

Pluralidad de significado en los bienes comunes: mirada Mapuche hacia la defensa de las aguas

Martín Llancaman Cárdenas
Universidad de Chile, Santiago, Chile
Email: cardenas.llancaman@gmail.com

Recibido: 01.07.20 | Aceptado: 13.08.20

Resumen: En lo teórico artículo revisa la concepción de pluriversos indígenas trabajada por A. Escobar y M. de la Cadena para aportar a la discusión sobre bienes comunes según E. Ostrom. La investigación se articula a partir de un caso concreto; la proyección de centrales hidroeléctricas en territorio mapuche y el correspondiente conflicto sociocultural asociado. Parte importante de la investigación se centra en revisar el término ngen (dueño del espacio), con el cual las comunidades han articulado defensas de los sistemas de aguas en diferentes puntos del Wallmapu. El hallazgo de este artículo es que la noción clásica de bien común debe ser criticada y abierta hacia concepciones más amplias de significado y que dicho paso exige además una mirada crítica de lo político.

Palabras clave: Pluriversos indígenas; giro ontológico; mapuche; bienes comunes.

Plurality of meaning in the commons: Mapuche insight towards the defense of Waters

Abstract: The paper reviews the concept of 'indigenous pluriverse' developed by A. Escobar and M. De la Cadena. The goal of this research is to contribute to the debate about commons according to E. Ostrom. The research is based on a specific case; the projection of hydroelectric plants in Mapuche territory and the corresponding associated socio-cultural conflict. An important part of the research is focused on reviewing the term ngen (owner of the space), with which the communities have articulated defenses of the water systems in different points of Wallmapu. The finding of this article is that the classic notion of the common good must be criticized and opened up to broader conceptions of meaning, and that such a step also requires a critical look at the political.

Key words: Indigenous pluriverse; ontological shift; Mapuche; common goods.

Pluralidade de significado nos bens comuns: Mapuche olha para a defesa das águas

Resumo: O artigo revisa o conceito de 'pluriverso indígena' desenvolvido por A. Escobar e M. De la Cadena. O objetivo desta pesquisa é contribuir para o debate sobre bens comuns, de acordo com E. Ostrom. A estrutura do trabalho é baseada em um estudo de caso: projetos hidrelétricos no território mapuche e conflitos ambientais relacionados. A primeira seção desta pesquisa está focada no termo 'ngen' (proprietário do local), que tem sido usado como uma razão para proteger bacias hidrográficas em diferentes locais de Wallmapu (o território mapuche). A visão principal deste artigo é que o conceito clássico de bens

comuns deve ser criticado e aberto a significados mais amplos após o conhecimento indígena

Palavras-chave: pluriverso indígena; turno ontológico; mapuche; bens comuns.

Como citar este artículo:

Llancaman Cárdenas, M. (2020). Pluralidad de significado en los bienes comunes: mirada Mapuche hacia la defensa de las aguas. Polis Revista Latinoamericana, (57), 37-51. doi: <http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2021-N57-1563>

Neltume, Pilmaiken, Trankura y Triful Triful son cuatro zonas donde la pasada década se observaron conflictos ambientales en territorio mapuche con un patrón en común: la disputa y defensa de las aguas por parte de comunidades en contra de proyectos hidroeléctricos.

Los sistemas y cuencas de agua, de los cuales depende no solo la población humana, sino también la mayoría de especies y biodiversidad, han sido analizados recurrentemente desde el clásico *Governing the commons* (Ostrom, *Governing the Commons. The evolutions of institutions for collective action*, 1990), como el ejemplo paradigmático de bien de uso común¹. En Chile, en cambio, el ambivalente contenido del «Código de Aguas» -que data de 1981- ha logrado que, en la práctica, el agua sea tratada como un recurso sometido a lógicas de extracción y privatización. Los acabados estudios de Carl Bauer² (1998; 2004), en este sentido, han mostrado suficientemente que el modelo en Chile para la gestión de este bien común, «fortalece la propiedad privada y el control sobre los derechos de uso público de agua (...) y que una vez constituidos como derechos de agua, estos son gobernados por el derecho privado antes que por el derecho público» (Bauer, 2004).

Confirmando o antecediendo al análisis jurídico de la privatización, las demandas y esfuerzos de las comunidades mapuche han puesto de relieve una oposición entre el uso comunitario del territorio y los intereses de privados sobre las aguas al menos desde la década de 1990. En tal año, la atención nacional e internacional se ocupó de la proyección y construcción de las hidroeléctricas Ralco y Pangue; «el conflicto más relevante de la década de los 90, que, sin lugar a dudas, trasciende al siglo XXI» (Moraga, 2001, pág. 7).

En la actualidad, los parámetros legales bajo los cuales se justificó la construcción de Ralco permanecen inalterados. En correspondencia, la articulación de discurso público por parte de comunidades que se oponen a proyectos similares en la última década ha recogido la

¹ La perspectiva de Ostrom se ha vuelto indispensable primero por el uso de las categorías excluibles y rivales en consumo. En segundo lugar, por la diferenciación entre sistema de recursos y unidades de recurso y su correspondiente aplicación en el estudio de cuencas de agua y de tierras comunales (Ostrom, 2011, págs. 68; 174-224)

² *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile* (1998) -publicado por LOM en 2002 como *Contra la Corriente. Privatización, mercados de agua y Estado en Chile*- es un estudio interdisciplinario con un enfoque específico en el análisis del Código de Aguas de 1981. Un estudio comparado posterior sobre el mismo tema -de mayor amplitud temporal y con referencias al marco internacional - fue publicado en 2004 bajo el título *Siren Song. Chilean Water Law as a Model for International Reform*.

experiencia pasada y adecuada sus estrategias y redes de colaboración. Para 2017 y luego de un largo proceso de acción comunitaria y litigios judiciales, el proyecto Central Neltume financiado por las compañías ENDESA³ - ENEL⁴ fue retirado definitivamente de territorio mapuche. Las declaraciones de Jorge Weke, werken⁵ del Parlamento de Koz Koz resumían un año antes la perspectiva de las comunidades:

Nuestros territorios están nuevamente amenazados por mini centrales de pasada, desparramadas como bombas de racimos, los que podrían intervenir enteramente una misma cuenca, en distintos tramos y distintos propietarios, ante eso no admitiremos la demolición de nuestros territorios, por cualquier proyecto destructivo. Considerando el bien común, debemos unir las fuerzas de rechazo a las construcciones masivas de hidroelectricidad a cambio del buen vivir «Küme mogen», un concepto que para nuestros pueblos originarios tiene mucho que aportar. (Weke Katrikir, 2016)

El resultado, favorable para las comunidades, se debió a que las transnacionales no pudieron solventar económicamente el gasto que supuso mantener años de tramitación ante el Servicio de Evaluación Ambiental (SEA, oficina dependiente del Estado) en conjunción a la fuerte articulación social generada. La resolución exenta N° 103 de diciembre de 2015 marcaba el próximo fin de conflicto aludiendo a que la compañía de energía «desiste» de seguir con el proceso de evaluación (SEA, 2015a), y, por ende, poniendo fin a la proyección de la hidroeléctrica.

Es en este punto que creo se manifiesta un interesante problema en torno a la disputa entre bienes comunes y los cercos privatizadores impulsados por transnacionales: el proyecto -en lo formal- es desistido por razones estrictamente económicas (EL Mercurio, 2018). Sin embargo, esto no da cuenta del elemento más relevante que las comunidades adujeron persistentemente; el carácter espiritual del territorio a afectar. En efecto, parte importante del discurso público en torno a Neltume residió en la relación del territorio y su ngen (revisaré que se entiende por ngen en el primer acápite) y en la atención del küme mogen (buen vivir), como se puede leer en la cita anterior. Este énfasis desde la mirada mapuche es compartido en otros casos como el actual de Pilmaiken, donde se pretende preservar el «lugar sagrado Ngen Kintuante» (Mapuexpress, 2014), o el caso del Lof Trankura y su conflicto por la instalación de la Central Hidroeléctrica Añihuarraqui.

¿Qué significa este subregistro de la fuerza espiritual del territorio que es enunciada por las comunidades mapuche? ¿Dónde puede ubicarse un elemento como este en la clásica disputa entre bienes de uso común y bienes privados? Al parecer convencionalmente en ninguno, pues tanto Estado como compañías, en tanto participan del mercado, solo «movilizan información y la comunican a través de los precios» (Laval & Dardot, 2013, pág. 145). Conocimientos indígenas que no se definan dentro de ese parámetro, entonces, no tienen representación, ni constituyen una fuente de decisión efectiva en la resolución de conflictos

³ ENDESA (Empresa Nacional de Electricidad Sociedad Anónima) transnacional energética con sede en España.

⁴ ENEL (Ente nazionale per l'energia elettrica) transnacional energética con sede en Italia.

⁵ Vocero

como los descritos. En otras palabras, «en el Wallmapu estos debates no tienen cabida en el marco de la institucionalidad y de los actores empresariales, más que como mero registro multicultural» (Cuadra Montoya, 2020).

Para estudiar este problema, realizaré en el primer acápite un análisis sobre los documentos de aprobación de la Resolución Ambiental que se dio para Añihuarraqui. En este punto mi principal objetivo es poner en tensión el concepto de *ngén*, que es fundamental, explicar algunas notas importantes de este y revisar cómo se da la mediación de este término a través de la antropología.

En segundo lugar, recurriré centralmente al autor Arturo Escobar y su definición de «pluriversos indígenas» (Escobar, 2011; 2014) un proyecto de pensamiento y sentir que disputa las visiones naturalizadas de economización de la vida. Su colega y compañera de proyecto, Marisol de la Cadena, quien trabaja desde el presupuesto de un giro ontológico también es una referencia de peso en este texto (De la Cadena, 2015). En base a estas propuestas, a su contraste con la situación específica del conflicto en el territorio Trankura, y a los aportes actuales sobre el pensamiento mapuche (Llanquino & Becerra, 2017; Melin et al, 2016) sostengo la primera de mis hipótesis, a saber; la relación entre territorio y espiritualidad excede la noción clásica de bien común. De cómo la excede y cómo se puede abrir una pluralidad de significados en el concepto bienes comunes se trata por tanto el segundo acápite.

Si muestro adecuadamente la hipótesis, se releva a mi juicio un segundo problema ¿Cómo comparten o se pueden articular mundos de vida diversos en el tratamiento de conflictos ambientales? ¿Cómo se realiza esta relación en el caso de pueblos indígenas y la conformación de un estado-nación, que se presenta de suyo como una democracia liberal fundamentada en el ideal de Modernidad? El centro de ambas preguntas, es decir, la relación entre proyectos de sociedad divergentes, es un tema de importancia en filosofía política, mi área de especialidad. En las conclusiones del artículo, dejo señaladas vías por las cuales se puede transitar o ampliar la discusión sobre bienes comunes.

Es precisamente la relación entre lo diverso el punto que busco ampliar en la alternativa al desarrollo presentada por A. Escobar. Desde mi perspectiva, la concepción de «pluriversos indígenas» debe ser complementada por una exigencia crítica de justicia histórica. Si el enfoque relacional presentado por Escobar, o la diferencia radical y equívoca (De la Cadena, 2017) pretenden irrumpir transformadoramente hacia una «ontología política» (Escobar, 2014, pág. 22), entonces tal esfuerzo debe considerar que los sujetos de la política se construyen disociativamente y en crítico «desacuerdo» (Ranciere, 1996).

Metodología y fuentes

El siguiente artículo tiene en lo formal al menos tres tipos de fuentes de las cuales se alimenta la reflexión propuesta. En tanto datos empíricos sobre cómo los conflictos ambientales

han sido tratados desde la institucionalidad respectiva se hizo uso de la plataforma pública del Servicio de Evaluación Ambiental, (SEA) entidad que tramita permisos ambientales y depende del Ministerio del Medio Ambiente, los protocolos vigentes de evaluación del SEA están normados por el reglamento N°40 del año 2013. El acceso público del sitio permite rastrear en línea gran cantidad de documentos por caso incluyendo; informes antropológicos; correspondencia y solicitudes; resoluciones; declaraciones de impacto ambiental; actas de reunión; publicaciones oficiales. Para el uso eficiente por parte de otros investigadores se sugiere utilizar el filtro por 'comuna' para encontrar con mayor precisión el conflicto que sea de interés.

Para el seguimiento de cómo han sido recepcionados por las agencias indígenas los diferentes conflictos ambientales, se hace uso del concepto 'discurso público', por lo que se relevan en este sentido declaraciones, comunicados en prensa, y discursos realizados desde el activismo con la clara intención de disputar -tanto en la teoría como la práctica- la legitimidad de las acciones del estado y las compañías privadas.

Una tercera fuente que permite articular metodológicamente la información disponible son recursos textuales y publicados que sistematizan o recrean los contenidos de aportados desde el pensamiento mapuche, se privilegian en este sentido autorías mapuche. Junto a ellas se sitúa además un corpus de escritos de filosofía que incluye tanto las perspectivas del giro decolonial latinoamericano, como en particular el giro ontológico en la versión presentada por A. Escobar y M. De la Cadena.

Ngen, aproximación a una disputa en torno al significado

El caso del proyecto Central Hidroeléctrica Añihuarráqui⁶ (aprobada por SEA, pendiente de construcción) apostado en el territorio de Trankura, comuna de Curarrehue comparte características comunes con otros casos como el del ya fracasado proyecto Central Neltume⁷, la construcción pendiente de Central hidroeléctrica Osorno⁸, o la ya rechazada Central el Rincón⁹, esta última que se hubiera ubicado en el territorio Triful Triful, comuna de Melipeuco. En específico Añihuarráqui se proyecta con una inversión de 22,00 millones USD, siendo controlada por accionistas de GTD Negocios SA (Chile) y Grupo ENHOL (España).

Al igual que los anteriores ejemplos citados, la oposición al proyecto se ha articulado de manera territorial, confluyendo para esto comunidades mapuche y otras asociaciones de

⁶ Tipo: Centrales generadoras de energía mayores a 3 MW. Inversión de 22,00 MM USD.

⁷ Comuna de Panguipulli. Territorio Neltume. Tipo: Centrales generadoras de energía mayores a 3 MW. Inversión de 781,00 MM USD. Ya desistida de evaluación en SEA.

⁸ En el límite de las comunas Río Bueno, Puyehue y San Pablo. Territorio Pilmaiken. Tipo: Centrales generadoras de energía mayores a 3 MW. Inversión de 75,00 MM USD. Evaluación SEA aprobada. Permisos de construcción DGA aprobados. Pendiente de construcción

⁹ Comuna de Melipeuco. Territorio Triful Triful. Tipo: Centrales generadoras de energía mayores a 3 MW. Inversión de 24,00 MM USD. Evaluación SEA rechazada.

tipo comunitario. De manera prevalente el lof Trankura -que ha llevado la vocería de la oposición al proyecto y la articulación de las movilizaciones- puso de relieve la afectación que sufriría tanto el nguillatuwe del lugar (a escasos 300 metros de las obras), el sistema de aguas y plantas, y el carácter sagrado de los cerros Peñewe y Punowemanke, esto último incluso reconocido en el estudio de impacto ambiental elaborado por SEA y también en la resolución final de aprobación del proyecto (SEA, 2015b, pág. 46).

Aun cuando existen razones que pudieran calificarse de tipo económicas para la oposición al proyecto¹⁰, el corazón de los reclamos está orientado a mantener el orden y equilibrio con los ngen presentes en el territorio; desde el punto de vista de la comunidad, la alteración y extracción de recursos hídricos en los cerros, es la intervención de todo el espacio cercano, incluyendo el eltun (cementerio), guillatuwe (espacio de ceremonia), lawen (plantas medicinales). Tal circunstancia difícilmente es comprendida por la empresa, y mucho menos admitida. En palabras del logko Alejandro Coñuequir:

Ellos no tienen el conocimiento. En los cerros hay un ngen, hay un ngen wigkul, hay un ngen mawiza, hay un ngen ko, y en todos los cerros hay agua; no es mucha el agua que hay, pero existen los ngen (Lof Trankura, 2016a).

Definir el término ngen es una tarea compleja. En parte, una de las traducciones usuales al castellano nos da un acercamiento suficiente, un ngen se entiende primero como el «dueño del espacio», pero a diferencia de la acepción antropocéntrica de «dueño» en castellano u owner en inglés, el llamado ngen es una fuerza espiritual propia del lugar que está en relación tanto con plantas, minerales, humanos, hongos, animales y aguas. De ahí que en el intento de hacer comprensible esta realidad en medio de la disputa pública se recurra a la expresión «espacio sagrado» o «lugar sagrado».

Es aquí que surge un extraño problema de hermenéutica. Sobre las primeras traducciones de «dueño» y «fuerza espiritual» y también sobre la segunda interpretación de «lugar sagrado» ocurre una tercera y quizás indeseada traducción, la de «sitios de significancia cultural». Esta última expresión aparece enunciada en el lenguaje exclusivamente bajo la óptica de conflictos ambientales o socioculturales. La concreción del término es mediada a través de la antropología; de hecho en el estudio antropológico que fue admitido para la evaluación del proyecto Añihuarráqui, el especialista dedica un capítulo y un anexo a revisar tipos de «sitios de significancia cultural» y su correspondiente georreferenciación (Barrientos Martínez, 2015, págs. 46-53; 75-96).

De ngen a «sitio» hay una distancia considerable. Un sitio, o incluso el sistema de aguas, puede medirse e identificarse en coordenadas, queda de esta manera delimitado y cercado. El ngen en cambio no puede entenderse como contenido en límites, representa en

¹⁰ i) La afectación de actividades turísticas de la zona ii) la disminución de caudal y disponibilidad de agua que afectaría los derechos de aguas de uso permanente de miembros de la comunidad (SEA, 2015c, pág. 63); iii) la baja cantidad (8 en promedio) de empleos generados para la operación de la hidroeléctrica una vez construida la hidroeléctrica (SEA, 2015c, pág. 1)

todo sentido un exceso, tema sobre el cual me extenderé unos párrafos más adelante. Ngen es in-común, si usamos el lenguaje de Marisol de la Cadena (De la Cadena, 2017), y desde mi perspectiva, la palabra primera sobre los ngen es que aun cuando incluye a seres humanos, no depende de estos y a su vez tampoco lo humano se puede concebir como separado del primero. En palabras de Víctor Caniullan y Fresia Mellico:

los che somos parte del wall mapu, entendido como la tierra en que vivimos, que reúne todos los espacios materiales e inmateriales que lo componen, no solo lo que sentimos bajo nuestros pies, sino también lo que está arriba, abajo y dentro de él. En todos estos espacios existe newen, ngünen y ngen (Caniullan Coliñir & Mellico Avendaño, 2017, pág. 44)

La necesidad teórica de preferir la expresión «sitio de significancia cultural» a la de ngen y la distancia hermenéutica constatada por la transposición de interpretaciones, es operada por dos elementos complementarios; el lenguaje de la antropología y en segundo, la urgencia de la disputa ambiental. Dado que, en teoría antropológica, el lenguaje para atender el fenómeno de lo sagrado es el lenguaje de la práctica religiosa, el contenido de ngen ingresa bajo el código de religión y de práctica. Como práctica es algo eminentemente humano y algo que sí es susceptible de ser categorizado desde el punto de vista antropológico, entonces se lleva a cabo la vieja división entre naturaleza y cultura, organizando el «sitio» en el lado de la cultura.

¿Y qué es cultura sino acaso el fenómeno humano fundamental? (en antropología todo es cultura). De esta manera y por su énfasis en la práctica, la relación de independencia del ngen con respecto a lo humano ya no es acaso inteligible para el lenguaje. Lo cierto, desde la perspectiva mapuche, es que el ngen seguiría en el espacio, aunque no hubiese un solo ser humano para ser testigo de dicha relación o para decir una sola palabra sobre esta. Esto porque el territorio, su ngen y su newen (fuerza) están constituidos desde antes de la presencia humana:

Como estaban recién llegando, ¿cómo iban a conocer el territorio? Sin embargo, a través del sueño los iban guiando: 'en este lugar existe este newen', 'por aquí este newen es sumamente delicado, no se le puede contradecir, se puede enojar', 'en este lugar se van a asentar, aquí este newen es más apacible, es menos delicado', les decían a través de los sueños. (Melín, Coliqueo, Curihuinca, & Royo, 2016, pág. 26)

Lo que sucede con «sitio de significancia cultural» -o con otras categorías como sistema de agua o bienes comunes- es que termina por reducir la palabra original, sustrayéndola de sentidos complejos, pero dejando fijo un contenido a elección del observador.

El centro de mi argumento en este acápite es el siguiente. Mientras la palabra mapuche es relacional e integra aguas, minerales, vegetación y animales, el concepto de significancia cultural puede referirse solo al sistema de aguas y a las prácticas asociadas a ella, por ejemplo, a la necesidad de uso de agua para el ngillatun. En efecto, tal fue la lectura que finalmente prevaleció en la evaluación del proyecto hidroeléctrico. Bastó que se añadiera el compromiso una medida simple -temporal y geográficamente acotada- como suspen-

der obras u operaciones para que entonces se diera por superada -desde el punto de vista de la empresa y el tribunal- la discusión en este punto:

El titular, en el marco de respuesta al PCI, paralizará las actividades constructivas tres días antes de la ceremonia y durante la misma, de tal forma de que no exista interferencia alguna en la ceremonia y en la calidad del agua del estero Añihuerraqui (SEA, 2015b, pág. 364) .

Esta reducción de significado es comprensible dentro de la dinámica del conflicto: la categoría «sitio de significancia cultural» y la más específica definición de «sistema de aguas» son criterios que sí pueden ser admitidos como argumento y ser comparables y medibles. En otras palabras, a diferencia de ngen, «sitio» sí puede llenar una casilla de medidas de mitigación o compensación (SEA, 2015b, págs. 362-364). En vista a la necesidad de intercambiar información y comunicar experiencias sobre la vivencia en el espacio, es que las comunidades pueden aceptar la reducción del nuevo término, aun cuando es insuficiente. La mediación a través de la antropología, es la manera de hacer ingresar en el caso de un juicio o un estudio, los contenidos propios mapuche, pero en categoría ajenas. De no existir esta posibilidad de registro, es dudoso incluso que interpretaciones como la de «espacio sagrado» o «fuerza espiritual» hubiesen podido ser consideradas en espacios formales de discusión como un tribunal ambiental o una comisión de evaluación.

Lo importante aquí es, que se pudiera mantener un rango más amplio de discurso, que involucre los elementos como son presentados desde la perspectiva mapuche, con todas sus implicancias, relaciones, políticas y económicas: parte de los argumentos en contra el día que se aprobó la resolución de Añihuerraqui, dejaron una buena síntesis de este enfoque:

La afectación de un lugar sagrado de enorme importancia y que involucra un complejo territorial interconectado y cuya protección se estipula en normas internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la declaración de la ONU sobre derechos de los Pueblos indígenas; La transgresión de los planes de vida de referentes colectivos y tradicionales Mapuche, cuyo modelo de desarrollo es distante a estos niveles de intervencionismo, donde numerosas familias vienen proyectando el turismo, la agro ecología y otras actividades sustentables; Se estima que estos proyectos son prácticas discriminatorias, racistas y colonialistas, que se emplazan en territorios ancestrales y que dañan gravemente la integridad cultural y espiritual de comunidades Mapuche (OLCA, 2015)

Pluriversos, una lectura teórica para las diferencias

Para superar esta brecha de interpretación sostengo que los postulados de Arturo Escobar pueden sernos de ayuda. La inicial preocupación del investigador por modelos alternos al desarrollo (Escobar, 1996) ha hecho una transición gradual hacia la afirmación de pluriversos (Escobar, 2012). En específico, el giro y atención sobre pluriversos indígenas marca una apertura que se intenciona como «una manera de mirar la realidad que contrasta con la suposición del 'Mundo-Uno', de que hay una sola realidad a la cual corresponden múltiples culturas, perspectivas o representaciones subjetivas» (Escobar, 2014, pág. 145).

La apertura de Escobar es especialmente pertinente para el análisis que propongo puesto que considera en el entramado una cuestión que es fundamental para entender la diferencia entre ingeniería y la más básica y acotada «sistema de aguas»: la exigencia de un giro ontológico descrito en términos de relación. De tal manera se genera una posibilidad más amplia hacia cambios de envergadura y de crítica a los actuales modelos de desarrollo, democracia y Estado. En palabras del autor:

estos mundos no-liberales están basados-en-lugar y pueden ser caracterizados como instancias de cosmovisiones u ontologías relacionales. Ontologías relacionales son aquellas que evitan la división entre naturaleza y cultura, entre individuo y comunidad, y entre nosotros y ellos que son fundamentales para la ontología moderna. Esto quiere decir que algunas de las luchas en Ecuador y en Bolivia (y en otras partes del continente, incluyendo las luchas por la autonomía en Chiapas y Oaxaca, así como las luchas indígenas y afro y otras luchas campesinas en Colombia, Perú, Guatemala, y otros países) pueden leerse como luchas ontológicas (Escobar, 2012, pág. 48)

Visto desde este enfoque, parte de las soluciones de E. Ostrom a las disputas sobre lo común bien podrían ser complementadas, sobre todo en el sentido de los bienes comunes a los que ella identifica como «recursos renovables» y donde las aguas son un ejemplo detallado. Las premisas de Ostrom en el caso pueden ordenarse a modo general por medio de dos grandes grupos; 1) los RUC (recursos de uso común) deben de mantenerse en el tiempo y 2) las comunidades locales -a través de reglas flexibles- son capaces de ser efectivas en el resultado de mantención y gestión de esos RUC.

Para estudiar entonces el ejemplo de las aguas, la economista acude a una delimitación precisa entre lo que es el acervo -que dado el caso puede interpretarse como el sistema de aguas en su totalidad- y las unidades de recurso que, en el caso chileno corresponderían a los derechos de agua privatizados los cuales «no incluyen deberes u obligaciones hacia el interés público» (Bauer, 2004, pág. 55). Vale decir, que la concepción de derechos de agua vigente en Chile, es contradictoria con el esfuerzo de Ostrom por asegurar marcos de normatividad comunes que contemplen el interés público o de todos quienes usan de los bienes. Con respecto a la renovación de RUC, la economista señala:

La distinción entre el recurso como acervo y la explotación de unidades de recurso como flujo resulta especialmente útil en relación con los recursos renovables, donde es posible definir un ritmo de reabastecimiento. Mientras el ritmo promedio de sustracción no exceda el ritmo promedio de reabastecimiento, un recurso renovable se conserva a través del tiempo (Ostrom, 2011, pág. 68)

Lo que Ostrom no puede tener en cuenta, tanto por contexto como por disciplina de investigación, es que la relación entre lo humano y el sistema de aguas puede ser y de hecho es más compleja. Trankura, Truful truful, Neltume o Pilmaiken podrían mostrarnos que la regla de reabastecimiento no es la única que debe ser satisfecha. Ostrom, si señala acertadamente que cuando se trata de acción colectiva y de vida en torno a un bien común como el agua, las comunidades desarrollan una «vasta normatividad, que, de manera restringida, define el comportamiento correcto» (Ostrom, 1990, pág. 147). Ahora, si las normas de

tal comunidad, como es el caso mapuche, señalan la importancia de las aguas más allá de la perspectiva de recurso y consideran intrínsecamente una perspectiva relacional que excede la acción humana, entonces la significación de bienes comunes requiere de ser ampliada, o al menos, localizada.

Para revisar la pluralidad de significados que puede tener la noción de bien común, los presupuestos de ontología relacional requieren un segundo paso; la crítica de lo político. En esto último creo, se pueden trazar interesantes claves hacia las ideas de autonomías locales y formas de descentralizar la democracia. En relación al paso de la ontología a la política la antropóloga De la Cadena, establece importantes diferencias en su estudio de lo que ella denomina «earth beings» o «seres tierra.»

La teoría de los «seres tierra» puede entenderse como la propuesta radical de que determinados espacios o montañas a las que desde otra lógica denominaríamos recurso o un poco más positivamente bien común, trascienden la dimensión histórica y expresan su propia voluntad. Sobre estos espacios suele haber conflicto de interés de significancia que enfrentan a comunidades de los Andes e iniciativas de prospección minera. Enmarcado en el contexto quechua de la región del Cuzco, el problema de los «seres tierra» asociado al Ausangate -una cadena montañosa- revela el mismo problema que el de ngen: una diferencia radical de significado y una perspectiva relacional profunda¹¹.

Al igual que el territorio o lof mapuche donde persona y tierra comparten una compleja trama de existencia, la relación entre seres humanos y su espacio -la cadena del Ausangate- «tiene lugar relacionalmente, ocurre en el tiempo y en el espacio relacional y simultáneamente, impide la separación gente y territorio, los dos son al mismo tiempo» (De la Cadena, Risør, & Feldman, 2018, pág. 164).

Para acceder a la diferencia de significados, entre lo que entiende el lenguaje institucional, y lo que entiende la comunidad quechua, De la Cadena da un giro a la concepción de la política y su relación con la historia. De tal manera, el problema fundante en la disyunción de sentidos para los «seres tierra» -y esta observación vale igual para ngen- es que mientras las comunidades pueden entender tanto el enunciado de espacio como bien común y espacio como lugar sagrado, fuerza espiritual, dueño o relación¹²; el lenguaje de la autoridad y de la economía desarrollista (tanto en su fase neoliberal o dependiente del Esta-

¹¹ Incluso podría argumentarse que «seres tierra» y ngen comparten la traducción inicial de «dueño de un espacio», aunque esto requeriría un estudio más profundo. A propósito de esto la referencia en *Earth Beings* es el capítulo 7, «The owner of the Will»; «Nazario and his father explain that Ausangate is the highest ranking earth-being; as the most powerful, it is munayniyuq, the owner of the will, endowed with the attribute of commanding» (De la Cadena, 2015, pág. 244)

¹² Dada esta imposibilidad en el caso concreto de la defensa del Ausangate, el desafío a la política moderna que implicaba el ser tierra fue retirado de la discusión, y quienes proponían su presencia, rehicieron su petición recurriendo a aquello que podía ser reconocido; el medio ambiente (De la Cadena, 2017).

¹³ Distintos pueblos originarios cuestionan como solución suficiente las políticas post-neoliberales, que recuperaban el rol del Estado en la Economía, pero persisten en mercantilizar los territorios con lógicas extractivas (Cuadra Montoya, Afirmar los bienes comunes desde el Wallmapu, 2020)

do¹³) solo puede comprender la equivalencia de bien común o la más atrasada de recurso natural.

La política moderna es, dentro de un modo de lo posible, que requiere reconocimiento histórico. Esto significa que en la política aquello que no pueda ser históricamente verificado, no es, ni sujeto ni objeto de la política, pues su estatuto es dudoso en el mejor de los casos. Este es un criterio que no necesita ser probado. El hecho de que para que se incluya algo en la política moderna, ese algo que se incluya, tiene que ser histórico, ese requisito de ser histórico, es una condición, es un requisito que no necesita ser probado. Es fundamento indisputable y punto ciego, incluido, en la definición de realidad que hace a la política y que la política hace. Por lo tanto, desenceguecer ese punto, ofrece la posibilidad de exponer la auto evidencia sobre la que reposa el estatuto ontológico de la política moderna (De la Cadena, 2017).

Introducir en la propuesta de pluriversos una noción crítica de historia y su interdependencia con el par modernidad/colonialidad (Dussel, 1992; Mignolo, 2007; Quijano 2007) tiene a mi juicio la ventaja de apuntar al lugar preciso donde es necesario incluir la pluralidad de significado: la discusión política y pública. O, en palabras de J. Butler, «estudiar detenidamente el problema de la temporalidad y la política de este modo puede abrir un enfoque diferente de la diferencia cultural» (Butler, 2010, pág. 148).

Por un camino diferente, A. Escobar establece una conclusión similar; el paso e irrupción en las formas políticas del continente. La crítica del mundo-Uno, está orientada en el investigador colombiano a revisar la exigencia de un «mundo donde caben muchos mundos»; en los últimos años ese tránsito desde las alternativas al desarrollo a los pluriversos indígenas ha llevado a considerar a Escobar especialmente los planteamientos del Buen Vivir (Sumak Kawsay):

el buen vivir debe considerarse en el contexto de toda una gama de innovaciones constitucionales pioneras, incluyendo el replanteamiento del Estado en términos de plurinacionalidad, de la sociedad en términos de interculturalidad, una noción amplia e integral de los derechos (incluidos los derechos a la naturaleza, abajo), y un modelo de desarrollo reformado, cuyo objetivo es precisamente la realización del buen vivir. Todas estas innovaciones, además, deben ser consideradas como multiculturales, multi-epistémicas, y en términos de procesos de construcción política profundamente negociados y a menudo contradictorios. Es claro, sin embargo, que el buen vivir constituye un desafío a nociones de desarrollo de larga data (Escobar, 2012, pág. 46).

Conclusiones: hacia la apertura de lo político

La distancia entre los términos mapuche para determinar su relación con el territorio y las nociones más clásicas de bien común comporta una diferencia radical de significación: mientras que el lenguaje usado en el discurso público para realizar la defensa de las aguas se realiza de forma relacional, en correspondencia a la experiencia mapuche del territorio, en el caso de los bienes comunes existe un horizonte de significado más restrictivo que no da cabida a toda la compleja relación que es querida enunciar por parte de las comunidades.

Un desacuerdo de esta naturaleza, o la constatación que diversos mundos de vida entran en conflicto en este tipo de casos, produce además que difícilmente se puedan cumplir expectativas o palabras y que la mediación de la antropología no siempre resulte efectiva, o que incluso muchas veces pueda ser instrumentalizada. Tal como algunos werken declararon en julio de 2015 cuando se había resuelto la aprobación del proyecto Central Hidroeléctrica Añihuarráqui:

No puede ser posible que la afectación de un proyecto a un camino tenga la misma ponderación de los impactos de este mismo proyecto a la vida espiritual de todo un Lof Mapuche. Y para apoyarse en su decisión los Seremis dieron los argumentos más irrisorios, que Chile necesita energía, que sin energía no hay turismo, que estamos conformes con las medidas de mitigación, que hay que reactivar la economía o que simplemente la ley nos ampara. (Huaiquilao, 2015).

El aporte de la concepción de pluriversos puede ayudar en una comprensión más profunda y relevante de esta divergencia: la pluriversalidad, o las «variadas oposiciones planetarias al pensamiento único» (Mignolo, 2007, pág. 33), es más que una proposición simple de diversidad acrítica; lleva aparejada una construcción y exigencia de justicia histórica y una comprensión radical de la política y sus circuitos por los cuales se constituye:

el pluriverso da lugar a coherencias y cristaliza en prácticas y estructuras a través de procesos que tienen mucho que ver con los significados y el poder; de esta manera esto se puede ver en términos de una multiplicidad de mundos. Con la ontología moderna, como ya se ha sugerido, ciertas construcciones y prácticas han llegado a ser prominentes. Estos supuestos incluyen la primacía ontológica de los seres humanos sobre los no-humanos (Escobar, 2012, pág. 47)

Con respecto a la problemática de los bienes, incluso la visión más clásica de E. Ostrom puede ser complementada por un análisis local desde la mirada de pueblos indígenas y en este caso, desde la perspectiva mapuche de aproximación a los problemas de la política y el territorio. Incluso la economista reconoce que además del lenguaje institucional y la necesaria sostenibilidad económica de los recursos de uso común, una visión desde las culturas y las comunidades es necesaria pues, se ha de «tomar en cuenta atributos específicos de los sistemas físicos relacionados, perspectivas culturales del mundo y relaciones políticas y económicas que existen en el escenario» (Ostrom, 2011, pág. 148).

Una afirmación más amplia de la política es necesaria, una que rebase los contenidos de reconocimiento, y en la que puedan ser comprendidos cualitativamente los contenidos surgidos desde los pueblos. En tal sentido una práctica de autonomía desde lo local, estaría en mejor posición que directrices venidas desde autoridades externas que son percibidas como atentatorias contra «el sistema de vida y costumbres, la identidad y que atenta también con nuestra espiritualidad» (Lof Trankura, 2016b).

De no avanzarse en una crítica de la política y una revisión inédita de los significados de ngen, newen u otros, el escenario de evaluación de proyectos seguirá siendo una muestra de multiculturalismo neoliberal extractivo (Cuadra Montoya, 2014, pág. 156) y, además,

seguirá obedeciendo a construcciones coloniales que se mantienen en la verticalidad del mundo- Uno.

Agradecimientos

El autor de este texto es Licenciado en filosofía por Universidad Alberto Hurtado y candidato a Magister en Filosofía por Universidad de Chile. Como lugar de enunciación y para transparencia de los lectores es importante aclarar que pertenezco al pueblo mapuche. Comprometido con la idea de «soberanía epistémica» (Comunidad de Historia Mapuche, 2012), considero fundamental desde la disciplina de estudio cursada relevar los conocimientos mapuche que puedan sostener un diálogo crítico y creativo con algunas propuestas filosóficas. En intereses de investigación, sigo informadamente conflictos sociales, políticos y económicos que tensionan la actual conformación del Estado nacional y las formas democráticas.

Referencias

- Barrientos Martínez, M. (2015). Indagación Sociocultural e Identificación de Sitios de Significación Cultural en la Comunidad Indígena Camilo Coñoequir Lloftunekul, Lof Trankura. Estudio antropológico.
- Bauer, C. (2002). Contra la corriente. Privatización, mercados de agua y el Estado en Chile. Santiago, Chile: LOM.
- Bauer, C. (2004). Siren Song. Chilean Water Law as a Model for International Reform. Washington D.C., USA: Resources for the Future.
- Butler, J. (2010). Política sexual, tortura y tiempo secular. En J. Butler, Marcos de Guerra (págs. 145-190). Ciudad de México, México: Paidós.
- Caniullan Coliñir, V., & Mellico Avendaño, F. (2017). Mapuche lawentuwün. Formas de medicina mapuche. En R. Becerra, & G. Llanquino, Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio (págs. 41-79). Santiago, Chile: Ocho Libros Editores.
- Comunidad de Historia Mapuche. (2012). Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco, Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Cuadra Montoya, X. (2014). Nuevas estrategias de los movimientos indígenas contra el extractivismo en Chile. Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 141-163.
- Cuadra Montoya, X. (2020). Afirmar los bienes comunes desde el Wallmapu. Yene(1). Recuperado de: https://yenerevista.com/2020/06/17/afirmar-los-bienes-comunes-naturales-desde-el-wallmapu/#_ftn2
- De la Cadena, M. (2015). Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds. London, UK: Duke University Press.
- De la Cadena, M. (Julio de 2017). Cuando la naturaleza no es común... o protestas desde lo común. Santiago, Chile: Clase inaugural del año académico 2017. Programa de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Temuco. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=4lne4srh8sY>
- De la Cadena, M., Risør, H., & Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. Antípoda. Revista de Antropología(32), 159-177. Doi: [doi:https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08](https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08)
- Dussel, E. (1992). 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz, Bolivia: Plural.
- EL Mercurio, I. (29 de enero de 2018). ENEL Generación abandona proyectos

- Neltume y Choshuenco. El Mercurio. Obtenido de <https://www.elmercurio.com/Inversiones/Noticias/Acciones/2018/01/29/Enel-Gx-abandona-proyectos-Neltume-y-Choshuenco.aspx>
- Escobar, A. (1996). La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 23-62. doi:http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049
- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.
- Huaiquilao, P. (20 de julio de 2015). Análisis de werken Karilafken sobre aprobación proyecto hidroeléctrico Añihuarráqui de Curarrehue. Mapuexpress. Obtenido de <https://www.mapuexpress.org/2015/07/20/analisis-de-werken-karilafken-sobre-aprobacion-proyecto-hidroelectrico-anihuarráqui-de-curarrehue/>
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). La nueva razón del mundo. Barcelona, España: Gedisa.
- Llanquino, Gabriel, & Becerra, Rodrigo. (2017). Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio. Santiago, Chile: Ocho Libros.
- Lof Trankura (Dirección). (2016a). Awkiñko. El grito de las aguas [Película]. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?time_continue=5&v=9axglE4Bgr0&feature=emb_logo
- Lof Trankura (Dirección). (2016b). Nuestra Lucha - Werken del Lof Trankura [Película]. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=RD3GGxaykM>
- Mapuexpress. (20 de Septiembre de 2014). Llamado por Pilmaiken: El lugar sagrado Mapuche Ngen Kintuante se defiende. Mapuexpress. Recuperado de: <https://www.mapuexpress.org/2014/09/20/llamado-por-pilmaiken-el-lugar-sagrado-mapuche-ngen-kintuante-se-defiende/>
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E., & Royo, M. (2016). Azmapu. Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio. Territorio Mapuche: INDH.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (pp 25-46). Bogotá, Colombia: Siglo del hombre Editores.
- Moraga, J. (2001). Aguas turbias. La central Ralco en el Alto Bío Bío. Santiago, Chile: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales.
- Mouffe, C. (1999). El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona, España: Paidós
- OLCA. (15 de julio de 2015). Pese a oposición de las comunidades, Gobierno aprueba proyecto hidroeléctrico Añihuarráqui en Curarrehue. Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. Recuperado de: <http://olca.cl/articulo/nota.php?id=105491>
- Ostrom, E. (1990). Governing the Commons. The evolutions of institutions for collective action. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ostrom, E. (2011). El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva. Ciudad de México, México: UNAM-CRIM-FCE.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (pp 93-126). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Ranciére, J. (1996). El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- SEA. (29 de diciembre de 2015a). Desistimiento que indica Resolución exenta N° 103. XIV Región de Los Ríos. Recuperado de :<https://infofirma.sea.gob.cl/DocumentosSEA/MostrarDocumento?docId=3675/1491cae3c7eea38b769080ba7a4755adda1e>
- SEA. (2015b). Califica Ambientalmente el EIA del Proyecto «Central Hidroeléctrica Añihuerráqui». SERVICIO DE EVALUACIÓN AMBIENTAL, Comisión de Evaluación. Obtenido de https://seia.sea.gob.cl/archivos/2015/07/22/CH_Añihuerráqui_VF.pdf
- SEA. (2015c). Estudio de Impacto Ambiental del Proyecto «Central Hidroeléctrica Añihuerráqui». Informe Consolidado de la Evaluación, Servicio de Evalua-

ción Ambiental, Comisión de Evaluación Ambiental. Recuperado de: https://seia.sea.gob.cl/archivos/2015/07/06/ICE_CH_Anihuerraqui_Semifinal.pdf
Weke Katrikir, J. (20 de Febrero de 2016). Opinión por retiro de CH endesa de Neltume: El triunfo ante la tiranía contra nuestros derechos humanos mapuche y no mapuche. Mapuexpress. Recuperado el 27 de junio de 2020, de <https://www.mapuexpress.org/2016/02/20/opinion-por-retiro-de-ch-endesa-de-neltume-el-triunfo-ante-la-tiranía-contra-nuestros-derechos-humanos-mapuche-y-no-mapuche/>