

El potencial político de la relacionalidad mapuche: disensos sobre la sostenibilidad

Ramos, Ana Margarita¹

Resumen: Mientras los modelos de relacionalidad –como el que plantea el Pueblo Mapuche—son evaluados como creencias valorables pero irracionales, expresiones espirituales pero acientíficas o singularidades étnicas, otros modelos –como los planteados por la noción globalizada de “sostenibilidad”—son considerados como eficientes, pragmáticos, racionales y científicamente probados. En esta asimetría para fijar los criterios metaculturales de validación de los saberes, los proyectos políticos de los pueblos indígenas empezaron a subrayar el hecho de que las desigualdades económicas y sociales se articulan con imposiciones epistémicas y ontológicas. Desde el trabajo etnográfico con algunas organizaciones y comunidades mapuche de la Patagonia Argentina, nos preguntamos, primero, acerca de las relacionalidades que habilitan sus nociones de “política” y, en segundo lugar, sobre los disensos políticos que se *performan* cuando los existentes que conforman el mundo se articulan ontológicamente en otras experiencias de relacionalidad.

Palabras clave: Lenguajes de contienda; Territorio; Mapuche; Relacionalidad

Las condiciones para la contienda

La política hegemónica --en la que ya están contadas las partes que cuentan y cómo cuentan-- es el escenario sensible en el que las personas hablan verdades y son escuchadas comprensivamente --ya sea para decretar, establecer, legislar, normar, prohibir, reprimir, así como para cumplir, obedecer, protestar, demandar, reclamar y oponerse. Quisiera subrayar aquí el hecho de que estas operaciones hegemónicas van creando las fronteras de la política a partir de escalar diferentes criterios y niveles: desde qué subjetividades políticas pueden ser visibles y audibles --y sus reclamos justos--, pasando por qué vidas serán calificadas como valorables y cuáles serán desechables, hasta quiénes tendrán el monopolio sobre la realidad a la hora de repartir las credenciales epistémicas entre científicos y supersticiosos.

En breve, y de cara a la *realpolitik*, lo que cuenta en última instancia es la “realidad” --representada de forma monoacentuada por la ciencia. El modelo dualista

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

bajo el cual se configura esa realidad científica parte de separar naturaleza y cultura (o sociedad) para descomponer luego esa dualidad en otras, hasta llegar a organizar las separaciones entre Nosotros y Otros. Si bien no me detendré aquí en este punto --ya largamente desarrollado por distintos autores (p.e. Blaser y de la Cadena, 2008; Ingold, 2011; Latour, 2014; Blaser, 2019, Escobar, 2012), retomo la idea de “política racional o razonable” de Mario Blaser para nombrar aquellas prácticas y lenguajes contenciosos (Roseberry, 1994) que están disponibles en los escenarios políticos en los que circulamos. En una política razonable se presupone que los contendientes están de acuerdo sobre lo que están conteniendo (recursos económicos, derechos obtenidos, ampliación de derechos, negociación sobre subsidios o regalías). En relación con el territorio, la racionalidad pasaría por ocuparse del medioambiente como un recurso para fines humanos. El Nosotros de la política razonable es un sujeto racional que, ante cualquier conflicto, apela siempre a un mismo árbitro: la visión neutral y realista del naturalismo (Latour, 2014). Por ello, ese Nosotros, protagonista y veedor de la *realpolitik*, se arroja el deber y la responsabilidad de explicar aquello que inevitablemente se recorta como Otros.

Cuando estos Otros han sido los pueblos indígenas fue necesario encausar el “problema” de sus prácticas y lenguajes contenciosos, plagados de vocabularios incómodos como espíritus, fuerzas, tigres que lloran, pumas que guían, montañas que se enojan. Recurriendo al árbitro imprescindible del naturalismo esas diferencias fueron, o bien administradas de formas razonables, o banalizadas y descartadas. El multiculturalismo --aun reeditado como interculturalidad y otras versiones de pluralismo-- ha sido el modo en que se empezó a nombrar esa política razonable con la que se organizó la inclusión y la exclusión del indígena. De acuerdo con Elizabeth Povinelli (2002), esta política de reconocimiento organiza la sociedad a partir de dos criterios. Por un lado, el criterio de realidad sostenido por el naturalismo, y, por el otro, el criterio de las obligaciones morales sostenidas por el liberalismo, particularmente el ideal regulador de disminuir el daño (o el conflicto) a través de un mayor entendimiento mutuo de las diferencias sociales y culturales. Esto se puede traducir en el discurso de cualquier funcionario político de

Latinoamérica: “La realidad de la naturaleza es indiscutible. Pero debemos ser tolerantes con el hecho de que los indígenas tengan una creencia supersticiosa de la naturaleza mientras no sobrepasen los límites de lo que consideramos moralmente correcto”.

En el marco de un desarrollo sustentable, esta tolerancia –o suspensión transitoria del juicio racional—se fue plasmando en prácticas particulares como, por ejemplo, valorar el conocimiento indígena como un saber proto-científico que puede guiar investigaciones que beneficien a las industrias (p.e. los conocimientos medicinales sobre las plantas); privatización de las condiciones materiales de existencia (territorios, aguadas, ríos) y nombramiento de los indígenas como “guardianes” de esos bienes a futuro; reconversión de ceremonias, usos del lenguaje nativo o habilidades artesanales en mercancías; o transformación del entorno en paisajes socioculturales para la contemplación turística.

Pero, al tiempo que se fueron promoviendo estos proyectos de auto-gerenciamiento de la propia diferencia cultural, las corporaciones multinacionales y nacionales, las políticas estatales y las iniciativas de ciertas elites continuaron profundizando la apropiación de la naturaleza como recurso inmobiliario, energético o turístico. Con estos fines, los distintos gobiernos de Argentina —tanto con inclinaciones hacia lo nacional popular como hacia la derecha—defendieron la invasión de los territorios como un imperativo del desarrollo. En estos casos, la obligación moral de tolerar las creencias erradas y atrasadas de los indígenas entró en contradicción con la moralidad del desarrollo económico y con la racionalidad económica del avance tecnológico en la explotación de los “recursos naturales”. Y aparecieron entonces los principales oponentes: ciertos grupos ecologistas y determinados grupos indígenas.

En estos escenarios conflictivos, las condiciones para la contienda suelen dejar dos caminos disponibles para los indígenas. Uno, la utilización de los marcos legales —que en Argentina consisten en un avanzado conjunto de leyes indígenas internacionales y nacionales. Aunque, como sostiene Povinelli (2002), en la práctica jurídica se suelen confirmar los mismos límites a la tolerancia multiculturalista que

vienen siendo citados por quienes promueven la explotación capitalista de los territorios indígenas. Otro camino es el de la movilización política y la protesta social, en el cual, se fueron practicando formas creativas y desafiantes de lucha. Es aquí donde la *realpolitik* de lo razonable –en los términos racionales y morales del poder—empieza a ser impugnada desde otros sentidos de política, territorio y sustentabilidad económica. En un contexto global en el que distintas tendencias empiezan a converger en el surgimiento de un nuevo campo ontológico-político, los grupos indígenas han sido los principales artífices de la activación política de la relacionalidad (Escobar, 2012). Pero antes de llegar ahí, quisiera hacer una parada en la necesidad de volver a pensar el proceso de articulaciones complejas en el que se configura el subalterno, al que describiré, siguiendo a Povinelli (2002) como un conglomerado contradictorio de mandatos –prácticos y discursivos—de mejorar las condiciones materiales de vida, de respetar las leyes y de vivir de acuerdo con los “ritmos antiguos” (Ramos, 2018). Capital, Leyes y Sueños se intercalan en un “mandato imposible”.

El mandato imposible de los *tanuki*

Los *tanuki* son los protagonistas en el film *La guerra de los tanuki de la era Pompoko*, una película de animación japonesa producida por Studio Ghibli, creada por Isao Takahata que fue estrenada en 1994. Según cuenta la tradición popular, los *tanuki* son mamíferos carnívoros (una especie de mapache japonés) que tienen la habilidad de transformarse en humanos o en otras criaturas con sólo desearlo. El film inicia cuando un grupo de *tanuki* descubre que los humanos están acabando con el bosque donde han vivido ancestralmente para construir una nueva urbanización. Los *tanuki*, que venían haciendo sus vidas, guiados por la naturaleza, por sus tradiciones ancestrales y su unidad como especie, ven con indignación cómo los humanos invaden sus hogares, destruyen el territorio y aniquilan sus formas de vida. Se ven entonces obligados a luchar. Haciendo usos de sus conocimientos y habilidades de metamorfosis, deciden hacer frente a los humanos, para lo cual

ponen en práctica distintos caminos de resistencia. Al explorar esos distintos rumbos, la película encarna las preguntas y los dilemas universales de los movimientos de resistencia.

Ellos intentan primero distintas prácticas de sabotaje a las empresas que trabajan en el cerro. El grupo más radicalizado emprende acciones directas contra los trabajadores y las máquinas, pero al regresar de esta tarea, prenden la televisión y se encuentran con que las noticias sólo mencionan la vulnerabilidad del proyecto urbanístico y la necesidad de reforzar esas zonas alejadas o marginales del emprendimiento, pero nadie rescata o pone en discurso la existencia de un discurso opositor ni de actores que lo estén encarnando. El proyecto sale fortalecido de estas prácticas y sólo acelera y refina los medios para lograr sus objetivos de urbanización.

Entonces, empieza un periodo de formación interna de varios años, en los que se preparan desde sus propios conocimientos ancestrales. Después de esperar un largo tiempo a que lleguen los maestros en el arte de la metamorfosis, se dedican a aprender estas habilidades. Finalmente organizan la resistencia en una espectacular puesta en escena de su arte para dar el mensaje a la sociedad de que ellos son poderosos, que ellos pueden atemorizar a la sociedad y que ellos tienen la fuerza de sus conocimientos y competencias ancestrales. Pero, al regresar después de tan espectacular intervención, vuelven a prender la televisión y allí se enteran que esas imágenes de resistencia, esos mensajes que habían construídos, habían sido utilizados por un parque de diversiones. Un sector del mercado se había apropiado de la autoría y convertido un mensaje potencial de resistencia en mercancía (con el valor agregado de leyenda, tradición y folklore).

Frustrados esos intentos previos, los tanuki se dan cuenta que sus reclamos –y ellos mismos como sujetos de reclamo-- no están siendo vistos ni oídos, y entienden la necesidad de poner en discusión los marcos mismo desde donde se producen los sentidos y los lenguajes de la política humana. Recurren entonces a la siguiente estrategia: se metamorfosean en estatuas de la religión hegemónica (budista) para producir el mensaje en el lenguaje de la espiritualidad dominante; esto es,

apropriándose de ese entendimiento del mundo, buscan dar el mensaje de descontento a través de las figuras espirituales de quienes dominan. Estos mensajes son leídos pero no llegan a tener ningún efecto en las decisiones políticas de quienes se rigen por otras lógicas (que nada tienen que ver con lo espiritual o lo ancestral). Los ancestros de los grupos dominantes no tienen ninguna agencia en el escenario de las decisiones políticas.

La película subraya las profundidades del antagonismo que está detrás de la disputa acerca de qué es lo que está en conflicto. Los tanuki no reclaman una mayor participación sobre el cerro como recurso económico, tampoco exigen al emprendimiento urbanístico un estudio de impacto ambiental, sino que defienden un modo de relación con ese cerro, esto es, una forma de co-habitación con el territorio. La historia de los tanuki nos invita a pensar ese antagonismo en un nivel que no solo es económico o político, sino más profundo: la inexistencia, en principio, del “multilingüismo político” necesario (Briones y Ramos, 2016) para poner en evidencia la contradicción entre unas condiciones de igualdad proclamadas y las experiencias de desigualdad vividas.

Pero además, la película retrata al tanuki en tres estilos visuales diferentes. En la secuencia de apertura, se dibujan de forma naturalista, se asemejan al tanuki que observamos en un libro de zoología. Luego, y en la mayor parte del film, aparecen en forma antropomórfica; caminan erguidos, visten con ropa rural y hablan. Y, en ocasiones de debilidad o travesura, están representados de manera caricaturesca. En la práctica de la metamorfosis, los tanuki conectan parcialmente mundos diferentes, pero no sin contradicciones. Isao Takahata nos muestra por qué para ciertos grupos subalternos los temas sobre las existencias, metamorfosis y lenguajes son una de las principales preocupaciones, puesto que, sin negociar esas multiplicidades nunca será cierto que unos y otros se estén sentando a discutir temas ideológicos –ideas económicas y políticas—en igualdad de condiciones.

La política razonable obliga a los sujetos indígenas a identificarse con el mandato imposible de auto-identificarse simultáneamente con las certezas (realidades), los marcos morales y los lenguajes del estado-nación (como los del

desarrollo, el progreso y la ciencia)—, por un lado, y con las certezas (realidades), los marcos morales y los lenguajes de sus pueblos preexistentes a la nación, por el otro. La aspiración liberal del multiculturalismo es que los indígenas articulen de forma racional y no violenta valores morales y mundos en competencia. Los indígenas están llamados a escenificar una diferencia auténtica —a cambio de los buenos sentimientos de la nación y la legislación reparadora del Estado—al tiempo que no deben ser “repugnantes” (esto es, irracionales o inmorales) (Povinelli, 2012). Podríamos traducir esta idea del siguiente modo: si son los otros los que tienen la responsabilidad de *ser* conjugando sistemas sociales en competencia, y si la violencia siempre resulta de los conflictos entre sistemas sociales, concluimos, primero, que el problema lo tienen los Otros, y, segundo, que la violencia es la incapacidad del Otro para articular de forma racional su obligación de ser en dos sistemas. Este es el mandato que aquí entendemos, siguiendo a Povinelli, como imposible.

Ya no bastan reparaciones económicas ni el respeto legal a ser diferente, porque lo que se está exigiendo es tanto el derecho a la auto-determinación sobre las formas de existir, de producir mundos y lenguajes de esos mundos, como el derecho a no ser los únicos que deben hacer metamorfosis para interactuar con otros mundos y lenguajes.

El punto de partida es un sentimiento de cansancio y de desilusión. Por un lado, el agotamiento de personas y comunidades que venían siendo llamadas a realizar tipos particulares de diferencias para una variedad de públicos (ser una atracción turística, un mapuche respetuoso, contemplativo y ceremonial, un militante autónomo del Estado sin claudicaciones, un funcionario del Estado con consenso en las bases indígenas, un trabajador rural abnegado que habla *mapuzungun*²). Por el otro, el desaliento ante la imposibilidad de que sus reclamos sean oídos en sus propios términos y frente al hecho de que, una y otra vez, siguieron siendo invisibles o caricaturizados como litigantes.

² Lengua mapuche.

Estas exigencias también explican por qué los grupos subalternos se hacen expertos en el arte de la metamorfosis, por qué son ellos quienes adquieren habilidades particulares para conectar mundos, para identificar contradicciones y para ensayar otros ensamblajes. Hace unos años atrás, los pueblos indígenas, desde distintos lugares geográficos y enfrentando distintas lógicas estatales, empezaron a discutir los fundamentos normativos de esa “política razonable”. Y, para ello, la enacción³ de sus mundos ancestrales –producidos al mismo tiempo en que se los busca evidenciar—empezó a verse como central para la lucha. La enacción de esos mundos, esto es, la producción de lenguajes y prácticas para producirlos en el presente, es hoy el lugar público, político, ideológico y epistémico en el que muchos militantes indígenas se posicionan. Y desde allí, por un lado, discuten la obligación unilateral, que recaía sobre ellos, de conjugar creencias opuestas para *ser* de modos aceptables. Por el otro, exigen compartir la obligación –entre indígenas y no indígenas—de construir espacios comunes –y definir otros como no comunes—a partir de la re-conexión –o desconexión-- de mundos. Esto último, claro está, sin el arbitraje presupuesto e indiscutible del naturalismo hegemónico.

La ontología política de la relacionalidad: territorialidades mapuche

El espacio de la Patagonia Argentina se fue configurando hegemónicamente a través de políticas gubernamentales –en los niveles nacionales, provinciales y municipales⁴-- orientadas asimétricamente a favor de los latifundios, las empresas nacionales y multinacionales especializadas en la extracción de recursos naturales (minerías y petroleras mayormente), el avance del turismo y el negocio inmobiliario. Estas ampliaciones del capitalismo se han ido materializando a partir de nuevas

³ Evidenciar algo existente y determinante para el presente.

⁴ Para llegar al argumento que aquí me interesa destacar no me detengo en las heterogeneidades y contradicciones de las presencias estatales al interior y entre estos niveles, dentro de un mismo gobierno y, desde ya, entre gobiernos diferentes. En definitiva, y en líneas generales, las tendencias dominantes en la definición del desarrollo de la Patagonia no han tenido grandes cambios en las últimas décadas.

invasiones territoriales, específicamente sobre los escasos –y generalmente improductivos—territorios mapuche y tehuelche⁵. Al volver a recorrer hace poco las comunidades rurales mapuche de la provincia de Chubut, nos llamó la atención la profundización de una política de despoblamiento –oculta en endeudamientos; en el cierre de escuelas; en parodias de políticas de desarrollo⁶; en los laberintos burocráticos para obtener reconocimientos, subsidios, técnicos y proyectos; y, desde ya, en la ausencia de políticas. La mayor parte de los mapuche viven, desde hace algunas generaciones, en los pueblos o en los barrios más pobres de los centros urbanos. Este proceso hoy es más visible porque, ante la acumulación de años de escasez y pobreza, se experimenta como más acuciante; pero también porque décadas de militancia y luchas del Pueblo Mapuche han resultado en una mayor concientización histórica.

Menos territorio, más pobreza, más conciencia de esta injusticia... se fueron conjugando en políticas de recuperación territorial. En la década de los noventa, esas recuperaciones peleaban contra los malos diagnósticos de aquellos años. En ese entonces era un logro político negociar con el Estado la revisión histórica de los procesos de despojo por los que sus abuelas y abuelos mapuche habían quedado sin sus tierras. Había que pelear primero con la idea de que en Argentina no había indígenas (era un país conformado por descendientes de europeos) para exigir después una política de reconocimiento y de reparación histórica. El punto de partida –“en Argentina no hay indígenas”—es el que nos permite evaluar positivamente el hecho de que el Estado reconociera constitucionalmente la preexistencia indígena en el territorio, ratificara tratados internacionales sobre los Pueblos Originarios y dictara un conjunto de leyes de avanzada en esta materia. Con el tiempo, estas aperturas fueron mostrando sus propias clausuras. Así, por ejemplo,

⁵ Estos territorios son que les fueron quedando después de haber perdido la soberanía territorial con las campañas militares a fines del siglo XIX; después de las relocalizaciones escasas e irregulares efectuadas por el reciente estado argentino a principios del siglo XX; y después de los despojos que prosiguieron de forma continuada hasta el presente.

⁶ No sé de que otro modo nombrar prácticas estatales como, por ejemplo, las de distribuir lanares ovinos de deshecho en las estancias (por enfermedades o vejez) que, después de un año de cuidados intensos por parte de los indígenas, nunca fueron productivos.

la revisión histórica podía ser legalmente encarada si los y las litigantes daban suficientes evidencias de estar aferrados a su "cultura tradicional" después de 100 años de violencia estatal. O si podían probar la continuidad de la ocupación tradicional en el territorio de sus padres o abuelos consanguíneos después de los innumerables despojos y desplazamientos forzados. En estas ironías se condensan los límites de la política razonable, es decir, de esa política que sostiene la unicidad del mundo producido por la ciencia natural, regido por las leyes de la propiedad privada y por una historia lineal y continua hacia el progreso.

Las fuerzas del entorno —*newen*, *ngen* o espíritus de los ancestros—debían ser convocados en los discursos solo para demostrar que los sujetos eran auténticos mapuche. No era necesario ni que los funcionarios, ni los abogados, ni los académicos, ni los propios mapuche se tomaran muy en serio esas creencias. Tenían que demostrar ante determinadas audiencias, ajenas a sus comunidades y familias, que conocían y que practicaban algunas de esas creencias, tal como lo habían hecho sus abuelos y abuelas. Si se probaba que eran auténticos mapuche, podían ser juzgados (con viento a favor) por los derechos indígenas. Lo que quiero resaltar aquí es que, sin importar el éxito de estos procesos legales, el lenguaje de contienda había cambiado para los indígenas, había, por primera vez, un lenguaje que los autorizaba a reclamar un territorio si podían probar que sus parientes consanguíneos habían sido despojados injustamente de él. Una gran cantidad de casos, para sorpresa de muchos, encajaron en ese rompecabezas, porque resultó ser que una gran parte de las familias indígenas no hacía mucho tiempo que habían sido corridos de sus tierras de formas engañosas y violentas. Pero, en un espacio donde los latifundios y las empresas extractivas tienen prioridad, estos mecanismos legales también reforzaron la exclusión de una gran mayoría de mapuche que viven en la marginalidad de las ciudades o que defienden sus territorios de esos avances capitalistas.

Y llegamos al presente. Al momento en que algunos pueblos indígenas —o sectores dentro de pueblos indígenas—empiezan a sentir cansancio de estar siempre en falta a pesar de sus esfuerzos por juntar de manera pacífica y armoniosa

lo que no es armoniosamente jutable. Como por ejemplo, necesitar los beneficios económicos que promete una minera y querer otro tipo de beneficios no económicos que solo pueden obtenerse en un territorio que no es maltratado. Aspirar a una vida tranquila como ciudadano que cumple las leyes del Estado y aspirar a la vida tranquila de alguien que prioriza los mandatos de las fuerzas del entorno y de los ancestros. La historia nos va mostrando que esos mandatos suelen ser incompatibles.

Las recuperaciones territoriales que describo brevemente a continuación tienen en común que nos refieren a los límites de los lenguajes de la política razonable; desafían los lenguajes que exigen la demostración de una continuidad consuetudinaria.

En la provincia de Neuquén, en el año 2015, veinte familias de la comunidad mapuche Paicil Antriao deciden asentarse en un territorio que, hasta ese momento, estaba en conflicto con un basquetbolista famoso (Emanuel Ginóbili). Explican los mapuche que la decisión de hacerse presentes en el territorio responde al hecho de que Ginóbili incumple el acuerdo de no innovar hasta que la justicia se expida y acepta que una empresa de loteo inmobiliario haga un camino en el territorio talando bosque nativo. Los mapuche frenaron la obra y declararon el territorio en litigio como “Resguardo”. Desde entonces se turnan para hacer guardias en el lugar e impedir que haya mayores daños. Estas familias explican que este es un territorio ancestral porque sus abuelos y abuelas enterraban allí las placentas de las mujeres que acaban de parir, buscaban allí una gran variedad de plantas medicinales (*lawen*) e interactuaban con los *ngen* como el que reside en la cascada de agua. Estas familias sostienen que el conflicto en marcha no debe ser pensado como una disputa por la propiedad del territorio –de hecho impugnan cualquier vocabulario de propiedad privada sobre ese territorio. También aclaran que no es su propósito probar que sus antepasados vivieron allí, así como ellos tampoco están pensando en utilizarlo como espacio de vivienda y de producción. El vínculo entre ellos y ellas con ese territorio es de otro tipo. Los existentes –humanos y no humanos-- que conforman ese

territorio necesitan acontecer juntos para seguir desplegando relaciones de cuidado mutuo y de reciprocidad.

En la provincia de Chubut, distintas familias –conformadas por jóvenes urbanos-- se organizaron como Pu Lof en Resistencia (el “pu” pluraliza “comunidades”) y decidieron en el año 2015 recuperar un territorio que la empresa multinacional Benetton considera parte de su latifundio⁷. Este caso fue noticia nacional durante muchos meses porque, en el transcurso de una de las intervenciones violentas de gendarmería, desapareció un joven --solidario con la causa mapuche-- que no era indígena (Santiago Maldonado). El Ministerio Nacional de Seguridad, en defensa de la Gendarmería, acusó a los jóvenes de Pu Lof de terroristas, asociándolos con un movimiento mapuche que acciona a través de sabotajes. Finalmente, y sin pruebas suficientes, fueron llevados a juicio por presunta tenencia de armas, usurpación de territorio y robo de animales a la estancia de Benetton. Las numerosas y largas audiencias en las que se desarrolló el juicio nos muestran la tensión de lenguajes entre los funcionarios judiciales, los peritos expertos y los mismos acusados. Por un lado, la gravedad de las acusaciones llevó a que la defensa ajustara sus argumentos dentro de los marcos de la política razonable; esto es, orientando la evidencia para probar la autenticidad mapuche de los acusados, su ocupación tradicional del territorio y sus lazos sanguíneos con las familias aledañas al lugar. Sin embargo, y por otro lado, las mismas nociones de ocupación tradicional y de parentesco ampliaron sus significaciones más allá de sus límites habituales exponiendo sus contradicciones. En esta dirección se esgrimieron otras razones que, aun no siendo audibles, empezaron a hacerse explícitas. Porque, en definitiva, lo que sostiene más firmemente el proyecto político de estas familias es la certeza de que, aún si sus antepasados no hubiesen habitado ese lugar específico, se trata de un territorio que, antes de la usurpación territorial por parte del Estado argentino a fines del siglo XIX, estaba bajo la soberanía del pueblo mapuche;

⁷ Esta recuperación tiene como antecedente la recuperación territorial que, también en territorio adjudicado al latifundio de Benetton, lleva a cabo la “Organización de comunidades mapuche tehuelche 11 de Octubre” junto con la familia Nahuelquir-Curiñanco.

y la certeza de que sus existencias como personas mapuche solo pueden acontecer reestableciendo las relaciones con las fuerzas de ese territorio.

La tercera de las recuperaciones a la que quisiera hacer referencia se lleva a cabo en el año 1999, también en la provincia de Chubut, cuando unas familias mapuche que vivían en la ciudad deciden recuperar un territorio que el Estado había usurpado a principios de siglo a otras comunidades mapuche y que había quedado en manos de la policía. De hecho, la que hoy es la casa principal de la Lof Pillan Mawiza era una comisaría. Durante los 20 años en que estas familias vienen ejerciendo el control efectivo del territorio, sostuvieron, al igual que en los casos anteriores, que el conflicto no es por la propiedad ni por los recursos económicos de esas tierras. En el transcurso de esos años, levantaron ceremonias en el territorio reestableciendo relaciones y alianzas con las fuerzas del lugar. Alianzas de cuidado mutuo que están dispuestos a defender, por ejemplo, ante un proyecto de construcción de una represa hidroeléctrica que amenaza con afectar el río que pasa por la comunidad. Los sentidos de pertenecer a ese territorio no se explican en los lenguajes de la política razonable porque resultan de la enacción de un mundo en el que las relacionalidades entre humanos y no humanos constituyen las existencias recíprocas de unos y otros.

Y me detengo en un último caso. Hace unos años atrás, en la provincia de Río Negro, familias mapuche que vivían en la ciudad deciden recuperar un territorio que se encontraba bajo la jurisdicción estatal de Parques Nacionales. Este conflicto también fue noticia nacional porque en un operativo de desalojo, prefectura asesina por la espalda a uno de los jóvenes mapuche (Rafael Nahuel). Los argumentos políticos de la comunidad tampoco en este caso encajan en los lenguajes hegemónicos, puesto que no aplican ni a la idea de parentesco consanguíneo ni a la de ocupación ancestral continuada y tradicional (en los modos en que es definida). Una de las niñas de la Lof Lafken Winkul sueña con ese territorio porque las fuerzas de ese lugar la convocan para levantarse como una autoridad ancestral (*machi*), y, con el acompañamiento de otros *machi* y de otras comunidades, ella y su familia

están sosteniendo la recuperación territorial con el fin de recomponer las relacionalidades que el Pueblo Mapuche fue forzado a interrumpir.

En todos estos casos, el parentesco incluye vínculos entre humanos —no siempre por lazos consanguíneos— y no humanos, así como el territorio es más que un recurso o un lote sobre el que se puede tener o no la propiedad. Las alianzas afectivas y políticas entre las personas y las existencias no humanas que conforman el territorio eran antes asuntos privados y circunscriptos a la vida de las comunidades rurales; pero, desde hace un tiempo, estas empiezan a hacerse públicas y a orientar las decisiones políticas de las familias mapuche que viven en las ciudades. Con estos giros, emergen vocabularios y lenguajes que todavía luchan por ser oídos —y bien comprendidos— en las contiendas políticas. Por fuera de la política razonable, estos casos de recuperación territorial, entre muchos otros que no menciono aquí, nos están desafiando a cuestionar la supremacía de las ontologías políticas centradas en un único mundo, y a crear nuevos lenguajes, para incluir seriamente, en las contiendas y negociaciones, las ontologías políticas de relacionalidad en las que tienen sentido y existencia las vidas de muchas personas que hoy están excluidas de los debates autorizados.

Palabras finales

Es intencional terminar el trabajo con la expresión “palabras finales” porque no anuncia más que estar llegando a las últimas páginas del trabajo. Distintos académicos y militantes están encontrando sentido a nociones como ontología política, pluriverso, cosmopolítica, inter-existencia, enacción, producción de mundos, conflictos ontológicos o políticas de relacionalidad, entre otras. No hay un uso diferente ni un planteo original en esta ponencia, solo la intención de sumarme al proyecto de identificar los límites de las políticas de reconocimiento e identificar los pisos que esas políticas no estarían dispuestas a poner en discusión. Pero sobre todo, me mueve el interés por desalojar del sentido común los prejuicios, las caricaturas y las acusaciones que llevan a que, en todos los casos que describí

arriba, haya personas procesadas por la justicia acusadas de delitos graves, personas presas y asesinadas. Los malos diagnósticos en torno a los conflictos promueven la violencia y la represión, la forma más burda de negar lo que no se comprende. En esta tarea colectiva quisiera detenerme brevemente en cada uno de los ejes en los que organicé esta ponencia, anudando los sentidos que me movilizaron a ello.

En primer lugar, me hago eco de la pregunta de Mario Blaser (2019) acerca de quién patrulla la línea divisoria entre lo que es una política razonable –racional—y lo que es irracional. El propósito es desacralizar ese ensamblaje en el que el estado, la ley y las ciencias se solapan unos a otros para proteger las equivalencias entre el progreso tecnológico y el conocimiento de la realidad tal cual es (Blaser, 2019). Donde cualquier otro modo de ensamblar queda reducido al estatus de creencia que, en el mejor de los casos puede ser tolerada. Las condiciones para la contienda están dadas de antemano por esta política racional. Las preocupaciones universales frente a la progresiva destrucción de los entornos en los que vivimos se traducen en preocupaciones racionales –científicas—sobre el medioambiente y se dirimen con los lenguajes de contienda racionales compartidos por posicionamientos de izquierda y derecha. Otras expresiones son los ruidos de lo irracional.

En segundo lugar, hice una lectura personal del film que protagonizan los *tanuki* para mostrar cómo, en condiciones desiguales de contienda, los grupos subalternizados y alterizados son interpelados desde mandatos imposibles. Y, luego, como dice Latour, no entendemos por qué algunos “no pueden entender por qué otros no han querido unírse nos (cuando se los ha invitado)” (Latour, 2014:52). De acuerdo con Povinelli (2012), las políticas de reconocimiento dirigidas al indígena –enmarcadas en el multiculturalismo, la pluriculturalidad o la interculturalidad— han venido interpelando a los Otros a partir de dos mandatos simultáneos: a ser auténticos tradicionales para acceder a los derechos indígenas, a ser modernos cuando se trata de negociar intereses económicos centrados en el progreso tecnológico. En definitiva, a ser Otros desde las ecualizaciones que, de sus otredades culturales, los Estados Nación (y los mercados globales) crearon para

ellos y ellas. Por ello, entiendo que los indígenas –como otros grupos subalternos—han venido practicando, de modos esforzados y exigidos, articulaciones, conexiones parciales e interseccionalidades para ensayar formas de ser audibles, visibles y autorizadas políticamente, mientras que los grupos sociales dominantes y racionales solo exigen y observan cómo esos otros resuelven sus interculturalidades. A riesgo de ser sospechados de inautenticidad, de terrorismo o de irracionalidad, los miembros del Pueblo Mapuche han hecho de estas experiencias una práctica de reflexión política. La metamorfosis, producto del mandato imposible, es también el lugar privilegiado para pensar cuáles son las existencias valoradas, cuáles son las condiciones desiguales para existir y cuál es el pensamiento que debe ser desobedecido. Las luchas indígenas en Latinoamérica tienen, desde hace algunos años, esta impronta.

En tercer lugar, me detuve en algunas de las recuperaciones territoriales que llevaron a cabo distintos sectores del Pueblo Mapuche en Patagonia. Las recuperaciones de territorios –en los que no siempre vivieron antes abuelos y abuelas consanguíneos-- son hoy en día el principal contexto de conflicto. Un militante mapuche me explicaba que hablar públicamente de los *ngen* y los *newen* hace unos años atrás era tabú, “porque había mucha confusión” y se corría el riesgo de ser tachado por los evangelistas de “hablar cosas del diablo” o por los militantes de izquierda y de derecha de ser un “político místico y poco serio”. Pero en el contexto presente, donde está habilitado hablar públicamente de los *ngen* y los *newen*, no se tardó mucho en convocarlos a participar en las luchas políticas. Esta conjunción es experimentada como memoria puesta en práctica, como una forma antigua y heredada de hacer política, pero, desde el punto de vista de sus vidas de militantes --la mayor parte de ellas transcurridas en las ciudades--, es un proceso permanente de producción de mundo.

A esta conciencia de estar restaurando un mundo –con premisas antiguas pero muchas veces ajenas a sus cotidianidades—es a lo que llamo un proceso de ontologización política, un devenir en el que las subjetividades colectivas se van formando al enactuar relaciones, con los humanos pero sobre todo con las

existencias no humanas. Las relaciones con el territorio se ponen en evidencia pero, al mismo tiempo, constituyen maneras de sentir, de pensar y de juntarse. Este proceso no acontece del mismo modo entre los mapuche⁸; es heterogéneo tanto como los son las trayectorias de unos y otras. Para algunos se trata de encarnar prácticas, para otros de objetivarlas para pensarlas de otros modos, pero, en general, todos y todas activan la lógica de la relacionalidad como una política territorial afectiva. A través de la puesta en práctica y en relatos de esas vinculaciones con las fuerzas del territorio se precipita el proceso de enacción política cuya apuesta es discutir en el plano de las inter-existencias. La naturaleza ya está definida por la ciencia, así como los existentes ya están inventariados por ese pensamiento racional. Estas son las premisas y los presupuestos que los movimientos indígenas están desafiando hoy en día cuando insisten en que las alianzas políticas a las que deben mayor lealtad son las que fueron sellando con las fuerzas del territorio.

Referencias bibliográficas

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

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

BRIONES, Claudia y Ana RAMOS. “Agenciando formas de “ser juntos” en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política”. En: BRIONES, C. y A. RAMOS, **Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia**, Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, p. 11-52, 2016.

⁸ Varía, por ejemplo, entre quienes viven en el campo o en la ciudad, entre quienes tienen estudios universitarios o terciarios y entre quienes pocas veces salieron de su comunidad.

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

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

LATOURETTE, Bruno. “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”. **Revista Pléyade**, n.14, p. 43-59, 2014.

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

RAMOS, A. “Levantar los ritmos antiguos. Memoria y política en contextos de violencia”. **ABYA-YALA: Revista sobre Acesso À Justiça e Direitos nas Américas**, v.2, n.2, p. 86-120, 2018.

ROSEBERRY, William. “Hegemony and the Language of Contention”. En: GILBERT J. y NUGENT, D. **Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico**, Durham y Londres: Duke University, p. 355-366, 1994.