo que el sentido hegemónico del término “descendiente de *mapuche*” supone una postura sustancialista de la identidad, enmarcada en la ideología hegemónica del mestizaje en Argentina. La discusión que el autor plantea sobre si son o no *mapuche* quienes lo denunciaron tiene como trasfondo una disputa más profunda, referida a si quienes se adscriben como *mapuche* pueden definirlo por sí mismos (autodeterminarse, como expresa el comunicado que lo denuncia) o si hacerlo es una atribución excluyente de la ciencia. A través de su argumentación el autor delimita la discusión con quienes lo escracharon en términos ideológicos, y al hacerlo ocluye la discusión política (desde una concepción positivista de la ciencia) y reduce la impugnación *mapuche* a su aspecto traducible para la lógica occidental, lo cual implica excluir la disputa ontológica.
- 12 El tono de discusión que Casamiquela buscó darle al libro está dado por la reproducción, al comienzo, tanto de la imagen de lo que denomina “piquete”⁴ como del comunicado emitido por el pueblo *mapuche* ante su visita a Bariloche. En la tapa del libro se ve a un hombre *mapuche* de pie —a quien después se nombra como Horacio Antillanca— vestido con *trarilonko*⁵ y un *ñorquin*⁶ en la mano, que se dirige al autor, quien está sentado en una silla. Las posturas y gestos de ambos en la foto dan la impresión de enojo de Antillanca y de incomodidad de Casamiquela. El comunicado citado, escrito por “*mapuche lafkenche* independientes y autónomos” en repudio a su visita a *Fvrihofche*, desarrolla varios puntos. Sostiene que el pueblo *mapuche* es preexistente al Estado argentino y acusa a Casamiquela de mentiroso y racista, por no reconocer esa historia y hacerlos responsable de la violencia infringida por el Estado sobre otros pueblos originarios en el contexto de la “Conquista del desierto”. De la preexistencia, explica el comunicado, dan cuenta los topónimos dados por el pueblo *mapuche* a determinados lugares, que implican un proceso particular de conocimiento:
- Tal vez Casamiquela pueda explicar cómo es ke hay en toda la actual Patagonia, desde tiempos antiguos nombres de cerros, ríos, lagos, valles, mesetas, etc. en nuestro idioma *mapuzungun*, sabiendo que por nuestra espiritualidad necesitamos de tiempos diferentes al occidental para relacionarnos kon los *pu Newen* para ke un lugar nos dé su nombre (p. 5).
- 13 Posteriormente plantea que, “como dueños de nuestra propia historia y memoria, nos vemos en la obligación de protegerla de las personas que la ensucien y tergiversen (...)

Advertimos ke nuestra recuperación cultural y territorial trae consigo la historia desde nuestra raíz” (p. 5). A continuación, Casamiquela realiza una “autopresentación” como un hombre que actuó en favor de los “verdaderos araucanos”, y explicita que su intención es hacer una autodefensa en relación a esas críticas. Por medio de distintos recursos,⁷ ubica al lector imaginario de su lado de la discusión, y para que no queden dudas aclara que su libro no está destinado a los descendientes “mapuchistas”, “porque ellos no leen”, sino a “los descendientes que conservan su identidad” y a los “huincas”⁸ (pp. 9-10). Explica también que va a presentar sus “posiciones y argumentos —que por lo demás, no son otros que los de la verdad científica” (p. 9), según establece.⁹ La anticipación de que va a revelar la “verdadera” versión de los hechos elimina cualquier posibilidad de diálogo con otras perspectivas y, a su vez, construye otras posibles narrativas sobre la historia como falsas. Dicha verdad se basa en posicionarse como autoridad en tanto que científico, desde una perspectiva positivista del conocimiento que lo asume como neutral políticamente. Esta postura esclarece que lo que Casamiquela discute en su libro es la legitimidad de quienes lo cuestionan para hacerlo. Lo que no discute, sino que fundamenta y justifica, es su racismo contra los *mapuche*.

- 14 El autor parte de la siguiente definición de “etnia en sentido estrictísimo: cultura propia y unidad racial” (p. 46). Como argumenta Briones (1998) en su análisis de los estudios étnicos y raciales, esta definición se inscribe en una tendencia a articular los clivajes culturales y raciales en los procesos de alterización de determinados grupos, a menudo solapándose los últimos dentro de los primeros. Casamiquela subsume a la identidad étnica como una entidad de menor jerarquía que la nación, presupuesta como aquella definida por los Estados. Sus argumentos se inscriben en la ideología hegemónica del mestizaje, que en Argentina planteó a los indígenas la posibilidad de blanquearse o de invisibilizar su pertenencia a un pueblo determinado a través de cambios en sus prácticas culturales (Briones, 2002). Dicha ideología supone la preeminencia histórica de la identidad nacional —definida como blanca y eurodescendiente—, que subsumiría y terminaría borrando o eliminando las identidades indígenas. Casamiquela expresa este argumento en el siguiente ejemplo hipotético, en el que continúa discutiendo la “pérdida de identidad” de *mapuche* y tehuelches: “si sus antepasados (los del autor) hubieran sido mapuches, habrían sido chilenos, y él NO mapuche... Sí, descendiente de mapuches” (p. 45). El enunciado parece presentar de manera incompleta un silogismo al que le falta una premisa. La premisa ausente sería la siguiente: ninguna persona cuya identidad nacional es otorgada por el Estado estaría en condiciones de transmitir a sus descendientes la identidad a la que Casamiquela define como étnica. Así, la pérdida de la identidad indígena aparece como un proceso inexorable, frente al que predomina la adquisición de la identidad nacional, sin explicar por qué prevalecería una frente a la otra, sino dándolo por sentado.
- 15 La definición de etnia utilizada por el autor incluye dos campos de visibilidad referidos respectivamente a lo que el pensamiento moderno divide como biología (lo racial) y cultura. Casamiquela define lo racial como un aspecto que determina la identidad, aunque no describe a qué refiere ni cómo se demuestran la supuesta pureza racial y su pérdida. Sin embargo, no duda en afirmar en base a esos supuestos que “no hay entre los descendientes mapuches ningún individuo racialmente ‘puro’” (p. 48) y que “sus descendientes no poseen hoy una cultura propia (...) no hay pues identidad” (p. 47). Lo cultural aparece en su definición como un aspecto tan determinado e inamovible como la forma en que define lo racial. El concepto de cultura que deja entrever la asume

como conjunto discreto y permanente de prácticas y atributos, que se pierde en la medida en que cambia. El sentido que le da a “descendiente” se define por la “aculturación”, utilizando términos como “abandono”, “desvirtuación”, “tergiversación”, “reinención” (con connotación de falsedad) de la historia; “vacío” del concepto de cosmovisión (pp. 17-18). Así, el requisito de pureza se establece en los dos planos y la mezcla o el “cambio” son vistos como pérdida de identidad. Esta definición desconoce el carácter histórico de la producción cultural, atravesada por conflictos sociales en torno a la reproducción de la hegemonía (Williams, 2009). Se enmarca asimismo en lo que Marisol de la Cadena (2007b) describe como una versión culturalista del biopoder —régimen en que el racismo opera para ejercer el poder de muerte (Foucault, 1996)—, referida a la reinscripción del racismo a través de esencializar y “dejar morir” lo cultural o étnico.

- 16 El determinismo que el autor atribuye a estos procesos se expresa en todo su alcance cuando define que son “muy pocos” o ya no existen personas “auténticamente” *mapuche*, y que ocurre “lo más grave, lo único de reversión imposible: pérdida de la identidad étnica” (p. 18). El uso del término “autenticidad” remite a que “descendiente” comporta las ideas de hibridez e impureza, cargada con la connotación degenerativa que en Argentina se le da al mestizaje (Briones, 2002; Rodríguez, 2016). Usando las categorías de purificación y traducción, propuestas por Bruno Latour (2007) para dar cuenta de las dos prácticas político-epistemológicas constitutivas de la modernidad, Marisol de la Cadena (2007b) plantea que las categorías de mestizaje inscriben la lógica de la traducción y la hibridez. Históricamente, a la vez que delimitar un campo definido como híbrido o mezclado, las categorías de mestizaje inscribieron aquellas marcaciones identitarias definidas como puras. Esta explicación bien vale para la lógica de purificación que utiliza Casamiquela. Recortada contra las aristas deformes del descendiente actual, el autor erige la figura imaginaria del antiguo *mapuche* puro, mientras que, desde la ideología del blanqueamiento, la promesa de ser argentinos alcanza a toda la población y, por lo tanto, ya nadie puede ser *mapuche*.
- 17 El concepto de “descendiente” asume la posibilidad de definir la identidad de otras personas en base a diacríticos tanto culturales como raciales, desde una postura sustancialista de la identidad, que la define como la suma de determinados atributos. Esta definición ha sido criticada desde la década de 1950 desde diferentes enfoques (Briones, 1998) que coinciden en señalar que la identidad étnica no es una característica ni innata ni estática, sino un proceso histórico atravesado por relaciones de poder. La aboriginalidad, más específicamente, refiere a etnicidades producidas a partir de la subordinación y alterización por parte de Estados coloniales y modernos de los pueblos preexistentes en el territorio que gobiernan (Beckett, 1988), enfatizando el carácter histórico de dichos procesos (Briones, 1998). Estos cambios alcanzan a la legislación actual, especialmente al *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* (núm. 169) adoptado en 1989 por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que plantea la autoadscripción como el “criterio fundamental” (Art. 1. Inc. 2). A pesar de que en el momento en que ocurrió el “piquete”, este Convenio estaba vigente en Argentina, Casamiquela siguió sin dudar de su capacidad para definir la identidad de otros/as, violando el derecho a la autoadscripción.¹⁰
- 18 Esta definición sustancialista de la identidad implícita en “descendiente” supone que la ciencia es la que puede determinar la pureza o impureza de las personas y en función de ello clasificarlas, y explica por qué Hermelinda lo define como un término colonial.

Parafraseando a Gayatri Spivak (1998), es posible considerar los dichos de Casamiquela como un caso de violencia epistémica, en el que el sujeto colonial es constituido como un otro en relación al pensamiento occidental. Santiago Castro Gómez (2000), por su parte, refiere a este tipo de violencia como la contracara de la construcción de la gubernamentalidad moderna, en cuyo proceso las ciencias sociales han funcionado como un aparato ideológico productor de la alteridad a ser disciplinada. A través de la categoría “descendiente”, el discurso científico se arroga la legitimidad para delimitar, incluir y excluir —tanto del pueblo *mapuche* como de la arena de discusión— a quienes alteran el orden de su supuesta pureza y neutralidad.

- 19 Entre tantos descendientes, los que han caído más bajo para el autor son los “mapuchistas”, “urbanos” “ahuincados” y/o “yanquizados”, “sedicentes” y “resentidos” (pp. 16-19) —que más temprano que tarde no serán más que “marginales sociales” (p. 49). Quienes son así definidos, contrastan con aquellos que “conservan su identidad” y son “auténticos campesinos” (p. 17). La diferencia entre ambos es que los más impuros, los mapuchistas, no solo han perdido su identidad, sino que “lo repudian” y hacen “piquetes” desde una mirada a la que describe en términos de irracionalidad, desinterés por su pueblo y “violencia”. En cambio, los descendientes “conservadores” (que viven en el campo, hablan la lengua, conocen la espiritualidad, por ejemplo) “no cambiaron”, lo cual explicaría por qué estas personas reconocen al autor y mantienen con él vínculos afectivos. En la mirada dicotómica de Casamiquela subyace, por un lado, la ilegitimidad para cuestionar el discurso científico y, por otro, la idea de que la “conservación” de prácticas culturales es un proceso neutral, lineal y apolítico, mientras que el cambio de por sí es negativo.
- 20 Esta asociación entre descendientes sedicentes, impureza y piquete remite a la historia misma de las categorías de mestizaje que, desde la colonia, han sido colocadas en el lugar de la hibridez y de la mezcla no solo cultural ni biológica, sino fundamentalmente política, connotando el desorden de categorías y de posiciones que su aparición en el espacio público provocaba (De la Cadena, 2007b). La peligrosidad de los *mapuche* que increpan a Casamiquela parece estar en posicionarse como actores políticos y en cuestionar el orden según el cual la verdad de la ciencia no puede ser discutida por quienes no participan de ella. La irrupción *mapuche* cuestiona el orden según el cual, en tanto sujetos racializados y subalternizados, no tienen capacidad para posicionarse como actores políticos. Menos aún si utilizan formas de acción como los “piquetes”, de por sí considerados “bárbaros” por el discurso hegemónico.¹¹ Los descendientes *ahuincados*, por su misma mezcla se constituyen en el discurso de Casamiquela en una amenaza no solo para los argentinos, sino para los mismos descendientes “conservadores”.
- 21 Leída en el marco tanto de los dispositivos legales como de las teorías occidentales de la identidad, la discusión se inscribe en una disputa ideológica —¿tienen o no tienen derecho a autoidentificarse? — y epistemológica —¿puede la identidad ser definida por otros o no? ¿Está dada por ciertos atributos o por procesos subjetivos? Sin embargo, desde el comunicado citado previamente y la explicación de Hermelinda, el conflicto excede estos términos.

Conflictos ontológicos desde el concepto de *küpalme*

- 22 Al discutir con el concepto de “descendiente” el día en que comenzó el taller de *mapuzungun* antes mencionado, Hermelinda habló en esa lengua y nombró el *küpalme*, estableciendo una relación entre ambos términos. Una primera lectura podría ser la de que el *küpalme* es una mirada distinta sobre la descendencia. Sin embargo, en esa misma intervención, Hermelinda lo tradujo con el verbo “proceder” y vinculó la concepción *mapuche* sobre la procedencia con lo que Yolanda minutos antes había definido como “aprender a vivir” como parte de su pueblo, que implica situar a los humanos “en el mismo plano que todos los demás seres vivientes, una planta, una piedra” (Hermelinda Tripailafken, 11 de mayo de 2019). Desde sus respectivas intervenciones, Yolanda y Hermelinda señalaron que de lo que hablaban era del modo no solo en que el pueblo *mapuche* percibe el mundo, sino de un mundo habitado y construido de modos particulares, en el que se enraíza el concepto de *küpalme*.
- 23 A partir de estas reflexiones y desde la explicación de Hermelinda sobre el concepto de *küpalme*, en este apartado analizaré la discusión que ella propuso como un conflicto ontológico, que resulta impensable en el marco establecido por “descendiente”. El concepto de impensable refiere, según Pierre Bourdieu (2007), a aquello que no permiten pensar los instrumentos conceptuales de una época —que Michel Rolph Trouillot (1995) retoma para analizar la construcción de la revolución haitiana como un no-evento en la historia occidental— o una ontología según Blaser y De la Cadena (2009). En las últimas décadas la crítica de que la ontología moderna —caracterizada por la distinción naturaleza/cultura, la linealidad del tiempo y la tendencia a definir las diferencias en términos jerárquicos (Latour, 2007)— no es universal, sino una entre otras, ha instalado en el campo de la antropología la discusión sobre la existencia no de múltiples miradas sobre un único mundo, sino de múltiples formas de poner en acto múltiples mundos (Viveiros de Castro, 2004) que se encuentran y negocian un ser juntos en la heterogeneidad (De la Cadena y Blaser, 2018). Siguiendo a Mario Blaser (2009), quien trabaja —dentro de ese movimiento más amplio—¹² en la línea a la que ha denominado “ontología política”, el concepto de ontología implica tres capas de significados: (a) toda forma de conceptualizar el mundo asume un inventario de formas de existencia y de relaciones entre ellas; (b) las ontologías no preceden sino que son moldeadas por las prácticas e interacciones entre humanos y no humanos; y (c) deben ser entendidas como una puesta en acto totalizadora, que involucra aspectos discursivos y no discursivos (p. 877). La ontología política no apunta a explicar una ontología en función de otra, ni a reducir las diferencias entre ambas, sino a socavar la supuesta universalidad y neutralidad de la ontología moderna —y de las categorías científicas como parte de ella— y habilitar un diálogo que no se limite a la “política racional”, entendida como aquella en que se asume que los actores que intervienen están hablando de lo mismo. La ontología política se orienta a “pluralizar la política”, lo que implica “la aceptación del antagonismo entre las entidades sensibles y la ciencia (hasta ahora definido hegemónicamente como un “problema cultural”) y su transformación en un conflicto político entre dos formas diferentes de ser” (De la Cadena 2009, p. 167).
- 24 En esta línea, me interesa ejercitar en torno a “descendiente” y *küpalme* lo que Eduardo Viveiros de Castro (2004) define como *equivocación controlada*. A partir del perspectivismo multinaturalista de los pueblos indígenas de la Amazonía con los que

trabaja, el autor propone un desplazamiento en el trabajo comparativo característico de la antropología. La equivocación controlada refiere a un ejercicio de traducción que parte de la premisa de la existencia de distintos mundos puestos en acto que se relacionan en torno a un término aparentemente unívoco. La equivocación apunta a hacer visible y comunicar a través de las diferencias, asumiendo que esa univocidad no está dada. La “traición” inherente a todo acto de traducción no se orienta a definir el mundo ajeno desde el propio, sino al revés, problematizar el mundo propio desde las categorías ajenas, de modo de hacer visible la diferencia entre ambas. Es en el marco de estas discusiones que mi trabajo no se propone definir qué es el *küpalme*, sino traicionar —en el sentido antes expresado— la categoría de descendiente, con el fin de hacer visibles los supuestos ontológicos que implica y lo que estos excluyen del campo de discusión.

- 25 El apellido paterno de Hermelinda Tripailaf fue cortado cuando fue inscripto. Tripailafken, en cambio, refiere a la procedencia de espacios en los que hay agua (*lafken*), a una cierta tranquilidad y conocimiento profundo de la ancestralidad, pero también al agua que desborda sus propios límites. Hermelinda se describe a partir de los sentidos de su nombre y eso, explica, es parte de conocer el *küpalme* (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 5 de marzo de 2020). Dice también que de sus otros ancestros debe venir ese estado de “revolución” en que se siente, o esa forma que tiene de hacer, que lleva a quienes la conocemos a preocuparnos si la vemos demasiado quieta o con una agenda poco cargada.
- 26 En marzo de 2020, preguntándome si su reflexión durante el taller de *mapuzungun* que cité anteriormente refería a algo más que a una discusión ideológica en relación al término descendiente, le pedí a Hermelinda que me explicara el concepto de *küpalme*. Su explicación se fue entramando en los procesos personales de búsqueda de su procedencia. La citaré en extenso con la intención de no alterar su argumentación:

Lo que se trata de poner en claro es desde dónde uno viene, desde dónde uno procede. Que es diferente proceder obviamente que descender. Uno procede, va en busca de esos antepasados, de sus ancestros, que generalmente se tienen en cuenta todos (...). Entonces vos decís, desde nuestra cosmovisión cada cuestión, sea en el lenguaje, sea en las acciones, sea en cualquier acto de convivencia, es eso, es convivir con los elementos, con otras personas. Porque siempre es par. Entonces yo no puedo descender o proceder, que sería lo nuestro, proceder de una sola persona. Mis padres tuvieron que ser dos. Yo los acepte o no los acepte por otras cuestiones, ahí hubo dos para que haya una vida. Y ellos a su vez cada uno tuvo sus dos padres. Entonces todo eso es lo que uno va a buscar. Por eso es el *küpal-me*: voy a traer. Traigo acá al presente el lugar de donde yo procedo y de quienes yo procedo. Con quienes personas y con quienes elementos energéticos, qué fuerzas de la naturaleza. Porque a su vez cada una de esas personas tiene su propia fuerza que la naturaleza le da (...). Uno cuando se sienta en conversa, cuando se sienta en ronda a hablar justamente del *küpalme* puede desatar, desandar esta historia si es el momento, si es oportuno y si eso va a ser sanador. Porque desatar todo esto implica desandar la historia con muchos puntos de dolor. Pero eso lo tiene que tener claro uno también para transmitirlo, no decir “ah bueno, pero todos tenemos más de un apellido, ¿por qué acá no?” No, cada uno tiene su momento, su recorrido histórico personal, familiar y como historia del pueblo. Entonces ser respetuoso de eso. Pero sí saber a grandes rasgos que nuestra cosmovisión lo que nos enseña es esto. ¡Nada se hace solo! Nada, nada, nada. Aunque uno crea “esto lo hice yo, porque acá están, porque... No. Vos con otros. Si no fueron otras personas, son otros vivientes. Animales, elementos, lo que sea. Son otros vivientes. Acá nunca se hace nada solo. Y eso es una concepción importante. Para la composición de lo que va a ser después

todo un entramado social, sea de un grupo, de una familia. Llámese como se llame ese grupo. Familia, familia extensa, grupo de compartir *kimün*,¹³ de compartir *admonguen*,¹⁴ lo que sea, pero uno no, ¿cómo arma un tejido? ¿cómo tejes un *witral*¹⁵ si no tenés, si sos solo? Esa es la importancia de poder indagar acerca del *küpalme*.

Si uno empieza, por ejemplo, en esta misma situación, uno empieza a buscar el elemento de cada una de esas personas [los ancestros], y qué energía, y con quiénes se relacionaba y cómo se pudo constituir y demás, fijate vos que *küpalme* es mucho más extenso y hay muchos más conocimientos ancestrales ahí detrás. Y qué cosas ocurrieron, obstruyeron o destruyeron esas energías para que esas personas enfermen. Porque de última enfermaron. Uno lo que después puede ver como resultado, que puede ser bronca, angustia o estos interrogantes en rebeldía, que uno dice ¿pero por qué hizo tal cosa, y por qué no sé qué, y por qué? Bueno, qué ocurrió, qué obstruyó en esas energías para que enfermen. Porque de última yo digo, son personas que enfermaron en esa pérdida de identidad, en esa pérdida de contacto con su *küpalme*, ¡enfermaron! Bueno, como hemos enfermado todo eso. Después haber hecho o no procesos de sanación son otras opciones que uno tuvo. Que tuvo la claridad de poder verlo, por ahí enfermar no te lo permite, estás tan enajenado que no permite (...) Esas cuestiones te guían, las fuerzas naturales te guían. Después vos hacés o no hacés, pero te guían. Entonces digo bueno, recuperar el *küpalme* también es eso. Es encontrar esos elementos que te ayudan a ver cómo vos podés direccionar en tu vida (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 5 de marzo de 2020).

- 27 Hermelinda habló de proceder y no de descender. El diccionario no señala muchas diferencias entre ambos términos. Son los procesos históricos de constitución de los discursos sobre el mestizaje los que por un lado le dan profundidad y un campo de interdiscursividad a descender (analizado en el apartado anterior), que lleva a Hermelinda a definirlo como un vocablo colonial y a no utilizarlo.¹⁶ Sin embargo, al utilizar el concepto *küpalme*, Hermelinda planteó una discusión cuyos términos exceden el campo de visibilidad que "descendiente", en términos occidentales, recorta. Si la descendencia se grafica en abstracto, solo incluye a seres humanos y aparece como un triángulo en el que los ancestros pertenecen al pasado y ego siempre está en el punto de llegada que es el presente; el *küpalme* presenta otra forma de conceptualizar la procedencia, que Hermelinda describió como una multiplicidad de relaciones y vincula a un tejido o *witral*.
- 28 En ese tejido quienes actúan no son solo humanos, porque las personas reciben la influencia del *ngen* y de los *pu newen* propios del lugar en que nacieron (su *tuwün*)¹⁷ al que Hermelinda refirió con la pregunta sobre de dónde se proviene. Por otro lado, el *küpalme* vincula a la persona con sus ancestros, las personas de quienes procede, pero no exclusivamente en términos biológicos o individuales sino involucrando a su vez a los *pu newen* o fuerzas energéticas que las constituyen y que caracterizan a sus lugares de procedencia, en los que esas relaciones se entran y a los que pertenecen. Mientras descender, en el sentido planteado por Casamiquela, refiere a un proceso biológico, proceder tal como lo usó Hermelinda refiere a relacionalidades más amplias que aquellas solo humanas enmarcadas en el concepto de parentesco occidental.¹⁸ Estos vínculos como pueblo con los lugares, sus *ngen* y *newen*, también es descripta en el comunicado *mapuche* que Casamiquela cita en su libro y que cito en el apartado anterior, para referir a las relaciones implicadas en el proceso de poner nombre a un lugar. Hermelinda señaló la influencia de los *pu newen* que los ancestros traen y que se hacen presentes a través del *küpalme*. Esto ha sido señalado también por Pichinao, Mellico y Huenchulaf (2003) y Pichinao (2012), quienes describen el vínculo entre los *tuwün* y las energías de los antepasados como *püjü* que inciden a través del *küpalme* en

la vida de la persona. Estas formas de hacer presente a través del *küpalme* a los *pu newen* de los lugares de procedencia reestablece relacionales que fueron interrumpidas en contextos de desplazamiento forzado del pueblo *mapuche* (Briones y Ramos, 2016; Ramos, 2010).

- 29 Estas entidades humanas y no humanas no pertenecen al pasado exclusivamente, sino que, como lo expresa el comunicado *mapuche* citado por Casamiquela (2007), “nuestra recuperación cultural y territorial trae consigo la historia desde nuestra raíz” (p. 5). La recuperación del *küpalme*, y con ello de la historia a nivel personal, familiar y del pueblo, como la describió Hermelinda, implica traer al presente a esas personas y fuerzas para que orienten las acciones y decisiones personales. En este sentido, Magnus Course (2017) describe entre comunidades de Conoco Budi (Chile) el *küpalme* como un modo de socialidad que implica tanto un aspecto relacional como uno referido a la constitución de cada persona. El conocimiento de la procedencia en cada uno de estos planos —el *tuwün* y el *küpal*— es un aspecto central de la formación de la persona, en tanto explica características personales e implica orientaciones referidas a cómo actuar en relación a los ancestros y los roles, comportamientos y formas de ser que transmiten. En muchos casos, estas orientaciones y características de las personas se transmiten a través de nombres y de cantos referidos tanto al *tuwün* como al *küpal* (Cañumil y Ramos, 2016; Ñanculef, 2016).
- 30 El *küpalme* se proyecta entonces como *kimün* en la medida en que la persona lo conozca y pueda sostener los vínculos que recuperarlo trae (Pichinao, Mellico y Huenchulaf, 2003). Desde esta concepción se comprende la afirmación de Hermelinda de que nadie hace nada solo, sino que son esas fuerzas las que orientan, guían y establecen condiciones en las que las personas actúan. Ese acto de “ir a traer” no es meramente voluntario e individual. Se entrama en historias y posibilidades, condicionadas por el dolor y la enfermedad producidas por la ruptura de esas relacionales, como efecto de la violencia de los Estados nación hacia el pueblo *mapuche*. Hermelinda describió la recuperación del *küpalme* como una práctica de sanación y de desalienación que permite reconectar esos vínculos rotos y devolver la agencia a esas entidades que lo conforman.
- 31 Nada de estos sentidos, vínculos y prácticas puede ser pensado desde el concepto de “descendiente”. Como concepto biológico que remite a la pureza racial, y por lo tanto a lo dado, clausurado por pertenecer al pasado y sin agencia, “descendiente” no solo elimina la agencia de los ancestros, los *pu newen* y el entorno de los que habló Hermelinda; elimina también la agencia de las personas que son así definidas, dando la idea de que nada pueden hacer contra eso (es irreversible, dice Casamiquela). El concepto hegemónico de “descendiente” consume esa obstrucción y ruptura de vínculos que Hermelinda definió como enfermar. Si, desde la concepción lineal del tiempo que supone, lo que se ha perdido no se puede recuperar, ¿para qué intentarlo? ¿Para qué desatar esa historia que implica puntos de dolor?
- 32 Desde la concepción de *küpalme*, Hermelinda estableció la discusión sobre quién decide quién puede ser *mapuche* en un plano ontológico. Como lo expresa su uso de términos como recuperar o reencontrarse, esa procedencia no se elige, sino que existe entramada en las relaciones que configuran la procedencia. Lo que varía son las posibilidades históricas —personales, familiares y como pueblo— de ese reencuentro.¹⁹ Poder realizarlo refiere a lo que Yolanda describió como “aprender a vivir” en tanto implica sanar vínculos que fueron cortados y reconocer su intervención en el presente

para guiar las decisiones, asumiendo que estas no son individuales. La discusión alcanza también a la autoadscripción cuando es definida como una elección libre y no condicionada. La política racional que este concepto invoca tampoco reconoce a esas otras agencias que participan de los procesos de recuperación, ni los trabajos de sanación y contra la enajenación que conllevan, en contextos en los que la violencia y el dolor vividos históricamente como pueblo —incluyendo en este colectivo a las fuerzas y elementos no humanos y al entorno— no sólo no han sido reparados, sino que toman nuevas formas.

- 33 Como expresaron en su *pentukun* muchas de las personas que asistieron al taller de *mapuzungun*, esa sanación puede darse de modos muy diversos e implicar formas heterogéneas de posicionarse en las discusiones sobre la descendencia y sobre quién decide quién puede ser *mapuche*. En el próximo apartado analizaré algunos usos autoadsriptivos del término “descendiente” sin la intención de agotar sus sentidos, sino de dar cuenta de cómo su uso y los procesos de subjetivación con que se vincula están atravesados de formas dinámicas y no determinadas por estos conflictos.

“Descendiente” como categoría autoadsriptiva

- 34 “Ahora puedo decir que soy *mapuche*, y no descendiente” dijo al comenzar su *pentukun* Ailén²⁰ (23 de junio de 2018). Era el primer festejo de *Wiñoy Tripantu*²¹ al que iba, en territorio de la comunidad Las Aguadas. Un tiempo después, reflexionando sobre ese día y la habilitación que sintió en ese contexto —en territorio de una comunidad y con personas *mapuche*— para reconocerse públicamente como *mapuche*, me contó que en otros contextos le resultaba más difícil. También dijo que, a la vez que creía que “descendiente” era un “término colonial”, todavía no podía decir que era *mapuche*:

Quizás en un par de años pueda decir que soy *mapuche*. Yo ahora digo que soy descendiente porque estoy en un proceso, estoy aprendiendo cosas de la lengua, buscando, buscando adentro mío, en mi familia. Hay gente que decide irse para un lado del árbol familiar, se corre totalmente, y hay gente que no. Entonces la gente que no atiende a ese pasado se considera descendiente, y hace otro recorrido (Ailén, comunicación personal, 6 de julio de 2018).

- 35 Por un lado, Ailén utiliza el término “descendientes” para referir a aquellas personas que no conocen tanto del pueblo *mapuche* como para “poder decir” que son *mapuche*. Pero en este grupo diferenciaba entre aquellos que sí querían aprender y aquellos que “se corrían” de esa pertenencia. Ella no se corría, sino que estaba en una búsqueda, pero de igual forma se identificaba a sí misma como descendiente por no poder decirse *mapuche* todavía. Sus reflexiones me parecieron tan confusas que mi primera reacción fue “ordenarlas”. Como en el caso de otras personas a las que había ido conociendo en el transcurso de mi trabajo de campo y como ella misma lo planteaba, asumí que Ailén en algún momento iba a empezar a definirse como *mapuche*, y que esa confusión, que atravesaba no solo donde ella se paraba sino a las mismas categorías, iba a desaparecer. Tiempo después, cuando comenzó el taller al que me referí en el comienzo de este trabajo, reconocí que el deseo de aprender el *mapuzungun*, vinculado a recuerdos de familiares que hablaban esa lengua, no era distinto entre quienes se reconocían como *mapuche* y quienes no. Me pregunté entonces: ¿de qué tenía que dar cuenta una persona para sentir que “podía ser” *mapuche*? ¿Quién decidía que así fuera? ¿Qué cambiaba y

qué no por el hecho de que las personas se pensarán como *mapuche* o como descendientes?

- 36 En este apartado analizo los usos autoadscriptivos de la categoría descendiente, a partir de la trayectoria y las reflexiones sobre estos procesos compartidas con Ailén. Los sentidos hegemónicos del término “descendiente” analizados previamente condicionan los procesos de autorreconocimiento, a través del establecimiento de estándares que deberían cumplir para “poder ser” *mapuche*. Sin embargo, quienes se adscriben de esa forma no necesariamente comparten la idea de la inexorabilidad de la pérdida de la identidad y la cultura. Antes bien, para muchos y muchas, es una forma de empezar a pensar su relación con el pueblo *mapuche* y posicionarse en ese camino de búsqueda del que habla Ailén, o de recuperación del *küpalme* en palabras de Hermelinda.
- 37 Planteo entonces que la heteroglosia que atraviesa a la categoría “descendiente” se vincula con las disputas entre los discursos hegemónicos y los discursos del pueblo *mapuche* sobre la identidad y los sentidos de pertenencia. Que una persona se piense como descendiente o como *mapuche* se vincula más con un proceso de des-sujeción respecto a los criterios hegemónicos sobre qué se requiere para ser *mapuche* y el discurso sobre la pérdida de identidad que con aprender un conjunto de conocimientos sustantivos. Michel Foucault (1995) y Judith Butler (2008) en su relectura del primero, definen la des-sujeción como un proceso de posicionamiento crítico sobre aquellos dispositivos que nos constituyen como sujetos de determinadas relaciones de poder y saber. La crítica a los discursos hegemónicos sobre quién puede ser *mapuche* se vincula además con el concepto de *küpalme* y los procesos para recuperarlo descritos en el apartado anterior. Por último, la trayectoria de Ailén da cuenta de que ninguna autoadcripción es lineal, teleológica, ni puede ser definida por otros. Como dijo Hermelinda, “cada uno tiene su momento” (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 5 de marzo de 2020).
- 38 Había conocido a Ailén un mes antes del *Wiñoy Tripantu*, en talleres de lengua y cultura *mapuche* que organizaban una vez por semana en el Centro Vecinal del barrio Santa Clara la comunidad *Waiwen Kürrufe* e integrantes del grupo de estudio de *mapuzungun Inan Leufu Mongueiñ*. Unas semanas después del comienzo del nuevo ciclo nos íbamos caminando juntas y le pregunté por ese cambio que ella había expresado en la forma de “decirse” a sí misma. Me contó que un rato antes del *trawn*²² en el *Wiñoy Tripantu*, había estado hablando con otra persona que le había explicado el significado de sus apellidos. Entonces conversaron sobre la palabra descendiente:
- Uno lo piensa, o uno siempre dice ‘bueno, yo tengo apellido *mapuche* y soy descendiente’. Pero como me decía Fabián: ‘vos tenés sangre *mapuche*. Vos sos *mapuche*, no sos descendiente’. Pero uno tiende a negar eso. Por eso yo dije también que me estoy reencontrando, algo que estoy reencontrando en mí (Ailén, comunicación personal, 6 de julio de 2018).
- 39 Tanto su expresión “uno tiende a negar eso”, como la reflexión citada antes de que “quizás en unos años pueda decir que soy *mapuche*” refieren a cómo operan los criterios hegemónicos de pureza y autenticidad. Discursos como el de Casamiquela no existen aislados o por fuera de las relaciones sociales, sino que tienen efectos de verdad e inscriben procesos de sujeción. Nadie cuestiona la identidad argentina de otra persona, pero la identidad *mapuche* siempre es puesta en duda y por tanto tiene que ser demostrado que se “puede ser”, a través de la expresión de diacríticos como los

expuestos por Casamiquela. Ailén se refirió a hablar la lengua y al conocimiento de la historia personal y familiar.

- 40 Sin embargo, al hablar de “búsqueda” se alejó también de los supuestos de Casamiquela: no se puede encontrar algo que cuando se pierde deja de existir. Explicó que identificarse como *mapuche* no es algo nuevo que ella esté inventando, sino un “proceso de reencontrarse”. Habló de reencuentro porque hay una pertenencia que tiene historia; una historia que su familia fue forzada a no contar. Cuando volvió del festejo de *Wiñoy Tripantu* y fue a visitar a su abuelo, él le preguntó quién había guiado la ceremonia. No conocía a la persona que lo hizo, pero comentó que seguramente “vivía cerca de tal y de tal” (Ailén, comunicación personal, 5 de noviembre de 2018). A Ailén le sorprendió “cómo tiene todo eso en su cabeza y no se lo cuenta a nadie y uno no sabe, pero él sabe todo eso”. Su abuelo llegó con su mamá a Viedma desde la Línea Sur cuando tenía quince años. Tuvo que trabajar desde chico. A partir de conocer la búsqueda de Ailén, empezó a hablarle en *mapuzungun*. Las acciones de Ailén lo movilizaron a compartir con ella recuerdos que no le contaba a nadie. La profundidad histórica de esa búsqueda que incluye no solo a Ailén sino también a su abuelo y a su familia materna y paterna la llevó a hablar de “reencuentro” de sus sentidos de pertenencia. El reencuentro, en contraste con lo que plantea Casamiquela, propone que aquello que estaba perdido puede volver a ser encontrado. Hermelinda lo explicó como un modo de restablecer vínculos y conocimientos que existen, pero están obturados por procesos de alienación y de dolor.
- 41 Ailén explicó que reencontrarse se “hace más difícil” por la violencia con la que actuó el Estado para que los sentidos de pertenencia y conocimientos *mapuche* se perdieran y lo ejemplifica con los cambios impuestos sobre los nombres. Su mamá y su tía tienen apellidos distintos, a pesar de que sus padres eran hermanos. Cuando nacieron le anotaron el apellido de una forma distinta a cada uno. Hablando con otras personas *mapuche* Ailén pudo reconstruir que ese apellido también fue cortado. La violencia del Estado que se expresa en cambiar los apellidos, alterando y obstaculizando conocer su significado, borrando partes y con ello palabras, llega hasta el acto mismo en que inscribieron el nombre de Ailén. Una vez que nos juntamos para que yo le contara sobre un trabajo que estaba haciendo en el que la iba a citar me explicó: “cuando pongas mi nombre, ponelo así” y escribió “Ailén” en su cuaderno (comunicación personal, 5 de noviembre de 2018). “Pero contá por qué no me llamo así” y escribió “Aylén” debajo. Su mamá y su papá quisieron anotar su nombre con Y, pero en el registro civil no lo reconocieron como un nombre válido. “Fijate cómo estamos colonizados hasta en los nombres”, reflexionó. Las políticas de borramiento de las identidades indígenas fueron una de las dimensiones a través de las que se efectuó el genocidio sobre el pueblo *mapuche* con posterioridad a la Conquista del Desierto, a través de la imposición de nombres y apellidos hispanizados, que obstaculizaron y obstaculizan reconstruir las relaciones familiares y comunitarias (Mases, 2010; Bustos y Dam, 2012; Escolar y Saldi, 2018). En la mayoría de los casos, las acciones de registro de los nombres *mapuche* por las burocracias eclesiásticas y estatales implicaron transformaciones y recortes que tuvieron el efecto de vaciarlos de los significados elaborados desde la epistemología *mapuche*, transformándolos en significantes sobre los que solo se puede establecer un sentido de vinculación —perdida— con el pueblo *mapuche*.
- 42 La efectividad del dispositivo clasificador mestizaje/pureza parece expresarse con contundencia sobre todo en las experiencias de aquellas personas que se definen como

descendientes y no desarrollan ninguna búsqueda en torno a esa vinculación, o, en palabras de Ailén, lo “niegan” o “se corren”. Sin embargo, su trayectoria da cuenta de que el significado de la palabra “descendiente” puede variar en el tiempo y en relación al contexto en el que se exprese. ¿Quién dijo que todo está perdido?, interroga. A diferencia del sentido hegemónico que connota impureza y pérdida irrecuperable, desde sus relatos y reflexiones, “descendiente” se vuelve una categoría dinámica, que no impide a quienes se adscriben de ese modo posicionarse subjetivamente en las coordenadas de alteridad, como tampoco les impide orientar caminos de búsquedas, aprendizajes y acciones, más allá de cómo se definan. Este movimiento constituye un proceso de crítica o des-sujeción respecto al discurso hegemónico que plantea la inevitabilidad de la pérdida de la identidad *mapuche*. Sus acciones la colocan más cerca de la posición de una descendiente sedicente, que cuestiona la irreversibilidad de la pérdida de la identidad, que de un sujeto pasivo a quien el destino le llega. Es este distanciamiento, más que lograr dar cuenta de esos diacríticos hegemónicos, lo que habilita el reencuentro de los vínculos con el pueblo *mapuche*.

- 43 A partir de preguntarle a personas que conocen *mapuzungun*, Ailén supo que uno de sus apellidos está compuesto por términos que significan sol u oro y montaña, por lo que hace referencia al lugar en que el sol toca la montaña. Esta es la denominación del lugar de donde habrían venido “los primeros de la familia”. No casualmente, el primer día del taller de *mapuzungun* que mencioné al comienzo de este trabajo, Ailén explicó: “ayer no tenía ganas de venir, pero hoy me levanté, vi el sol y dije ‘voy’” (11 de mayo de 2019). Al presentarse hizo referencia al sol, una de las energías a las que su apellido hace referencia, y describió cómo su lectura de ese *newen* orientó su decisión de ir al taller.
- 44 Como la trayectoria de Ailén muestra, esos procesos pueden movilizar nuevos posicionamientos no solo con relación a los modos de sujeción, sino también de identificación y agencia, y al hacerlo habilitar nuevos lugares de apego. Pueden también no hacerlo, ya que como señaló Stuart Hall (1985) —y como analiza Briones (2007) en torno a los presupuestos que orientan adscripciones de identidad *mapuche*— no necesariamente hay correspondencia entre las posiciones estructurales y las articulaciones subjetivas que sobre ellas se producen. O como explica Hermelinda, no siempre se tiene la posibilidad de reconectar vínculos que fueron rotos de modos que aún duelen.

Reflexiones finales

- 45 La categoría “descendiente” delimita el campo establecido hegemónicamente para dirimir quién puede y quién no ser *mapuche*. En sus sentidos dominantes, dicha posibilidad se vincula con poseer un conjunto de características sustantivas, que se asumen como objeto que se tiene o no. Desde el discurso purificador de la ciencia, la delimitación de estas características opera como diagnóstico de la inexistencia de “mapuches puros” y, derivado de ello, delimita qué descendientes son legítimos y cuáles no, quiénes pueden hablar y quiénes no, qué pueden decir y qué no. “Descendiente” viene así a llenar —de sospecha e ilegitimidad— una brecha entre ese *mapuche* ideal perdido y aquellos y aquellas que actualmente se definen como integrantes de ese pueblo. Viene también a profetizar, desde conceptos de pureza biológica y cultural, la pérdida irremediable de identidad y a colocar a las personas en el lugar de objetos de esa pérdida, en torno a la que nada podrían hacer. Estos sentidos

del término “descendiente” expresan la ideología del blanqueamiento y su direccionalidad asimilacionista hacia el pueblo *mapuche*, en la que siempre está latente además la sospecha de que no son preexistentes al Estado, sino que son foráneos.

- 46 Estos sentidos condicionan las posibilidades de pensar los vínculos personales con el pueblo *mapuche* y las evaluaciones sobre si se “puede ser” o no *mapuche*. Operan produciendo sujeciones en torno a las ideas de pureza biológica y cultural. La impureza, la pérdida de identidad o el racismo no son, sin embargo, lo único que le da sentido a decir y decirse descendiente. Para muchas personas, esa categoría es una forma de acercarse a su historia familiar, y de comenzar a pensar su relación con el pueblo *mapuche* desde posiciones que se alejan de las prescripciones (y proscripciones) hegemónicas. Es de esa manera que la categoría se vuelve dinámica, y más que a la supuesta pérdida de identidad puede referir a procesos subjetivos por “recuperarla” o por “reencontrarse”.
- 47 Este reencuentro implica relacionalidades más amplias que aquellas delimitadas por el parentesco definido biológicamente. En las explicaciones de Hermelinda sobre el *küpalme* se entran los vínculos con ancestros humanos y con fuerzas no humanas que constituyen aquellos vínculos de los que se procede y que se entretajan en el territorio. Recuperarlo constituye un proceso de sanación de la ruptura y la violencia ejercida por el Estado nación, que afecta a los vínculos como pueblo, familia y persona, y que imposibilita reconocer las orientaciones para actuar en el presente dadas por quienes conforman ese tejido. Por ello, hay mucho más en juego que nombrarse de una u otra forma. El reconocimiento de agencias, relacionalidades y temporalidades que ella describe son impensables en la ontología occidental.
- 48 La profundización en los sentidos de “descendiente” y de *küpalme* esclarece cuáles fueron las críticas de Hermelinda, y de muchas personas *mapuche*, al concepto de “descendiente” tal como suele ser usado hegemónicamente. Estas críticas pueden plantearse en un plano ideológico, en el que lo que se discute es cómo y quién define quién es *mapuche* (si es la ciencia a partir de evaluar la pureza biológica y cultural o es un proceso personal de búsqueda y autoadscripción). Sin embargo, como he analizado, la discusión es también ontológica, ya que se discute si se trata de un proceso biológico, dado y perteneciente al pasado, o de un proceso en el que intervienen múltiples relacionalidades, energías y fuerzas que existen siempre, pero con las que es o no posible reencontrarse. Esto implica poder actuar desde y en el reconocimiento de esos vínculos y sus orientaciones en el presente, o como expresó Yolanda, “aprender a vivir”.
- 49 Agradezco a Hermelinda Tripailafken, María Yolanda Victorica y Ailén por haber compartido conocimientos y reflexiones conmigo, así como por sus lecturas y devoluciones de versiones preliminares de este trabajo. También a mi directora de doctorado, Mariela Eva Rodríguez, por las correcciones, orientaciones y diálogos a partir de los que se nutrió este análisis. Este trabajo fue financiado parcialmente por los proyectos de investigación UBACYT 20020170200258BA 2018 “Conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos. Reflexiones desde el diálogo de saberes entre pueblos indígenas, investigadores académicos y gestión pública”, dirigido por Mariela E. Rodríguez y PICT 2757-2016, “Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia”, dirigido por Florencia Tola.

BIBLIOGRAPHY

- Beckett, J. (1988). Introduction. En J. Becket (Ed.), *Past and Present. The construction of Aboriginality* (pp. 1-10). Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896. DOI: 10.1080/09502380903208023
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>.
- Blaser, M. y De la Cadena, M. (2009). Introduction. *Red de Antropologías del Mundo - World Anthropologies Network E-Journal*, 43-9. Recuperado de http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad en Argentina. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 23, 61-88.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 49-70. DOI: <https://doi.org/10.34096/cas.i40.1278>
- Briones, C. y Ramos, A. (2016). Agenciando formas de ser juntos en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política. En C. Briones y A. Ramos (Eds.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia* (pp. 11-51). Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.450>
- Bustos, J. y Dam, L. (2012). El Registro de Vecindad del Partido de Patagones (1887) y los niños indígenas como botín de guerra. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, [en línea] 2(1)*. DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.888>
- Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-167). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Cañumil, P. y Ramos, A. (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de *lof*. En C. Briones y S. Kradolfer (Eds.), *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y frontera* (pp. 1-24). Berlín: Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag.
- Cañuqueo, L. (2015). 'Tramitando' comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. *Identidades*, 5(8), 61-80.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (Ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Australia: Blackwell.
- Casamiquela, R. (2007). *Rodolfo Casamiquela, "racista anti-mapuche"... o la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina*. Trelew: Edición del autor.

- Castro Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 141-160). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Course, M. (2017). *Mapuche ñi mongen: Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Santiago de Chile: CIIR Centro de Estudios Interculturales e Indígenas: Pehuén.
- De la Cadena, M. (2007a). Introducción. En M. de la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 7-34). Popayán: Envió.
- De la Cadena, M. (2007b). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. En M. De la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió.
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. *Red de Antropologías del Mundo - World Anthropologies Network E-Journal*, 4, 139-171.
- De la Cadena, M. y Blaser, M. (2018). Introduction. Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds. En M. de la Cadena y M. Blaser (Eds.), *A World of Many Worlds* (pp. 1-22). Durham and London: Duke University Press.
- Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D. y Malvestitti, M. (Eds.) (2018). *Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1254>
- Dos Santos, A. y Tola, F. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. *Avá*, 29, 71-98.
- Escolar, D. y Saldi, L. (2018). Castas invisibles de la nueva nación. Los prisioneros indígenas de la Campaña del Desierto en el registro parroquial de Mendoza. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (Eds.), *En el país de Nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios 1870- 1950* (pp. 99-136). Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Foerster, R. (2010). Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches. Otra vuelta de tuerca. *Revista de Antropología*, 21, 81-110.
- Foucault, M. (1995). Crítica y Aufklärung [Qu'est-ce que la Critique?]. *Revista de Filosofía-ULA*, 8. Recuperado de <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/15896/davi-la-critica-aufklarung.pdf;jsessionid=A902324AB2B6794E182FBFBED509695F?sequence=1>
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Caronte.
- González Galván, M. (2018). El sistema laku mapuche-pewenche y los límites étnicos del parentesco. *Revista Antropologías del Sur*, 5(10): 53-68.
- Grupo de Estudios en Legilación Indígena [GELIND] (2000). La producción legislativa entre 1984 y 1993. En M. Carrasco (Ed.) *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina* (pp. 63-104). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IWGIA.
- Hall, S. (1985). Signification, Representation, Ideology: Althusser and the PostStructuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*, 2(2), 91-114.
- Korol, C. y Longo, R. (2009). *Criminalización de la pobreza y de la protesta social*. Buenos Aires: El Colectivo, América Libre.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.

Lazzari, A. y Lenton, D. (2000). Etnología y nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá*, 1, 125-140.

Lenton, D. (1998, noviembre). Los Araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista. Trabajo presentado en el *III Congreso Chileno de Antropología, Temuco*. Recuperado de http://educacionsantacruz.gov.ar/images/EIB/bibliografia/relaciones_intereticas/BIB_Lenton_Sobre-la-araucanizacion-de-las-pampas.pdf

Lenton, D. (Ed.) (2011) Debate. Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(2). DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.887>

Marimán Quemenedo, P., Caniqueo Huicapan, S., Levil Chichahual, R., Millalel, J. (2006). *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Mases, E. H. (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.

Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Organización Internacional del Trabajo (1989). Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Recuperado de https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314

Pichinao Huenchuleo, J. G. (2012). *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales (Mapuchewkülekan kake Fütal mapu mew)*. (Tesis de Maestría publicada) Universidad Estadual de Campinas. Recuperado de http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281578/1/PichinaoHuenchuleo_JimenaGloria_M.pdf

Pichinao, J., Mellico, F. y Huenchulaf, E. (2003). *Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew*. En Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, Informe Final Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Volumen 3, Anexo Tomo II (pp. 573-706). Recuperado de http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901_recurso_7.pdf

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

Rodríguez, M. E. (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. (Tesis de Doctorado publicada), Georgetown University. Recuperado de http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMar_uela.pdf?sequence=1

Rodríguez, M. E. (2016). "Invisible Indians", "Degenerate Descendants": Idiosyncrasies of Mestizaje in Southern Patagonia. En P. Alberto y E. Elena (Eds.), *Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina* (pp. 127-154). Cambridge: Cambridge University Press.

Roseberry, W. (2007). Hegemonía y el lenguaje de la controversia. En M. L. Lagos y P. Calla (Eds.), *Cuadernos de Futuro N° 23. Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 117-139). La Paz: INDH/PNUD.

Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.

Svampa, M. y Pereyra, S. (2009). *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.

- Trentini, F., Valverde, S., Radovich, J. C., Berón, M. y Balazote, A. (2010). “Los nostálgicos del desierto”: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4, 186-212.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing de Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Valverde, S. (2015). El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de Norpatagonia, Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XL(1), 327-349.
- Vezub, J. y Sourrouille, M. (2018). Claraz, Sourrouille, Casamiquela: archivo y apropiación en la etnología patagónica. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 26(1), 125-141.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Voloshinov, V. N. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina*, 2 (4), 35-62.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Zibechi, R. (2003). *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. La Plata: Letra Libre.

NOTES

1. El taller se denominó “*Taiñ zungun, taiñ admonguen*” (Nuestra palabra, nuestra cultura). Se dictó con carácter anual y fue organizado en el marco del proyecto de extensión 2019-2020 de la UNCO “*Taiñ nütram, taiñ zungün*. Nuestra conversa, nuestra voz. Aportes desde la cosmovisión mapuche-tehuelche a la cultura, a la educación y a la salud colectiva”.
2. En este caso la persona utilizó el término descendencia para referir a que “desciende” de personas *mapuche*. De acuerdo a la definición de la RAE, la “descendencia” refiere a los hijos, hijas y las generaciones siguientes, mientras que aquellas generaciones de las que se “desciende” (como el caso referido en la cita) se definen como la “ascendencia” que se tiene. Sin embargo, el uso de “descendencia” en este caso resulta significativo porque introduce el campo semántico que se analiza en este artículo y constituye un uso habitual del término en casos similares.
3. Sobre la conceptualización de dicho proceso como genocidio y las características históricas que tuvo, ver los trabajos de la Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena. Entre otros: Delrio, Escolar, Lenton. y Malvestitti (2018) y Lenton (2011).
4. El piquete es una forma de protesta social —basada en cortes de rutas y vías de circulación— que comenzó a utilizarse como parte del repertorio de lucha de los sectores populares en Argentina a mediados de la década de 1990, en el contexto de resistencia a las medidas neoliberales del gobierno de Carlos Menem, y fue central en el proceso de resistencia en torno a la rebelión popular del 2001 que obligó a renunciar al entonces presidente Fernando de la Rúa (Zibechi, 2003; Svampa y Pereyra, 2009).
5. Cinto tejido en telar que se coloca en la cabeza.
6. Instrumento que se utiliza para emitir música.
7. El autor refuerza continuamente su autoridad a través de expresiones que interpelan al lector directamente (enfaticando sus afirmaciones a través del uso de signos de exclamación, o de expresiones como “¿queda claro?”, “¡atención!”, uso de palabras en mayúscula) y lo colocan en el

lugar de un personaje ignorante. Se refiere tanto a sí mismo como al lector en tercera persona, aportándole mayor distancia a sus posiciones personales —como supuesto de objetividad—, pero reduciendo la distancia entre ambos a través del uso de expresiones coloquiales (“el toro por las astas”, “la vera historia”).

8. Casamiquela utiliza el término *huinca* para referir a las personas no *mapuche* o blancas. Esta acepción no es la utilizada por muchas personas *mapuche*, que le dan un sentido político y no racial al término.

9. La validez científica de los discursos de Casamiquela ha sido cuestionada en el campo científico tanto de la antropología como de la historia en numerosos trabajos, tales como Nacuzzi (2005), Nahuelquir (2007), Valverde (2015), Vezub y Sourrouille (2018).

10. Este accionar no es aislado, sino que ejemplifica una práctica que se reproduce en determinados marcos legales (Grupo de Estudios en Legislación Indígena [GELIND], 2000), en el sentido común y en los medios de comunicación masiva (Valverde, 2015; Trentini, Valverde, Radovich, Berón y Balazote, 2010).

11. El correlato de la efectividad de los piquetes fue su constante criminalización, que se expresó con mayor violencia el 26 de junio de 2002 cuando, a partir de una orden de represión emitida por el gobierno de Eduardo Duhalde a un piquete en el Puente Avellaneda de acceso a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la policía asesinó a los piqueteros Maximiliano Kosteki y Darío Santillán. Para mayor información ver Korol y Longo (2009).

12. Para una descripción de las vertientes de trabajo que se han desarrollado en la antropología en el marco del “giro ontológico”, ver Dos Santos y Tola (2016).

13. Conocimiento.

14. Cultura.

15. Telar *mapuche*.

16. Es importante señalar que, en otros trabajos, especialmente aquellos producidos en Chile, el *küpalme* es frecuentemente traducido como descendencia (Mariman, Caniuqueo, Millalén, Levín, 2006; Pichinao Huenchuleo, 2012; Course, 2017) pero el sentido que se le da incluye las características descritas por Hermelinda.

17. El *tuwün* es referido en la mayoría de los casos como el lugar de origen. En algunos casos es definido como el linaje materno (Ñanculef, 2016).

18. El lenguaje biológico no es el único disponible ni utilizado por el pueblo *mapuche* en la construcción del parentesco, procesos que desde fines del siglo XIX han estado atravesados por la violencia de los Estados argentino y chileno. Esto se expresa actualmente en prácticas a través de las que se establece parentesco entre personas que no están vinculadas en términos biológicos (González Galvan, 2018), se politizan vínculos de filiación (Foerster, 2010) y se reconfiguran vínculos establecidos históricamente en contextos de desplazamientos forzados y posteriores procesos de recomposición de grupos (Ramos, 2010).

19. Lorena Cañuqueo (2015) ha señalado la importancia de reconocer esta variabilidad, a partir de analizar cómo en otros contextos y desde la década de 1990 el conocimiento del *küpalme*, traducido como la historia familiar y comunitaria, se ha reconfigurado como requisito estatal y de algunas organizaciones *mapuche* para el reconocimiento y la tramitación de personería jurídica de las comunidades.

20. Por decisión de Ailén, no mencionaré su apellido.

21. El *Wiñoy Tripantu* refiere a la celebración del comienzo de un nuevo ciclo anual, que ocurre en torno al solsticio de invierno.

22. El *trawn* es un tipo de evento comunicativo del pueblo *mapuche*, que suele ser traducido como parlamento.

ABSTRACTS

In this paper I analyze the hegemonic meanings of the term (*Mapuche*) “descendant”, its self-ascribed uses, and the *Mapuche* concept of *küpalme*, which refers to their origin. My argument is that the discussion among the *Mapuche* people over the category “descendant” involves two different levels: an ideological level and an ontological one. On the ideological level they discuss with the hegemonic discourse—which, in line with the ideology of mestizaje, announces the loss of *Mapuche* identity— by characterizing it as racist and by defining “descendant” as a colonial category through which epistemic violence is exerted. On the ontological level they discuss with the modern ontology, which assumes the agency only of humans and which considers heritage as a biological and given phenomena that refers to the past. In the concept of *küpalme* they recognize the agency of other forces and entities besides humans, and not just in the past but also guiding the making of decisions in the present. The self-ascribed uses of the term “descendant” express opposed meanings referring to these disputes. Even when affected by the hegemonic criteria about who can be *Mapuche*, the persons who recognize themselves as descendants and who seek to rediscover the *Mapuche* people’s history and be part of it grow apart from the statement that sustains the inexorable loss of identity, in a process of desubjection from the hegemonic discourse.

En este artículo analizo los sentidos hegemónicos de la categoría “descendiente” (de *mapuche*), sus usos autoadscriptivos y el concepto *mapuche küpalme*, referido a la procedencia. Argumento que las reflexiones entre integrantes del pueblo *mapuche* sobre el término “descendiente” involucran dos planos: uno ideológico y otro ontológico. En el plano ideológico, discuten con el discurso hegemónico —que en el marco de la ideología del mestizaje anuncia la pérdida de identidad *mapuche*— al que caracterizan como racista y definen “descendiente” como una categoría colonial mediante la que se ejerce violencia epistémica. En el plano ontológico discuten con la ontología moderna que solo asume la agencia humana y considera la herencia como un fenómeno biológico, dado y relativo al pasado. En el concepto de *küpalme* reconocen la agencia de otras fuerzas y entidades además de las humanas, no solo en el pasado sino como guía para la toma de decisiones en el presente. En los usos autoadscriptivos del término “descendiente” se expresan sentidos contrapuestos que remiten a esas disputas. Aun afectadas por los criterios de las definiciones hegemónicas sobre quién puede ser *mapuche*, las personas que se autoidentifican como descendientes y buscan reencontrarse con la historia de su pueblo se distancian del postulado que define la pérdida inexorable de la identidad, en un proceso de des-sujeción respecto al discurso hegemónico.

INDEX

Keywords: Mapuche, descendant, ideology of mestizaje, ontological conflicts, küpalme

Palabras claves: mapuche, descendiente, ideología del mestizaje, conflictos ontológicos, küpalme

AUTHOR

PAULA INÉS CECCHI

Centro Interdisciplinario de Estudios en Derechos, Inclusión y Sociedad, Universidad Nacional de Río Negro- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
Correo electrónico: paulainescocchi@gmail.com