

Memorias mapuche en movimiento: agencias políticas emergentes desde el territorio

PIZZO, Abril Ludmila / Universidad Nacional de Río Negro – pizzoabril@gmail.com

*MATEOS BERDEGUER, Pilar Rocío / Universidad Nacional de Río Negro –
pilarmateosb@gmail.com*

Grupo de Trabajo: 23. Migraciones, organización etnopolítica y pueblos indígenas

» *Palabras clave: Memoria - Territorio - Trayectorias*

» **Resumen**

Hace unos meses empezamos a trabajar junto a una comunidad mapuche periurbana ubicada en la ladera sur del Cerro Wenu Lafken (Cerro Otto) en la ciudad de San Carlos de Bariloche, a partir de un conflicto puntual vinculado al cierre del camino tradicional de la comunidad a manos de un megaproyecto de un Golf & Country Club. Esta posibilidad nos invitó a pensar de qué maneras se construyen las trayectorias de memoria en el movimiento hacia autodenominarse públicamente como mapuche en contextos de lucha y resistencia. El "ser mapuche" es un lugar de apego en el que confluyen sentidos muy privados y delicados, por lo que no siempre resulta fácil transformarlo en un texto público de autopresentación.

En función de las conversaciones mantenidas con mujeres de la comunidad, identificamos distintas experiencias ligadas a las formas de vinculación con el territorio y, por lo tanto, formas diversas de definir las pertenencias territoriales. Este trabajo es el resultado de nuestros primeros análisis de aquellas conversaciones, en las que memorias genealógicas e historias de vida, en tanto constitutivas de los afectos y sentidos familiares de pertenencia mapuche, se conjugan para orientar las agencias políticas emergentes. Nos proponemos, entonces, aportar a las discusiones sobre subjetivación política desde el potencial teórico que nociones como memoria, trayectoria, relacionalidad y territorio tienen desde marcos de interpretación mapuche.

» **1. Presentación**

El análisis propuesto es el resultado de la visita a la Lofche¹, que tuvo lugar a fines de abril del 2022, en el marco del trabajo de reconstrucción de memorias que la comunidad viene realizando desde diciembre del 2019 junto con el equipo GEMAS². La Lof se ubica en la ladera sur del Cerro Wenu Lafken (Cerro Otto), en el municipio de San Carlos de Bariloche (provincia de Río Negro), y desde el año 2000 se ha visto recurrentemente intervenida por el megaproyecto, un consorcio de firmas de empresarios del grupo BURCO -Belgian Urban Renovation Company-; proyecto de urbanización que comprende más de 710 hectáreas ubicadas sobre la ladera sur del Cerro Otto y a metros de la costa noroeste del Lago Gutiérrez.

El conflicto que particularmente nos convoca se vincula al cierre del camino tradicional “Los Álamos” utilizado por las familias de la comunidad durante décadas. Este servía tanto para comprar alimentos, transportar sus animales, el forraje y la leña, como también para todo lo que concierne a la escolarización de los niños y el fácil traslado al Barrio Unión en donde se desarrolla gran parte de sus vidas. Con el alambrado que impuso el country desapareció el único y último acceso vehicular que conectaba la Lof con la ciudad de San Carlos de Bariloche, lo cual significó un antes y un después en el desarrollo de sus vidas cotidianas. La imposibilidad de acceder por el camino obligó a la familia mapuche a tener que ingresar al territorio a pie y por senderos de montaña que atraviesan la cumbre del Cerro Otto, debiendo caminar más de 15 kilómetros para llegar a sus vehículos.

Partimos de comprender que la implantación de esta empresa en el territorio de la Lof se enmarca en las posibilidades que la historia de despojo y borramiento de lo indígena construyó - y continúa construyendo-, a manos del Estado-Nación argentino desde fines del siglo XIX. En este sentido, los diversos procesos que hacen a la posibilidad de las reconstrucciones de memoria deben comprenderse como formas de resurgir en el marco de un evento crítico (Das; 1995) particular -el genocidio indígena- que instauró la fragmentación. Entendemos al fragmento, a la par de Das, como un lugar de memoria en donde la violencia del acontecimiento continúa habitando y produciendo definiciones de manera silenciosa en la cotidianidad de los sujetos sobrevivientes; aunque estos también tienen la capacidad de expresarse en tanto herramientas de la memoria, que portan en sí mismos enormes potencialidades por su capacidad de reconstrucción de las pérdidas (Ramos; 2020).

¹ *Lofche*, del mapudungun, refiere a “comunidad”.

² El GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas) es una red de investigadores (docentes y alumnos) pertenecientes a distintos centros universitarios del país. Desde su conformación en el año 2008 se ha venido desarrollando en espacios formales de investigación y extensión, así como en espacios informales de participación política e intercambio de conocimientos. Fuente: <https://gemasmemoria.com/>

Los procesos de reconstrucción de memoria habilitan un panorama amplio y diverso de posibles redefiniciones en términos de las trayectorias particulares y colectivas desde donde se construyen los sujetos implicados. Sherry Ortner (2005) entenderá a la subjetividad en relación a su conciencia específica, cultural e histórica. En este marco, los procesos tendientes a la reflexividad de los sujetos desde el plano de la conciencia afectiva constituyen, en sí mismos, los sentidos vinculados a sus formas particulares de producción de mundo. Como expone Myriam Jimeno (2007), la subjetividad no encierra al individuo en sus sentimientos y pensamientos internos, sino que se conforma como proceso social, “hacia fuera de uno mismo, hacia y desde otros” (Jimeno; 2007:180). Siguiendo a la autora, es en este plano en donde lo histórico, lo político, lo cultural y lo afectivo confluyen en pos de materializar al relato y al discurso como formas de dar sentido a la experiencia (Jimeno; 2007:181).

Creemos que, en este marco, cabe dar cuenta de la noción de ontología política acuñada por Mario Blaser (2019), debido a que estamos frente al análisis de un proceso comunitario en el que se están disputando no solo cuestiones vinculadas al territorio como espacialidad material en sí misma, sino a toda una amplia y compleja gama de formas de concebir y hacer mundo desde allí. En este sentido, enmarcar el análisis en el mapa de la ontología política nos permite dar cuenta de la necesaria sensibilidad política vinculada a la comprensión del pluriverso: se producen mundos diversos y, por lo tanto, se hace fundamental un análisis crítico que dé cuenta de las ontologías múltiples, la multiplicidad ontológica y la performatividad de los relatos enactuados (Blaser; 2019:8) que conforman el horizonte de comprensión de los procesos de producción de agencia política situada de la Lofche.

› **1. a. Camino a recorrer**

El análisis que desarrollaremos parte, entonces, de identificar que en el complejo panorama de avasallamiento que la Empresa-country -en complicidad con el Ejército y la justicia- producen sobre la Lof, los procesos colectivos de reconstrucción de memoria que está llevando a cabo la comunidad habilitan redefiniciones subjetivas e intersubjetivas que asignan nuevos sentidos a nombrarse públicamente como mapuche. Identificamos, en este marco, una suerte de nuevas emergencias vinculadas a la construcción de agencias políticas situadas, que son necesariamente diversas, que se constituyen desde el territorio y que entran, en sí mismas, a la política y la afectividad como faros de subjetivación.

Las decisiones vinculadas a la organización del trabajo remiten a nuestro primer recorrido

por el territorio, el cual realizamos con el fin de encontrarnos con algunas de las hermanas de la familia. Es en relación a esta experiencia que decidimos tomar, a modo de metáfora, la idea de camino para estructurar el texto. La narración del recorrido que fuimos realizando nos permitirá dar cuenta de las decisiones metodológicas vinculadas al proceso de análisis de cada hermana y su relato, trayendo a observación determinados momentos y fragmentos del encuentro y de entrevistas que fueron realizadas entre abril y junio del 2022. Estos serán los encargados de guiar nuestras reflexiones sobre sus memorias vinculadas al territorio que habitan y defienden.

El recuerdo, tal como lo define Maurice Halbwachs (1925), aunque se evoque individualmente siempre se construye como una memoria grupal. Siguiendo la línea de este autor, proponemos pensar los recuerdos “individuales” de cada hermana como recuerdos colectivos que hacen a la memoria de la comunidad, siendo que configuran las maneras en que se vinculan desde y con el territorio a través del tiempo. Los en-tramados de memorias de la comunidad serán, entonces, aquellas fuentes de reconstrucción histórica que permitirán echar luz sobre trayectorias que entrelazan mundos y vínculos entre seres humanos y no-humanos y configuran la producción situada de agencias políticas particulares.

➤ **2. Caminar entre alambrados. Narración del encuentro con las hermanas**

Corrían los últimos días de abril de 2022 y pudimos concretar un nuevo encuentro entre el equipo GEMAS y la Lof. Este había sido pospuesto varias veces en los últimos tiempos por dificultades vinculadas a la coordinación de horarios. En la mañana de aquel sábado nos encontramos, finalmente, dirigiéndonos hacia la comunidad.

Aproximadamente a las 10 a.m. llegamos a la entrada del Country Club. En la puerta, tuvimos que parar los autos debido a que una casilla con guardias de seguridad privada debían permitirnos el paso. De esta salió un varón uniformado al que le explicamos que veníamos a ver a Laura³, integrante de la comunidad, quien nos estaba esperando. El hombre asintió con la cabeza, como sabiendo de quién se trataba, y a continuación nos pidió una serie de requerimientos para poder habilitarnos el paso: seguro de los autos, licencias de conducir y DNI de todas para corroborar identidades. Se los llevó hacia adentro y luego de aproximadamente 5 minutos salió con los papeles y documentos. Además, traía consigo dos mapas del complejo (uno para cada auto). Así, procedió a explicarnos cuál era el camino para arribar al territorio de la Lof.

³ Todos los nombres serán ficticios a fin de resguardar la identidad de las mujeres.

Ya dentro del auto, notamos que detrás de cada mapa había un chip que, inferimos, funcionaba como geolocalizador.

Recorrimos alrededor de un kilómetro dentro del barrio por un camino asfaltado. Pasamos varias casas residenciales, grandes espacios que funcionan como canchas para practicar deportes y luego una zona donde se guarda a los caballos con los que se hace equitación. A medida que nos íbamos acercando a la comunidad, el paisaje urbanizado del country iba transformándose, abriendo paso a árboles cada vez más grandes y calles de tierra cubiertas de mucha nieve y barro. Luego de un tramo cada vez más sinuoso, logramos llegar a la entrada de la Lof. El territorio se encuentra completamente rodeado por altas e intimidantes paredes de alambre y púas que impiden posibles transgresiones, como por ejemplo cruzar o acceder por otros lados que no sean la entrada percibida como oficial y habilitada.

Al ingresar a la comunidad estacionamos los dos autos frente a un coihue⁴ de gran tamaño y edad. Nos bajamos y empezamos a buscar a Laura, quien no nos respondía las llamadas, pero sabía que tenía que esperarnos. Así, nos adentramos en una larga huella marcada por la nieve que se iba perdiendo hacia el horizonte de la montaña. Del lado izquierdo íbamos observando las casas de algunos integrantes de la comunidad, cuatro en total, todas hechas en altura y principalmente con madera, algunas con espacio para la cría de animales. Pasando estas había un gran invernadero -sobre el que luego Laura nos contaría que lo había levantado ella sola, palo por palo-. A nuestra derecha, en cambio, nos encontramos todo el tiempo bordeando la alta pared de alambrado. Notamos que a lo largo del camino la gente del barrio privado ha ubicado estratégicamente una serie de pilares que en lo alto tienen cámaras de seguridad -de esas de amplitud 360°. Aunque éstas están del lado del Country, las mismas enfocan directamente al territorio de la Lof en un claro ejercicio de control y vigilancia social y espacial.

Al pasar por las casas que se encontraban a nuestra izquierda algunas mujeres se asomaron permitiéndonos preguntarles si sabían de Laura, a lo que nos contestaron que se encontraba cortando leña en el bosque, pero que sí, nos estaba esperando. “Guíense por el ruido de la motosierra”, nos aconsejaron. Algo desorientadas, comenzamos a subir la montaña en su búsqueda. El camino se tornó difuso y boscoso, no sabíamos exactamente a dónde nos dirigíamos; sin embargo, estábamos maravilladas por el paisaje: árboles otoñados y mucha nieve que había pintado al bosque de blanco y ocre. Repentinamente, Laura apareció frente a nosotras.

⁴ El coihue, del mapudungun “lugar de mucha agua” es un tipo de árbol perenne que crece en la zona de la Patagonia argentina y chilena y porta consigo un amplio y complejo simbolismo vinculado a la experiencialidad que el pueblo mapuche-tehuelche le asigna.

Llevaba puesto unos guan-tes amarillos y una bufanda de polar en la cabeza, del mismo color. Sus aros los reconocimos rápidamente, eran platería mapuche. Sonriente nos saludó a todas y comenzó a bajar la montaña (riéndose de lo poco preparadas que estábamos para la nieve). Nosotras íbamos intentando seguir su paso apurado, pero por suerte paró a esperar-nos y señalando una parte del bosque bien en lo alto y al costado del camino nos dijo que ella iba a hacer su *ruka*⁵ allí, para poder ver bien a mis queridos vecinos (refiriéndose, sarcásticamente, a la gente del country).

› **2.a. Primer encuentro. Laura: *Hay muchas cosas que hago, pero... sin saber quién soy. (...) Quiero saber, en la rama mapuche... quién soy.***

A Laura sus procesos contemporáneos de reconstrucción de memorias la llevan a *preguntarse*. Su vida cotidiana está atravesada por saberes de antes que ella ejerce diariamente: *yo doy remedio, doy yuyo para esto, yuyo para lo otro*. Sin embargo, reconoce que sus memorias están signadas por momentos de violencia que la obligaron a olvidar y quedarse callada. En este marco, entendemos que la propia pregunta ya ejerce en sí misma un sentido político-agencial específico y situado, donde la duda y la búsqueda alimentan aquellos huecos y vacíos de lo que pareciera un “no-saber”.

Nosotros tenemos una cultura en la que nos enseñaron que no tenemos que hablar mapudungun porque nos iban a matar, desde chicos. (...) “No, yo no voy a hacer esto porque eso es brujería” (...) O sea, todo era malo (...) pero yo siento, yo veo. Entonces la firmeza es nuestra acá.

(Fragmento de relato de Laura, abril 2022)

Laura viene recorriendo un largo camino en el proceso de autoreconocerse como mujer mapuche. En este marco, la dimensión ontológica ligada a su búsqueda espiritual ejerce en ella un poder especial y particular. A su vez, es el territorio como espacialidad el que le permite que emerjan las memorias y *la firmeza* del preguntarse. Reconoce, en su búsqueda, un amplio campo de prejuicios e incomprensiones; sin embargo, éstos no frenan sus inquietudes, sino que las alimentan. Luego de contarnos que se negó *muchísimos años a esto, (...) me volvía loca (...) no*

⁵ *Ruka*, del mapudungun, refiere a “casa”

me centraba, encontró refugio y sentido en la palabra del *machi*⁶.

Aquí confluyen varias cuestiones particulares que merecen análisis. Por un lado, lo que Blaser (2019) entiende como la identificación de un conflicto ontológico, vinculado al asimétrico ejercicio de acceso y control de saberes en el marco de un evento crítico que instauró una ontología hegemónica y procuró -aunque sin éxito- que el pueblo mapuche se pensara despojado de capacidad combativa y agencial. Es interesante traer ciertas preguntas que hace Blaser: ¿con qué criterio se distinguen a los que creen de los que saben? ¿Qué les queda a los que solo tienen cultura, pero no conocimiento? (Blaser; 2019:3). Nuevamente, nos encontramos frente a la clásica retórica divisoria: naturaleza/cultura, creencia/saber, magia/ciencia, y un largo e histórico etc. Los conflictos que participan del espacio de lo ontológico y que, muchas veces, son maleídos desde niveles epistémicos e ideológicos (Briones, 2014) pueden repercutir de múltiples formas en las cotidianidades de las experiencias de los pueblos indígenas.

En el caso de esta hermana, en tanto mujer mapuche que se piensa en lucha, las incomprendiones toman sentido al encontrar en su territorio el lugar del conocimiento: una espacialidad de la que brotan, constantemente, saberes que ella sabe y puede leer. En este marco, tanto su búsqueda espiritual en donde le asigna nuevos sentidos a su trayectoria, como la lucha territorial que viene disputando en el proceso judicial contra el country sirven como ejemplos que dan cuenta de la emergencia de una agencia política situada en donde los procesos de producción de subjetivación e intersubjetivación se entrelazan a los procesos de producción de mundo, de decisiones vinculadas a las formas de enactuar políticamente la realidad (Blaser; 2019:7).

Al pasar por la casa de Laura, ella nos pidió que esperáramos afuera un momento, ya que tenía que buscar algo. Entró sola y demoró algunos minutos, pero finalmente salió con una caja, nos miró con cara de pícara anunciándonos que iba a “cometer un asesinato” y procedió a pegarle fuertemente a la caja con un palo de madera. Nosotras no entendíamos bien qué estaba pasando, nos miramos confundidas. Al volver, nos dijo entre risas que “había salido aturdida” (después explicó que estaba hablando de una rata que se había metido a su casa y ella la había podido atrapar). Nos reímos, un poco incómodas.

“¿Dónde vamos a hacer la reunión?” Nos preguntó. En ese momento notamos que

⁶ *Machi*, del mapudungun, autoridad mapuche ancestral.

habíamos supuesto que ella dispondría de un espacio para el encuentro. Le respondimos que en cualquier lugar en el cual nos pudiéramos sentar a conversar iba a estar bien. Seguimos caminando y, al llegar a la casa de Adela (otra de las hermanas) Laura comenzó a gritar: “¡Vecinaaaaa!” Su hermana abrió la puerta y al vernos nos saludó amablemente. La invitamos a sumarse a la reunión, y nos dijo que esperemos, que quería peinarse.

› 2. b. Segundo encuentro. Adela: *Historias lindas*.

Adela apela a la memoria como operación que da sentido al pasado, recorriendo aquellos recuerdos lindos que constituyen la memoria de la comunidad. Serán entonces las *historias lindas* de cada una de las integrantes de la Lof, la infancia, la vida cotidiana, el campo, las anécdotas compartidas, las que tendrán valor en el relato de Adela para legitimar su habitar en el territorio. En la línea de Halbwachs (1925) comprendemos al testimonio como autoridad frente a lo ocurrido, como lugar donde se confrontan distintas perspectivas y vivencias. Aquí la importancia de coincidir en el recuerdo con otro: afianzar la sensación de veracidad del testimonio. Nunca se está solo al recordar, el grupo es parte del recuerdo aún cuando su presencia no sea material.

(...) Acá nosotros tenemos también muchas partes de cosas lindas que hemos pasado, afuera de todo lo malo que hemos pasado, tenemos partes muy lindas, cosas lindas de la crianza nuestra, la creencia de nosotros hacia el campo, es por lo que nosotros vivimos acá. Por las cosas lindas que pasamos, tenemos todos los recuerdos lindos acá, o sea, nos criamos todos acá [risas de las hermanas] Y al no estar mi viejito ahora acá tenemos los recuerdos vivos de papá, entonces uno ... viene un hermano y “te acordás...” íbamos a la picada, porque supuesta-mente esta es la picada “¿te acordás cuando atrapamos la lagartija?” Entonces tenemos todas esas anéc...

- *Anécdotas* [completa la palabra una de sus hermanas].

(Conversación con Adela, abril 2022)

Como señala Passerinill (1992) en Jelin (2001) las memorias se encadenan unas a otras, por lo que los sujetos elaboran sus memorias narrativas porque otros antes lo han hecho y han logrado transmitir las. Los agentes activos serán quienes den sentidos y énfasis a sus memorias; “esta caracterización debe acompañarse con un reconocimiento de la pluralidad de <otros> y de

la compleja dinámica de relación entre sujeto y alteridad”. (2001: 33).

(...) Si el ejército supuestamente hoy por hoy dice que nuestra familia no estuvo nunca acá, que no tenemos nada que ver en el campo, entonces si nosotros no tenemos nada que ver acá, y nunca estuvimos, ¿por qué hay tantos recuerdos de tantísimos años atrás? si ustedes se meten del arroyo para adentro, entre las lengas, que hay un suponer, herraduras, mi papá sogaba sogá, el árbol este que tienen aquí abajo que tiene hasta las balas de la policía, que hacían blanco ahí en ese palo...

(Fragmento de conversación, abril 2022)

Comprendemos el relato de Adela como parte de la construcción de una memoria colectiva que tiene fuerza y agencia política en tanto evidencia el derecho ancestral de la comunidad a habitar el territorio.

(...) Ellos no pueden decir de que no estuvimos acá, porque yo tengo todos mis recuerdos y toda mi niñez acá. No nos pueden decirnos que no. Hay muchos recuerdos. Hay muchas cosas que si ellos eh... escarbaran ahí, algún pozo o algo, van a encontrar tarros, ropa, zapatos, porque gente hubo. Entonces no nos pueden decir que no. Y hay muchas cosas.

(Fragmento de conversación, abril 2022)

Las memorias de las comunidades funcionan en contraposición a los olvidos y/o silenciamientos estructurales acerca del despojo y de los desplazamientos indígenas impuestos por los Estados-nación. “Las imágenes del pasado, aún sin conformar narrativas, desafían las fronteras hegemónicas de clasificación como las sospechas interesadas sobre la autenticidad cultural y territorial” (Ramos; 2010:170). Es así que el carácter social de la memoria individual constituye en sí misma una herramienta de contienda que disputa sentidos acerca de un pasado signado por una violencia que continúa produciendo sentidos y reactualizándose de manera silenciosa.

Continuamos caminando. La segunda casa por la que pasamos fue la de Olivia, otra de las hermanas, quien se encontraba afuera trabajando. Laura le propuso hacer la reunión allí, y así fue

como comenzó una discusión que rápidamente escaló. Olivia estaba muy enojada porque no le habían avisado con anticipación. Entre caras de enojo, gritos y dedos acusatorios, una de nuestras profesoras decidió mediar la situación. Esta se acercó a hablar con Olivia y le dijo que, en realidad, nosotras teníamos la culpa por haber avisado con tan poco tiempo. Pedimos disculpas, asumimos el error y nuestra profesora se puso a explicar por qué estábamos allí. Olivia agradeció la explicación y, aclarada la situación, dijo que se organizaba adentro -señalando con la cabeza para su casa- y en un rato se acercaba.

› 2. c. Tercer encuentro. Olivia: *Ustedes siembren... en luna.*

Pensar el territorio, para Olivia, significa recordar aquellas historias lindas que lo constituyen. Sus memorias situadas la llevan a enseñanzas que la madre les transmitió a ella y sus hermanas cuando trabajaban en la huerta. Se sembraba mucho... arranca recordando. En el relato, la madre aparece como aquella persona que les compartió saberes vinculados a los distintos tiempos de la siembra y la cosecha. Advertimos que diversos retazos dispersos de memorias (Ramos, A. M y Rodríguez, M. E.) van emergiendo a la hora de dar cuenta de estos consejos de la madre. Sin embargo, una idea clara se manifiesta como constitutiva del recuerdo: *Ustedes siembren... en luna.*

*“En menguante tienen que sembrar las papas... porque cabecea abajo”
decía mamá. (...) y en cuarto creciente se sembraban las arvejas, las habas y así.*

(Fragmento de relato de Olivia, junio 2022)

Los tiempos particulares para sembrar y cosechar estaban estrechamente vinculados al ciclo lunar. Era la dirección de la luna lo que, a la madre, le mostraba cuál era el tiempo de los alimentos: qué sembrar, qué no sembrar y cuánto tiempo habría que esperar para poder cosechar cada cosa. En el relato, Olivia manifiesta no recordar con total claridad todas las enseñanzas que la madre les transmitió; sin embargo, ella *sabe*, porque *las siente*. Cuenta:

(...) Una vez, allá en el territorio, me fui a fijar la luna y estaba para allá, viste. No estaba para acá. Y yo digo, “ay, voy a sembrar algo” y probar. Y sembré arvejas y habas... ¿y sabés qué? ¡Coseché! (...) Nosotras ahora sabemos todo por eso, porque se enseñaba por la luna.

(Fragmento de relato de Olivia, junio 2022)

En el conjunto fragmentado de memorias en torno a las enseñanzas y consejos de la madre, Olivia encuentra profundos y diversos tipos de sentidos de pertenencia. Observar a su madre fue observar a la luna, y entender la luna, fue entender los diversos tiempos de su territorio. Justamente es en ese entrelazamiento de recuerdos que toma forma aquel ser-juntos que construye subjetivación y hace especial la espacialidad.

En línea con Massey (2005) entendemos que el territorio como lugar especial y emotivo se posibilita por un conjunto de negociaciones de dos tipos: entre el aquí y el ahora (enmarcado en una historia y una geografía de *allás y entonces*) y una negociación que toma lugar en y entre lo humano y lo no humano. Comprendemos que, en el proceso de reconstrucción de aquellas memorias, Olivia está re-haciendo territorio: el recuerdo del relato y sus relecturas y recomposiciones desde un presente signado por la persecución y la violencia a la comunidad, devienen en un proceso de producción de espacialidad e identidad mapuche situada en donde las vivencias particulares cobran sentido al leerlas como en interrelación constante. Es la memoria del relato la que construye el puente en el cual, el presente, pasa a inscribirse también en relación a los vínculos que la familia supo construir con aquellas fuerzas espirituales del territorio.

Continuamos caminando a la par de Laura. La última casa estaba ubicada justo en frente del coihue en el cual habíamos estacionado los autos, y le pertenecía a Belén, otra hermana. Laura le preguntó si podíamos hacer la reunión allí, a lo que Belén respondió invitándonos muy amablemente a entrar. En el camino, pasamos por al lado de dos árboles de pañil⁷, los cuales se notaban jóvenes y cuidados. A algunas de nosotras nos llamó la atención por conocer su uso medicinal. Subimos las escaleras y entramos.

Junto a Belén conversamos acerca de su relación con la naturaleza. Ella nos comentó que estas cuestiones siempre la habían movilizado mucho: “¡Mirá, mirá cómo me pongo cuando hablo de esto!” dijo arremangándose y señalando cómo se le habían erizado los pelitos de su brazo. Acomodándose la remera, buscó la mano de su hija y se la agarró fuerte, como necesitándola. Esta se acercó a ella y la abrazó. Belén nos contó que podía *escuchar a los árboles y así entendía lo que iba a pasar*. Nos dijo que era *muy importante ser respetuosos, porque ellos también nos escuchaban y entendían*. Nos habló de *un vínculo muy fuerte* que ella

⁷ Pañil, planta de gran importancia para el pueblo mapuche-tehuelche por sus propiedades medicinales.

tenía con las lengas⁸ en particular, y luego nos contó que *los árboles también tienen descendencia* y que la de su familia, vinculada a ese territorio, la tenían con los coihues (y ahí señaló con la mano al coihue que teníamos enfrente).

› **2. d. Cuarto encuentro. Belén y las memorias de una lenga en territorio.**

Las memorias de Belén en el territorio de la comunidad recorren muchos años de vida que van desde la infancia hasta la adultez. Sus recuerdos se constituyen a partir de vivencias familiares con sus hermanes, sus padres, sus hijos pero también junto a los árboles que habitan el territorio. En este sentido es que nos detendremos particularmente a pensar en el vínculo especial que Belén construye con las lengas del territorio comunitario. Para ello, enmarcaremos el análisis dentro del campo antropológico de las relacionalidades, partiendo de la pregunta acerca de los procesos que construyen relacionalidad en la comunidad.

El término relacionalidad, frente al de parentesco, evidencia una comprensión de los sentidos teóricos indígenas del “estar relacionados” que al mismo tiempo deja de lado definiciones preestablecidas: relacionalidad en oposición o al lado de parentesco para señalar una apertura hacia los idiomas indígenas de estar relacionados (Carsten; 2000).

(...) Emh a ver que te digo, una niñez, linda, inocente, bonita. Porque cuando estás en el campo y te crías en el campo es otra cosa. Es lindo, pasás linda la niñez, la adolescencia, todo bien... Este... hacíamos juguetes así, sino pintábamos. Mi hermana paraba a mirar el jardín de la mami y dibujaba rosas con los colores y hojas que sacábamos de la escuela y dibujábamos. Pero de chica sí tuve de sí, las lengas. Yo dibujaba las lengas, las miraba y las dibujaba. (...) No sé por qué. Pe-ro de siete u ocho años era como que algo ya me llevaba a las lengas y no sabía qué. Me gustaba acariciar su barba. ¿Viste que dan una barbita? Y yo le acariciaba así. Siempre si tomaba agua le iba a dar. Le daba agua porque yo decía que era un abuelito. O porque era muy viejita tenía el pelo blanco. Viste que cuando uno es chiquito no sabe. Y yo tomaba agua y decía yo le paso a su pelito blanco. Pero siempre me llevaba, no sé por qué. Siempre me llevaron los árboles. Era como, por ahí cuando la mami se venía...porque tuvo

⁸ Lenga, un árbol de la familia de las Nothofagaceae (o de la familia Fagaceae según otra clasificación). Es una especie representativa del bosque andino patagónico del sur de Argentina y de Chile.

dos chicos acá en el hospital. Y esos días, yo no sé por qué, pero yo me iba a las lengas y me ponía a jugar con ellas, y le hacía moños a las barbitas y les pedía a ellas que la mami esté bien. Viste porque un chico chico es así, pero yo le pedía a ella que esté bien. Que el bebé que nazca esté bien, era como que sabía que ese ser me escuchaba.

(Fragmento de relato de Belén, mayo 2022)

Las memorias compartidas, los juegos, el cuidado mutuo y el diálogo entre Belén y las lengas fueron configurando un vínculo cercano y emocional que podría evidenciar aquel “inventario de seres existentes” que Blaser (2019) entiende por ontología, en tanto que da entidad y agencia no solo a los seres humanos sino también a, por ejemplo, los árboles y, en este sentido, al territorio que los comprende y los une. Aquel árbol como lugar de memoria que logra condensar infancia y adultez, individualidad y comunidad. Labrar un vínculo implica, siempre, tiempo para conocerse y entenderse, y eso puede verse condensado en la manera en la que, luego de muchos años, se encuentra y logra entenderse con la lenga que le anticipaba fuertes nevadas:

(...) Es lo mismo que cuando vinieron inviernos malos, yo ya sabía. Ya sabía que venían esas nevadas grandes, porque venía de la comunidad para acá, en la tarde de febrero, me acuerdo hacía calor. Hay una lenga especial acá arriba en el cerro, atrás bajando, este no, bajando de allá, donde se ve la montaña para abajo. [Desde su ventana podíamos ver el cerro del cual hablaba]. Ahí hay una lenga especial, que no es muy de edad, es bastante joven, algo especial tiene porque es joven, no es que tenga mucha experiencia vivida como para saber todo. Siempre que yo llegaba a ese lugar, cuando iba a la comunidad la abrazaba. “Ay dame fuerzas, voy cansada”, siempre pidiendo ¿Viste? “Ay dame tu fortaleza porque yo estoy cansada, tengo calor, dame oxígeno con tus hojitas”. Siempre la abrazaba para refrescarme ahí, un día en febrero venía con [nombre del marido], y le digo, “pará, pará sentate mientras que yo me voy a quedar con mi nona para descansar” Así que la abraza porque tenía calor y de repente me hizo una brisa, bien fuerte así “ffffff” helado, un olor a nieve. Y la quedé mirando dije, uy, dije yo, “¿qué va a pasar? ¿Qué pasó? ¿Por qué hay olor a nieve?”, le pregunté, la abracé y le pregunté. “Quiero que me digas, pero clara, dame pistas claras, para poder saber bien, quiero saber.” En ese momento el aire frío pasó, pero si se me vino esa, porque estaba calmito. La mire para arriba y la abraza, como... así como que me saludaba, como diciendo “hola, estoy acá, préstame atención”

movió sus ganchos grandes, así. (...) Las lenguas no hablan, pero si te hacen entender, vos las tocas y te hacen entender. La quedé mirando para arriba, “y si, ya te entendí, ya te entendí” que nos protejamos, o sea que con eso ya me estaba haciendo saber que el invierno venía malo, porque la nieve es, venía muchísima nieve. Y justamente, fue una nevada inmensa. Nosotros tuvimos tres metros.

(Fragmento de relato, mayo 2022)

A las acciones cotidianas que diariamente hacen el mundo donde las personas, las fuerzas y los espíritus conviven, intercambian, se comunican y se cuidan, es a lo que Ramos (2008) llama prácticas de relacionalidad mapuche-tewelche, y son aquellas que pensamos propicias para repensar las nociones del “hacer política” desde un sentido afectivo que construye mundo con existencias que co-habitan el territorio y lo construyen junto a su comunidad. Trasladar dichas prácticas al plano de lo público habilita un poderoso y alternativo lenguaje de contienda (Roseberry; 1994), ya que es una lógica que desafía criterios fijos y occidentales que caracterizan al ámbito de la política o lo que Blaser (2019) denomina política racional. En este marco es que creemos preciso apoderarse del lenguaje relacional desde un sentido ontológico, que permita discutir en términos políticos la relación del humano con el territorio.

› **3. A desalambrar. Conclusiones**

La presente ponencia se estructuró en base a un relato que fue recorriendo el territorio de la comunidad. En cada parada se fueron produciendo encuentros con distintas hermanas de la familia mapuche, y en cada uno de estos fuimos conversando sobre diversos tópicos. Historias y recuerdos que, puestos en circulación, habilitaron la posibilidad de juntas resignificar memorias de y desde el territorio. Estas tramas sentipensantes crearon al unísono un puente, en donde lo dual del pasado y el presente parecía transmutar articulado, encausando estrategias situadas de los propios procesos contemporáneos de defensa territorial.

Aquellos emergentes que brotaron de la colectivización de los relatos y memorias, en términos de experiencias y vivencias encarnadas, los pensamos en relación a la conformación de lo que Jimeno (2007) denomina comunidad emocional. Es decir, la identificación de lazos sociales que, producto de la violencia, se vieron fragmentados. En este sentido, la posibilidad de compartir sus testimonios operó, para estas mujeres mapuche, como regenerador y productor de

vínculos. Es en función de esta categoría que nos pareció necesario, igualmente, abordarla articulando desde la experiencia situada de la familia y sus propios procesos de producción de comunidad. Nos sirvió pensar, en particular, en tres movimientos:

El primer movimiento es el que nos permite resignificar la violencia. Entendemos que la violencia signa los procesos de producción de subjetivación de la comunidad, y que en este sentido tiene la capacidad de rearticularse y reactualizarse continuamente. Comprendemos que es fundamental abordar este tipo de procesos dando cuenta de aquellas experiencias crueles que atraviesan y conforman los vínculos comunitarios. Sin embargo, también creemos necesario comenzar a echar luz sobre la capacidad de agencia que tienen los testimonios y relatos emergentes en términos de estar construyendo desde otras formas de pensar(se), individual y colectivamente, las cuales son en sí mismas constitutivas de la experiencia social. *Historias lindas*, recuerdos de la infancia, vínculos relacionales con las fuerzas del lugar, entre tantas otras maneras de producir, consciente y reflexivamente, subjetivación y agencia política situada.

El segundo movimiento es aquel que nos habilita a repensar la relación naturaleza-cultura. Aquí nos resultó necesario pensar en función de aquellos procesos de recomposición de lazos sociales que se vieron fragmentados. La vida toda de esta familia está atravesada por diversos existentes que co-habitan y conforman el territorio, aunque estos no se muestren en el plano de lo humano. Así mismo, es fundamental reconocer que estos existentes también se han visto profunda y violentamente fragmentados a partir del evento crítico y sus mecanismos de perpetuación -temporales y espaciales-. Cuando abordamos la reconfiguración de dinámicas del pueblo-nación mapuche y sus formas de hacer lazos, es imprescindible entender las relacionalidades que entraman e interconectan las formas contemporáneas y ancestrales de pensarse.

Por último, el tercer movimiento nos invita a reflexionar desde el concepto de relacionalidades. Es decir, la necesidad de comprender nociones-otras de comunidad, entendiendo que los procesos de relacionalidad y agencia entre humanos, no humanos y el territorio en sí mismo están demarcando formas-otras de experimentar lo comunitario y, en este sentido, de producir y practicar mundo.

La fuerza de la memoria colectiva reside en los sujetos individuales que recuerdan (Halbwachs; 1925). Son las memorias individuales y subjetivas quienes constituyen y habilitan la dimensión colectiva que resignifica, recrea y enactúa memorias en conjunto. Comprendemos que estas deben pensarse, necesariamente, como dinámicas y en constante reconstrucción en

relación a las trayectorias situadas y sus coyunturas políticas específicas. El proceso de reconstrucción de memorias llevado a cabo por esta Lofche da cuenta de esta articulación, y es aquí donde pensar las producciones de agencia política cobra sentido: la experiencia compartida da pie a pensarse en relación al otro, intersubjetivamente, construyendo formas novedosas de comunidad política en contextos particulares de lucha y resistencia, en donde el reconocimiento del relato del otro es experimentado, abrazado, encarnado y resignificado colectiva, afectiva y políticamente.

› **Referencias bibliográficas**

- Blaser, M. (2019). *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*. En: Seminaire 2018-2019 Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones, IIAC-LAIOS. Paris, abril, p. 3-11
- Briones, C. (2014). *Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos*. En Cuadernos de Antropología Social Nro. 40, pp. 49-70. FFyL. UBA.
- Briones. C , Ramos. A. M. (2020). *Los porqués del "de acá nos van a sacar muertos*. Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte
- Carsten, J. (2000). *"Introduction: cultures of relatedness"*. En: Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2013). *"What kinship does and how. Comment on Sahlins, Marshall"* HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (2): 245–51.
- Das, V. (1995). *Critical events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Halbwachs, M. (1925). *"Memoria colectiva y memoria individual"* (Cap. 1). En La memoria colectiva. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. SILVA, Renán 2012.

“Memoria e historia: entrevista a FrancoisHartog”, *Historia Critica* No. 48, Bogotá, Pp 208-214

Jelin, E. (2001). “*De qué hablamos cuando hablamos de memorias?*”. Los trabajos de la memoria. Buenos Aires: Siglo XXI, 17-38

Jimeno, M. (2007). *Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia*. Simposio Subjetividades Contemporáneas, Congreso Nacional de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, diciembre 6 al 10 de 2006.

Massey, D. (2005). *The Elusiveness of place. Migrant rocks*. For Space. SAGE Publications Ltd. 130-138.

Ortner, S. (2005). “*Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna*”, en *Etnografías contemporáneas*, No. 1, pp. 25- 47.

Ramos, A. M. (2020). *Etnografía de los fragmentos. El trabajo de restauración de las memorias mapuche*. En Ramos, A. M. y Rodríguez M. E. (compiladoras). (2020). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Editorial Teseo.