

anthologies, but also the challenges required in the endeavor of restoring worlds inhabited in partial and heterogeneous ways. Following the experiences of the Mapuche Movement from the Northwest of Chubut (Argentina), for which the production of their world is still a politic project in course, I expose some analytical categories that can help us think the relation between ontologies and politics from theoretical perspectives that articulate the affective experiences of world (ontologic conflict), the heterogeneity of their expressions (narrations) and the historicity of their struggles (restoration).

KEY WORDS: Story; Memory; Ontology; Politics

LA PREGUNTA EN PERSPECTIVA

Durante mis años de trabajo de campo con comunidades y organizaciones mapuche fui comprendiendo con mayor profundidad los sentidos afectivos que tienen para las personas las experiencias de relacionarse con los seres que habitan el territorio (en, abajo o sobre) y con los ancestros (cuando se expresan a través del entorno o de los sueños). Sin embargo, fueron algunos eventos puntuales los que me permitieron comprender la centralidad de estas prácticas en los procesos políticos que venía analizando. Uno de ellos fue el *nguillatun* (rogativa mapuche) realizado en mayo del 2004, en Loma del Tero, en las cercanías de Esquel (provincia de Chubut). Esta ceremonia fue convocada por la Organización de Comunidades Mapuches-Tehuelches 11 de Octubre, horas previas al Parlamento Mapuche y un día antes del juicio oral y público en el que se resolvería si los miembros de la comunidad mapuche Santa Rosa serían penalizados en el contexto de un conflicto territorial con la empresa multinacional Benetton. Lo que allí ocurrió enmarcó los sentidos específicos que adquirieron tanto las palabras en las discusiones políticas posteriores como la determinación colectiva puesta en escena en las movilizaciones que se realizaron después. En ese *nguillatun*, los ancianos convocaron a los *newen* (fuerzas), escucharon sus mensajes y recibieron sus mandatos. La emoción compartida – manifiesta en llantos, intercambios en *mapuzungun* (lengua mapuche) y abrazos– fue explicada en el mismo evento del *nguillatun* como la actualización del sentimiento –triste y feliz al mismo tiempo– que surgía de la certeza de “no estar solos” y de saber que estaban “levantando” los deseos de lucha y de justicia de los *newen* de sus territorios y de sus ancestros (Ramos, 2008).

dar cuenta de ello. En este caso, la percepción de ciertas prácticas mapuche como excesos responde a las teorías de la agencia con las que muchos de nosotros nos formamos como antropólogos.

A partir de lecturas como la de Raymond Williams, la hegemonía abarcó un espacio mayor que el de la ideología y la cultura, para definirse como la configuración asumida como conciencia práctica de las relaciones de dominación y subordinación, esto es, “...un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida”, en el que se incluyen las percepciones que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo (Williams, 1997: 131). Desde entonces, la Antropología no solo sostiene que todo signo cultural es ideológico y material –porque participa y resulta de las luchas sociales (Voloshinov, 1992)–, sino además que “... no hay práctica social que pueda explicarse fuera de una cierta hegemonía cultural” (Briones, 1995:33). La teoría de la práctica, entonces, se centró en explicar la génesis, los procesos de cambio y las continuidades en las formas y significados de las hegemonías culturales. En el contexto de este marco epistémico, el desafío es cómo reinscribir las preguntas acerca de aquellas prácticas sociales que no pueden, en principio, ser explicadas ni como reacción a los procesos de dominación ni como resultado de un interés consciente por el cambio. Un buen inicio podría ser, como sugiere Ortner, aceptar que en ocasiones los sujetos simplemente actúan de una determinada manera porque “ese fue el camino de sus ancestros” (1984:157). Llevando más lejos esa afirmación, la pregunta vuelve a emerger de otro modo: ¿Cuáles son los sentidos políticos y afectivos que adquieren esos “ritmos antiguos” (expresión habitual entre los mapuche) en contextos hegemónicos particulares?

Aquellas prácticas que aquí denominamos excesos han formado parte de los sentimientos y los relatos con los que las personas mapuche produjeron mundo y lo habitaron. Un mundo que, en su interconexión con otros, suele ser experimentado como amenazado. En estas relaciones complejas entre la militancia mapuche y sus luchas por sostener su mundo en articulación con los “ritmos antiguos”, este trabajo entrecruza las reflexiones recientes de algunas organizaciones y comunidades mapuche del noroeste de Chubut con discusiones teóricas sobre el conflicto ontológico, los relatos, las trayectorias y las memorias. A partir de estas aproximaciones, proponemos pensar la relación entre ontología y política a partir de los proyectos políticos de restauración de un mundo que, en contextos de disputa por la hegemonía, articulan moradas de apego con instalaciones estratégicas. Este mundo en restauración actualiza las dimensiones

afectivas, las historias heterogéneas y los pasados significativos de las personas que intentan habitarlo como un modo de ser juntos en geografías de poder más amplias.

EL PROYECTO INTERROGATIVO Y LA ESCALADA DEL CONFLICTO

En el debate que llevó el nombre “Ontología es solo otro nombre para Cultura” (Carrithers et al., 2010), Matei Candea argumenta que el retorno a los estudios ontológicos surge cuando se empieza a sospechar que la diferencia cultural ya no da cuenta de la diferencia puesto que ésta ha sido reducida por los críticos culturales a una mera reacción o a un simple efecto de instrumentalidad política. En el marco de este debate, Blaser (2013) reinstaura la discusión acerca de la metacultura hegemónica planteada por Greg Urban (1992), y sostiene que es en ese nivel que la división ontológica entre Cultura y Naturaleza (con mayúscula) establece la base misma de lo que los ‘modernos’ entienden por conocimiento. Desde este acceso privilegiado a la realidad, construido como omnisciente, neutro y universal, la Cultura/Naturaleza define las alteridades –o las experiencias híbridas entre humanos y no humanos– como culturales (con minúscula), en el sentido de meras creencias, costumbres o mitologías sobre esa misma realidad. El proyecto de una antropología simétrica propone, entonces, resituar las preguntas en el nivel en que la hegemonía tanto define los criterios de lo posible, lo pensable y lo existente como distribuye, a partir de estos, las desigualdades sociales como realidades incuestionables.

Parafraseando la antigua distinción de Walter Benjamin (2012), podríamos decir que –a nivel de las ontologías– la hegemonía opera con las cosas como las constelaciones con las estrellas, puesto que, en la medida en que los elementos son captados como puntos en tales constelaciones, los fenómenos son al mismo tiempo divididos y salvados como reales. Su efecto de poder reside en producir un único mundo (uno dividido entre cultura y naturaleza) y, partiendo de esa unicidad, desprender sin mediaciones una percepción objetiva de ese mundo (por ejemplo, aquella que define otras ontologías como creencias culturales acerca de una única naturaleza). De acuerdo con lo dicho hasta aquí, y siguiendo a Karen Sykes (Cf. Carrithers et al., 2010), el desafío de la antropología ontológica es más un proyecto interrogativo que uno representacional o descriptivo que busca resituar las preguntas en otro nivel. El nivel desde el cual pensar a contrapelo de ciertas configuraciones hegemónicas para “...intentar

recuperar las diferencias radicales como algo distinto de la tradición” (Blaser, 2013:553).

Trasladando este planteo a la lucha indígena de las últimas décadas, podríamos identificar este mismo proyecto interrogativo como una escalada del conflicto en términos culturales (Hall, 2010). En la décadas de los ochenta y los noventa, la matriz hegemónica de alteridad del multiculturalismo utilizó la noción de cultura para definir los criterios autorizados para establecer la autenticidad indígena y la legitimidad de sus reclamos (Briones, 1998). De este modo, el *indio permitido* (Hale, 2004) –la imagen usada para referir a la diferencia permitida por el multiculturalismo– se constituyó como aquel que podía mostrar ciertos gradientes de “cultura”. Para el caso mapuche, por ejemplo, la cultura fue objetivada en ceremonias como el *camaruco* (un ritual de fertilidad), en la competencia lingüística en *mapuzungun* (lengua mapuche), en expresiones “tradicionales” como el tejido artesanal, y en una forma de vida asociada a la ruralidad y la socialización en comunidad. La lucha indígena encaró, entonces, un proyecto político con el fin de cuestionar ese lugar folklorizado y despolitizado de la cultura y resituar la identidad cultural como un posicionamiento político ante la disputa por los recursos y los medios políticos para llevarla a cabo (Briones, 1998). Las luchas del movimiento mapuche, entonces, ampliaron los sentidos disponibles de cultura con el fin de incorporar el derecho a la autodeterminación sobre sus territorios y a sus formas de organización política.

Una vez normalizado este proceso a través de matrices hegemónicas de alteridad renovadas, la cultura devino la arena legítima y privilegiada de las disputas políticas y el marco de un nuevo lenguaje de contienda hegemónico (Roseberry, 1994). Sin embargo, como afirma Blaser (2013), la redefinición de lo “que es políticamente posible” fue más allá de lo que algunos analistas hubieran esperado, puesto que en las luchas indígenas contra los constreñimientos del multiculturalismo no sólo emergió un indio disfuncional que peleaba por los recursos sino también el indio aborrecido: uno que, para sorpresa de muchos, cuestionará la certeza de que son simplemente recursos lo que está en juego en la política. Desde este ángulo, algunos militantes mapuche también luchan por el derecho a sus mundos y a desarrollar en ellos sus proyectos de vida –entendidos como antagónicos a los impuestos por el progreso y la modernización de las epistemologías dominantes–. Por ejemplo, cuando cuestionan los fundamentos de las empresas extractivas en nombre de una forma de hacer política que incluye, como veremos más adelante, otras agencias no

misma militancia mapuche– como textos producidos en una coyuntura diferente, particularmente signada por la necesidad de hacer visible y audible la posición de un Pueblo Mapuche que existe más allá de la frontera cordillerana que divide Chile y Argentina. En este contexto de producción, los militantes mapuche de Argentina construyeron a la región de la Araucanía (Chile) como un centro de irradiación y de formación en conocimiento mapuche, por ser el lugar con más alta densidad demográfica de personas mapuches que todavía hablan cotidianamente la lengua de sus ancestros y que ejercen los “ritmos antiguos”. Aun cuando la práctica de visitar o invitar a los especialistas mapuche del otro lado de la cordillera se hizo cada vez más frecuente en la actualidad, los militantes del Puelmapu (territorio mapuche al este de la cordillera) comenzaron a evaluar la necesidad de reconstruir relatos sobre sí mismos que ponderen las experiencias de sus antepasados y de las personas mapuche con las que interactúan en sus relaciones locales. De este modo, los discursos que antaño se fueron fijando como “conocimiento mapuche” o “cultura mapuche” por la misma militancia, hoy suelen ser evaluados como herramientas de lucha que, en ocasiones, distan de las experiencias de mundo con las que se cuentan a sí mismas las personas mapuche en el Puelmapu. En esta dirección, ellos han comenzado a orientar sus proyectos políticos hacia la puesta en valor y el respeto de ‘las expresiones diversas que conviven en un mismo pueblo’.

Hacia el futuro, la producción de relatos comunes y localmente significativos devino una meta imprescindible para articular alianzas políticas en defensa de un mundo en el que viven parcialmente. La trayectoria urbana de muchos de los militantes que se convocan en el objetivo político de ‘recuperación de los territorios ancestrales’ en el Noroeste de Chubut fue una condición ventajosa para su formación política en las arenas estatales y para su capacitación en los discursos circulantes de una militancia indígena internacional. Pero, en este nuevo giro del proyecto, esa misma trayectoria urbana los ubica en una desventaja de percepción con respecto al mundo que habitan muchos de los pobladores rurales que aún viven en los territorios de donde fueron desalojadas sus familias. Por lo tanto, el proyecto político adquiere hoy una doble orientación: por un lado, hacia la transformación ontológica de sus existencias como personas mapuche; por el otro, hacia el compromiso político de ejercer el derecho a un mundo al mismo tiempo que se impugnan las categorías hegemónicas que lo construyen como ausente.

En el marco de estas retrospectivas y consideraciones hacia el futuro, los militantes mapuche del noroeste de Chubut se propusieron 'volver a escuchar', desde nuevos horizontes de inteligibilidad política, aquellas experiencias de mundo –que solían contarse en sus familias o que compartían las personas mapuche con las que interactuaban en contextos de reunión o de visitas– y que ellos también habían considerado como “excesos” para la política. Durante los últimos veinte años, muchos de estos militantes sostuvieron con un cambio de vida personal la defensa de los territorios recuperados y/o las luchas sostenidas para evitar los desalojos. Estas experiencias acumuladas también tuvieron efectos en las prácticas militantes, las que empezaron a ser consideradas como un intercambio simétrico y necesario entre quienes sabían cómo transitar el entorno de la política estatal y quienes sabían cómo relacionarse en el entorno de las fuerzas no humanas que confluyen en el territorio.

En breve, y como manifestó uno de los militantes de la región, “*el principal desafío de la lucha mapuche hoy en día es ejercer la autonomía en todas sus dimensiones*” (entrevista personal, 2015). Esto es, la autonomía del Pueblo Mapuche frente a las imposiciones del Estado, la autodeterminación de las comunidades mapuche para definir su ser juntos en un territorio y el ejercicio de “*...una concepción de vida que, desde sus propios cimientos, es radicalmente respetuosa de la singularidad y autonomía de las personas*” (González Galván, 2015:154). En esta reorientación de la militancia mapuche, emerge la necesidad compartida de reconstruir relatos comunes que impugnen las relaciones de poder por las que se sostiene la existencia de un único mundo y que, al mismo tiempo, respeten la autonomía de las personas y comunidades para contar sus heterogéneas, históricas y situadas experiencias de habitar un mundo como mapuche.

LA MILITANCIA POLÍTICA (MAPUCHE) EN CLAVE ONTOLÓGICA

En la medida en que las organizaciones y comunidades mapuche con las que veníamos trabajando fueron desplazando sus reflexiones y cuestionamientos políticos hacia los niveles ontológicos de un desacuerdo radical entre mundos sensibles inconmensurables (Rancière, 1996), fuimos –tanto ellos, como los académicos que los acompañamos en el proceso– reconociendo seres políticos donde antes veíamos “excesos”. Así, por ejemplo, las fuerzas nombradas como *newen* o *ngen*, el *nawel* que llora y guía a las personas, y la gente que vive debajo de la tierra no

Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre, se decidió hacer un pequeño parlamento para develar colectivamente los mensajes retransmitidos por la anciana. En esa oportunidad, la decisión colectiva fue intervenir en la lucha contra la megaminería desde un posicionamiento mapuche, motivado por la defensa de los *nepen* que, instanciados en ese cerro, exigían ser defendidos. Fue entonces que la Organización encaró un proyecto de concientización dirigido a los mismos mapuche y a la sociedad no mapuche de Esquel para explicar que las relaciones con los seres no humanos del entorno en el que viven “...conllevan e inducen valores morales y prescriben acciones que, de no ser respetadas, producen desajustes en la vida social humana” (Tola, 2016:134).

Las contingencias recurrentes en las que los conflictos se embragan de esta forma, nos muestran que los contextos interculturales muchas veces se viven, como describe Marisol de la Cadena (2010), como existiendo en más de un mundo pero menos de dos. Y los reclamos que se desprenden de estas lecturas están orientados a reponer una ausencia constitutiva, esta es, una experiencia de realidad que no tiene lugar en el seno de las ontologías hegemónicas.

En los últimos años, y como resultado de las experiencias de circular este tipo de conflictos, el movimiento mapuche ha ido produciendo textos políticos –como unidades discretas reconocibles– para objetivar en ellos sus posicionamientos en torno a temas como la explotación empresarial extractiva de recursos, las represas hídricas, los desalojos de sus territorios o la insuficiencia de tierras para vivir. De este modo, también se han iniciado reflexiones conjuntas, entre las mismas comunidades y organizaciones mapuche, en torno a los modos de entender la política mapuche. Podríamos anticipar que la tendencia de los últimos años ha sido poner en valor y crear las condiciones para que las siguientes certezas puedan ser oídas:

“No nos estamos gobernando solos nosotros, no nos mandamos solos, nos mantienen cuidando, están los seres espirituales de los ancestros y del lugar (...) Muchas palabras se perdieron, pero volverá a hablar la tierra, a conversar la montaña, los árboles. Los antiguos dijeron que en esos lugares hay conversación, se va a conocer el espíritu, volverá a estar el espíritu y se podrá volver a aprender”⁷.

∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞

7 Intervención de un anciano mapuche en el taller sobre la Ley Nacional 26.160 de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en Río Negro, 2012

Considerando que estas diferentes maneras de experimentar los conflictos son intrínsecas a los procesos políticos, nuestro desafío como analistas consiste en replantear las formas en que solemos comprender los desacuerdos en la política. Las evaluaciones, la determinación con la que se llevan a cabo o no ciertas prácticas, la identificación de topes en las negociaciones interétnicas y la fuente de muchas decisiones colectivas no solo son una reacción de la militancia mapuche a los atropellos del poder o una estrategia contextual para el reconocimiento de derechos, sino que también se originan en las experiencias afectivas que resultan de habitar un mundo de una determinada manera.

DE LAS TRAYECTORIAS AL SER JUNTOS: EL RELATO

Los conflictos afectivos que resultan de los compromisos vinculantes de interactuar con el entorno constituyen experiencias subjetivas heterogéneas que suelen estar desligadas de las experiencias políticas de “estar en lucha”, sin embargo, cuando se socializan en encuentros de distinto tipo, son la materia en la que se modelan los textos colectivos con los que se definen distintos posicionamientos políticos. Me detendré entonces en algunas reflexiones teóricas acerca de la práctica colectiva de producir relatos.

En el verano del año 2016 acompañé a Mauro Millan, uno de los fundadores de la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre, a unos encuentros en la comunidad de El Mirador (provincia de Chubut); lugar donde, además, había nacido su madre y donde él pasó gran parte de su infancia junto con su abuela materna. En esa oportunidad, ambos nos sorprendimos por la centralidad que allí tenían los relatos cotidianos acerca de los seres no humanos del entorno. En el transcurso de los encuentros, los pobladores de El Mirador compartieron diversas experiencias como, por ejemplo, enfrentamientos pendientes con el zorrino que produjo la muerte de un ser querido, visiones del *zumpal* (sirena de los menucos) o de fogatas que no dejaban rastros al día siguiente, escuchas de peleas producidas por el toro del agua, personas que entraban al interior del fuego sin quemarse, apariciones del *churrufe* (un *newen* materializado en una bola incandescente que lleva como una boca abierta), personas que mientras dormían tomaban sangre de caballo en otro lugar, un puma cazador de ovejas que, al ser retado por la gente de El Mirador, lloró

propios marcos de interpretación a lo largo de la historia (Golluscio, 2006; Ramos, 2010) para contar experiencias similares desde las formas poéticas que fueron siendo seleccionadas a través de las generaciones para expresar sensibilidades cognitivas, estéticas y morales compartidas (Hill, 1992). Marcos que son recreados en el devenir de su propia historia cada vez que un narrador competente en este arte decide volver a contar copiando con diferencias.

En segundo lugar, el concepto de *constelación* de Walter Benjamin, intrínseco a todo relato de memoria, da cuenta de la articulación –siempre histórica y política– entre pasado y presente con la que se ilumina –o se hace legible– algún aspecto de la realidad (Wolin, 1994). En un sentido similar al de marco interpretativo, la idea de constelación de Benjamin resulta de reconocer que ciertas imágenes del pasado –heredadas de los ancestros– funcionan como índices (*index históricos*) de asociaciones o equivalencias entre experiencias pasadas y presentes. Asimismo, también explicita su valor performativo, puesto que captados (iluminados) como puntos en tales constelaciones, “...los fenómenos son salvados como reales” (Benjamin, 2012:69).

En tercer lugar, la noción de *trayectoria* de Ingold (2011) describe los movimientos permanentes en un “mundo historiado” donde los seres –en el sentido amplio de existentes– envuelven en su constitución la historia de las relaciones que los han traído hasta *aquí y ahora*. En este sentido, conocemos algo cuando contamos sus historias, porque las cosas del mundo *son* sus historias. Para este autor, donde los seres se encuentran, sus relatos se anudan, y la historia de cada uno se entrelaza con la del otro. A este anudamiento de trayectorias a través de relatos entretejidos Ingold lo denomina lugar o tópico, y lo define como la fuente del conocimiento acerca del mundo. En conjunto, las nociones de marco interpretativo, constelación y trayectoria nos permiten resituar el relato tanto en su carácter histórico como en su valor performativo sobre las realidades. De acuerdo con Mario Blaser (2013), entiendo que las historias no sólo son denotativas (en el sentido de hacer referencia a algo que está “allá afuera”), ni son representaciones fallidas de las prácticas reales. Más bien, ellas participan en la realización de lo que narran y, en consecuencia, no pueden ser comprendidas sin referir al mundo que producen.

Finalmente, y siguiendo el planteo de Doreen Massey (2005), el relato es también una práctica política en dos direcciones. Por un lado, porque la constitución de un *ser juntos* implica la negociación siempre conflictiva de las historias (los entonces y los allí) que las distintas trayectorias que se

encuentran traen consigo. Entramar trayectorias implica necesariamente, para esta autora, negociar cómo responderemos al encuentro temporario con otros humanos y no humanos, esto es, negociar en la multiplicidad una determinada configuración del mundo. En segundo lugar, la política es la siempre disputada cuestión de nuestro ser juntos formándose en geografías de poder más amplias. En el marco de estas relaciones desiguales de poder, entamar relatos para la configuración de un ser juntos implica negociar también con las configuraciones hegemónicas –y sus lugares disponibles para ser juntos–; configuraciones que buscan regular los términos desde los cuales la conectividad debe ser negociada, que intentan orientar los derechos de presencia y que tratan de capturar trayectorias en diferentes puntos intentando articular ritmos que pulsán diferente.

En breve, estas distintas formas de aproximarse al relato, o más específicamente a la práctica de entamar historias acerca de sí mismos, de los otros y del mundo, pueden ser un abordaje sugerente para profundizar la relación entre ontologías y política. A través de la producción de relatos, las personas mapuche no solo construyen sus trayectorias autobiográficas en conexión con aquellas de sus ancestros sino que también articulan estas experiencias con los contextos sociohistóricos y políticos que los reúne en un determinado lugar. Por un lado, la producción de continuidad entre los “ritmos antiguos” y sus propias vidas implica la presuposición y recreación de marcos de interpretación heredados, el reconocimiento de índices para articular las experiencias pasadas y presentes en constelaciones particulares y la negociación con aquellas personas cuyas historias refieren a experiencias similares. En estos marcos –constelaciones o tópicos– se producen determinadas configuraciones de mundos y modos-modo de habitarlos. De acuerdo con Marisol de la Cadena, entiendo que las habilidades de habitar –producidas en los relatos– son habilidades políticas, en tanto establecen “...un conjunto de conexiones entre humanos y no humanos que interactúan con respeto, cuidando unos de otros y de esta manera perteneciendo intrínsecamente entre sí y siendo parte del lugar” (2008:162). Por otro lado, y considerando que la producción de relatos se negocia en geografías de poder más amplias, también es cierto que para las personas mapuche no habría una única forma de relacionarse y de ser juntos. Las subjetividades mapuche negociadas en los relatos –autobiográficos o colectivos– articulan de formas cambiantes los heterogéneos, inestables, transitorios y necesariamente antagonicos el *ser juntos* que los constituyen (Hall, 2010).

La noción de restauración, inspirada en los trabajos de Walter Benjamin, presupone una lectura de la historia como deterioro, destrucción y pérdida (Wolin, 1994), así como una concepción de la política centrada en la ideología de la recuperación del pasado (Rappaport, 2005); pero, al subrayar la relación dialéctica entre pasado y presente, la restauración no busca tanto copiar con precisión un pasado determinado como indentificar los *index históricos* heredados para crear con ellos marcos interpretativos significativos para el presente. Entre los mapuche, la producción de relatos está atravesada por los “eventos críticos” (Das, 1995) de un proceso de subordinación violento y prolongado en el tiempo (campanas militares, campos de concentración, dispersión de familias, desestructuración organizativa, despojos de tierras, desalojos violentos, migraciones forzadas, marginalidad, pobreza y discriminación). Al emprender una política de restauración, las personas mapuches entienden que el deterioro y la destrucción del pueblo mapuche produjeron tanto rupturas sociales, políticas y afectivas como quiebres cognoscitivos. Si bien la restauración implica una denuncia sobre lo que sucedió en el pasado, su foco está puesto en la posibilidad de “volver a levantarse”, de continuar *siendo juntos* y de retomar el control sobre las relaciones históricas de un mundo que no dejó de existir (como decía el anciano citado arriba, “...y se podrá volver a aprender”).

Como ya anticipamos, un proyecto de restauración reconoce, en distintos objetos de memoria (textos, materiales, acciones o pensamientos), *index* o pistas para crear con ellos vínculos novedosos. Como consecuencia de este trabajo, y desde un ángulo más subjetivo, restaurar también es hacer emerger, de las profundidades de los pliegues donde se internalizaron las experiencias heredadas o vividas (Ramos, 2017b), los fragmentos de pasado hasta entonces inconexos o enigmáticos, con el fin de volver a plegar con ellos las experiencias en curso. La memoria en restauración es un proyecto político colectivo abocado a trabajar en conjunto para ampliar los horizontes de legibilidad (repensando categorías sobre el mundo) a partir de reconocer nuevos acuerdos con quienes estuvieron antes y con las agencias no humanas del entorno (resituando compromisos vinculantes). Podríamos decir, entonces, que los tópicos simultáneos que definen los anudamientos de historias (Ingold, 2011) en un proyecto de restauración permanente son la educación intersubjetiva de una percepción del mundo y la construcción de un reclamo colectivo por la autodeterminación de sus agencias en la historia.

por todos y de la misma manera. En los contextos de lucha, el potencial impugnador y contrahegemónico de un mundo antagónico –con respecto a las políticas de explotación y de expropiación de recursos naturales o a la valoración de la propiedad privada, por ejemplo– es objeto de reflexiones heterogéneas y de negociaciones en marcha.

Entendido como un proyecto adaptándose a ser, la política de restauración se orienta en dos direcciones: por un lado, hacia la reconstrucción de lazos (entre las personas mapuche, con sus ancestros y con las fuerzas del entorno), por el otro, hacia la producción de lenguajes de contienda con capacidad para hacer visibles y audibles nuevos desacuerdos con las categorías ontológicas en las que se funda el mismo poder. La producción colectiva de relatos –entendidos en su carácter histórico y performativo– es el medio a través del cual se encara y se monitorea permanentemente el proceso restaurativo –de los “modos antiguos” de experimentar y percibir el mundo– como un proyecto político.

Al plantearse como restaurativos, los proyectos políticos de los militantes mapuche parten de la idea de que el “mundo historiado” –en el que participan, con sus propias agencias, sentimientos y formas de expresión, tanto las personas mapuche como los ancestros y los seres no humanos del entorno– se encuentra distribuido en subjetividades heterogéneas que articulan de modos igualmente diversos las ontologías modernas con los relatos sobre los tiempos antiguos y con las experiencias cotidianas del presente. Para algunos militantes mapuche, el desplazamiento de las luchas políticas al terreno de las ontologías es un proyecto en curso que apuesta a la negociación de relatos comunes y a la puesta en valor de las percepciones de mundo que esos relatos promueven. Un proceso en marcha que tanto busca desnaturalizar (o “desalambrar” en los términos de la lucha mapuche) las categorías hegemónicas impuestas, como ensayar formas de poner en práctica un mundo donde estas no sean imperantes.

Para cerrar –sin cerrar realmente– este artículo, retomo el señalamiento de Raymond Williams acerca de que “...ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana” (1997:147). Para este autor, ciertas prácticas, formadas en el pasado, pueden persistir en su actividad como elementos afectivos del presente sin ser totalmente atravesadas por los procesos hegemónicos y funcionando en ocasiones como alternativas o como oposición a la cultura dominante. Aquellas prácticas mapuche, denominadas en una primera instancia como “excesos”, al desafiar la

división ontológica hegemónica –entre un mundo humano, representado por la cultura y la política, y un mundo natural, representado por las ciencias–, fueron prontamente consideradas como residuales.

A través de categorías impuestas como cosmovisión, mentalidades o creencias creadas en tiempos pasados, devinieron en expresiones erradas, atrasadas, exóticas o fantasiosas de un único mundo existente. Sin embargo, y continuando con la paráfrasis de Williams, no agotaron allí su potencial político. En la medida en que estas prácticas “...representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro humanos que la cultura dominante rechaza, minusvalora, contradice, reprime o incluso es incapaz de reconocer” (1997:146), pueden ser restauradas para reponer en ellas su carácter amenazante. El proyecto político de la militancia mapuche ha iniciado justamente allí, resituando esos “excesos” en un mundo que *está siendo* restaurado para despojarse de –y oponerse a– las aprehensiones de una historia hegemónica que lo produjo como ausente.

.....◇.....

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Richard y Briggs, Charles

1990. “Poetics and Performance as Cultural Perspectives on Language and Social Life”. En: *Annual Review of Anthropology*, Nº 19, pp. 59-88.

Benjamin, Walter

2012 [1925]. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

Briones, Claudia

1998. *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

1995. “Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes.” En: *Papeles de Trabajo*, Nº 4. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, pp. 33-48.

Briones, Claudia y Ana Ramos (eds.)

2016. *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia*. Bariloche: UNRN.

Blaser, Mario

2013. “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”. En: *Current Anthropology*, Vol. 54,

Nº 5, pp. 547-568.

Blaser, Mario y De la Cadena, Marisol

2008. "Introduction". En: *World Anthropologies Network E-Journal* Nº 4, pp. 3-10.

Cañumil, Pablo y Ramos, Ana

2016. "Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de *lof*". En: Briones, Claudia y Kradolfer, Sabine, *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y frontera*. Berlín: Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag.

Carrithers, Michael; Candea, Matei; Sykes, Karen; Holbraad, Martin y Venkatesan, Soumya

2010. "Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester". En: *Critique of Anthropology*, Vol. 30, Nº 2, pp. 52-200.

Course, Magnus

2012. "The birth of the word. Language, force, and Mapuche ritual authority". En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 2, Nº 1, pp. 1-26.

Das, Veena

1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

De la Cadena, Marisol

2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics". En: *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Nº 2, pp. 334-370.

2008. "Política Indígena: Un análisis más allá de la política". En: *World Anthropologies Network E-Journal* Nº 4, pp. 139-171.

Golluscio, Lucía

2006. *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Bibles.

González Galván, Marcelo

2015. "The truth of experience and its communication: Reflections on Mapuche epistemology". En: *Anthropological Theory*, Vol. 15, Nº2, London: SAGE's publishing, pp. 141-157.

Hale, Charles R.

2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". En:

NACLA *Report on the Americas*, Vol. 38, N° 2, pp. 16-21.

Hall, Stuart

2010. "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas". En: Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Víctor (eds.) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: En-vión Editores, pp. 193-220.

Hill, Jonathan

1992. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". En: *American Anthropologist*, Vol. 94, N° 4, pp. 809-815.

Hillach, Ansgar

2014. "Imagen dialéctica". En: Optiz, Michael y Wizisla, Erdmut (eds.) *Conceptos de Walter Benjamin*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, pp. 643-707.

Ingold, Tim

2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.

Massey, Doreen

2005. *For Space*. Londres: Sage Publications.

Ortner, Sherry

1984. "Theory in Anthropology since the Sixties". En: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, N° 1, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 126-165.

Ramos, Alcida

2012. "The Politics of Perspectivism". En: *Annual Review of Anthropology*, N° 41, California: Annual Review, pp. 481- 94.

Ramos, Ana

2017a. "Las memorias mapuche del 'regreso': de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración" En: Verdum, Ricardo y Edviges M. Ioris (org.) *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*. Río de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, pp. 203-228.

2017b. "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias". En: Bello, Álvaro; González, Yéssica; Rubilar, Paula y Ruiz, Olga (Eds.) *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, pp. 32-50.

2010. "'The good memory of this land'. Reflections on the processes of

remembering and forgetting”. En: *Memory Studies*, Sage Publication, Vol. 3, N°1, pp. 55-72.

2008. “El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche”. En: *World Anthropologies Network E-Journal*, N° 4 (abril), pp. 57-79.

Rancière, Jacques

1996. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Rappaport, Joanne

2005 [1994]. *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca.

Roseberry, William

1994. “Hegemonía y el lenguaje de la contienda”. En: Gilbert, Joseph y Nugent, Daniel (comp.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press, pp. 355-366.

Stengers, Isabelle

2005. “The cosmopolitical proposal”. En: Latour, Bruno y Weibel, Peter (eds). *Making things public: Atmospheres of democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 994-1003.

Tola, Florencia

2016. “El ‘giro ontológico’ y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco”. En: *Apuntes de Investigación del CECYP*, N° 27, pp. 128-139.

Trouillot, Michel-Rolph

1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Urban, Greg

1992. “Two faces of culture”. En: *Working papers and proceedings of the center of psychological studies*, N° 49, Chicago: The Center, pp. 21-31.

Voloshinov, Valentin N.

1992 [1929] *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.

Williams, Raymond

1997 [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Wolin, Richard

1994. *Walter Benjamín: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University California Press.