



Construcción de la interculturalidad y la territorialidad en San Martín de los Andes

Malena Pell Richards¹

Resumen

El objetivo de la ponencia es dar cuenta de las distintas perspectivas y discursos hegemónicos que se contraponen en la ciudad de San Martín de los Andes, en torno a los conflictos sobre territorialidad y la re-inscripción de la interculturalidad. El trabajo parte del pedido realizado por las comunidades mapuche desde la mesa de protocolo intercultural para izar la bandera mapuche o *wenufoye* en la plaza principal junto con la bandera nacional y provincial. Dicho pedido se basó en el argumento del reconocimiento del municipio como uno intercultural. El izamiento de la bandera previsto para el 12 de octubre de 2014 no se realizó, ya que la demanda de la mesa intercultural fue representada en los discursos hegemónicos como un avance del pueblo mapuche sobre el territorio de una comunidad considerada no mapuche. Sin embargo, iluminó la fuerza que tienen los discursos de los distintos actores sociales que pertenecen al entramado social y político de la ciudad. La finalidad de la ponencia sólo consiste en debatir acerca de la interculturalidad y cómo es construida y defendida, como también recuperar las prácticas discursivas en relación a la defensa de la legitimidad territorial por los distintos grupos sociales que forman parte de la localidad.

Palabras Clave

Interculturalidad – territorialidad – discursos

Construction of interculturality and territoriality in San Martín de los Andes

Abstract

This article main objective is to take into consideration the different views on the hegemonic and opposites discourses that are being said in the city of San Martín de los Andes, about the ongoing conflicts of territory and the re-inscription of interculturality. Mapuche communities from the zone were given a space at the city council to discuss with local state authorities and it was from there where they requested to lift the mapuche flag (*wenufoye*) at the central plaza. The demand was based on the argument that San Martín de los Andes was an intercultural town as recognized by the city council. The lift of the flag was intended to occur on October 12th 2014, but it never happened because the demand was represented in the hegemonic discourses as it the mapuche people were advancing into non-mapuche territory in a community that recognize themselves as non-mapuche. Yet, this situation illuminated the force that this discourses carriage and how they represent the different social actors that belong to the city's social and political framework. The purpose of the article not only consists on debating about the interculturality, but it also recovers the discursive practices about the defense and territorial legitimacy from the different social groups that shape the city.

Key Words

Interculturality – territory – discourses

¹ Universidad Nacional de Río Negro, Sede Andina, San Carlos de Bariloche, pellmalena@gmail.com

Sobre el lugar

San Martín de los Andes es una ciudad en el sudoeste de la provincia del Neuquén, enclavada en la Cordillera de los Andes, sobre la costa este del lago Lácar, y es la localidad turística más importante de la provincia. En 1898 el General Rudecindo Roca decide fundar un pueblo a orillas del Lago Lácar (en mapudungun “revoltoso que causa miedo”, o “lugar de derrumbes”), con el fin de sentar soberanía sobre la región. Así el General, única autoridad con la facultad de fundar un pueblo en área fronteriza” (pese a que la cuenca Lácar quedaba fuera por estar en litigio y en pleno proceso de arbitraje internacional), dispone a partir del “Parte diario N° 64” la creación de San Martín de los Andes sobre el valle de Pocahullo.

Introducción

El 10 de diciembre de 2014 el *wenufoye* o bandera mapuche fue izada en la plaza principal de San Martín de los Andes, junto con la bandera provincial de Neuquén y la bandera Nacional. Sin embargo poder realizar el izamiento fue realmente una tarea complicada y conflictiva, que según los medios habría “dividido” a la sociedad sanmartinense. Con la creación de la mesa de protocolo intercultural por aprobación del concejo deliberante, desde este nuevo espacio, las comunidades mapuche realizaron un pedido que se basaba en primer lugar en izar su bandera en la plaza San Martín. La justificación de esta demanda iba por el lado de entender que “era algo lógico, ya que el municipio de la ciudad desde el 2010 fue declarado como un municipio intercultural”. En la carta orgánica municipal el artículo 8 inciso 12 expresa:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural del Pueblo Mapuche, respetando la conservación de sus valores tradicionales, apoyando su desarrollo y garantizando sus derechos conforme a lo dispuesto por el Artículo 75 Inciso 17 de la Constitución Nacional y el Artículo 53 Capítulo II de la Constitución Provincial y reconociéndose como Municipio intercultural.

Y, por otro lado, el reclamo buscaba que el izamiento del *wenufoye* sea un modo de recordar a los ciudadanos de San Martín de los Andes, que antes de ser la ciudad que es hoy, el casco urbano de la ciudad pertenecía a las comunidades mapuche. Según lo declarado por *lonko* de la comunidad Curruhuinca, representante en la mesa de protocolo intercultural, la ciudad de San Martín se emplaza en territorio ancestral el cual fue habitado por diferentes comunidades mapuche, y buscaban un mínimo de reconocimiento por lo que dichas comunidades hicieron para permitir el crecimiento de la ciudad. Sin embargo, los concejales que debían aprobar o no el pedido, se negaban ya que declaraban que había una intencionalidad de las comunidades de avanzar sobre el centro de la ciudad, el territorio del que las comunidades se consideran originarias.

Este episodio, dio cuenta de las distintas perspectivas y discursos hegemónicos que se contraponen en la ciudad en torno a la construcción o reinscripción de la aboriginalidad, pero además, se puede ver que el problema que estaba de fondo era territorial. De todas formas el debate sobre la interculturalidad iluminó la fuerza que tienen los discursos de los distintos actores sociales que pertenecen al entramado social de San Martín de los Andes (comunidades mapuche, autoridades gubernamentales, partidos políticos conservadores, medios de comunicación, empresarios, etc.). De esta forma, el izamiento de la bandera fue representado en los discursos hegemónicos como un avance del pueblo mapuche sobre el territorio de una comunidad considerada no mapuche.

El izamiento del *wenufoye* estaba previsto para el acto que iba a realizarse el 12 de octubre de 2014, en la plaza San Martín por el día del respeto de la diversidad cultural. Aunque la propuesta tuvo el apoyo del intendente además de otras organizaciones sociales y no gubernamentales, los concejales consideraron que el izamiento sería conflictivo, y solicitaron al intendente de la ciudad que no se realizara. En cambio, se entregó una placa que fue colocada en el lado este de la plaza, para conmemorar el “diálogo” o el “vínculo” de respeto que se tiene entre ambos pueblos, un monumento a la interculturalidad. El no izamiento de la bandera y los conflictos en torno al pedido fue un reflejo de lo que en el último tiempo estaba sucediendo en la ciudad y las relaciones de las comunidades mapuche y distintas entidades de la localidad. Más allá de la placa que fue colocada en la plaza que tenía la intención de dar cuenta de los vínculos interculturales que existirían en la localidad, las consecuencias más “fuertes” o “llamativas” del fallido izamiento vendrían luego del 12 de octubre.

Después del 12 de octubre de 2014

Luego del 12 de octubre, el reclamo continuó aunque se planeaba que el izamiento se realizara el 4 de febrero, día del aniversario de la ciudad. Sin embargo, el intendente consideró que era necesario el izamiento del *wenufoye* previo a esa fecha, argumentando que la placa en la plaza había sido un primer paso. Lo que ahora proponía era que la bandera se izara junto con la Nacional y la Provincial el 10 de diciembre, el día Internacional de los Derechos Humanos. La oposición por parte de los concejales como por otros sectores de la ciudad se hizo presente. Días previos incluso enviaron un comunicado al intendente pidiéndole que no se realice el acto, que como representantes de la comunidad “no mapuche”, encargados de garantizar los derechos de dicha comunidad, consideraban poco saludable para San Martín de los Andes ver flamear la bandera en la plaza. Incluso algunos concejales declaraban que era inconstitucional, y era traición a la patria.

Como consecuencia de estas declaraciones, no solo se realizaron cartas que los vecinos podían acercarse a firmar para demostrar su descontento con la decisión, sino que también el día antes de izar la bandera, el 9 de diciembre de 2014 se convocó desde las redes sociales, organizado por “la juventud sanmartinense” un abrazo simbólico a la bandera y un banderazo. En dicho acto no solo se reivindicó lo que estos grupos consideraban como Nación, también cuestionaron la noción de

interculturalidad. Explicaron que un municipio intercultural respeta la preexistencia del pueblo mapuche, la que se confundía con la originalidad, y que ellos y todos sabían que “aunque los mapuches eran preexistentes al Estado Nación, no eran originarios del territorio”. Al mismo tiempo, se cantó el himno nacional, y portaron banderines.

12 horas después, el 10 de diciembre la plaza amanece con el mástil en el que se iba a izar el *wenufoye* con escrituras con aerosol donde se leía: “*perdón a Roca*”, “*vagos invasores*”, “*Juan Carlos Fernández títere de Epulef*”, y faltaba de su lugar la placa que conmemoraba la interculturalidad. Se pintó el mástil, y el acto se realizó entre las 10 y las 11 de la mañana del 10 de diciembre con solo dos detenidos por agresiones verbales como “*haga patria mate a un mapuche*” y “*lacras*” y agresiones físicas a un periodista.

La Interculturalidad y el enfoque de la memoria

Por más que considero que la interculturalidad es un tema que debe ser debatido en profundidad y entiendo que por esto hay diferentes disputas a su alrededor, no creo encontrarme con suficiente bagaje teórico para discutirlo. Sin embargo, entiendo que los discursos y prácticas que estaban en relación con el izamiento de la bandera, y en consecuencia llevaban a las disputas sobre la aboriginalidad se encuentran permeados por las nociones que se tienen en torno a la interculturalidad, o gracias a ella. La declaración del municipio como intercultural me permitió comenzar a comprender estas diferentes posturas, y mi decisión metodológica fue tratar de comprender ciertos argumentos en base a las memorias grupales de los grupos involucrados, teniendo como proyecto enfocar el análisis en las memorias subalternas de las comunidades mapuche.

Lo que quisiera remarcar es que considero que nada de esto hubiera sucedido si en primer lugar, junto con la reforma de la carta orgánica municipal en el 2010 el municipio de la ciudad de San Martín de los Andes no se hubiera declarado como intercultural. Desde ese momento, pasando por la creación de la mesa de protocolo intercultural y hasta el izamiento de la bandera, como todos los debates sobre cualquier otra temática que rozaba siempre con lo territorial, lo intercultural salía a flote. Ya sea para delegar las discusiones a otro ámbito (de las sesiones del concejo deliberante a la mesa) o para utilizar ese término como si fuera la palabra que obliga al diálogo y al equilibrio, que lo da por existente y como algo que puede ser ejercido. Se podría decir que hay una concepción de la interculturalidad como algo dado, algo que se puede ver en la práctica, y prácticamente se equipara con la tolerancia. Sin embargo, diferentes autores entienden que la interculturalidad puede darse en un momento, pero que su continuidad en el tiempo es prácticamente una utopía.

La concepción de interculturalidad que se estuvo manejando durante estos hechos fue justamente la de justificar el diálogo, o el no diálogo, el izamiento o el no izamiento, pero nunca fue una visión de la interculturalidad como ligada a lo decolonial o dando cuenta de cómo este discurso que parte de los movimientos indígenas fue siendo apropiado por los grupos hegemónicos. El supuesto diálogo en un mismo terreno de respeto y si se quiere de “tolerancia” no pudo ser garantizado

totalmente a lo largo de esos meses. Incluso las comunidades el 12 de octubre ya dieron cuenta de eso, cuando explicaban que la bandera no iba ser izada “*por 10 personas que simplemente no estaban de acuerdo*”. Con una población de más de 30.000 habitantes, donde una gran mayoría pertenece a diversas comunidades mapuche, esas 10 personas son representantes de la hegemonía política, económica y social, y a su vez representan a los grupos hegemónicos. No son solo 10, pero si dan cuenta de las desigualdades.

Si consideramos la definición de interculturalidad de Josef Estermann en ningún momento habría habido un diálogo intercultural en San Martín de los Andes, ya que:

No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de las asimetrías económicas y ‘(neo-) coloniales’. La situación de ‘laboratorio’ de un diálogo en la mesa verde, entre representantes de culturas dominantes y subalternas, entre ‘colonizadores’ y ‘colonizados’, no puede prescindir de plantear la cuestión de poder, de la subalternización y dominación, tanto en el pasado como en el presente. Este tema debe ser un punto explícito de debate, antes de “encontrarse” en un supuesto inter más o menos equilibrado. (Estermann, 2014: 358)

Que el pedido por la bandera se reclame desde un piso político que las comunidades fueron ganando con el tiempo, para poder todos los días y a futuro tener una visibilización material de su pasado, el cual habría sido menos escuchado por la difusión de la historia hegemónica me lleva a considerar al enfoque de la memoria como central para lograr una mayor comprensión de la situación. La demanda del izamiento del *wenufoye* logró iluminar la articulación pasado-presente en las memorias de las comunidades mapuche, así como también las memorias y lugares que entraron en disputa al confluir en el mismo territorio.

Por estos motivos, considero que buscar entender y analizar los procesos de memoria de la comunidad mapuche ayuda a rastrear tanto el proyecto político que quieren llevar a cabo como los puntos de partida que desde lo afectivo ayudan a poner en marcha dichos planes.

En un primer lugar concebí la demanda de la mesa de protocolo intercultural de izar el *wenufoye* en la plaza central como una estrategia dentro un proyecto de recuperación y militancia indígena tal como lo propone Rappaport (2005). Entendía que la búsqueda del “reconocimiento de lo que el pueblo mapuche había hecho por la ciudad” era una manera de ir más allá de ese ser tomado en cuenta por los ciudadanos, en ese pedido desde mi punto de vista residía un tratar de escuchar nuevas voces y memorias dentro de una historia fundacional.

Con las nociones de lugares de memoria de Pierre Nora, entendí que tanto el mástil y la bandera mapuche, como las banderas nacional y provincial, junto con el monumento a la interculturalidad, eran lugares materiales y simbólicos donde cada uno de ellos daba cuenta de una memoria en particular. Nora habla de los lugares

de la memoria como compuestos por tres sentidos: Material, Simbólico y Funcional (Nora, 1989). Y al igual que la demanda que realizaba la mesa de protocolo intercultural, debe haber una intención consciente de recordar. Si nos centramos en la bandera, el aspecto que más pareciera predominar, desde mi punto de vista, sería el simbólico. En el sentido simbólico de los lugares de la memoria. Nora realiza una distinción entre los lugares de los dominantes y el de los dominados. La bandera, incluso el *wenufoye* puede considerarse desde una visión simbólica desde los dominantes, si se la considera en conjunto con el mástil y el monumento de la interculturalidad. Más allá de su intención de recordar, una vez izada debe formar parte del protocolo de todos los actos oficiales que se realicen en la plaza. De esta forma, y siguiendo lo planteado por Nora, estos elementos se atañen a la definición que él considera: “espectaculares y triunfantes, imponentes y, generalmente, impuestos (...) aquellos que como característica tienen la frialdad y la solemnidad de las ceremonias oficiales” (Pierre Nora, 1989). Más allá de poder considerar a estos elementos como lugares de memoria, lo que quiero aclarar es que no considero que el *wenufoye* en sí y su presencia en la plaza sean una simple directiva “desde arriba”. Lo considero parte de una ideología de recuperación y militancia indígena propia de latinoamérica (Rappaport, 2005) pero que pueden ser entendidos como que, a pesar de surgir de las memorias colectivas de un grupo y con un plan a futuro de los derechos que quieren abarcar, el *wenufoye* deviene en lugar de memoria, considerando el lugar en donde está izado (la plaza central de la ciudad), cómo fue izado (acto oficial), y en los actos oficiales de los cuales va a formar parte.

A su vez, la decisión de hacerse un lugar dentro de estos lugares de memoria de los dominantes, permitió que estos lugares sean cuestionados y disputados por otros grupos. La bandera Argentina se volvió central como un signo de contraposición y desacuerdo con la bajada de línea municipal que siguió adelante con el proyecto de izamiento. Se plantea una idea de argentino como igual a no mapuche, y la bandera se ve como un símbolo vulnerado, que no solo se merece que se recuerde su importancia y se le haga un reconocimiento (banderazo), se vuelve tan vulnerada que necesita un abrazo. El 9 de diciembre esos lugares de memoria que ayudan a darle valor simbólico a la bandera del pueblo mapuche, (el mástil y el monumento) se disputan, se dañan pero a la vez tratan de ser apropiados por los grupos que no están a favor del izamiento, de una forma u otra reconociendo su entidad y su importancia como lugares de memoria. Pero más aún, lo que yo considero que estaba en riesgo era un correlato histórico y hegemónico de la historia de la ciudad, del Estado-Nación. Y al mismo tiempo muchos argumentos, debates y concepciones sobre el paisaje y el territorio de la ciudad. A favor o en contra, en los conflictos que se tienen entre diferentes instituciones y grupos con las comunidades mapuche, estas nuevas voces sobre la historia fundacional de la ciudad ya no podrían obviarse. Esos momentos más allá de la polémica y rumores, comenzaban a transformar relatos, pero también a modificar las visiones del lugar ya sea la plaza o ambientes más amplios (casco urbano, playas, cerros, campos), territorios en general, en el presente y a futuro.

Esta disputa en torno a la bandera pareciera que se encarnó en estos lugares de memoria detallados y que podría darse cuenta de ella desde dos lugares bien

claros: el tener que pedir permiso y ganarse la legitimidad para ser parte de un lugar de memoria como lo es la plaza principal, o como también su otra contracara la de no tolerar que se genere ese espacio o lugar para estas memorias que ahora comenzaban a ganar visibilidad.

Candau (2006) pensando desde lo planteado por Nora enuncia preguntas que pueden ser útiles para buscarle una respuesta o no, en esta situación también: “¿cuál es la verdadera naturaleza de esta memoria? ¿El entusiasmo patrimonial contemporáneo y la profusión de monumentos no son finalmente sustituidos del trabajo de la memoria que deberían efectuar la comunidad y los individuos?” (Candau, 2006). En base a estas indagaciones introduce nuevamente la voz de Nora para explicar que el autor francés creía que “cuanto menos se vive la memoria desde el interior, más necesita apoyos externos y puntos de referencia tangibles” (Candau, 2006). En lo personal, esta frase de Nora, me llevó a relacionar como la insistencia por el izamiento del *wenufoye* como parte del recordar y reconocer y la decisión de crear un monumento a la interculturalidad, no le saca agencia a las propias prácticas o trabajos de memorias colectivas de las comunidades mapuche de San Martín de los Andes. Por el contrario se vuelven reflejo de la “incompatibilidad de memorias” que hay entre los distintos grupos sociales enmarcados en este contexto (comunidades mapuche, municipales, empresarios, etc.). Aunque se podrían encontrar más continuidades dentro de los grupos que se reconocen a sí mismos como los no mapuche, es importante dar cuenta que a su vez cada grupo identificable tiene sus particularidades, y sus propios puntos de vista sobre estas memorias colectivas que comparten más de un punto en común. El monumento y el mástil que sostiene al *wenufoye* son los “apoyos externos y puntos de referencia tangibles” de una memoria que no está al interior de los grupos con mayor hegemonía ya sea política, económica o social de la localidad, que no viven pero a su vez tampoco comprenden la memoria de las comunidades desde el interior.

Una vez que pude concebir que los cambios que ocurrían generarían nuevas concepciones y re-inscripciones de la interculturalidad, la aboriginalidad pero al mismo tiempo sobre la problemática territorial gracias a esta nueva historia que comenzaba a surgir, comprendí que lo que se empezaba a escuchar no era una historia nueva. Que el reconocimiento de la ayuda del pueblo mapuche hacia la fundación de la ciudad, se debía a que, desde la mesa intercultural, este argumento se valía de lo que “está en la historia (...) no es un invento”. Lo que comenzaba a incursionar en el debate no era una historia paralela en otro plano temporal, no eran nuevas memorias que sólo habían sido invisibilizadas. La necesidad de la constante justificación del lugar del *wenufoye* en la plaza central no era solamente la visibilización y el reconocimiento de la constante convivencia del pueblo mapuche como un actor de igual importancia que cualquier otro en la ciudad, era también la representación de uno de los proyectos políticos en los cuales las comunidades mapuche estarían incursionando: romper con ciertos relatos dentro de esa historia hegemónica sobre la ciudad, haciendo lugar (como se pedía espacio para el *wenufoye* en ese lugar de memoria ilustrativo que es la plaza y todos los símbolos que conlleva) en ese relato de los propios. No se buscó el reconocimiento de un lugar de memoria subalterno, el cual según Nora, sería espontáneo, porque justamente lo que se estaba

haciendo era poner en choque diferentes concepciones de memoria o historia, entre los diferentes actores de la ciudad, y el lugar para lograr ese enfrentamiento debía ser un terreno donde este reclamo que proviene de otra cosmovisión, pueda ser escuchado porque importa, porque vulnera memorias, símbolos, lugares y modifican el paisaje.

El quiebre en la historia se hace desde las memorias

Cuando las fronteras entre memoria o historia hegemónica y la memoria subalterna se comienzan a desdibujar, la búsqueda por la comprensión de las prácticas que son llevadas a cabo en este entramado social se enfocan en nuevos lugares. O al menos ese fue el camino que comencé a recorrer. Para manejarnos en el campo de la memoria hay nociones que deben ser tenidas en cuenta, y el Popular Memory Group (1982), se encarga de explicitar alguna de esas cuestiones, lo que a su vez me ayuda en mi análisis. Este grupo plantea que el campo está cruzado por construcciones del pasado que están en disputa, y que la memoria dominante es producida en el curso de estas disputas o luchas y está siempre abierta a la contienda (Popular Memory Group, 1982). Y enmarcada en la teoría que proponen, mi propia visión de la historia hegemónica y del correlato del Estado-Nación Argentino como puestos en riesgos, se relacionan con la concepción de historia dominante que ellos manejan. En el Popular Memory Group explican que las construcciones históricas son más obviamente públicas cuando están unidas a las instituciones centrales del Estado, como parecería haber ocurrido en este caso (Historia fundacional de la ciudad, Plaza principal, Constitución Nacional, símbolos patrios)

Otro planteo interesante que introducen es el de tener presente que las memorias del pasado son, como cualquier forma del sentido común, “construcciones sedimentadas de las huellas del pasado” (Popular Memory Group, 1982). Y en lo que respecta a la articulación pasado-presente, introducen otro modo de concebir esa relación, la cual consiste en emplear perspectivas y métodos históricos como un elemento de análisis estratégico. Parten de la necesidad de comprender problemas políticos contemporáneos, examinando las condiciones sobre las cuales esos dilemas descansan, buscando la naturaleza y origen de las opresiones actuales. Desde el grupo entienden la construcción de las historias o relatos es una forma en la que opera el argumento histórico como fuerza política. Debido a esto plantean que cualquier análisis de las relaciones sociales de las fuerzas políticas tiene que ser histórico en la forma, así como también debiera alcanzar tiempos históricos más o menos distantes. Explican que debe intentar alcanzar los límites y posibilidades de una época más amplia en términos de historia de larga duración de las estructuras. Según el grupo, los programas políticos involucran construcciones del pasado así como de futuro. La historia, en particular la “memoria popular”, es una apuesta en la lucha constante por la hegemonía (Popular Memory Group, 1982).

Las nociones planteadas por el Popular Memory Group me llevan a pensar y a entender que la memoria depende de ese traer al presente el pasado, una vez que se tiene una acción o motivo para venir al presente. En esas articulación pasado-presente como medio para el fin político, existe un momento de presuposición o

creación (Ramos, 2011) que tiene la memoria y la constituye en sí misma. Al mismo tiempo los significados que se le pueden atribuir pueden partir desde un fin político. Así, se hace un uso de la memoria para cambiar o transformar el presente desde lo social y para lo social.

Re-imaginando a San Martín de los Andes como lugar

Entendí que las memorias que se ponían en juego en la debate en torno al *wenufoye* confluían en la plaza, y más tarde, amplí la delimitación de la plaza y el centro (lo que según lo declarado por los concejales se estaba reclamando recuperar por parte de las comunidades mapuche); por lo que es la ciudad de San Martín de los Andes en sí. En los debates sobre la bandera en la plaza, se hacían presentes otras problemáticas, conflictos con el cerro Chapelco, con el cobro para el acceso a las playas, para poder hacer uso de sus tierras para competencias deportivas, el hacer quedar a los ciudadanos no mapuche, como “invasores”. Si decidía continuar con la delimitación céntrica del conflicto territorial, como estrategia metodológica ya que abarcar todo San Martín de los Andes era demasiado amplio, me comenzaba a cerrar muchos temas que eran necesarios considerar, y es por esto que debía empezar a trabajar con nuevos conceptos que me permitan trabajar etnográficamente con las cuestiones micro, pero enmarcadas en concepciones abiertas sobre el territorio.

La concepción de lugar de la geógrafa Doreen Massey, se volvió central para poder enmarcar los relatos de diferentes interlocutores y actores de la ciudad, en este espectro más amplio que yo entendía como puntas de hilos del ovillo de la territorialidad. Los lugares son colecciones de variadas historias, articulaciones en una mayor geografía del poder del espacio. Para Massey cada lugar se va especificando, y explica que su carácter es el producto de estas intersecciones de las distintas historias con un marco más amplio, el cual va componiendo al lugar (Massey, 2005). Al mismo tiempo destaca que el lugar se compone, no solo de la confluencia de esas historias, sino también de los puntos que no se encuentran, las desconexiones y las relaciones no establecidas, las exclusiones.

De esta forma, Massey define a los lugares como integrantes del espacio y en el tiempo, un “espacio-temporal de eventos”, que es compuesto por estas historias que se van continuando o escribiendo, un momento en ciertas geometrías de poder, “una constelación particular dentro de una amplia topografía del espacio” (Massey, 2005), como un proceso, un trabajo sin terminar. Esta concepción de lugar alternativa, permite a Massey introducir una cuestión clave, las diferentes temporalidades que se corresponden con las distintas trayectorias que se encuentran en este nuevo marco geográfico. Las trayectorias que confluyen en este lugar van creando una historia en base a los encuentros y desencuentros que pueden tener, y en consecuencia una identidad, y hacen que el lugar no pueda ser pensado desde Massey como solo un lugar sino como un “evento-lugar”.

Este es un lugar tan abierto como internamente múltiple. Es una ida y vuelta entre diferentes marcos temporales o escalas que captan el carácter distintivo de procesos que parecen habitar el “mismo” momento en el tiempo. Es un simple encuentro de trayectorias. (Massey, 2005)

Así, los lugares son entendidos desde su carácter que se encuentra en un constante cambio o transformación de trayectorias, las cuales poseen la pregunta sobre nuestro ser-juntos. Massey explica que las multiplicidades y el azar del espacio constituyen al lugar provisto de una inevitable contingencia o negociación. Dar cuenta de esa constante negociación permite entender a los lugares como lo que nos ayuda a plantear una forma particular nuestro ser-juntos, y esta cuestión es central políticamente. Según lo planteado por Massey, algunos lugares, en ciertas ocasiones, requieren las construcciones de un “nosotros” pero la mayoría de los lugares no requieren la constitución de un solo y hegemónico nosotros. El lugar, entonces, nos cambia, pero no a través de la pertenencia, sino por medio de la realización de ciertas prácticas en el lugar. De esta manera, Massey nos explica que negociación de las intersecciones de las trayectorias, lugar como una arena donde la negociación se nos impone, negociación con otras trayectorias humanas, como las no-humanas, o comprendidas desde una ontología occidental y moderna como naturales o la naturaleza. (De la Cadena, 2009)

El lugar ahora puede ser entendido como la condición general de nuestro estar juntos, que lleva a la constitución de lo social y lo político. Pero, lo que rescata Massey es que en la práctica política mucho de lo que constituye a la configuración de lo social y político está articulado por medio de la negociación de los lugares en el sentido más amplio. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, la propuesta de Massey abarca una concepción de lugar alternativa, y esto no es más que una nueva imaginación sobre espacios y lugares; ambos un elemento de y una participación en esas negociaciones con lo humano y lo no-humano, la continuidad en la escritura de la historia.

El lugar siempre es diferente. Cada uno es único, y está constantemente produciendo “lo nuevo”. Lo que es importante destacar en la lógica de los lugares es que como explica Massey, la negociación siempre va a ser una invención, siempre habrá necesidad de juzgar, aprender, improvisar, no habrá reglas simples. Más bien es lo único, que emerge de lo nuevo y conflictivo, lo que arroja la necesidad por lo político.

Para cerrar con la introducción de este marco teórico, me parece pertinente retomar lo que Massey propone en relación con la construcción del nosotros en los espacios públicos. Ella nos explica que a veces las construcciones que se generan sobre ciertos lugares, no permiten que la gente o mismo los lugares tengan trayectorias propias (lo que representaría un fracaso en la imaginación alternativa del espacio). Hay construcciones que niegan en el espacio o lugar a otras múltiples formas de ser, donde a los “otros” casi no se les permite tener vida propia. Estos espacios donde existe la alteridad Massey propone comprenderlos como el resultado de desiguales y sedimentadas relaciones de poder que se encuentran en la especificidad del lugar. Siempre estamos inevitablemente haciendo lugares y espacios. Las cohesiones temporales de esas articulaciones entre relaciones o también las prácticas, establecen flujos espaciales que van demarcando nuestras identidades; y levantan la pregunta sobre las políticas en torno a ellas.

El lugar de los Otros en el Nosotros

La historia hegemónica de San Martín de los Andes, en relación con su fundación y las relaciones entre los grupos mapuche y los grupos poderosos económica y políticamente, como los que no, fue tramando un relato en el cual el nosotros de la ciudad se define en su identidad no mapuche. La irrupción de la demanda de la mesa de protocolo intercultural, irrumpe justamente por intentar revalorizar lo mapuche, darle entidad pero además su lugar en la plaza estaría en el mismo nivel y accionando igual que la bandera nacional y provincial. La plaza San Martín no solo sería la plaza central de esa ciudad argentina y neuquina sino que a esa identidad se le sumaría una dimensión mapuche. Y justamente, el término de irrupción, lo que da cuenta es de un nuevo relato como si surgiera de no se sabe dónde, ya que la historia hegemónica no le hacía lugar.

En “La memoria como objeto de reflexión”, Ana Ramos, pensando desde Massey explica cómo las configuraciones hegemónicas más amplias logran el consentimiento cuando tienen éxito en ocultar o desplazar los antagonismos sobre los que se construyeron (Ramos, 2015). Ella explica que esto ocurre, por ejemplo, cuando la reconstrucción de memorias subordinadas y alternativas se experimenta como una simple confrontación de versiones del pasado, como una puesta en valor de “particularidades” ideológicas y culturales o como un mero ejercicio del derecho a la diferencia. Lo que estos argumentos me invitan a pensar es que el Nosotros, que se visibilizó fuertemente durante los meses de debate sobre la bandera, es un nosotros hegemónico porque deviene de ese relato histórico que fue funcional para muchos en el vivir del lugar San Martín de los Andes. Pero como explicaba Massey, los lugares, son estos espacios donde las trayectorias se yuxtaponen, y donde esa geometría es negociada. La bandera, como evento simbólico, dentro de un “evento lugar” (Massey, 2005), enmarcado en una constelación de trayectorias de un cierto aquí y ahora evidencia el discurso hegemónico, pero negocia un lugar dentro de esa historia. Cuando esto ocurre, la existencia de estas memorias que antes no tenían suficiente plataforma para ser masivamente audibles permiten visibilizar “el litigio y el antagonismo” del cual habían sido desplazadas poniendo en cuestión la legitimidad misma de las normas establecidas de debatir acerca de lo que es legítimo o ilegítimo (Ramos, 2015)

Para poder disputar esa negociación del lugar, (Massey, 2005) y para sumarse a la disputa sobre la historia hegemónica (Popular Memory Group, 1982) la memoria junto con las prácticas de recuperación de las comunidades mapuche se vuelve un recurso para lograr su fin político, su presente y su futuro. Y en situaciones de constante negociaciones de esos diferentes ser-juntos, se configuran nuevas subjetividades que hasta ese entonces en ese lugar eran indecibles (Ramos, 2015).

Mi objetivo sería no sólo dar cuenta de ese ser-juntos del lugar que conforma mi campo, sino que concebir otro tipo de Nosotros que es negociado en ese lugar. Y, en vez de conocer a las comunidades mapuche como ese otro de ese allí y ahora, a partir de sus memorias comenzar a comprenderlo en un Nosotros que también habita y confluye en la ciudad. Su condición subalterna, sus exclusiones territoriales, no lo relegan para siempre en un otro, ya que como parece empezar a surgir, los

trabajos de memoria, las irrupciones en la historia lo van empoderando, siempre teniendo en cuenta las trayectorias que los antecedieron, pero dándoles un piso desde donde negociar su espacio en el lugar con miras a un proyecto político.

Reflexiones finales

Para concluir creo pertinente resaltar que el debate y los conflictos que se atravesaron en torno al *wenufoye* en la plaza de San Martín de los Andes, permitió dar cuenta de distintos discursos, que corresponden al vivir en un lugar, que no existe sino que está historizado. (Ingold 2011; Massey 2005). La cuestión de la bandera, concebida desde las diferentes concepciones de la interculturalidad que se manipulaban para todos lados en cada grupo donde era retomada, visibilizó y lo continúa haciendo, las disputas sobre las construcciones de aboriginalidad en San Martín de los Andes.

Los trabajos de memoria de las comunidades mapuche, van más allá que el izamiento del *wenufoye* en la plaza, y tienen tanto de política como de improntas afectivas que motivan a buscar esa restauración, ese reconocimiento y es motor para la disputa por otros Nosotros en ese territorio amplio, público y conformado por trayectorias humanas y no-humanas.

Bibliografía

- Candau, J. (2006.) "El campo de la antropología de la memoria". En *Antropología de la Memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- De la Cadena, M. (2009). "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'", *WorldAnthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4
- Estermann, J. (2014). "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural". *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 13, núm. 38, Universidad de Los Lagos Santiago, Chile, 347-368.
- Ingold, T. (2011). "A storied world". *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, New York, Routledge.
- Massey, D. (2005) *For Space*. Londres, Sage Publications.
- Nora, P. (1989) "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. California, University of California Press.
- Popular Memory Group (1982). "Popular Memory: Theory, Politics, Method". Johnson, Richard, Gregor McLennan, Ill Schwarz y David Sutton (eds.). *Making Histories*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 205-252
- Ramos, A. (2011). "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad / desigualdad", *Alteridades* 21(42), México, UAM-Iztapalapa, 131-148
- Ramos, A. (2015). "La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento". *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Colección Aperturas, San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional de Río Negro

Rappaport, J. (2005) [1994]. "Introducción". *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Pp. 17-47. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca.