

Levantar viento en la rogativa. *Señales*, equivocaciones y comunicaciones entre humanos y fuerzas de la naturaleza *

Carolina Álvarez Ávila**

IDACOR-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.07>

Cómo citar este artículo: Álvarez Ávila, Carolina. 2017. “Levantar viento en la rogativa. *Señales*, equivocaciones y comunicaciones entre humanos y fuerzas de la naturaleza”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 29: 149-173. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.07>

Artículo recibido: 15 de noviembre de 2016; aceptado: 8 de marzo de 2017; modificado: 3 de mayo de 2017

Resumen: En este trabajo me interesa reflexionar sobre dos experiencias similares vividas en el *nguillatum* o rogativa mapuche. Al inicio y al final de mi trabajo etnográfico en una comunidad mapuche rural, en la Patagonia argentina, me señalaron como la responsable de haber *levantado viento* allí y me expulsaron de la ceremonia. Me dedico a reflexionar sobre estas experiencias vinculando dos ejes. El primero analiza la categoría de las *señales* que circulan permanentemente en la rogativa y cómo se transita la comunicación entre todos los participantes (humanos, fuerzas de la naturaleza y deidades), entre quienes la comunicación emerge a veces opaca y otras veces transparente. El segundo eje deviene de trastocar el primer enunciado y preguntarme: ¿es posible que el viento me haya expulsado de la ceremonia? Recupero la propuesta de la ‘equivocación controlada’ (*sensu* Viveiros de Castro) para comprender la desconexión y conexión –aunque sea parcial– entre viento y *curruf*. Intento

* Este artículo es resultado del proyecto doctoral avalado y financiado por becas internas doctorales Tipo I y II del CONICET entre 2009 y 2014, dirigido por la Dra. Claudia Briones y la Dra. Ana Ramos. Agradezco a Rosana Guber, quien me instó a revisar algunos ejes que aquí trabajo. Versiones preliminares fueron presentadas en el Taller “Los afectos de campo en Antropología” con el Dr. Marcio Goldman, organizado en 2016 por el Núcleo Naturaleza Cultura (N~NAC), IDACOR/CONICET, Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. Allí empezó a tomar forma lo que unos meses más tarde fue presentado en las “Octavas Jornadas sobre Etnografía y Métodos cualitativos” (JEMC), organizadas por el CAS- IDES, Buenos Aires. Agradezco a los coordinadores de aquel grupo de trabajo, Dra. Laura Zapata y Dr. Diego Zenobi, los comentarios enriquecedores. Además, extendiendo mis agradecimientos al editor de *Antipoda* y a los evaluadores anónimos de este texto, por sus agudos comentarios, que me desafiaron a ir un poco más allá.

** Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Becaria posdoctoral del CONICET. Profesora asistente en la UNC, miembro del Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR), Museo de Antropología, UNC, Argentina. Entre sus últimas publicaciones están: “... el agua no está solo. Sequía, cenizas y una contada mapuche”. *Papeles de Trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, UNR. 28: 1-28, 2014. Coautora en “Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase”. *Tensiones y (meta) reflexiones sobre las rogativas mapuche*. *Revista Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 4 (2): 1-19. ✉carito_alvarez79@yahoo.com

conectar también la agencia del viento a la re-producción de similaridades y alteridades dentro de la ceremonia. Mi objetivo último es contribuir a las reflexiones y los debates acerca de la etnografía y la escritura etnográfica cuando nuestras propias experiencias como etnógrafos en campo nos atraviesan y nos atrapan, transformándose en ‘trastornos ontológicos’ que vale la pena desandar.

Palabras clave: Thesaurus: Etnografía; ontología. Palabras clave de la autora: Patagonia; rogativa mapuche; fuerzas de la naturaleza; trastornos ontológicos; señal.

To Raise Wind in the *rogativa*. Signs, Equivocations and Communication between Humans and the Forces of Nature

Abstract: In this study, I reflect on two similar experiences I had during the *nguillatun*, the Mapuche *rogativa*. At the beginning and the end of my fieldwork in a rural Mapuche community in the Argentine Patagonia, I was held to be responsible for having “raised wind” in the ceremony and then expelled from the ceremonial site. To reflect on these experiences, I link two analytical axes. The first has to do with the category of signs which permanently circulate during the *rogativa* and how the communication between all of the participants (humans, forces of Nature and deities) takes place. This communication sometimes emerges in an opaque way and, at other times, in a transparent one. The second axis consists of reversing the first statement: is it possible that the wind threw me out of the ceremony? To understand this process –however partial– of disconnection and connection between wind and *curruf* (wind in mapuzungun), I recur to Viveiros de Castro’s concept of the “controlled equivocation”. I also try to connect the wind agency to the reproduction of similarities and alterities in the ceremony. My ultimate aim is to contribute to the analysis of and debates about ethnography when our own experiences intervene in our field work and trap us in unexpected situations which become ‘ontological disorders’ which are worth reflecting on.

Keywords: Thesaurus: Ethnography; sign; ontology. Author’s keywords: *mapuche rogativa*; Forces of Nature; Ontological disorders; Patagonia.

Levantar vento na *rogativa*. Sinais, equívocos e comunicações entre humanos e forças da natureza

Resumo: neste trabalho, interessa-me refletir sobre duas experiências semelhantes vividas no *nguillatun* ou prece mapuche. No início do meu trabalho etnográfico numa comunidade mapuche rural, na Patagônia argentina, e no final dele, me designaram como a responsável por “ter levantado vento” ali e me expulsaram da cerimônia. Dedico-me a refletir sobre essas experiências vinculando dois eixos. O primeiro analisa a categoria dos sinais que circulam permanentemente na *rogativa* e como se transita a comunicação entre todos os participantes (humanos, forças da natureza e deidades), entre os quais a comunicação emerge, às vezes, opaca e, outras vezes, transparente. O segundo eixo vem de abalar o primeiro enunciado e perguntar-me: é possível que

o vento tenha me expulsado da cerimônia? Recupero a proposta da “equivocação controlada” (*sensu* Viveiros de Castro) para compreender a desconexão e a conexão –embora parcial– entre vento e *curruf*. Tento conectar também a atuação do vento na reprodução de similaridades e alteridades dentro da cerimônia. Meu último objetivo é contribuir para as reflexões e para os debates sobre a etnografia e a escrita etnográfica quando nossas próprias experiências como etnógrafos em campo nos atravessam e nos prendem, transformando-se em “transtornos ontológicos” que valem a pena desandar.

Palavras-chave: Thesaurus: etnografia; ontologia. Palavras-chave da autora: forças da natureza; Patagônia; prece mapuche; sinal; transtornos ontológicos.

Nunca se sabrá cómo hay que contar esto, si en primera persona o en segunda, usando la tercera del plural o inventando continuamente formas que no servirán de nada. Si se pudiera decir: yo vieron subir la luna, o: nos me duele el fondo de los ojos, y sobre todo así: tú la mujer rubia eran las nubes que siguen corriendo delante de mis tus sus nuestros vuestros sus rostros. Qué diablos.

Julio Cortázar (1998, 67)

¿Vos dormiste anoche en el campamento?, me preguntó a quemarro-
pa Celia. Era mediodía y el viento soplaba huracanado y persistente. El humo de los fuegos de los fogones familiares deambulaba caprichosamente por el espacio, mezclado con el polvo, la tierra y las cenizas que aún sobrevivían desde la erupción del volcán Puyehue, ocurrida tres años antes. A todos nos lagrimeaban los ojos, y ejecutar las acciones que componen paso a paso la rogativa era muy dificultoso. Unas horas antes de la pregunta de Celia, y por fuera de los pasos programados de la ceremonia, observé cómo la *pillan kushé*¹, el *ngenpin*² y el maestro de *mapuzungun*³ se reunían frente al

- 1 “Tamborera”, mujer que toca el *cultrum* (instrumento musical y espiritual parecido a un tambor redondo) durante la rogativa, considerada una de las personas que dirige la ceremonia. Para esta y otras palabras y expresiones en *mapuzungun*, soy fiel al modo como lo escriben mis interlocutores. También señalaré expresiones y categorías nativas en cursiva utilizando comillas dobles para denotar ambigüedad o ironía y comillas simples para categorías teórico-analíticas. Algunos nombres propios fueron modificados.
- 2 Referente ritual, uno de los cabecillas que también dirige la rogativa. En el análisis de Course (2011a y 2011b), la figura del *ngenpin* es trabajada en profundidad para intentar comprender las conexiones entre este, el surgimiento de la palabra y la autoridad. Para el autor, de hecho, la palabra *ngenpin* podría traducirse como “dueño de la palabra”, en tanto que *ngen* son los espíritus “dueños” y protectores de algunos elementos de la naturaleza, y *pin* significa palabra. En algunas regiones son llamados *ngendungu*, puesto que *dungu* también significa palabra o decir.
- 3 Por varios años, Claudio fue el maestro de idioma y cultura mapuche en una de las escuelas ubicadas dentro del territorio comunitario. Es uno de los referentes y líderes de la comunidad, a pesar de que ya no ocupa ese cargo y vive, por su trabajo, a unos 200 km de la comunidad. Continúa como miembro de la comisión organizadora de la rogativa.

*rehue*⁴, preocupados. Se sumó luego el resto de los miembros de la comisión organizadora de la rogativa, y decidieron *sacar el curruf tayil* del viento (canto del viento), buscando que este dejara de soplar con tanta fuerza. Sin embargo, el viento persistió, y la ceremonia continuó ejecutándose con dificultad y con la preocupación de la mayoría de los presentes, quienes murmuraban y dialogaban sobre aquel.

Cuando Celia me preguntó dónde había dormido la noche previa, le conté que había pernoctado en casa del *longko*⁵, y allí acabó el intercambio. Se alejó y me quedé pensando que la respuesta no era significativa: a través de su pregunta, comprendí que debía retirarme del campamento. Caminé entonces hacia la casa del *longko*, donde su familia estaba cocinando el almuerzo. Unos veinte minutos después, el *ngenpin* y el maestro se acercaron hasta la casa para hablar con el *longko* y manifestarle que habían decidido no permitirme regresar al campamento, dado que algunos me creían responsable de que el viento se hubiera levantado. Era un increíble *déjà vu* de 2005, cuando, a pesar de no haber estado dentro del campamento, nos pidieron que nos retiráramos de la colina cercana donde observábamos la ceremonia. En aquella oportunidad habíamos sido invitadas al *nguillatum* pero no nos habían habilitado para ingresar a las *pampas de lelfín*⁶. Durante la primera apacible jornada (la rogativa en la comunidad dura tres días), nuestros más cercanos interlocutores se acercaban en algún descanso a llevarnos comida y charla, nos comentaban cómo iba todo y nos explicaban muy sucintamente en qué consistía la ceremonia. Por ejemplo, que casi todos los años hay invitados de otras comunidades y pueblos cercanos, en su mayoría mapuche y otros muy pocos *huingca*⁷. En medio de esas explicaciones, comentaron que una vez habían invitado a un joven *huingca* de ojos claros y que este *había levantado viento en el rehue*. Reímos todos al escuchar el relato y conectarlo con mi apariencia, pero al día siguiente dejamos de sonreír: el viento había comenzado a soplar a la madrugada, intenso e ineludible. A mitad de mañana, el *longko* de la comunidad en aquel momento cabalgó hasta donde estábamos acodadas y nos pidió que no observáramos más. Nos alejamos primero de la colina, y, unas horas más tarde, caminamos hasta la ruta para hacer dedo y regresar al pueblo. El viento no se había replegado y sentimos que no teníamos más nada que hacer allí, que lo mejor era no incomodar(nos) más.

152

4 *Rehue* o *rewe*: lugar sagrado, centro ceremonial, “altar” de las rogativas realizado con troncos descortezados de árbol plantados en el suelo, cañas o ramas de canelo. La composición difiere entre las comunidades. Algunas poseen una caña por cada familia de la comunidad; en otras hay un número ya estipulado y fijo de cañas o ramas de canelo. Un interesante análisis sobre el *rehue* como lugar sagrado en el contexto de disputas y negociaciones por tierras ancestrales mapuche en Chile pertenece a Di Giminianni (2013).

5 “Cabeza” (sentido físico y metafórico), autoridad política y religiosa. Traducido muchas veces como jefe o cacique.

6 *Pampas de lelfín* es el espacio donde se emplazan el *rehue* y el campamento del camaruco. El campamento consta de una estructura semicircular de ramas y troncos, generalmente de aguaribay, que soportan grandes plásticos y telas que protegen del frío y el viento a las familias que duermen allí las noches que dura la rogativa. Los lugares asignados no son azarosos, pertenecen a cada familia miembro de la comunidad y se respetan esas ubicaciones todos los años.

7 *Huingca* o *winka*: blanco, no mapuche.

Desde 2005 no había vuelto más a la ceremonia hasta esa segunda vez. Nueve años después, el *déjà vu* fue inevitable. Me quedé en casa del *longko*, angustiada y somnolienta. Esa tarde fue interminable. Intenté dormir la siesta y quedé atrapada en una larga pesadilla de personas y situaciones de mi vida en la ciudad que nada tenían que ver con mi trabajo de campo, con el mundo mapuche. Durante el resto de la jornada, me la pasé ayudando a hacer cosas en la casa, y escuchando atenta a algunos participantes que se acercaban a la casa del *longko* para hacer algún pedido puntual y, raudamente, regresar al campamento. Cayó la noche. Al despertar, el viento había desaparecido y el sol asomaba espléndido. Era el último día de la rogativa, y las actividades pudieron completarse en el tiempo estipulado. Me quedé en la casa y regresé a medianoche al pueblo, cuando el campamento ya había sido levantado por completo.

Cuando volví a Córdoba, conté lo ocurrido a varios de mis familiares y amigos, y uno de ellos me preguntó si yo creía ser responsable de lo sucedido. No sé responder a eso aún, pero la pregunta fue disparadora para intentar “llevar a serio” (Viveiros de Castro 2012) lo ocurrido.

En esa dirección, me interesa reflexionar en este artículo sobre dos ejes. Primero, sobre las ‘señales’, categoría mapuche vinculada a la dimensión de la *puesta en orden* del *nguillatum* y que va marcando lo que *no está como debería estar, no es como debería ser, o lo que no será como debería haber sido*. Segundo, considerar la presencia del no humano viento y su agencia y las conexiones y desconexiones que existen entre viento y *curruf*, a través de la propuesta de ‘equivocación controlada’ de Viveiros de Castro (2004). Esto dará cuenta de ciertos ‘trastornos ontológicos’ (Bonelli 2015) que no sólo atañen a las disputas entre pueblos indígenas y agencias estatales, sino también a nuestra propia presencia como antropólogos en campo⁸.

No todo es un flash: dejarse atrapar lentamente por el *nguillatum*

El *nguillatum* o *kamarikun*, en *mapuzungun* –o en sus versiones castellanizadas, *camarucu* o *rogativa*–, es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche⁹. Extendida a ambos lados de la cordillera andina, *Puel mapu* (Patagonia) y *Gulu mapu* (Araucanía), se caracteriza por su riqueza de situaciones comunicativas en *mapuzungun* y la diversidad de sentidos otorgados al evento. Es definido por sus protagonistas como un ritual, como un momento de espiritualidad *muy profundo*, y también como un encuentro, o fiesta, comunitario. Se trata de un rito complejo, no sólo porque integra elementos y acciones que podrían provenir de tradiciones diversas y haberse incorporado a la ceremonia en períodos más o menos antiguos, sino también por “su estructura”, determinada por varios eventos unitarios, ‘actos’ –asumiendo una termi-

8 Este artículo se basa en un extenso trabajo de campo en la comunidad mapuche Ancatruz, ubicada al sudeste de la provincia norpatagónica de Neuquén. El trabajo de campo se extendió por casi diez años, con estadías no sólo en el ámbito rural sino también en el cercano pueblo Piedra del Águila, ubicado a 40 km de la comunidad, donde actualmente viven muchos de sus miembros.

9 Este trabajo aborda las rogativas grandes (*Ftá nguillatum*). Algunas familias siguen practicando rogativas pequeñas en sus hogares, que aquí no abordamos.

nología teatral– con límites claros y diferencias marcadas en su constitución y finalidad” (Golluscio 2006, 71). Existen diferencias en cada sitio donde se lleva a cabo, en cuanto a la duración y los acentos que los protagonistas van colocando durante la ceremonia. Se vuelve indiscutible, a pesar de los matices, que continúa siendo una instancia poderosa de constitución de lo social, en la que “se construyen y reconstruyen complejos sentidos de pertenencia y devenir” (Golluscio 2006, 69). Una práctica mapuche de ‘comunalización’¹⁰ y pertenencia (Brow 1990; Briones 1998; Golluscio 2006), donde circula una riqueza de sentidos tan interiorizada y localizada, que atrapó el interés de viajeros, cronistas y etnógrafos desde el siglo XVIII en adelante.

Sin lugar a duda, existe una vasta bibliografía referida a su descripción y análisis, que abarca desde fuentes muy antiguas hasta estudios clásicos y contemporáneos. Según Foerster (1993), el camaruco es un rito de fertilidad, en el cual se invoca a los ancestros para asegurar el bienestar de los vivos. Los cantos, ruegos y palabras se dirigen al creador *Ftachao* o *Ngenechen*¹¹, los ancestros y antepasados de los linajes. Para Menni (1995), la rogativa se dirige a una tétrada, constituida por una doble pareja de posiciones, en la cual se conjugan dos principios: sexo (masculinidad-femineidad) y edad (vejez-juventud). Esto explica, en parte, que durante la ceremonia se repitan siempre cuatro veces los cantos, rezos y bailes. En general, el *nguillatum* dura varios días. El primero está dedicado a la preparación y el orden de los elementos necesarios para desarrollar la ceremonia. En los demás días se realizan diversas ofrendas, ruegos a *Ftachao*, cantos y bailes. En todo lo que se realiza participan no sólo hombres y mujeres adultos sino también niñas, niños y jóvenes.

Aquella primera vez, en 2005, la experiencia nos resultó muy disruptiva pero quedó subsumida en la urgencia de repensar las preguntas que nos estábamos formulando, y especialmente en repasar la metodología de lo que era, en ese entonces, un trabajo de campo en el marco de nuestra formación en Comunicación Social¹². El desafío era familiarizarnos con todo aquello que nos resultaba extraño y ajeno. Unos años más tarde, cuando volví a campo sola, ya con un proyecto antropológico, el *nguillatum* había quedado por fuera del radar de mis intereses y ejes de investigación.

El interés por este fue creciendo poco a poco. A medida que el trabajo de campo avanzaba, comenzó a reverberar cada vez más fuerte siendo, finalmente, una de

10 La noción de ‘comunalización’ desarrollada por Brow (1990) apunta a analizar aquellos procesos que se activan para construir o reconstruir una comunidad y que están destinados a dotar o reforzar los sentidos de identidad y solidaridad compartidas, que impulsan el sentido de pertenencia y devenir de los grupos. En esta línea, ciertas prácticas sociales llevan a reforzar determinadas relaciones sociales, familiares y comunitarias, en la búsqueda de patrones compartidos, y reafirman, como en el caso del camaruco, el sentido de pertenencia mapuche y comunitario.

11 *Ftachao* hace referencia al ser creador. Briones y Olivera describen que “toda la esfera de entidades benéficas parece subordinada a una teofanía rectora aludida perifrásticamente como /Fta Chao/ gran padre o /Ngenechén/ dueño de la gente” (1985, 61). Otros antropólogos como Bacigalupo (1997) y Course (2011a) han reflexionado también sobre *Ngenechen* y la imposibilidad o inadecuación de otorgarle una definición fija sin tener en cuenta el contexto discursivo en el que emerge y los más de 400 años de influencia cristiana.

12 Los primeros años de trabajo de campo en la comunidad fueron en conjunto con Cintia Galetto, colega de la Licenciatura en Comunicación Social de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

las experiencias de mayor intensidad. Esto se debe, en parte, a que la rogativa se desarrolla durante algunos días pero continúa presente ya finalizada. Charlar sobre sus diversas definiciones y escuchar descripciones, recuerdos y hasta discusiones sobre esta –no sólo próximas y durante su realización sino a lo largo de todo el año– fue lo que me conectó poco a poco con la ceremonia. En este sentido, encuentro inspiración en las reflexiones que la antropóloga Favret-Saada (2012) realizó sobre su trabajo con la brujería en la campiña francesa. En primer lugar, la autora construye una sagaz crítica sobre los trabajos previos que folkloristas y funcionalistas realizaron en el mismo contexto, especialmente respecto al modo en que intentaron acceder al tema y comprenderlo. Si sus interlocutores en campo partían de la premisa de que no se puede hablar de brujería si uno nunca fue tomado o atrapado¹³ por ella, entonces no fue hasta que ella misma se vio tomada/atrapada que le hablaron del asunto. Esto potenció una dimensión crítica de su trabajo de campo: el ser afectado/dejarse afectar. Esta dimensión –no homologable a la noción de ‘empatía’ entendida como fusión o comunión con el otro– le permitió, por un lado, atender a la idea de ser afectado como dimensión de la experiencia humana muchas veces dejada de lado, y, por otro, trascender cierta connotación representacional del ‘afecto’ como un constructo cultural. Experimentar los efectos reales de verse afectado por la brujería, participar de las sesiones de embrujados y desembrujadores, le permitieron emprender un largo camino de pesquisa. Como Favret-Saada (2012) relata de esas sesiones, al inicio no supe bien qué hacer con lo que había pasado durante la rogativa, y no intenté entender “acabadamente”, como sí ocurría con otros temas.

Inspirada en sus reflexiones, diría ahora que con el paso del tiempo en el trabajo de campo, me fui afectando hasta el punto de “ser atrapada” por la experiencia de la rogativa, transitando algunos de los efectos y complejidades que la hacen algo tan *delicado*. Esto no hubiera sido posible si entre la primera y segunda experiencia no hubiera ido aprendiendo y dimensionando la importancia que posee para la comunidad y mis interlocutores. Poco a poco, estos me fueron enseñando cierta “sensibilidad” por la ceremonia. Esto iba de la mano de aquella primera experiencia “latente” y del crecimiento de la confianza y el afecto con mis interlocutores, quienes siempre señalaron al camaruco como algo *muy delicado y espiritual* y fueron compartiendo lo que allí ocurre.

Tras un considerable tiempo después de iniciar nuestras investigaciones, analizamos (Petit y Álvarez Ávila 2014) la dimensión (meta)reflexiva de la ceremonia, dado que las evaluaciones y reflexiones sobre cómo se la ejecuta y ejecutaba, sobre cómo *sale* año a año y cómo *sale cada uno de allí* (*salimos fortalecidos este año*, por ejemplo), son una práctica no sólo de los que asisten sino de muchos miembros de comunidades mapuche que por diferentes razones ya no van más. Habiendo participado antes, continúan recordando, transmitiendo y opinando sobre el ritual contribuyendo así a reproducirlo como un espacio nodal de comunalización y pertenencia. Además, al *nguillatum* de Ancatruz asisten también familiares e invitados de

13 *To be taken, to be caught* en la versión traducida al inglés y publicada en HAU (2012).

ciudades, pueblos y comunidades cercanos que viajan exclusivamente hasta Zaina Yegua¹⁴ para participar. Como decíamos, unos meses luego de iniciar el trabajo en la comunidad, nos invitaron a ir. Veamos cuál fue el derrotero en ese sentido.

Invitaciones, permisos y resistencias: el *nguillatum* en Ancatruz

En la oscura noche de un jueves de 2014 comenzaba el *nguillatum*, en un pequeño *traun*¹⁵ con los que ya estaban presentes¹⁶. Luego de que el *longko* y el *ngenpin* saludaran y dieran la bienvenida, invitaron a los presentes a hablar, si así lo deseaban. Los hermanos Pérez decidieron aprovechar la oportunidad para expresar que querían *sacarse todas las dudas para dormir tranquilos esta noche*. El hermano mayor fue el primero y planteó sin rodeos: *no es nada personal pero sabemos que hay una historiadora entre nosotros y nos parece que no es bueno que participe de algo que es tan íntimo y privado de nosotros, algo que es tan sagrado*. Tras él, su hermana acotó: *Nosotros creemos que ella no puede estar acá. Tendría que venir 4 o 6 años más para poder entender algo y me parece que si quiere conocer la historia puede hacerlo en otros lugares, preguntándonos; no estando acá*. Si bien todos sabían que hablaban de mí, nadie me miraba, y yo era un cuerpo más entre todos los presentes. La situación era inesperada porque unos pocos meses antes, en la Asamblea anual donde los proyectos y balances anuales se discuten, habían votado si me autorizaban a *entrar* a la ceremonia, y, excepto por un voto en contra, los presentes habían aprobado mi acceso¹⁷. Luego de los hermanos Pérez, tomaron la palabra el *longko* y el maestro. El primero enfatizó la decisión tomada en la Asamblea aprovechando la instancia para reclamar indirectamente que la discusión y participación de cuestiones comunitarias eran en ese espacio, y que nunca está bueno *hablar por detrás*. Destacó que *ella no va a registrar para no dejarnos nada* y concluyó con una crítica que trascendía la cuestión de la rogativa: *a veces es mejor fijarse en la propia familia, en lo propio, que “siempre hacer hincapié en la paja en el ojo ajeno”*. El maestro planteó luego que *está todo ya entre-*

156

14 En este paraje se ubican las *pampas del lelfin*. Cuatro parajes componen la comunidad: Sañicó, Piedra Pintada, Zaina Yegua y Paso Yuncón.

15 Reunión, encuentro. Los *Fta Traun* son parlamentos, grandes asambleas.

16 Muchos participantes llegan al día siguiente bien temprano, y otros, al no poder participar los tres días, asisten sólo el último.

17 Antes de la Asamblea anual de la comunidad, había charlado con Carlos, el *longko*, y Rosa, la *werken*, quienes acordaban con mi presencia pero me pidieron que hablara con los miembros de la comisión organizadora de la rogativa (*pillan kushé*, *ngenpin*, la maestra de telar, el maestro de *mapuzungun*, entre otros). A los más cercanos interlocutores de este grupo, manifesté mis ganas de acercarme a la ceremonia para cerrar así mis años de trabajo de campo en la comunidad, con el compromiso de no registrar nada con grabadores o cámaras de fotografía, y simplemente estar ahí y *completar el par*. El grupo organizador acordó mi acceso pero sugirió que el tema fuera tratado también en la Asamblea anual, que allí también se conversara y votara. Al ser esta otra instancia privada de la comunidad, consideré atinado dejar una nota donde manifestaba mi interés en acudir a la rogativa, con el compromiso de no registrar lo que allí ocurre. La nota fue leída en voz alta y se votó a favor. Imaginé que dicha aprobación significaría observar nuevamente desde una distancia considerable y no desde dentro del campamento, como terminó ocurriendo. Esto último no fue negociado o charlado abiertamente antes de que llegara y me invitaran a pasar dentro del campamento.

verado, nosotros no vamos a elegir con quiénes se van a casar nuestros hijos, de quiénes se van a enamorar en un futuro... y que por esa razón, esa era una instancia para repensar cómo la comunidad se abre y convive con los no mapuche. Finalmente, habló el padre de los hermanos, diciendo que a sus 66 años, y con 50 años habiendo participado de la rogativa, nunca había visto a un *huingca* allí dentro: *me sorprende que esta Comisión acate esta presencia porque también dicen que quieren hacer todo como antes y esto nunca pasó antes*¹⁸. Sin embargo, con la misma vehemencia, coincidió en que si la decisión había sido votada en la Asamblea comunitaria, aquel no era el momento para seguir debatiendo sino que debía respetarse lo pautado e iniciar el *nguillatum*. El *traun* se dio por finalizado, y nos fuimos a dormir al poco tiempo.

Mientras todos hablaban, temblaba como una hoja. Fue una sorpresa que se discutiera mi presencia, y atropelladamente sopesaba qué hacer, lidiando con las emociones que me invadían: una mezcla de intensa culpa por aquellos que habían apoyado mi presencia, y preocupación por cómo impactaría en la misma ceremonia esta falta de consenso sobre mi presencia. No me eran ajenas las reflexiones y los debates comunitarios acerca de cómo debe ejecutarse *bien* la rogativa, sobre todo, cómo algunos enfatizan que la *buena ejecución* se relaciona con la armonía entre los participantes, *llegar unidos y tirar para el mismo lado*. Pero saberlo “desde afuera” se percibía muy diferente a ese “estar ahí y ahora”: me reconocía(n) dentro pero sin ser una más, y no podía detener ni controlar lo que ocurriría. Sabía que muchos pobladores habían votado favorablemente mi ingreso porque para ellos la presencia *huingca* no implicaba algo nocivo o un cambio radical en la ceremonia, y acotaban que siempre había mostrado *mucho respeto por la comunidad y la cultura mapuche*. Algunos de estos pobladores estaban presentes aquella noche pero otros no, porque hace ya varios años no participan en la ceremonia (aunque, como dijimos, sí opinan y reflexionan sobre ella permanentemente). Luego del *traun*, saludé a un par de ñañas (ancianas) y a los más cercanos, y todos ellos me alentaron a *quedarme tranquila*, algunos argumentando que los oradores –todos de una misma familia– *no entendían el porqué de mi presencia*, y otros que *están en contra de todo*. Al día siguiente, más gente llegó a la ceremonia, y esa primera jornada transcurrió apaciblemente hasta que el viento comenzó a soplar al segundo día –como en 2005–, y sucedió lo ya descripto.

Aquella primera vez, todo resultó más ajeno y distante. Algunos miembros de la Comisión Directiva de aquellos años nos invitaron a viajar para el *camaruco* y acercarnos. Sin darnos demasiadas explicaciones ni orientaciones previas, acudimos, sin dimensionar el valor y la importancia del convite. Al llegar, sin embargo, no nos invitaron a ingresar a las *pampas del lelfín*, y por ello fue que nos ubicamos en una colina

18 Esto no es exactamente así. Existen una tesis de Licenciatura de la Universidad de Buenos Aires sobre la rogativa en esta comunidad, escrita en la década de 1980 (Briones 1983) y otro libro de un historiador que describe al detalle sus recorridos por varias rogativas neuquinas, entre ellas la de Ancatruz, invitado por los *longkos* de las comunidades (Hassler 1979). Como plantea Guber (2007), aquí no se trata de “desenmascarar” mentiras, falacias o inexactitudes de nuestros interlocutores sino entramar estas impugnaciones y los debates que se generan en las relaciones sociales y sentidos propios de nuestros campos y los grupos con los que trabajamos.

cercana, intentando respetar y no invadir el espacio ceremonial. Si bien algunos sabían de nuestra presencia en el lugar, esta no había sido debatida colectivamente. Ese mismo año, luego de lo ocurrido, y al recorrer los *puestos* en la comunidad, nos sorprendimos al saber que no todos sabían que estábamos ahí, y otros –aun sabiéndolo– no nos hacían responsables del viento levantado. La presencia de este sí era un tema sobre el cual reflexionaban y sobre el que vertían diferentes explicaciones, lo que, como ya expresamos, fue el puntapié para reparar en la dimensión metarreflexiva de la ceremonia, y me llevó a indagar sobre la categoría nativa de las *señales*.

Las señales: entre la opacidad y la transparencia

Las *señales* que van apareciendo en la ceremonia son leídas, revisadas y debatidas antes durante y después del evento, conformando un caleidoscopio de modos de experimentar el ritual, pero también la mapuchidad. Pero ¿qué son las *señas* o *señales* para los mapuche? Según Briones y Olivera:

[...] las señas o señales son mensajes transmitidos por hechos acaecidos –ya eventuales, ya en circunstancias pautadas, ya recurrentes, ya excepcionales– que simbólicamente anticipan la positividad o negatividad de acontecimientos futuros. (1985, 76)¹⁹

158 ■ Si bien coincido con esta apreciación, ajustaría la relación entre los términos para que así no se homologuen las *señales* o *señas* a los mensajes propiamente dichos. Ninguna comunicación se limita a enviar y receptor mensajes, y, por ende, la comunicación a través de las *señales* puede emerger nítida o transparente, pero también opaca o incierta. La complejidad de las *señales* radica justamente en que, en algunos casos, son sucesos o momentos más o menos “estandarizados” o pautados y se leen, interpretan y aceptan de manera (casi) unánime. En otros casos, al ser consideradas “excepcionales”, sorprenden, generan preocupación o perplejidad y deben ser procesadas y reflexionadas. Muchas veces quedan latentes hasta que eventos posteriores permiten comprender su significado, como veremos más abajo. En cualquier caso, las *señales* contribuyen también a la dimensión metarreflexiva de la que hablábamos antes. En un trabajo previo (Álvarez Ávila 2014a), sostuve que las *señales* estarían vinculadas más a la dimensión de la *puesta en orden*, puesto que van marcando lo que *no está como debería estar* o *no es como debería ser*, lo que no está ordenado como lo dejaron los ancestros o los antepasados, o lo que *no será como debería haber sido*. También podrán ser positivas o *buenas señales*, marcando que las ejecuciones han salido bien, que el orden ha sido respetado, y augurando que lo que vendrá será bueno.

Mi argumento es que las ‘señales’ son un modo de comprender algunos de los sentidos propios de la ceremonia y los “actos” durante esta, y, en esta dirección, también son una categoría analítica de nuestros interlocutores mapuche para discernir y reflexionar acerca de lo que ocurre. Además, habilita pensar los modos de

19 Es importante aclarar que los autores reflexionan sobre eventos cotidianos y rituales. Me ocuparé en este apartado sólo de las *señales* dentro de la rogativa.

comunicarse con *Ftachao*, con los diversos espíritus “dueños” y protectores de la naturaleza (*ngen*), ancestros y antepasados, y es una de las dimensiones a través de las cuales la rogativa es percibida, experimentada y descrita como algo *delicado*, que puede generar tensiones y disputas. Como decíamos, algunas ‘señales’ son nítidas. Por ejemplo, lo que ocurre en uno de los “actos” finales, repetidos anualmente, con los dos caballos junto al *rehue*. Ambos animales están mirando hacia la salida del sol, uno blanco y otro negro²⁰. Ninguno de los caballos debe moverse del lugar donde se los ubica, y, de ocurrir algo inesperado con alguno, será interpretado como una *mala señal*. Al finalizar la ceremonia se sueltan los caballos, y, de acuerdo a la dirección que tomen, se leen los augurios para el año entrante: si cabalgan derecho o hacia la derecha, será un buen año, y al contrario si se dirigen hacia la izquierda. Lo mismo ocurre cuando llueve durante el último día de la rogativa o durante la semana siguiente, que es interpretado como un buen augurio para la cría de animales y la cosecha anual.

Según Briones y Olivera (1985), la interpretación de ‘señas’ o ‘señales’ no se comprende únicamente desde el dualismo que, para el caso mapuche, sostuvieron autores como Faron (1997 [1964]) y Grebe (1994; 1971); y que se condensa en la lateralidad derecha-izquierda para el primer autor, y para la segunda, en el enfrentamiento Bien-Mal. Para los primeros, estas propuestas simplifican la reconstrucción cosmovisional mapuche, cuyas polaridades más relevantes “afectan [...] no sólo la clasificación de ciertas categorías culturales sino también el actuar cotidiano y ritual [...]” (Briones y Olivera 1985, 49). El cosmos mapuche presenta un orden cuatripartito y se estructura en un “arriba” y un “abajo”. La región del cielo, *wenu mapu*, está ocupada por un conjunto de deidades que tiene a la cabeza a *Ngenechen*, deidad poseedora de atributos opuestos como masculino/femenino y viejo/joven. Esta cuatripartición se relaciona también con otras polaridades, como *kimé* (bueno)-*wezé* (malo), o los polos *trir* (par)-*wéll* (impar), que intervienen tanto en la clasificación de ciertas entidades como en el modo de ejecución de actividades rituales y extrarrituales. Además, la propiedad par/impar de acontecimientos presentes en *pewma* (sueños), ‘señas’ y *perrimontun* (visiones) es una de las sopesadas para comprenderlos e interpretarlos. La tercera pareja es *man* (derecha)-*welé* (izquierda): lo que proviene de *man* se asocia con la vida, la salud, la buena suerte. Por el contrario, cuando prima *welé*, los hechos revisten valores opuestos.

Para resumir, las tres oposiciones mencionadas poseen un polo positivo y otro negativo. Los términos de cada conjunto (*kimé*, *trir*, *man-wezé*, *wéll* y *welé*) pueden ser conjugados e intercambiables en los discursos, puesto que poseen connotaciones compartidas; por ejemplo: vida, salud, abundancia, orden, suerte. Pero, también, a cada término se le asigna una connotación específica, por ejemplo, *man*: sinceridad. Esto es importante porque complejiza el dualismo previamente señalado por otros autores y porque:

[...] tal equívoco torna incomprensible por qué en muchas oportunidades ciertos hechos ya equivalentes, ya complementarios, se vinculan y ubican no en

20 Estos colores representan diferentes cosas, ambas muy necesarias: el blanco, la nieve, y el negro, la lluvia.

ambos clímax sino en las instancias que, en el discurrir jerárquico, introducen cada oposición; es decir, un clímax ('lo más A') y una posición intermedia ('lo no tan B'). (Briones y Olivera 1985, 54)

No se discurre de lo óptimo a lo pésimo sino de lo óptimo (*kushé*) a lo menos óptimo pero igualmente beneficioso. Discurrir entre estos polos habilita también que pueda discernirse acerca de lo que está pasando o pasó. Durante 2005, por ejemplo, en la ceremonia se escapó uno de los caballos, y algunos de los participantes salieron en su búsqueda para regresarlo a su sitio. Así, varios hombres abandonaron el campamento, entre ellos el *longko*. Cuando meses después visitamos a algunas ancianas de la comunidad, nos comentaron que el viento levantado se relacionaba con la suma de ejecuciones mal realizadas y con 'señales' como la del caballo que se había escapado. A esto le sumaban la desatinada reacción a esto, que incluyó que el *longko* abandonara –aunque fuera momentáneamente– las actividades que estaba realizando. En cambio, para otros, como ya dijimos, el viento se vinculó a nuestra presencia en el lugar. Así, vemos que ciertas 'señales', como el recorrido de los caballos que describimos, están ya pautadas y se interpretan y leen según estas polaridades (izquierda-derecha/bueno-malo), pero hay otras sobre las que prima el desconocimiento. Este "no saber" a veces genera preocupación, temor o tristeza, pero a su vez es constitutivo de la ce-

160

■

remonia: son modos de sentirse atravesados por la experiencia, y habilitan debates y reflexiones *in situ* pero también posteriores a ella. Simultáneamente, las *señales* abren paso a analizar lo que está ocurriendo o ha ocurrido y por qué, enriqueciendo esa dimensión (meta)reflexiva de la rogativa y vinculándose también a sentidos de pertenencia y devenir comunitarios.

La posibilidad de que ocurra "lo inesperado" e invada el "no saber" (no saber qué hacer o no saber qué es lo que está ocurriendo) se asume como parte del ritual. Doña Flora, la *pillan kushé* de la comunidad, nos contaba que *puede venir cualquier cosa* y que lo mejor es *estar* (espiritualmente) *preparados*:

Sí. Hay ya muchas formas de poder [...] sostenerse ahí en el momento, ¿vio que por ahí no sabés si... se puede levantar viento como puede venir tormenta. Puede venir cualquier cosa... pero hay que estar preparado para eso también. Preparado... ya espiritualmente decir: bueno... este día que estamos acá que lo... que lo esté mirando y que nos dé fuerza. (Flora A., Piedra del Águila 2014)

Según Briones y Olivera, existen varios modos de comunicarse entre los *lifche* ("personas limpias", por oposición a *pozche* "persona sucia") y las teofanías benéficas. Para los autores, se puede establecer una comunicación, por ejemplo, a través del *pewma* (sueño) pero "[...] lo habitual es que tal comunicación se entable indirectamente a través del ritual. A su vez, las señas y las catástrofes –expresión ésta del disgusto teofánico– son algunos de los resortes que constituyen el circuito inverso de la comunicación; es decir, de estas teofanías a los humanos [...]" (Briones y Olivera 1985, 61).

En junio de 2011, parte de la meseta patagónica argentina se cubrió por completo de cenizas, debido a la erupción del complejo volcánico Puyehue-Cordón Caulle²¹. Meses más tarde, charlando con Claudio, el maestro de idioma y cultura mapuche, comentaba un evento inesperado en el *ahung*²² y su relación con lo que meses después ocurrió en la naturaleza:

Bueno, en el último ahung de la tarde para cerrar ya el ngillipum, para la salida ya al ngenpin se le ladeó el recado. Y se le soltó el recado y casi se cae del caballo, entonces tuvieron que parar. Y el ahung representa la rotación de la tierra, ¿viste? Todo lo que es produce un orden, y un equilibrio en la naturaleza iba a ser interrumpido. Algún elemento iba a sufrir un cambio, y en efecto es así porque fijate vos, el agua que circula, hoy el agua no está circulando, está produciendo más sequía. Es decir, que el volcán trajo aparejado un montón de consecuencias que era que la naturaleza te estaba avisando. Dios te estaba avisando a través de ese elemento lo que iba a pasar en un momento para que estemos preparados. [...] yo sabía que iba a pasar algo en la naturaleza. Como podía pasar algo en la comunidad, como podía pasar algo a nivel territorio. (Claudio A., Piedra del Águila, septiembre de 2011)

Como venimos sosteniendo, las 'señales' hacen a la comunicación con *Ftachao*, con los ancestros y antepasados pero también entre humanos y no humanos. Me interesa entonces reparar en otra dimensión que se abre, releyendo lo ocurrido en términos del viento y el *curruf* y su capacidad de agenciar. O para decirlo de otro modo, ¿qué se abre invirtiendo el orden –y la lógica– de lo que mi amigo me preguntó aquella vez? Es decir: ¿es posible que el viento me haya echado de la ceremonia?

Viento y *curruf*: entre equivocaciones y comunicaciones

*Me adentro
en estos cantos de sueños,
dormitando cerca del fuego
mientras afuera
el viento
hace bailar las montañas.
Leonel Lienlaf (2003, 7)*

Parte de un enorme universo de trabajos e investigadores en Ciencias Sociales vienen pensando críticamente sobre la modernidad, y, desde la antropología, diversos autores vienen produciendo teoría y etnografías bajo la denominación *giro ontológico*. Al decir de Blaser (2014), más que giro, debiera ser considerado una bolsa

21 El 4 de junio de 2011 comenzó la erupción del complejo volcánico Puyehue-Cordón Caulle, ubicado en Chile. Al menos 3.500 personas fueron evacuadas de las zonas cercanas al volcán, y una nube de cenizas arreció en varias ciudades del lado argentino, como Villa La Angostura, Villa Traful, San Carlos de Bariloche, afectando también los departamentos neuquinos Collón Curá y Picún Leufú.

22 El *ahung* es el momento cuando varios jinetes cabalgan diversas vueltas alrededor del *rehue*.

de cosas mezcladas, puesto que la diversidad de temas y autores vuelve difícil una descripción exhaustiva, así como un seguimiento acabado de los debates y discusiones relacionados con el enfoque. Sin embargo, me gustaría rescatar dos puntos nodales en lo que respecta a la conexión entre el enfoque de la ontología y los pueblos indígenas. Primero, que con el objetivo de no homologar ontología a cultura, y determinada ontología a determinado grupo indígena, la propuesta analítica de ‘ontología política’ (Blaser 2009) y ‘trastornos ontológicos’²³ (Bonelli 2015) me parece fértil para rastrear, tanto analítica como etnográficamente, algo de lo que el giro viene proponiendo pensar y, sobre todo, lo que está buscando trascender. Tal como propone Escobar, el carácter impugnador de la ‘ontología política’ no proviene de la diferencia en sí misma sino de sus efectos en la distribución de la predominancia cultural y las luchas en torno a esta (2005, 130 y ss.).

Simultáneamente, y tal como vienen trabajando De la Cadena (2009) y Blaser (2009), algunas experiencias etnográficas se vuelven disruptivas al generar incomodidades, inquietudes o diferencias tales, que nos instan a abordar la multiplicidad de prácticas que “derivan” en la conformación de un *pluriverso*, entendido como más de una realidad pero menos de muchas. En esta dirección, resulta indispensable volvernos hacia la idea ‘equivocación controlada’ de Viveiros de Castro (2004).

162 ■ Cuando relaté lo sucedido con el viento en algunos ámbitos académicos y entre allegados y afectos, la mayoría reaccionó con sorpresa exclamando: ¡pero si siempre hay viento en la Patagonia! No reparé demasiado en este “estatuto” otorgado al *viento* hasta que, en un evento académico, este “volvió a soplar”. Una colega leyó un preliminar de este trabajo y me realizó dos devoluciones muy diferentes entre sí. Una que compartió públicamente, regida por principios más bien de ‘ontología modernista’ (Descola 2005). Me señaló que tenía que ajustar el uso de categorías nativas y analíticas –a veces muy confuso–, y realizó otros comentarios muy enriquecedores sobre las relaciones que como antropólogos construimos en campo, donde muchas veces se manifiestan tensiones entre estar afuera/estar adentro. Pero al finalizar el debate colectivo, se acercó, me regaló un objeto realizado por un artesano mapuche y me dijo que debía volver al sur, a escuchar lo que el viento tiene para decirme. Intercambiamos unas breves palabras que atesoro, le agradecí muchísimo y nos abrazamos.

Esta experiencia habilitó una lectura que estaba en las sombras, como las voces cosmopolíticas de las que nos habla Stengers (2005). Concretamente, me instó a reparar en el viento y en el *curruf* como “lo mismo que no es lo mismo”. La propuesta de ‘equivocación controlada’ que propone Viveiros de Castro “no es una falla en el entendimiento sino una falla al entender que los entendimientos no son los mismos

23 Si bien el título original en inglés refiere a ‘ontological disorders’, se optó por traducirlo al español como ‘trastornos ontológicos’, debido a que el uso clínico de la palabra “trastornos” es mucho más común que “desórdenes” (2015, 14). Esto se debe, además, a que el objetivo del trabajo es analizar los trastornos del sueño, la ansiedad, entre otros trastornos mentales abordados desde la biomedicina, de un modo que entra en conflicto con los “pacientes” pewenche. Los sentidos pewenche sobre dormir, el cuerpo y los fármacos son analizados en profundidad para comprender los ‘trastornos ontológicos’.

y que no están relacionados con modos imaginarios de ‘ver el mundo’ sino con los mundos reales que están siendo vistos” (2004, 11). La potencialidad de profundizar el análisis sobre estas equivocaciones en contextos mapuche y pewenche está presente, por ejemplo, en los trabajos de Bonelli (2015), Di Giminiani (2013) y Bonelli y González Gálvez (2016). Todos ellos se abocan a diferentes entidades y fenómenos (el cuerpo y los trastornos del sueño; el *rehue* como lugar sagrado; los caminos y sus transformaciones, respectivamente), y vienen contribuyendo a mapear algunas de las ‘equivocaciones’ con las que nos topamos en campo y las complejidades y efectos políticos de reducir sus incommensurabilidades y diferencias radicales.

Todos aquellos que hemos visitado o recorrido más o menos prolongadamente Patagonia –especialmente en las zonas de meseta– conocemos que el viento sopla, erosiona y acompaña el recorrido de sus paisajes; con mayor o menor intensidad. Esto está condensado en la expresión mencionada ¡pero si siempre hay viento en la Patagonia!, que da cuenta de que percibimos el viento como los que allí viven, pero este no se vincula con las prácticas, los efectos y potencialidades de nuestros interlocutores mapuche. Viento y *curruf* no están siendo y comunicando lo mismo, lo que fue particularmente palpable al relatar, en diferentes ámbitos, ambas experiencias de *nguillatum*.

Ahora bien, existen varias descripciones del *curruf*, de los *futa* o *buta moulen* (remolinos de viento), y de cómo afectan según el lado del que provengan. Sin embargo, no creo que lo que más enriquezca este trabajo sea “evaluar”, refutar o completar las diversas descripciones o definiciones sobre *curruf*, sino más bien subrayar el camino reflexivo que me llevó a reparar en los diferentes entendimientos sobre una misma experiencia y entidad no humana. Aquí, el viento posee capacidad de agenciar, y, en un inicio, no pude pensarlo como parte de lo que también era necesario “llevar a serio”. Si, como dice Escobar, una de las preguntas nodales de la ontología política es “qué tipo de mundos se enactúan a través de qué conjunto de prácticas, y con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos” (2014, 14), entonces toca dar cuenta de que, para mis interlocutores, el no humano viento posee –como otros “elementos” de la naturaleza– capacidad de comunicarse y agenciar. Tal como De la Cadena describe para el caso de Ausangate (2009) y Bonelli y González Gálvez (2016) para el caso de una piedra en Pitril, estamos en presencia de entidades que están lejos de ser “naturalezas” sin fuerza ni agencia.

Para el caso mapuche, lo indispensable es reparar en la presencia de los *ngen*, espíritus “dueños” y protectores de diversos “elementos” de la naturaleza²⁴. Para Grebe, los *ngen* son potencias que “actúan para respaldar las normas tradicionales de interacción respetuosa y de reciprocidad entre los hombres y la naturaleza; y asimismo, para aplicar castigos a quienes trasgreden el código preservacionista” (Grebe 1994, 48). Para Bonelli, los *ngen* se relacionan con la noción de persona y sus dobles invisibles, y,

24 Ver, entre otros, Foerster (1993), Grebe (1994) Course (2011a y 2011b), Álvarez Ávila (2014b), Bonelli y González Gálvez (2016), Bonelli (2016).

[...] de acuerdo a este esquema relacional, los árboles, los ríos y todo lo demás, son también descritos en conexión con su doble invisible o *ngen*, que usualmente se traduce como “dueño”. Cada vez que alguien entra en un lugar deshabitado, o cada vez que alguien necesita recoger plantas medicinales de las montañas, es necesario aproximarse al lugar o al *ngen* de la planta y pedirle su permiso. Ignorar la autoridad del *ngen* puede traer problemas más tarde. (2015, 7-8)

Tanto Bonelli como Course (2011a) registran que los *ngen* son capaces de verse, ya que poseen una intencionalidad análoga a la humana, es decir, poseen capacidad de agencia e intencionalidad, comunicándose con las personas a través de *pewma* (sueños) o *perimontun* (visiones)²⁵. Bonelli describe que el agua (*ko*) está compuesta de una dimensión sensible y su propio-doble que lo habita (*ngenko*). Donde trabajó, muchos arroyos se secaron después de las drásticas reparticiones de tierra que ocurrieron durante la dictadura de Pinochet en Chile, porque el *ngen* del agua se fue para otra parte. En otro trabajo (Álvarez Ávila 2014b) analicé cómo la *Sumpall kushe*, espíritu protector del agua, se había enojado por considerar una falta de *respeto*²⁶ el modo de aproximarse a una vertiente, que originó que el agua dejara de correr²⁷. Subsanan este enojo incluyó practicar un pequeño *ngellipum* (rezo), y el agua brotó de nuevo.

164 ■ Ahora bien, si parte de la propuesta antropológica de la ‘equivocación controlada’ no es corregir la equivocación sino más “bien enfatizarla y potencializarla para ampliar el espacio imaginativo entre dos lenguajes conceptuales en contacto” (Viveiros de Castro 2004, 10), me interesa reparar en una última dimensión del viento y su potencialidad. En retrospectiva, no supe leer en profundidad el lugar de este, y recién años más tarde mi atención reparó en cómo estaba haciendo “uso” de mi propia ontología y epistemocentrismo, y la forma en que todo ello podía conectarse pero también diferir del mundo *enactuado*²⁸ por mis interlocutores. Hacia estas reflexiones apunta Bonelli, cuando entiende que las interacciones y tensiones devenidas de enactuar diferentes realidades producen no sólo nuevas posibilidades de existencia (Haraway 1997; Mol 2002), sino también lo que llama ‘trastornos ontológicos’: “cada vez que diferentes actores se enfrentan con los mismos problemas o con problemas similares, éstos encuentran modos prácticos para reforzar sus propias definiciones de sociedad” (Bonelli 2015, 4). El viento levantado era efectivamente un problema en aquellas rogativas, una incómoda presencia para todos los presentes. Pero no fue

25 Course (2011a) puntualiza sobre los *ngen* que carecen de cuerpos “apropiados” para ser considerados *che* (“personas verdaderas”). Tampoco se ajustan del todo a la noción de *personas no humanas* trabajada para otros pueblos indígenas, pues existen otras entidades que –aun con apariencia humana– son consideradas “humanos no personas”, debido a su incapacidad para entablar relaciones sociales productivas. Ejemplos descriptos en detalle de estos “humanos no personas” en su obra son la *pun domo* (mujer nocturna) y el *witranalwe* (demonio jinete).

26 Finalmente, Course destaca la importancia de tratar con *yewen* (respeto) a todos los *ngen* de la naturaleza, “y consecuentemente a todos los aspectos del mundo natural” (2011a, 31).

27 Un estudio sobre las relaciones entre *newen* y los espíritus *ngen* y *püllü* puede verse en Course (2011b).

28 Enactuar es un anglicismo que hace referencia a poner en acto, hacer, realizar.

hasta que mi amigo me preguntó si yo creía ser responsable de lo sucedido que volvieron a emerger, con fuerza, este ‘trastorno ontológico’ y el desafío de repensarlo ampliando el espacio de lo imaginable.

Estamos en presencia de diversos “elementos” de la naturaleza que no están solos y que llamaremos, desde ahora, fuerzas de la naturaleza. Los *negenco*, *ngencurru*, *ngencurra* (el *ngen* de la piedra), *ngenmawida* (el *ngen* del bosque), entre otros *ngen*, nos dan pistas de cómo cuestionar y trascender la polarización tan moderna de humano-no humano, no tanto apostando a corregir definiciones y conceptos sino más bien subrayando los modos de relacionarse y comunicar.

Y, en ese sentido: ¿qué estaba diciendo el viento? ¿Cómo es posible vincularlo a mi “estar ahí” y a la ambivalencia de tener permiso pero también ser cuestionada? Examinaremos una última dimensión: la construcción de relaciones de similaridad y alteridad en la rogativa.

Una salvaje metropolitana: un poco fuera, otro poco dentro

En un trabajo en Chubut, *Puel Mapu*, Ramos (2005) registraba las siguientes palabras de una anciana mapuche:

Estamos siempre a favor de las cosas nuestras. Según mi abuela, de parte de mi madre, ellos contaban que cuando ellos se reunían en el camaruco, esos tres días que estaban conversaban. Ellos mismos decían “el blanco es muy tonto, dicen, sabe mucho de letra, nosotros no tenemos letra, porque no sabían ni leer ni escribir, pero sabemos hablar, decían, y leer la señal, el blanco no, nosotros sí”. Porque ellos dicen que el primer día ellos le pedían a Futa Chao la señal y entonces, de ahí, dicen que dios les daba señal... (c3/2004 en Ramos 2005, 278)

Si bien las palabras de la anciana ponen de manifiesto la comparación con el *huingca* y su incapacidad de leer la señal, me interesa reparar en cómo en *nguillatum* habilita y canaliza la re-producción de similaridad y alteridad. Basándose en una perspectiva crítica sobre el profundo impacto en diversas disciplinas sociales de la división durkheimiana de individuo y sociedad, Course (2011a) plantea en su etnografía un análisis de cómo se deviene *che*, “persona verdadera”, entre los mapuche. Para ello, desanda diversos tipos de socialidades que van “configurando” a la persona: la socialidad del intercambio, de la descendencia y de la afinidad. El autor subraya que ‘socialidad’ es un término que va más allá del parentesco y que incluye a parientes y no parientes; personas y animales; personas y espíritus²⁹. En sus indagaciones, Course (2011a y 2008) argumenta que para ser *che*, los mapuche deben trascender cierta fuerza centrífuga que los caracteriza, y también las relaciones con sus parientes, ya sean matri- o patrilaterales³⁰. Analiza estos varios modos de socialidad en la vida

29 Esto está inspirado, en parte, en los trabajos de Viveiros de Castro (2001) sobre la posibilidad de entablar relaciones de afinidad con todo el reino simbólico de alteridad que ha descrito como “afinidad potencial”.

30 Por ejemplo, a través de las relaciones con parientes patrilineales y personas mayores se vislumbran las jerarquías, debido al *yewen* (respeto) que imponen y las obligaciones que conlleva interactuar con aquellos.

cotidiana y en eventos y rituales, donde, a gran escala, estos se (re)producen. Específicamente, trabajó sobre el juego *palin* y el *nguillatum*, dos instancias donde reverberan a nivel colectivo muchas de las formas y prácticas de construir similaridad y diferencia. ¿Qué tipo de socialidades se entablan en la rogativa? Para el autor, se replican allí ciertas prácticas cotidianas como el *chaltinun* (saludo) y el compartir el vino y la comida; es decir, la ‘socialidad del intercambio’ de la vida cotidiana. Pero esto último se da también entre los participantes y las deidades, como *Ngenechen*. Para Course, los diferentes rezos y oraciones durante la rogativa dirigidos a *Ngenchen* poseen la misma “lógica” que la entablada entre los participantes: saludarse, presentar apropiadamente a la deidad y a ellos mismos (*pentukun*), invitarlo a pasar al espacio ritual y ofrecerle comida. La reciprocidad radica en desplegar una adecuada hospitalidad a *Ngenchen* a través de los rezos, bailes, ofrendas y sacrificios, aun concibiendo la relación con esta deidad como jerárquica y paternalista. A cambio, esperan que este siga permitiéndoles vivir como “gente de la tierra” (Course 2011a, 155-156). En cambio, el autor describe minuciosamente cómo se produce otro tipo de relación con *Ngen Lafken*, “el espíritu del mar”³¹. A diferencia de *Ngenchen*, a *Ngen Lafken* no se lo nombra como “padre” y a ellos como “hijos”. Más bien, hay una cualidad igualitaria entre la gente de la tierra y el espíritu del mar, que da pistas para comprender este vínculo como de afinidad. Para Course, la rogativa es un espacio privilegiado de construcción de similaridad donde sobresale la ‘socialidad del intercambio’.

166

Teniendo en cuenta este análisis, ¿qué relaciones podemos trazar entre el viento y la construcción de similaridad y alteridad en la rogativa? En Bonelli y González Gálvez (2016) hay un interesante análisis sobre los *futa* o *buta maulen*, grandes remolinos de viento, y las transformaciones que los caminos acarrear en dos localidades indígenas mapuche y mapuche-pewenche de la Octava Región del Bío-Bío, en el sur de Chile. Transcriben lo que distintas personas de la comunidad narraban que había sido previsto por los antiguos:

Hace muchísimo tiempo, cuentan los ancianos, cuando nuestra gente antigua (*kuiviche*) aún escuchaba al *gnenpin*, al dueño de las palabras, a los antiguos, les fue revelado que un día nuestra sangre se mezclaría muchísimo con la sangre de otros. Nuestra gente antigua sabía lo que iba a pasar.

Ellos sabían que un gran remolino de viento (*buta maulen*) llegaría; muchas señales aparecerán cuando este momento llegue, y cuando este gran remolino llegue debemos cuidarnos mucho. ¡El remolino ya ha llegado!

Nuestra gente antigua ya había previsto que un camino sería construido a través de las comunidades, que aparecería un sendero para los caballos que cruzaría las montañas hasta donde el sol se levanta, y que en ese lugar levantarían una ciudad.

Esto aún no ha ocurrido. [...]

Por el contrario, a través del análisis de *küpal kiñe pül* (vínculos matrilaterales) y de las alianzas, el autor describe las prácticas y relaciones de intercambio, igualdad en el trato y agencia que se despliegan entre los parientes matrilaterales y los afines.

31 Donde trabajó el autor, las rogativas se realizan cerca de la costa del océano Pacífico.

Pero, desde el cielo, un remolino gigante llegará, nuestros antepasados nos dijeron, y cuando el camino atravesase las montañas, por favor, tengan cuidado. Aconsejen a sus niños, fuerzas militares ocuparán el lugar, y aquellos que vivan cerca del camino sufrirán. No permanezcan cerca del camino.

Los winka tendrán una guerra entre ellos, se pelearán entre ellos. En esos días, nosotros necesitaremos nuestro antiguo modo de vivir, si es que lo olvidamos, sufriremos enormemente. [...]

Por este motivo ustedes tienen que rezar a Chao, Chao Ngenechen, si es que quieren que él los reconsidere, si es que quieren que él les dé su sabiduría otra vez. Ngenechen nos escucha en chedungun, ya que es esa la lengua que nos fue dada. Si ustedes hablan vuestra lengua, Ngenechen los mirará. Él les dará la comida, y si oramos, podremos saber dónde encontrar la comida. Por eso no podemos olvidar de dar siempre las gracias en nuestro nguillatun, por toda la comida que se nos ha dado, porque la comida tiene fuerza, la comida tiene newen. (Bonelli y González Gálvez 2016, 37-38)

Al preguntarles a sus interlocutores, estos explicaron a los autores que el remolino de viento no es más que un enorme *wecufe* o *wekuve*³², “que viaja y se transporta a través del ‘camino’, entidad que facilita y ordena la llegada de éste y otras cosas desde el exterior” (Bonelli y González Gálvez 2016, 37). Si bien existe esta asociación entre el remolino como algo del “afuera”, ese afuera, ese o eso otro, aparecen en este trabajo y en otras etnografías amerindias contemporáneas como una cualidad constitutiva que precede incluso a la semejanza (Surrallés 2000; Viveiros de Castro 2013). El considerar que el remolino de viento es un gran *wekuve* permite pensar que “todo aquello que lo constituye y cuyo origen está afuera es un gran afín, con el cual se pueden establecer potencialmente relaciones personalmente constitutivas”³³ (Bonelli y González Gálvez 2016, 38).

En mi propio trabajo etnográfico, y charlando nuevamente sobre eventos inesperados durante el *nguillatun*, Claudio me contaba:

¿Sabés qué interpretación tenemos nosotros ahí? [habla de un remolino de viento levantado cerca del rehue] Ese año vino mi abuela Felisa de San Martín. Bueno, ella dejó su espíritu ahí porque ella se estaba despidiendo ya. Entonces cuando un remolino, es el espíritu de un anciano que anda dando vueltas. Eso es lo que quedó ahí, porque una vez que eso terminó, ella se fue de ahí y no volvió más. Y después al año falleció, ¿viste? Estaba anunciando esto.

Ca: ¿Su partida?

32 La palabra es una conjunción del término *weku*, que significa “afuera”, y el sufijo *ve* o *fe*, que se emplea para denotar al sujeto que realiza un acción determinada. Por lo tanto, *wekuve* podría ser traducido como “aquel que realiza el afuera”.

33 “Dicho de otro modo, el exterior es immanente; aun viniendo del externo, se identifica como un afín, un *weku*, alguien que habita en los confines y que llega por el camino construido mano a mano por chilenos y habitantes del valle. Es decir, el camino también cobra esa dimensión afuerina que, aun al ser algo que viene del exterior, es previsto desde el interior, como algo inevitable” (Bonelli y González Gálvez 2016, 38).

Su partida. Por eso tomamos como... el remolino como... ¿Por qué? Porque en muchos otros lugares dicen que también, cuando aparece un remolino, es un antepasado también que anda dando vueltas, y que quiere dejar un conocimiento dentro de la rogativa que está viendo que hay algo que se olvidó entonces quiere que se retome. Entonces aparece, ¿viste? [...] Por ahí si esos fenómenos se manifiestan en una rogativa, no es porque uno está haciendo brujería o prácticas negras, viste. Es porque la naturaleza... si nosotros estamos para comunicarnos con la naturaleza, obviamente que la naturaleza se tiene que manifestar, obviamente que el ser supremo va a utilizar un elemento para poder bajar o informar un mensaje, ¿viste? (Claudio A., Piedra del Águila, septiembre de 2011)

Nuevamente, aquí la potencialidad no es contrastar y corregir dos sentidos o definiciones diferentes de los remolinos de viento sino destacar que son algo que viene de afuera o es alguien que ya no está como antes, como en el caso de la fallecida abuela Felisa. En ambos casos, los remolinos de viento vienen a comunicar algo; con ellos se pueden entablar relaciones productivas y de afinidad potencial, tal como con los *ngen* que mencionamos antes. En esta dirección, una activista mapuche en Patagonia explicaba a Golluscio (2006) el sentido de la rogativa:

168

■ El GEJIPUN en realidad se constituye para configurarse una gran fuerza protectora frente a otros aspectos que por momentos se vuelven dañinos, de las fuerzas existentes de la naturaleza. Esas fuerzas naturales tienen una presencia permanente mientras que su potencial efecto negativo para la vida de las personas se manifiesta de manera intermitente puesto que dependerá del comportamiento de las personas frente a ella. (Fresia Mellico, comunicación personal en Golluscio 2006, 70. Las mayúsculas son del original)

Las fuerzas existentes de la naturaleza, que, como decíamos, a veces poseen intencionalidad como los humanos, agencian y se comunican, pueden percibirse como un afín, como un otro constitutivo, ya sea dañino, inocuo o benéfico. Esta misma “lógica” de relación es la que podríamos leer en el viento levantado en la rogativa. Una ‘señal’ que comunica lo que no puede hacerse, y también una fuerza que vehiculiza y permite canalizar quién era –para algunos– un otro intolerable durante la ceremonia, una amenaza para la construcción de similaridad. Una alteridad constitutiva, pero alteridad al fin. En palabras de Fresia Mellico, de nuevo hablando sobre la ceremonia:

El wigka es otra fuerza de la naturaleza, con la diferencia de que su efecto negativo para la vida mapuche ha sido permanente y sostenido desde que llegó. Así, es culturalmente natural que esa presencia sea excluida en el marco de algunas ceremonias (que no lo es en todas), pero el GEJIPUN tiene otras múltiples funciones motivadas por factores originarios que son más centrales que el tema wigka. (Fresia Mellico, comunicación personal, en Golluscio 2006, 70-71. Las cursivas y mayúsculas son del original)

La preponderancia de construir similaridad durante la rogativa –que podríamos enfatizar a partir de estos análisis y palabras mapuche– se entrelaza con aquello que mencionábamos antes: la importancia indiscutible que posee la ceremonia como práctica de comunalización y cómo se la comprende y experimenta como un espacio donde fluyen sentidos de pertenencia y devenir mapuche. Esto no inhabilita, como también vimos, que la alteridad y distintos tipos de socialidades emerjan y sean sensibles de ser debatidos y reforzados a través, por ejemplo, del viento levantado.

Palabras finales (que no se las lleve el viento...)

El otro objetivo era a largo plazo: nunca acepté que lo que, por sobre todo, era una experiencia personal fascinante, permaneciera por fuera de mi entendimiento. En ese momento, no estaba segura de para quién o por qué quería entender. ¿Para mí misma? ¿Para la antropología? ¿O incluso para la conciencia europea? Pero organicé mi diario de campo para poder hacer algo más tarde. Mis notas eran maniacamente precisas, de modo que un día pudiera re-alucinar la experiencia y así, porque ya no sería “tomada” sino más bien “retomada”, finalmente las entendería.

Favret- Saada (2012, 441)

Dos desafíos se abren de acuerdo con lo que abordamos. Primero, y siguiendo la lectura de autores como Blaser (2009) y De la Cadena (2009), es preciso seguir analizando y criticando ese entramado del discurso moderno, que no basta sólo con describir las divisiones naturaleza/cultura, nosotros modernos/otros no modernos, o el tiempo lineal; sino comprender cómo se disponen estos elementos, cómo se los relata y enactúa relacionados entre sí y qué otros lenguajes no imaginados aún permiten trascender y complejizar estas divisiones. Vinculado a esto último, agendaría un segundo desafío, que se refiere a nuestras experiencias y escrituras etnográficas. Me refiero a que el planteo teórico-analítico de la ‘ontología política’ podría vincularse con la propuesta de Rancière (2006) sobre ‘la política’ como la actividad que puede deshacer el orden de lo policial, que puede producir nuevos modos de definir y repartir las “partes” contables y visibles en cualquier sociedad. ‘La política’ vendría a configurar nuevas distribuciones de “lo sensible”, lo visible y lo decible, que entonces vinculan modos de pensar a modos de escribir y transmitir. Es provocadora la idea de traición que Viveiros de Castro vincula a su propuesta de la ‘equivocación controlada’:

Pero se tiene que saber traicionar, de ahí la idea de equivocación controlada. Para poder traducir la antropología de los indios yo tengo que traicionar mi propia antropología. Para poder hacer que la antropología de ellos hable mi lengua, tengo que modificar la noción de naturaleza, la noción de cultura, la noción de cuerpo, la noción de alma, la noción de yo, la noción de otro, de modo que funcionen en un régimen inverso al régimen que normalmente ocupan en nuestra jerarquía metafísica. (2013, 273-274)

A la luz de lo vivido, creo que, para los antropólogos, saber traicionar se vuelve más bien un aprender a traicionar, transitando los porosos límites de estar afuera/estar adentro y los ‘trastornos ontológicos’ más o menos incómodos que experimentamos. Ahora bien, también encuentro muy sugerente la reflexión de Briones respecto a quiénes y cuándo forzamos creativamente estas traducciones como equívocas: “Sé también que, en todo caso, es tarea de los mapuche violentar creativamente el *mapuzugun* para aproximarse a los conceptos *wigka* o no mapuche, y que es en estas prácticas recíprocas de traducción que ambos acabaremos produciendo lo que cuente como diferencia cultural” (Briones 2014, 55). No es sólo que los antropólogos aprendamos a traicionar sino también que reflexionemos responsablemente sobre cómo y cuándo se vuelve indispensable y/o no dañino que lo hagamos.

En un libro sobre la comunidad Ancatruz, realizado por la Iglesia metodista argentina en la década de 1980, se recogen varios testimonios de los pobladores de aquella época y el convenio firmado entre la comunidad, sus autoridades y dicha institución. En una entrevista al anciano Andrés Epullan, de 95 años en aquel entonces, se lee:

E: ¿Qué hacen cuando están en la parte central de la rogativa?

A: Bueno, cuando hay que rogar lo hacen en dos orden, porque hay dos sexos. Primero entran los varones a la mañana y luego, quiero decir también las mujeres. Toda la gente, esto es rogando a Dios siempre, siempre, para eso es. Se prohíbe reír, ni nada, porque es una cosa seria. Vino un tal Pinto, que era comisario en Piedra del Águila, se creyó que los araucanos, los indígenas hacían eso para tomar bebidas y pasó una vez. ¡¿Quién, quién le dio permiso!?! Y al poco tiempo, a la subida (del camino), no sé qué le pasó al auto, muy bien, que vino a pedir auxilio. Le dijo mi hermano a un oficial o agente: No sé a quién le pidió permiso el Comisario para venir a recorrer el campamento. ¿O cree Ud. que estamos jugando? Esta es una cosa seria, podría haberse muerto, amigo Comisario, le dijo. Nosotros nos estamos haciendo juguete acá, o cree que nosotros estamos tomando vino, o estamos borrachos? No señor, eso es una cosa seria, sagrada. Se debe pedir permiso. (Andrés Epullan, en Herreros 1983, 24).

En efecto, la rogativa es una cosa *seria* y *delicada* a la que mapuche y *huingcas* debemos tenerle *respeto*³⁴. Como evidenciamos, estos sentidos compartidos sobre el *nguillatum* no inhabilitan que sea transitado y experimentado como una instancia donde se conjugan lo esperado y lo inesperado, entre ‘señales’ conocidas y desconocidas que requerirán reflexión, interpretación y paciencia. Mi presencia como antropóloga *huingca* operó con una lógica parecida a la de las ‘señales’ que precisan ser discernidas colectivamente y que también afrontamos desde el enfoque de la

34 Desde las épocas de la incorporación a los Estados nacionales chileno y argentino hasta la actualidad, las acusaciones de brujería son disputadas por los mapuche, puesto que tanto la Iglesia católica como las pentecostales suelen argumentar que en esta ceremonia se practica hechicería, y así, debilitaron la participación de fieles y conversos al catolicismo y al pentecostalismo. El *respeto* también radica en no tergiversar los sentidos y objetivos del *nguillatum*.

producción de similaridad y alteridad, puesto que también habilita discutir qué tipo de socialidades son las deseables en la ceremonia (y en la vida cotidiana entre los mapuche). Regresando una segunda vez, y estando dentro de las *pampas de lelfín*, mi presencia disparó durante aquel *traun* que discutieran qué querían hacer conmigo, cuáles eran los límites y accesos permitidos en la comunidad y la rogativa, dejando en claro que no tenía voz en esa discusión. Simultáneamente, mi presencia sirvió para evidenciar discusiones y tensiones de larga data en la comunidad, vinculadas a las identificaciones mapuche, a la violencia y el despojo histórico a manos de los *huíngcas*, a cómo fortalecer y no perder los sentidos de pertenencia mapuche y comunitarios en un mundo donde ni lo multicultural ni lo intercultural descomprimen la preocupación y el desasosiego que el *anhuíngcamiento* provoca entre los mapuche. En esta dirección, mi “estar ahí” dio cuenta de una lógica similar a la de las ‘señales’, entre inciertas y opacas, que navegan entre esos polos que trascienden el dualismo y que discurren de lo óptimo (*kushé*) a lo menos óptimo pero igualmente beneficioso, o alguna combinación de coordenadas sensible de seguir siendo debatida también en términos de similaridad y alteridad.

Pensé que acercarme en 2014 a la rogativa sería un modo de cerrar el trabajo de campo etnográfico para moverme a otros temas, pero el “ser atrapada” nuevamente se pareció al tambor cuyos sonidos regresan (Goldman 2003). Tal vez aquella no fue una despedida sino la forma de comunicarme que estaba dentro sin dejar de ser ajena. En esa comunicación, el viento adquirió un lugar privilegiado, y, como en otras etnografías contemporáneas, aporta a evidenciar que no sólo las relaciones sociales entre humanos son las que están presentes en nuestras etnografías. Las fuerzas de la naturaleza también poseen capacidad para transformar y reconfigurar estas relaciones.

Aprendí esto hasta acá. Ahora resta volver a escuchar al viento.

Referencias

1. Álvarez Ávila, Carolina. 2014a. “Ser Mapuche en(tre) mundanizaciones: sentidos y tensiones de pertenencia y devenir en una comunidad mapuche neuquina”. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
2. Álvarez Ávila, Carolina. 2014b. “... el agua no está solo’. Sequía, cenizas y una contada mapuche”. *Papeles de Trabajo* 28: 1-28.
3. Bacigalupo, Ana Mariella. 1997. “Las múltiples máscaras de Ngunechen: las batallas ontológicas y semánticas del ser supremo mapuche en Chile”. *Journal of Latin American Lore* 20: 173-204.
4. Blaser, Mario. 2009. “Political Ontology: Cultural Studies without ‘Cultures’?”. *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-896.
5. Blaser, Mario. 2014. “Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages”. *Cultural Geographies* 21 (1): 49-58. Doi: 10.1177/1474474012462534
6. Bonelli, Cristóbal. 2015. “Trastornos ontológicos: pesadillas, fármacos psicotrópicos y espíritus malignos en el Sur de Chile”. En *Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, editado por Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helen Risør, 1-23. México: Bonilla Artigas.

7. Bonelli, Cristóbal. 2016. "Palabras de piedra, materiales proféticos y políticas del dónde". *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 26: 19-43. Doi: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda26.2016.01>
8. Bonelli, Cristóbal y Marcelo González Gálvez. 2016. "¿Qué hace un camino? Alteraciones infraestructurales en el Sur de Chile". *Revista de Antropología* 59 (3): 18-48.
9. Briones, Claudia. 1983. "El Ftá Ngillipún en la comunidad Mapuche de Ancatruz", tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
10. Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
11. Briones, Claudia. 2014. "Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos". *Cuadernos de Antropología Social* 40: 49-70.
12. Briones, Claudia y Miguel A. Olivera. 1985. "Ché kimin: Un abordaje a la cosmológica mapuche". *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* XV: 43-81.
13. Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.
14. Cortázar, Julio. 1998. *Las armas secretas*. Buenos Aires: Alfaguara.
15. Course, Magnus. 2008. "Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche". *Mana* 14 (2): 299-328.
16. Course, Magnus. 2011a. *Becoming Mapuche. Person and Ritual In Indigenous Chile*. Chicago: University of Illinois Press.
17. Course, Magnus. 2011b. "O nascimento da Palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche". *Revista de Antropologia* 54 (2): 781-827.
18. De la Cadena, Marisol. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *WAN EJournal Red de Antropologías del Mundo/World Anthropologies Network* 4: 139-171.
19. Descola, Philippe. 2005. *Par-dela` nature et culture*. Paris: Gallimard.
20. Di Giminiani, Piergiorgio. 2013. "The Contested Rewe: Sacred Sites, Misunderstandings, and Ontological Pluralism in Mapuche Land Negotiations". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 527-544.
21. Escobar, Arturo. 2005. "Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado". En *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, 123-144. Bogotá: ICANH.
22. Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
23. Faron, Louis. (1997 [1964]). *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo.
24. Favret- Saada, Jeanne. 2012. "Being Affected". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 435-445.
25. Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Univer-sitaria S. A.
26. Goldman, Marcio. 2003. "Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos: Etnografía, antropología e política em Ilheus, Bahia". *Revista de Antropologia* 46 (2): 445-476.
27. Golluscio, Lucía. 2006. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.

28. Grebe, María E. (1994 [1971]): “El subsistema de los *ngen* en la religiosidad mapuche”. *Revista de Antropología de Chile* 12: 45-64.
29. Guber, Rosana. 2007. “Los veteranos truchos de Malvinas: la autenticidad como competencia metacomunicativa en las identidades del trabajo de campo”. *Universitas Humanística* 63: 49-68.
30. Haraway, Donna. 1997. *Modest Witness@Second Millenium FemaleMan Meets OncoMou-seTM: Feminism and Technoscience*. Nueva York: Routledge.
31. Hassler, Willy. 1979. *Ngillatunes del Neuquén*. Neuquén: Siringa.
32. Herreros, Osvaldo. 1983. *Historia y cultura del pueblo mapuche. Agrupación Ancatruz*. Neuquén: Oikomene.
33. Lienlaf, Leonel. 2003. *Pewma dungu. Palabras soñadas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
34. Menni, Ana María. 1995. *Relaciones interétnicas en la Argentina y Chile del siglo XIX*. Neuquén: Edición del Instituto Regional de Educación y Promoción Social y APDH de Neuquén y Alto Valle.
35. Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press.
36. Petit, Lucrecia y Carolina Álvarez Ávila. 2014. “... pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase”. Las rogativas mapuche como práctica de memoria: presente, pasado y devenir”. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 4 (2): 1-19.
37. Ramos, Ana M. 2005. “Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)”, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
38. Rancière, Jacques. 2006. *Política, policía, democracia*. Santiago: Lom.
39. Stengers, Isabelle. 2005. “The Cosmopolitical Proposal”. En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1004. Cambridge: MIT Press.
40. Surrallés, Alexandre. 2000. “La Passion génératrice. Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi”. *L'Homme* 154: 123-144.
41. Viveiros de Castro, Eduardo. 2001. “Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality”. En *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Riviere*, editado por Laura Rival y Neil Whitehead, 19-44. Oxford: Oxford University Press.
42. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22.
43. Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. “‘Transformação’ na Antropologia, transformação da ‘Antropologia’”. *Mana* 18 (1): 151-171.
44. Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar*. Buenos Aires: Tinta Limón.