

“LEVANTAR LOS RITMOS ANTIGUOS”. Memoria y política mapuches en contextos de violencia

“*RISING THE ANCIENT RHYTHMS*”. *Mapuche memories and politics in violent contexts*

"LEVANTAR OS VELHOS RITMOS". Memória mapuche e política em contextos de violência

Ana Margarita Ramos

Doutora em Antropologia Social

aramosam@gmail.com

Universidad Nacional de Rio Negro, Argentina

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Este artículo recorre dos etnografías, producidas en la Patagonia Argentina, en las que el consejo ancestral de “levantar los ritmos antiguos” es una preocupación compartida. A partir de estas narrativas el artículo muestra, por un lado, las complejas relaciones entre ancestralidad, territorio y liderazgo, y, por el otro, el potencial de los trabajos de memoria en la regeneración de lazos afectivos y la refundación de las formas políticas de “estar juntos” después de contextos de violencia estatal masiva. En estos marcos ideológicos, epistémicos y ontológicos de la memoria es posible entender los proyectos políticos del pueblo mapuche así como poner en cuestión los presupuestos de las teorías políticas de la modernidad.

Palabras claves: memoria, violencia, política, mapuche, liderazgo

Abstract

This article is based on two ethnographies, produced in the Argentinean Patagonia, in which the ancestral advice to “rise the ancient rhythms” is a collective matter. Having settled these narratives, this article explains the complex relations between ancestry, territory and leadership as well as the potential of memory projects in the restoration of affective bonds and the refoundation of the political forms of “togetherness” after contexts of massive state violence. In these ideological, epistemic and ontological terms of memory, is possible to understand the political projects of Mapuche peoples as well as how to bring into question the presumptions about modern world’s political theories.

Key words: memory, violence, politics, Mapuche, leadership

Resumo

Este artigo aborda duas etnografias, produzidas na Patagônia Argentina, nas quais o conselho ancestral de "levantar os velhos ritmos" é uma preocupação compartilhada. A partir dessas narrativas, o artigo mostra, por um lado, as relações complexas entre ancestralidade, território e liderança e, por outro, o potencial dos trabalhos da memória na regeneração de vínculos afetivos e na refundação de formas políticas de "Estar juntos" depois de contextos de violência estatal maciça. Nestes marcos ideológicos, epistêmicos e ontológicos da memória é possível compreender os projetos políticos do povo mapuche e questionar os pressupostos das teorias políticas da modernidade.

Palavras-chave: memória, violência, política, mapuche, liderança

Introducción

El hecho de recuperar las memorias de los antepasados es una práctica habitual y generalizada en los procesos de reconstrucción identitaria, particularmente, entre los pueblos indígenas. Sin embargo, en este trabajo, quisiera reflexionar sobre el potencial político que ha tenido la memoria, entendida como la práctica de “levantar los ritmos antiguos”, cuando es esgrimida como respuesta a las experiencias heredadas o vividas de violencia.

Las experiencias de violencia generadas por el Estado –genocidios, terrorismos de Estado, políticas excluyentes o segregacionistas, entre otras manifestaciones-- son recordadas y representadas de modos diferentes, según los contextos históricos, las

trayectorias políticas y las posiciones sociales diferenciales de los grupos que las padecen. Dentro de esta diversidad, entiendo que los mapuche de la Patagonia, al equiparar la acción de recordar (traer al presente experiencias pasadas) con la de “levantar los ritmos antiguos”, están presuponiendo un marco de interpretación específico e histórico. Uno que ha demostrado ser propicio tanto para hacer sentido de los eventos de violencia como para orientar el poder performativo de la memoria hacia escenarios políticos más sensibles con respecto a sus proyectos de transformación del mundo.

Antes de ahondar en esa especificidad, me detengo primero en algunas de las categorías conceptuales más generales con las que la antropología

ha venido abordando la relación entre memoria y violencia.

La antropología ha mostrado que la violencia crea sus propias formaciones hegemónicas a partir de imposiciones estructurales y simbólicas. Las primeras distribuyen a los sujetos entre ejecutores, víctimas y testigos con valoraciones y legitimidades diferenciales. Las segundas establecen una única verdad en oposición al “sin sentido”, a través de una estética altamente visible y con poder para producir semánticas compartidas (Taussig 1984, Riches 1986, Stewart y Strathern 2002, O’Neill y Hinton 2009). Por su parte, Veena Das (1995) señala que los acontecimientos de violencia tienen efectos “críticos” en las experiencias cuando las acciones físicas, emocionales y sociales que los constituyen resultan tan brutales y adquieren tal magnitud que cambian las vidas de las personas y el curso de la historia, al punto que se borron los límites entre las experiencias consideradas como parte de la vida humana y las que pertenecen al terreno de lo inhumano. Janet Carsten (2007), retomando esa misma noción de “eventos críticos”, sostiene que la violencia interrumpe la vida cotidiana y destroza los mundos locales, al mismo

tiempo que domina los imaginarios sociales y políticos, así como las estructuras de la experiencia y las categorías de pensamiento de quienes se encuentran atrapados en ella. Por esta razón, todo proyecto de recordar, “a cierta distancia” de esas formaciones sociales impuestas, implica siempre un gran esfuerzo individual y colectivo.

Ahora bien, puesto que los eventos críticos imponen un estrechamiento entre lo íntimo y lo político, y entre lo cotidiano y lo estatal, los trabajos más íntimos y cotidianos de memoria pueden devenir en proyectos políticos e incluso, en ocasiones, llegar a producir ciudadanía desafiantes para las lógicas de inclusión y exclusión del Estado. Al respecto, Carsten agrega que los eventos críticos producen pérdidas irreversibles pero también la emergencia de nuevos modos de acción, cambios en las categorías de uso y aprendizajes sobre cómo relacionarse con otros de nuevas maneras. De acuerdo con esta autora, sostenemos que, ante experiencias de pérdida, la memoria necesariamente involucra procesos creativos de refundición del pasado y de regeneración de mundos.

Haciendo una relectura de la noción de “experiencia” de Walter Benjamin desde esta noción de eventos

críticos, podríamos decir que las personas que los padecieron suelen evaluar la pérdida como una atrofia de sus habilidades para asimilar e integrar sensaciones, información y eventos en un conjunto heredado de experiencias (McCole 1993). La violencia reduce las experiencias a series de momentos atomizados e inarticulados, vividos e intransmisibles. Por lo tanto, la clase de memoria que puede dar coherencia al devenir y sentido al mundo es la que trabaja para recuperar la habilidad para re-asociar y re-ordenar las experiencias más antiguas con las nuevas, es decir, para interpolar sin fin en “los ritmos antiguos” (Benjamin 1991).

En este artículo, los eventos críticos de violencia --que la memoria mapuche presupone o recupera como “genocidio del Estado”-- inician con las campañas militares a fines del siglo XIX y sus efectos sobre el Pueblo Mapuche: muertes, deportaciones y desestructuración masivas. Pero se continúan en prácticas violentas de desalojos, maltratos, prisiones arbitrarias, explotación y discriminación a lo largo de los años. La propuesta es, entonces, mostrar los modos en que la memoria mapuche ha ido produciendo sus propios marcos de interpretación de la experiencia para restaurar, con

lenguajes propios, el mundo deteriorado. En esta dirección, la memoria es un proyecto político que trabaja en los bordes ideológicos, epistémicos y ontológicos (Briones 2017) en los que distintos modos de integrar experiencias y crear asociaciones pugnan por dar sentidos al mundo.

Partiendo de estas ideas teóricas, me interesa mostrar la especificidad que adquiere la memoria mapuche cuando la práctica de recordar los “consejos antiguos” opera como un proyecto político de restauración, entre sujetos constituidos por la doble experiencia de ver sus mundos deteriorados y de asumir la responsabilidad de “volver a levantarlos”. Con este propósito me centraré particularmente en la perspectiva que, sobre la memoria, tienen aquellas personas mapuche que recibieron habilidades y competencias de los antiguos y que muchos de mis interlocutores mapuche nombran como “personas especiales” (Golluscio y Ramos 2007). Estas personas especiales cumplen sus roles de liderazgo en el marco de proyectos de memoria colectivos, renovando acuerdos con los ancestros y las fuerzas del territorio acerca de cómo encausar el devenir político del pueblo mapuche.

Prestando atención a las maneras en que los liderazgos mapuche se fueron constituyendo, al tiempo que fueron siendo constituidos por, experiencias integradas y coherentes del mundo, me pregunto cuáles son las relaciones entre memoria y política. En otras palabras, en qué direcciones deberíamos ampliar las nociones teóricas y habituales de política, para comprender el modo en que se imbrican las luchas por sostener la transmisión de memorias antiguas con las luchas por “volver a ser mapuche en el territorio”.

Para ello presento a continuación dos etnografías diferentes. La primera es acerca de una disputa interna que tuvo lugar hace unas décadas atrás, en la comunidad rural de Cushamen, en torno a la legitimidad del cabecilla (*lonko*) de la principal ceremonia mapuche (*camaruco*). La segunda trata sobre procesos más generales y recientes de reemergencia de autoridades ancestrales entre los mapuche que viven en la ciudad. A partir de ambas etnografías, en los últimos apartados reflexiono sobre los efectos que tienen los procesos de memoria sobre los modos de entender la política entre los mapuche, específicamente cuando los liderazgos y el territorio son resignificados y vividos en clave ancestral.

Etnografía I: Restaurar los ritmos antiguos

La llamada “Colonia Cushamen” es una comunidad mapuche formada a partir de la radicación progresiva de distintas familias. Las primeras arribaron a esos valles¹ en la década de 1890, después de haber escapado varios años de los ejércitos nacionales (argentino y chileno). Al iniciar la década de 1880, estas familias habían sido despojadas de sus territorios en Manzana Mapu² y, perseguidas por el ejército, habían buscado refugio, por más de un año, en el seno de la Cordillera de los Andes. Fue entonces cuando reciben de sus ancestros, en un *pillan* (volcán) de la Cordillera, el conocimiento para reorganizarse en torno a un *camaruco* (ceremonia mapuche). Allí los ancestros hablaron a través de una *machi* (autoridad mapuche espiritual) para nombrar a un miembro de la familia Nahuelquir como el *lonko* (cabecilla) de ese nuevo *lofche* (grupo de pertenencia). Unos años después, al finalizar las campañas militares, gran

¹ Ubicados en el noroeste de la provincia de Chubut (Argentina).

² Un amplio territorio ubicado en el noroeste de la Patagonia Argentina.

parte de estas familias fueron confinadas en un campo de concentración en Chinchinales a orillas del Río Negro, donde permanecieron hasta 1889 bajo el control de las autoridades militares. Al salir de ese cautiverio, emprendieron un largo itinerario de regreso que los condujo por Choele-Choel, Comallo (Territorio Nacional de Río Negro) para llegar finalmente a Cushamen (Territorio Nacional de Chubut) hacia mediados de la década de 1890. Una vez instaladas en este valle donde planeaban “vivir tranquilas”, estas familias decidieron iniciar negociaciones con el estado nacional, para obtener el reconocimiento oficial y un estatus legal que amparase la tenencia de la tierra frente a las amenazas de un nuevo desalojo, los que obtuvieron en 1899 a través de un decreto del Poder Ejecutivo (Delrio 2005). Era, entonces, momento de “levantar” en estas tierras el camaruco que habían heredado unos años atrás en la Cordillera. Pero, a pesar de haber vuelto a hacer esta ceremonia, sus animales morían sin razón aparente y las enfermedades se propagaban entre los miembros de las familias; por lo que evaluaron la necesidad de regresar a aquel *pillan* en el que habían recibido el camaruco por primera vez, para pedirle

permiso a los espíritus de sus ancestros y a las fuerzas de aquel lugar, para trasladar la ceremonia al territorio de Cushamen. Una vez recompuestos los vínculos y compromisos entre estas familias, sus ancestros y las fuerzas de ambos territorios, Cushamen tuvo unos años de crecimiento económico y de bienestar. Desde entonces fueron llegando otras familias o personas solas, con quienes fueron compartiendo el territorio y las actividades, al tiempo que iban progresivamente entramando nuevos parentescos. En esos años, los distintos grupos parentales también empezaron a levantar sus propios camarucos.

Durante la crisis del año 1930³ se dejaron de realizar estas ceremonias colectivas por la pobreza que había en la región y porque las autoridades estatales lo habían prohibido. En el año 1944 deciden colectivamente volver a realizar esas ceremonias, pero acuerdan en levantar como único camaruco de la comunidad, aquel que habían traído

³ Los “tiempos de la crisis” se recuerdan en la memoria de las familias de Cushamen como años de mucha pobreza y como el inicio de un nuevo proceso de despojo territorial, ahora por parte de los comerciantes que devenían estancieros utilizando arbitrariamente las legislaciones vigentes en connivencia con los funcionarios del Estado, para obtener arbitrariamente los títulos de propiedad que las familias mapuche no lograban obtener.

desde el *pillan* cuando escapaban por la cordillera. Ese camaruco se transformó, entonces, en el evento fundacional de un “nosotros” heterogéneo, plasmándose en distintos relatos de la memoria. Estos relatos cuentan que Fernando Nahuelquir había soñado *ese* camaruco antes de reconocerlo en la loma del *pillan* donde sus ancestros les mostraron cómo hacer la “ronda de caballos”⁴. Como me explicaba Martiniano Nahuelquir, “*la ronda salió de ahí*”, esto significa que “*el camaruco está planteado por ese pillan*”. Por eso, continúa, cuando hacen la rogativa lo primero que dicen es “*pillan kushe, pillan fucha, claro, la vieja y el viejo del pillan... a ellos les pedimos que nos ayuden en todo mientras hacemos la rogativa, siempre se les va a pedir fuerza, que hagan esfuerzo siempre, entonces que nos den la salud*”⁵. Actualmente, los participantes del camaruco de Colonia Cushamen actualizan esa “ronda” del camaruco que hace mucho tiempo se heredó en --y del-- *pillan*.

El camaruco de Cushamen es una “*junta*” anual entre dos partes de la comunidad, cada una de las cuales irá

intercalando funciones de anfitrión y de visitante. Cada parte tiene su propio *lelfun* (una pampa en cuyo centro se levantan las cañas con las banderas que conforman el *rewe* o altar) y un par de cabecillas denominados *lonko* e *inal lonko* (ayudante de *lonko*). La primera vez que se levantó este camaruco en Cushamen a fines del siglo XIX, Miguel Ñancuche Ñanuelquir –hijo del que había soñado el camaruco—fue el *lonko* de una de estas partes y su hermano Fidel Nahuelquir fue el *lonko* de la otra.

En 1944, cuando se retoma el camaruco, un hijo de Miguel Ñancuche y un hijo de Fidel asumen esos mismos liderazgos. Desde entonces, los cabecillas que se sucedieron en el cargo cumplieron sus promesas de hacer el camaruco todos los años, hasta el “el último día de sus vidas”, cuando esta responsabilidad pasa entonces a otro familiar del linaje.

En la década de 1990 comienza un conflicto al interior de la comunidad en torno a la legitimidad del cabecilla de la parte de Miguel Ñancuche. Resulta que unos años atrás, un nieto de Miguel Ñancuche Nahuelquir había recibido, a través de un sueño, el mandato de hacerse cargo del camaruco de su abuelo. Socializa este sueño con sus familiares, quienes entonces deciden

⁴ La “ronda de caballos” o *aukeo* es una de las partes centrales del camaruco de Cushamen.

⁵ Entrevista personal (e.p.), 1996.

traspasarle el cargo de *lonko* de la parte de Ñancuche. Vicente Nahuelquir, hijo de Fidel, seguía siendo entonces el *lonko* de la otra parte del camaruco. Este anciano reconoce al nieto de Ñancuche como un compañero legítimo y sella el acuerdo con las siguientes palabras: “*agarre el cargo, con toda buena fe, hasta morir*”. Aproximadamente unos diez años después, el nieto de Ñancuche vuelve a soñar, pero esta vez su padre fallecido aparecía en su sueño para pedirle que devolviera el cargo de *lonko* porque los familiares “*lo dejaban solo*”. Comienza a circular entonces la noticia de que el “cabecilla de los Ñancuche” había soñado otra vez y que iba a entregar la bandera del camaruco.

Anualmente, unos meses antes de la realización del camaruco, las personas de la comunidad con mayor prestigio y conocimiento sobre los “ritmos antiguos” --cabecillas, ayudantes y *pilláñ kushe* (mujeres con autoridad)—se convocan en una reunión o *trawn* para conversar acerca de los preparativos y la organización del próximo camaruco. Pero aquel año, quienes se citaron en la casa de Vicente sabían que no iban a una reunión ordinaria puesto que debían tratar el tema de la abdicación del cabecilla de la

parte de Ñancuche y el nombramiento de su sucesor. Aquella reunión es recordada hasta el día de hoy como “*el katriüzugun* (discusión) *en casa de Vicente*”⁶.

Vicente acepta la renuncia del nieto de Ñancuche y nombra a un sucesor, luego nombra dos ayudantes de cabecilla, uno para que acompañe a este nuevo *lonko* y otro para que lo acompañe a él que ya estaba muy enfermo. El camaruco volvía a estar organizado. Sin embargo, en ese *katriüzugun* en casa de Vicente inicia un conflicto que durará varios años en Cushamen. Me detendré entonces en algunos de los intercambios que se sucedieron desde entonces, para dar textura al trasfondo de los sentimientos que ese día convirtieron el *trawn* en casa de Vicente en un *katriüzugun* acalorado.

Algunos sostenían que el cabecilla que quedó en el cargo no era parte del linaje de los Nahuelquir y que el camaruco que levantaba era distinto porque recurría a los conocimientos

⁶ La traducción de *katriüzugun* es “cortar la palabra” o “cortar la actividad cotidiana para hablar”. De acuerdo con la especialista mapuche en *mapuzugun*, Fresia Mellico (comunicación personal), y teniendo en cuenta sus usos en Cushamen, me inclinaría a pensar que se trata de un evento comunicativo en el que se intercambian opiniones contrapuestas.

heredados de sus propios abuelos. Como contrapunto, otros planteaban que, por un lado, este cabecilla era legítimamente un Nahuelquir porque su padre había hecho un *lakutun* (traspaso de nombre y producción de vínculo) con el mismo Miguel Ñancuche y, por el otro, que estaba autorizado como *lonko* desde el momento en que había asumido la responsabilidad de reemplazar al nieto de Miguel Ñancuche quien había incumplido el mandato de “no aflojar” hasta la muerte.

En ese entonces el conflicto empezó a ser un tema central en muchas de las conversaciones cotidianas que se desarrollaban en Cushamen. Mientras algunos planificaban cómo recuperar el camaruco “*que trajo Ñancuche de tan lejos sufriendo*” y que ahora estaba “*como adoptivo en otra parte*”⁷, otros criticaban a los que habían dejado de asistir a la ceremonia sosteniendo que se trataba del mismo camaruco porque “*uno lleva su representación y la de sus abuelos asistiendo*”.

⁷ Para algunos, el camaruco había sido “adoptado por otros” no solo porque el cargo de *lonko* habría pasado a otras familias, sino también porque la pampa o *lelfun* donde Ñancuche había levantado el camaruco había sido ahora reemplazada por otra, situada en el territorio del actual cabecilla, en las cercanías del pueblo de Cushamen.

Ahora bien, a pesar de la inasistencia de algunos a la ceremonia en son de protesta o del extrañamiento de otros con respecto a las maneras en que el actual cabecilla hacía el camaruco, todos coincidían en que, en esos años, la tierra no estaba dando los frutos de épocas anteriores, las lluvias eran escasas y las sequías prolongadas, las familias enfermaban y la comunidad estaba cada vez más desunida. Con unos y otros argumentos, todos convenían en que había que restaurar los “ritmos antiguos” para volver a establecer las relaciones de reciprocidad necesarias con los *kuifakeche* (antiguos), con los *newen* (fuerzas) y los *ngen* (dueños de los distintos elementos de la naturaleza) con los que co-habitan en el territorio. Coincidían también en que la continuidad de esos ritmos antiguos dependía fundamentalmente de la delicadeza y el respeto con los que los *lonko* se preparaban y realizaban el camaruco. Porque si “*alguien hace mal las cosas, los espíritus no reciben las palabras, y el deseo de todos es que nos escuchen (...) porque el camaruco tienen su manera de ser y eso lo tienen que llevar bien... y si la llevan mal, hay que hacer una crítica para tomar el camino bueno*” (L.C. 2001, e.p.).

Me centraré a continuación en el modo en que esos sentimientos se fueron forjando en reflexiones, recuerdos y percepciones acerca de lo que, para algunos, no estaba ocurriendo como debía ocurrir⁸. En estas largas conversaciones, cuando algunos de ellos me explicaban por qué el camaruco de Ñancuche estaba extraviado⁹, empecé a comprender, por primera vez, el modo en que los mapuche organizan sus experiencias sensibles del mundo. Como veremos a continuación, este *katrüzugun* dio lugar a negociaciones intensas acerca del devenir de la comunidad, en las que los desacuerdos fueron dirimidos presuponiendo y recreando sus memorias desde marcos compartidos de interpretación del mundo. La tarea de restaurar los ritmos

⁸ En el año 2005, cuando escribí por primera vez sobre ello, entendí aquel *katrüzugun* como la emergencia dos proyectos políticos y organizativos diferentes: un Cushamen resultado de las negociaciones de un cacique del linaje fundador con capacidad para acomodar y guiar a “su gente”; o un Cushamen como juntura de trayectorias parentales heterogéneas que no habían perdido su autonomía espiritual y su capacidad de liderazgo político (Ramos 2010). Aquí me interesa centrarme en algunos puntos que entonces no había visto con total claridad en torno al liderazgo.

⁹ “el camaruco de nuestro querido abuelo es aquel que se hace cerca del pueblo, pero anda extraviado. Por eso en sueños me dijeron que tenía que dejar traído antes de morir el camaruco del abuelo, para que los jóvenes lo sigan en el valle donde se hizo siempre” (Napal 1998, e.p.).

antiguos –evaluada por todos como una necesidad común—recayó en quienes tienen la autoridad y los conocimientos para citar las normativas ancestrales y, con ellas, armonizar las relaciones entre la gente, *pu kuifikeche* (los antiguos), *pu newen* (las fuerzas del lugar) y *pu ngen* (las fuerzas dominantes y ordenadoras) del territorio. Las dimensiones ideológicas, epistémicas y ontológicas de sus desacuerdos se fueron manifestando cuando mis interlocutores fueron discutiendo acerca de los compromisos vinculantes –con la ancestralidad y con el territorio-- que hacen de un *lonko* un líder legítimo.

Compromisos vinculantes

En Cushamen solía escuchar que algunas personas eran elegidas por los antepasados o las fuerzas del lugar como portadoras de “las condiciones nuestras” y como responsables de asegurar la continuidad de esas “condiciones” para que puedan ser traspasadas a las generaciones futuras¹⁰.

¹⁰ Es muy frecuente, en los discursos que circulan en la zona, la explicitación del compromiso de continuidad y la evaluación de las conductas en esta dirección, entre quienes son considerados herederos de los conocimientos de un linaje: “Y así, muchos

En aquel *katriüzugun*, cuando Vicente Nahuelquir nombró a sus sucesores, lo hizo reconociendo esas habilidades especiales que los destacaban del resto: “*Usted escuchó la palabra de los antiguos, me dijo, por eso lo nombro*”, “*bueno, me dice, bueno, usted sabe todas las cosas como se hizo y ha escuchado mucho usted de la ancianidad*”, “*usted lo va a acompañar, usted entiende todas las condiciones nuestras, de dónde veníamos, de la herencia de los padres, abuelos, bisabuelos*”.

Para ser reconocido como *lonko* importa menos el apellido, la relación consanguínea o la antigüedad de la familia en el lugar, que el hecho de haber heredado “el sentido”, “buen corazón”, “ritmos viejos” o “palabras antiguas” de los ancestros que son dueños de ese *camaruco*. El conocimiento que en Cushamen denominan “las condiciones nuestras” o los “ritmos antiguos” reside en los saberes que conectan un grupo

tienen pensamiento bueno, muchos malos, yo gracias a dios seguí con esto, con este rakizuam [conocimiento] que dejó mi madre y mientras yo viva voy a seguir. Voy a seguir haciendo el camaruco, voy a seguir sacando mi palabra, donde quieran que estén los espíritus van a llegar” (C. Leviú 2005, e.p.); “*Hasta acá seguimos con el mismo ritmo de ser mapuches, nacidos y criados acá*” (Demetrio Miranda 2002, e.p.).

particular de personas con una historia ancestral y con un territorio particular. Estos son, principalmente, conocimientos sobre el “lugar de origen” y sobre el “tronco familiar”¹¹. Una persona ingresa en la historia de su pueblo y se posiciona en los lugares que “dejaron” sus antepasados cuando, por ejemplo, saca un *tayil* (canto sagrado sobre sus orígenes), es parte de una *lof* (comunidad) y de su *rewe* (altar donde se levanta el *camaruco*) u ocupa su *kunito* (lugar en el *rewe*).

Aun cuando puede llevar toda una vida entrar en ese espacio-tiempo común con los ancestros y los espíritus de un determinado territorio, algunos deben asumir más tempranamente el compromiso de ser un eslabón imprescindible en el flujo de esa continuidad. Ellos y ellas son las “personas especiales” —como las nombran en Cushamen—, es decir, las personas que, en determinado momento de sus vidas, reciben el “aviso” de que han sido elegidas para cumplir alguna tarea concreta en el sostenimiento de ese transcurrir ordenado. Las personas

¹¹ Los sentidos de pertenencia a un linaje se fundan en dos elementos básicos: el *Tuwun* (lugar de origen) y el *Kupalme* (tronco familiar). Estando claramente establecidos ambos elementos, una persona tiene definida su identidad social y territorial (Moira Millan, e.p.).

especiales son las que saben acerca del acontecer de las fuerzas en un determinado territorio, de los lugares y seres en los que esas fuerzas se materializan y sobre los consejos de los antiguos sobre cómo interactuar con ese entorno. Es decir, conocen cómo *pu kufikeche*, *pu newen* y *pu ngen* intervienen en distintas tareas prácticas como curar, producir frutos de la naturaleza, nacer o enterrar a un ser querido, aliarse o enemistarse, etc., para producir bienestar en el devenir cotidiano de la gente. Ese buen fluir es el ritmo mapuche que Carmen Calfupan, una anciana de Cushamen, describía como un río. Esta anciana contaba un sueño que había tenido una vez que había enfermado gravemente. Ella montaba un caballo alado cuando en las alturas se encontraba con su padre fallecido que le daba consejo. En un momento de su vuelo el caballo la arroja al río. Entonces concluía: “*me sortearon*” (resultar elegida), “*al ser arrojada al río había vuelto al mundo de los vivos*”. Para Carmen en el río fluye la vida, y con ella la memoria, que por momentos puede zigzaguear pero nunca deja de andar. Mauro Millan, un militante mapuche, aclara al respecto que “*hay momentos en los que el río puede ser interrumpido*

traumáticamente, pero siempre hubo y habrá gente que se encarga de restaurar surcos y permitir que el río siga su flujo”, a lo que Carmen agrega: “*A mí siempre me generaron admiración las personas que hacen eso*” (e.p.).

El encuentro que --en el transcurrir de un sueño-- se generó entre Carmen y su padre fallecido constituyó una instancia de transmisión de consejos, saberes y mandatos que hicieron que, al regresar a la vida, Carmen ya no fuera la misma: ella era una persona especial en tanto sus ritmos irían acompañados con el fluir más amplio y más antiguo del río.

Estos sentidos epistémicos acerca de los procesos de memoria se apoyan en ciertos conectores, portales o *reñü*¹². En una conversación sobre este artículo con Mauro Millan, él me explicaba que estos portales son como “*aperturas, como brechas que pueden abrirse entre las personas y la naturaleza, como canales que se abren para que uno ingrese en ese mundo de las fuerzas y los espíritus de los ancestros*”. Al tratar de explicarme su propio entendimiento sobre esos sitios de apertura, Mauro agrega: “*En esos lugares de ingreso o*

¹² Lugar asociado con la adquisición de conocimientos (Cañumil y Ramos 2011).

de conexión tenemos visiones, y esas visiones son nuestras formas de conocer (...) Podemos ver el mundo espiritual en el afuera, en nuestro entorno, y a eso lo llamamos un permimontun (visión); o podemos ver ese mundo espiritual desde adentro, cuando un espíritu entra en nosotros, y a eso lo llamamos pewma (sueño)” (e.p.). En este marco epistémico, el conocimiento sobre el camaruco de Cushamen, ese saber al que se denomina las “condiciones nuestras”, se produjo a partir de este tipo de conexiones. Esto ocurrió en los orígenes cuando el padre de Miguel Ñancuche tuvo un *pewma* en el que los ancestros le avisan acerca de *ese* camaruco y las formas de levantarlo. Pero también cuando, un tiempo después, los Nahuelquir tuvieron una visión de los ancestros haciendo la ronda de ese mismo camaruco montados a caballo en la cima de un *pillan*. Y, como veremos ahora, también ocurre cada vez que alguien recibe la memoria ancestral en un nuevo portal sobresaliendo del resto del grupo como una “persona especial”.

Desde esta perspectiva, el conflicto del “camaruco extraviado” es acerca de los compromisos vinculantes entre personas que fueron arrojadas al río (“sorteadas” o “elegidas”) y sus

sentimientos acerca del curso de ese río. A partir de los relatos particulares de Martiniano Nahuelquir, con quien conversamos largamente acerca de “tener el corazón afligido” por el devenir del camaruco, trataré de aproximarme a algunas de las experiencias epistémicas y ontológicas que originan esos sentimientos¹³.

Martiniano era uno de los candidatos a *lonko* de la parte de Ñancuche y que, en aquel famoso *katrüzugun*, quedó con el cargo de menor jerarquía de ayudante de *lonko*. Martiniano entendía que a los ojos del anciano Vicente, él era responsable, junto con sus primos, de haber “entregado la bandera” poniendo en riesgo la continuidad del camaruco. Pero también entendía que, a los ojos de sus antepasados y de los espíritus de ese territorio, él tenía un compromiso que no estaba pudiendo cumplir.

En su juventud se había visto obligado a salir de la comunidad en búsqueda de trabajo contratándose como peón para reunir un capital propio y ayudar a su familia. Al fallecer su

¹³ Entiendo que todos esos compromisos importan a cada persona del mismo modo y con la misma fuerza, aun cuando sus argumentos parezcan enfrentarse entre sí (Ver Ramos 2010). Me centro aquí en los relatos de Martiniano Nahuelquir porque he conocido mejor sus sentimientos y reflexiones.

padre, su madre le pide que retorne a su lugar y que “entre” en el camaruco de la comunidad. Específicamente le pide que continúe con “*las condiciones de los antiguos y de sus abuelos*” hablando en el acto de cierre del camaruco. Él recuerda que “*en aquellos primeros tiempos*” él sólo era ayudante de sargento¹⁴, y estaba muy nervioso de tener que hablar en *mapuzungun* frente a todos los presentes. No obstante, ese día, montado a caballo pidió la palabra después de que los cabecillas principales hicieran sus discursos. Pero las palabras no salieron de su boca (“*cuando me puse a hablar se me trabó la lengua [...] y no podía hablar*”), no pudo expresar sus ideas y bajó la cabeza en señal de remordimiento. Algunos miembros de su audiencia se rieron de su infortunio y él creyó no poder reponerse de esta primera presentación pública (“*no sabés la vergüenza que pasé, se rieron toda la gente, se burlaban. No sabés, yo tenía un remordimiento, y lo tuve mucho tiempo eso, lo tuve aquí [se señala el corazón]*”). Al año siguiente, y aconsejado por su madre, se preparó con anticipación para aquel momento. Cuenta Martiniano que

“*estaba por empezar el camaruco, faltaban dos días*”, cuando siguiendo el consejo de su madre, se dirigió a la tumba de sus antepasados:

Había ido al espíritu que se llama Fidel, ese era un libro abierto para hablar, ese tenía historia de todo, de todos los aborígenes. Y bueno, así fui, llevé los sacrificios de vela, mudai (bebida de trigo fermentado) [...] para que mí espíritu sea como el espíritu de los viejos; Pero pareciera que me levantarán del pelo! Parece mentira ¿eh? Ahí le pedí todas las condiciones nuestras, le conté lo que me había pasado, pedí consejo, qué es lo que tenía que hacer a la terminación: ‘El camaruco va a empezar pasado mañana, a la terminación podía volver a repetir mi palabra si usted me puede dar las condiciones’, le dije al espíritu de Fidel” (e.p.).

La tumba de Fidel fue la brecha, el lugar de apertura, que le permitió

¹⁴ El sargento es el que colabora con el *lonko* custodiando la realización correcta del camaruco; el ayudante de sargento es quien lo secunda en esta función.

conectar con los conocimientos de los antiguos; allí pidió y recibió en su cuerpo “*el espíritu para poder hablar*”. Entonces él recuerda: “*esa mañana iba a repetir mis palabras, y por esa oración que fui a hacer allá, para tener mi espíritu de los viejos, hablé con buenas palabras, me dirigí a la gente con ese espíritu tan ardiente*”. Nunca más se rieron de él, y desde entonces sus palabras fueron respetadas. Martiniano Nahuelquir, uno de los descendientes del camaruco de Ñancuche, fue reconocido por la gente de su comunidad como una persona especial, porque había sido elegido para seguir con el “ritmo de los antiguos”.

Después del *katrizugun* en casa de Vicente, Martiano cumplió con el rol de ayudante de cabecilla que este anciano le había encomendado. Pero entonces empezó a soñar. En esos sueños veía cómo unas máquinas gigantes enterraban a sus antepasados en el lugar donde se solía levantar el camaruco de Ñancuche. En una de las ocasiones en que Martiniano conversaba con otros ancianos para pedir consejos acerca de sus sueños, explicaba:

¿sabés porqué no me gusta ahora? Porque si

los de Ñancuche entregaron el camaruco, ellos (la gente del nuevo lonko) están en todo el derecho de levantar el camaruco... pero cuando iban a empezar el camaruco en la mañana temprano, cuando estaba la gente hablando, entonces la pillán kushe de ellos habla en mapuzungun y dice que va a sacar los *tayil* (cantos) de ellos, de sus abuelos, bisabuelos. No sabía nada de las cosas de nuestro abuelo ¿No viste que ahora hacen el *tayil* de ellos nomás? (e.p.)

Al sacar los *tayil* (cantos sagrados), las mujeres levantan las fuerzas de los espíritus de los ancestros y del territorio, e invocan y movilizan las fuerzas del lugar que los identifican y reconocen a ellos y ellas como los *che* (gente) de ese territorio. Para Martiniano era un asunto muy delicado que el nuevo cabecilla convocara otras fuerzas y espíritus en el camaruco, puesto que estos otros vínculos entre ancestros, fuerzas y *che* silenciaban la existencia de su propia familia en el

territorio. Martiniano sentía que “su corazón estaba afligido” porque se había perdido el rumbo, es decir, los ritmos antiguos que sus antepasados habían “*cuidado con tanto recelo y que habían recomendado tanto que no abandonar*” desde la creación del camaruco en aquel *pillan* de la Cordillera. Martiniano sabía que no podía abandonar el compromiso que había asumido en su juventud al recibir el espíritu en la tumba de Fidel, pero al no haber sido nombrado *lonko* por su tío Vicente, no tenía la autoridad suficiente para hacerlo. Para él, la pérdida de los vínculos con las fuerzas que sus antepasados venían levantando desde la antigüedad produciría efectos desfavorables en el bienestar de los suyos: “*la mapu (tierra) es celosa, y se van a retirar los ngen (dueños) de la aguada, se van a secar las aguadas, pueden venir años de sequía, se pueden morir los animales, se pueden enfermar las personas, y se van a producir desmembramientos entre las familias, nada va ser favorable para nosotros*” (e.p.).

Retomando las palabras de Carmen Calfupan sobre el fluir del río, entiendo que en cada camaruco que los Nahuelquir levantaron desde aquellos años en la Cordillera se fue produciendo

el ritmo armonioso de las fuerzas, en un transcurrir juntos con el territorio. Los ancianos y ancianas de Cushamen vivieron el conflicto en torno al camaruco desde distintas perspectivas afectivas y posicionamientos políticos, pero todos ellos coincidían, tal como lo hicieron antes sus antepasados, en la importancia de restaurar los surcos para permitir que el río siga su curso. Ser parte de ese fluir es entonces actualizar y recrear memorias antiguas desde marcos epistémicos en los que soñar, hacer rogativas en la tumba de un antepasado o ver una ronda de ancestros en la cima de un volcán son instancias de transmisión de conocimientos. Fluir en el río de la vida es también interactuar con fuerzas cuyas agencias interpolan cotidianamente los asuntos humanos, y es movilizarse afectivamente por sostener ese mundo de relacionalidades.

Etnografía II: Volver a ser gente de la tierra

En las décadas de 1930 y 1940, los gobiernos respondieron a los intereses expansionistas de comerciantes y estancieros sobre las tierras indígenas con desalojos masivos

en las comunidades mapuche de la Patagonia (Delrio 2005). La escasez de tierras aptas y suficientes para la producción de las unidades domésticas mapuche en las zonas rurales, así como los nuevos y continuos desalojos, fueron, durante las siguientes décadas, las causas de una gran crisis regional y de las migraciones masivas hacia las periferias urbanas. La historia del Pueblo Mapuche incorpora, desde entonces, el escenario de las ciudades como lugar de marginación y pobreza, así como también de producción de memorias silenciadas y avergonzadas (Connerton 2008). Por eso, al organizar sus memorias autobiográficas, las generaciones mapuche que nacieron y se criaron en los barrios más pobres de la ciudad, suelen tener que a hacer sentido de los silencios heredados de sus padres, madres, abuelos y abuelas. Al respecto, me contaba hace pocos días un joven de la ciudad de Esquel (Chubut):

Yo nunca supe mucho la historia de mi familia, solo sabía que tenía un apellido mapuche. Cuando le preguntaba a mi mamá sobre la familia ella se ponía tan

triste que prefería no preguntarle más. Así recibí la memoria, viendo llorar a mi mamá cuando recordaba, sabiendo que era mejor no insistir en saber más. Pero cuando me fui cruzando con los peñi y las lamuen (hermanos y hermanas mapuche) que luchaban, fui entendiendo más a mi mamá, a mi papá... no éramos pobres por nuestra culpa (Juan 2018, e.p.).

Este relato --repetido en el tiempo y en distintos sitios urbanos (Stella 2018)— presupone los eventos críticos de la historia mapuche pero con sentidos políticos y afectivos diferentes. Para hacer sentido de sus historias familiares desde los contextos de ciudad, las nuevas generaciones de mapuche se vieron obligadas a producir nuevas coherencias a partir de las experiencias fragmentadas de marginación, confinamiento y desigualdad. Esto implicó crear textos de memoria en los que el despojo territorial y la violencia estatal no se circunscriben a los tiempos de las

campañas militares a fines del siglo XIX, sino que perduran en los itinerarios impuestos y permanentes de sus padres y abuelos. El crecimiento del movimiento mapuche –esparcido en múltiples proyectos y expresiones políticas–, fue gestando, a partir de esos relatos familiares, una conciencia histórica sobre el devenir del Pueblo Mapuche y un entendimiento común acerca de lo que es justo e injusto. Desde la década de 1990 hasta el presente, distintas familias y organizaciones mapuche urbanas emprendieron recuperaciones de territorio con el fin de revertir los procesos históricos de expropiación para entonces evaluados como injustos.

Las primeras recuperaciones de territorio fueron motivadas por los trabajos de memoria que fueron emprendiendo los militantes urbanos más jóvenes, quienes tenían como principal objetivo que las personas mayores regresen a vivir en las tierras de las que habían sido desalojadas décadas atrás y vuelvan a levantar en esos territorios recuperados el camaruco de su linaje y su lugar. Ese es el caso, por ejemplo, de la comunidad mapuche Cañadón Grande (provincia de Chubut) (Ramos y Delrio 2005). En las reuniones convocadas por la

Organización 11 de Octubre en 1999 en un galpón de la ciudad de Esquel, algunos ancianos y ancianas recordaron el camaruco que sus antepasados levantaban en Cañadón Grande cuando ellos eran pequeños, antes de ser desalojados de sus tierras. Los jóvenes que conformaban la Organización hicieron propios los sentimientos de aflicción que expresaban esos ancianos y ancianas por no poder volver a levantarse como comunidad con las fuerzas y espíritus del territorio en que nacieron. En esa ocasión, la añoranza del camaruco de sus antepasados se expresó como una necesidad compartida de volver a la tierra y restaurar la unidad:

En el camaruco nosotros sacábamos nuestros tayíl, que es el modo en que las diversas familias que formamos una comunidad nos presentamos e interactuamos con pu kuifikeche, pu newen y pu ngen, así nos vinculamos con la tierra en la que tenemos nuestro origen (tuwun) y nuestra ascendencia

(kupal). Desde que dejamos de hacer camaruco renunciamos a ser mapuche, gente de la tierra; y nada tiene sentido, dejamos de tener sentido como grupo, nos enfermamos, desaparecemos en las ciudades (...) Volver a hacer camaruco es volver a tener unidad, a estar fortalecidos, porque nos reencontramos con pu kuifikeche, pu newen y pu ngen de nuestro lugar (comunidad Cañadón Grande, 2003).

Las personas más ancianas contaban acerca de los campos abiertos de Cañadón Grande en los que habían vivido su infancia y juventud, hasta que, a fines de la década de 1970, el comerciante Bestenne --acompañado por la policía y el juez de paz- los cerró con alambrados. En el año 2000, la comunidad --acompañada por la Organización 11 de Octubre y otras comunidades-- recupera el territorio despojado:

...recuperamos allá, se vinieron de todos lados, juntaron muchos (...) toda la comunidad, por todos lados vinieron a la comunidad para cortar el alambre, uno agarró la tenaza, otro agarró la piedra, otro agarró para cortar el alambre, otro agarró el cuchillo (...) firme nomás, toda la comunidad mía (lonko de la comunidad Cañadón Grande, II Parlamento Mapuche).

Ese mismo año volvieron a levantar en Cañadón Grande el camaruco de sus abuelos y a sacar los *tayil* en su territorio. Siempre recuerdan que ese día llovió porque habían sido reconocidos por *pu kuifikeche*, *pu newen* y *pu ngen* del lugar. Al regresar allí, volvieron a ser gente de la tierra, volvieron a ser una comunidad y recobraron el bienestar que habían perdido en la ciudad.

La recuperación territorial de Cañadón Grande tuvo como fundamento el marco epistémico de los sueños y las visiones que sus participantes fueron compartiendo e interpretando en común, así como el mandato afectivo y político de

reencauzar el devenir de las interacciones con el territorio que sus antepasados habían forjado en ese lugar particular. Ahora bien, en la última década, se fueron habilitando otras experiencias de memoria en las ciudades entre personas que, o bien no saben con certeza cuáles fueron los territorios de los que fueron desalojados sus antepasados, o bien conociéndolos, no consideran justo disputar tierras escasas con otras familia mapuche. Con el paso del tiempo, y como consecuencia de los intensos trabajos de memoria que el movimiento mapuche fue promoviendo, el sentido de injusticia se fue desplazando hacia atrás en la historia, particularmente a los años en que, después de las campañas militares del siglo XIX contra los indígenas de la Patagonia, el Estado favoreció la creación de latifundios privados y estatales a partir de las tierras expropiadas a los mapuche. La recuperación de estos territorios, mucho más fértiles y productivos que aquellos en los que fueron confinados sus abuelos y abuelas, resultó en un proyecto político más inclusivo y significativo para el tipo de sujeto colectivo que se estaba construyendo: el Pueblo Mapuche. Estas recuperaciones adquieren otros sentidos políticos, como

los que se actualizan en la idea de “resguardo territorial” de la vida y la biodiversidad ante el avance de las empresas extractivas —mineras, petroleras, represas hidroeléctricas, turismo a gran escala, etc.—o en el derecho a una “vida digna” que tienen quienes fueron forzosamente hacinados en los centros urbanos. Sin embargo, en estos casos, la recuperación de territorio también responde a los compromisos vinculantes que las personas empiezan a asumir con su Pueblo, con sus ancestros y con las fuerzas de la tierra que los constituyen como mapuche.

Compromiso vinculante

Los sentidos que adquieren estos compromisos resultan de los contextos particulares en los que se fueron llevando a cabo los procesos de producción de conocimientos y de memorias mapuche en los últimos años. Las trayectorias militantes de muchos jóvenes que vivieron parte de su niñez o adolescencia en las ciudades suelen iniciar con viajes frecuentes a las comunidades rurales para conocer sus orígenes o para reencontrarse con su identidad mapuche. En estos viajes en los que participan de los *camarucos* u otras ceremonias mapuche, conversan

con distintas personas consideradas sabias acerca de los conocimientos antiguos. Paralelamente, algunos militantes también cruzan la cordillera para aprender *mapuzungun*, para articular proyectos de resistencia o para buscar orientación espiritual de las y los *machi* con fines de sanación.

Últimamente, el devenir de estas movilidades produjo algunos cambios interpretativos en relación con la militancia urbana. Mientras unos años atrás la figura del militante que se había criado en la ciudad era la del mensajero (*werken*) –entendido como vocero de organizaciones o comunidades rurales o urbanas—, hoy en día esta figura ha tendido a quedar en desuso. Ese rol de ser voceros de mujeres u hombres ancianos y respetados en los espacios rurales fue la vía principal por la cual los discursos y las acciones de los jóvenes militantes de la ciudad eran habilitados. Pero, recientemente, algunos militantes urbanos empezaron a liderar procesos de formación de comunidad asumiendo roles de autoridades tradicionales como *machi*, *lonko* y *pillan kushe*. Quisiera detenerme en esta emergencia de “personas especiales” entre los mismos militantes de la ciudad.

Ciertos acontecimientos de la vida, como por ejemplo una enfermedad que los médicos no pueden diagnosticar o curar, solían llevar a las familias a buscar otras vías de sanación recurriendo a ciertos especialistas en el conocimiento ancestral mapuche. Lo novedoso es que, en los últimos años, la figura del o la *machi* se fue habilitando como autoridad especializada en la materia de modos que no había podido serlo años atrás. Esta nueva fluencia de los recorridos terapéuticos permitió identificar y enmarcar acontecimientos de “enfermedad” en apariencia ordinarios en experiencias ontológicas con efectos profundos y transformadores en la subjetivación política de las personas mapuche. A partir de estos recorridos –que en la vida de una persona puede abarcar varios años--, se empezaron a entretejer marcos de interpretación sobre la salud-enfermedad, modos de organizar las experiencias sensibles del mundo, procesos de reconstrucción de identidad y trayectorias de militancia. Así, por ejemplo, una *machi* podía explicar a su paciente que el padecimiento por el que era consultada no respondía meramente a causas orgánicas sino que era síntoma de ciertos desequilibrios más amplios. Los cuales podían ser causados por

hechos externos a la persona, por la posesión de algún espíritu que no podía realizar su misión o por la necesidad de recomponer las relaciones con *pu kuifikeche*, *pu newen* y *pu ngen* de un determinado lugar, entre muchas otras causas.

Al decidir transitar estos caminos terapéuticos, las personas mapuche –en gran parte urbanas– reorientan también sus formas de pensarse a sí mismas como mapuche porque se encuentran con la disyuntiva de continuar sus vidas acostumbradas o asumir los compromisos que las vinculan con su pueblo, con su territorio y con sus ancestros. Esto último suele implicar la responsabilidad de formarse en el conocimiento antiguo para ejercerlo luego de algún modo especializado; un conocimiento que ya no está mediado exclusivamente por la memoria autorizada de los más ancianos, puesto que puede ser también producido por otros tipos de intercambio como los que se dan en sueños, visiones, ceremonias y portales. En pocas palabras, esos recorridos terapéuticos permitieron que jóvenes y adultos que vivieron sus vidas en la ciudad también puedan ser, como Carmen, arrojados al río, o como Martiniano, recibir un espíritu y

devenir, así, “personas especiales” para su pueblo. Este es un liderazgo que hace de la militancia un proceso en el que las transformaciones políticas, epistémicas y ontológicas de sí mismo y del entorno sean parte del mismo proyecto. Aun habiendo vivido en la ciudad y en desconexión con la historia de su pueblo, algunas personas se enfrentan al compromiso irreversible –porque el riesgo siempre es volver a enfermar o incluso morir– de asumir el hecho de que sus ancestros o ciertas fuerzas del entorno empezaron a ver en ellos o ellas un agente de la restauración de su pueblo y de continuación de sus luchas inconclusas. Esto es, una persona con potencial para propiciar la persistencia y el fortalecimiento de los compromisos vinculantes entre las fuerzas que se realizan¹⁵ en los seres no humanos de la tierra, en los espíritus de los ancestros y en los *che* (gente).

Este rumbo del proyecto político es central para comprender los procesos actuales de recuperación territorial y de conflictividad con el Estado. El militante urbano ya no es solo un mediador capacitado para traducir ideológicamente los conflictos entre los mapuche rurales y el gobierno, sino

¹⁵ Las fuerzas ocurren o se particularizan en personas, espíritus y seres no humanos.

también una persona que encarna en su práctica política los consejos de seguir “los ritmos antiguos”, “volver a la tierra” y reanudar el intercambio ceremonial y cotidiano con las fuerzas del territorio. Las últimas recuperaciones territoriales en la región noroeste de la Patagonia tuvieron esta impronta. La vinculación entre un proceso de subjetivación colectiva y un territorio puede responder a los marcos epistémicos hegemónicos --aquellos que exigen la evidencia de antepasados desalojados injustamente del lugar-- o a los marcos epistémicos del conocimiento mapuche --para los cuales esa vinculación puede identificarse en sueños o visiones. De una u otra forma, los criterios para recuperar *ese* lugar --y no otro-- ya no solo refieren a documentos encontrados en los archivos oficiales, sino a una epistemología mapuche de restauración de memorias (Ramos 2017).

De manera creciente en los últimos veinte años, un territorio recuperado ya no es sólo el que “tradicionalmente ocuparon sus abuelos y abuelas antes de un injusto desalojo”, sino uno cualquiera de los tantos territorios en los que los mapuche fueron soberanos hasta principios del siglo XX. Aquí es importante subrayar

que tampoco es arbitraria esta elección. Dentro de ese amplio territorio histórico de soberanía mapuche, el movimiento mapuche recuperó territorios cuya expropiación previa nos invita a poner en discusión algunos de los principios ideológicos del poder estatal. Antes de ser recuperados, estos territorios estaban en manos del Estado --en las instituciones de la Policía, el Ejército o Parques Nacionales--o en manos de empresas latifundistas --como, por ejemplo, la multinacional Benetton. Ahora bien, estas recuperaciones resultaron más amenazantes porque, por un lado, desplazan el conflicto a las bases fundacionales del Estado argentino, y, por el otro, porque no pueden ser traducidas en las gramáticas de la legibilidad y las normativas regularizadoras del Estado (Butler 2002). En consecuencia, las acciones mapuche de recuperar, controlar y defender los territorios empezaron a ser catalogadas por el Estado como delitos, escalando frecuentemente la criminalización y las acusaciones de “terrorismo”.

Cuando en un territorio recuperado a la policía, a la empresa multinacional Benetton o a Parques

Nacionales¹⁶ un *lonko*, una *pillan kushe* o una *machi* sacan un *tayil*, sus comunidades están concretando un proyecto político muy complejo. Por un lado, están diciendo ante los representantes del Estado que denuncian el proyecto colonizador y genocida contra su pueblo y que reclaman una ampliación de sus derechos de ciudadanía; por otro lado, están diciendo ante las fuerzas de esos lugares “acá estamos nosotros”, y al ratificar esa presencia, están permitiendo a los espíritus de los ancestros bajar nuevamente a un *rewe* (altar del camaruco).

Presuposiciones creativas: La política de la restauración

Como dijimos al inicio de este artículo, la violencia masiva ejercida por el Estado produce desestructuración y pérdidas en las dimensiones sociales, afectivas y cognitivas de la vida cotidiana de los grupos que la padecen. Pero también genera movimientos reparadores de refundación de memorias y de regeneración de lazos.

¹⁶ Refiero aquí a casos concretos, como los de la Lof Pillan Mawiza, la Lof en Resistencia del departamento de Cushamen y la Lof Lafken Winkul Mapu.

Con el fin de entender el modo en que la labor colectiva sobre las memorias de grupo (linajes, comunidad, pueblo) lleva a cabo estos proyectos de reconstrucción, quisiera primero subrayar la importancia política que adquiere, para distintos grupos oprimidos, el hecho de identificar ciertos eventos críticos como claves y crear con ellos una lectura coherente y significativa sobre ese pasado de violencia.

En un trabajo sobre la construcción de memorias políticas en contextos post-violencia, Pilar Calveiro sostiene que “a lo largo del siglo XX se desarrolló en el continente (latinoamericano) una forma específica de organización de los poderes estatales como poderes ‘desaparecedores’ y amnésicos, que alcanzó su máxima expresión en las llamadas guerras sucias” (2006:62). La reconstrucción de memorias después de prácticas sistemáticas e institucionales de desaparición de personas durante los gobiernos dictatoriales –y con ellas, la desaparición de huellas y eventos del pasado—consiste, según esta autora, en traer al presente las ofensas y las heridas, para impedir su “desaparición” e interrumpir, de alguna manera, la impunidad del poder. El proyecto

político de este tipo de memorias post-violencia consiste, por lo tanto, en “la re-aparición del pasado” (2006: 67). De acuerdo con esta autora, entiendo que los sentidos con los que se reconstruye el evento crítico y las experiencias de pérdida producidas por la violencia estatal, determinan la orientación de los proyectos colectivos de memoria y su fuerza política hacia el futuro. En esta última dirección, sostengo que, mientras que el potencial político de la memoria después de contextos de dictadura estatal reside en la idea de “re-aparición” de un pasado devastado por la experiencia de la “desaparición” – tanto de personas como de los eventos criminales del Estado--, el potencial político de la memoria después de la subordinación violenta de los pueblos indígenas reside en la idea de “restauración” del pasado. Esto responde a una experiencia de la pérdida vivida como desestructuración, eliminación o deterioro del mundo antiguo de sus antepasados. La “restauración” es, así, la ideología que moviliza la reconstrucción de esos mundos perdidos y orienta los proyectos de recordar hacia una reparación de los marcos interpretativos del pasado. La fuerza política de esta memoria restaurativa reside en enmarcar los

reclamos indígenas de identidad y territorio en luchas hegemónicas que no solo son ideológicas –aunque lo son en gran medida—sino también epistémicas y ontológicas acerca de cómo dar sentidos a las experiencias diversas de habitar y ser en el mundo.

Esta particularidad de los proyectos políticos de los pueblos indígenas es la que nos lleva a plantear la especificidad de las prácticas de presuposición y creación que son constitutivas de la memoria (Bauman y Briggs 1990). Las presuposiciones del pasado responden a los esfuerzos colectivos por citar (Butler 2002) relatos ancestrales y, con ellos, reiterar el conjunto de normas que performan el mundo añorado de los antepasados. Las creatividades, en cambio, ensayan formas novedosas de articular esos mundos con los lugares actualmente disponibles para ejercer el control sobre su devenir como pueblo.

Las dos etnografías que aquí hemos descrito nos muestran cómo, en tiempos y lugares diferentes, el proyecto restaurador de la memoria se conjuga con formas presentes de entender la política mapuche. En el primer caso, las citas de las normativas ancestrales se enmarcan en un conflicto intracomunitario acerca del destino del

camarucu de la comunidad mapuche de Cushamen. En este caso, los protagonistas del desacuerdo presuponen los marcos epistémicos – sueños y visiones—y los marcos ontológicos –formas de convivir con las fuerzas y espíritus que se particularizan en el territorio de la comunidad—con el fin de recrear los sentidos disputados acerca de la legitimidad que tienen las distintas familias en el camarucu. Pero, a pesar de estar inmersos en este debate específico, quienes participaron de estas discusiones reforzaron conjuntamente los principios fundamentales de una memoria restaurativa. Independientemente del desenlace del conflicto en Cushamen, presupusieron los mismos marcos de interpretación – entendidos como citas de las normativas ancestrales--, para recrear formas particulares de entender la política, esto es, de negociar la conflictividad de su ser juntos (Massey 2005).

El ejercicio de esta política mapuche es la que les permitió volver a ser un “nosotros” en los años de las campañas militares, cuando a fines del siglo XIX los ejércitos los mataban, los separaban de sus familiares y los perseguían para llevarlos a campos de concentración. Esto fue así porque, en un volcán de la cordillera, los espíritus

de sus ancestros les dejaron un camarucu para que continúen interactuando con las fuerzas de ese lugar y, de este modo, poder volver a estructurarse como un “nosotros”. Así como, al llegar a Cushamen, entendieron que debían reestructurar sus relaciones con las fuerzas de ese camarucu en el nuevo territorio para lograr el bienestar necesario para levantarse como comunidad. Finalmente, esos relatos de la memoria no solo cuentan cómo, a pesar de la adversidad, sus antepasados refundaron lazos y relaciones, sino que operan también como citas de autoridad para volver a negociar, en el presente, sus acuerdos de convivencia en nuevos contextos de crisis, producto de desalojos y de la escasez de tierras productivas.

En el transcurso del conflicto, los narradores relatan las interacciones con los espíritus y las fuerzas –en sueños, visiones y portales— en las que recibieron los conocimientos y consejos antiguos que deben seguir transmitiendo. Desde este ángulo, el ejercicio político es memoria en tanto es entendido como el mandato que tienen ciertas “personas especiales” de articular el pasado y el presente en el ritmo de la antigüedad; en otras

palabras, las personas especiales son las que saben y deben citar las memorias antiguas para recrear políticas de convivencia entre personas, antepasados y territorio, y seguir “siendo juntos” como comunidad a pesar de las pérdidas históricas. Para cerrar mis reflexiones sobre esta primera etnografía, retomo la noción mapuche de memoria como el cauce de un río, es decir, como el cauce que orienta los ritmos que pulsan diferente hacia un mismo proyecto restaurador.

La segunda etnografía reúne las trayectorias de militantes mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en la ciudad, mayormente en los barrios más periféricos y marginales de los centros urbanos. La socialización en las normativas y códigos de los barrios se fue conjugando con las trayectorias de sus militancias mapuche al emprender viajes iniciáticos a las comunidades rurales de ambos lados de la cordillera, al participar de distintos encuentros como parlamentos y camarucos, o al informarse vía internet, por ejemplo, acerca de las luchas emprendidas en otros sitios. Estos recorridos suelen ser luego recordados por ellos y ellas como los trayectos de sus vidas dedicados a reconstruir las memorias de sí mismos,

esto es, de sus familias, de sus orígenes y de las luchas de su pueblo.

Este modo de proceder fue cambiando a lo largo de las últimas décadas, porque no son las mismas reconstrucciones del pasado las que necesitaron hacer quienes empezaban a militar hace veinte años atrás que aquellas que emprenden quienes inician hoy. Los recorridos de estos años han ido creando un paisaje diferente de texturas, surcos, lugares y puntos conectivos. Entiendo que estas nuevas geografías de militancia, identificación y relacionalidad propiciaron la emergencia de “personas especiales” – *machi*, *lonko*, *pillan kushe*—en la ciudad. Este acaecimiento de múltiples y potenciales liderazgos es explicado por las personas mapuche como resultado de un largo proceso de “estar en lucha”, porque entienden que esas competencias y roles siempre estuvieron distribuidas entre las personas mapuche –tanto en el campo como en las ciudades—pero sólo hace pocos años empezaron a estar preparados para identificarlas, asumirlas y sostenerlas familiar y grupalmente. El proceso de “levantamiento” de *lonko* o *machi*, por ejemplo, es difícil (“delicado”, “riesgoso”) tanto para quien lo atraviesa como para su entorno. Sin embargo,

cada vez son más quienes aceptan correr esos riesgos y asumir ese compromiso vinculante de por vida.

Ahora bien, estas formas urbanas de practicar la militancia – asumiendo roles y funciones bajo normativas ancestrales—fue modificando las relaciones entre la urbanidad y la ruralidad, principalmente porque las personas mapuche que no vivieron en una comunidad rural adquirieron una mayor agencia y legitimidad para orientar las prácticas de resistencia en el marco de los “ritmos antiguos”.

Pero también implicó un cambio en los proyectos de restauración de memorias. De forma similar a como ocurría en el campo, las personas reciben en la ciudad los conocimientos que necesitan saber sobre su pueblo a través de sueños, visiones o de ciertos portales. Ellos y ellas son guiados por personas más sabias que les dan consejo y ayudan a orientar sus decisiones, así como sus acciones y pensamientos también empiezan a ser guiados por los espíritus o las fuerzas específicas que los constituyeron como “especiales”. El trabajo de restauración de memorias ya no depende solo de leer libros de historia o de conversar con ancianos y ancianas mapuche, sino que también

recurre a las epistemologías o modos de conocer consideradas como mapuche. Un sueño, un *nguillatun* o ceremonia espiritual en la tumba de un antepasado, una visión... pueden ser instancias de intercambios de saberes entre quienes ya no viven (ancestros), quienes existen pero no son humanos (las existencias particulares de las fuerzas en el entorno) y quienes son personas vivientes emprendiendo la tarea de reconstruir memorias como conocimientos ancestrales.

Esta epistemología de la memoria se basa en el intercambio de relatos que comparten el mismo *consejo* (Benjamin 1991) acerca de cómo continuar el curso de la historia. Al recontar estos relatos después de los eventos críticos de muerte y desestructuración, sus narradores *aconsejan* a los futuros narradores “regresar”, “volver a levantarse”, “no olvidar”, “reencontrarse y “recuperar”. Esto es, restaurar el mundo ancestral que fue destruido por los estados argentino y chileno con las campañas militares a fines del siglo XIX. El consejo de restauración resulta así de un proceso histórico y específico de violencia y, con esta sensibilidad particular hacia la pérdida, ha moldeado los modos de conocer y de recordar de

las siguientes generaciones. Una epistemología de la restauración está preocupada por “levantar”, por “volver a escuchar” y por propiciar lugares – prácticas y pensamientos—para que los espíritus y las fuerzas que también fueron dispersados o desconectados entre sí regresen y vuelvan a conversar con la gente (Ramos y Cañuqueo 2018).

Los relatos de memoria en ambas etnografías presuponen gramáticas epistémicas, formas estéticas y consejos similares, porque la preocupación en ambos casos es monitorear el proceso de restauración emprendido por los ancestros después de las campañas militares. De este modo, los relatos de memoria, y las acciones que se significan en ellos, van produciendo el mundo deseado como un proyecto político que debe ser sostenido.

Reflexiones finales: cuando la memoria reconfigura los escenarios políticos

El propósito de comparar estas dos etnografías ha sido, en principio, darle textura de “descripciones densas” (Geertz 1990) a las dimensiones ideológicas, epistémicas y ontológicas

en las que se dirimen los acuerdos y desacuerdos entre las personas mapuche. Estas dimensiones, presupuestas y recreadas por la memoria, se entraman en formas institucionalizadas de ejercicio político. Un ejercicio que suele ser responsabilidad de ciertas personas especiales, cuya legitimidad y autoridad reside en saber citar –con sus prácticas, palabras y decisiones-- las normativas ancestrales.

Así mismo, estas etnografías nos convocan a pensar las complejas relaciones entre ancestralidad, territorio y liderazgo. Las personas mapuche que reconocen haber heredado o recibido una responsabilidad política específica con respecto al bienestar de su gente suelen reorganizar los pliegues internos y externos de su memoria guiados por sueños, visiones y portales. En estos procesos de subjetivación, el territorio (sus fuerzas) y la ancestralidad (los espíritus) devienen constitutivos de ese “sí mismo” que se está “levantando” ya sea como “estando en lucha¹⁷” o en un rol político/espiritual específico.

¹⁷ “Estar en lucha” es una expresión local para cualificar el proceso de “levantarse” en la identidad mapuche asumiendo la responsabilidad de continuar las “luchas” emprendidas por los antepasados. Luchas que adquieren sentidos particulares y diversos en cada contexto de uso.

Pero el trabajo sobre la memoria no solo acompaña el modo en que las personas se “levantan” como mapuche, también produce ese mundo que sus relatos recuerdan. Un mundo en el que un volcán de la cordillera y un mallín en Cushamen están conectados por el traspaso de un *rewe* de camaruco; en el que las fuerzas de un lugar identifican a las personas que hacen ceremonias e interactúan con ellas; en el que el incumplimiento de ciertas normativas antiguas provoca enfermedades y perjuicios en las personas; en el que los espíritus entran en los cuerpos. Ese mundo se va conociendo mientras se lo va practicando y, en la medida que esto acontece, también se produce.

Ese carácter performativo de una epistemología centrada en la idea de “levantar” no solo orienta las transformaciones ontológicas sino que también emplaza la memoria como un proyecto político de “restauración”. Al respecto, me propuse mostrar que los proyectos políticos de memoria producen sentidos ideológicos diferentes en relación con las formas históricas y colectivas con las que se les fue dando coherencia a las experiencias pasadas de violencia. Así, por ejemplo, mientras las memorias post-dictadura suelen enmarcar sus proyectos de

recuerdo en una ideología de “reparación del pasado” en oposición a las desapariciones de personas y de archivos sobre esos crímenes; las memorias mapuche –como las de muchos otros pueblos indígenas— suelen enmarcar sus proyectos de recuerdo en la ideología de “restauración del pasado”, como oposición al genocidio que produjo la destrucción de su pueblo. Estos sentidos ideológicos con los que se organizan las experiencias compartidas del pasado no solo habilitan la producción de textos comunes sino que, sobre todo, permiten poner en práctica los consejos constitutivos de sus respectivos relatos: frente a al terrorismo de Estado, “nunca más”; ante el genocidio y el despojo territorial, “volver a ser gente de la tierra”.

Cerrando este artículo, quisiera detenerme en las diferencias históricas y contextuales entre ambas etnografías con el fin de compartir una última reflexión en torno a las relaciones entre memoria y política. Para ello me detendré brevemente en los distintos niveles de estas relaciones entre memoria y política, y en los escenarios políticos que se van configurando en cada una de estas escalas.

El primer escenario es el de las subjetivaciones políticas de las personas que cumplen algún rol de liderazgo. Como ya he mencionado en varios momentos de este artículo, llegar a ser *lonko* o *machi* –o cualquier otro rol de liderazgo político/espiritual-- es un proceso continuo de “levantamiento” en el que intervienen performativamente distintas agencias (espíritus, fuerzas y gente). Por ende, es también un proceso subjetivo de restauración de memorias a través del cual una persona deviene “especial” por sus conocimientos sobre los “ritmos antiguos” de interacción, vinculación y compromiso con los distintos agentes del entorno.

En relación con esto, y para introducir el segundo escenario, utilizo una noción amplia de política como negociación, siempre conflictiva, de un ser juntos (Arendt 1995, Massey 2005). Como ambas etnografías nos muestran, el “nosotros” linaje, comunidad o pueblo –esto es, la unidad política a ser definida-- es un acuerdo de convivencia y de co-habitación entre ancestros, fuerzas y gente en un territorio. Ahora bien, estos acuerdos organizativos resultan del trabajo continuo de intercambiar relatos acerca de otros tiempos y lugares para consensuar qué relaciones desplegadas en el pasado

serán expresadas como historia común. Cuando los ancianos de Cushamen recurren a relatos sobre sueños, mandatos, ancestros y camarucos para autorizar sus reclamos en torno al cargo de *lonko*, están seleccionando esas memorias comunes como lenguaje principal de contienda.

El tercer escenario político se configura en una geografía de poder más amplia. Hace unos pocos años atrás, los lenguajes contenciosos (Roseberry 1994) que eran utilizados por los militantes mapuche en las esferas de interlocución con las instituciones del Estado respondían mayormente a las lógicas de representación y organización dispuestas oficialmente para los indígenas. Los “representantes”, “delegados” o “*werken*” (mensajeros en *mapuzungun*) utilizaban lenguajes de lo justo y lo injusto que referían a temas de participación política, restitución de territorios despojados, aplicación de los derechos indígenas y cuidado del medio ambiente. Esos cargos políticos eran elegidos por votación de la mayoría, su función era la de mediación en los espacios interétnicos y los vocabularios utilizados articulaban con las gramáticas regularizadoras de la política hegemónica. Solo al interior de algunas

comunidades, o en los momentos más privados de algunos parlamentos autónomos, las personas mapuche conjugaban esos vocabularios, lenguajes y normativas con otros que parecían expresar mejor sus preocupaciones ontológicas, epistémicas e ideológicas frente a ciertos temas. La negociación conflictiva del “nosotros” que en Cushamen duró varios años, fue un conflicto intracomunitario dirimido con los lenguajes de la memoria de los “ritmos antiguos”, pero, en estos términos, nunca trascendió los límites de la comunidad. Mientras en las esferas más públicas, la política era llevada a cabo entre humanos -- “representantes” de humanos-- que disputan, en desigualdad de poder, la redistribución de recursos, la autonomía de derechos y el resguardo del medio ambiente; en las esferas más privadas la política involucraba negociar acuerdos de convivencia entre los humanos pero también con otras agencias no humanas.

En años recientes, la distancia entre estas dos formas de definir y practicar la política empieza progresivamente a estrecharse. La segunda etnografía de este artículo trata sobre ello, y nos muestra cómo las ya conocidas y utilizadas figuras de *lonko* y de *machi* irrumpen en la esfera más

amplia de la política como liderazgos de un nuevo tipo. Y, con estas figuras, aquel lenguaje de la memoria sobre los ritmos antiguos lleva, a los espacios públicos, las dimensiones epistémicas y ontológicas que antes quedaban relegadas a las disputas y acuerdos más privados. Estos desplazamientos de vocabularios y lenguajes no son simplemente un asunto de cambio discursivo, puesto que resultan de experiencias sensibles muy arraigadas acerca de cómo reorganizar el territorio para que las próximas generaciones puedan seguir viviendo en el mundo que sus ancestros tanto lucharon por sostener. La identificación de “personas especiales” en los barrios periféricos de las ciudades así como los sentidos que fueron adquiriendo las recuperaciones de territorio en los últimos años son algunos de los lugares que nos invitan a repensar nuestras definiciones de política. En ambos, se pone de manifiesto un desacuerdo político que responde a diferencias ideológicas pero que también son, al mismo tiempo, diferencias epistémicas y ontológicas.

En la medida en que los proyectos políticos de restauración de los “ritmos antiguos” impactan en escenarios más amplios que las familias o comunidades mapuche, van

emergiendo también nuevos litigios y sujetos litigantes, otras prácticas políticas significantes y otras acciones calificadas como delincuentes. Por ello, y en un contexto político en el que el actual gobierno argentino tiende a responder con formas inusitadas de represión y criminalización a las iniciativas de recuperación territorial del pueblo mapuche, este artículo intenta ser un aporte para volver a traer al escenario de la política las prácticas que el poder separa como fundamentalistas, terroristas e irracionales.

En un parlamento mapuche reciente, uno de los participantes expresaba:

Hace ya varios años que venimos recuperando nuestras memorias en Puelmapu¹⁸, volvimos a levantar ceremonias y a contarnos ngtram (historias verdaderas). Entonces despertamos a los pu kuifikeche, pu newen y pu ngen de la naturaleza. Ahora estos pu nos están dando las normas que habíamos perdido. Estamos

codificando nuevamente ese intercambio (...) Quienes nos habíamos resignado a ser los pobres de este mundo, estamos ahora siendo orientados por pu kuifikeche, pu newen y pu ngen para volver a ser gente de la tierra (Parlamento Mapuche¹⁹, 2018).

Bibliografía:

ARENDDT, Hannah. 1995. *Qu'est-ce que la politique?* París: Seuil.

BAUMAN, Richard y Charles BRIGGS. 1990. "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life". *Annual Review of Anthropology*, 19. Pp. 59-88.

BRIONES, Claudia. 2017. "Spirituality we do not have such a Thing: Patrimonialization Processes as Minefields". *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Sciences*. J His Arch & Anthropol Sci 2(2): 00045. DOI: 10.15406/jhaas.2017.02.00045.

BENJAMÍN, Walter. 1991. *El Narrador*. Madrid: Taurus.

BUTLER, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y*

¹⁸ Territorio mapuche al este de la Cordillera de los Andes, actual Argentina.

¹⁹ La ambigüedad en torno a ciertos lugares o acontecimientos responde al contexto de represión y persecución en el que se desarrolla la militancia mapuche hoy en día. Estas palabras fueron dichas por el lonko de la Lof Pillan Mawiza.

discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós

CALVEIRO, Pilar. 2006. "La memoria como future". *Actuel Marx/Intervenciones* 6:61-76.

CAÑUMIL, Pablo y Ana RAMOS. 2011. "Knowledge Transmission through the Renü". *Collaborative Anthropologies* 4: 67-89.

CARSTEN, Janet. 2007. "Introduction: Ghosts of Memory". En Carsten, Janet (ed.) *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Australia: Blackwell. Pp. 1-35.

CONNERTON, Paul. 2008. "Seven types of forgetting". *Memory Studies* 1(1): 59-71.

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

DELRIO, Walter. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

GEERTZ, Clifford. 1990. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GOLLUSCIO, Lucía y Ana RAMOS. "El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social". *Signo y Señal* 17: 93-114.

MASSEY, Doreen. 2005. *For Space*. London: Sage Publications.

MCCOLE, John. 1993. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

O'NEILL, Kevin y Alexander HINTON (eds.) 2009. *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham and London: Duke University Press.

RICHES, David 1986 (ed.). *The Phenomenon of Violence. In The Anthropology of Violence*. Oxford: Blackwell.

RAMOS, Ana. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

RAMOS, Ana. 2017. "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias". En BELLO, Álvaro et. Al. (eds.) *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, pp. 32-50.

RAMOS, Ana y Lorena CAÑUQUEO. 2018. "'Para que el *winka* sepa que este territorio lo llamamos de otra forma': producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia". *Revista RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre* 39 (1).

RAMOS, Ana y Walter DELRIO. 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, pp. 79-118.

ROSEBERRY, William. 1994. Hegemony and the Language of Contention. En J. Gilbert y D. Nugent (comp.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham y Londres: Duke University.

STELLA, Valentina. 2018. *Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.

STEWART, Pamela y Andrew STRATHERN. 2002. *Violence: Theory and Ethnography*. New York: Continuum.

TAUSSIG, Michael. 1984. "Culture of Terror, Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture." *Comparative Studies in Society and History* 26(3): 467-497.