

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA



ANA MARGARITA RAMOS
MARIELA EVA RODRÍGUEZ
(COMPILADORAS)

teseo 

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA

Ana Margarita Ramos
Mariela Eva Rodríguez
(compiladoras)

teseo 

Memorias fragmentadas en contexto de lucha / Ana Margarita Ramos... [et al.]; compilado por Ana Margarita Ramos; Mariela Eva Rodríguez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. 388 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-255-4

1. Etnografía. 2. Política. 3. Pueblos Originarios. I. Ramos, Ana Margarita, comp. II. Rodríguez, Mariela Eva, comp.
CDD 305.8001

© Editorial Teseo, 2020
Buenos Aires, Argentina
Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232554

Imagen de tapa: Santiago Andrés Abbate

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 5f4927f76a1a3. Sólo para uso personal

Índice

Introducción	11
<i>Memorias fragmentadas y tramas de memorias</i>	
<i>Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez</i>	
1. Etnografía de los fragmentos.....	43
<i>El trabajo de restauración de las memorias mapuche</i>	
<i>Ana Margarita Ramos</i>	
2. Hacerse desde los fragmentos	67
<i>Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas</i>	
<i>Carolina Crespo</i>	
3. “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”	97
<i>La soledad y el gülam en un testimonio de vida</i>	
<i>Valentina Stella</i>	
4. Cómo no hablar	125
<i>Silencios, secretos y heterotopías en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y mapuche-tehuelche</i>	
<i>Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir</i>	
5. “Del camaruco ya no se vuelve igual”	149
<i>Memorias de relacionalidad y pertenencia que confluyen en el camaruco de Nahuelpan</i>	
<i>Ayelen Fiori</i>	

6. Papeles, consejos, territorio 173
*Prácticas de lucha y memoria de la familia
Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo
perdido*
Paula Inés Cecchi
7. Dialéctica de la subversión desde una autobiografía
situada..... 199
*Un escrito experimental sobre fragmentos
interpelados y cadenas significativas detenidas
para la restauración del linaje*
Paula Helena Mateos y María Alma Tozzini
8. Las conexiones implícitas de la memoria 225
*Fragmentos y expresiones que presuponen
historia*
Malena Pell Richards
9. La producción de proyectos políticos desde la
memoria 247
*Análisis de dos casos de restauración de recuerdos
sobre las prácticas medicinales mapuche*
*Kaia Mariel Santisteban y María Emilia
Sabatella*
10. Un desierto de flores..... 275
Mariel Verónica Bleger
11. Memorias de devolución 299
*Etnografía sobre el litigio por La Casona entre la
comunidad del Pueblo de La Toma y el Estado
provincial (Córdoba, Argentina)*
José María Bompadre
12. Zoncoipacha, desde el corazón del territorio 323
*Enmarcando memorias, fuentes y luchas
comechingonas*
Carolina Álvarez Ávila

13. Memoria y territorialidad quechua-punateña en El Zanjón.....	353
<i>Brígida Baeza y Carlos Barria Oyarzo</i>	
Breve biografía de las autoras y los autores	379

Introducción

Memorias fragmentadas y tramas de memorias

ANA MARGARITA RAMOS Y MARIELA EVA RODRÍGUEZ

Memorias traumáticas y tramas de memorias

La mayoría de las personas que integramos el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) llevamos adelante investigaciones comprometidas con pueblos indígenas –tal como ilustra el contenido del presente libro– y en menor medida con migrantes de países limítrofes y afrodescendientes. Entre los compromisos que hemos asumido desde la conformación del equipo, en 2008, se encuentra acompañar a diversos grupos subalternos en sus procesos de reconstrucción de eventos, experiencias, narrativas y conocimientos, así como también en sus reflexiones sobre los marcos interpretativos –propios y/o apropiados– para abordar las relaciones pasado-presente. En este recorrido, nuestros proyectos académicos se han ido entrelazando con otros originados en comunidades y organizaciones, cuyos objetivos prioritarios incluyen consolidar articulaciones significativas a través de la reconstrucción de *tramas de memoria*; tramas que orientan decisiones y acciones políticas, ponen en valor historias banalizadas, silenciadas o negadas, y fortalecen procesos organizativos en marcha.

Ahora bien, acompañar este tipo de proyectos nos enfrentó al desafío de trabajar con *memorias fragmentadas* que se nutren de retazos dispersos en múltiples soportes y materialidades. Hemos desglosado este desafío en dos ejes

de reflexión: uno abstracto, analítico, en el que la memoria dialoga con la etnografía de los fragmentos, y otro concreto, anclado en los dispositivos estatales –coercitivos y hegemónicos– que subalternizaron y continúan subalternizando a los pueblos originarios.

El primer eje involucra, entonces, a las herramientas teóricas y metodológicas disponibles para abordar la memoria subalterna desde la *etnografía del fragmento*. Hace unos años, cuando comenzamos a preguntarnos por los aspectos de la memoria que solemos incluir en la noción de *fragmento*, tomamos conciencia de que no estábamos frente a una posición unívoca, sino que nuestras interpretaciones remiten a una variedad de elecciones conceptuales y entendimientos sobre la política y lo político. Notamos, además, que estas divergencias no solo ocurren dentro del equipo de investigación; en el ámbito de las familias, comunidades y organizaciones indígenas también surgen preguntas sobre la memoria fragmentada, entre ellas: ¿comparten las memorias subalternas el mismo deseo que las narrativas hegemónicas? Es decir, ¿subyace en este tipo de reconstrucción –siempre y en todo lugar– el deseo de generar narrativas totalizantes? Y si así fuera ¿cuáles serían las características de dichas narrativas? O bien ¿es posible –o viable– para las historicidades indígenas legitimarse en el espacio público enfatizando positivamente su dispersión, heterogeneidad y fragmentación? Por último, en relación con los hechos y relatos significativos para los proyectos de restauración de la memoria colectiva ¿cuáles son las posibilidades de recrear marcos interpretativos propios el momento de articular fragmentos?

El devenir de los pueblos indígenas, por otro lado, ha sido interceptado por la enajenación de sus territorios y su sometimiento como mano de obra precarizada o semi-esclava, a través de dispositivos coercitivos y hegemónicos desplegados por los Estados imperiales primero y por los Estados republicanos posteriormente, en el marco de relaciones de colonialidad cuyas consecuencias continúan hasta

hoy. El segundo eje de reflexión integra, por lo tanto, dos tópicos: las consecuencias de la violencia estatal para la memoria de los pueblos indígenas y los cuestionamientos de dichos pueblos a los discursos monolíticos de la historiografía nacional.

Los avances militares sobre los territorios indígenas, que comenzaron a mediados del siglo XIX en la región Pampeana y Patagónica y continuaron durante el siglo XX en la región Chaqueña –referidas como “Conquista del desierto” y “Conquista del desierto verde” respectivamente–, no solo impactaron en sus instituciones y estructuras de organización sociopolítica, sino también en sus sentidos de pertenencia y en los procesos de transmisión intergeneracional. La nación argentina se fundó, así, sobre un conjunto de eventos traumáticos que involucró desestructuraciones familiares y políticas, desplazamientos, reclusiones en cárceles y campos de concentración, torturas, asesinatos y relocalizaciones de los sobrevivientes en zonas marginales. La violencia mutó, ya en el siglo XX, en políticas asimilacionistas que aceleraron los procesos de migración desde las zonas rurales a las urbanas e impactaron en las autopercepciones y en las maneras de adscribirse. En otras palabras, los procesos de consolidación del Estado y sus políticas de incorporación y asimilación a una ciudadanía indiferenciada –que reúne a sectores subalternos variados– fragmentaron a los pueblos preexistentes; la fragmentación de su memoria no es más que una de sus múltiples consecuencias.

Además de la violencia coercitiva, la formación social argentina se ha ido consolidando a través de narrativas y prácticas hegemónicas. Concretamente, los relatos fundacionales presentan a la violencia referida en el párrafo anterior como acontecimientos inevitables y necesarios para la conformación del Estado. En la historiografía nacional –y también en las variaciones locales provinciales– las historicidades indígenas suelen estar subordinadas a la ideología civilizatoria orientada por una definición monocorde

del progreso. De este modo, la Historia –con mayúscula, totalizante y unilineal– desestimó esas otras historias, múltiples y disgregadas, suspendidas en memorias ocultas, avergonzadas, borroneadas, tachadas y silenciadas. La decisión política –sostenida en el tiempo– de proyectar una nación a espaldas de los pueblos preexistentes condicionó la conformación de los archivos institucionales y las posibilidades de acceder a estos. La selección de algunos segmentos del pasado indígena –archivados, clasificados, catalogados, interpretados y controlados por arcontes que cercenaron el acceso a los protagonistas de los hechos, o bien, a sus descendientes– generó representaciones subvaluadas de los sujetos y colectivos indígenas y, a su vez, vació de contenido político la resistencia. La arqueología, por su parte, considerada en épocas anteriores como ciencia auxiliar de la Historia, extendió el origen de la nación a la prehistoria. Interpretado a través de fragmentos materiales o intangibles, el pasado indígena ha sido y continúa siendo apropiado como patrimonio estatal complementando, de este modo, la enajenación territorial con la alienación de sus conocimientos, sus prácticas, sus objetos y sus muertos. La fragmentación de la memoria indígena, por lo tanto, es también una de las consecuencias del poder de la Historia hegemónica para invisibilizar, trivializar y/o negar sus narrativas e historicidades y socavar sus sentidos de pertenencia y devenir.

Este capítulo introductorio está conformado por dos apartados. En el primero realizamos un breve repaso de los debates en torno al fragmento, desde el punto de vista epistemológico y en relación a las narrativas totalizantes. En el segundo, retomamos reflexiones generadas en conversaciones con sujetos y colectivos indígenas sobre los proyectos de restauración de las memorias subalternas inspirados en una metáfora: la costura colectiva de fragmentos.

Valor epistémico del fragmento

El fragmento emergió como objeto privilegiado de reflexión en los campos de las Humanidades, las Ciencias Sociales y el Arte durante el apogeo de las teorías postestructuralistas. Tal interés responde, mayormente, al reconocimiento de su valor epistémico para enfrentarse al monopolio que las grandes narrativas tenían con respecto a la verdad. En este apartado realizaremos un breve repaso de las discusiones teóricas sobre el fragmento, con la intención de evaluar su pertinencia para la comprensión de los proyectos de reconstrucción de memorias emprendidos por los grupos subalternos.

El auge del testimonio

En el marco de los debates postestructuralistas, el fragmento cobró protagonismo frente a las pretensiones de las narrativas totalizantes. Dichos debates no fueron ajenos a los escenarios políticos de la década del ochenta, cuando varios países latinoamericanos se encontraban atravesando sus transiciones hacia la democracia tras las dictaduras militares. Confluyeron allí el descreimiento generalizado en el ámbito intelectual sobre las certezas del futuro –centradas en las ideas de nación y de progreso, tanto del liberalismo como del marxismo–, y las políticas impulsadas por el movimiento de derechos humanos en relación con los procesos de “memoria, verdad y justicia”. Tales procesos posibilitaron la creación de “comisiones” especiales y, en algunos casos, lograron concretar “juicios por la verdad”, en los que numerosos testigos aportaron información para juzgar a los responsables por el terrorismo de Estado y los crímenes de lesa humanidad. Estos escenarios –en los cuales la verdad y la justicia han sido consideradas imprescindibles para intentar alcanzar la reconciliación de la sociedad– propiciaron investigaciones en torno a las *políticas de la memoria*. Tal como sostiene François Hartog (2012) en una entrevista,

en la persecución de la verdad se estaba participando de un ascenso de la memoria –centralmente en su formato de testimonio– frente a un progresivo descenso de la historia¹.

Dicho desplazamiento tuvo al menos dos correlatos: se multiplicaron las iniciativas para la reconstrucción de situaciones traumáticas a través de testimonios –en un rango que abarca desde biografías hasta compilaciones de experiencias en formatos textuales, visuales y audiovisuales– y proliferaron los archivos de la memoria, tanto los domésticos e informales como los organizados por instituciones públicas y privadas. Es decir, la retórica orientada a crear relatos completos y coherentes comenzaba a ser reemplazada por otra: una retórica en clave fragmentaria. De acuerdo con Carlos Yannuzzi (2016), la razón de este reemplazo estriba en que los fragmentos de memoria se volvieron depositarios de la confianza para alcanzar el objetivo epistemológico de evocar la verdad, o al menos, la inclusión del *otro* y sus sentidos auténticos sobre el pasado.

Como suele ocurrir, los cuestionamientos más profundos al *status quo* suelen comenzar con posturas que extremen los alcances de ciertas ideas, en tanto que las síntesis de los contrarios suelen llegar unos años después. El rol político del fragmento como revalorización del origen, la memoria y el archivo local, así como su valor epistémico como garante de la verdad y la autenticidad, hoy parecen exagerados. Sin embargo, tres o cuatro décadas después del estallido del fragmento –y a la luz de los trabajos con comunidades indígenas preocupadas por reconstruir sus

¹ “A este respecto, la iniciativa reciente de mayor amplitud en este campo es la que ha lanzado la Fundación Spielberg, con el objetivo de recoger *todos* los testimonios de *todos* los sobrevivientes de los campos nazis, para tener en directo (*on line*) la verdadera historia de la deportación a través de la voz misma de las víctimas. Obsérvese que en un dispositivo como ése, la mediación del historiador se vuelve no solamente inútil, sino peor: dañina, pues, idealmente, nada debe venir a entorpecer el encuentro directo (cara a cara) entre el testigo y el espectador, que está llamado a ser, a su turno, un testigo del testigo, un testigo delegado (*a vicarious witness*, como se dice en inglés)” (Hartog, 2012, p. 212).

memorias– identificamos algunos de los legados de aquella efervescencia que se fueron transformando en categorías y herramientas útiles para pensar.

El “evento crítico” como punto de partida

Una etnografía de los fragmentos podría comenzar por reconocer que las motivaciones para encarar proyectos de memoria no pueden ser explicadas meramente como efectos de los paradigmas globales referidos en el apartado anterior. Hacer memoria a partir de fragmentos tiene efectos concretos y materiales en la vida de las personas indígenas. Precisamente, la lucha por controlar el curso de su historia se entrelaza con otras: la lucha contra las balas mortales en los operativos represivos, la lucha para ser considerados interlocutores políticos legítimos y que sus voces se vuelvan inteligibles, y la lucha para reconstruir lazos en territorios vivibles y habitar –según sus propias idiosincrasias y cosmologías– los mundos constitutivos de sus formas de vida.

Con la intención de comprender los contextos específicos de fragmentación de memorias en los grupos subalternos, algunos estudios antropológicos incorporaron la noción de *evento crítico* acuñada por Veena Das (1995). Para esta autora, el trabajo con las memorias subalternas debe iniciar preguntándose por los legados estructurantes de los acontecimientos matrices y traumáticos en la vida cotidiana: violencia, represión, discriminación, exclusión, marginación, etc. Retomando la caracterización que François Furet (1978) hizo de la Revolución francesa como un “evento por excelencia” –evento que, según este autor, “instituyó una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscripta en el inventario” previo (Furet en Das, 1995, p. 5)–, Das califica como “críticos” a los acontecimientos violentos que tuvieron lugar en la Partición, proceso en el

que Pakistán se separa de India². Debido a que los eventos críticos atraviesan diversas instituciones –sostiene–, para comprender las imbricaciones entre ellos es necesario etnografiar las instituciones en conjunto. Al inaugurar nuevos modos de acción –continúa–, los eventos críticos obligan a los diferentes actores políticos a redefinir las categorías tradicionales. De este modo, al arrasar con el mundo tal y como era conocido, la violencia no solo desestabiliza las categorías, sino también los aspectos que hacen posible la viabilidad de las comunidades y de la vida misma.

En diálogo con las lecturas de Das, Janet Carsten (2007) señala que tales eventos irrumpen en la vida cotidiana y resquebrajan los mundos locales. Subraya asimismo que el énfasis de esta categoría no recae tanto en el evento en sí, sino en su poder para dominar imaginarios políticos, trastocar las formas de vida de quienes están atrapados en ellos e instaurar nuevos modos de acción bajo otras categorías (Ramos y Verdum, 2020). En este contexto –agrega–, es a través de las memorias que las personas ensayan nuevas maneras de relacionarse entre sí y con sus entornos para sobrevivir en un espacio social donde los efectos de la violencia rebotan entre diferentes tipos de instituciones, registros, prácticas y actores sociales (individuos, familias, tribunales de justicia, corporaciones multinacionales y el Estado). El interés particular de Carsten reside en centrar su análisis en el interjuego entre memorias, relacionabilidades y Estado para entender los modos heterogéneos en que las personas reelaboran sus experiencias de pérdida a partir de la regeneración de marcos cotidianos de interpretación.

Por su parte, Francisco Ortega (2008) plantea que los eventos críticos despliegan una temporalidad particular, en la cual los pasados de violencia coexisten con los presentes de los grupos subalternos de maneras muy complejas. Para este autor, los acontecimientos de violencia no reaparecen como localizados en un pasado original ya vivido, sino que

² Todas las traducciones son de las autoras.

emergen de nuevo en cada recuerdo, habitan las relaciones actuales y marcan el ritmo de las configuraciones cotidianas de tal manera que su inscripción en el registro de la memoria es a la vez solicitado y frustrado (Ortega, 2008). En otras palabras, la cotidianidad guarda dentro de sí la violencia del acontecimiento como un suceso abierto a la disputa permanente: sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, contextos políticos y legados íntimos que operan de maneras silenciosas.

La categoría evento crítico nos permite comprender con mayor profundidad los contextos que estimulan las memorias de los grupos con los que trabajamos y, particularmente, explicar por qué sus proyectos de memoria suelen ser planteados como restauración de vínculos, de afectos y de conocimientos, pero sobre todo, nos permite comprender por qué recuperar fragmentos de memoria resulta clave para concretar objetivos comunes, entre ellos: recuperar el control sobre sus territorios y vidas cotidianas, encontrar formas de nombrar los antagonismos silenciados y elaborar categorías que definan experiencias compartidas de “estar en lucha”.

El fragmento testigo

De acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, la fragmentación de la memoria es el resultado histórico de dos tipos simultáneos de procesos. Por un lado, los que conjugan la desestructuración de los mundos conocidos, la interrupción de los flujos cotidianos de transmisión de memorias y la desintegración de los marcos heredados para interpretar colectivamente las experiencias vividas. Por el otro, los que buscan fijar los sentidos en los imaginarios y consensos posconflictos, así como determinar las lecturas sobre las experiencias dolorosas. Por lo tanto, afirmar que la memoria se manifiesta como fragmento presupone ambas totalidades: aquella que se experimenta como perdida y la que se denuncia como impuesta. El fragmento deviene

entonces en un doble testigo: de la devastación de un mundo que pasa a ser añorado y de la exclusión de ese mundo en las narrativas totalizantes del poder. Y adquiere así su doble función política: de restauración (del mundo devastado) y de denuncia (de la imposición de nuevos códigos). Por ello, entendemos que los trabajos de memoria vinculados a los grupos subalternos serán más eficaces si se emprenden como ensayos de lecturas desde el fragmento y, en la medida de lo posible, por fuera de los códigos vigentes.

La historiografía subalternista –sobre todo la que investigó la Partición de 1947 entre India y Pakistán– mostró con elocuencia cómo un evento crítico puede constituirse en episodio de las grandes narrativas imperiales y nacionales, y expuso también el poder de dichas narrativas para “desdibujar a los protagonistas comunes y corrientes, sus vacilaciones y contradicciones”, y sus experiencias de horror, de angustia y de brutalidad (Ortega, 2008). Pero también expuso cómo esos elementos que fueron rechazados –“en el sentido de que no fueron integrados en una comprensión estable del pasado” (Das, 1995, p. 134)– pueden repentinamente asediar el presente con insistencia y obstinación.

El fragmento es testigo de una crisis generalizada de la verdad, sostienen Shoshana Felman y Dori Laub (1992), “de una memoria abrumada por acontecimientos que no producen comprensión ni reminiscencia, hechos que no pueden ser contruidos como conocimiento ni asimilados a los procesos cognitivos, hechos en exceso a nuestros marcos de referencia” (p. 5). El tipo de fragmento epistemológicamente más ponderado resultó ser entonces el testimonio que, en los años ochenta, generó un intenso debate. Impulsado por las críticas del antropólogo David Stoll (1999) al libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, basado en las entrevistas realizadas por Elizabeth Burgos (1982), el debate se extendió al campo de la crítica literaria y los estudios culturales. En esos años, diversos medios de comunicación –entre ellos, el periódico *New York Times*– acusaron a

Rigoberta de hacerle propaganda al Ejército Guerrillero de los Pobres y también por citar datos falsos, exagerar la verdad y contar hechos ocurridos a otras personas de los cuales no fue testigo ocular. Entre otros, Arturo Arias (2001) resaltó la falta de voluntad de los intelectuales hegemónicos para escuchar la voz de los sujetos subalternos y denunció la descontextualización de los hechos para adaptarlos a las expectativas de lectores estadounidenses desinformados.

Al proponer que el centro debería descentrarse para que los márgenes pudieran ocupar su lugar, John Beverly (1989) llamó la atención sobre los cuestionamientos que el testimonio plantea a la institución literaria en tanto aparato ideológico de dominación y alienación. Sostuvo entonces que el testimonio se constituye como una nueva forma de literatura o –más precisamente– como posliteratura, porque rompe con los cánones literarios de la sociedad burguesa³.

Más allá de ser una ficción –en el sentido de algo hecho, construido–, el testimonio está regido por la intención de verosimilitud y, por lo tanto, su recepción varía según los diferentes regímenes de verdad. Concretamente, depende de lo que se entiende como discurso verdadero en cada sociedad, de los dispositivos que distinguen verdades de falsedades, de las técnicas valoradas destinadas a elicitarse la verdad y del status de los sujetos cuyos relatos son considerados verdaderos. Asimismo, el par de oposiciones objetividad/subjetividad pierde sentido –sostiene Renaud Dulong (2004)– porque quienes brindan su testimonio no pueden abstraerse de sus vivencias y porque la mayoría testimonia

³ El testimonio es un relato autobiográfico sobre experiencias colectivas traumáticas que surgió como género literario en el Siglo de Oro y sirvió como herramienta para denunciar la persecución religiosa. Mientras que en el siglo XIX la psicología le criticó su falta de fidelidad, en el siglo XX recuperó importancia en el periodo de entre guerras y, luego, en el contexto del terrorismo de Estado y los procesos genocidas. Beverly (2004) define al testimonio como una narración extensa, oral o escrita, contada en primera persona por un narrador protagonista o testigo, cuya unidad del relato es “una vida” o bien una experiencia de vida significativa.

en nombre de los otros, particularmente, en nombre de quienes ya no pueden hacerlo. A diferencia del *testigo judicial* que está obligado a remitirse a los hechos, continúa el autor, el *testigo histórico* transmite una experiencia límite de humillación y sufrimiento y su deseo de sobrevivir a través de la cual restituye la realidad factual, pero lo hace desde su subjetividad y a través de una permanente actualización del pasado desde el presente.

La mayoría de las personas que respondieron a Stoll señalaron, justamente, que la dicotomía positivista que opone verdad y ficción no tiene sentido debido a que, tal como sostuvo George Yúdice (1992), el valor del testimonio reside en posicionar a quienes fueron testigos como *agentes* –no como *representantes*– de la identidad y la memoria colectiva. En otras palabras, dado que el testimonio es una construcción comunicativa de una praxis solidaria y emancipatoria, no tiene valor como *representación* –como portavoz o signo de fidelidad y ejemplaridad–, sino como herramienta para el fortalecimiento de los sentidos de pertenencia y, particularmente, para la *concientización* sobre la importancia de la lucha política para los testigos de los hechos y, también, para las redes de solidaridad, ya que el testimonio provoca en quienes lo reciben un juicio de valor, una reacción afectiva sintetizada en el enunciado “nunca más”.

Sin embargo, más allá de la contigüidad entre el acontecimiento y el narrador con la que se sostiene la veracidad del testimonio, otros fragmentos también fueron elevados al locus autenticador del testigo. Este es el caso, por ejemplo, de ciertos fragmentos de memoria que, al sobrevivir a la destrucción, se transforman en testigos de las historicidades excluidas. Es también el caso de los silencios –bordados en ritos, cuerpos y obras de arte– mediante los cuales las personas buscan dar testimonio de un profundo dolor sin recurrir al lenguaje del poder. En los siguientes apartados nos centramos en estos dos últimos aspectos.

La persistencia del fragmento

Inspirado en la obra *Angelus Novus* de Paul Klee, Walter Benjamin (2008) describe en la novena “Tesis de filosofía de la historia” a un ángel intentando alejarse de algo que lo mantiene paralizado y a lo que no puede dejar de mirar fijamente; tiene los ojos desorbitados, su rostro vuelto hacia atrás, la boca abierta y las alas extendidas. Benjamin imagina que ese aspecto deberá tener el ángel de la historia, un ser alado que mientras mira hacia el pasado es empujado hacia el futuro por la tempestad del progreso: “Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y las arroja a sus pies” (p. 29). Esta conocida imagen de Benjamin suele ser utilizada para referir al sentido histórico del fragmento.

Las grandes narrativas –como las ofrecidas por los Estados– organizan los acontecimientos del pasado como eslabones articulados en una cadena de sentidos (nación, modernidad, progreso, desarrollo), en tanto que, desde las memorias subalternas, el material del pasado suele ser percibido como arruinado, quebrado y fragmentado. Los historiadores subalternistas han considerado a los fragmentos como el material privilegiado a través del cual los grupos sojuzgados pueden elaborar sus contrahistorias ya que, al ser repositorios de las memorias, permiten rearticular relatos alternativos frente a los códigos dominantes. Entre ellos, Gyanendra Pandey (1999) sostiene que “la importancia del punto de vista ‘fragmentario’ yace en [...] resistir el impulso de una homogeneización superficial y luchar por otras definiciones de la ‘nación’ y de la futura comunidad política potencialmente más ricas” (p. 408). Por otro lado, retomando el planteo postestructuralista que considera a los acontecimientos del pasado como polisémicos y abiertos por naturaleza, Ortega (2008) plantea que la principal empresa de la Historia consiste en actualizar la fragmentación que resulta de las relaciones de poder: “Por las fisuras de esos

grandes relatos emergen, incontrolables, gestos, versiones varias, interpretaciones diversas, interesadas, memorias y silencios, disputas, agravios, todos signos que evidencian el carácter fragmentario del acontecimiento” (p. 60).

Recuperando el punto de vista del ángel de Benjamin, las reflexiones subalternistas habilitaron un corpus de fuentes conformado por fragmentos –ruinas, materiales de ficción, memorias orales, testimonios– y estimularon lecturas que permiten recuperar otros sentidos –vocalidades situadas e históricas– sobre los eventos pasados. Este cambio de perspectiva motivó interrogantes sobre los archivos como, por ejemplo, si son solo repositorios de documentos o si constituyen objetos de reflexión en sí mismos. Así fue que cobraron protagonismo; idealizados por su potencial para recomponer la fragmentación silenciada y para encontrar allí, en forma de fragmentos, las historicidades sepultadas por el poder.

En este contexto, la propuesta de Benjamin (2007) de “peinar la historia a contrapelo” –retomada por el historiador de los Estudios Subalternos Ranajit Guha (2002) como leer a contrapelo– o las reflexiones de Jacques Derrida (2005) sobre la lectura “bajo borradura” ampliaron las reflexiones teóricas y metodológicas en relación al archivo. De este modo, la posibilidad de identificar elipsis o de descubrir fragmentos ocultos en los documentos de los lenguajes burocráticos, seleccionados y organizados por el poder orientó las preguntas de los investigadores hacia los contextos de producción de los silencios y de ciertos hechos –y engranajes– como verdaderos (Dirks, 2002).

El fragmento como silencio

En líneas generales, el silencio ha sido interpretado como un producto histórico de los sistemas represivos, coercitivos y discriminadores, pero también como estrategia de supervivencia de los grupos subalternos. Entre los autores que analizaron sus contextos de producción e identifica-

ron distintos tipos se encuentran Connerton (2008), Jelin (2001), Nora (1989), Pollak (2006), Ricoeur (1999), Trouillot (1995) y Yerushalmi (1998). Al observar que los silencios y los olvidos suelen ser tratados como una unidad –como la contracara de las memorias o como respuestas pasivas ante la represión, la humillación o el trauma–, Claudia Briones (2020) sugiere que, para comprender la agencia implicada en los olvidos, en los silencios y también en las memorias, es necesario explorarlos contextualmente prestando atención a sus particularidades.

Identificamos dos planteos diferentes en los análisis etnográficos sobre la producción de los silencios en grupos subalternos. Por un lado, el que se ocupa de identificar los sentidos culturalmente significativos del silencio y sus usos codificados en el arte verbal de las comunidades, tal como propuso Keith Basso (2019). Por el otro, el que se pregunta por los usos del silencio en espacios más amplios de poder, contextualizando la ausencia de palabras entre las barreras de la ocultación voluntaria⁴ y la de la experiencia traumática indecible (Cuesta Bustillo, 1998).

En el marco de este planteo, y particularmente en relación con las memorias subalternas, se ha debatido si la ausencia de palabras debe ser llenada con discursos o no y, en caso afirmativo, cuándo y cómo hacerlo. Ante esta discusión teórico-metodológica que involucra discusiones éticas y políticas más profundas, Veena Das (1995) propuso respetar los procesos de silencio y encontrar las claves para leerlos por fuera de los lenguajes políticos establecidos, a través de registros rituales y ficcionales como el arte y la literatura. Para esta autora, la ausencia de discurso indica la existencia de un conocimiento envenenado, de contradicciones tensas

⁴ La ocultación voluntaria en la ausencia de palabras puede responder tanto al temor –frente a sistemas altamente represivos o discriminadores– o a una autocensura indispensable para dar coherencia a la representación identitaria que individuos y grupos se hacen de sí mismos según las valorizaciones diferenciales de las matrices de mismidad y alteridad hegemónicas (Candau, 2001; Briones, 2020).

y de realidades anestesiadas que solicitan un reconocimiento y encuentran, en fragmentos de la imaginación, un modo de comunicarse. En relación con la postura de Das, Myriam Jimeno (2007) considera que el propósito de una investigación comprometida debe apuntar a transformar el dolor y el silencio sobre las experiencias de violencia en narrativas y testimonios –también su expresión ritual o ficcional–, “porque son tanto claves de sentido como medios de creación de un campo intersubjetivo en el que se comparte, al menos parcialmente, el sufrimiento y se puede anclar la reconstitución de ciudadanía” (p. 174).

Otra manera de posicionarse frente a los silencios es la que describe Briones (2020) en su lectura sobre el trabajo de Jocelyne Dakhliá (1998) sobre cómo la sociedad tunecina articula su pasado con la historia nacional del Estado. Para Dakhliá, el silencio es una puesta en reserva de ciertas historias pasadas que, por variadas razones, sería contra-productivo convertir en discursos públicos:

Este silencio remite a una forma de reserva, quizás de latencia, que nos hace sentir toda la insuficiencia o la impropiedad del término ‘olvido’, su debilidad conceptual. Presupone demasiado rápidamente la pérdida, o la ausencia, allí donde también puede concebirse la espera (p. 79).

La propuesta de pensar el silencio como espera también se encuentra presente en la investigación de Leslie Dwyer (2009) sobre los efectos de la represión estatal ocurrida entre 1965 y 1966 en Bali. Ella no concibe a los silencios como meras ausencias de discurso, sino como creaciones afectivas, culturales y políticas con sentidos locales específicos. Al igual que la mayoría de las expresiones fragmentarias de la memoria, los silencios no deben ser apresuradamente traducidos a los lenguajes disponibles –afirma la autora– porque podemos correr el riesgo de estar siendo funcionales a los proyectos políticos que los produjeron. Dwyer sostiene que las herramientas metodológicas

propuestas por diversos investigadores que buscan excavar en los silencios para evocar recuerdos, oblitera la posibilidad de comprender cómo las personas sienten y piensan las experiencias de terror o de dolor que, materializadas en los silencios, aún están inmersas en sus subjetividades. Se pregunta entonces cómo sería una etnografía de los silencios que pudiera describir sus formas, texturas y sentidos prestando atención al contexto sociopolítico, más allá de los binarismos analíticos que oponen discurso y silencio, memoria y olvido, expresión y represión. Los silencios son también fragmentos de experiencias con sus propios encadenamientos semióticos, por eso, cuando las personas callan, “aun su mudez habla memoria” (Dwyer, 2009, p. 127). Al igual que el discurso, es un modo de expresión que puede ocultar, acusar, reorientar o esbozar espacios de miedo, dolor, secreto y sospecha. Tal como plantea Rosalind Shaw (2006), “hay diferentes clases de silencio” (p. 89) y cada una de ellas puede llevar a cabo tareas políticas y culturales específicas.

Los fragmentos entre costuras

Después de Auschwitz, los lugares materiales en los que se habían desarrollado los hechos se fueron distanciando unos de otros a través del tiempo, señala James Young (1993), y concluye que “sólo un acto deliberado de memoria puede reconectarlos, y reinsertar en dichos lugares un sentido de su pasado histórico” (p. 119, en Gordillo, 2015, p. 51). Tal es el énfasis restaurativo con el que la memoria subalterna aborda los fragmentos, puesto que la reconstrucción de memorias es ese acto deliberativo con el que se actualizan y recrean reconexiones –y desconexiones– entre fragmentos, para reinsertar en ellos sentidos históricos significativos para el presente. En este apartado abordaremos los procesos de restauración de las memorias subalternas apelando a la

metáfora de la costura colectiva de fragmentos. Retomando la iniciativa charrúa de confeccionar un gran *quillapí* (capa de cuero) de la memoria, compartimos algunas reflexiones sobre los tipos y estilos de costureo que hacen eco en las experiencias de otros pueblos indígenas.

Los proyectos restaurativos

En otros trabajos, y pensando específicamente en los proyectos políticos del pueblo mapuche, describimos las características fundamentales de estas memorias restaurativas (Ramos, 2017a; Ramos, 2017b). Aquí nos detendremos en tres de los aspectos de la *restauración* –la selección de los fragmentos, la práctica de constelar y la política del pacto– para entender por qué las memorias subordinadas emprenden prácticas sumamente creativas de costura como si solo estuviesen haciendo un zurcido.

En primer lugar, y a diferencia de lo que podríamos desprender de las palabras de Young, los lugares de la memoria no son evidentes ni están siempre a la vista. Por lo tanto, el hecho de que un conjunto de escombros, un canto familiar, un relato heredado o un sueño sean percibidos como fragmentos de memoria es el resultado de un proceso colectivo e histórico de reconocimiento y selección. A pesar de su permanencia en el tiempo, una tapera, un canto, un relato o un sueño pueden no haber inspirado ningún acto deliberado de conexión por varias generaciones y, sin embargo, haber resguardado ciertos sentidos autónomos del pasado hasta ser leídos por alguien en algún tiempo y lugar (Kohn, 2002). En el momento en que los escombros, cantos, relatos o sueños son identificados como fragmentos de memoria no solo se les está reconociendo su profundidad significativa en el pasado, sino también su potencial como *index históricos* en el presente (Benjamin, 2007; Wolin, 1994).

En segundo lugar, identificar el *index* de un fragmento implica haber iniciado una conexión. Así, por ejemplo, al iluminar de pronto el relato heredado de un puma que acompañaba a una mujer de regreso a su casa después de haber estado prisionera –además de salvar la experiencia de los antepasados de su aislamiento en el reino del mito y la leyenda– se está haciendo perceptible una determinada constelación entre experiencias pasadas y presentes (McCole, 1993). De hecho, los relatos del puma, para seguir con el ejemplo, han tomado gran importancia para las personas mapuche que viven en las ciudades para referir a sus propios “regresos” identitarios. Las constelaciones de la memoria (Wolin, 1994) son, de este modo, articulaciones pasado-presente habilitadas por un ahora de legibilidad. Desde este ángulo, el fragmento es siempre un *index* potencial de alguna conexión significativa como memoria.

En tercer lugar, estas conexiones no solo transforman las experiencias dispersas en una memoria significativa y comunicable, sino que, además, intervienen en el espacio político. Para Benjamin (2012), el *momento de constelación* –o articulación de fragmentos– es en sí mismo una forma de intervención política, porque este es también el momento en que se renuevan los acuerdos y pactos secretos con los ancestros. En cada conexión se actualizan los consejos y mandatos de los antepasados –sus luchas inconclusas– para confirmar el compromiso de continuarlos en el presente. Las memorias indígenas se encaran como restauraciones o zurcidos porque se posicionan políticamente en apego al pasado. Este apego, sin dejar de ser muy creativo y novedoso en sus formas, es la elección política de que sean los ancestros y las entidades no humanas los principales guías e intérpretes de toda conexión.

La metáfora del *quillapi*

Entre las metáforas asociadas a la memoria se encuentran las imágenes que evocan tejido, urdimbre, trama. Entretejer memorias, apunta Tim Ingold (2011), consiste en conectar eventos y experiencias propias con las de las generaciones anteriores. Así, los hilos utilizados en el pasado son resignificados en el tejido presente. La acción de entretejer, según el autor, no es ajena al movimiento, ya que es en los encuentros –*nodos o lugares*– en los que se intersectan diferentes trayectorias de vida y se entrelazan sus memorias. A diferencia de las concepciones que consideran a la memoria como legado, como el resultado de transmisiones pasivas, la imagen del tejido apunta a la acción de recordar como un proceso activo que se emprende con otros.

En sintonía con la propuesta de Ingold, pero sin haber tenido acceso a su texto, Mónica Michelena –miembro del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) de Uruguay⁵– imaginó una metáfora diferente para reflexionar sobre los procesos de restauración de las memorias charrúas, dispersas y fragmentadas. En el Diplomado que cursó en la Universidad Indígena Intercultural (UII) en 2011 elaboró, en diálogo con otras *inchalá* (hermanas), una propuesta metodológica y pedagógica charrúa –tal sus palabras– a la que refirió como el “gran *quillapi* de la memoria”. Al reflexionar sobre las memorias como fragmentos o retazos custodiados por algunos sujetos en el ámbito familiar, e inspirándose en la elaboración de las capas de cuero que solían confeccionar las charrúas –y también las tehuelche– enfatizó en las implicancias del costureo y en el rol de las mujeres, agentes guardianas de la memoria que llevan a cabo la acción de unir las:

⁵ A pesar de reiteradas presentaciones de los miembros del CONACHA ante la Organización de Naciones Unidas, y de pedidos de informes de este organismo al Estado uruguayo, este país se niega a ratificar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Así, nos encontramos cosiendo colectivamente retazos de memorias repartidas en todo el territorio ancestral, creando un gran quillapí en el que las costuras se nos presentan como huellas del proceso de reconstrucción que liga piezas de un rompecabezas. Al compartir los fragmentos, estos adquieren una dimensión totalmente diferente, un sentido más profundo en lo comunitario (Rodríguez y Michelena Díaz, 2018, p. 202).

Algunos años más tarde, en una tarea conjunta con otros miembros del CONACHA, Mónica llevó esta propuesta a la práctica mediante una serie de talleres enmarcados en la Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAI), a través de los cuales la memoria colectiva camina el territorio propiciando la circulación de los cuerpos y la palabra, tal como explica en la siguiente cita:

Esta prenda confeccionada a partir de retazos nos permite reflexionar sobre la transmisión entre las distintas generaciones y sobre la reconstrucción que estamos llevando adelante colectivamente. Nos estamos reencontrando y, a través de actividades como las de la ESICHAI, vamos uniendo los pedacitos de memoria para rearmar este gran quillapí que desafía al olvido y a los silencios. Esta pedagogía activa, horizontal y transgeneracional, apunta al desarrollo del buen vivir. La metodología que proponemos es por lo tanto vivencial, ya que combina talleres y espacios de reflexión que promueven intercambios de saberes, experiencias intergeneracionales, diálogos interculturales e investigaciones orientadas a la sistematización de la información y de la interpretación colectiva de los datos producidos (Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena Díaz y Delgado Cultelli, 2020).

Interpelada por académicos y funcionarios uruguayos que exigen a las personas charrúa la demostración de diacríticos para acreditar identidad y la presentación de una narrativa histórica estable y sin fisuras, su propuesta apuntó inicialmente a la posibilidad de construir una trama compacta que invisibilizara las costuras, que ocultara las marcas

de la confección. Sin embargo, en elaboraciones posteriores, liberada de tal exigencia, complejizó el dispositivo del *quillapí* apelando a “la posibilidad de suturar activa y colectivamente fragmentos de memoria, visibilizando a su vez las huellas de la juntura” (Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena y Delgado Cultelli, en prensa). Fueron las reflexiones sobre la infancia propia y la de otras personas las que le permitieron llegar a la siguiente conclusión: los silencios y las fracturas en la memoria colectiva son intrínsecos a la historia charrúa posterior a la masacre de Salsipuedes ocurrida en 1831. Por lo tanto, no es posible –y quizás tampoco deseable– llenar completamente los vacíos, porque esos espacios en blanco dicen y hacen cosas, es decir, son performativos. Entre otros atributos, esa *amnesia colectiva* pone en evidencia tanto al proceso genocida –que llevó a sus antepasados a callar y a ocultar su aboriginalidad– como a las paradojas de un Estado que, tras desintegrar la organización sociopolítica y las instituciones charrúas, les demanda continuidades con ese pasado para reconocer su existencia⁶.

Que se vean los hilos

Uno de los aspectos que se desprenden de las reflexiones charrúas sobre la confección de la memoria como un *quillapí* es que las junturas entre fragmentos no buscan necesariamente construir una totalidad sin costuras. Continuando con la metáfora, podríamos afirmar que, si los fragmentos son el producto histórico de múltiples quiebres,

⁶ Tal como explica Mónica en un artículo en coautoría, recuperar las memorias es una estrategia de lucha: “Las mujeres charrúas fuimos y somos las guardianas de estas memorias. Restaurarlas es una estrategia de supervivencia, un modo de existir y resistir, pero en el contexto en el que vivimos es también una estrategia para que el Estado, la academia y la sociedad nos reconozcan como agentes en el presente” (Rodríguez y Michelena Díaz, 2018, p. 204).

las rupturas, las paradojas y las contradicciones de ese proceso de fragmentación se encontrarán entre los materiales fundamentales para restaurar las memorias subalternas.

La presencia de los hilos señala los quiebres y, al hacerlo, disputa la preeminencia a las versiones oficiales; en algunos casos porque contradice las formas dominantes de conectar y desconectar las experiencias pasadas y presentes, en otros, porque su presencia nos recuerda las contradicciones, las imposiciones y los silenciamientos desestabilizando las continuidades narrativas del Estado nación. Pero, sobre todo, porque al poner en evidencia el trabajo de unir nos recuerda que los acontecimientos son siempre fragmentarios, polémicos e inconclusos.

Esta forma de costurar –dejando visibles los hilos– retoma la doble función del fragmento: por un lado, la de atestiguar, impugnar y retrotraer una y otra vez a la memoria el sin-sentido de la violencia y el sufrimiento social; por el otro, la función de adelantar el proceso de reconstitución de lo colectivo. La acción de coser –recurrente en los diferentes pueblos indígenas con los que interactuamos– muestra los esfuerzos que deben hacer los sobrevivientes para no perder los sentidos particulares de cada acontecimiento, tal y como fueron alojándose simultáneamente tras quiebres y rupturas en los fragmentos y en los hilos que los conectan.

Crear tramas de memorias luego de atravesar eventos críticos solo es posible apelando a los fragmentos, lo cual responde a tres razones. En primer lugar, estos aportan información significativa sobre el pasado y sus relaciones con el presente. Por otra parte, la identificación de dichos fragmentos entre los grupos subalternizados motiva reflexiones sobre experiencias, sentidos y conocimientos perdidos y/o añorados, así como también sobre las razones históricas que desintegraron mundos y produjeron ausencias. Finalmente, los fragmentos habilitan marcos interpretativos propios a través de los cuales los materiales disponibles se vuelven coherentes en sus propios términos.

Esta compleja tarea es la que queda plasmada en la metáfora charrúa del *quillapí de la memoria*, donde los hilos y los estilos de costura son parte de la expresión artística-política.

Estilos de costura

Las memorias deben entenderse desde la cotidianeidad de las personas teniendo en cuenta las formas en que se anclan en procesos subjetivos y colectivos, reconociendo los marcos de interpretación (y los géneros discursivos) socioculturalmente significativos. Esto nos lleva a una última discusión en torno a la memoria como práctica de juntura.

En un encuentro en el que participaron distintas personas mapuche para hablar sobre el despojo del territorio, una anciana explicó: “Muchas palabras se perdieron, pero volverá a hablar la tierra, a conversar la montaña, los árboles. Los antiguos dijeron que en esos lugares hay conversación, se va a conocer el espíritu, volverá a estar el espíritu y se podrá volver a aprender”. Esta intervención nos lleva a pensar que los estilos con los que se emprenden las costuras dependen de los contextos en que se desarrollan los trabajos de memoria. Para algunas personas mapuche con las que conversamos, restaurar la memoria implica volver a formar parte del flujo de una conversación que empezó en los tiempos antiguos y nunca debió ser interrumpida (ver Ramos, en este volumen). En tales conversaciones no solo participan las personas vivas, sino también los espíritus de los ancestros y las distintas fuerzas del territorio; conversaciones que pueden continuarse en los sueños o en las visiones, al transitar por caminos en bosques y cerros o al participar al aire libre de las ceremonias, porque cada una de estas instancias puede ser vivida como un encuentro, y por ende, como posibilidades para el diálogo.

Este ejemplo particular nos invita a ampliar los sentidos más tradicionales de la narrativa histórica. Porque, aun cuando los pueblos indígenas lleven a cabo el ejercicio testimonial de forjar palabras e hilvanar relatos con una

carga ideológica más evidente, esto no es todo lo que hacen. Las memorias subordinadas no solo hilvanan colecciones de testimonios acerca de lo que sucedió en el pasado y que el relato oficial silenció. Tampoco se limita a reunir fragmentos para reconstruir una explicación secuencial y cronológica alternativa sobre los hechos del pasado. Hacen esto, pero en articulación con otros bordes que no solo son ideológicos. Los estilos de las costuras pueden conjugar fuentes documentales de archivo con sueños donde las piedras hablan y recuerdan conversaciones pasadas. Por lo tanto, al costurar ciertos fragmentos y de determinadas maneras, no solo se emprenden luchas ideológicas, sino también epistemológicas y ontológicas. Para los grupos subalternos, hacer memoria puede ser mucho más que contar la verdad sobre lo que sucedió en el pasado; hacer memoria es una apuesta radical al ejercicio de la libre determinación y, en consecuencia, habilita un control más profundo sobre el curso de su historia.

Este libro, al que titulamos *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*, está conformado por trece capítulos –tres de ellos en coautoría– escritos por investigadoras, investigadores y estudiantes de doctorado, la mayoría con formación en Ciencias Antropológicas, que desempeñamos nuestras tareas en cuatro universidades argentinas –la Universidad de Buenos Aires (UBA), la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), la Universidad Nacional San Juan Bosco (UNSB), la Universidad Nacional de Córdoba (UNC)– y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). La presente publicación, sin embargo, no incluye a la totalidad de las personas que conformamos la *red* del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) –que suman casi cuarenta integrantes–, sino a quienes participaron en el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT 2014-1117) “Procesos de recordar y olvidar en contextos de

subordinación. Memoria como producción de conocimiento y de políticas de recategorización”, de duración trianual (2015-2018), financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT). Los trabajos incluidos en el libro están basados en experiencias diversas que involucran intercambios intelectuales e inquietudes sobre el quehacer político compartidas entre miembros de la red GEMAS y los sujetos, las comunidades y las organizaciones de pueblos indígenas con quienes nos hemos ido vinculando desde hace mucho tiempo, en el marco de *etnografías comprometidas* que involucran reflexiones sobre *memorias fragmentadas y tramas de memoria*. Quienes quieran ampliar la información pueden consultar nuestra página de internet <https://gemasmemoria.com/>.

Referencias

- Arias, A. (2001). Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchu and the Performative Production of the Subaltern Self. *PMLA*, 116(1), 75-88 [Special Topic: Globalizing Literary Studies].
- Basso, K. (2019). Renunciar a las Palabras. El silencio en la cultura apache occidental. En L. Golluscio (ed.), *Etnografía del Habla. Textos Fundacionales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Madrid: Ítaca.
- Benjamin, W. (2012[1925]). *Origen del Trauerspiel alemán*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Beverly, J. (2004). *Testimonio. On the Politics of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beverly, J. (1989). The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative). *Modern Fiction Studies*, 35(1), 11-28.

- Briones C. (2020, en prensa). Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. En R. Verdum y A. Ramos (eds.) *Memórias, violências e investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Candau, J. (2001). *Memoria e Identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Malden: Blackwell.
- Connerton, P. (2008). Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, 1, 59- 71.
- Cuesta Bustillo, J. (1998). Memoria e historia. Un estado de la cuestión. En J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e Historia* (pp. 303-246). Madrid: Marcial Pons.
- Dakhliá, J. (1998). De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria? En J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e Historia* (pp. 69-79). Madrid: Marcial Pons.
- Das, V. (1995). *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dirks, N. (2002). Annals of the Archive. Ethnographic Notes on the Sources of History. En A. Brian (ed.), *From the Margins: Historical Anthtropolgy and its Futures* (pp. 47-65). Durham: Duke University Press.
- Dulong, R. (2004). La implicación de la sensibilidad corporal en el testimonio histórico. *Revista de Antropología Social*, 13, 97-111.
- Dwyer, L. A. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O'Neill y K. Hinton (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Durham y Londres: Duke University Press.

- Felman, S. y Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Gordillo, G. (2015). Barcos varados en el monte. Restos del progreso en un río fantasma. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 36(2), 25-55.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hartog, F. (2012). Memoria e historia: entrevista con François Hartog-Entrevistador: Renan Silva. *Historia Crítica*, 48, 208-214.
- Ingold, T. (2011). *Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, Subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 5, 169-190.
- Khon, E. (2002). Infieles. Virgins, and the Black-Robed Priest: a Backwoods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-582.
- Menchú, R. y Burgos, E. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Michelena, M. (2011). Mujeres charrúas rearmando el gran *quillapí* de la memoria en Uruguay. (Tesis de diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas, no publicada). Universidad Indígena Intercultural de Colombia.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26, 7-24.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana,

Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.

- Pandey, G. (1999). En defensa del fragmento: escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual. En S. Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*. Ciudad de México: El Colegio de México y CLACSO.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen.
- Ramos, A. M. (2017a). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá Revista de Antropología*, 29, 131-154.
- Ramos, A. M. (2017b). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello, Álvaro, Y. González, P. Rubilar y O. Ruiz (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Ramos, A. M. (2020). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum y A. Ramos (eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico* (en prensa). Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Ramos, A. M. y Verdum R. (2020). Introdução: memórias, violências e investigação colaborativa. En R. Verdum y A. M. Ramos. *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Ricoer, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.
- Rodríguez, M. E. y Michelena Díaz, M. (2018). El gran *quillapí* de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación

- colaborativa. *AbyaYala – revista sobre acceso à justiça e direitos nas Américas*, 2(2), 179-210. [R. Verdum y A. M. Ramos (eds.), dossier Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça] <https://bit.ly/2xFmtNO>.
- Rodríguez, M. E., Magalhães de Carvalho, A. M., Michelena Díaz, M. y Delgado Cultelli, M. (en prensa). Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia charrúa en Uruguay. En R. Verdum y A. M. Ramos (eds.). *Memórias, violências e povos originários em América Latina. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao trabalho com memórias*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Shaw, R. (2006). Displacing Violence: Making Pentecostal Memory in Postwar Sierra Leone. *Cultural Anthropology*, 22(1), 66-93.
- Stoll, D. (1999). Rigoberta Menchú and the Last-Resort Paradigm. *Latin American Perspectives*, 26(6), 70-80. [Número especial: If Truth be Told: A Forum on David Stoll's "Rigoberta Menchú the Story of All Poor Guatemalans"].
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Yannuzzi, C. (2016). Sentido y analogía: el fragmento en el ensayo. *Las nubes/18*, 13(1) <https://bit.ly/2xG6VJI>.
- Yerushalmi, Y. H. (1998). Reflexiones sobre el olvido. En Y. H. Yerushalmi, N. Loraux et al. (eds.), *Usos del olvido* (pp. 13-26). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yúdice, G. (1992). Testimonio y concientización. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 18(36), 211-232.

Fuente

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989). <http://bit.ly/33a8ISE>.

1

Etnografía de los fragmentos

El trabajo de restauración de las memorias mapuche

ANA MARGARITA RAMOS

La historia de una pregunta

El primer trabajo de reconstrucción de memorias lo inicié hace veinticinco años, en una comunidad mapuche llamada formalmente Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen. Geográficamente esta no solo es muy extensa, sino que, además, está conformada por más de una decena de parajes y numerosas familias cuyas trayectorias son heterogéneas. Esta experiencia de trabajo orientó el devenir de mi propia profesión como antropóloga, pero también constituyó la trama de conocimientos, vínculos y afectos en la que se enmarcó mi trabajo posterior¹. La continuidad de mis visitas y estadías en Cushamen, a lo largo de muchos años, hizo que el trabajo de hilado entre tan diferentes conversaciones se me presentara como una experiencia espontánea y natural. La tarea de unir en narrativas compartidas los numerosos fragmentos de experiencias pasadas no fue entonces uno de mis principales temas de reflexión,

¹ En el transcurso de estos años fui trabajando con la mayor parte de las comunidades mapuche de la provincia de Chubut. A veces en trabajos puntuales de reconstrucción de memorias, y otras en apuestas más regionales.

más bien me preocupaba la simultaneidad de narrativas (marcos de interpretación) que podían ser evaluados por una misma persona a la hora de contextualizar sus relatos. En estos diferentes marcos, las experiencias podían ser organizadas como denuncias contra las injusticias padecidas por los antepasados y por ellos mismos, pero también podían entramarse en una narrativa fundacional de la comunidad como una unidad territorial o, incluso, poner en relieve la diversidad de las historias particulares de las diferentes familias que fueron arribando a Cushamen después de la violencia estatal de las campañas militares de fines el siglo XIX.

El trabajo posterior con otras comunidades mapuche y tehuelche me hizo dar cuenta que la posibilidad de articular sentidos en memorias compartidas respondía estrechamente a las posibilidades históricas que tuvieron las familias de seguir pensándose juntas a pesar de los diferentes contextos de violencia y de desestructuración que se fueron sucediendo. En Colonia Cushamen el sentimiento de *ser juntos* fue sostenido por los ancianos y ancianas que todos los años levantaban la ceremonia del *camarucu*, por las formas de organización política y por las mismas cooperativas conformadas para fines productivos. El entorno estructural de Cushamen –particularmente el estatus jurídico de Colonia– impidió que el despojo territorial fuera tan acuciante como en otros sitios. La continuidad de las proximidades y actividades comunes resultó en que el tema del olvido y la fragmentación de los recuerdos no fuera el principal desafío a la hora de emprender juntos un trabajo de restauración de memorias. En ese entonces, lo complejo para mí fue formarme en marcos históricos muy diferentes a los cronológicos, causales y fácticos con los que acostumbraba a organizar el pasado, para ser fiel a los sentidos con los que mis interlocutores construían tiempos “tristes”, de “crisis”, de “sueños” o de “*machi*”².

A mediados del año 2018, nos encontramos en un bar de la ciudad de Trelew con un grupo de abogados del Ministerio de la Defensa Pública de Chubut, quienes tenían una

2 Autoridad mapuche ancestral.

propuesta de trabajo para nuestro grupo de investigación GEMAS³. El defensor Nelson Rapiman puso sobre la mesa un expediente judicial de quince centímetros de alto (de fotocopias) y nos dijo que le sería muy útil a la Defensoría contar con un trabajo complementario de reconstrucción de memorias similar al realizado en Colonia Cushamen. Se trataba de la comunidad mapuche Pichiñan, ubicada en la meseta de la provincia de Chubut. Recuerdo que me pregunté entonces si era posible hacer un trabajo equivalente al que había dedicado gran parte de mi trayectoria profesional y en un lugar que, hasta ese día, no conocíamos. Ahora entiendo que Nelson propuso esa comparación porque intuía la pequeñez del relato histórico que emergía del expediente y la posibilidad de que, detrás de ciertas afirmaciones de olvido por parte de los pobladores de la comunidad, se suspendían experiencias y relatos que, en las últimas décadas, y producto de un despojo masivo, no habían tenido la posibilidad de ser reunidos.

El trabajo con los Pichiñan presentó nuevos desafíos con respecto a trabajos anteriores de restauración de memorias y, sobre todo, abrió otros recovecos en torno a cómo pensar una etnografía de los fragmentos.

Una de estas aperturas es la que nos llevó a repensar las mismas ideas de fragmentación y de fragmento con la que solemos pensar las memorias subordinadas. Otra es la que nos permitió recontextualizar los fragmentos de memorias en diferentes procesos de producción histórica. A partir de las experiencias de trabajo en Colonia Cushamen y en la comunidad Pichiñan, me pregunto, entonces, ¿cuáles son los diferentes efectos que conllevan los fragmentos en una reconstrucción de memoria compartida? ¿Qué sentidos

³ Los miembros del grupo GEMAS que lleva a cabo este trabajo de reconstrucción somos: Valentina Stella, Lorena Cardin, Ayelen Fiori, Malena Pell Richards, Kaia Santisteban, Marcela Tomas, Mariel Bleger y yo.

políticos adquieren las memorias subordinadas cuando los procesos de fragmentación y las epistemologías del fragmento son parte de sus objetos de reflexión?

Para responder estas preguntas, he organizado este capítulo en dos partes: la *memoria estallada* –con la que refiero a los fragmentos producidos a partir de eventos violentos y políticas de dominación– y la *memoria río* –metáfora que utilizamos en un trabajo anterior (Millan y Ramos, 2014) para dar cuenta de ciertas discusiones epistemológicas que son intrínsecas a las nociones mapuche de memoria y de fragmento.

Memoria estallada

Gran parte de los procesos de memoria de los grupos subordinados se estructuran a partir de algún evento de violencia profundamente destructivo de los mundos y formaciones socioculturales en los que se desarrollaban sus vidas; un evento prolongado en el tiempo –o una sumatoria de acontecimientos– que suele ser reconocido como el punto de partida de una memoria estallada. En la historia del pueblo mapuche de *Puelmapu* (este de la Cordillera de los Andes), este evento remite a las campañas militares –nombradas como “Conquista del desierto”– llevadas a cabo por el Estado argentino a fines del siglo XIX. En las memorias, esos años son recordados como los tiempos de persecución del ejército, años de hambre, soledad y terror, de torturas y muertes, de campos de concentración, de separación de familias que nunca volvieron a encontrarse, de niños separados de sus padres y, finalmente, desde el punto de vista de los sobrevivientes, de largos peregrinajes de regreso para “volver a levantarse” como *lof* (comunidad) y como pueblo.

La afirmación de que una tragedia como esta estalla la memoria en fragmentos es cierta, pero es una enunciación que podría simplificar las distintas formas en que

la violencia produce esa fragmentación. En principio, los eventos traumáticos suelen ser recordados fragmentariamente porque los repertorios discursivos posviolencia tienden a ser insuficientes –por diferentes razones– para dar cuenta de experiencias tan dolorosas. En segundo lugar, y puesto que los eventos de violencia no se limitan a un acontecimiento extraordinario y fechable, sino que perduran en las futuras reestructuraciones sociales, reproduciendo las relaciones de desigualdad y violencia en múltiples prácticas, la fragmentación también es el reflejo de políticas de desestructuración social y de represión de ideas, que llevan a desconexiones y silencios a veces irreparables. Un tercer aspecto, relacionado con el anterior, es el que explica la fragmentación como el reemplazo de experiencias pasadas por acontecimientos valorables en las matrices hegemónicas de identificación. Lo primero se observa en el enunciado “sabía llorar mi abuelita cuando contaba”, lo segundo en expresiones como “no sé bien por qué mi abuelo o abuela hacía o decía tal cosa”, lo tercero se puede ejemplificar en el recuerdo de un *logko*⁴ que levantaba la bandera argentina en su *camaruco*⁵ porque así se lo había pedido el general Roca. La fragmentación posteventos de violencia tiene que ver simultáneamente con el dolor, con silencios u olvidos impuestos y con la búsqueda de reductos de dignidad.

La noción de *evento crítico* acuñada por Veena Das (1995) abarca esas diferentes dimensiones de la fragmentación de memorias porque, para esta autora, los fragmentos son los lugares donde la memoria del acontecimiento violento sigue habitando la vida cotidiana de los sobrevivientes, estructurando el presente de forma silenciosa. Pero son también los materiales de la memoria que se tienen a disposición para reelaborar la pérdida.

4 Autoridad ancestral. La palabra *logko* se suele traducir como cabecilla de una familia o comunidad.

5 Ceremonia mapuche.

¿Por qué el evento crítico transforma radicalmente los procesos de memoria? Fundamentalmente porque el curso histórico de las memorias deja de estar signado por el devenir de una transmisión fluida de experiencias vividas en marcos habituales y significativos de interpretación, y pasa a estructurarse como un proceso permanente de restauración.

La expresión *memorias estalladas* tiene el propósito de poner en relieve los sentidos que adquieren los fragmentos cuando estos son el producto impuesto y no deseado de la pérdida. En otras palabras, este apartado trata sobre la fragmentación desde el punto de vista del poder, sobre los pedazos, raciones, ruinas y silencios en los que se distribuye la memoria de un acontecimiento cuando este irrumpe de formas violentas y traumáticas en la vida cotidiana de un pueblo.

Con la noción de evento crítico Veena Das (1995) designa a todos aquellos acontecimientos que “instituyen una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscrita en el inventario de esa situación” (p. 5-6). Estos acontecimientos irrumpen en el acontecer diario –generalmente a lo largo de décadas– desestabilizando las categorías y los criterios socialmente establecidos acerca de lo que constituye la vida. Desde el punto de vista de quienes lo sufren, se traducen como la vivencia de que el mundo tal y como era conocido en el día a día –por los vivos o, más lejos en el tiempo, por los antepasados– está siendo arrasado.

Las comunidades mapuche con las que emprendimos trabajos de restauración de sus memorias suelen iniciar el diálogo preguntándose acerca de ciertas certezas o sobreentendidos que, como dijo Sergio Pichiñan, “nunca me cerraron del todo”. Esto nos llevó a considerar la importancia de detenernos en las reflexiones colectivas acerca de por qué la memoria a veces se confunde con sus pedazos y raciones, o sobre cómo repensar ruinas y silencios. Esta mirada frente a los fragmentos es la que le otorga a la

restauración un valor político de denuncia: el fragmento es aquí el testigo de una totalidad que fue intencionalmente devastada por el Estado.

Pedazos

Caso 1: los desparramos

Las campañas militares de fines del siglo XIX persiguieron, deportaron, tomaron prisioneros, mataron gente y separaron familias. Este ha sido uno de los más cruentos desparramos en la historia del pueblo mapuche. En un *txawün* (parlamento mapuche), uno de los participantes decía: “lamentablemente solo vamos a conocer la parte de la historia que pudieron contar los sobrevivientes”. Lo cual implica, primero, que muchas personas mapuche quizás nunca supieron o sepan que son parte de esa historia; segundo, que la historia será contada como un regreso; tercero, y puesto que esos regresos fueron heterogéneos –algunos lo hicieron grupalmente, otros en familia y muchos de forma individual–, los años de relocalización implicaron desconexiones y reconexiones en los vínculos de pertenencia.

Pero los desparramos continuaron hasta el día de hoy. Las prácticas de desalojo llevadas a cabo por el Estado y los terratenientes privados se realizaron de múltiples maneras, desde desplazamientos en camión e incendio de las viviendas –como en la comunidades de Boquete Nahuelpan, Vuelta del Río o Reserva Napal– hasta prácticas de hostigamiento policial, cargas impositivas y políticas de empobrecimiento que produjeron la migración de muchos pobladores a los centros urbanos, como en Colonia Cushamen y en la comunidad Pichiñan.

Estos desplazamientos producen fragmentación de las memorias en tanto tienden a desconectar trayectorias y experiencias causando distanciamientos con respecto a los marcos históricos de interpretación grupal del pasado común.

El pedazo, tal como aquí es referido, es algo que fue separado de una unidad de la que era parte. Con este sentido, entendemos que, desde la desestructuración fundacional producida por las campañas militares a fines del siglo XIX, distintas políticas estatales –leyes y prácticas de connivencia entre distintos organismos estatales– continuaron imponiendo desplazamientos y desvinculaciones, fragmentando *lof* y familias mapuche, y, por ende, fracturando la transmisión de las memorias compartidas. Frente a esto, la restauración de la memoria valora los fragmentos como pedazos que deben ser reunidos para reelaborar “lo que verdaderamente sucedió en el pasado” (Trouillot, 1995; Kohn, 2002).

Raciones

Caso 2: el mapa de la reserva Pichiñan

En el año 1924, la Dirección General de Tierras y Colonias del Ministerio de Agricultura de la Nación “resuelve conceder a Juan de Dios Pichiñan y demás miembros de su familia, permiso de ocupación a título precario de la mitad Norte del lote 12 y lotes 13 y 14” (Expte. N.º 6619). En 1942, la Comisión Honoraria de Reducción de Indios escribía en un informe que el “cacique Juan de Dios Pichiñan” fue “para quien y su tribu se creó la reserva”.

El expediente que recibimos para trabajar sobre la historia de la comunidad Pichiñan se componía de denuncias, trámites y reclamos en torno a esos dos lotes y medio que terminaron, en los mismos papeles del expediente, denominándose como la “Reserva de los Pichiñanes”.

La primera reunión con los miembros de esa reserva mapuche sirvió para reconstruir la historia de Juan de Dios, sus negociaciones con el Estado y por qué hoy las familias se encuentran en una situación de inseguridad jurídica en los lotes en cuestión. Pero, casi en simultáneo, emprendimos algunos recorridos que nos llevaron a visitar familias que

viven en los parajes aledaños a los lotes de la reserva. Ahí fuimos armando otro mapa, el que nos iba devolviendo la memoria y que nos remitía al padre de Juan de Dios, José Antonio Pichiñan. José había emprendido un largo peregrinaje al finalizar las campañas militares contra el indígena junto con sus hijos e hijas. Al llegar a este territorio de campos abiertos –sin alambrar y aún sin propiedad privada– sus hijos e hijas se distribuyeron en tres grandes parajes. Pero, a pesar de los reclamos colectivos y familiares, el Estado reconoció como reserva Pichiñan únicamente el paraje conformado por los lotes donde vivía el hijo mayor de José Antonio, Juan de Dios Pichiñan.

El territorio donde los Pichiñan habían sido libres y soberanos antes de las campañas militares no solo había sido organizado en lotes, sino que las leyes de acceso a la propiedad que empezaban a funcionar en esos años hicieron que las trayectorias de las familias se bifurcaran en relatos acotados de comunidad. Desde este ángulo, el reconocimiento restringido de dos lotes y medio como “reserva Pichiñan” no solo empequeñeció un territorio que había sido tradicionalmente ocupado en mayores extensiones, sino que también desestructuró vínculos colectivos. De este modo, los espacios de encuentro en los que se entrama la memoria colectiva se desconectaron entre sí, hasta el punto de “olvidar”⁶ que alguna vez todas las familias que habían arribado con José Antonio habían conformado una *lof*. Por eso, apenas iniciado el diálogo con los Pichiñan, reorientamos el trabajo con el nuevo desafío que ellos y nosotros estábamos descubriendo: la historia de la “reserva Pichiñan era solo la ración habilitada de una historia más amplia”.

El proceso en la comunidad Colonia Cushamen fue diferente porque el cacique Ñancuche, después de las campañas militares, había logrado negociar con el Estado el estatus de Colonia, donde pudieron ser incorporadas las

⁶ Las comillas señalan que los olvidos pueden ser aparentes y circunstanciales.

distintas familias que regresaron con él a pesar de su distribución en otros parajes. Recién hacia el año 1998, y de la mano de las leyes indígenas de relevamiento territorial o de las políticas estatales para el desarrollo de los pequeños productores indígenas, los parajes de la colonia se fueron fragmentando en trece distintas comunidades mapuche.

Caso 3: las leyendas

Las leyendas son narraciones que se transmitieron en forma oral de una generación a otra, a través de las cuales los antiguos pueblos intentaban explicar el origen de algunos elementos o cómo se producen determinados fenómenos naturales. Aunque los personajes son seres imaginarios las leyendas constituyen importantes fuentes de información para los historiadores, ya que aportan datos acerca de la cultura del pueblo (Raiter, 2015, p. 98).

Este libro de texto es uno de los que utilizan los docentes de la provincia de Chubut hoy en día. Y este párrafo es la introducción a un relato de memoria indígena que el mismo texto transcribe y titula como leyenda en un recuadro especial. La memoria mapuche –incluso los relatos sobre las experiencias más dolorosas, como aquellos que narran los regresos de los sobrevivientes desde los campos de concentración– ha sido devuelta por las instituciones estatales y privadas en raciones de creencias, leyendas y mitos. En casos como estos, la fragmentación es una desconexión con los marcos epistémicos y ontológicos con los que el pueblo mapuche conoce y reflexiona sobre el acontecer histórico del mundo. La agencia de las fuerzas del entorno en el curso de la historia del pueblo mapuche entra asimétricamente en los cánones de la verdad como meras creencias en “personajes imaginarios”. Este reconocimiento-ración tiene un fuerte efecto descalificador de los marcos de interpretación mapuche, al tiempo que aísla relatos de memoria que tienen un fuerte potencial para articular experiencias pasadas y presentes.

Tomando como ejemplo estos dos casos, utilizamos la idea de ración para nombrar el fragmento o porción de la memoria mapuche que se habilita –se da, se otorga– desde el poder. Son las formas ecualizadas en las que se presentan los conflictos y las diferencias (Canclini, 1997; Povinelli, 2002) para que ese *pasado-otro* pueda ser incluido sin antagonismos en las matrices de alteridad hegemónica (Ramos, en prensa). Estas raciones de reconocimiento –jurídico o folklórico– tienen un fuerte efecto en las orientaciones de la memoria, en tanto esa porción de puesta en valor hegemónica suele devenir marco de los procesos de memoria subordinados.

No sé... yo había escuchado que habían encontrado una piedra, que se la llevo y que al ratito no aguantaba el peso. Pero no sé si sería una leyenda o verdad. Dice que era una piedra chiquita pero que al ratito de levantarla no aguantaba el peso y la tuvo que dejar (Gabino Pichiñan, conversación personal, 22 de septiembre de 2018).

Ruinas

Caso 4: las taperas

Íbamos con Vicente Pichiñan en la camioneta cuando nos señaló una casa de adobe derruida por el tiempo y nos dijo: “aquí es donde empezó todo”. Era la casa construida alrededor del 1900 por José Antonio Pichiñan. En otro de los viajes que realizaron dos personas del equipo en compañía de Vicente llegaron al paraje de Cañadón Frío, donde tuvieron que dejar la camioneta para proseguir un largo trecho a pie⁷. Finalmente Vicente se detuvo frente a un montículo de escombros que nombró como la casa de su niñez. Estando allí se transportó en

⁷ En esta oportunidad fueron Lorena Cardin y Malena Pell Richards (integrantes del grupo de investigación GEMAS) quienes acompañaron a Vicente.

el tiempo describiendo un paisaje poblado de *sentidos de lugar* (Basso, 1996) donde él, siendo niño, jugó, soñó, escuchó consejos, trabajó, fue cuidado y sufrió. Sentado en la tapera de su casa de infancia, los escombros eran para él una morada de apego cuyas historias de afecto y de despojo solapaban imágenes donde había mucha gente (vecinos y familiares) con otras de desolación, violencias y alambrados.

Las tapersas son sitios donde las piedras todavía hablan memorias, pero no son los únicos vestigios materiales del pasado. Las memorias significativas también se encuentran en objetos, cementerios, viejas huellas de caminos, cuevas o antiguas pampas de *camaruco* (ceremonia mapuche). En estos fragmentos materiales, la memoria suele tensionar dos formas diferentes de relación con el pasado. Por un lado, como denuncia al curso de la historia que produjo la destrucción, el abandono y el deterioro; por el otro, como lugar de memoria donde las interacciones con lo material evocan recuerdos nostálgicos, pero también como refugios donde pueden albergar fuerzas y espíritus con quienes se sigue manteniendo la transmisión de saberes, mandatos y alianzas de reciprocidad.

Silencios

Caso 5: sacar un canto familiar

Conversaba con la anciana Celinda Leviú –*logko* de su comunidad– acerca de los tiempos dolorosos de las campañas militares, cuando compartió conmigo su explicación sobre el *kempeñ*:

Proviene muchas cosas del *kempeñ* [*tayül* o canto familiar], muchas cosas buenas, y tiene que tener mucha historia para poder saber [...] es mucho más que un canto para sacar, es algo muy grande y doloroso también, le dan ganas de llorar (Celinda Leviú, conversación personal, 10 de enero de 2005).

En un pequeño *txawün* (encuentro) en Colonia Cus-hamen para organizar un *gillatun* –ceremonia espiritual mapuche– que hacía mucho tiempo que no se realizaba en el paraje donde había vivido el cacique Ñancuche, los participantes empezaron por recordar los desplazamientos forzados por los que había tenido que pasar esta ceremonia desde los años de las campañas militares. De pronto, la anciana Elena Nahuelquir, nieta de Ñancuche, se puso de pie y sacó el *tayül* de su familia. Mientras ejecutaba el canto se puso a llorar. El resto de los participantes nos explicó que se había actualizado el dolor. El mensaje de memoria que se vehiculiza en los cantos –*kempeñ* o *tayül*– no es referencial, puesto que estos nombran, por ejemplo, algún animal, alguna de sus características y sus sonidos onomatopéyicos. Más bien, el canto es memoria porque transmite silencios. La melodía, el contexto ceremonial y su historia de transmisión familiar son los fragmentos de memoria donde se fueron construyendo y resguardando los silencios compartidos. Una parte significativa de la memoria es la que se fue preservando como silencios, que pueden ser actualizados en cantos, pero también en hábitos corporales, comportamientos, rituales o en los espacios de lo no dicho que se construyen entre las palabras pronunciadas.

El silencio suele ser la respuesta para sobrevivir en contextos violentos, represivos o descalificadores, pero también es la consecuencia de eventos traumáticos cuya inmediatez con el dolor hace que las experiencias sean indecibles. Sin embargo, el silencio, como sostiene Leslie Dwyer (2009), reclama ser comprendido como una producción cultural, afectiva y política, con sus propias cadenas asociativas de sentido, y no meramente como

ausencia del discurso. En la misma línea argumentativa de Dwyer, sostengo que si estos fragmentos sobre los recuerdos más dolorosos fueron mayormente producidos como silencios es porque el pueblo mapuche ha buscado dar existencia social a las memorias dolorosas y/o reprimidas eludiendo tanto el reino traicionero del discurso de las narrativas dominantes sobre “lo que realmente sucedió”, como el de una memoria subordinada a la historia del Estado (Ramos y Verdum, en prensa).

Memoria río

En un trabajo anterior (Millan y Ramos, 2014) reflexionábamos sobre los diversos sentidos que tiene la memoria para el pueblo mapuche y, en función de estos, habíamos nombrado esa forma de conocimiento como *memoria río*. Empezábamos el trabajo con un sueño de Carmen Calfupan, una anciana mapuche de Colonia Cushamen, para explicar por qué la memoria era equiparable al fluir de un río. Ella contaba que estaba gravemente enferma cuando tuvo un *pewma* (sueño). Montaba un caballo alado y petizo, y 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 y, entonces, concluyó: “me sortearon”. Ella había sido elegida para llevar a cabo una misión y, por lo tanto, tenía que seguir viviendo. Luego mencionó que al ser devuelta al río había sido regresada a la vida, al acontecer del mundo de los vivos...

Decíamos también que el relato mapuche del pasado no es el de un narrador anónimo y omnisciente, sino el de alguien que comparte experiencias con otras personas. La gente cuenta acerca de su propia experiencia o la que ha vivido quien le transmitió una historia. Los relatos (*güt-xam* o historias verdaderas) emergen como citas en el acontecer de una conversación (*güt-xam-kan*). Estos no refieren

a hechos fechables y ordenados cronológicamente, sino a alguien que, en algún tiempo y lugar, vivió en el pasado una experiencia destacada.

La memoria como flujo-río se continúa entretejiendo cada vez que se produce un encuentro, puesto que conocer algo o alguien es conocer su historia y ser capaz de juntar aquella historia con la propia (Ingold, 2011, p. 160-161). La memoria río acontece de modo permanente porque la tarea de transmisión es más bien la de un constante entretejer experiencias (Benjamin, 1991). La memoria río está siempre en movimiento porque en aquel entonces y ahora, allá y aquí, alguien cree que una experiencia puede ser un asunto (*zugu*) comunicable y alguien más, al escuchar, interpretar o retransmitir esa experiencia, lo confirma. Pero estos asuntos también siguen su curso, puesto que en cada recontextualización de las experiencias narradas acontecen de modos diferentes.

Desde este ángulo, el fragmento no es tanto el producto de una memoria estallada –aunque pueda estar condicionado por las relaciones de poder– sino que, más bien, nombra las experiencias –siempre diversas y siempre en marcha–, desde los marcos epistémicos mapuche, constituyen la memoria. En forma de escorzos, tramos, citas y piezas, las personas relatan experiencias sabiéndose parte de una historia común que, en cada comunicación, se continúa hilando.

Escorzos

Caso 6: desde atrás de una mata de álamo

Fidelina Huilinao se crio con su abuela Carmen Calfupan en la comunidad mapuche Vuelta del Río. En el año 1937 Fidelina tenía aproximadamente nueve años. Fue entonces cuando ocurrió la experiencia que ella convirtió en relato de la memoria y que la comunidad nombraba como “la historia (*güttxam*) de Fidelina”. Su familia fue desalojada por la policía

en un operativo solicitado por un comerciante de la zona. Cuenta que, cuando ella vio que “atropellaban a su abuela”, corrió hasta una mata de álamo cercana y se escondió. Desde allí observó todo lo que sucedía. Cómo los policías, junto con “los turcos” (comerciantes), “agarraban y maneaban” de las dos piernas a su abuela para subirla a un camión. Luego vio cómo los policías entraban y salían de la casa cargando sus pertenencias y “pilchas”, las que también fueron arrojando en el camión. No abandonó su escondite por varias horas, desde donde siguió observando como “voltearon esa y otras cinco viviendas construidas con adobe y chapas de zinc”, quemaron los materiales y los cercos, y destrozaron las siembras. Durante setenta años Fidelina contó este relato, una y otra vez, con los innumerables detalles, impresiones, conversaciones e imágenes que llegaron a ella desde su lugar de observación en la mata de ese álamo.

En las décadas del treinta y del cuarenta repercutía en la Patagonia la crisis económica internacional, las tierras donde estaban viviendo los indígenas empezaron a ser codiciadas por los intereses privados y las leyes habían cambiado en desmedro de las comunidades indígenas. En esos años, los desalojos violentos de familias y comunidades se repetían en diferentes zonas con ciertos denominadores comunes: policías, camiones, incendios, traslados, pobreza. La memoria mapuche sobre esos sucesos quedó fijada en las perspectivas y aspectos de quienes, desde sus ángulos de observación, tuvieron la experiencia.

Frente al discurso dominante y característico de la historia –donde, por ejemplo, la “crisis del treinta” se explica desde causas y efectos generalizables–, las imágenes de la memoria mapuche son puntos de vista escorzados; imágenes que no ofrecen aspectos habituales –hegemónicos– de la totalidad y en las que el interjuego entre detalles y fondo lejano es el resultado de una experiencia situada. La memoria de la comunidad Vuelta del Río (Colonia Cushamen) sobre esos años tiene a Fidelina como una de sus principales

autoras y, con su recuerdo escorzado, fueron construyendo colectivamente sentimientos, énfasis e interpretaciones sobre “los años de crisis e injusticias”.

Cabría agregar aquí que los sueños (*pewma*) y visiones (*perimontun*) también forman parte de las imágenes escorzadas que, al ser comunicadas, hilan memorias. Y esto es así porque, tanto al dormir como estando frente a algo que se presenta como extraño, las personas mapuche siguen estando en el mundo perceptible⁸ y “viendo con los ojos” desde algún punto de vista situado.

Tramos

Caso 7: el saludo de finalización del camaruco

Alrededor de las cañas de colihue que conforman el centro de la ceremonia del *camaruco* se ubican, en semicírculo y mirando hacia el este, los participantes y las participantes. Después de tres días de encuentro, el *camaruco* de Cushamen finaliza. Prudencio Necul, el cabecilla, toma el primer turno en ese *pentukun* o saludo formal. Antes de los agradecimientos y despedidas, su discurso comienza contando quiénes eran sus antepasados y cómo fueron sus recorridos hasta llegar a Cushamen. A continuación, otros y otras integrantes de la comunidad iniciarán sus discursos de un modo similar.

Esta forma de saludo, donde cada participante cuenta sus orígenes y la trayectoria que lo trajo hasta el aquí y el ahora, no solo es un protocolo formal, sino un modo socioculturalmente significativo de organizar las memorias. Las memorias colectivas son una colección de trayectorias, tramos de percepción en marcha que se ensamblan en un sentido compartido acerca de lo diverso y de lo común.

⁸ Este mundo perceptible está constituido también por fuerzas (*newen, gen*) y espíritus.

Desde este ángulo, el acontecer histórico del pueblo mapuche es una juntura de tramos que fluyen conectándose y desconectándose entre las orillas de un curso histórico compartido. Las memorias personales, familiares y de comunidad acontecen entre momentos de autonomía y de encuentro.

Citas

Caso 8: así decía

Elisa Pichiñan tiene aproximadamente noventa años. Ella nos recibió en su casa y aceptó conversar con nosotras sobre los tiempos antiguos, porque, como nos explicó, todavía recordaba las experiencias que su abuelo Juan de Dios había compartido con ella cuando era una niña. Empezó, entonces, su relato:

Mi abuelo contaba que ellos sabían disparar cuando llegaba el *winka*, pero después los agarraron... a toda la gente... para amansarlos. Después dice que los juntó el general...⁹ cuando los juntó el general... dice que los juntaba a todos con burros, en anca... así dice que juntó a la gente, con los burros. Y después que los juntó, dice, juntó a toda la gente que estaba ahí y los encerró a todos, dice, hizo un corral, como si fuera un corralón. Ahí los pusieron a todos, para adentro, dice que estuvieron no sé cuántos meses. Todos, todos... mujeres, hombres... un corralón de hombres, un corralón de mujeres, dice, para que se amansaran porque eran muy arisca la gente, así decía el abuelo (Elisa Pichiñan, conversación personal, 3 de marzo de 2019).

Este relato sobre los campos de concentración durante las campañas militares se origina en la experiencia del abuelo de Elisa, a quien ella cita a lo largo de su narración. Como nos explicaba Rosendo Huisca –un profesor

⁹ Elisa no recuerda bien el nombre del general.

mapuche universitario y conocedor de los saberes de su pueblo— la memoria acontece como una conversación constante, donde las experiencias se transmiten y se retransmiten citando siempre su fuente. La práctica de citar es un modo de hacer memoria enlazando experiencias en nuevos contextos, para seguir produciendo sentidos significativos para la vida de las personas. Las experiencias que para alguien y en algún lugar devinieron asunto (*zugu*) comunicable están potencialmente a disposición para ser citadas por otros y en otros contextos. El acervo de la memoria es, desde este ángulo, un devenir permanente de experiencias citables.

Piezas

Caso 9: a la siga del tapiñen

Belarmina Nahuelquir es una anciana de Colonia Cushamen con quien converso desde hace muchos años. Hablábamos un día de los tiempos tristes, es decir, de aquellas experiencias que al ser recordadas producían el llanto en los ancianos que las contaban (“sabía llorar mi abuelita cuando contaba”). Con estas expresiones suele presuponerse el tiempo de las campañas militares. De pronto Belarmina recordó una experiencia que había recibido de un abuelo suyo. Se trataba de un extenso relato acerca de una anciana que regresa con su familia al levantarse el campo de concentración donde había estado prisionera:

Ese lo contaba el abuelo Siberio Huenchunao y la abuela Josefa Huenchueque, como yo me crié de chica con ellos, y escuchaba todo lo que hablaban ellos, cuando estaba así a la par de ellos, cuando se largaban a conversar y yo escuchaba, y ese salió una conversación, una vuelta, que esa mujer que estuvo presa, detenida... La largaron de la cárcel y se vino... venía cruzando los cerros, dicen, y se le presentó ese *tapiñen* que es el león (Belarmina Nahuelquir, conversación personal, 20 de febrero de 2012).

En el trayecto de regreso, el *tapiñen* lloró cuando la mujer le sacó un *tayül* (canto), la defendió del acecho de otros animales, le proveyó comida y la guio hasta su destino. El relato concluye cuando esta mujer vuelve a su casa y les cuenta a sus parientes que pudo llegar hasta allí porque estuvo a “la siga de un *tapiñen*”.

El *evento crítico* de las campañas militares suele ser recordado con relatos similares a este, donde las experiencias dolorosas son el contexto presupuesto en el que se inscriben las experiencias de regreso a la identidad, a las relaciones sociales y a la identidad. Un regreso donde se va componiendo también el mundo perceptible de las fuerzas (*newen, gen*) del territorio, sus agencias y los modos apropiados de relacionarse con ellas. En estas piezas del arte verbal mapuche no solo se resguardan las experiencias dolorosas sino que, sobre todo, se invierte el énfasis hegemónico de la historia oficial. En breve, estas piezas narrativas no solo subrayan el heroísmo y la agencia de sus protagonistas, sino que también invierten la lectura de la devastación poniendo en valor el consejo antiguo de volver a levantarse y reconstituir el mundo perdido.

Acerca de las memorias estalladas y las memorias río

Al reunir estos diferentes casos y separarlos en dos contextos de interpretación diferentes, la idea ha sido mostrar que no todo lo que percibimos como fragmentos responde a los mismos procesos de producción y, mucho menos, a los mismos marcos epistémicos. Lo que aquí nombramos como pedazos, raciones, ruinas y silencios son fragmentos producidos a partir de un evento crítico –o varias situaciones de violencia a través de los años–. Esta fragmentación no solo es impuesta, sino que implica un trabajo de memoria restaurativo, donde el tratamiento de los fragmentos consiste en recomponerlos como partes de una totalidad que ha sido

estallada. Si bien cada uno de estos fragmentos exige trabajos específicos de memoria, todos ellos deben conducir a la reparación de lo que se considera perdido y se añora. Este tipo de trabajo tiene como referente ineludible la violencia fundante de los Estados, la relación del pueblo mapuche con el Estado argentino y las relaciones de desigualdad instauradas en las arenas de disputa sobre el pasado. El valor de testigo y denuncia de estos fragmentos se inscriben en luchas hegemónicas sobre el pasado y la verosimilitud de las narrativas que lo interpretan.

Por su parte, lo que nombramos aquí como escorzos, tramos, citas y piezas se parecen en apariencia a los fragmentos, pero solo porque niegan la posibilidad de una narrativa totalizadora. Con la noción de memoria-río referimos a un marco epistémico en el que la memoria es equivalente a una conversación aconteciendo simultáneamente en distintos tiempos y lugares. Las experiencias que constituyen el material de las memorias están instauradas en el mundo de la vida –con sus perspectivas, trayectorias, asuntos y consejos– hilándose entre sí pero sin perder la conexión con sus propios recorridos.

La memoria de los grupos subalternos exige entonces una etnografía de los fragmentos que pueda discernir los bordes ideológicos, epistémicos y ontológicos que los constituyen, así como los diferentes proyectos políticos de restauración que las personas emprenden con ellos.

Referencias

- Basso, K. H. (1996). *Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape*. En S. Feld y K. Basso (eds.), *Senses of Place* (pp. 53-90). Santa Fe, NM: School of American Research Advanced Seminar Series.
- Benjamin, W. (1991 [1936]). *El narrador*. Madrid: Taurus.

- Das, V. (1995). *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Dwyer, L. A. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O'Neill y K. Hinton (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Durham y London: Duke University Press.
- García Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas*, 3(5), 109-128.
- Ingold, T. (2011). *Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- Khon, E. (2002). Infidels, Virgins, and the Black-Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-582.
- Povinelli, E. A. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Ramos, A. (2020, en prensa). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum y A. Ramos (eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Ramos, A. y Millan, M. (2014, noviembre). Un ensayo sobre memoria. Reflexiones sobre el río y los sueños. Ponencia presentada en el VI Coloquio Anual Diversidad en Ciencias-Ciencias Diversas. IIDyPCA-CONICET-UNRN, San Carlos de Bariloche.
- Ramos, A. y Verdum R. (2020, en prensa). Introdução: memórias, violências e investigação colaborativa. Em Verdum, R. y Ramos, A. *Memórias, Violências e Investigaçao Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Brasília: Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).

Raiter, B. (2015). *Ciencias Sociales 4 federal. Herramientas para aprender*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Kapelusz-Norma.

Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

2

Hacerse desde los fragmentos

Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas

CAROLINA CRESPO

“A veces cuesta sacar palabras, se recibe silencio, uno se va haciendo, entonces, de pedazos, de fragmentos... escuchando pocas palabras enseñan un montón” decía un mapuche en el marco de la presentación de un libro sobre relatos mapuche. La potencia de ese comentario junto a otros emergentes en el trabajo de campo me alentaron a revisar las implicancias de la fragmentación de experiencias, relaciones y memorias indígenas promovidas por el coleccionismo impulsado por las políticas patrimoniales.

Varios académicos de diversas disciplinas abordaron la colección como una práctica que trasciende la mera acción de acopio y reunión de objetos (Baudrillard, 1988; Benjamin, 1937; Clifford, 1988; Gonçalves, 2007; Kirshenblatt-Gimblett, 1991; Ibsen, 2002; Massa, 2006; Vezub, 2009; entre otros). Pusieron de manifiesto el impulso posesivo, narcisista y fetichista en el que se inscribe (Baudrillard, 1988; Clifford, 1988), el involucramiento emocional que la promueve (Massa, 2006), la transfiguración que provoca sobre los objetos-cosas (Baudrillard, 1988; Benjamin, 1937), el ordenamiento, relación y manipulación que constru-

ye (Baudrillard, 1988; Kirshenblatt-Gimblett, 1991; Massa, 2006), su naturaleza siempre incompleta e inconclusa y su atributo de investir de valor y/o prestigio a los “bienes acumulados” (Massa, 2006). También la describieron como la presentificación de una ausencia (Gonçalves, 2007; Massa, 2006) y, en el caso del coleccionismo de Occidente, como una estrategia para la elaboración de un dominio subjetivo de sí mismo diferenciado de lo “otro” vinculado con la acumulación y la retención (Clifford, 1988; Gonçalves, 2007; Ibsen, 2002). Asimismo enfatizaron el ejercicio de poder que supone e instala a través de la clasificación y organización de objetos e historias (Ibsen, 2002; Clifford, 1988).

En Argentina han sido numerosos los estudios sobre los móviles teórico-metodológicos y políticos que promovieron y justificaron la práctica de recolección y colección de manifestaciones culturales –clasificadas científicamente como “etnográficas” o “arqueológicas”– y restos humanos indígenas exhibidos o guardados en museos estatales en el contexto de conformación de la nación (Anderman y Fernández Bravo, 2003; Arenas, 1990; Benedetti, 2006; Farro, 2011; Fernández Bravo, 2016; Guías, 2010; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000; Pupio, 2011). A través de un análisis empírico-situado de las prácticas de recolección y colección de etnólogos, etnógrafos y/o funcionarios de instituciones museales, estos estudios introdujeron interesantes reflexiones sobre la complejidad de este fenómeno. Como parte de la construcción de una soberanía sobre el territorio, los recursos naturales, las expresiones culturales, los cuerpos y sujetos, dichas colecciones –que han implicado el desplazamiento y la fragmentación de objetos y cuerpos de sus espacios territoriales, “yacimientos”, “ruinas” y cementerios a los museos– operaron junto a otros dispositivos administrando la “vida” y la “muerte”, desconectando y reconectando historias y estableciendo un orden y una moral en torno a subjetividades anheladas e indeseables.

En este texto, más que centrarme en examinar los sentidos y justificaciones que fueron secundando las prácticas de coleccionar, me interesa poner en foco la complejidad de experiencias salientes y activas que gesta hoy, entre los indígenas, la colección como concepto, proyecto y práctica. Con esta finalidad propongo pensar la práctica de coleccionar y exhibir esas “colecciones” como un proceso de *entextualización*, bajo el sentido que otorgan Bauman y Briggs (1990) a esta noción. Abocados al estudio de una práctica poético-comunicativa discursiva, estos académicos definen dicho proceso como la transformación de un fragmento de producción lingüística en una unidad con sentido en sí mismo –un texto– pasible de ser aislado de su situación de interacción e incorporado en otra. Desgajado de su ambiente discursivo, ese texto trae consigo ciertos elementos de su historia de uso y es convertido en otro texto coherente, eficaz y memorizable, lo que involucra un ejercicio de poder y control. Si la práctica de colección y recolección de objetos, cuerpos, espacios y producciones indígenas supone este derecho/poder de controlar estos procesos de descontextualización y recontextualización de esos cuerpos, espacios, registros –visuales y textuales– y objetos, me importa entonces profundizar acerca de los marcos relacionales, concepciones y subjetividades que fueron poniendo en movimiento –o, queriendo recenrar– recientes demandas mapuche de restituciones de esas “colecciones”. A partir de relevamientos y entrevistas de mi trabajo de campo en la Comarca Andina del Paralelo 42° (noroeste de Chubut y sudoeste de Río Negro) y de otros desarrollados fuera de este espacio, examino aquello que estos reclamos han promovido discutir, interrumpir y reconectar entre algunas comunidades mapuche reclamantes. El propósito es salir de ciertas dicotomías bajo las cuales se ha discutido la interrelación entre materialidad y memoria para repensar, por el contrario, cómo los indígenas

imbrican hoy recuerdos, silencios, fragmentos y totalidades con “colecciones” de “objetos, espacios y cuerpos”¹ que han sido patrimonializados.

La colección. De la fragmentación y la totalidad

Ensayar algunas líneas sobre los debates indígenas actuales en torno a las colecciones requiere presentar algunas preliminares acerca de la particularidad que ha tenido la práctica de coleccionar cuerpos y manifestaciones de la vida diaria y sagrada de estos pueblos. En 1979, Francisco Pascasio Moreno, primer director del Museo de La Plata destacaba:

Hice abundante cosecha de esqueletos y cráneos en los cementerios de los indígenas sometidos que vivían en la inmediación del Azul y de Olavarría, y en Blanca Grande [...] Aunque creo que no podré completar el número de cráneos que yo deseaba, estoy seguro de que mañana tendré 70 [...] He remitido por la diligencia 17 en un cajón [...] En otra ocasión, hubiese podido satisfacer mi deseo, pero hoy con los barullos de los indios es imposible (Moreno 1979 en Guías, 2010, p. 20).

Aproximadamente cincuenta años más tarde, a fines de 1920, Alfred Métraux, un etnólogo que desarrolló sus investigaciones en el noroeste y Chaco Central y dirigió el Instituto de Etnología en la Universidad Nacional de Tucumán², sostenía:

es un deber sagrado reunir colecciones lo más completas posible de estas poblaciones antes de que sea demasiado tarde, [ya que a través de ellas se podrá] penetrar en el misterio

¹ Como se revisará a lo largo de este escrito, objetos, espacios y cuerpos no son simplemente objetos, ni espacios, ni cuerpos; lo que lleva incluso a discutir la noción misma de colección. De manera que el uso que se hace de estos términos a lo largo del texto debe leerse siempre entre comillas.

² Este Instituto dependía del Museo de Ciencias Naturales.

de los orígenes [...], de los primitivos antes de la eclosión de las grandes civilizaciones (Métraux 1929 en Benedetti, 2006, p. 254).

Y veinte años después, el etnógrafo Enrique Palavecino (1949) escribía:

Fue [sic] durante este viaje que pude coleccionar las primeras máscaras de los chané, cuya forma, hasta entonces no conocida en la bibliografía etnográfica, me llamó la atención sobre el carnaval de estos indios, que ningún etnógrafo profesional había podido observar personalmente. Se trataba de máscaras salvadas de la destrucción ritual por ausencia de los propietarios en el último día (p. 117).

Las citas podrían proseguir hasta acumular colecciones de frases que retratan las prácticas de coleccionar –valga la redundancia– objetos y cuerpos indígenas. Sea que se trate de coleccionistas particulares o bien de colecciones museales, el coleccionismo involucra la apropiación, clasificación, ordenamiento y dominio de objetos extraídos fragmentariamente de sus contextos cuyos atributos, usos y significados se ven desplazados hacia otro marco interpretativo y relacional. En el caso de las colecciones museales estatales, ese desplazamiento ha supuesto su incorporación dentro de un dominio público en calidad de patrimonio cultural y su ordenamiento bajo criterios de clasificación disciplinares variables según la época y los integrantes de cada institución (Massa, 2006).

En Argentina, los estudios sobre colecciones de objetos y cuerpos indígenas se centraron mayormente en analizar aquellas que fueron conformadas entre fines del siglo XIX y la primera mitad del XX en museos vinculados con indagaciones antropológicas, como el Museo de La Plata, el Museo Etnográfico y, en menor medida, el Museo de Historia Natural Bernardino Rivadavia (Anderman y Fernández Bravo, 2003; Arenas, 1990; Farro, 2011; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000; Pupio, 2011). Dichos estudios

pusieron de manifiesto los diversos procedimientos a través de los cuales se conformaron esas colecciones museales: profanaciones de tumbas, exhumaciones, expediciones etnográficas y arqueológicas, trueques, canjes interinstitucionales, compra-venta, solicitudes a indígenas o a expediciones militares, donaciones de colecciones de particulares e incluso la incorporación de indígenas que habían sido trasladados vivos al museo como objeto de estudio y de trabajo y una vez muertos constituidos en objetos de colección (Andermann y Fernández Bravo, 2003; Benedetti, 2006; Fernández Bravo, 2003; Guías, 2010; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000). Asimismo, señalaron la violencia y el colonialismo inscripto en su conformación, el derrotero de esas colecciones dentro y entre instituciones y sus implicancias.

Si bien existieron ciertas divergencias y complejidades en los móviles que impulsaron las colecciones antropológicas (etnográficas, arqueológicas y de la antropología física) de los museos como el Museo de La Plata y el Museo Etnográfico (Andermann y Fernández Bravo, 2003; Farro, 2011), los procesos de colección de cuerpos, expresiones y producciones de la cultura material de distintos pueblos indígenas en nuestro país surgieron y fueron el emergente –a la par que el ejercicio mismo– de un proyecto racista de dominación sobre el territorio, el tiempo, las poblaciones, los cuerpos y las subjetividades. A partir de las campañas militares de conquista, a fines del siglo XIX, una vasta cantidad de cuerpos, manifestaciones culturales y cultura material de los pueblos indígenas fueron apropiados e incorporados desde los márgenes del territorio a los museos (Andermann y Fernández Bravo, 2003; Arenas, 1990) y transformados en parte de aquello sobre lo que comenzaba a ejercerse otro tipo de soberanía. Por un lado, antropólogos físicos, basados en teorías raciales, consideraban que solo a través de la posesión en serie de cráneos y esqueletos y su intercambio con otras instituciones internacionales podrían realizarse, difundirse y exhibirse estudios comparativos de “tipos

raciales” (Farro, 2011)³. Pero además, la acumulación de estas series anatómicas permitía crear o consolidar redes de investigación a través de su intercambio y ofrecer –en ocasiones– un ingreso para seguir financiando los estudios en terreno y el desarrollo de la ciencia. Ambas razones alimentaron la insaciabilidad de la búsqueda que caracteriza *per se* a la práctica de coleccionar⁴ y otorgaron a esta un cariz peculiar; pues a la fragmentación que es constitutiva del ejercicio de la colección se agregaba la dislocación del esqueleto en partes numeradas y desgajadas del conjunto corporal para ser estudiadas, montadas en vitrinas y/o transportadas a centros de investigación científica del extranjero. Por otro lado, más allá de las diferencias teóricas prevalecientes, etnógrafos y arqueólogos estimularon la colección de objetos etnográficos y la cultura material –expresiones de la vida cotidiana y/o sagrada– indígena bajo una concepción esencialista de la cultura y una visión del indígena como índice de los orígenes de la humanidad. Extrajeron y acumularon sus objetos, saberes y prácticas con el propósito de diferenciar cada pueblo indígena como entidades distintas, definidas a partir de productos culturales a los que consideraron puros y divergentes entre sí.

Al formar parte de los límites territoriales construidos de soberanía estatal, esos fragmentos –objetos y sujetos devenidos en objetos– colectados, recolectados, acumulados y estudiados, se incorporaron y clasificaron como bie-

3 Según Farro (2011), el objetivo era “hacer observaciones múltiples y variadas sobre vastos conjuntos: solo el montaje de grandes series hacía posible la comparación y el estudio sistemático en el marco de un proceso que suponía que el conocimiento de cada forma de cráneo estuviera subordinada a la de todas las otras formas vecinas” (p. 5). La colección fotográfica funcionó en el marco de este mismo paradigma racializante y fetichista (Farro, 2011; Masotta, 2011).

4 Como lo señaló Benjamin (2005), “en lo que atañe al coleccionista, su colección jamás está completa, y aunque le falte una sola pieza, lo coleccionado permanece como mero fragmento” (p. 229). De ahí que la práctica de coleccionar se convierte en una suerte de obsesión y la falta actúa como motor para continuarla (Massa, 2006).

nes de dominio y gestión institucional del Estado y fueron (re)combinados dentro y fuera paralelamente de una genealogía nacional en formación. Dislocados de sus contextos –territoriales, socioculturales y corporales– los fragmentos fueron depositados o bien exhibidos en vitrinas y entextualizados en una “intriga” ajena (Ricouer, 1989): el texto de la nación. Es decir, esas “partes” –como lo señala Fernández Bravo (2016)– fueron leídas y administradas desde un punto de vista occidental como totalidades abstractas dentro de un marco temporal lineal que los subsumía como “el hombre primitivo”, “el pasado indígena ya ausente” y/o “el ancestro de la argentinidad”. Y en ese tránsito se les asignó atributos ausentes en sus contextos de origen/producción, convirtiéndolos –paradojalmente– “en testimonio de la lucha entre el componente histórico y la voluntad por abolir el pasado” (Fernández Bravo, 2016, p. 162).

La recolección y colección de cráneos, esqueletos y de objetos etnográficos y arqueológicos se legitimó por su valor científico y/o su valor estético –según el caso (Pérez Gollán, 1995; Benedetti, 2006; entre otros). Pero siempre se justificó por el imperativo moral de “salvarlos” ante su inminente destrucción, pérdida y extinción como consecuencia de la acción “civilizadora” y el “desarrollo”, o bien –como en el ejemplo transcrito de las máscaras chané– de su destrucción ritual en su propio contexto cultural⁵. Como lo señalaron varios autores, las colecciones tenían en ese entonces un propósito vinculado con la necesidad de llenar y engrosar el patrimonio museal (Fernández Bravo, 2016; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000) y con los intereses de una ciencia colonial alineada con el proyecto nacional

⁵ Las máscaras chané utilizadas en contextos rituales como el *arete* no eran simplemente objetos. Algunos académicos señalaron que allí residía el alma o espíritu de los muertos que, durante las fiestas, se encarnaba en los enmascarados. Otros sostenían que eran personificaciones de muertos o animales. Lo cierto es que estas máscaras adquieren sentido en su relación con ese ritual y se consideraba que debían ser destruidas tras su celebración (Villar, 2005).

que concebía a esas culturas y sus manifestaciones culturales en vías de desaparición. Bajo este paradigma de rescate, propio de la modernidad (Shepherd, 2016), la práctica de coleccionar fue promovida y distinguida respecto a otros coleccionistas calificados como saqueadores por perseguir un objetivo estrictamente económico en la colección (Pupio, 2011).

Ahora bien, a pesar de que la mayor parte de los estudios sobre la temática en nuestro país se detiene en la mitad del siglo XX, la práctica de colección y/o exhibición de manifestaciones culturales y cuerpos humanos indígenas por parte de estudiosos y/o de espacios museales no se clausuró en este período. Aun cuando fueron variando contextos y perspectivas teóricas, estas prácticas continuaron bajo divergentes móviles y en ciertos casos, fueron cuestionadas públicamente por algunos pueblos originarios. Para dar dos ejemplos de gran repercusión mediática, la reconstrucción de la Ciudad Sagrada de Quilmes en los años 1980 involucró, entre otras cuestiones, la excavación de gran cantidad de “cultura material” y cuerpos indígenas de los que se desconoce su paradero, hecho que ha sido denunciado por la Comunidad India de Quilmes (Sosa, 2007; Becerra, Crespo, Pierini, Ramírez, Rodríguez, Sidi y Tolosa, 2013). En Salta, por ejemplo, la discusión respecto a la colección y exhibición de los niños de Lullallaico en el Museo de Alta Montaña a principios del nuevo milenio, alcanzó enorme repercusión mediática. Pero si el atractivo turístico de aquello que se recorta como particular y/o exótico en ámbitos locales es uno de los móviles que promueve la práctica de colección y exhibición en la actualidad⁶; a la inversa, los cuestionamientos indígenas a la práctica coleccionista tienen más larga

⁶ En los últimos años, las acciones patrimoniales no se encaminan tanto a extraer conocimientos u objetos de los márgenes al centro para exhibirlos como residuos del pasado. Las políticas de desarrollo neoliberal centradas en la promoción de la diferencia focalizan en la exposición turística, difusión o comercialización de tradiciones particulares o exóticas preservadas en el ámbito local.

data de la que suele ser considerada. El relato del perito Moreno de fines del siglo XX que inicia este apartado da clara muestra de ello, cuando describe los “barullos de los indios” como el factor limitante de su deseo de “cosechar”⁷ más cráneos. Julio Vezub (2009) relevó ciertas interpelaciones indígenas a cronistas que buscaban en aquella misma época desenterrar y llevarse esqueletos humanos indígenas. Desde la reapertura democrática, las controversias y demandas en torno a los procesos de patrimonialización de manifestaciones culturales y restos humanos indígenas fueron incrementándose y, en gran medida, desplazándose sobre arenas diferentes. ¿Qué montajes se interrumpen, deslizan y reconectan en estos procesos de impugnaciones, demandas y desplazamientos de estas colecciones? ¿Cuáles son los límites que se ponen en escena sobre historias, categorías y prácticas? En lo que sigue, profundizaré sobre el desplazamiento de términos y sentidos que se pusieron en juego respecto a la acción de la colección y los montajes interrumpidos de fragmentos que se están reconectando.

Del rescate de la pérdida al proyecto de desaparición

Dentro de las discusiones sobre memoria y patrimonio, algunos autores han relacionado la ausencia de materialidad con la imposibilidad del recuerdo, mientras otros sostuvieron lo opuesto (Berliner, 2007; Goyena, 2012). Pero si la colección de objetos, espacios, registros y cuerpos indígenas por parte de instituciones museales, académicos y otras agencias estatales no ha estado relacionada –como lo señalé– con una conjura contra el olvido, la explicación sobre

⁷ La selección de este término es indicativa de una concepción de los cráneos indígenas como parte de una naturaleza inerte sin ningún tipo de lazos con el mundo de los vivos.

los reclamos indígenas de estas *materialidades* debe buscarse en una clave que también trascienda estas posiciones duales (Crespo, en prensa).

Benjamin (1937) señaló que el coleccionista es menos un agente conservador que un agente destructivo y anarquista; pues concreta la transfiguración de las cosas destruyendo el contexto del objeto o la tradición en la que se enmarca. Podría sugerirse entonces que, además de acumular posesivamente objetos, es un agente que penetra en la transposición de relaciones entre sujetos, tiempos, territorios, objetos, afectos, entornos y ambiente. Disloca formas de enlaces y entendimiento sobre la vida social, política, cultural, territorial y natural, y recontextualiza estas fragmentaciones de secuencias, genealogías y colectivos de pertenencia en una totalidad en la que se establecen lazos de continuidad y/o bien de discontinuidad. En el caso indígena, estas transposiciones han tenido características particulares e implicancias altamente significativas. Por la concepción entablada especialmente con los ancestros han incidido en la vida cotidiana interrumpiendo la vinculación íntima con quienes a través de mensajes, sueños o corporizados en otras fuerzas en las que transmutan –montaña, viento, agua– no se han apartado del mundo de los vivos, ni tampoco del espacio territorial ocupado. Muchos indígenas relatan acerca de la interacción entablada con sus antepasados enterrados, el carácter performativo que estos tienen y/o el devenir de esos ancestros muertos en otras entidades (Crespo, 2008, 2012, en prensa). En un documental realizado en 1969, Damacio Caitruz, *logko*⁸ de Ruca Choroy, decía: “cuando se muere, se va el cuerpo al sepulcro y el alma sale a andar [...] El hueso y el cuerpo quedarán debajo de la tierra, *mapu... mapu* es tierra” (Damacio Caytruz en *Araucanos de Ruca Choroy*, documental de Jorge Prelorán, 1969). En la Comarca Andina, algunos mapuche señalan que “los espíritus de los antepasados siguen estando [...] y

⁸ *Logko* (o *longko*) significa “cabeza” o “cacique”.

para el 24 de junio, para San Juan, siempre vuelven al lugar [se corrige] Siempre vuelven al lugar para ayudar a quienes están ‘vivos’” (H., comunicación personal, marzo de 2006). Asimismo, expresiones materiales que han sido constituidas en objetos patrimoniales pueden ser vectores de temporalidades diversas, documentar otras territorialidades y tener la capacidad de evocar experiencias cotidianas y concepciones culturales que la práctica de la colección transfigura. Para dar un ejemplo, en la Comarca Andina, los mapuche recuerdan a través de las “piedras pintadas” –o, como se denomina en nuestra disciplina, “arte rupestre”– ocupaciones indígenas primigenias del espacio que confrontan con historias oficiales que los omiten. Explican a través de ellas formas de ocupación territorial basadas en desplazamientos de un lado a otro de la Cordillera de los Andes desafiando conceptualizaciones hegemónicas de territorialidad. Miembros de la comunidad Nahuelpan en El Bolsón señalan además a las “piedras pintadas” que están próximas a su espacio territorial como huellas de mojones territoriales enajenados en los inicios del siglo XX y evocativas de cambios importantes en sus condiciones sociales de reproducción; pues a partir de entonces se vieron forzados a cosechar para otro en lo que era su propio campo. Algunos incluso relatan la presencia de seres invisibles alojados en esos espacios que se manifiestan, escuchan y conectan con el mundo de lo visible⁹. Y es que algunos objetos, huesos humanos o arte rupestre no son simplemente objetos sino que muchos manifiestan que están animados, contienen una fuerza, agencia o espíritu cuya extracción trastoca o interrumpe maneras diferentes de relacionamiento y entendimiento conceptual.

⁹ Algunos relatan escuchar por ejemplo risotadas o voces con las que dialogan en esos espacios, la existencia de “bichos” o espíritus que cuidan a los antepasados y de cuerpos que al ser extraídos provocan enfermedades o muertes a su saqueador (Crespo, 2008, 2012).

Desde épocas muy lejanas, los cuestionamientos indígenas sobre la práctica de la colección expresan las dislocaciones que estas provocan, en especial con relación a los antepasados. En los últimos años, los cuestionamientos sobre estas dislocaciones devinieron en una revisión pública y crítica del rol político de la colección y el coleccionista. Más que definirse como un *rescate*, la colección se discute como parte de los dispositivos asociados a los procesos de conquista y exterminio indígena, concibiéndola como una de las *formas de anulación y desaparición* de estos pueblos:

Son elementos de ir anulando al resto. ¿Que no buscan la eliminación nuestra? [...] Y el hecho de negarnos, el hecho de apropiarse de eso y el patrimonio... ¡desaparecemos! Se hizo propiedad del Estado. ¡Patrimonio del Estado es hecho! Aunque sea un elemento cultural, aunque sea una canción ¡pasó a ser del Estado! (Chacho Lliempe, comunicación personal, diciembre de 2006).

Como parte de un proceso de sutura de trayectorias, de heridas, de genealogías, concepciones, territorios y de la propia autonomía como pueblo, los procesos de restitución fueron despertando nuevas controversias e instalando preguntas. Más que clausurar, abrieron y desestabilizaron sentidos comunes sobre los pasados traumáticos aún presentes, así como también sobre los límites de la crueldad y la violencia del Estado y de cierta práctica científica. Así, si la retórica de la *pérdida* de lo indígena como *destino* ha sido el móvil legitimante de la práctica coleccionista que permitió atribuir cierto halo altruista o heroico a su coleccionador¹⁰, los indígenas denuncian a este dispositivo como parte del genocidio y de la *desaparición* del indígena como *proyecto*. Y en esta línea adjudican al coleccionista –sea individual o institucional– su agentividad en la administración de esa desaparición:

¹⁰ Me refiero a aquel que no mercantiliza estas colecciones sino que justifica su accionar en la preservación.

El momento en el que nosotros estuvimos enterrando a Margarita [refiere a la restitución de Margarita Foyel que se hallaba en el Museo de la Plata] y uniendo todas sus partecitas, porque el *winka* la desmembró toda, la ató con alambres, tuvimos que sacar los alambres y tardamos horas, horas, y horas, fue muy triste, muy emocionante y muy emotivo. Yo pensaba, qué loco ser protagonista de una historia que comenzó hace ciento treinta años atrás y que “termine”, entre comillas, aún no terminó, con el entierro de Margarita. Cómo se unieron dos tiempos, cómo más de un siglo se unió en un solo día, no es poco. Obviamente que no tiene que quedar ahí. Hay un montón de otros cuerpos en un montón de museos, miles de desaparecidos y desaparecidas que tendremos que seguir luchando (Elisa Osse, recuperado de <https://bit.ly/3dIgkQc>).

En Argentina, genocidio y desaparición han sido conceptos y prácticas exclusivamente asociadas a períodos más recientes en la historia, en particular a la última dictadura militar (1976-1983) aunque también a desapariciones ocurridas en períodos democráticos posteriores. Quienes indagaron sobre ello definieron a la *desaparición* como la triple condición de ausencia y ocultamiento previa deshumanización de las víctimas: “la de un cuerpo que no está, una tumba que no pudo ser demarcada y visitada y una muerte inconclusa que no puede ser llorada, transitada, domesticada” (Da Silva Catela, 2001, p. 47). Algunas de estas acepciones también permean las implicancias de la colección en materia indígena. Los cuerpos cuyas presencias fueron denegadas al ser arrancados de sus tumbas¹¹ y transportados a depósitos de ámbitos museales, objetos que no están, la tumba que no pudo ser visitada, el espacio territorial y/o sagrado que fue enajenado o la muerte que no pudo ser llorada forman parte de los efectos de la práctica de

¹¹ La presencia de antepasados en el mundo de los vivos recorren numerosos relatos indígenas. No siempre las tumbas de esos antepasados están señalizadas pero su presencia persiste de diversas formas. Sobre la concepción de la muerte prevaleciente entre los indígenas de la Comarca Andina, véase Crespo (en prensa).

colección de objetos, espacios y cuerpos indígenas. ¿Qué es la colección sino la presencia de lo que se volvió ausencia en su lugar de origen y producción de sentido; aquello que está donde no había ni habría estado si no hubiese sido coleccionado? Pero las apelaciones a la desaparición o a la colección como dispositivo desaparecedor no refieren solo a un sentido estrictamente literal del término, como sinónimo de ausencia u ocultamiento de la materialidad y el cuerpo. La colección de estos repertorios indígenas involucró objetos y registros –visuales y escritos– sagrados y de la vida cotidiana, así como cuerpos de sujetos cosificados bajo un nuevo ordenamiento, disección y clasificación que les quitó su nombre, su entorno de referencia, su sentido, su valor, su trayectoria y su posibilidad de interacción para entextualizarlos en una exposición y narrativa ajena¹². En este sentido, más que como ocultamiento, la desaparición operó también en estos casos a través de su presencia visible desdibujada, innostrada y violada en su cosmovisión¹³, dentro de relatos, saberes y vitrinas de otros. Desaparición diferente, aquí, en tanto supuso el juego de exhibir escondiendo y de mostrar ocultando. Me refiero al *exhibicionismo* de aquello que les fue arrebatado, violentado, reinterpretado y administrado por otros (Crespo, en prensa); o como sugiere Pavez, del “espectáculo y espécimen del poder del Estado y de la ciencia” (en Vezub, 2009, p. 13) y la omisión de sus experiencias de vida, de muerte y/o sus historias y espacios de extracción, que hoy quieren ser conocidas.

¹² Además del diseccionamiento de los cuerpos, también se escindió a esos cuerpos de los objetos que estaban asociados a ellos y con los que entablaban una relación especial con la persona vinculada asimismo con la concepción de la muerte.

¹³ No solo los restos humanos, sino también las máscaras chané, que debían ser destruidas y fueron *preservadas* y exhibidas como colecciones son ejemplo de estas violaciones. Como lo sugiere Niezen (2000), violaciones de esta índole fueron materia corriente, aunque el autor sostiene que no siempre tuvieron un carácter conscientemente intencional.

Como dispositivo de administración de la diferencia en el tiempo y el espacio, las políticas patrimoniales se combinaron con otros procedimientos que abrevaron en una (in)visibilización del indígena como sujeto. En el caso mapuche, hasta al menos las postrimerías del siglo XX, registros institucionales que los subsumieron bajo una adscripción impuesta como chilenos o ganaderos –con excepción de aquellos que fueron concentrados en reservas en las provincias de Neuquén, Chubut y Río Negro–; normativas y políticas estatales que los desalojaban de sus espacios territoriales obligándolos a migrar en forma dispersa a otros lugares, diseños curriculares que imponían otra lengua y concepciones culturales; enunciados científicos que los anclaban en el pasado y/o proclamaban su próxima desaparición en manos de la civilización y el mestizaje racial; discursos políticos, morales, mediáticos, etc., se fueron conjugando con prácticas coleccionistas que iban fragmentando, interrumpiendo o, como ellos lo señalan, “desapareciéndolos”.

Este desplazamiento de sentido atribuido a la colección patrimonial, esto es, el pasaje de la idea de *preservación* frente a la supuesta inminente pérdida a su *accionar desaparecedor*, emergió en otros espacios de discusión pública y de la voz de varios pueblos originarios. Como contrapartida, la impugnación a esta práctica ha sido una oportunidad para afirmar el carácter vivo, políticamente activo y no desaparecido de estos pueblos: “porque los pueblos indígenas no hemos desaparecido, estamos vivos [...] los pueblos indígenas existimos. Somos una realidad” (Jorge Ñancuqueo, presidente de la Organización de las Naciones de Pueblos Indígenas en Argentina, en el seminario de Patrimonio arqueológico y derechos de los pueblos indígenas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008).

En el marco de procesos de reclamo territoriales y de autodeterminación, muchos miembros de comunidades indígenas comenzaron a encarar un trabajo de memoria que involucró la readquisición de documentos,

la elaboración de sus propios registros y archivos, la reconexión de fragmentos de recuerdos, la reactualización de ceremonias y prácticas culturales e, incluso, el reclamo por la restitución de estas *materialidades* vinculadas con las colecciones. Junto al pensamiento colonialista y moral de las relaciones significativas entre objetos y de estos con el mundo que ha inscripto el acto de coleccionar (Kirshenblatt-Gimblett, 1991) y, en particular, a la fractura y la forma violenta bajo la cual han sido diferencialmente coleccionadas muchas expresiones culturales y cuerpos indígenas, las discusiones sobre las restituciones de cuerpos y expresiones de la vida indígena sacaron a la luz omisiones, discontinuidades y lagunas que estas –y otras prácticas– produjeron en la transmisión de sus experiencias e historias. El regreso de algunos cuerpos indígenas a comunidades y territorios mapuche y mapuche-tehuelche en estos últimos años en Chubut y Río Negro, especialmente el regreso de los cuerpos del *logko* Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, fueron vividos e inscriptos entre muchos mapuche de la Comarca Andina como memorias dolorosas, fuertemente emotivas ligadas a eventos críticos todavía abiertos (Crespo, 2018); eventos traumáticos que se volvieron palpables y visibles durante la entrega de esos cuerpos fraccionados, numerados, con partes desmembradas y otras alambradas. Me refiero al proceso de conquista de fines del siglo XIX y de prácticas científicas e institucionales colonialistas y racistas cuyos legados, marcados en los propios huesos, han operado de manera silenciosa entre los mapuche de la Comarca ocultando, durante muchos años, su pertenencia étnica; afirmándola hoy una mayoría con cierto orgullo o bien acentuándola de manera ambivalente entre una minoría (Crespo, 2008).

Más que cerrar, los reclamos de restitución fueron generando reflexiones sobre el *nosotros* y la relación asimétrica existente con los *otros*; abriendo nuevos interrogantes,

sospechas e interpelaciones (Crespo, 2018)¹⁴. En la Comarca, miembros de la comunidad mapuche que reclamó la restitución de Margarita Foyel manifestaban su interés por conocer las historias de ciertos sujetos indígenas que han quedado trunca. Saber, por ejemplo, qué ocurrió con el *logko* Foyel luego de haber sido trasladado al Museo de la Plata a fines del siglo XIX, las razones por las que logró salir de allí o quién es, por ejemplo, el bebé que aparece en una foto con Margarita Foyel. Saldar también algunas dudas respecto a sus vivencias en aquel museo y la sospecha de que varios nombres indígenas hayan sido impuestos¹⁵. Como lo señalé, el vaciamiento o la desaparición como proyecto vinculado al coleccionismo no refiere simplemente al ocultamiento o a la sustracción de objetos y cuerpos hacia lugares cultural y geográficamente distantes, sino a los vínculos y sentidos que se exhibieron a través de ellos, a las cosmovisiones que se quisieron interrumpir y a algunas historias que se fueron con ellos. Los mapuche de la Comarca e, incluso, toda la sociedad en general, desconocían muchos de los *logkos* y familias que habían sido trasladados al Museo de La Plata a fines del siglo XIX y siguen sin saber el itinerario que siguieron objetos, registros y cuerpos que están en los museos.

En particular, la restitución de Margarita Foyel involucró reensamblar los fragmentos de su cuerpo diseccionado y rearmar su historia, recomponer genealogías, enhebrar experiencias de luchas, reconstruir ancestralidades y repensar territorialidades que han sido escindidas u ocultadas por el relato oficial. Estas historias crueles o eventos traumáticos profundizaron cierta reafirmación de un *nosotros* como *pueblo* entre varias comunidades mapuche en esta región, cierta conciencia moral, afectiva, histórica y de lucha.

¹⁴ Un examen acerca de las reflexiones sobre epistemologías y prácticas culturales que se generaron durante estas restituciones en la Comarca puede encontrarse en Crespo (2018).

¹⁵ Surgieron, por ejemplo, sospechas de que Margarita no se haya llamado Margarita.

Pasar a la bronca de nuevo cuando la ves ahí envuelta en bolsas, partes por partes, números grabados en huesos y en cráneos, alambres cruzándose en dedos, sus manitos, sus piecitos y teniendo que hacer algo que en nuestra cultura no está, en nuestra forma no está, que es agarrar y seguir manoseando un cuerpo de una hermana que ¡nos obligaron a eso! Tener que reconstruir el cuerpo de nuestra *lamuen* [hermana]. No, ya está descansando, le hicimos su ceremonia y es nuevamente libre pero hay un montón de prisioneros que todavía tenemos que liberar. Y creo que eso nos va a dar la fuerza para que podamos liberar a ese resto de personas, resto de *lamuen* que están encarcelados (Entrevista a Rubén Curricoi en el Programa *Zungukelutakuyen*, Radio Nacional El Bolsón, noviembre de 2015).

El hecho de que ella haya vuelto al territorio, donde ciento treinta años después todavía está ocupado por gente de su pueblo, de su familia y que siguen defendiéndolo, simbólicamente representó un logro muy importante (Elisa Osse, comunicación personal, junio de 2016)¹⁶.

La reflexión crítica sobre la práctica de conservar, coleccionar y exhibir objetos y sujetos indígenas confirman –recuperando una idea señalada por Arfuch (2019) en una conferencia– “que el pasado no se aquieta con el devenir del tiempo”¹⁷, más aun cuando las heridas están abiertas y la desposesión y asimetría continúa.

Que los patrimonios culturales de los pueblos indígenas son nuestros y tienen que estar en nuestras comunidades de nuestros pueblos. Que tienen que volver a nuestros lugares sagrados. ¿Por qué? Porque si no, no puede haber equilibrio [enfatisa] en nuestra cosmovisión [...] O sea, [...] a nosotros nos han sacado muchas partes de nuestra espiritualidad. Entonces, yo

¹⁶ Recuperado de <https://bit.ly/2yUHW5O>.

¹⁷ *Voces insurgentes en la trama memorial*. Conferencia presentada en el Coloquio Internacional “La memoria en la encrucijada del presente. El problema de la justicia”. Centro Cultural Haroldo Conti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

creo que es hora de empezar [enfatisa] a hacer esa reparación. Porque los pueblos indígenas, por ahí, no nos podemos juntar porque nos falta muchas cosas que nos han robado [enfatisa], nos han saqueado, y eso no estamos completos [...] que el patrimonio cultural, principalmente espiritual, vuelva a nuestros lugares, para que así los pueblos indígenas estemos completos. Porque esos lugares, esas perforaciones que se hicieron, en tiempos de la mal llamada “Campana del desierto”, o la “Campana del Chaco”, es parte de nuestra vida, es parte de nuestros sentimientos, es parte de nuestro ser (Jorge Nancucheo, presidente de la Organización de las Naciones de Pueblos Indígenas en Argentina, en un seminario sobre patrimonio arqueológico y derechos de los pueblos indígenas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008).

En algunas oportunidades las reflexiones derivaron en la posibilidad de avanzar en el reclamo de todas las colecciones existentes en museos. En el año 2002, una comunidad mapuche de Viedma decidió extraer los objetos exhibidos en una muestra en un centro cultural y deliberó sobre la posibilidad de reclamar todas las colecciones existentes en los museos que les perteneciese como pueblo mapuche (Slavsky, 2007). Asimismo, durante la restitución de Margarita Foyel en la localidad de El Bolsón, referentes de la comunidad reclamante se plantearon demandar la restitución de todas estas colecciones:

Los va a tener que devolver. Yo no me voy a quedar tranquila hasta que nos devuelva sus ponchos porque esos *makun* que le decimos nosotros... bueno, no lo sabíamos, yo por lo menos no lo sabía, no sé si usted lo sabía, pero no podemos permitir eso. Así que es otra tarea más que nos vamos a dar, que nos restituyan o que nos devuelvan esos ponchos (Doña Cata, personaje protagonizado por M. de la Comunidad Las Huaytekas, en el Programa *Zungukelutakuyen*, Radio Nacional El Bolsón, noviembre 2015).

Hasta la fecha esto no se concretó y no hay un acuerdo generalizado al respecto¹⁸. Por un lado, no se sabe todo lo que hay dentro de los museos¹⁹; pero, además, el reclamo fue abriendo una serie de preguntas aun sin respuesta. Entre ellas –como transcribió Slavsky (2007)– cómo disponer de una forma culturalmente apropiada de la enorme cantidad de objetos y sujetos fragmentariamente acumulados sobre los cuales se desconoce en muchos casos su trayectoria personal o bien su nombre, o de dónde fueron extraídos, etc. y qué metodología llevar adelante para la reconstrucción de estas memorias. A pesar de ello, aun sin haberse llevado a cabo, vale la pena examinar esta idea por los límites y montajes que pone en movimiento o, como me resulta oportuno denominar, por la operación de *(des)colección* que impulsa. Con este término no me refiero tanto al sentido que le ha dado Fernández Bravo (2016); esto es, a materialidades que por ignoradas o desatendidas no alcanzaron a ser objeto coleccionable. Tampoco a una simple intención de vaciar conjuntos de objetos, registros y sujetos exhibidos y en depósitos. Me refiero, por el contrario, a una forma de romper en un sentido metodológico y político con la triple operación que se despliega en la colección: la operación de acopiar materiales y registros, la operación de catalogarlos estableciendo conexiones secuenciales entre partes significativas y la operación de capturarlos e impedir su acceso y su relacionamiento o garantizarlo solo desde su afuera y bajo modalidades específicas ajenas. En tal sentido, más allá de la puesta en discusión sobre el término

¹⁸ Existen diferentes posiciones respecto a qué hacer frente a las colecciones. Estas diferencias no siempre significan falta de interés o la inexistencia de una reflexión crítica sobre ello (Crespo, 2008, 2018). En algunos casos, la ausencia de reclamo responde a la necesidad de resolver problemas acuciantes vinculados con el territorio, la falta de agua, el desmonte y el neoextractivismo. En otros, se combina además con el legado colonizador.

¹⁹ En el V Taller de Discusión sobre restitución de restos humanos de interés arqueológico y bioantropológico (TADIRH) realizado en julio de 2015, se planteó la importancia de generar datos completos y dinámicos de las instituciones que albergan restos humanos.

“colección” para referirse a estas manifestaciones culturales y cuerpos, la gesta (des)coleccionadora que propugnan en sus discursos refiere, por un lado, a la deconstrucción de esas clasificaciones tipológicas, manipulaciones y fracturas a las que han sido sometidos por estos dispositivos coloniales²⁰ y la posibilidad de recomponer relaciones y ciclos que se vieron interrumpidos por la colección. Por otro, a interpelar el principio de autoridad y autoritarismo bajo el cual se legitimó la colección como procedimiento. La (des)colección implica discontinuar ese lugar al que fueron confinados de históricos espectadores o testigos pasivos de su propia cultura y de sus “muertos” para ser entextualizados en totalidades ajenas administradas por otros, y pronunciar, en cambio, su autodeterminación como pueblo sobre todo aquello que consideran propio. Finalmente, la (des)colección apunta también a mantener viva la búsqueda de saber lo que no se sabe y suplir esa ausencia que completa su subjetividad, no simplemente por la falta de una materialidad, sino por la manera en que ensamblan y territorializan sus recuerdos, reconocen ancestralidades y fusionan esas materialidades e inmaterialidades con sus experiencias, conceptualizaciones, prácticas culturales y autodeterminaciones políticas.

Conclusión

En 1963, John Fowles publica una novela en la que narra aristas medulares de la práctica de ser coleccionista y de la vivencia de ser coleccionado. Lo hace a través de dos

²⁰ Las restituciones de Inakayal, su mujer y Margarita pusieron más aún en evidencia esas fragmentaciones producidas, sea por la falta de conocimiento del nombre de la mujer de Inakayal, sea porque sus cuerpos fueron entregados fragmentariamente y en momentos temporales distintos como consecuencia de las prácticas ejercidas en el pasado sobre los cuerpos indígenas en el Museo de la Plata.

personajes. Un coleccionista de mariposas obsesionado, que decide capturar a su amada y una mujer cautiva que, enclaustrada por este hombre desconocido, comienza a avizorar el paralelismo entre aquellas mariposas y su propio cautiverio. A lo largo de la novela, el escritor expresa la complejidad de una práctica que involucra mucho más que la acumulación y reunión de piezas y sujetos. La inclusión de la voz de quien es coleccionada y no solo del coleccionador le permite enfocar especialmente cómo se articulan poder y deseo de poder-colección-fragmentación-vida y muerte en ese proceso.

En años relativamente recientes un cambio de turno en el lenguaje (Rojas Pérez, 2008) irrumpió en este terreno. Un contexto diferente liberó algunos silencios y contraposiciones indígenas que no habían tenido un lugar de discusión y escucha dentro de la esfera pública; entre ellos, el debate en torno al itinerario recorrido en las políticas interétnicas y de patrimonialización de manifestaciones y cuerpos indígenas y las distintas prácticas y ejercicios de poder que han intervenido en ese proceso. Las reflexiones públicamente difundidas por los pueblos indígenas sobre la restitución o desplazamiento inverso de objetos y sujetos coleccionados a sus reclamantes nos invitan a repensar la particularidad que ha tenido esta práctica en las experiencias históricas de sometimiento y lucha vividos por estos sujetos.

La violencia de esas colecciones ingresan no solo como memoria traumática, sino también –recuperando una idea de Veena Das (2008)– como *conocimiento venenoso*, como cicatrices abiertas y secuelas vivas que desnudan dimensiones ocultas en la práctica de la colección. Las demandas indígenas en este campo trascienden el pedido de devolución de una materialidad o un cuerpo e, incluso, resultan más complejos que la explicación centrada en la necesidad de recuperar objetos para recordar el pasado. Se constituyen en un ejercicio político de búsqueda de memorias inconclusas que instalan nuevas preguntas, sospechas e interpelaciones (Crespo, 2018). En el deseo de *reconstruirse*

en el tiempo –lo que no significa retrotraerse simplemente al pasado– los debates propagados apelan a diversos lenguajes: el lenguaje de organismos de derechos humanos y el de los derechos indígenas. A través de ellos nombran de otro modo aquello que ya había sido nombrado, ensanchan temporalidades y amplían definiciones de algunos términos como, por ejemplo, desaparición. La entextualización y reconstrucción de estas prácticas de colección a partir de nociones como *desaparición* nos recuerda quienes quedan fuera de ciertas experiencias cuando temporalizamos algunos conceptos. Asimismo nos desafía a repensar la pluralidad de sentidos y experiencias que puede vehiculizar el uso situado de categorías compartidas. En la intersección anudada de ambos lenguajes, el lenguaje de aquellos organismos de derechos humanos con las concepciones y prácticas culturales indígenas invocadas, se recompone un andamiaje común con otros colectivos a la par que se delinea trayectorias particulares de experiencias dolorosas “vididas”²¹, ancestralidades y conceptualizaciones no necesariamente olvidadas y persistencias y resistencias indígenas vigentes.

Retomando el relato de la persona mapuche que inicia este escrito, esos fragmentos, esas palabras que logran ser sacadas y salir de su mudez pueden enhebrar, junto a otras memorias de experiencias y saberes, aquello que la colección ha impedido: la posibilidad de un ser juntos o un ser de conjunto –como algunos lo llaman– vivos con sus genealogías, ancestralidades, territorialidades, prácticas culturales, recuerdos, temporalidades y, especialmente, con su disposición sobre cómo pensar y vivir “vidas”, entornos, “objetos” y “muertes”. Aun cuando el proyecto de (des)colección no se implementó y, aun cuando el acto de tomar la palabra no modifica las relaciones de asimetría, la intención performativa de ensamblar –como con las partecitas del cuerpo

21 “Vividas” en el sentido afectivo del término. Algunas experiencias no fueron literalmente vividas pero sí vivenciadas o sentidas a partir de su transmisión y del continuo proceso de subalternización y alterización experimentado.

de Margarita– y redefinir experiencias, tiempos, espacios, genealogías vivas, pasadas y presentes en pos de imaginar posibles futuros redimidos tiene una dimensión relevante en sus subjetividades y en la lucha por reconectarse como colectivo o cuerpo político. Más allá de las diferencias de posiciones entre los indígenas de la zona, algunos términos e interpretaciones sobre las implicaciones derivadas de la práctica de la colección no tiene discusión y son elocuentes al respecto. El uso de nociones como *expropiación* y *desaparición* traen a todos a la memoria la agencia que ha definido en particular al coleccionismo de manifestaciones y restos humanos indígenas como dispositivo. También la certeza de que aun estableciendo montajes heterogéneos con ciertos pasados –de ambivalencia y/o continuidad con los tiempos previos a la conquista u otras temporalidades– y aun sin saber cuáles son todos esos “*corpus* y cuerpos” (Vezub, 2009) acopiados, se trata –como todos destacan– de pertenencias indígenas que son mucho más que *cosas*.

Referencias

- Andermann, J. y Fernández Bravo, A. (2003). Objetos entre tiempos. Coleccionismo, saberes del margen en el Museo de La Plata y Museo Etnográfico. *Revista de Cultura, Márgenes-Margens*, 4 http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/margens_margenes/article/view/10743
- Arenas, P. (1990). La antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX. *Runa, archivo para las ciencias del hombre*, 19, 147-160.
- Baudrillard, J. (1988). *El sistema de los objetos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bauman, R. y Briggs, C. (1990). Poética y Performance como perspectivas críticas sobre el lenguaje y la vida social. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.

- Becerra, M. F., Crespo, C., Pierini, M. V., Ramírez, V., Sidi, B., Tolosa, S. (2013). Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la “Ciudad Sagrada de Quilmes (Tucumán 1977-1981). *Alteridades*, 23(46), 67-77.
- Benedetti, C. (2006). Antropología y formación de colecciones. Las producciones artesanales del pueblo chané. *Runa: archivos para la ciencia del hombre*, 26, 247-262.
- Benjamin, W. (1937). *Discursos Interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Berliner, D. (2007). When the Object of Transmission is not an Object. A West African Example (Guinea-Conakry). *Anthropology and Aesthetics*, 51, 87-97.
- Clifford, J. (1988). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Crespo, C. (2008). *Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Crespo, C. (2012). Espacios de “autenticidad”, “autoctonía” y “expropiación”: el lugar del “patrimonio arqueológico” en narrativas mapuches en El Bolsón, Patagonia Argentina. *Cuadernos Interculturales*, 18, 31-61.
- Crespo, C. (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos Mapuche-Tehuelche en la Patagonia Argentina. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 60, 257-273.
- Crespo, C. (en prensa). Cuando el territorio se reclama en clave cultural y la cultura en clave de derecho. Debates sobre prácticas de conservación y exhibición de restos humanos indígenas. En I. C. Jofré y C. Gnecco (eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*.

- Das, V. (2008). Parte II: Violencia y subjetividad. En O. Almarío García et al., *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 163-260). Bogotá: Instituto CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Farro, M. (2011). Las colecciones antropológicas y los debates sobre los “tipos raciales” americanos, 1884-1906. En *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social Buenos Aires*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández Bravo, A. (2016). *El museo vacío. Acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas Argentina y Brasil 1880-1945*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Gonçalves, J. R. S. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Río de Janeiro: Garamond.
- Goyena, A. (2012). Patrimônio entre escombros: notas sobre a demolição do complexo presidiário Frei Caneca. En I. Tamaso e M. F. Lima Filho (eds.), *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos* (pp. 157-184). Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Guías. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: “colecciones” de restos humanos en el Museo de la Plata*. Buenos Aires: De la Campana.
- Ibsen, K. (2002). Cadáveres exquisitos: Colecciones y colonialismo. *Noticias Del Imperio Revista Iberoamericana*, 68(198), 91-105.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1991). Objects of Ethnography. En I. Karp and S. Lavine (eds.), *Exhibiting Culture. The Poetics And Politics Of Museum Display* (pp. 386-443). Washington and London: Smithsonian Institution Press.

- Massa, D. (2006). Fragmentos significativos. Reflexiones sobre la subjetividad expresada a través de la colección. *Noticias de Antropología y Arqueología (NAyA)*. <http://www.equiponaya.com.ar/articulos/museologia06.htm>
- Masotta, C. (2011). El atlas invisible. Historias de archivo en torno a la muestra “Almas Robadas – Postales de Indios” (Buenos Aires, 2010). *Corpus*, 1(1). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/963>
- Niezen, R. (2000). *Native North American Religions in the Age of Nation Building*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Palavecino, E. (1949). Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané. *Revista del Museo de la Plata*, 4(20), 117-137.
- Pegoraro, A. (2005). “Instrucciones” y colecciones en viaje. Redes de recolección entre el Museo Etnográfico y los Territorios Nacionales. *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 1, 49-64.
- Pérez Gollán, J. (1995). Mr. Ward en Buenos Aires: los museos y el proyecto de nación a fines del siglo XIX. *Ciencia hoy*, 28(5), 52-58.
- Podgorny, I. (2000). *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Pupio, M. A. (2011). Coleccionistas, aficionados y arqueólogos en la conformación de las colecciones arqueológicas del Museo de La Plata, Argentina (1930-1950). En M. M. Lopes y A. Heizer (Orgs.). *Coleccionismos, prácticas de campo e representações* (pp. 267-280). Campinas Grandes: Eduepb.
- Ricoeur, P. (1989). La vida: Un relato en busca de narrador. *Educación y política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Docencia.

- Rojas Pérez, I. (2008). Writing the Aftermath: Anthropology and “Post-Conflict”. En D. Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology* (pp. 254 a 275). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Shepherd, N. (2016). Arqueología, colonialidad y modernidad. En N. Shepherd, C. Gnecco y A. Haber (eds.), *Arqueología y decolonialidad* (pp. 19-70). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Slavsky, L. (2007). Memoria y patrimonio indígena. En C. Crespo, F. Losada y A. Martín (eds.), *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana* (pp. 233-247). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Sosa, J. (2007). “Ruinas de Quilmes”. Historia de un despropósito. <http://argentina.indymedia.org/uploads/2008/01/kilmes.pdf>
- Vezub, J. (2009). Henry de La Vaulx en Patagonia (1896–1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/57810>; DOI : 10.4000/nuevomundo.57810
- Villar, D. (2005). *La religión Chané*. (Tesis de doctorado, no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. file:///C:/Users/PC/Downloads/uba_ffyl_t_2005_822177.pdf

3

“Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”

La soledad y el gülam en un testimonio de vida

VALENTINA STELLA

Introducción

El presente capítulo se enmarca en una región particular de la provincia de Chubut, localmente llamada como “la costa y el valle”, cuyas matrices hegemónicas provinciales de alteridad configuraron un escenario social y territorial en el cual no había un lugar habilitado para la visibilidad, el reclamo y la pertenencia como indígena. Esto responde a que el tehuelche –considerado por el discurso oficial como el único habitante de aquel territorio– había sido extinto por la invasión del mapuche –considerado como el indígena extranjero de Chile–, y los pocos sobrevivientes de ambos pueblos habían sido finalmente exterminados por las campañas militares del siglo XIX llevadas a cabo por el Estado nación argentino. En todo caso, si en Chubut todavía existían algunos “descendientes” mapuche y tehuelche, estos eran pocos y vivían en las zonas rurales de otras regiones; y no en esta región en particular compuesta por ciudades administrativas, portuarias y/o turísticas, y cuya alteridad oficialmente reconocida es la galesa.

No obstante, estas mismas matrices comenzaron a ser revertidas cuando la movilización indígena empezó, hace aproximadamente treinta años atrás, a poner en cuestión estas configuraciones. Hoy en día podemos encontrar en la región más de diez comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche urbanas y semiurbanas que son el resultado de diversas experiencias y procesos particulares de migración en los que muchos y muchas mapuche-tehuelche arribaron desde distintos lugares rurales de la Patagonia, con diversas trayectorias personales y familiares.

El objetivo de este capítulo se centra en estos procesos históricos, cotidianos y afectivos, a partir de los cuales, los mapuche-tehuelche pudieron revertir las desigualdades vividas al relacionarse nuevamente como pertenecientes a un pueblo en un territorio donde la presencia indígena era impensada desde los marcos oficiales. Para ello, y con fines expositivos, me detendré en el testimonio de vida de una de las ancianas mapuche-tehuelche referente de la región, cuya historia me fue contada en una conversación que mantuvimos durante una visita que realicé a su casa –en Puerto Madryn– en el año 2016. Pero antes de comenzar con este análisis, quisiera presentar brevemente el marco teórico que ha acompañado las presentes reflexiones.

Herramientas para comprender los fragmentos en las memorias mapuche-tehuelche

Parto del concepto de *eventos críticos* propuesto por Veena Das (1995) y particularmente de la lectura que Janet Carsten (2007) hace del mismo. Esta autora los describe como aquellos acontecimientos en los que la vida cotidiana de las personas se ve devastada y los mundos locales son alterados, transformando o destruyendo las categorías a partir de las

cuales las personas solían operar¹. Entre los pueblos originarios de la Argentina, la violencia étnica es reconocida como un evento crítico. Las campañas militares del siglo XIX devinieron en un acontecimiento disruptivo y violento para los grupos indígenas, un evento desestructurante a partir del cual sus modos de acción y sus formas de ser, de habitar y entender el mundo se transformaron y destruyeron en la mayoría de los casos.

Como metodología para abordar y trabajar sobre los efectos presentes y vividos de tales acontecimientos, Das propone una investigación intelectual comprometida que se centre en la cotidianeidad de los protagonistas de estos eventos. Esta perspectiva académica parte de lecturas e interpretaciones de los fragmentos –consecuencia de estos acontecimientos– por fuera de los *códigos maestros* (Das, 2008, p. 61).

Esta lectura por fuera de los códigos es una propuesta que permite captar la diversidad de sentidos, experiencias y efectos que atraviesan los testimonios de vida de las personas que sufrieron las consecuencias de un evento traumático. La autora, por lo tanto, propone atender la heterogeneidad de fragmentos que componen estas experiencias como una puesta en valor, desde el entendimiento profundo, de los sentidos que transmiten los testimonios de quienes fueron marginados, excluidos y convertidos en las víctimas de tales sucesos (Pandey, 1999). Esta puesta en valor debe partir, agrega la autora, en preguntarse cómo los fragmentos contrarrestan las fuerzas centripetas de la homogeneización y la totalización que los relatos hegemónicos les imponen. La apuesta teórico-metodológica consiste, entonces,

¹ Por su parte, Francisco Ortega (2008) explora la naturaleza abierta de estos eventos a través de tres modalidades: los modos en que estos acontecimientos desestabilizan las categorías socialmente establecidas y generan contextos fluidos; la capacidad proyectiva del acontecimiento y los modos en que instituciones y actores sociales posteriores se apropian de sus significados; y el carácter abierto de los eventos críticos y la capacidad para estructurar el presente.

en abordar las fisuras de los discursos oficiales a partir de los gestos, relatos, interpretaciones y silencios que, desde su carácter diverso y fragmentario, reclaman ser leídos en sus propios términos. No se trata de entender los fragmentos como partes de un rompecabezas que puede armarse *a posteriori*, sino, en cambio, de analizarlos como una forma alternativa de conocer, vivenciar y habitar el mundo social desde el punto de vista de los propios actores.

El contexto de las campañas militares de fines del siglo XIX contra los pueblos indígenas de la Patagonia quedó registrado en numerosos relatos de memoria sobre los regresos de los campos de concentración (Ramos, 2017), la represión estatal, la pérdida de familiares y seres queridos, el hambre y la pobreza. Estas narrativas de la memoria evidencian el nivel de violencia y de disrupción que ha tenido este evento crítico para los pueblos mapuche y tehuelche. Sin embargo, los efectos de la violencia también se manifiestan en las personas que no llegaron a conocer cómo sus antepasados atravesaron esos años críticos para su pueblo. Las memorias no están habilitadas de igual forma para todas las personas; por el contrario, esos años de separación y dispersión de familias y comunidades interrumpió también las redes de transmisión. Por eso, para muchas de las personas con las que conversé, sus memorias llegaron de forma fragmentada y atravesadas por silencios. Entiendo, entonces, que la violencia estructura de maneras heterogéneas la superficie del texto social de los grupos indígenas en el presente (Ortega, 2008).

Para dar cuenta de los efectos heterogéneos de los imaginarios posviolencia sobre las memorias actuales de las mapuche-tehuelche y los mapuche-tehuelche, opté por trabajar en profundidad el testimonio de vida de Manuela, una de las abuelas mapuche-tehuelche que más ha influido en la reconstrucción de sentidos de pertenencia entre las personas y comunidades indígenas de la región de la costa y valle de Chubut.

En este sentido, coincido con Veena Das (2008) en que los testimonios se tornan lugares centrales y problemáticos en nuestra reflexión disciplinaria, puesto que, al surgir de contextos tristes, desiguales, cambiantes y violentos, llevan sobre sí la marca de los acontecimientos atestiguando, a la vez, la voluntad de reelaborar las pérdidas por parte de quien los enuncia. El testimonio, por lo tanto, es una forma de dar cuenta de las experiencias de los protagonistas manteniendo la tensión entre las marcas de la violencia que lo atraviesan y los impulsos regenerativos que lo motivan.

Desde esta perspectiva, trabajar con el testimonio de vida de Manuela me permitió comprender cómo ella selecciona, conecta y da sentido a los fragmentos de sus propias memorias y experiencias. Como veremos a continuación, lo fragmentario en el relato de Manuela es interpretado y explicado por ella como una experiencia profunda de soledad. Una soledad que pudo ser revertida a partir de la puesta en valor y en práctica de los propios marcos de comunicación y conocimientos mapuche. Considero, entonces, que la importancia del presente testimonio reside –entre otras cosas– en mostrar cómo las víctimas producen sentidos de sus experiencias fragmentadas para habilitar nuevos modos de acción y de relacionamiento en el presente (Das, 1998; Carsten, 2007; Ramos, 2016).

En esta dirección, entiendo que para Manuela la tarea de recordar tiene el propósito de reestructurar una historia signada por la soledad y poner en relato las conexiones creativas con las que dio nuevos sentidos a su vida.

Como se verá a continuación, esta “abuela” reconoce un momento en particular como conector –*index* histórico (Wolin, 1994)– de lo que para ella hasta entonces se presentaba fragmentado. Esto ocurre cuando su padre, antes de morir, le dio un *gülam* (consejo). Este consejo paterno permitió a Manuela conectar sus experiencias de soledad con la historia del pueblo mapuche, ligar su trayectoria personal

con las de otros y otras mapuche-tehuelche, y rearticular su biografía personal en nuevos plegamientos, despliegues y replegamientos de sus experiencias vividas (Ramos, 2015).

El *gülam* –ya sea recibido a través de las palabras de un ser querido en su lecho de muerte o por medio de una persona considerada como “especial”– es un consejo en el cual las palabras adquieren el carácter performativo de un mandato. Y, como se verá en la historia de Manuela, este mandato la obligó a reflexionar y revisar sus experiencias pasadas, a reubicarse en otras moradas de apego y emprender un proceso de subjetivación diferente.

En este camino coincido con Francisco Ortega (2008), quien sostiene que trabajar con los “testimonios de vida desde la cotidianidad de los propios hablantes, anclados en procesos subjetivos y colectivos, estructurados por tradiciones simbólicas y encauzados por géneros discursivos nativos” (p. 40), permite comprender las experiencias dolorosas del pasado sin perder de vista los sentidos profundos que estas tienen para sus protagonistas en el presente. Por lo tanto, el valor etnográfico del testimonio reside en evidenciar “la recursividad de los seres humanos para sobrellevar el sufrimiento, para apropiarse de las perniciosas marcas de la violencia y resignificarlas mediante el trabajo de la renarración” (p. 43).

Con fines expositivos, divido el testimonio de Manuela en un antes y un después. Es decir, dos momentos separados por un suceso. Este último es el que le permite rearticular el pasado y el presente como un camino de regreso para “estar con su gente” en la ciudad. Esta división es también el modo en que ella misma organiza sus experiencias para subrayar las desconexiones y reconexiones (Carsten, 2007) que estructuraron su vida y su memoria.

Antes: “ya estaba muda”

Manuela migró de la meseta chubutense hacia la zona de la costa y valle cuando era muy pequeña. Hoy en día enseña *mapuzungun* (lengua mapuche) y pertenece al grupo denominado las “abuelas de la Planta de Gas” que participa todos los años de las actividades que se hacen para rememorar el último día de libertad de los pueblos originarios en la localidad de Trelew. Desde hace dos años, además, comenzó a “levantar” *kamarikun* en las tierras de sus orígenes. En esta primera parte de su relato, nos cuenta los primeros años en la ciudad.

Mi papá me mandó de chica al pueblo para aprender hablar castellano como estoy hablando ahora. Cuando era chica no sabía hablar. Hablábamos todos, mis hermanos todos, hablábamos en lengua. Yo nunca tuve vergüenza. Yo me crie con mi papá, con mi mamá en el campo, cerca del Escorial, ahí tenía campo mi papá y hacía la ceremonia. Yo cuando me crie, ya mi papá tenía la ceremonia. Duraba cuatro días y ahí me crie. Después me mandaron a trabajar al pueblo, pero nunca hablé. Y cuando mi papá hacía la ceremonia, los *kamarikun*, yo estaba allá. Bueno, gracias a que trabajé que hoy puedo hablar porque si no, no sé si hubiera aprendido hablar después el castellano. Fue difícil, me costó mucho. Trabajé muchos años afuera, yo ya estaba muda, no podía hablar con la gente porque no me salían las palabras y todos se creían que era muda. Hasta que tuve una patrona gallega que me enseñó. Todavía hay palabras que no las puedo pronunciar, si mis nietos me saben decir: “Abuela, así no se habla”. Primero, una maestra me llevó a Jacobacci, tenía diez años. ¿Sabes cómo me llevó la maestra esa? Que me iba a enseñar, así le dijo a mi papá. Así dice que fue el arreglo con mi papá, que me iba a enseñar, pero nunca me enseñó. Me llevó para trabajar. Yo le cuidaba al nene porque ella trabajaba. Y no me enseñó nada. Después cuando se iba a Buenos Aires me iba a llevar, pero mi papá no me dejó. Y no aprendí nada [...] Después me vine acá a Madryn, tenía catorce años cuando me vine a Madryn. Trabajé cinco años en el hotel Tolosa, que era un hotel viejo, con

mi hermana. Después, venían llegando la gente de Gan Gan, traían a las chicas, a todas, a mi prima, a mi tía. Al final estaba toda la familia en el hotel trabajando de cocina, de mucama. Y yo ya no andaba bien, ni con mi hermana ni con mi prima porque a ellas les gustaba salir mucho y yo no salía a ningún lado, no me gustaba salir. Después ya me cansé, hacía las camas, lavaba y me acostaba a dormir. No tenía vida. Entonces, un día me encontré con una chica que era del campo también y me dice que andaba buscando trabajo en Trelew, en el hotel Pirámide. Y la acompañé. Pero la chica cama adentro no quería, entonces la señora del hotel me dice: “¿Usted no quiere trabajar acá?”. Y como yo ya andaba bastante cansada en el otro hotel, me fui y ahí trabajé. Hasta que me junté con mi esposo. Ya era grande cuando me junté, tenía treinta y tres años. Mi papá me decía: “Usted sabe que las cosas de nosotros, si uno quiere seguir la cultura de uno o ponerse a trabajar en una ceremonia, no te podés casar”. Yo hice todo, primero me crie en *kamarikun*, después fui *piwichen* (niñas/os que sirven en la ceremonia), fui abanderada, después fui *kultxügera* (mujer que toca el *kultxüg*). Fui la única, porque mi hermana no quiso saber nada. Yo sé bastante, porque yo me crie en el *kamarikun* y nunca dejé mi religión. Solía estar acá en el hotel, en cuanto estaba un poquito mal o soñaba algo me levantaba y había un poquito de tierra en el patio del hotel, me levantaba y me hacía la rogativa sola. Tiraba un poquito de yerba, azúcar a la mañana y después me iba a trabajar. Y cuando estaba en el otro hotel hacía lo mismo.

Allá, en el campo, los Chiquichano, los Cuales, los Yanquetruz todos esos son mi familia. Mi abuelo venía de Valcheta. La gente de mi papá era del norte [de La Pampa]. Con los que se juntaba mi abuela no sé de dónde habrán sido porque ellos dicen que mi abuela llegó a Valcheta no sé cómo, de a pie, caminando. Y en Valcheta se hizo familia. Y después se vino al sur. En la familia de mi papá no tenían apellido, nombre solamente. Sin apellido, no existía el apellido. Por eso mi abuela tenía nombre, mi abuela se llamaba *Piñokash*. Cuando le hicieron los documentos, cuando ya le empezaron hacer los documentos le cambiaron los nombres, le pusieron Manuela Velázquez. Nada que ver. Mi papá se llamaba *Huenufilu*, nombre solamente. En vez de ponerle después el apellido siquiera. No, nada. Nada para que ellos fueran a decir lo que ellos

son. Antes a la gente mapuche y tehuelche la tenían como animales. Le ponían como ponerle una marca y así hacían, así le fueron cambiando los nombres a todos. Cuando le hicieron estaban en Valcheta, él se acordaba cuando le hicieron los documentos, así fueron cambiando los nombres. Bueno, y después se armó el campo. Y en ese tiempo estaba el cacique, era como el gobierno. Nuestro cacique de allá era Juan Yanquetruz. Entonces ¿qué hacía el cacique? Agarró, empezó a ir al gobierno y pedir los campos. Así se juntaron todos. Entonces ya cuando consiguió el campo le dio a todos. Así se armaron de campo los Yanquetruz, los Cual, los Chiquichano, y ahí entró mi papá, entró mi abuelo, que era familiar de los Yanquetruz. Eran todos vecinos, eran campos largos, en ese tiempo no había alambre, estaba todo suelto. Cada uno pagaba su pastaje, así pagaba mi papá, venían a pagar a Rawson. Después empezaron alambrar, cuando empezaron a vender y a sacar a la gente. Porque ahí sacaron mucha gente, ahora están los campos alambrados, sin animales, sin nada. El hombre corrió a todos del campo.

Allá [en el campo] había de todo, yo conocí las contadas, que me contaban que mi abuela tenía de todo. Yo hacía, eso me acuerdo, con mi mamá hacíamos *quillango* para vender. *Quillango* de *chulengo* hacía, pero grande, de dos plazas. Todo el día sabíamos estar ocupadas, yo aprendí bastante y eso que me vine de chica. Hacía mantas, tejía bastante. Me sabía contar mi abuela que cuando ellos andaban así de a pie, porque antes andaban todos de a pie. Estaban un tiempo acá, un tiempo allá, donde había más para cazar, ellos allá se iban. Cazaban avestruz o guanaco ¿viste? Allá, cerca de Blancutre, de Gan Gan para allá, pero eso ya tiene todo dueño. Los turcos, todo lleno de turcos. Antes cuando era chica sí, porque estaban los campos abiertos, ahora no te dan permiso. Por eso que antes se sacaban muchas cosas en campo abierto, pero ahora todos tienen dueño.

Y bueno, mi mamá falleció y todas las canciones que yo sé, ahora las estoy enseñando. Me gustaban, porque era chica y me gustaba como sacaba las canciones mi abuela. Cuando tenía diez años ya cantaba la parte de mi abuela o de mi mamá. Me quedé con eso, tengo más de treinta canciones para cantar. Allá, en el *kamarikun* de mi papá y de los Cual se hacía lo que hacía mi abuela. Estaba el *tayül* de cuando la

gente se juntaba, mi abuela les sacaba el *tayül*, les daba la bienvenida. El *tayül* de las ovejas, de los animales, del yeguarizo. Todos esos *tayül*. Y cada persona, cada familia tenía su canción, hasta que moría. Nosotros tenemos el *tayül* nuestro, que puede ser de mi hijo, puede ser de mi nieto, de mi bisnieto. Tienen la canción ellos, la canción mía. Eso es para ellos, de la raíz sale todo. Hay jóvenes que me han venido a preguntar, y yo les digo que yo no les puedo decir nada porque de dónde ustedes salieron, de dónde son las raíces de ustedes, eso ustedes lo tienen que buscar. Si suponte que yo tuviera una hermana, que no lo va hacer nunca, que cuando yo me tenga que morir, ella me tiene que sacar la canción mía cuando me van a enterrar. Yo cuando falleció mi papá, juntamos un montón de gente porque mi marido tenía muchos conocidos del hospital, todos *wigka*. Y dice que después decían “Ay, esa señora que murió el padre cantó toda la noche y tocó un instrumento hasta que fue el entierro. Y no lloraba, cantaba” dice que decían. Y yo pensaba, si supieran qué era lo que yo hacía, una le tenía que sacar el *tayül* a mi papá... Después también recuerdo el *tayül* de Inacayal². Mi abuela decía “Hay que hacer el *tayül* de Inacayal”. No sé, bueno, uno cuando es joven no pregunta. Habrá sido pariente de mi abuela, porque salía el *tayül* de Inacayal en el *kamarikun* que se hacía y lo nombraban, por eso lo aprendí yo, pero no le pregunté a mi abuela ni a mi papá si eran pariente. Lo que sí recuerdo que cuando se hacía señalada se tomaba. Y mi papá cuando se ponía un poquito tocado con la bebida se ponía a cantar en el idioma de él. Y ahí se acordaba de Inacayal y lloraba... Y después ya mi papá llegó a ser viejito, entonces dijo “Hasta acá llegué yo. No puedo más”. Cuando vio mi papá que se iban a fundir, entonces dijo “Mejor vendo”. Y después al *kamarikun* ya lo dejó porque ya no tenía gente que lo acompañara y ya no había nada. Entonces dijimos que sí, ¿nosotros qué íbamos hacer en el campo? Pero ahora lo siento. Hasta que lo regaló al campo, como siempre. Y el hombre que le compró el campo

² *Logko* reconocido e importante que vivió durante el siglo XIX en la región de la Patagonia. En 1884 fue capturado y tomado como prisionero junto con otros *logko* en el marco de las campañas militares argentinas. Gracias a las gestiones efectuadas por Francisco P. Moreno, este *logko* y su familia fueron trasladados (en calidad de prisioneros) al Museo de La Plata.

a mi papá, con la misma lana de las ovejas de él se lo pagó. Tenía tres leguas de campo, tenía el campo de sierra y la veraneada. Y cuando mi papá llegó a viejito lo fui a buscar. Dejó la ceremonia allá, pero hacíamos en el patio, hacíamos el *wüñoy txipantu*. Lo sigo haciendo. Después ya no podía hacer nada, era muy viejito, murió de un ataque cardíaco. Pero antes de que mi papá partiera, a los dos meses antes, mi papá sabía que iba a fallecer y me aconsejaba porque familia no teníamos, conmigo siempre. Me dice un día “Hija, te voy a decir una cosa. Vos nunca, aunque me muera, vos no dejes estas cosas. Seguí esto, hazlo bien por tus hijos, y el día que me muera te quedás sola, te quedas con tu marido nomás, que de yapa es *wigka*” (Manuela Tomas, conversación personal, 15 de octubre de 2016).

La fragmentación como soledad

La *puesta en intriga* (Ricoeur, 1984) del relato sobre el “antes” le permite a Manuela construir su trayectoria a partir del campo isotópico de la soledad. La experiencia de “estar sola” tiñe los sentidos de la memoria y estructura su relato. Tanto la fragmentación de su pueblo, su comunidad y su familia, como la producción de una memoria desconectada y atravesada por el silencio, son englobadas en el mismo marco interpretativo de la soledad. En contraste, las prácticas de conexión y de rearticulación entre fragmentos –a nivel de las personas y de los conocimientos del pasado– son las que fueron sacando a Manuela de su permanente estado de soledad.

Manuela cuenta distintos desplazamientos solitarios a lo largo de los años y por determinados sitios geográficos. Estos recorridos inician en el tiempo en el que ella transcurría su vida en desvinculación con sus grupos de pertenencias –familia o *lof* (comunidad)–. El primer esfuerzo de articulación que realiza es el de conectar sus propios desplazamientos solitarios con la historia más amplia de los desplazamientos forzados que sufrieron su abuela y su padre

en los años de las campañas militares y durante las décadas posteriores. Su abuela y su padre habían sido corridos de sus territorios de origen y llevados a un campo de concentración en Valcheta donde les cambiaron los nombres. Al ser liberados emprenden un nuevo viaje y llegan al territorio –meseta de Chubut– donde se rearmen como familia y comunidad. Pero unas décadas después, con el avance de los alambrados y la propiedad privada, su padre se vio forzado a pedirles a sus hijas que migraran en búsqueda de trabajo y luego a vender el territorio donde transcurrió la infancia de ella. Las migraciones posteriores del campo a la ciudad, como fue la experiencia de la propia Manuela, suelen formar parte del mismo tópico de desplazamientos; el movimiento forzado es una experiencia compartida por distintas generaciones y en la que se anudan trayectorias diversas (Ingold, 2011) en un pasado común.

Al evaluar su testimonio como una “historia triste” (Ramos, 2010 y 2017), Manuela lo está enmarcando junto a muchos otros testimonios mapuche que narran el dolor, las pérdidas, los engaños, la discriminación y los estrechos márgenes de maniobra que tuvo el pueblo mapuche para sobrevivir. Estas narrativas detallan las formas heterogéneas pero similares en que las personas mapuche-tehuelche se fueron moviendo y relacionando a partir de las campañas militares. Por eso nombran, como lo hace Manuela, gente dispersa, en movimiento, encontrándose, continuando la marcha, llegando a lugares o recibiendo viajeros con el mismo objetivo de “encontrar un lugar para vivir tranquilos”. Esos “peregrinajes” no solo fueron una experiencia compartida sino que, en las narrativas de la memoria, también han sido el contexto en el cual las personas indígenas, en distintos tiempos y circunstancias, y apelando a criterios más amplios que la consanguinidad, fueron rehaciendo “familias”.

Manuela presenta su vida en continuidad con la de su abuela y la de su padre, quienes fueron testigos del asesinato de sus parientes, sufrieron el despojo, se vieron forzados

a moverse, entraron al Estado sin sus nombres reales... ambos portaban memorias cuyos recuerdos los hacían llorar³. Pero, a pesar de estos contextos dolorosos, sostuvieron las formas de vida y las prácticas de unidad y de reciprocidad dentro de sus comunidades y con el territorio. Sostener las prácticas cotidianas y ceremoniales que construyen sentidos de pueblo fue la lucha personal de su padre y la que ella asumió después como propia.

A continuación me detendré en esos eventos narrativos para dar cuenta de los sentidos con los que Manuela actualiza el contexto de las “historias tristes” en su trayectoria familiar. Porque, para ella, la fragmentación y la soledad que determinaron su vida se fueron gestando generaciones atrás.

La región de Valcheta funcionó, hasta el año 1890, como un campo de concentración levantado por el Estado argentino, al que fueron trasladados muchos indígenas en calidad de “prisioneros” durante la “Conquista del desierto”. Aunque no lo dice explícitamente, sabemos que Manuela interpreta Valcheta como un campo de concentración a partir de ciertos *índices*: en principio por la forma de narrar cómo su abuela fue llevada hasta aquel sitio –“dicen que mi abuela llegó a Valcheta de a pie, caminando”– y por el trato que les dieron –en aquellos tiempos los “trataban como animales”–. Pero Manuela también se detiene en mostrar cómo, desde Valcheta, el Estado empezó a producir la fragmentación y el silencio que influirían las vidas de las siguientes generaciones. A su abuela y a su padre les cambiaron los nombres para que “no fueran a decir lo que ellos son”.

³ La expresión “sabía llorar cuando contaba” suele presuponer y actualizar el contexto de las “historias tristes” y los marcos interpretativos mapuche sobre los eventos de las campañas militares (Ramos, 2010).

Como mencioné arriba, estas historias tristes (“se ponía a cantar en el idioma de él y se acordaba de Inacayal y lloraba...”) constituyen gran parte de las memorias que el pueblo mapuche fue entextualizando en común⁴.

Manuela prosigue su relato intercalando momentos de esfuerzo, trabajo, unidad y de “volver a armarse”, con momentos de injusticias, violencia, separación y desplazamientos forzados. Sus ancestros –finalizadas las campañas militares– hacen muchos esfuerzos por “volver a levantarse como comunidad”. Con este propósito, el *logko* Yanquetruz empieza a viajar a Buenos Aires: “el cacique empezó ir al gobierno y pedir campos. Así se juntaron todos [...] se armaron de campo los Yanquetruz, los Cual, los Chiquichano, y ahí entró mi papá. Todos juntos en el mismo territorio”.

Pero unas décadas después, en un contexto histórico en el que las comunidades indígenas de la Patagonia fueron nuevamente despojadas de sus territorios –a través de diferentes maniobras entre capitales privados y agentes del Estado⁵–, la familia de Manuela fue obligada a migrar: “después empezaron alambrar y a sacar a la gente”. Estos procesos impactaron en los vínculos entre seres queridos y con el lugar, por lo que son recordados con mucha tristeza y melancolía: “cuando vio mi papá que se iba a fundir [...] dijo ‘Mejor vendo’. Pero ahora lo siento”.

Sin embargo, después de este nuevo destierro, Manuela y su padre volvieron a encontrar espacios para reorganizar sus vidas –cada vez más solitarias– en continuidad y conexión con su pueblo y con sus formas de vida. Ella, cumpliendo con su mandato, fue a buscar a su padre para levantar juntos las ceremonias rituales en aquel nuevo contexto de arribo: “lo fui a buscar. Dejó la ceremonia allá [en

⁴ *Entextualización* refiere al proceso que convierte a la producción lingüística en una unidad que puede ser desprendida de la arena interactiva en que se da (Bauman y Briggs, 1990; Golluscio, 2006).

⁵ Entre estas maniobras, por ejemplo, suele destacarse la implementación y el corrimiento de los alambres, la venta fraudulenta de los campos, el empobrecimiento y otras prácticas de engaño y usurpación.

el territorio del que fue expulsado] pero hacíamos el *wüñoy txipantu*⁶, porque familia no teníamos, conmigo siempre”. Esta soledad que define sus trayectorias –incluso estando junto a su padre– adquiere, en su relato, algunos sentidos especiales. Los entramados de pertenencias y relacionales que suelen ser pensados como “familia” o como el colectivo de las pertenencias más afectivas, no suelen necesariamente corresponderse con los parentescos consanguíneos. Manuela y su padre se sentían solos no tanto por su distanciamiento con los parientes consanguíneos –tía, hermana o prima–, sino, más bien, por no ser ya parte de un *lofche* y de un *kamarikun*. De hecho, en sus retrospectivas biográficas, Manuela suele contar que con su tía, hermana y prima nunca se sintió acompañada, y que a sus “familiares” –“su gente”– los fue conociendo al morir su papá, entre quienes compartían con ella ceremonias, consejos, mandatos e historias.

El relato prosigue con la vida urbana de Manuela. En esta parte, ella va mostrando cómo los recuerdos de la infancia en el campo se fueron actualizando en diferentes momentos de su vida adulta en la ciudad. De hecho, ella “no tenía vida en la ciudad” excepto por sus remembranzas o por los pequeños y domésticos rituales que la devolvían al territorio de su padre. En este contexto, la soledad fue producto de su imposibilidad para poder hablar el castellano (“hablábamos todos en lengua”). Ella se encontraba sola porque su competencia monolingüe en *mapuzungun* restringía sus posibilidades de relación –“no me salían las palabras, creían que eran muda”–. Así, lejos de su casa y de su gente, Manuela se construyó a sí misma estando siempre en silencio, suspendiendo momentáneamente su habla hasta el momento en que regresaba nuevamente a su lugar y a la ceremonia –“cuando mi papá hacía los *kamarikun* yo estaba allá”–.

⁶ Ceremonia de celebración del inicio de un nuevo ciclo. El término de un ciclo y el comienzo otro.

La soledad devenida silencio la acompañó bastantes años de su vida a causa del engaño de una patrona que debía enseñarle el castellano y no lo hizo –“nunca me enseñó. Me llevó para trabajar”–. Si bien el padre de Manuela –a través de sus consejos y enseñanzas– fue quien le transmitió su identidad como mapuche-tehuelche, él no quería que “crezca” en la soledad de su monolingüismo. Fue por esta razón que había hecho un acuerdo con aquella maestra para que la llevara con ella pero con la promesa de enseñarle el castellano.

Como relatan los *gürü epew*⁷ (cuentos del zorro), o como mencionan muchos narradores indígenas al contar sus trayectorias personales y familiares, el engaño por parte del *wigka* suele ser un evento central en los relatos de muchas de las personas mapuche-tehuelche que han viajado de muy pequeños a los pueblos para acceder a instancias de alfabetización. Como resultado de estos engaños, las niñas terminaban trabajando, por ejemplo, desde muy pequeñas como empleadas domésticas sin salario. Es por esta razón que, al enterarse de que la maestra no había cumplido con el trato, su padre no permitió que su hija continuara con ella el itinerario de migración. Fue entonces que Manuela llegó por su propia cuenta a la región de la costa: “después me vine acá a Madryn, tenía catorce años”.

Aun cuando continuó estando sola, en este nuevo contexto ciudadano fue encontrando distintos momentos de no estarlo. La soledad y el mutismo –productos de la migración– fueron sobrellevados gracias a las experiencias que Manuela traía consigo y que la conectaban a su lugar de origen, a su padre, y a las fuerzas del territorio de su comunidad. Esto ocurría cada vez que “sola” hacía rogativa en el patio del hotel donde trabajaba o luego en su casa. Esos recuerdos de la infancia, renovados cada vez que regresaba

⁷ Según Lucía Golluscio (2006), los *epew* son narrativas de ficción que señalan de forma simbólica los conflictos culturales o históricos paradigmáticos, pero cuya ejecución tiene una finalidad explícita recreativa.

al *kamarikun* de su padre, permanecían en los recovecos profundos de su memoria y se actualizaban en la soledad de sus prácticas rituales en el entorno urbano en el que había reiniciado su vida.

Su ser como mapuche-tehuelche funcionaba como un paréntesis en su cotidianeidad solitaria urbana –“nunca dejé mi religión. En cuanto estaba un poquito mal o soñaba algo me levantaba y me hacía la rogativa sola y después me iba a trabajar”–. En estos primeros tiempos, aquel “poquito de tierra” funcionaba como portal que la conectaba a sus orígenes, a su padre y al lugar de su *kamarikun*.

Con el tiempo, Manuela se casó y formó familia. Sin embargo, en su relato todavía persiste el campo semántico en la que ella se define como “en soledad”. Es decir, aun casada estaba “sola”. Esto último responde al mandato del padre quien le había pedido que optara entre formar familia con personas ajenas a su identidad como mapuche-tehuelche o priorizar su vinculación con el *kamarikun* y con las prácticas ancestrales: “si uno quiere seguir la cultura de uno no te podés casar”. En este sentido, la soledad es, para Manuela, el resultado de sus múltiples fragmentaciones y distancias con sus orígenes mapuche-tehuelche. Por esta razón, no solo optó por postergar una relación marital, sino que, al formar una familia en la ciudad con alguien ajeno a su cultura, también continuó sintiéndose sola.

Al fallecer su padre, Manuela debía sacarle el *tayül*. En aquella situación de sepultura –en la que ella se describe ocupando un espacio junto “con mucha gente”–, la soledad que continuó sintiendo es definida como una experiencia profunda de incompreensión. Esa numerosa audiencia que se encontraba velando a su padre no conocía sus deseos más profundos ni las prácticas ancestrales de su pueblo, por lo que la juzgaron a ella como extraña e insensible: “decían ‘esa señora cantó toda la noche [...] y no lloraba, cantaba’ [...] si supieran qué era lo que yo hacía, una le tenía que sacar el *tayül* a mi papá”. En otras palabras, la soledad sentida por Manuela nos señala aquella parte de su vida que no

encajaba en la sociedad anfitriona, porque ella no hablaba cuando debía hablar y porque cantaba cuando debería llorar en silencio. Su interlocución era “fallida” porque ella no pertenecía allí.

Cuando Manuela callaba o cantaba estaba respondiendo a los mandatos que la unían al padre, y con él, al *kamarikun*, al *mapuzungun* y a los *tayül* de su grupo de origen –“cada persona, cada familia, tenía su canción, hasta que moría. Eso es para ellos, de la raíz sale todo” –. En sus peregrinajes solitarios, ella trató de “volver” o de “conectar” con el mundo perdido de su infancia actualizando en prácticas mínimas y privadas lo aprendido en sus primeras socializaciones, junto a su abuela y su padre. En su relato, las imágenes sobre el tejido a telar, la confección conjunta de *quillangos*, el aprendizaje de las canciones de su abuela, el recuerdo de su padre cantando en lengua y llorando a Inacayal articulan las memorias fragmentadas sobre su lugar de origen con experiencias fragmentadas de su propia vida urbana. Por lo tanto, estarían operando como *imágenes dialécticas* (Hillach, 2014) en tanto articulan experiencias fragmentadas en distintos niveles espacio-temporales.

A contrapelo del carácter fragmentario de su memoria que la deja a ella en silencio, separada, sola y sin ser reconocida, estas imágenes unen el pasado añorado y altamente valorado con su vida urbana, convirtiéndose en las credenciales de su autoridad como mujer mapuche-tehuelche en la ciudad. Hoy en día Manuela es una persona que jóvenes y adultos reconocen como “antigua”, es decir, una persona respetada y valorada en las ciudades de la costa y valle porque testimonia, recuerda y actualiza historias y saberes heredados desde tiempos antiguos –“hay jóvenes que me han venido a preguntar [...] de dónde ustedes salieron, de dónde son las raíces de ustedes, eso ustedes lo tienen que buscar”.

Después: “vos no te quedés sola, buscá a tu gente”

“¿Por qué me decís eso?” le digo. Y me dice: “Usted sabe muy bien que estoy muy viejito, sé que en cualquier momento me voy. El día que me tenga que morir hija, usted no se va a quedar sola, se va a juntar con su gente”. Y yo me reí, le decía: “¿Con quién si estoy acá, con papá nomás, con qué gente mapuche me voy a juntar?”. Así que falleció mi papá. Y el *kamarikun* de Nahuelpan lo solíamos escuchar, lo sentía, pero nada, porque era tan lejos y Esquel ni lo conocía. Pasaron dos años que mi papá falleció. Un día estaba limpiando mi casa, prendí la radio y salía el *kamarikun* de Nahuelpan. Dije: “Esta no me la pierdo”. A mi esposo le digo: “Usted sabe que escuché en la radio que para el lado de Esquel hacen *kamarikun* y yo voy a ir”. Y me dice: “¿Cómo vas a ir si no conoces la gente ni nada?”. Tenía dando pecho al más chiquito. “Yo voy a ir” y preparé mi ropa y me fui. Saqué pasaje y llegué a Esquel, no conocía. Pregunté ahí adentro de la terminal y nadie sabía, sabían que se hacía pero no dónde. Vi un hombre barriendo y le digo: “Usted no sabe dónde queda el *kamarikun* que hace Nahuelpan”. “Sí, ese es mañana”. Le digo: “Yo por eso vengo, pero no sé dónde es”. “Ahora van a empezar a llegar gente de Bariloche, de Cushamen, van a llegar. Va a ver los colectivos, alguno de esos habla con ellos. ¿Usted conoce a su gente?”. “Sí –le digo–, ¿cómo no la voy a conocer?”. Me senté en el patio, veo que llegó una abuela de la aldea Epulef, le hablé y me dijo: “Sí, yo voy al *kamarikun*. Ahora va a venir a buscarme un nieto mío”. ¡Ah! ¡Más contenta estaba! Llegó el nieto y me dice: “Vamos hacer una cosa, vos quedate esperando acá, va a venir un conocido mío, le voy a decir que te venga a buscar”. De repente apareció un viejito chiquitito de bombacha de campo. Cargamos las cosas y me llevó. “Me tenés que presentar con el cacique, con el *logko*”, le digo. “Sí, señora, ¿usted de dónde viene?”. La cosa es que conversamos y a lo último salimos medios conocidos. Él sabía de la ceremonia que hacía mi papá pero nunca había estado. Bueno, me presentó a Nahuelpan. Sergio (el *logko*) me habló en lengua y le contesté enseñuida. Me dijo: “Usted va a compartir el fogón con nosotros porque viene sola, sino cada uno tiene su fogón, pero usted no”. Así que como tres años estuve en el fogón de él. Después ya

trabajaba en cultura y empecé a encontrar gente, empecé a conocer gente. Hasta que un día fui y le dije a Nahuelpan que yo ya tenía gente para llevar. Empecé a llevar a mis compañeras, son todas viejitas mis compañeras. Cuando llegué con ellas me dice Nahuelpan: “Bueno, Manuela, te voy a dar un fogón, toda tu gente que vengan, le va a tocar el fogón de ustedes”. Y ahí llevo a mi gente, hacemos campamento, todo. Y bueno me quedé y ahora sigo yendo. Tengo bastante gente, al *kamarikun* vamos muchísimos. “Somos un grupo de *wüñoy txipantu*, puras personas grandes”. Las he llevado por todos lados, a rogativas siempre. Y ahora se me coló Florinda Rua Nahuelquir, hace como cinco, seis años que está conmigo. Andamos juntas siempre, en las ceremonias, a todos lados. Cuando vamos a la ceremonia, ella y otra compañera me acompañan hacer *tayül*. Y hace dos años estuve remal, creía que me iba a morir, era como que me había paralizado. Y mis hijas no quieren aprender. Entonces, le dije a mi compañera Florinda: “Yo me encuentro mal y no quiero dejar esto que tengo, ¿usted lo agarraría?, ¿el día que me muera seguís vos?”. “Sí”, me dice. “Bueno, yo te voy a enseñar los *tayül*, te voy a enseñar hablar, te voy a enseñar todo”. Pero con la condición que el día que me llegue a morir, cualquier cosa queda Florinda a cargo mío. Y a mis hijas les tengo dicho que el día que me vaya a morir todas las cosas de plata, todas se las lleva ella. Plata antigua, prendedores que fueron de mi abuela, yo no se lo voy a dejar si ellas no quieren seguir. Le toca a Florinda (Manuela Tomas, conversación personal, 15 de octubre de 2016).

La reconexión como restauración de lazos

Cuando su padre la aconseja desde su lecho de muerte, Manuela redirecciona el acontecer de su vida e inicia otra etapa. Este momento de cambio señala también el final de los años de soledad. Lo fragmentado empieza a dejar de estarlo.

Cuando falleció su padre sucedió un nuevo acontecimiento que, en la narrativa, es construido como la bisagra con la que se inaugura otro rumbo (el “después”). Antes de morir, el padre le trasmite un *gülam*⁸: “Hija, te voy a decir una cosa. Vos nunca, aunque me muera, no dejes estas cosas. El día que me tenga que morir, hija, no se va a quedar sola, usted se va a juntar con tu gente”.

Según Lucia Golluscio (2006), los *gülam* son actos de habla directivos donde se crean significados particulares que “definen las acciones y actitudes propuestas como obligaciones sociales relacionadas con sentidos de pertenencia cultural muy antiguos, pero cuya realización queda abierta a la decisión y circunstancias personales de la vida del destinatario” (p. 103). Aquel consejo se volvió un *evento creativo*⁹ (Strathern y Stewart, 2001) en la memoria de Manuela; un mandato que, al llevarlo a la práctica, la estaba habilitando para producir, en contextos adversos de pérdida, un nuevo lugar de origen y de pertenencia desde y en la ciudad (Stella, 2018). En una vida signada por el movimiento –desplazamientos, migraciones– el consejo de su padre le brindó la fijeza de ser y estar en el mundo como una mujer mapuche-tehuelche.

Esta fuerza de las palabras paternas para redireccionar su vida reside en el hecho de haber sido pronunciadas como un *gülam*, uno de los modos de hablar mapuche con poder performativo para influir sobre la conducta del destinatario. La intención que, a través del consejo, el padre le

-
- ⁸ Según Lucía Golluscio (2006) los *gülam* (consejos para la vida) son una pieza discursiva que dirige un adulto/a o anciano/a a otra persona con quien lo unen lazos familiares o comunitarios muy estrechos, muchas veces fuertemente afectivos. Esta situación hace que el *gülam* sea un discurso monológico y de autoridad.
- ⁹ Pamela Stewart y Andrew Strathern (2001) toman el término *evento creativo* de los indígenas *hagen-konawingndi* en su lengua, que significa lugar extraordinariamente creativo, o donde algo extraordinariamente nuevo y creativo sucedió. Este concepto permite entender el interjuego entre los movimientos y las fijezas con el que se constituyen las subjetividades y en el que las trayectorias adquieren sentidos específicos en situaciones de cambio.

transmite a su hija es la de querer orientar su conducta y su ánimo hacia el cumplimiento, en un futuro y para siempre, de una acción: “la intención del consejo es el beneficio del destinatario, el *kümefeleal*, estar bien o bienestar mapuche” (Golluscio, 2006, p. 107). Aquel *gülam*, por lo tanto, le señaló un nuevo camino a seguir, pero en la forma de un mandato: buscar a “su gente” y continuar en el camino de los antiguos. Este consejo reorientó la vida de Manuela hacia un rumbo que se volvió irreversible, porque por primera vez y para siempre, ella pudo reelaborar las pérdidas, reconectar lo fragmentado y pensarse ligada o junto con otros y otras.

Los *kamarikun* de Nahuelpan fueron los lugares de apego donde ella comenzó a actualizar y transmitir sus conocimientos antiguos y los sentidos de su pertenencia como mapuche-tehuelche. En aquel nuevo camino, Manuela no solo continuó levantando lo que había aprendido de su abuela y de su padre, sino que lo hizo acompañada por quienes, desde entonces, serían “su gente” –“después ya trabajaba en cultura y empecé a conocer gente. Empecé a llevar a mis compañeras, son todas viejitas mis compañeras [...] hacemos campamento, todo”.

El mandato de su padre la llevó hasta el *kamarikun* de los Nahuelpan, donde, además de ser bien recibida, encontró un lugar valorado como para parte del pueblo mapuche. El mismo cacique del *kamarikun* le dijo: “Yo te voy a dar un fogón [...] a toda tu gente le va a tocar el fogón tuyo”¹⁰.

Manuela no solo comenzó a ocupar un rol destacado como poseedora y trasmisora de saberes antiguos, sino también, y con el tiempo, pudo reestructurar sus vínculos parentales de modos que hasta ese entonces no habían sido posibles para ella. Sin necesidad de recurrir a ningún tipo de vínculo consanguíneo, ella se fue “haciendo

¹⁰ Durante la realización del *kamarikun*, los mapuche levantan ramadas o fogones (*küñi* o *küni*) orientadas hacia la salida del sol, agrupándolas en semi-círculo. Los *küñi* representan y conforman el lugar de pertenencia y cobijo para cada unidad familiar participante.

pariente” (Ramos, 2010) de los participantes con quienes compartió repetidamente el fogón durante las ceremonias mapuche (somos un grupo de *wüñoy txipantu*, puras personas grandes).

Cumpliendo el *gülam* del padre, Manuela rompió con la soledad, el silencio y la incomprensión. En su nuevo camino fue encontrando interlocutores con quienes compartir experiencias similares y competencias comunes en torno a los saberes antiguos: “a lo último salimos medios conocidos, conocía el *kamarikun* de mi papá [...] Me habló en lengua y le contesté enseguida. Me dijo: “Usted va a compartir el fogón con nosotros”. Por último, e imitando a su padre, Manuela también fue dando mandatos/consejos a los suyos, como el que le da a su amiga Florinda: “Yo me encuentro mal y no quiero dejar esto que tengo, el día que me muera ¿seguís vos? [...] yo te voy a enseñar todo”. Junto con el *gülam*, Manuela le cedió a Florinda su platería antigua y le enseñó sus conocimientos sobre el *mapuzungun* y los *tayül* que ella había heredado de su abuela.

El testimonio de vida de Manuela no solo nos muestra los esfuerzos que hace como narradora para producir un relato articulado a partir de reminiscencias fragmentadas, sino también en hacerlo con consejo, es decir, con un marco de interpretación que permita a sus audiencias mapuche-tehuelche seguir el trabajo de hilado que ella inició. Con este relato, Manuela aconseja a las siguientes generaciones cómo seguir controlando el curso de su historia como pueblo, y a pesar de las soledades y desconexiones a las que fueron relegados.

Reflexiones finales

En el trabajo restaurativo de Manuela, vemos un hermoso ejemplo de cómo la memoria permite ensamblar recuerdos y consejos obturados por las consecuencias de los eventos

críticos, para volver a enmarcarse a sí misma como conocimiento mapuche-tehuelche, incluso en un contexto urbano en el que su destino parecía ser la fragmentación y el olvido.

Contar la historia de vida de Manuela no solo tuvo como objetivo poner en valor su testimonio, sino también las formas en que los mismos protagonistas de los eventos críticos reflexionan sobre los procesos de fragmentación. Los efectos de esos eventos perduran en el presente de las vidas cotidianas de las mapuche-tehuelche y los mapuche-tehuelche, orientando sus procesos de subjetivación, sus formas de relacionalidad y estructurando sus memorias. El relato de Manuela nos muestra el presentismo de las violencias del pasado en todos esos niveles de la vida, pero sobre todo, la reflexión interpretativa que ella hace sobre su propia vida y devuelve a su audiencia como un consejo. En este caso, y siguiendo a Walter Benjamin (1991), el *gülam* está presupuesto en la totalidad de la narrativa de Manuela, no como una simple moraleja, sino como una enseñanza profunda acerca de cómo se debe continuar el curso de la historia.

El relato inicia describiendo los sentimientos de soledad que la acompañaron las primeras décadas de su vida urbana, cuando sentía que no encajaba en ese espacio configurado con códigos tan distintos a los que manejaba. La tristeza, el maltrato, la incomprensión, los engaños, la imposibilidad de comunicarse son algunas de las consecuencias de una historia más larga de violencia, discriminación y desigualdad. A estas experiencias, vividas por la mayoría de las familias y comunidades indígenas en la Argentina, Manuela las llamó “soledad”.

Sin embargo, el trabajo de emprender la reconstrucción de sus memorias y, en esta tarea, conferir otros sentidos a lo fragmentado, le permitió a Manuela refundar su pasado y habitar de otro modo el mundo que la rodea. Su testimonio muestra el poder creativo y performativo que tiene el arte verbal mapuche –como los consejos, los relatos de experiencias vividas, las conversaciones, entre otras–

para seguir transmitiendo, en contextos de avasallamiento y dominación, los sentidos y conocimientos más profundos de su pueblo. De este modo, el consejo del padre terminó con la soledad de su hija al obligarla a buscar a “su gente” y, con ello, a formar parte de procesos de familiarización, de restauración de memorias y de reorganización ceremonial con el territorio que ya estaban en marcha, pero a los que –una vez incluida– también ayudó a orientar. Hoy Manuela es una mujer reconocida regionalmente y muy valorada por sus saberes, relatos y consejos ligados al decir de los antiguos.

Coincido con Das (2008) y Ortega (2008) cuando sostienen que trabajar con testimonios de vida no es solo una forma de acceder a las formas cotidianas en que las víctimas viven los efectos de una violencia devastadora, sino, sobre todo, una posibilidad de comprender cómo los sobrevivientes sobrellevan el sufrimiento, se apropian de las marcas de la violencia y resignifican las experiencias dolorosas de desigualdad para denunciar lo irreparable y recrear reductos de dignidad para sí y para sus antepasados y antepasadas. Las campañas militares del siglo XIX contra los pueblos indígenas y sus posteriores políticas genocidas han instaurado una violencia –simbólica, física y material– que modificó el mundo de los pueblos originarios tal como ellos lo concebían y vivían. Sin embargo, y como contrapunto de estos eventos críticos, las personas indígenas encaran cotidianamente diferentes prácticas de restauración de la memoria y de refundación del pasado para “levantarse” nuevamente como pueblo. En la sumatoria de relatos, consejos, conversaciones, fogones de *kamarikun*, talleres de telar y palabras en *mapuzungun* se fueron produciendo –en una región urbana donde no parecía ser posible– lugares habitables desde la percepción mapuche-tehuelche del mundo.

Como he querido mostrar en este capítulo, la soledad, el silencio y la incompreensión expresan el carácter fragmentario que tuvo la vida de Manuela, pero también el

punto de partida para dar sentido a su inversión posterior. El punto de inflexión y el propiciador de la reconexión fue un *gülam*.

Referencias

- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Bauman, R., y Briggs, C. L. (1990). Poetics and Performances as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual review of Anthropology*, 19(1), 59-88.
- Carsten, J. (2000). "Introduction". En J. Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship* (pp.1-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2007). "Introduction: Ghosts of Memory". En J. Carsten (ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Australia: Blackwell.
- Das, V. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. (2008). Trauma y testimonio. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 145-170). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche. Política de Pertenencia y Devenir*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- Hillach, A. (2014). Imagen dialéctica. En M. Optiz y W. Erdmut (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 643-707). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Ingold, T. (2011). *Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.

- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Pandey, G. (1999). *En defensa del fragmento: escribir la lucha hindú-musulmana en la India actual. Pasados poscoloniales*. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India (pp. 553-592). México: El Colegio de México.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje: memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Ramos, A. M. (2015). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En M. O. Ruiz (ed.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco (pp. 203-228). Santiago de Chile: Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.
- Ramos, A. M. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá. Revista de Antropología*, 29, 131-154.
- Ramos, A. M. (2017). Las memorias mapuche del “regreso”: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración. En R. Verdum y E. M. Ioris (eds.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina* (pp. 203-228). Río de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- Ricoeur, P. (1984). *Temps et récit II, Éditions du Seuil, Paris*. Traducción A. Neira, Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción, vol. II. Madrid: Cristiandad.

- Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Stewart, P. J. y Strathern, A. (2001). Origins versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity. En A. Rumsey y J. Weiner (eds.), *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea* (pp. 79-98). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (Vol. 7). Berkley: University of California Press.

4

Cómo no hablar

Silencios, secretos y heterotopías en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y mapuche-tehuelche

CELINA SAN MARTÍN Y FABIANA NAHUELQUIR

Introducción

Entre los mapuche y tehuelche de la Patagonia, los procesos de transmisión de la memoria han sido afectados por diversos eventos traumáticos propiciados por la Corona española y, posteriormente, por los Estados nacionales argentino y chileno. Al interior de las comunidades indígenas, y en relación a determinados dispositivos de dominación, los silencios y los secretos se volvieron formas que condicionan los momentos de “traer el pasado al presente”. Desde una interpretación en clave derridiana, entendemos a los silencios y los secretos como instancias que permiten *reborderar* una huella indecidible (Derrida, 2016). En este sentido, contra los sentidos hegemonzados o totalizados por los dispositivos

dominantes, la memoria -en tanto inscripción, marca o huella- permanece accesible en forma inagotable a través de la *ley de lo indecible* (de Peretti, 1998)¹.

Para realizar una lectura de estas sucesivas inscripciones, recurrimos al análisis de las reflexiones personales realizadas por los miembros de dos familias. Por un lado, la familia Inallado -establecida en Los Antiguos, provincia de Santa Cruz- y, por otro, los familiares y/o allegados de María Epul de Cañuqueo -en Chubut²-. En el primer análisis, partimos de los esfuerzos realizados por los hermanos Ceferina y Evaristo Marín Inallado por reflexionar acerca del silenciamiento impuesto sobre la pertenencia indígena de la familia. Encontramos que son las prácticas heredadas -como formas de hacer las cosas, de habitar, de recorrer el espacio- las que ocuparon el lugar de determinadas supresiones y que actualmente intentan renarrarse y reconectar-

¹ Siguiendo la explicación de Cristina de Peretti (1998), el *exceso indecible* es aquello que trabaja en el texto reñido por el intérprete en cada lectura: "sólo a partir de la indecibilidad que supone no poder hacernos cargo de un sentido preestablecido, predefinido, ya configurado e inamovible; sólo a partir de la problematización de la herencia, de la historia y de la memoria [...] sólo a partir de este trabajo de duelo es posible inventar algo distinto" (p. 35). Encontramos en este procedimiento algunos paralelos y diferencias con la lectura que hace Slavoj Žižek (2016), para quien el *resto* derridiano es homologable a aquello que en Lacan opera como el *significante remanente* (p. 141). Se trata de lo que queda sin reconocimiento, "el testimonio de una interpelación fallida [...], la incapacidad del sujeto para satisfacer la identificación simbólica, para asumir plenamente y sin constricciones el mandato simbólico" (p. 157). Según Žižek (2016) Benjamin refiere a esto como "el aislamiento de un fragmento del pasado respecto a la continuidad de la historia" (p. 185). Precisamente el *resto* es lo que viene a hacer saltar esa continuidad. Esa imagen borrosa que se aparece, que rompe con un tiempo establecido, una repetición, que trae algo del pasado que se hace presente.

² Las familias que vincularon sus orígenes con los de la *machi* María actualmente se emplazan entre los Parajes Cerro Negro, Chacay, Pocitos de Quichaura, El Molle y Pueblos como Facundo, Senguer, San Martín y Gobernador Costa; todos en la Provincia del Chubut. Así mismo, aunque no los agota, hemos establecido vinculación con amplios colectivos familiares, como los Ñanco, Epul, Mariñanco, Briones, Cañuqueo, Huenullán, Sayhucque, Julian, Huentemilla, Jaramillo, Huentelaf y Violich, entre otros.

se. En la segunda parte del análisis, retomamos las reflexiones de familiares, allegados y pacientes de la *machi* María Epul -radicada en la provincia de Chubut- sobre la transmisión de conocimientos, prácticas y relaciones sociales iniciada por ella. Entendemos que estas transmisiones involucraron ocultamientos, secretos o prohibiciones, a través de los cuales diversos grupos familiares definieron lugares que oficiaron como articuladores de pertenencia y comportaron *procesos de comunalización* (Brow, 1990).

A su vez, organizamos la presentación de estos análisis en dos secciones, cada una de las cuales tiene dos apartados correspondientes a cada familia. En la primera sección abordamos la producción de memorias desde los espacios hegemónicos y analizamos la forma en que nuevos procesos de sujeción y subjetivación afectaron la forma de comunalización. En esta sección analizamos borramientos, supresiones y represiones que vinculamos a los efectos de determinados dispositivos de poder. En la segunda sección recurrimos al concepto de *heterotopía* de Michel Foucault (1997; 2008), para abordar los lugares de prácticas, más o menos efímeros. Estos lugares son referidos a través de relatos en los cuales las huellas suprimidas y borroneadas han continuado operando a través del silencio o del secreto. En ambas secciones nos apoyamos en nuestro trabajo etnográfico: seleccionamos algunos fragmentos en los que se pueden observar los efectos de los dispositivos que producen una memoria institucionalizada hegemónica en su operatoria monumentalizadora, selectora y clasificadora de significaciones, y, por otro lado, recurrimos a reescrituras, relatos y reflexiones de personas mapuche y mapuche-tehuelche.

Indagar en los secretos y silencios como instancias de transmisión puede ampliar nuestro entendimiento de las trayectorias y luchas indígenas en contextos de represión y supresión, no solo para entender que puede haber transmisión de memoria *sin decir*, sino porque –trayendo la propuesta de Ana Ramos (2011)– las entendemos como

instancias de *presuposición y creación* hacia adentro de las comunidades indígenas. En esta dirección, siguiendo las sugerencias de Ramos, Sabatella y Stella (2013), entendemos que los procesos de subjetivación no se limitan a procesos de sujeción y hegemonía, sino que incorporan una experiencia local que podría comprenderse, como sugiere Nikolas Rose (2011), a partir de la noción de *pliege* propuesta por el filósofo Gilles Deleuze. Así, al indagar sobre los procesos de transmisión de una memoria localizada de familias indígenas, proponen incorporar a la trayectoria práctica una temporalidad ampliada a partir de la cual la persona va articulando, de distintos modos, esa superficie dinámica (el pliege, que sería su subjetividad) a partir de la cual *es y está* en el mundo. En este punto, las autoras insisten en cierto dinamismo de la experiencia, las prácticas y las imágenes transmitidas por la memoria que, pese al tiempo transcurrido, se portan de modo inconsciente hasta el momento de su articulación, cuando resultan *iluminadas*. Siendo el *afecto* o el *apego* una instancia fundamental en esta experimentación o vivencia de los lugares y posiciones dadas, remarcan que una trayectoria no solo es una espacialización local particular, sino una temporalización específica que conecta o desconecta (troquela) con un pasado situado (Ramos, Sabatella y Stella, 2013).

Indagando aspectos similares, en este trabajo sugerimos que durante los procesos de transmisión de memoria, el secreto y el silencio pueden operar como lugares donde los sujetos experimentan una ruptura con determinadas imposiciones. El silencio y el secreto pueden ser entendidos, por lo tanto, como *indecidibles* o *suplementos* que actúan rompiendo la oposición a través de la cual crea sentido -en la mayoría de los casos- la metafísica occidental (De Peretti, 1998). Por lo tanto, no se trata (aún) de hacer *presente* una nueva ontología, sino de pensar que los silencios o los secretos abren espacios o lugares. El silencio sigue siendo una modalidad del habla (Derrida, 2016); se evita hablar porque no están

dadas las condiciones para hacerlo como se debe. Para evitar presentar aquello de lo que sin embargo se tiene una representación articulada hace falta “ser capaz de guardar para sí”, y para esto “hace falta ya ser varios y diferir de sí mismo, supone también el espacio de una palabra prometida, es decir, una huella cuya afirmación no es simétrica” (p. 637). En la propuesta de Derrida, las figuras del secreto y del silencio aparecen asociadas a cierta topografía del lazo social: el pasaje y el lugar alejado o secreto. Esta *topolitología del secreto* obedece a una orden, se trata de “proteger el acceso a un saber que permanece en sí mismo inaccesible, intransmisible e inenseñable [...] [que] sin embargo se enseña [...] de otro modo” (p. 643). Dado su carácter inventivo o creativo, las características de cierta topología de los secretos y los silencios descriptas por Derrida dialogan con la definición de *heterotopía* de Foucault (1997). Esta noción no es meramente una metáfora espacial. Más precisamente, las *heterotopías* están vinculadas a “recortes de tiempo, es decir que se abren sobre lo que podría llamarse, por pura simetría, heterocronías” (p. 89). Se trata de espacios abiertos para *diferir*, es decir para practicar otra cosa y poder así escapar al *ser y estar* (no solo instituido, sino también instituyente) de los dispositivos hegemónicos, que a través de monumentos ocupan el espacio y definen operaciones de memoria-olvido similares para todos. Obviamente que este hacer difiriendo no se descubre más que durante la práctica, haciéndolo, por eso hablaremos también de iterabilidad, repetición y ritual. El silencio y el secreto actuarían como *indecidibles* en la medida que operan como *hendiduras*; como modos de abrir espacios de diferencia a la que se la hace trabajar en el medio de una oposición establecida o naturalizada. Abren un espacio para visibilizar lo establecido y al mismo tiempo desmarcarse, pero aún sin terminar de

posicionarse en un tercer término; es decir, sin volver a fijar, sino que resisten por diversos motivos esa necesidad o *urgencia* que no hacen propia³.

Parte I

La comunidad imposible o las dificultades para contar

La provincia de Santa Cruz reconoce a quince comunidades indígenas pertenecientes a tres pueblos originarios: tehuelche, mapuche y mapuche-tehuelche. Sin embargo, como señala Mariela Eva Rodríguez (2016), las posibilidades de la autoadcripción mapuche o mapuche-tehuelche están constreñidas por un imaginario que conjuga la acción de dispositivos que delimitan la presencia mapuche hacia el norte del paralelo 46 (línea imaginaria que opera como límite con Chubut). De este modo, cuando en esta provincia los mapuche se autoidentifican públicamente como tales, les toca enfrentarse con los efectos de diversos dispositivos que los invisibilizan. A continuación referiremos al despliegue de uno de estos dispositivos y a la producción de condicionamientos de visibilidad y enunciabilidad, cuya discursividad queda disponible para rearticularse dentro de cualquier arena política-simbólica.

En una oportunidad, en la casa de Ceferina, en Los Antiguos, junto a su hermano mayor Evaristo coincidieron en el sentimiento de que, cuando ellos eran chicos, sufrie-

³ En este escrito trabajaremos con aspectos que encontramos similares entre el silencio y el secreto. Es decir, no abordamos sus diferencia, ya que lo que nos interesa es trabajar sobre lo que consideramos sus características comunes, a las que sintetizamos inspirándonos en Derrida (2016) en los siguientes términos: se trata, en ambos casos, de un no decir, de un evadir algo, escribiendo o diciendo alguna otra cosa, lo que no quita que haya manifestación. Silencio y secreto están ligados a trabajos de espaciamiento, ocupan un lugar. Sirven de puente y lugar de paso porque conectan, pero al mismo tiempo desconectan ya que suponen rituales de paso iniciáticos.

ron cierto menosprecio de sus padres y sus tíos, expresado con enunciados tales como: “no nos dieron importancia”, “no nos valoraron”, “nos miraron de menos”. Ceferina lo dijo de esta manera:

¿Por qué nunca le dieron importancia? A mí tampoco me dieron importancia ellos. Por ejemplo mira, ¡tuve tantos tíos! ¡Tuve tantas tías! ¡Somos familias íntimas! ¡Llevamos la misma sangre! ¿Por qué no nos dieron importancia? ¿Qué éramos nosotros entonces? ¡Ahí está el problema! ¿Cómo nos miraban? Porque, ¡mira que nosotros tuvimos!, ¡hubiéramos sido!, ¡qué! Mirá... ¡cuántas familias que hemos sido! ¡Cuántos! Primas, tías, hermanos, hermanas... (Ceferina Marín, comunicación personal, 3 de abril de 2012).

El silencio impuesto sobre su pertenecía indígena llevó a la generación de sus padres a sentirse subvalorados y a transmitir dichos sentimientos y sensaciones a sus descendientes. De este modo, la revisión que hacen Ceferina y sus hermanos de ciertas prácticas o estrategias seguidas por las generaciones pasadas se les presenta como un paso necesario para dar lugar al relato de la propia experiencia, al cambio y a un devenir alternativo al “peso” heredado de las generaciones pasadas. Uno de los planteos que ella suele hacer en relación a esa herencia silenciosa es que aparece asociada a ciertas represiones sufridas en el espacio íntimo, en el que se ponen de manifiesto tensiones suscitadas en torno a ciertas prácticas sobre cómo vivir y cómo comunalizar. Lo que subyace en estas conversaciones son sus reflexiones sobre lo que significa “ser o estar” en comunidad y sobre las trayectorias familiares; sobre aquello que no les permitió organizarse públicamente como “comunidad” con nombre propio.

Para referir a lo común, a lo compartido, Ceferina pudo enunciar -aunque con un acento diferente- un “reconocimiento” que es y ha sido el de la hegemonía: “llevamos la misma sangre”. Estos enunciados están vinculados a dispositivos de racialización que actuaron sobre estas familias

desde mediados de los años treinta y principios de la década del cuarenta del siglo XX, precisamente cuando corridos del territorio vecino que ocupaban en Chile ingresaron al Territorio Nacional de Santa Cruz⁴. Como se puede leer en el periódico *El Interior*⁵, el vértice donde se ubica la actual localidad de Los Antiguos fue marcado por los periódicos de la época como el lugar por donde se infiltraban todos los “males” que perjudicaban la “buena salud” del Territorio Nacional. El mismo periódico afirmó que la región se encontraba afectada “por la infiltración de los malos elementos que producen el Chubut y Chile” que traían “como único bagaje vicios de la peor estofa social en quienes congregan todas las deformidades morales y las mayores taras fisiológicas” (*El Interior*, 1942, p. 1)⁶.

Los procesos de marcación hegemónicos llevaron a internalizar la marca y, a la vez, la vergüenza familiar llevó a silenciarla, ya que ser mapuche adquirió una connotación negativa que debía borronearse. Estas formas de referir a las familias produjeron una construcción racializada de la diferencia; prácticas que en contextos situados dan forma a la *aboriginalidad*, tal como indica Claudia Briones (2002), a partir de metaconceptos como los de *raza*, *pureza*, *mestizaje*, o *degeneramiento*. En las fuentes que revisamos, la raza se articula con prejuicios nacionalistas que circunscriben su procedencia a Chile.

4 El abuelo de Ceferina y Evaristo, Gervasio Inallado, había migrado junto con sus hermanos y otras familias a fines del siglo XIX de la zona del Río Bueno, expulsado por dispositivos de expropiación territorial en el contexto de conformación del Estado nación chileno (Pomar, 1923, p. 65).

5 Publicación editada en la localidad de Las Heras entre 1927 y 1949 que abordó los temas que preocupaban al sector ganadero y comerciante. Las noticias locales referían a la propiedad y regularidad de la tenencia de la tierra, la higiene pública y la moral; en tanto que sobre el ámbito nacional e internacional se reproducían las noticias de los principales diarios porteños.

6 Son muchos los artículos del diario *El interior* que por estos años reproducen estos juicios; por cuestiones de espacio, referimos solo uno.

Este nacionalismo racista de la década del cuarenta continuó sus efectos aun en los hijos de los inmigrantes reconocidos como argentinos según el principio *ius solis* e *ius sanguinis*⁷. Sin embargo, tal como evidencia el caso de Ceferina y sus hermanos, para ellos no fue posible suprimir la marca que conjugaba racialización y extranjería. Más precisamente, tal marcación continuó siendo afirmada por los dispositivos hegemónicos que, al integrar a las hijas e hijos de los trabajadores migrantes como peones o empleadas domésticas, perpetuaron su subalternización. Este condicionamiento, propuesto por un discurso patriótico nacionalista, continúa vigente y disponible como arena discursiva, tal como puede evidenciarse en el relato oficial de la historia local de Los Antiguos, que cada 5 de febrero rememora a estas familias desplazadas como los “peones olvidados”. Ese día, el del aniversario del pueblo, el relato oficial subraya el “esfuerzo” de los “antiguos pobladores” y sus contribuciones a la conformación de la “comunidad local”. “Antiguos pobladores” es una categoría particular, que incluye a los pioneros, a los tehuelche y a los peones. En estos discursos oficiales, el protagonismo lo suelen tener los pioneros, destacados como el grupo sociocultural que forjó el “progreso” de la nación y de la Patagonia. Los tehuelche, en cambio, han sido considerados como “indios extintos” y apropiados desde discursos patrimonialistas y folklóricos, en tanto que los mapuche continúan siendo imaginados como extranjeros (Rodríguez, 1999, 2019). Finalmente, sobre los peones rurales, estos relatos suelen enfatizar que han sido olvidados y remarcan su identidad laboral, con miras a incluirlos en un colectivo homogéneo, en calidad de trabajadores argentinos, acentuando así una especie de *com-*

7 De acuerdo con la Constitución Nacional de Argentina, desde 1853 *ius solis* (nacido en el lugar) es el criterio jurídico admitido para determinar la nacionalidad de una persona física. Desde 1857, a través de la Ley nacional N.º 145 se consideró también el principio *ius sanguinis* (nacido en el extranjero pero siendo uno de sus padres argentino, adquiere la nacionalidad argentina).

munitas nacional junto con los pioneros. Esta acentuación, que tiene la intención de engrandecer la identidad nacional bajo el slogan del esfuerzo compartido por el “progreso”, borra y niega las diferencias existentes entre los colectivos mencionados. Si bien reconoce al peón como protagonista de la historia, borrona la posibilidad de adscripción étnica y, con esto, una parte importante de la historia.

Como tantos otros ancianos, Ceferina ha recibido su placa conmemorativa de “antigua pobladora”. A pesar de que durante el acto las autoridades municipales reconocieron la deuda histórica que mantienen respecto a las desigualdades laborales a las que los trabajadores rurales fueron y son sometidos, esa deuda histórica continúa, tal como evidencia el acceso desigual a la posibilidad de expresar sus subjetividades como también su aboriginalidad, a la que solo pueden acceder *bajo tachadura (sous rature)*⁸. Como analizaremos sobre el final de este trabajo, es contra esta permanencia o condición de existencia que Ceferina resignifica el discurso que le fue impuesto sobre sí misma y que, a su vez, intenta representarla o incluso presentarla ante la comunidad. Su posición de enunciación, en cambio, abre un tercer espacio en el cual imagina lo que “hubiéramos sido”, un espacio en el que aparecen los silencios como instancias de *bordear* transmisiones. Al sustraerse al decir, el silencio se convierte en un espacio de diferenciación que se desplaza de las condiciones hegemónicas de enunciabilidad, las cuales volverían a encasillarlos en definiciones fijas en el marco de una enunciabilidad disponible, un saber, y dentro de un comienzo histórico e interpretativo establecido, un archivo (un *arkhè*).

⁸ Este modo de leer implica considerar que el signo debe ser estudiado bajo *tachadura (sous rature)*, habitado por la huella de otro signo que no aparece como tal (Spivak, 2013).

La machi como figura excepcional. La apropiación folklórica del curar mapuche

Si bien el nacionalismo y el racismo son formas de negación y subalternidad que también continúan disponibles en la discursividad de la provincia de Chubut, en este apartado analizaremos cómo los dispositivos de folklorización contribuyen a invisibilizar luchas y reclamos indígenas en el territorio, para lo cual revisaremos algunos efectos de estos dispositivos que tergiversan y borronan la práctica de la medicina mapuche. Al exaltar a la *machi* como figura única y excepcional, el libro *Doña María Epul de Cañuqueo: Machi y camarquera de Cerro Negro* contribuye a cimentar un corte en la transmisión, tal como ilustra el siguiente pasaje:

Depositaria de las más genuinas y sagradas tradiciones de su pueblo y poseedora de una antiquísima sabiduría en extinción, doña María Epul de Cañuqueo fue recordada siempre por Antonia Ñanco, una de sus descendientes que, experimentando un mandato impostergable, bregó por hacer realidad el sueño de esta publicación (Ñanco, 2006, p. 5).

En estas primeras páginas del libro de Antonia Ñanco advertimos que la medicina mapuche es presentada de forma descontextualizada de una compleja realidad social. Efectivamente, los conocimientos vinculados a la sanación parecen haber perdido esa realidad social de la cual se ocupaban, en tanto que los “descendientes” de María son percibidos como agentes que contribuyen a rescatarlos antes de que desaparezcan, como si fueran una “antigüedad” o un saber exótico en desuso. Los supuestos que subyacen en el texto –como el de la “sabiduría en extinción”– y los prejuicios que nutren ciertas categorías –como “descendiente”– imponen modos de nombrar e interpretar los procesos históricos. Estas imposiciones fijan a los sujetos indígenas en determinadas posiciones que deshistorizan e invisibilizan sus trayectorias, a la vez que se apropian del pasado de los pueblos originarios transfigurándolo.

En el libro analizado, la transmisión del saber curar está ligada a representaciones de la *machi* que connotan persistencias o continuidades en los modos de hacer las cosas en términos de supersticiones, folklore o esencialismos. Al insistir en estas persistencias, las prácticas actuales de la medicina mapuche quedan marcadas como lugares de degradación, pérdida y tergiversación. La *machi* y sus prácticas son encapsuladas en un tiempo y espacio perimidos y contribuyen, así, a crear una mirada de sospecha sobre las apropiaciones indígenas del presente. De este modo, cuando los modos de curar mapuche son folklorizados y patrimonializados –apropiados para fines coleccionables– imponen circulaciones restringidas sobre las formas de traerlos al presente. Sin embargo, tal como analizaremos en las próximas páginas, otros relatos de familiares de María Epul dan cuenta de formas diferentes de experimentar y rebordear el conocimiento heredado, que les permite sortear los condicionamientos mencionados.

Parte II

Rehabitar el silencio

Si yo me hubiera puesto, que hubiera tenido un cuaderno, en aquellos años de cuando yo tuve conocimiento de todo, pero de todo, de todo, de cuando existió mi vida, desde los cinco años para allá, hasta la fecha que tengo ahora, ya voy a cumplir sesenta y nueve años, tranquilamente me hubiera escrito un libro, tranquilamente... porque... sabés por qué, porque, porque tengo todo lo que he pasado; todo lo que sufrimos cuando éramos chicos. Después, cuando yo ya tuve once, ya tuve doce, trece, todo, todo... todos esos años, todos esos años yo me los recuerdo como si me los hubiera vivido hoy, ayer. Todo lo que anduve, todos los pueblos que anduve, todo lo que caminé, todo lo que viví. Ehh... es una existencia; mucho, muy dura. Fue igual mi vida, muy dura, cómo crie

mis hijos, cómo anduve, cómo... quién me ayudó, quién me tendió una mano, quién no (Ceferina Marín, comunicación personal, 1 de abril de 2012).

En lugar de hablar, Ceferina comenta que lo que hubiera hecho -si hubiera podido- habría sido escribir; “escribir un libro”. Pero el libro, no ha devenido, no hay libro de su autoría ni sobre ella. Sin embargo, pareciera que de alguna manera algo estuvo escribiendo y continúa haciéndolo. Si bien no estuvo plasmando letras sobre un cuaderno, sí estuvo siguiendo y remarcando una huella sobre un territorio. Cuando ella cuenta, recorre una práctica, conecta una con otra, y mientras hace memoria, reflexiona: “y estoy ahora acá tranquila porque estoy con vos, que si no estaría enredando hilos o algo, alguna pavada estaría haciendo, porque esa es la vida mía de acá” (Ceferina Marín, comunicación personal, 2 de abril, 2012). Para ella, el acto de contar el pasado ocupa el lugar de ciertas prácticas cotidianas. Es mientras va contando que advierte que mucho de lo que estuvo haciendo -mientras cultivaba su jardín, salía a trabajar afuera o cocinaba para sus hijos- fue recordar. Sin embargo, para Ceferina contar implica un doble esfuerzo: porque tiene que vencer ciertas supresiones vergonzosas que encarnaron el mandato familiar de no poner recuerdos en palabras, de “no hablar”, y porque se siente obligada a hacer algo nuevo, creativo.

Ceferina relata que cuando tenía doce años fue enviada a la estancia *Telken* a cargo de una mujer llamada Margarita Campbell que vivía con su hermana, ambas viudas. Con estas mujeres convivió durante siete años (de los doce a los diecinueve años), excepto los meses de invierno, en los que las señoras emigraban a Buenos Aires y ella regresaba a la casa de su madre en Los Antiguos. Durante los cinco primeros años de trabajo cada invierno que regresaba al pueblo, “las gringas” -como ella las recuerda- la devolvían a su madre con un capón, aceite envasado para su familia y el sueldo de la temporada que le prendían con un alfiler

de gancho en el calzón, y así como estaba, su madre se lo sacaba. Si bien tuvo un breve paso por la escuela, no pudo permanecer, y en cambio se vio forzada -como lo había sido su abuelo, sus padres, sus tíos, y sus hermanos- a ocupar un puesto de trabajo en la estancia al servicio de los “pobladores” o “inmigrantes europeos”. Sin embargo, según su relato, a través de la forma de ocuparlo ella hizo que ciertas diferencias comenzaran a importar al menos para sí misma de un modo particular.

En *Telken* fue contratada como empleada doméstica. Sin embargo, como ella dice, “ese tipo de trabajo, andar ahí metido con las gringas, limpiar y todas esas cosas que hacen ellas” no le gustó y al cabo de poco tiempo de haber llegado le propuso al “peón de a pie” un cambio de roles. Ella quería que le dieran un puesto afuera de la casa. “Peón de a pie –explicó Ceferina- era para todo trabajo afuera: picar leña, cargar el tanque con gasoil, limpiar el gallinero, arrimar las vacas, atar los terneros”. A la mañana siguiente habló con “las gringas” y recuerda que les dijo:

A mí, no me gusta esto. No me gusta, ¿sabes por qué? Yo nací de esta manera y de esta, y así me gusta, andar afuera. Y esto a mí no me gusta, porque allá, adonde ustedes me van a buscar, en mi casa, adonde está mi mamá, no tenemos pisos de estos, no tenemos nada, no tenemos ventanas de vidrio, tenemos un pobre rancho nomás, le digo (Ceferina Marín, comunicación personal, 2 de abril de 2012).

De esta manera, les propuso a “las gringas” un cambio de puestos que ellas aceptaron. Ceferina pasó a realizar las tareas definidas, según los modelos de *blanqueamiento*, como masculinas, mientras que el expeón pasó a lustrar los pisos con el “chanchón”. De este modo, intentó deshacerse de un conjunto de valores (sobre todo morales) en torno a lo femenino que vienen acoplados al trabajo como empleada doméstica. La diferencia que remarcó Ceferina aparece vinculada a lo que define como su lugar de procedencia: su rancho, habitado por los suyos. Acentúa este lugar, al que

describe como el “pobre rancho”, con el fin de dar cuenta de un modo diferente de habitar el espacio. El trabajo practicado de cierta forma, conectado con el exterior de la casa, con la recolección de la leña, con la crianza y con el cuidado de los animales (vacas, caballos, pollos) y de las plantas, reforzó la existencia de otro lugar, distante y presente, con el cual Ceferina se percibe a sí misma ligada, y cuya vinculación pretende mantener a través de continuar haciendo las cosas tal como las hacía allí, como las había aprendido. Este espacio –que aún continua practicando (su chacra, sus animales, la proximidad al bosque, al río y al lago), que cotidianamente recorre y en relación al cual organiza su cotidianidad– permanece opuesto y en tensión con el espacio civilizado y urbanizado al que aparece asociado el interior de la casa y el lugar de “empleada doméstica”. Ceferina habita la tensión y es en la repetición o iterabilidad de las prácticas donde encuentra un punto de fuga o escape para diferir; *es* mientras hace, difiere, y se encuentra a sí misma experimentando algo distinto, aún sin ubicarse en un tercer término, escapando a la oposición dentro de la cual los dispositivos de significación pretenden instalarla.

Es en su narrativa, en el esfuerzo de contar, que Ceferina hace emerger silencios familiares que, en tanto espacios rehabilitados, pueden entenderse como heterotópicos, es decir, practicados en conexión con una territorialidad que anuda en el relato. Foucault (2008) plantea que las heterotopías solo aparecen juntas en el relato. Las *heterotopías* serían, de acuerdo con María García Alonso (2014), esfuerzos orientados a hacer permanecer las condiciones mínimas para asegurar ciertos rituales, ciertos modos de hacer las cosas, dado que no hay lugar sin práctica o sin la transmisión de lo que sucede en ellos. Son precisamente las prácticas y esas transmisiones sobre lo que sucede en esos relatos históricos los que constituyen *lugares*. Siguiendo la interpretación de esta autora, nos separamos ligeramente

de Foucault, en cuanto a abandonar la idea de la función fija, y resaltamos que lo que da forma a estos lugares son las prácticas y las historias que de estos pueden contarse.

En el relato de Ceferina, los espacios heterotópicos emergen a partir de la narración de prácticas repetitivas, formas de hacer las cosas por ella y su familia, a las que no intenta adjudicarles algún tipo de identidad fija. Estas instancias son momentos de creatividad que podemos vincular a lo que Ramos (2010) denomina *procesos de presuposición y creación*, de acuerdo con los cuales los eventos del pasado son interpretados de forma creativa desde contextos presentes.

De este modo, Ceferina difiere de aquellos discursos públicos que pretenden estabilizar su *ser y estar*. En su relato, subraya que la legitimidad de su estadía (en términos de cierto sentimiento de justicia, no de jurisdicción o de derechos) no está sujeta a cierta marca racializada y vergonzosa de sí que debe (por mandato familiar) suprimirse, ni tampoco a los aportes realizados en su rol de peones o empleadas domésticas destacados por el relato armonioso del Día del Pueblo. En cambio, resiste, repite, habita y afirma –a partir de una escritura silenciosa– lo indecible, la continuidad de cierta huella que es a la vez accesible e inaccesible; una huella a la que no puede o no quiere ponerle un nombre.

Don de curar, secreto y porvenir: transmisiones exclusivas

Al igual que Ceferina, las personas que migraron de los parajes rurales aledaños a José de San Martín y Gobernador Costa –y residen hoy en dichos pueblos– también intentan bordear una huella borroneada, en este caso en torno a los modos de curar de la *machi* María Epul. Por ejemplo, Beba, que creció junto a la *machi*, comentó que mientras ella vivía “a todos hacía nietos” (Beba Irigoyen, comunicación personal, 23 de marzo de 2015). Valeria –hija y nieta de personas que continuaron las prácticas de sanación en la

zona siguiendo sus enseñanzas— también interactuó con la *machi* y contó que ella “le dejó a varias personas [el don para] que puedan curar” y mencionó que María “tuvo muchos nietos de sangre y otros tantos de crianza” (Valeria Mariñanco, comunicación personal, 20 de marzo de 2015). Los enunciados de Beba y de Valeria presuponen un contexto social en el que el rol de la *machi* y su agencia es percibido y registrado como algo más que “sanar padecimientos”, ese algo más aparece vinculado a modos particulares de emparentamiento, ritualidad y sociabilidad. Entre esas personas, Florinda recordó cómo, cuarenta años atrás, la *machi* María motivó a su suegro Zenobio Jaramillo a levantar el *camarucu* en la zona del Paraje El Chacay:

le dijo [A Zenobio Jaramillo] que necesitaba hacer *camarucu* en la casa para salvarse, porque ya venía de herencia de él. Así que trataron de buscarla a ella, fueron en auto hasta Cerro Negro y fueron a buscarla que venga al Chacay. Así que ahí hacían *camarucu*, ese año había muchos vecinos. Ella [la *machi* María] le dijo que tenía que levantar la ceremonia para que se pueda curar, porque le venía de descendencia (Florinda Puñalef, comunicación personal, 20 de enero de 2009).

De acuerdo con estos testimonios, la *machi* podía intervenir y decidir quién podía curar y qué había que hacer para lograrlo. Tal como explica Ana Mariella Bacigalupo (1993), el rol de la *machi* reunió la dimensión curativa, la medicinal y la ritual. La autora sostiene que las *machis* son portadoras de la totalidad de las prácticas, creencias y conocimientos tradicionales (p. 8). A su vez, en las narrativas sobre las memorias de la *machi* María, las referencias al “curar” involucran una multiplicidad de aspectos, como por ejemplo la generación de vínculos que podríamos entender como instancias de *comunalización* (Brow, 1990). Es decir, nombrada como abuela genérica, María vinculó personas que fueron consolidando un colectivo desde patrones cognitivos,

afectivos y de pertenencias. De este modo, las narrativas permiten visibilizar la importancia del rol de la *machi* como un factor de cohesión comunitaria (Bacigalupo, 1993, p. 7).

Este entrelazamiento de personas trascendió límites entre parajes rurales. Entre las personas involucradas, dicho proceso es pensado y expresado como modos de conocer, de vincularse y de anudar un origen. Doña Florinda, quien refirió al *camaruco* levantado por su suegro, lo recordó como “descendencia y herencia”, lo cual abona la hipótesis de que las familias siguieron conectadas a través de estas ceremonias, prácticas curativas y conocimientos en medicina mapuche.

Además de estas instancias de comunalización, algunos testimonios dan cuenta de la existencia de ciertos secretos. Tales secretos les permiten entender las implicancias del curar y sus consecuencias en la redefinición de posicionamientos e identificaciones subjetivas, a partir de su participación como acompañantes, ayudantes y testigos de las prácticas de curación en la medicina mapuche. Estos secretos reúnen tres características: involucran un conocimiento cifrado, implican un momento de pasaje o ritual, el “momento del hacerse”, y a la vez se presentan como una heterotopía, es decir, un lugar fuera de lugar, desconectado de la espacialidad dominante y reconectado con experiencias pasadas y con otros principios de interacción social.

En las narrativas de Valeria y sus hermanas, los “momentos de curar” –de los cuales ellas fueron testigos– pasan a primer plano. Aparecen, así, referencias sobre la convivencia con entidades que llegaban al hogar, la identificación de padecimientos en el orín, la ayuda en la preparación de remedios –*lawen*–, el acompañamiento a curar casas y personas o la anticipación de eventos.

En sus relatos acentúan su involucramiento en estas *performances* curativas diferenciando su propia actuación de la de quien actúa como *machi*. Después de participar en *performances* de curación, describen estos momentos mediante las siguientes expresiones: “yo no sé qué habrán hablado

ellas”, “yo no sé qué le habrá dicho”, “uno acá ve la orina y no ve nada. Ellos miran y sacan la dolencia, si está pasado o no” (Valeria Mariñanco, comunicación personal, 23 de marzo de 2015). “El día que mi mamá tenga que irse no sabe ella qué va hacer con el don porque nosotras ninguna queremos saber nada con el don. Ya le hemos dicho que nosotras ninguna de las tres queremos agarrar. Así que no sé. No queremos ser”, concluyó Valeria (Valeria Mariñanco, comunicación personal, 23 de marzo de 2015).

De esta forma, remitiendo a los secretos de un saber que todavía no poseen, que permanece *cifrado* (Fürnkäs, 2014), distinguen la posición de unos que acceden a la totalidad de un entendimiento, de la posición de aquellos que resguardan solo sus claves de ordenamiento. Incluso, Valeria expresa que ni ella ni sus hermanas requieren conocer lo cifrado de la medicina ancestral para anticipar lo que les depara el futuro, solo les basta con estar al tanto de las implicancias que ha tenido el curar para la trayectoria familiar.

Entre ellas los momentos del hacerse, es decir, de entrega de una competencia, se vuelven instancias reflexivas en torno a la propia subjetividad dentro del curso de la historia familiar. En tanto instancias de transmisión, son también momentos de presuposición y creación de memoria a partir de los cuales asumen compromisos, mandatos, obligaciones y valores presupuestos por las prácticas curativas. Sin embargo, estos procesos no ocurren sin ciertas demoras, rodeos o diferencias que reacentúan el porvenir rechazando la significación inmediata. Precisamente, si bien el don no se rechaza del todo, tampoco se *asume*, lo cual remarca la indecisión y la indecibilidad; es decir, la demora dentro de un espacio de abertura respecto al futuro. Precisamente, esta es otra forma bajo la cual opera el secreto. El secretar como acción de mantener aparte o interrumpir (Derrida, 2002), como práctica de descentramiento, ofrece la posibilidad de romper con una oposición que fija la conexión entre dos lugares (origen y fin). En la disyuntiva entre

ambos lugares se abre uno nuevo que se asemeja a aquel que Foucault entiende como heterotópico. Como subraya García Alonso (2014), siguiendo a Topinka, en las heterotopías o espacios otros “el poder se reorganiza” (p. 342), a la vez que se problematiza “el conocimiento recibido” (p. 342).

En resumen, la autora señala que lo alternativo de las heterotopías puede ser visto más como producción de conocimiento que como resistencia, ya que de esta forma nos facilitaría ver no solo oposiciones, sino también yuxtaposiciones, espacios superpuestos distinguibles según accesos a otros mundos y escalas. De este análisis entendemos que son las relaciones con los conocimientos y prácticas de la medicina mapuche las que definen otros emplazamientos (posiciones, identidades, subjetividades) para las personas. Al enfatizar estos “momentos de hacerse”, las instancias performativas, las personas no solo impugnan los ordenamientos hegemónicos circundantes, sino que rearticulan, desde otras temporalidades y espacialidades, otros vínculos comunitarios. Entre las familias de colonia San Martín, la reactivación de las prácticas medicinales no dependió exclusivamente del contexto, sino de las características del conocimiento implicado en condición de secreto que estructuró forma y contenido de su transmisión.

A modo de espera

Los silencios y secretos son un modo de escapar, por un rato, al juego de la identificación establecida, ya que posibilitan el escurrirse de las demandas esencialistas. Es en el marco de tales demandas que actúa el reconocimiento en contextos estructuralmente fijos, donde jugar dentro de las categorías impuestas obliga a perpetuar las posiciones de poder.

Destacamos, por lo tanto, la seriedad de este juego. Como hemos referido, las personas mapuche y tehuelche continúan elaborando sus subjetividades desujetándose de los diferentes discursos y construcciones de alteridad que los habitan. Este proceso implica trabajar con una dualidad a la que Derrida (2002) denomina *archivo* y *rastro*. Mientras el primero permanece controlado dentro de una jerarquía vigilada por arcontes que resguardan un pasado y un futuro, el segundo está fuera de ese control y remite a otra cosa, a otra cadena significativa porvenir, posible de inferir y dependiente del intérprete.

En relación con los procesos de transmisión analizados advertimos que lo indecible –que aquí caracterizamos como inherente a las figuras del silencio y del secreto– si bien no ha evitado la apropiación –es decir, la consignación de sentidos por un sistema de dominación y ordenamiento, producida constantemente por los dispositivos de poder–, nos facilita remarcar este carácter siempre restante del proceso de significación; lo que resta más allá del decir. Ese *resto* es trabajado en los espacios del silencio y del secreto que aquí hemos tratado de describir. Siempre queda algo sin decir, algo que cobra un correlato práctico. El decir involucra desplazamientos, ya que son las inscripciones prácticas de los agentes las que definen espacios heterotópicos, fragmentos espacio-temporales, silencios y secretos que operan como instancias de pasaje y de debate reflexivo entre el *archivo* y el *rastro*.

Referencias

- Bacigalupo, A. M. (1993). Variación del rol de la machi dentro de la cultura mapuche: tipología geográfica, adaptiva e iniciática. *Revista Chilena de Antropología*, 12, 19-43.

- Briones, C. (2002) Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina. *Runa: archivos para la ciencia del hombre*, 23, 61-88.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Carsten, J. (2000). Introduction: Cultures of Relatedness. En J. Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship* (pp. 1-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- De Peretti, C. y Vidarte, P. (1998). *Jacques Derrida*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Derrida, J. (2002). *Trace et archive, image et art*. Bry-sur-Marne: Institut National de l'Audiovisuel Éditions.
- Derrida, J. (2016). *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra.
- Foucault, M. (2008). Topologías. Dos conferencias radiofónicas. *Fractal. Revista Trimestral*, 48, 39-64.
- Foucault, M. (1997). Los espacios otros. *Astrágalo*, 7, 83-91.
- Fürnkäs, J. (214). Aura. En M. Optiz, y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 83-158). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- García Alonso, M. (2014). Los territorios de los otros: memoria y heterotopía. *Cuicuilco*, 21(61), 333-352. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35135452015>.
- Ñanco, A. (2006). *Doña María Epul de Cañuqueo: machi y camarquera de Cerro Negro*. Rawson: Secretaría de Cultura de la Provincia del Chubut.
- Pomar, J. M. (1923). *La concesión del Aisén y el valle Simpson. Notas y recuerdos de un viaje de inspección en mayo y junio de 1920*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21 (42), 131-148.
- Ramos A. y Nahuelquir F. (2013, julio). Pensando la memoria a través de los silencios. Ponencia presentada en la X Reunión de Antropología del Mercosur, Córdoba.

- Ramos, A.; Sabatella, M. y Stella, V. (2013). La subjetividad en la recuperación de algunas tensiones: una perspectiva antropológica. *Identidades*, 8, 115-121.
- Rodríguez, M. E. (1999). *Fantasmas Tehuelches en el imaginario santacruceño*. (Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rodríguez, M. E. (2016). Caminatas, viajes y papeles: trayectorias mapuche al sur del paralelo 46. En C. Briones y A. Ramos (eds.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 265-305). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Rodríguez, M. E. (2019). Los tehuelches ante el deseo patrimonializador. En D. Arellano y L. Ebenau (eds.), coordinación general A. M. Gorosito Kramer, *Antropología y procesos de patrimonialización en el Mercosur* (pp. 45-62). Posadas: DAS- Universidad Nacional de Misiones (UNaM).
- Rose, N. (2011). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall y P. du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural* (pp. 214-250). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu.
- Spivak, G. C. (2013). *Sobre la deconstrucción. Introducción a De la gramatología de Derrida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hilo Rojo.
- Žižek, S. (2016). *Cómo leer a Lacan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Fuentes

Una ola delictuosa causa asolamiento a nuestra común tranquilidad. (6 de junio de 1942). *El Interior*, p. 1.

“Del camaruco ya no se vuelve igual”

*Memorias de relacionalidad y pertenencia
que confluyen en el camaruco de Nahuelpan*

AYELEN FIORI

Introducción

Boquete Nahuelpan se encuentra al noroeste de la actual provincia de Chubut, a solo quince kilómetros de la ciudad de Esquel. Desde fines de siglo XIX, se fueron asentando allí numerosas familias mapuche y mapuche-tehuelche, relacionadas entre sí por sus previas trayectorias de marcha o por parentesco. A medida que se iban asentando en el Boquete, las familias fueron compartiendo actividades agropecuarias, ganaderas, de regadíos, de producción de artesanías y de comercio. Dicho territorio fue reconocido por el Estado nacional en el año 1908 como “reserva para los indígenas de Nahuelpan”¹.

Pero casi treinta años después, en 1937, los indígenas que habitaban la reserva fueron víctimas de un masivo y violento desalojo. Las familias fueron desmembradas y sus integrantes deambularon por la zona en búsqueda de resguardo hasta lograr instalarse más definitivamente en algún

¹ Decreto PEN N.º 5047 del 3 de julio de 1908, firmado por el presidente Figueroa Alcorta.

sitio². En el presente, producto de esta gran dispersión, sus descendientes se encuentran diseminados por el extenso territorio de la provincia de Chubut. Si bien las memorias familiares evocan aquel origen de unidad y el pasado común en las tierras arrebatadas, es el evento del desalojo el que da inicio a la estructura de la narrativa centrada en la fragmentación social y territorial.

Buscando a las personas del Boquete que fueron dispersadas en 1937, fui reconociendo los principales sitios de reubicación: los barrios de la periferia de la ciudad de Esquel y las comunidades de Lago Rosario y de Sierra Colorada, ubicadas en la zona rural cercana.

En este andar fui comprendiendo que la expulsión y dispersión de las familias no significó necesariamente una disgregación de las relaciones sociales entre los grupos implicados, sino que –y luego de largos devenires– sus trayectorias se fueron reencontrando. Aun circulando otros espacios y distancias, las personas no dejaron de entamar relaciones entre los nuevos grupos de pertenencia y con el territorio expropiado.

Como anticipé más arriba, en la década del treinta el gobierno nacional dejó sin efecto la reserva indígena y ordenó el desalojo de todas las familias allí radicadas, autorizando a que las tierras fueran loteadas y adjudicadas a pobladores no indígenas y personalidades reconocidas de la ciudad de Esquel (Lenton, 2014). De esta manera se consumó uno de los más violentos desalojos de Patagonia; les quemaron las casas, destruyeron sus haciendas y desmembraron sus familias. Algunos de sus protagonistas plantean

² El desalojo del treinta y siete en Boquete Nahuelpan ha sido abordado recientemente por algunos historiadores y antropólogos, quienes se fueron centrando en la concesión de tierras de 1908 y los primeros años de conformación de la reserva (Sourroullie, 2018); en el desmantelamiento de la misma en 1937 (Díaz, C. 2003; Delrio, 2005) y en las memorias sobre la dispersión después del desalojo (Briones y Ramos, 2016; Fiori, 2019a). En diálogo con estos trabajos, mi investigación se fue centrando en las memorias sociales sobre las trayectorias familiares luego de aquel acontecimiento traumático.

que esta acción estatal intentaba completar el objetivo, iniciado en las campañas militares, de borrar del mapa y de la historia todo vestigio de población indígena.

Al analizar contextos similares de violencia, Janet Carsten (2007) retoma la noción de *eventos críticos* de Veena Das (1995) y define estos acontecimientos como una interrupción violenta que disloca la vida cotidiana modificándola por completo. Quienes vivieron el desalojo del treinta y siete contaron detalladamente cómo sus formas de vida fueron devastadas y sus grupos de pertenencia desmembrados y, al hacerlo, sus relatos se fueron constituyendo como fragmentos de memorias abrumadas por experiencias que, al día de hoy, siguen siendo muy dolorosas y difíciles de comprender. Los relatos orales que fui escuchando narran el dolor del desalojo en primera persona, aun cuando retransmiten las experiencias de violencia que sufrieron sus antepasados. Se trata de una memoria que sigue siendo subjetiva, inconclusa y encarnada.

Al respecto, Francisco Ortega (2008) agrega que los testimonios o relatos de las víctimas de los hechos producidos en contextos desgarradores y violentos, llevan consigo la marca de esos acontecimientos dolorosos: “la cotidianeidad guarda dentro de sí la violencia del acontecimiento y este a su vez estructura el presente silenciosa y fantasmalmente” (p. 35). De esta manera, el testimonio de las víctimas suele cumplir tres funciones importantes: “ nombra las violencias padecidas, hace y acompaña el duelo y establece una relación con otros” (p. 40).

Siguiendo este planteo, me propuse rastrear cómo los relatos que fui escuchando a lo largo de mi trabajo de campo estructuran una memoria de violencias que abarca tanto las experiencias heredadas sobre las campañas militares, como las vividas durante el desalojo. Entiendo también que estos relatos, al volver a recordar el dolor de las pérdidas familiares y reelaborarlo en marcos

socioculturalmente significativos, no solo acompañan el duelo, sino que también recrean los vínculos sociales entre quienes comparten la experiencia traumática de haber vivido el “destierro” –aun cuando muchos de ellos siguieron rumbos familiares diferentes y hoy se encuentran dispersos entre diferentes barrios o comunidades.

En este sentido, parto de considerar que la fuerza performativa de la memoria reside en su triple función de nombrar, hacer el duelo y reconectar, y me pregunto específicamente: ¿cómo se llega a regenerar un colectivo de pertenencia cuando los eventos –cargados de heridas sin sanar y de tensiones afectivas– emergen como fragmentos?

Las personas cuyas vidas fueron afectadas por los sucesos de 1937 tienden a definir su inclusión en la historia del pueblo mapuche desde sus experiencias situadas de violencia y en un marco temporal compartido que distingue el “antes”, el “durante” y el “después” del desalojo. Es así que fui identificando tres tipos de narrativas: las que describen cómo era la vida de las familias en Boquete Nahuelpan “antes” de 1937; las “memorias del desalojo” centradas en la brutalidad de los hechos y las memorias post desalojo a las que refiero como “memorias del desparramo”. Estas últimas, sobre las que me centraré en este trabajo, relatan los diferentes itinerarios de relocalización de las familias, sus desplazamientos geográficos y trayectorias complejas de territorialidad. En este trabajo en particular, analizaré los relatos de memoria de un grupo de familias que, tras el desalojo, encontraron su nuevo lugar de pertenencia en la comunidad mapuche Lago Rosario.

Sostengo que estos relatos posdesalojo muestran los esfuerzos llevados a cabo por los mapuche para elaborar una pérdida que, hasta la fecha, ha sido irreparable. Planteo entonces dos interrogantes: ¿cómo se fueron redefiniendo los sentidos de pertenencia al territorio? Y ¿cuáles son las categorías cotidianas con las

que fueron regenerando un pasado compartido a pesar del “desparramo”? Estos fragmentos de memoria –aparentemente diseminados y desconectados unos de los otros– se intersectan para refundar en el presente nuevas formas de relacionalidad en un contexto de dispersión territorial.

Memorias del *desparramo*

Al relatar el desalojo, las personas recuerdan con muchísimo dolor la situación de desamparo y de desesperación en la que se encontraron sus padres, madres, abuelos y abuelas cuando, “al perder todo”, debieron “deambular” por el territorio tomando diferentes rumbos, hasta lograr encontrar un lugar donde poder asentarse y “vivir tranquilos”. Al respecto, María, una anciana de la comunidad de Lago Rosario, recuerda las contadas de su tío:

Mi tío sabía contar del desalojo. Decía que les quemaron los ranchos. La gente se tuvo que ir con las pilchitas al hombro, y anduvieron por ahí, buscando un lugar donde vivir, y se vinieron para acá [Lago Rosario] (M. Ch., comunicación personal, 14 de mayo de 2019).

El hecho de “ir con las pilchitas al hombro” o “andar sin rumbo” suelen ser formas muy frecuentes de nombrar el desamparo y la desesperación. Pero, aun con distintas expresiones, son esos mismos sentimientos los que fueron transmitidos por cada uno de los narradores al detenerse en los años en que “deambularon por el territorio”.

Recorridos emprendidos por las familias desalojadas de Boquete Nahuelpan en el año 1937



“Cada cual agarró para donde pudo cuando nos desterraron”, relata otra anciana de Lago Rosario (S. A., comunicación personal, 29 de mayo de 2018). Además de su carga afectiva, la experiencia de deambular actualiza la imagen compartida del “desparramo” (Ramos y Briones, 2016; Fiori, 2019a). Muchas de las personas con las que conversé en estos años, han utilizado explícitamente esta palabra, para interpretar la multiplicidad de trayectorias e itinerarios que emprendieron las familias –hasta encontrar un lugar donde establecerse nuevamente– como un quiebre irreversible. Trayendo a la mente una comparación que hacía un anciano mapuche, el desalojo es como la escoba que desperdiga la tierra acumulada, barrió con la gente y con las formas de vida comunitarias que se estaban desarrollando en el Boquete.

Como parte de este derrotero, algunos grupos fueron acogidos por familiares hacia el norte de la reserva y se establecieron en la zona de Cushman, Costa de Lepá o Gualjaina. Otros deambularon largo tiempo hasta que se instalaron

en los alrededores de Esquel, conformando lo que hoy en día se conoce como la periferia de la ciudad. Algunas familias, luego de un largo andar, lograron radicarse en la zona de Cerro Centinela y Mallín Grande, varios kilómetros hacia el sur de la reserva. Finalmente, un grupo grande de familias se radicó en las comunidades de Lago Rosario y Sierra Colorada, conformadas algunos años antes³.

Rosa vivió parte de su infancia en Lago Rosario, pero desde hace muchos años vive en la localidad de Esquel. A lo largo de su vida, ella continuó manteniendo un fuerte vínculo con Lago Rosario, al punto de haber sido elegida, hace algunos años, como *longko* de la comunidad. Pero al contar su historia, organiza el relato como un itinerario familiar, que inicia en el territorio de la comunidad de sus abuelos, el Boquete Nahuelpan:

El desalojo del treinta y siete fue algo muy doloroso. Yo no lo viví en carne propia. Pero sí mis abuelos lo vivieron. Y ellos contaban. Y cada vez que contaban yo recuerdo que mi abuelita lloraba y me decía: nos desampararon a todos. Nos quemaron las casas, perdimos a nuestra familia, porque fue como que nos dispersaron tanto que una familia fue a parar a un lado, y otros a otro lado. Y ahora para poder volver a unirnos es muy difícil, éramos todos una familia. No solo a Lago Rosario llegaron las familias, sino que se dispersaron en Sierra Colorada, Corcovado, Sierra Colorada, Esquel, Cerro Centinela, Cañadón Grande, Costa de Lepá, se dispersaron

³ Luego de décadas de reclamos por parte de los grupos desalojados, en el año 1948, se efectivizó una restitución parcial a los descendientes directos de Francisco Nahuelpan –mediante un decreto dictado por el gobierno nacional– de tres de los nueve lotes que pertenecían a la reserva. Los argumentos oficiales excluyeron a las otras familias que, en los tiempos previos al desalojo, también habitaban allí y eran parte de una misma red de alianzas políticas y parentales. Con posterioridad a esta devolución acotada de tierras, y ante la negación de sus reiteradas solicitudes por la vía jurídica y burocrática, algunas familias optaron por iniciar procesos de recuperación territorial (como la familia Prane y, más recientemente, la familia Santul). Sin embargo, en la actualidad, la mayor cantidad de tierras que pertenecían a la Reserva Nahuelpan continúan en manos de privados.

para todos lados, para buscar una orientación para vivir sin que nadie los viviera corriendo (R. Ñ., comunicación personal, julio de 2017).

Cuando un narrador mapuche introduce su relato con la expresión “sabía llorar mi abuelita cuando contaba” (Ramos, 2010), está introduciendo el asunto a tratar como *konümpal zungun*, es decir, como algo que ocurrió en el pasado y dejó mucho dolor. Reiterando los sentimientos de desamparo y la imagen del desparramo, Rosa encarna estos tropos de modos particulares. Recuerdo que al escuchar su relato por primera vez, me llamó la atención el modo en que Rosa conjugaba los verbos desamparar y dispersar: “nos desampararon”, “nos dispersaron”. De este modo, ella señala a los responsables del desalojo como una agencia que se impuso, y al “nosotros” sobre el que recae la acción negativa como un colectivo que, hasta el día de hoy, la incluye.

Por otro lado, ese “nosotros” se va conformando, en el relato de Rosa, de sentidos y sentimientos particulares. Veamos estos en algunos momentos de la narrativa: (a) la expresión “nos desampararon” no está siendo usada de forma habitual –como al referir, por ejemplo, a la falta de políticas estatales o al abandono de las autoridades responsables–, más bien, alude a la orfandad en que quedaron inmersos al “perder la familia”; (b) la idea de familia que organiza el campo semántico del “antes” del desalojo está fuertemente caracterizada por la unidad, por la juntura y por sentimientos de apego; (c) ese “nosotros”, equivalente a una “gran familia” o familia en sentido extendido describe una forma de vida añorada, perdida y difícil de volver a reconstruir.

Al volver a escuchar el relato de Rosa, entendí el sentido profundo de una frase como la que afirma que los *eventos críticos* arrasan con “el mundo tal y como era conocido en el día a día” (Ortega, 2008, p. 31).

En este –como en tantos otros relatos que he escuchado– las memorias familiares han transmitido el sentido de “haber estado relacionados” en el pasado con la

idea de que “éramos todos una familia”. Aun cuando los lazos entre las distintas familias no siempre estaban basados en parentescos consanguíneos, la idea de “familia” es recurrentemente utilizada para nombrar el colectivo más amplio de pertenencia. Esta forma de relacionalidad (Cars-ten, 2000) que reúne distintas *lof* (comunidades o familias) utilizando el lenguaje del parentesco o la familia, se opone a los criterios utilizados por el Estado para devolver unos pocos lotes a los familiares “directos y consanguíneos” del cacique Nahuelpan.

Más allá del relato de los ancianos y ancianas sobre cómo vieron quemarse sus casas y sus haciendas, las generaciones siguientes suelen focalizar el *konümpal zungun* en la desunión, la dispersión y la separación irreversible de aquel “nosotros-familia”. Ese es el asunto que, al día de hoy, sigue produciendo añoranza y tristeza.

Sin embargo, las generaciones que en el presente relatan el desalojo –hijos e hijas, nietos y nietas– comparten las formas afectivas de nombrar la pérdida y de poner en imágenes el dolor que todavía produce. Y, sobre todo, comparten el hecho de iniciar el relato de su *küpalme* y *tüwun* (historia de la familia y el origen) en Boquete Nahuelpan. De alguna manera, como sostiene Myriam Jimeno (2007), los fragmentos de esta historia –contados desde lugares distantes y por personas que quizás poco se conocen entre sí– fueron entramando memorias compartidas a través de recomponer y comunalizar –hacer comunes– ciertas formas poéticas y expresivas para hablar del *konümpal zungun*.

La fuerza de la memoria para restaurar el pasado y refundar el presente en un nuevo lugar

Desde el momento en que Lago Rosario se constituyó como uno de los principales lugares de llegada para quienes fueron desalojados del Boquete Nahuelpan, las historias de

ambas *lof* quedaron ligadas entre sí. Las personas mapuche que viven actualmente en Lago Rosario suelen presentar la comunidad mencionando esta estrecha relación (“a este lugar han venido a parar muchos de los desalojados buscando paz” –conversación personal–). Asimismo, como Rosa, la mayor parte de los actuales pobladores de Lago Rosario no podrían empezar sus relatos familiares sin comenzar hablando de Boquete Nahuelpan (“a mi familia la expulsaron de Boquete Nahuelpan”, “mi abuela venía desalojada de Nahuelpan”, entre otras frases de inicio). El desalojo del treinta y siete tuvo un evidente y gran impacto en el devenir de esta comunidad⁴.

Después del desalojo, el Estado intervino orientando ciertas relocalizaciones (como es el caso de algunas de las familias que arribaron en Gualjaina o Colonia Cushamen); sin embargo, la mayoría de las familias que se establecieron en Lago Rosario llegaron allí sin la intermediación del Estado. Tras el desalojo, fueron llegando en diferentes momentos, pidiendo permiso a las pocas familias que ya se encontraban radicadas allí (De Vera, 1999). El hecho de “pedir permiso” estableció un patrón relacional que suele considerarse como “propiamente mapuche”. Cuando los relatos del arribo a Lago Rosario mencionan la práctica de “pedir permiso” como contrato inicial, están presuponiendo un marco de relacionalidad sumamente complejo y profundo. Este marco pone en valor el acuerdo de palabra –en contraposición a la mentira de los documentos escritos que produjeron el desalojo–, pero también, una filosofía de la alianza que no solo orienta las relaciones entre humanos, sino también con los no humanos. Al reconocer a los que están antes –ya sean otras personas mapuche o fuerzas de la naturaleza– se da inicio a una relación de reciprocidad y, con esta, a un vínculo duradero de alianzas. En Lago Rosario,

⁴ Impacto que también tuvo el desalojo en otras comunidades, como las mencionadas más arriba. Pero en este trabajo centro el análisis exclusivamente los relatos de la comunidad Lago Rosario.

la práctica de pedir permiso estructuró el *ser juntos* en Lago Rosario como trayectorias que se fueron anudando a través de alianzas en –y con– un mismo espacio territorial.

En breve, las familias que llegaron a Lago Rosario desde el Boquete fueron generando nuevos vínculos entre ellos, con los anfitriones y con el territorio de arribo. Esto resultó en nuevos procesos de familiarización (por ejemplo, algunos recuerdan que, al tiempo de llegar, se fueron haciendo compadres o comadres⁵ entre los miembros de distintas familias), en vinculaciones cotidianas a partir de actividades productivas (como las “señaladas”, fiestas llevadas a cabo cuando se marcaban los animales) y en la realización en común de las principales ceremonias mapuche. Entre estas últimas, mis interlocutores recuerdan cuando en el territorio de Lago Rosario se reunían las familias para levantar el *camaruco* o para celebrar San Juan (o año nuevo mapuche).

En estos relatos –acerca de cómo se fueron creando nuevos vínculos de pertenencia en Lago Rosario– es un tópico recurrente el viaje colectivo hasta el territorio del Boquete para volver a participar del *camaruco*⁶ que había pertenecido a sus abuelos y abuelas. La realización anual de esta ceremonia en la actual comunidad Nahuelpan ha sido el lugar de anudamiento más importante entre las personas desalojadas. Desde distintos lugares de la provincia, las familias se organizan entre sí para asistir en las fechas indicadas al *camaruco* que los Nahuelpan levantan en el Boquete.

La práctica misma de “ir al *camaruco*” es un modo de actualizar las memorias del “antes”, “durante” y “después” del desalojo: implica volver a transitar los viejos senderos por donde deambularon en sentidos contrarios sus abuelos,

⁵ Refiere al vínculo que se crea entre los padres/las madres y los padrinos/las madrinas de sus hijos/hijas.

⁶ El *camaruco*, es una de las ceremonias más importante del pueblo mapuche, en la que han participado o participan la mayor parte de las personas mapuche de la región. En Boquete Nahuelpan se realiza, una vez al año, en el mes de marzo, donde asisten muchas de las familias que continúan desalojadas, constituyéndose en un momento de encuentro.

abuelas, padres o madres; estando ya en el Boquete, las personas suelen visitar las ruinas y taperas de las antiguas poblaciones (Fiori, 2019); el mismo *camaruco*, su forma de organización y sus protocolos de participación, presuponen las memorias genealógicas, las alianzas y las reciprocidades que eran valoradas antes de la dispersión.

Hace unos años, mientras se preparaba desde Lago Rosario para asistir al *camaruco* en Nahuelpan, A. Ch. me contaba:

Nosotros vamos todos los años al *camaruco* de Nahuelpan. Es una tradición. Siempre fue así. Cada año para el momento del *camaruco* sale un grupo de Lago Rosario. Siempre íbamos de a caballo por el camino de Corintos, tardábamos dos días [...] Recuerdo cuando era chico y mi abuela iba en carro con una olla grande, y me contaba donde era su casa en el lote 4 donde vivían ellos en Nahuelpan (A. Ch., comunicación personal, octubre de 2017).

Relatos como el de A. Ch. ponen en primer plano el valor que tienen ciertas prácticas rituales como los *camarucos* para crear lazos profundos de pertenencia común. A su vez, expresiones como “nosotros vamos todos los años” o “siempre fue así”, permiten entender la importancia del mandato de seguir encontrándose todos los años en el *camaruco* en Boquete Nahuelpan (“es una tradición”). El *camaruco* se vuelve el momento donde las trayectorias espaciales y temporales se anudan entretejiendo los nuevos vínculos y recorridos con aquellos desandados por sus antepasados. En caminos de ida (desparramo) y de regreso (*camaruco*), los apegos de quienes construyeron un *ser juntos* en Lago Rosario se fueron entramando con los apegos heredados de sus familiares en el Boquete. En otras palabras, los sentidos de pertenencia y de territorialidad no solo comenzaron a ser producidos en el territorio de arribo (Lago Rosario), sino también, y desde allí, con el territorio de partida (Boquete Nahuelpan).

La memoria contiene un valor político (Wolin, 1994) que deriva del hecho de que con ella se están reconociendo y aceptando ciertos “acuerdos secretos” con los que estuvieron antes, esto es, reclamos y mandatos de las generaciones anteriores. La “tradicción”, como dice A. Ch., de volver todos los años a Nahuepan para levantar el *camaruco* de sus abuelos es uno de los principales acuerdos entre las generaciones: uno en el que se pacta la continuidad de las relacionalidades y alianzas entre familias y con el territorio.

A. Ch. también nos cuenta que desde que era niño visitó el lugar donde había vivido su abuela en Nahuelpan. Incluso recuerda los caminos que usaban décadas antes cuando viajaban a caballo o en carros a bueyes, como las huellas cercanas al Río Corintos. Así como A. Ch. cita estas imágenes del paisaje, los relatos posdesalojo se centran en poderosas imágenes comunes: taperas de casas abandonadas o incendiadas, tumbas de los antepasados, pampas de ceremonias, arboledas señalando antiguos poblados, caminos en y alrededor de los territorios. A veces, la memoria no necesita siquiera convertirse en un relato verbal, porque las experiencias pasadas y presentes se articulan de formas silenciosas en cada uno de esos sitios. Así, por ejemplo, cuando A. Ch. cuida junto a otro anciano que el fuego encendido en el *camaruco* no se apague, sus miradas puestas en las mismas llamas y con la misma intención es una forma de hablar memoria sin palabras. Ese fuego, ese lugar, aquellos que estuvieron, sus mandatos, y la presencia de ellos allí; todo eso se recuerda, se conjuga y se siente. Pero además, como me explicaba A. Ch., detrás de ese fuego se agolpan sueños, mensajes, consejos y palabras antiguas. En definitiva, desde que las personas se empiezan a preparar para ir al *camaruco*, mientras viajan, cuando llegan y durante la ceremonia, inclusive hasta en el momento del regreso a sus casas, están haciendo memoria.

Coincido con Valentina Stella (2018) que el valor político de la memoria para los mapuche y tehuelche reside, en parte, en el hecho de garantizar la actualización –la “continuidad”– de los marcos de interpretación que comparten con los ancestros.

Las narrativas de pertenencia de muchas comunidades mapuche, como las de Lago Rosario, se suelen contar en el marco de una trayectoria en movimiento que narra cómo se fueron produciendo distintos orígenes o comienzos a partir del confluir de diferentes grupos expulsados y anfitriones. Las familias que fueron llegando y se asentaron en Lago Rosario, como ocurrió en otros lugares, fueron entretejiendo sus historias familiares como “la gente del Lago” pero conectando, a través de ciertas expresiones y prácticas, con el territorio de sus abuelos y abuelas. A partir de los relatos de memoria sobre un pasado común, no tan lejano, las familias expulsadas de Boquete Nahuelpan han enmarcado el devenir histórico de sus relaciones como “familiarización” (Ramos, 2010)⁷.

A pesar de que los vínculos entre las familias y la transmisión de saberes fueron interrumpidos, las personas recrean sus vínculos y vuelven a producir formas particulares de sociabilidad para seguir pensándose juntos con otros (Carsten, 2007). En este sentido, comprendí por qué –entre mis interlocutores– era común escuchar referencias a ciertas personas como “parientes” aun cuando no lo eran en términos estrictamente biológicos. El hecho de “haber estado juntos” y de haber transitado trayectorias similares restaura la “continuidad” interrumpida. Estas historias sobre la violencia de la expulsión y los desplazamientos posteriores crean vínculos y producen conexiones entre eventos, lugares y personas.

⁷ Ramos (2010) utiliza el concepto procesos de familiarización para dar cuenta de las relaciones que se van entablando entre aquellas familias que consideran haber transitado similares trayectorias de vida y –sobre todo– lugares comunes de subordinación.

En el siguiente apartado, reflexiono sobre la *fuerza performativa* de la memoria al encontrarse en el *camaruco* de Nahuelpan. Me propongo pensar qué es lo que sucede cuando estos grupos dispersos “vuelven” al territorio del que fueron desalojadas sus familias.

La memoria en paisajes ritualizados

Como ya anticipé, en la mayoría de las conversaciones que mantuve con los mapuche y las mapuche de Lago Rosario, recurrentemente se mencionaba el “*camaruco* de Nahuelpan” como un lugar de apego y de conexión con sus antepasados. Después del desalojo, recién se volvió a levantar el *camaruco* cuando los descendientes directos de Francisco Nahuelpan volvieron a ocupar tres de las nueve leguas de la exreserva. Desde ese momento, el *camaruco* de Nahuelpan se resignificó, ya que confluyen en él muchas de las familias desalojadas que se asentaron en diferentes parajes y ciudades de la costa de la provincia Chubut.

Stella (2018) analiza los relatos de algunas familias de la costa de la provincia para quienes asistir al *camaruco* de Boquete Nahuelpan es un momento develador “donde se objetivan las relacionalidades y los sentidos de pertenencia de quienes se identifican como mapuche-tehuelche en esa región” (p. 178). De igual modo, los pobladores de Lago Rosario con los que conversé, recuerdan tanto los preparativos como el ritual en sí como un “momento esperado” donde se entranan pertenencias y vínculos de tiempos pasados y presentes. Al respecto, decía un anciano de Lago Rosario: “las familias llegaban desde lejos, en carros con los hombres y las mujeres” (A. Ch., comunicación personal, 15 de octubre de 2017).

La imagen de los grupos viajando varios kilómetros para encontrarse en Boquete Nahuelpan es el modo en que la memoria reconstruye unidad como confluencia de diver-

sas trayectorias. Doreen Massey (2005) define el *evento-lugar* como una juntura de trayectorias con temporalidades propias, donde se entrelazan historias. Mientras el énfasis de la autora está puesto en las formas en que confluyen el “aquí y ahora” con distintos “entonces y allí”, las memorias posdesalojo nos invitan a pensar también de modo inverso: cómo se conjugan distintos “aquí y ahora” con un “entonces y allí” compartido. De este modo, podemos pensar el momento del *camaruco* como uno de encuentro entre las familias que pudieron regresar a Nahuelpán mediante la restitución de tierras y aquellas que continúan dispersas (“los que no pudimos volver”). El *camaruco* de Nahuelpán es el evento-lugar a partir del cual, a lo largo de los años y de los sucesivos encuentros, se fueron conformando nuevas formas de *ser juntos* entre estos grupos.

Como sostiene Rosa, es en el *camaruco* donde los grupos hilan en memorias comunes los fragmentos dispersos:

Quando hay *camaruco* siempre participa gente de allá [Lago Rosario] y se mantiene la tradición. Igual que cuando se hace una ceremonia en el lago y va la gente de Nahuelpán. Se invita un mes o dos antes ya se avisa qué día se hace la ceremonia en ese lugar y se prepara la gente para ir [...] iban en carro o caballo por campo abierto, por el Corintos. También algunos venían caminando, muchos venían de a pie. Se hacían caravanas muy grandes desde Lago Rosario (R. Ñ., comunicación personal, julio de 2017).

Este camino por “campo traviesa” por el que los antepasados huyeron tras el desalojo y por el cual año tras año regresaron para ir al *camaruco*, marcó un surco en el paisaje que une Lago Rosario con Boquete Nahuelpán, pero también sus historias (Fiori, 2019b). Por este mismo camino, E. C. relata que llegó “corriendo después del desalojo” con su familia a Sierra Colorada. Él nació en Boquete Nahuelpán y su relato está atravesado por el dolor que implicó el desalojo para él y su familia, la tristeza de “perder todo” y de “no saber dónde ir”. Él menciona que, al entrar a Boquete

Nahuelpan, se pueden ver “bien clarito” las taperas⁸ donde vivía su familia: “En Nahuelpan quedaron puras taperas nomás con algunos árboles donde eran las casas” (E. C., comunicación personal, 29 de mayo de 2018). Sin embargo, y pese a ese dolor, él enfatiza que todos los años regresa a Nahuelpan para el *camaruco*, “porque es un momento importante para encontrarse con los demás”. Evaristo recuerda emocionado que, al llegar al Boquete para asistir al *camaruco*, solían hacer una parada previa en la tapera de sus antepasados y hacían una rogativa “por los que ya no están”.

Puesto que la ritualización del *camaruco* opera como signo de identidad y marco de interpretación sobre la cultura misma, sirve a sus participantes para evocar, recrear y comunicarse una imagen de sí mismos durable, compartida y diferenciada de las demás (Golluscio, 2006). Por lo tanto, entiendo que estas ceremonias se convierten en momentos privilegiados de articulación pasado-presente. Al respecto, Ana Ramos (2010) señala que el asistir al *camaruco* actualiza la relación con los ancestros (pasado), la relación social en el ámbito familiar, comunitario (presente) y la propiciación de la realidad deseada (futuro). En este sentido, Evaristo señala el momento de ir a Boquete Nahuelpan como un momento de encuentro con la historia de sus antepasados y reflexiona que es importante recordar a los antiguos, porque “ellos nos dan las fuerzas para seguir”⁹.

En el transcurso del ritual del *camaruco* se invocan los antepasados de los linajes participantes y se evocan los lugares de su origen y aquellos otros que fueron siendo transitados por los antepasados en sus itinerarios. Las personas que

⁸ En Nahuelpan utilizan la palabra “tapera” para nombrar las ruinas de las antiguas poblaciones. Luego del desalojo se destruyeron todas las casas y construcciones de las familias expulsadas. Lo único que sobrevivió fueron los árboles, restos de cimientos y regadíos que denuncian que “allí había una familia” (Fiori, 2019).

⁹ Otras expresiones similares son: “en el *camaruco* nos llenamos de fuerzas”, “del *camaruco* ya no se vuelve igual” y “es un momento importante, da fuerzas, se pide para todos”.

asisten desde Lago Rosario no solo viajan juntas, sino que también comparten un mismo fogón durante el *camaruco*. De la misma manera lo hacen los grupos que vienen desde Cushamen o desde la costa de la provincia. Los *camarucos*¹⁰ posdesalojo permitieron a las familias que fueron dispersadas en diferentes trayectorias de pertenencia y devenir volver a encontrarse, apelando al parentesco, a los antepasados y a las fuerzas del lugar.

Pero “volver al *camaruco*” propicia también la creación de diversos rituales de memoria. En los relatos sobre los múltiples regresos a Boquete Nahuelpan, los entrevistados señalan distintos y pequeños hábitos que sus familias fueron transformando en tradiciones. Estas prácticas rituales inscriptas en el paisaje son formas no discursivas de memoria con un fuerte potencial de articulación. Esto se evidencia cuando A. Ch. enfatiza la importancia de ir siempre por el mismo camino “por el que iban los antiguos” o cuando Evaristo menciona la “tradicción” de “visitar las taperas” donde habían vivido sus abuelos en Boquete Nahuelpan.

Estos lugares significativos –como las pampas de *camaruco*, antiguos caminos, taperas y las tumbas de los antepasados– configuran el mapa material y afectivo de las historias familiares de Nahuelpan, de las relaciones con los ancestros, de las redes de parentesco y, de modo más general, de los vínculos con los territorios.

Del mismo modo, María recuerda las historias que contaba su mamá sobre Nahuelpan:

Acá vivían sus abuelos. Ellos contaban. Ahí están las taperas, hay unas plantas de manzanas, sauces, una vez que íbamos al *camaruco* pasamos a buscar manzanas. Verdes estaban. Mi mamá decía este era el lugar nuestro, acá sabíamos vivir (M. Ch., comunicación personal, 14 de mayo de 2019).

¹⁰ En este sentido, coincido con Lucia Golluscio (2006), quien plantea que la ceremonia mapuche es una práctica social creativa y crítica donde se actualizan sentidos “de pertenencia y exclusión, de resistencia y despojo, de identidad y alterización” (p. 69).

Ciertas prácticas ritualizadas, como la de “ir a buscar manzanas al árbol que fue plantado por los abuelos” pueden ser importantes para reconectar experiencias en un tiempo de larga duración. También sucede que ciertas marcas en el paisaje actualizan el quiebre y la irreversibilidad de los procesos de pérdida, subrayando más las desconexiones y las tensiones afectivas entre el “antes” y el “después” del desalojo. Estos sentimientos contradictorios son los que nos transmite S. A.:

Yo fui a conocer a Nahuelpan, fui no sé cuántas veces. Y el lugar donde estaban mis papás era un lugar lindo, hermoso. Pero ahora dentro otra persona. Pero en Nahuelpan no hay árboles como acá, es todo pelado. El lugar donde estaban mis papás era un valle pero muy lindo, mucho pasto. Porque estaba toda la familia. Ahora dentro otra familia (S. A., comunicación personal, 29 de abril 2018).

Esta anciana recupera como propio el recuerdo de su familia: “el lugar que estaban mis papás era un valle pero muy lindo, mucho pasto”. Pero contrapone esas imágenes –que ella construyó en base a los relatos de sus padres– con el paisaje que observa en el presente: “en Nahuelpan no hay árboles como acá, es todo pelado”. Los relatos de la memoria también pueden desconectar experiencias para posicionarse distante de un “espacio en disputas” (“pero ahora dentro otra familia”), y reafirmar los apegos con el nuevo lugar de arribo (“allá no hay árboles como acá”). S. A. nos muestra que los sentidos de territorialidad son el “resultado de contextos formados por tránsitos y traducciones, siempre definidos por sus relaciones con otros lugares” (Grossberg, 2010, p. 20).

Entiendo que la memoria elabora las pérdidas sufridas produciendo tanto conexiones como desconexiones (Carsten, 2007). Esto ocurre también cuando los relatos superponen imágenes contrapuestas sobre un mismo territorio, poniendo en evidencia las temporalidades de los distintos sujetos históricos que producen el espacio (De Certeau,

1990, p. 203). En el siguiente relato, María nos muestra cómo la cartografía de la memoria conformada por los surcos y pampas que transitaban los antiguos a caballo –asociada con prácticas de comensalidad– se solapa con las velocidades de otros medios de transporte, con las rutas asfaltadas y con los campos cerrados por los alambrados de los usurpadores:

Para ir al *camaruco* cortamos por el Corinto que le dicen y llega derecho a la legua 4. Pasan por la estancia Amaya, pasando el arroyo Nahuelpan. Antes iban todos de a caballo, antes tenían tropilla, ensillaban un caballo e iban de a caballo al *camaruco*. Dormían en el campo nomás, hay que llevar pilcha, todos juntos, comen asado, o llevan cosas hechas para comer, tortas. Antes tardábamos tres días en el *camaruco* y cuatro días de viaje, casi una semana, ahora lo hacemos más corto porque hay vehículos, llegamos pronto. Los que vamos del lago vamos todos juntos. Los varones van a caballo. Ahora nosotras vamos en *traffic* [...] allá hay cementerio. Yo fui una vez, pero ahora hay puro rico, no sé si no habrán alambrado todo (M. Ch., comunicación personal, 14 de mayo de 2019).

Por un lado, M. Ch. revive en el relato el recorrido que hacían los antiguos, nombrando las acciones realizadas (“cortamos por el Corinto”, “llega derecho a la legua 4”), y marcando el ritmo temporal a través de la velocidad de los carros-buey y los caballos o de los momentos para descansar, dormir y comer. Por otro lado, y al mismo tiempo, reconstruye los deslindes y las temporalidades del presente, representados por los alambrados y las velocidades actuales. Como diría Massey (2005), es imposible volver o regresar a un lugar, porque este es siempre un evento transitorio; pero, agrego, esta imposibilidad no siempre se debe al paso del tiempo (cuya consecuencia puede ser, por ejemplo, el reemplazo de los carros-buey por la *traffic*). Para María es claro y evidente que la distancia temporal y espacial con los lugares de los antiguos es el resultado de la imposición violenta que

inició con el desalojo y que hoy llega al extremo de no poder llegar a las tumbas de sus antepasados porque se encuentran dentro de los alambrados de un rico.

Sin embargo, todos los años las familias desandan los caminos de los antiguos y los surcos dejados por sus antepasados en los que supieron ser campos abiertos (sin alambra). Al emprender estos regresos, con sus propios rituales de memoria, también trasgreden y atraviesan los límites impuestos por el despojo y los alambrados. En este sentido, las memorias pueden ser itinerantes, y las cartografías, objetos de disputa.

Algunas palabras de cierre

Parte de mi investigación doctoral se centra en recorrer los lugares donde se fueron asentando las familias que –habiendo estado relacionadas en el pasado– debieron emprender diferentes trayectorias luego del desalojo de 1937. En este camino, me encontré que las “historias tristes” (Ramos, 2010), transmitidas por abuelos y abuelas, sobre el largo deambular luego del desalojo, emergen en el presente como fragmentos de memoria sin una aparente conexión entre sí. Sin embargo, como he tratado de mostrar aquí, los recuerdos situados sobre experiencias dispersas producen memorias y sentidos de pertenencia compartidos entre familias que viven a lo largo de una extensa región territorial.

El hecho de haber sostenido en el tiempo la práctica de reencontrarse en el *camaruco* que levantan los Nahuelpán en el Boquete ha operado fuertemente en la vinculación de historias comunes de despojo y de experiencias similares de desplazamientos y relocalizaciones. Pero “volver” tiene muchas otras aristas en los trabajos de memoria: reencarnar sentimientos dolorosos a través de categorías compartidas, retransitar lugares de formas ritualizadas, reelaborar

conexiones y desconexiones. “Volver” no solo es un marco de interpretación del pasado muy valorado en el pueblo mapuche, es también, y por ello, la forma de reunir e hilar los fragmentos “dispersados”. “Volviendo” se ligan experiencias pasadas y presentes, pero también experiencias de allí y de aquí, refundando en el presente nuevas formas de pertenencia.

Referencias

- Benjamin, W. (1999). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Briones, C. y Ramos, A. M. (2016). “Andábamos por todos lados como maleta de loco”: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, NO de Chubut. En C. Briones y A. M. Ramos (eds.), *Parentesco y Política* (pp. 167-214). Universidad Nacional de Río Negro.
- Carstern, J. (2000). Introduction. En J. Carstern (ed.), *Cultures of Relatedness* (pp. 1-36). *New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carstern J. (ed.). (2007). *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Malden: Blackwell.
- Das, V. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- De Certeau, M. (2000). La invención de lo cotidiano 1. *Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Vera, G. (1999). *Memoria del Humo. Historias de vida en Lago Rosario*. Trevelin: Municipalidad de Trevelin.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- Fiori, A. (2019a). “Las taperas hacen que no podamos olvidar el desalojo”. Memorias de expropiación territorial en Boquete Nahuelpan. *Runa: archivo para la ciencias del hombre*, 40(1), 101-112.
- Fiori, A. (2019b). “Todavía quedan las taperas de los que fueron desalojados”: relatos que disputan la delimitación del territorio en Boquete Nahuelpan. En A. M. Ramos, M. E. Sabatella y V. Stella (eds.), *Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subalternización y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, Colección Aperturas (Sociales).
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- Grossberg, L. (2010). Teorización del contexto. La Torre del Virrey. *Revista de Estudios culturales*, 9, 17-23.
- Hill, J. (1992). Contested Past and the Practice Anthropology. *American Anthropologist*, 94(4), 80-91.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, 5, 169-190.
- Lenton, D. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2) <https://bit.ly/2TrGcYU>.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: Sage Publications.
- Ortega, F. (Ed). (2008). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).

- Sourroullie, M. (2018). *Nahuelpan, Colonia 16 de Octubre y Argentine Southern Land Co. La colonización del territorio nacional del Chubut (1885-1937)*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. (Tesis de doctorado no publicada). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (Vol. 7). Ciudad: University of California Press.

6

Papeles, consejos, territorio

Prácticas de lucha y memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo perdido

PAULA INÉS CECCHI

Introducción

“Quizás hoy estaríamos en un lugar distinto si tuviéramos esos papeles”, dijo Carmen Diumacán (comunicación personal, 23 de abril de 2016) y concluyó el relato sobre la visita de su tío hace unos años para encargarle, a ella y su familia, que permanecieran en el campo que históricamente habían tenido en el territorio de la comunidad mapuche Las Aguadas, en la zona costera de Río Negro conocida como Bahía Creek¹. Esa tarde, mientras tomábamos mate en la carpa armada frente a la gobernación en Viedma y mirábamos la plaza vacía de la hora de la siesta, me contó la historia del reclamo territorial que llevaban adelante desde hacía años. Una historia marcada por el despojo de la

¹ La comunidad Las Aguadas incluye a varias familias que desde principios del siglo XX se fueron asentado y han vivido en ese territorio. Este trabajo refiere, dentro de ese entramado social, a los procesos de memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán. Para una caracterización de la comunidad Las Aguadas, se pueden consultar los trabajos de Lidegaard (2002) y Szmulewicz, Liscovski y Picone (2019).

familia Paesani hacia la suya de territorio y animales y por el cuestionamiento del Estado provincial a su reclamo y su pertenencia mapuche².

Un tiempo después me incorporé al trabajo que había iniciado la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para reconstruir su historia. Desde que comenzamos a reunirnos para recordar trayectorias familiares, anécdotas y actividades cotidianas, frente a mi pregunta sobre prácticas y situaciones que reconocieran como mapuche, expresaban que las personas mayores “nunca quisieron hablar” sobre esos temas y que por eso su generación no había aprendido muchas cosas sobre sus ancestros. Por el contrario, recordaban que, durante su infancia, al preguntar sobre prácticas de la gente mayor que hoy reconocen como mapuche -como por ejemplo hablar en *mapuzungun*-, les retaban y decían “de eso no se habla”. En nuestras charlas, la interrupción en la transmisión de la memoria era epitomizada por el relato sobre los papeles del campo que su tío no les pudo entregar antes de morir.

Los procesos de recordar como los de Carmen y sus hermanas se enmarcan como parte de aquellas memorias oposicionales que según el Popular Memory Group (1982) se transmiten en ámbitos privados, y que Michael Pollak (2006) definió como *subterráneas* (p. 24). Estas memorias, pertenecientes a grupos marginados por la sociedad nacional, disputan las oficiales y se enfrentan al obstáculo de que

2 La familia Lonconao Ñanculeo Diumacán sostuvo un acampe durante más de setenta días frente a la Gobernación de Río Negro, en espera de que la Dirección de Tierras diera lugar a su reclamo. Desde entonces poco se ha avanzado en términos legales sobre la restitución del territorio en favor de la comunidad, aun cuando la Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro reconoce una “conducta al menos irregular por la Dirección de Tierras [...] se actuó arbitrariamente beneficiando a una parte –al Sr. Paesani-, en perjuicio de antiguos pobladores que están siendo perjudicados puesto que se han visto considerablemente reducidos en la extensión de tierras que poseen” (Comisión Investigadora para el relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro, 2013, p. 13. En Dirección General de Tierras de Río Negro, 1988, p. 42).

su transmisión no se interrumpa. Como demostró Michel Rolph Trouillot (1995) las memorias subalternizadas pueden no solo ser reprimidas y excluidas del espacio público, sino construidas como *impensables* –concepto que toma de Pierre Bourdieu (2007) y que refiere a aquello que los instrumentos de pensamiento de una época no permiten conceptualizar- para la epistemología occidental y la narrativa histórica oficial. Mario Blaser y Marisol de la Cadena (2009) argumentan que también los movimientos indígenas, aunque actualmente sean reconocidos como sujetos políticos, actúan en términos que exceden y resultan impensables para la imaginación hegemónica occidental, que reduce las diferencias ontológicas -y sus implicancias epistémicas, prácticas y políticas- a creencias y representaciones culturales, definidas como tales desde esa ontología particular.

A partir de estos análisis, Ana Ramos (2008) argumenta que las premisas en las que se basa la política mapuche son en gran medida impensables para la epistemología moderna que -siguiendo a Bruno Latour (2007)- se organiza en torno a la homogeneidad y linealidad del tiempo, la clausura y expresión verosímil del pasado a través del registro escrito, y la distinción ontológica entre naturaleza y sociedad, humanos y no humanos. La epistemología mapuche se basa en lo que denomina *pliegues del linaje* (p. 58), es decir redes de conocimiento alternativas que resguardan lugares de la memoria y marcos de interpretación mapuche que vinculan pasado, presente, naturaleza y sociedad, y al hacerlo confrontan con la epistemología moderna. Para muchos colectivos indígenas, hacer memoria suele ser una práctica política que impugna no solo el contenido de la historia hegemónica, sino sus mismos criterios sobre cómo y qué se recuerda, produciendo rupturas en las formas lineales y homogéneas del relato histórico.

La carpa en la que conocí a Carmen era la respuesta de su familia ante una burocracia estatal para la cual las recuperaciones territoriales, de las memorias y de los sentidos de pertenencia mapuche resultan también impensables. Su

comentario -sobre que quizás su familia estaría en un lugar diferente si tuviera los papeles- deja entrever la posición en la que el Estado les exige estar y de la que paralelamente les ha expulsado. Ese lugar es el de los propietarios de la tierra que pueden demostrarlo con documentación legal o, en su defecto, el de quienes siendo parte de un pueblo originario pueden dar cuenta de esta pertenencia a través de prácticas y habilidades que señalen su “autenticidad”, como por ejemplo hablar la lengua o haber vivido siempre en el campo. En contraste, el lugar en el que se encuentran -en el que tienen que “demostrar” su identidad o bien acampar en el centro de la ciudad para que se garantice su derecho- está marcado por la lectura negativa sobre el carácter fragmentario de la memoria y la documentación de la familia.

Desde la perspectiva estatal resultan impensables las memorias y los *marcos interpretativos* sobre el pasado mapuche que esta familia transmite no a pesar sino, precisamente, a partir de interpretar los silencios e interrupciones como una experiencia de ese pueblo, vivida sobre todo por algunas generaciones³. A partir de ese hacer memoria redefinen la historia de su familia -desde las campañas militares de fines del siglo XIX conocidas como “Conquista del desierto” hasta la reciente recuperación del territorio- como parte de la lucha del pueblo mapuche.

Cuando hablan de “recuperar”, no se refieren solo al territorio, sino a la memoria y la identidad. A la vez que confrontan con los discursos hegemónicos que cuestionan su pertenencia mapuche, las hermanas Ñanculeo Diumacán suelen describir su vínculo con los saberes y recuerdos mapuche más por su pérdida que por su positividad. Al hacerlo reflexionan sobre cómo esos discursos atraviesan sus subjetividades a la vez que los resignifican como experiencias mapuche a partir de sus trabajos de memoria. Más

³ De acuerdo con Maurice Halbwachs (2004), marco interpretativo refiere a un conjunto de pensamientos y nociones sobre el pasado que se comparten y hacen posible recordar al interior de un grupo.

precisamente, estas reflexiones refieren a procesos de subjetivación -entendidos de acuerdo a Gilles Deleuze (1987) como el repliegue de una relación de poder/saber exterior, en un adentro en base al que se establece una nueva relación consigo mismo. Lo impensable aquí en términos hegemónicos parece ser la posibilidad de reposicionarse subjetivamente y reclamar como mapuche en base a experiencias que implican no solo aspectos valorados hegemónicamente como diacríticos, sino también pérdidas que transmiten pertenencias.

Los recuerdos fragmentarios son resignificados y reconectados en los encuentros familiares como parte de la historia sobre el vínculo con el territorio e incluso tuvieron tal performatividad que orientaron su decisión de recuperarlo, algo también impensable para el Estado. El relato familiar sobre la interpelación que les hizo su tío afirma que el contenido de la documentación no importa tanto como el consejo transmitido; consejo que orientó las acciones colectivas para retornar al territorio. Lo incompleto que se expresa en eso que falta -“los papeles” del campo- pierde relevancia frente a la claridad de la responsabilidad que asumieron sobre su cuidado, y plantea la pregunta sobre quién define el carácter completo o incompleto, legítimo o ilegítimo de esa herencia y cómo lo hace.

Este capítulo se divide en dos apartados. En el primero reflexiono sobre los procesos a través de los cuales la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán recupera memorias a partir de compartir *ngütram*, prácticas cotidianas e interpretaciones sobre los silencios y las decisiones de las personas mayores de no transmitir sus saberes. Estas prácticas implican cuestionamientos a la historia hegemónica, a los modos de su producción, y a los criterios sobre la identidad y los sentidos de pertenencia que de ella se desprenden. En el segundo apartado analizo el relato sobre el consejo que el tío les transmitió y las reflexiones en las que vinculan “los papeles” del campo que se perdieron con otros acontecimientos de despojo territorial vividos por la familia.

Esta investigación se basa en un *corpus* compuesto principalmente por los registros producidos a partir de anotaciones sobre encuentros con integrantes de la familia mencionada entre marzo de 2016 y febrero de 2018, durante mi trabajo de campo en la ciudad de Viedma. También incluye entrevistas realizadas en el año 2016 por Manuel Barrio y Yanina Miranda con la mamá, las tías y los tíos de Manuel. Agradezco a Manuel y Yanina haberme cedido copias de esas grabaciones.

“La historia es la que habla por nosotros, de por qué estamos ahí desde hace mucho”

Entre mates, fotos y la televisión de fondo, las hermanas Ñanculeo Diumacán me contaron a lo largo de varias tardes su historia familiar. En las charlas, no tardaban mucho en romper el silencio para intervenir sobre lo que otra decía. De una historia surgían varias otras, y las conversaciones se superponían, se interrumpían o cambiaban sin concluir el tema del que veníamos hablando. Cada tanto, los gritos y las risas marcaban el hallazgo de un recuerdo atesorado. Por el contrario, los recuerdos tristes o dolorosos apagaban la conversación.

En las primeras reuniones me costaba seguir las y, horas más tarde, de vuelta en casa, mis anotaciones me parecían inconexas, sin sentido, incompletas. Me resultaba difícil encontrar un hilo temporal, reconocer parentescos o entender de cuál Carlos Lonconao o de cuál Manuel estaban hablando. Pero lo más difícil era, sobre todo, encontrarme en los relatos con los “no sé”, con enunciados del tipo “no nos quisieron contar” y con las escasas referencias al pueblo mapuche. Frustración -por no encontrarme con un relato ordenado- y desconcierto -por no estar segura sobre cómo trabajar en base a estos recuerdos fragmentarios y no marcados como mapuche- son algunas de las emociones

que me llevaron a problematizar mis propios presupuestos e impensables en relación a su memoria y formas de transmisión.

Enmarcar estas prácticas en los procesos de memoria mapuche me llevó a identificar y analizar algunas situaciones en las que la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán pone en común reflexiones en torno a sus no saberes, silencios, memorias hábitos, *ngütram* y recuerdos personales no marcados como mapuche. Estas piezas de memoria son restauradas como parte de la memoria familiar en el contexto actual de lucha y transmiten no solo una versión, sino un marco mapuche de la memoria. Este marco impugna las representaciones hegemónicas que silencian y niegan las acciones perpetradas por el Estado argentino durante y con posterioridad a las campañas militares de fines del siglo XIX. La transmisión de estos sentidos orienta las formas de acción política que asumen como familia -particularmente en relación a su decisión de “recuperar” su identidad y “volver” al territorio-, desde las que cuestionan las representaciones hegemónicas sobre ser mapuche en el presente y se repositionan subjetivamente en ese campo.

Los hijos e hijas de esta familia nacieron y vivieron la mayor parte de su infancia en “los médanos” y migraron a la ciudad de Viedma hacia el fin de esta etapa. Rosa, de algo más de sesenta años, es la mayor, “la que más se acuerda” según sus hermanas, y la que más tiempo vivió en el campo: “¡toda la vida!”, dijo en el primer encuentro que tuve con ella, en el que también participaron sus hermanas y su nieta (Rosa Ñanculeo, comunicación personal, 14 de marzo de 2017). Ailén, de dieciséis años, se apuró a corregirla: “Abuela, ¡qué toda la vida! si ahora estamos acá, ¡yo me vine cuando tenía cuatro!”. Para ella, los doce años que llevaba en Viedma se parecían más a “toda la vida” que los cuatro transcurridos en el campo. Para Rosa era al revés; eran esos recuerdos en Las Aguadas los que despertaban en ella ganas de seguir proyectando un futuro en los médanos y los que la impulsaron a volver al territorio a principios de 2018.

Carmen es menor que Rosa, pero en el campo la siguen recordando como Carmencita. En esa charla comentó enojada cómo, en una reunión, una funcionaria del Estado provincial les había cuestionado su origen cuando les dijo: “ustedes no son de allá”. Este tipo de enunciados permea la política estatal que obstaculiza y deslegitima su decisión de volver al territorio, a través de la criminalización de sus medidas de protesta y de exigencia de documentación probatoria de su pertenencia⁴. Aurora, “La flaca”, se apuró a explicarme el asunto y, discutiendo con el discurso estatal, mencionó que “en un sentido nosotros somos de allá, porque nacimos allá”. Virginia reafirmó lo dicho por Aurora agregando que eso está registrado en las partidas de nacimiento. Aunque no pudieron ir a la escuela, saben qué dicen determinados documentos familiares.

La deslegitimación de su reclamo atraviesa su cotidianeidad. “No sé qué tenemos que demostrar” se planteaba Virginia en un encuentro anterior (Virginia Diuacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Lejos de basarse en la autoadscripción como criterio de reconocimiento indígena, el Estado provincial impone estándares de autenticidad para aprobar esa pertenencia, sobre todo cuando de reclamos territoriales se trata⁵. Así, desde la Dirección de Tierras provincial⁶ han argumentado que no pueden hacer lugar a su reclamo porque no tienen

4 La criminalización de la protesta de esta familia tomó distintas formas, tales como detenerlos por permanecer en la Dirección de Tierras de Río Negro en demanda de una respuesta a su reclamo, iniciarles causas penales e imponerles restricciones para acceder a su territorio.

5 El criterio de autoidentificación es uno de los derechos establecidos en el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo (1989), que fue ratificado por Argentina.

6 Organismo que actualmente depende del Ministerio de Gobierno de Río Negro.

constancia de personería jurídica como comunidad⁷; un trámite difícil de realizar y cuya falta no es obstáculo para el ejercicio de sus derechos.

Desde los documentos, desde las experiencias, desde la “bronca” (Virginia Diuacacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016), ellas discuten con el discurso hegemónico que presenta a su familia como oportunista por volver al territorio después de muchos años de vivir en la ciudad. En las últimas décadas, distintos sectores del pueblo mapuche comenzaron a cuestionar las representaciones que evalúan la migración del campo a la ciudad como “aculturación” o “pérdida de pureza”, y a explicar esos procesos como resultado de las mismas políticas de despojo territorial por parte del Estado. La obligación de asistir a la escuela y la imposibilidad para su familia de sostenerla por la necesidad de trabajar y por la lejanía de los establecimientos educativos, las dificultades para acceder al sistema de salud, el disciplinamiento por parte de la policía, el aumento de la pobreza y entre los varones mayores el consumo problemático de alcohol -ambos relacionados con el accionar en pos de apropiarse de su territorio y hacienda de la familia Paesani⁸- condicionaron a la familia a migrar de Las Aguadas a Viedma.

Los criterios hegemónicos sobre el ser mapuche exigen, además de haber permanecido en el ámbito rural, conocer diacríticos tales como la lengua, piezas de arte verbal, rituales, relatos ordenados y completos sobre los recorridos y las genealogías familiares. En relación a estos parámetros, la respuesta de Carmen y Virginia suele ser que ellas no saben mucho sobre el pueblo mapuche y que recién a partir de la recuperación territorial comenzaron a reconocerse públicamente y a darle sentidos a su historia familiar, a los silencios de los mayores y a prácticas cotidianas

⁷ Radio Encuentro (25 de abril de 2016). La comunidad Las Aguadas en la Dirección de Tierras. Recuperado de <https://bit.ly/2WZuyGK>.

⁸ Ver el apartado siguiente de este capítulo para más detalle.

que aprendieron de “la familia de antes” como parte de ese pueblo (Carmen Diuacán y Virginia Diuacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017).

Rosa y su marido Julio, por ser mayores y quienes más tiempo han vivido en el campo, conocen más sobre la historia de la llegada de su familia a Las Aguadas. En una charla con Manuel y Yanina en 2016, Rosa les contó que quienes primero llegaron al territorio a principios del siglo XX fueron Carlos Lonconao y su abuela Maximiliana Lonconao, por entonces una niña:

La abuela Maximiliana dice que vinieron ellos viste en el tiempo de la guerra, decían ellos, que vinieron disparando, y ellos, parece que el viejo Carlos Lonconao, la asentó con el apellido de él [...] Ellas [Maximiliana y Lorenza, una de las hijas de Carlos Lonconao] conversaban que los habían traído, que habían venido disparando decía la tía Lorenza, del tiempo de la guerra viste (Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

Julio agregó:

Tiempo de guerra, cuando corrían los malones viste, que la corrían a la gente [...] Disparaban viste. Contaban ellos los viejos viste [...] La vieja Lorenza contaba que vinieron disparando, porque dicen que los corrían viste. Los querían matar, los agarraban, o los agarraban y los tenían ahí jencerrados presos! [...] Ellos vinieron disparando de ahí viste, y se agarraban su lugar. Por eso ellos vinieron a este lugar.

Rosa y Julio narran el *ngütram* que les transmitieron las personas mayores sobre el “tiempo de la guerra”, en referencia a las campañas militares de fines del siglo XIX en Pampa y Patagonia. El uso que hace Julio del término “malón” para referirse a las expediciones militares atraviesa generalmente a los relatos mapuche⁹. Al hacerlo impugna su

⁹ Para ampliar sobre los usos de esta expresión consultar Ramos (2008), Pozo Menares (2017) y Malvestitti y Delrio (2018), entre otros trabajos.

uso hegemónico -mediante el que suelen describirse acciones violentas por parte de los pueblos originarios hacia la sociedad argentina- y se constituye en un *índice histórico*. De acuerdo con Charles Briggs (1986), el índice histórico es un signo lingüístico que tiene un sentido referencial y otro que señala y actúa sobre el contexto comunicativo de la interacción. Dichos índices remiten, por lo tanto, a contextos culturales e históricos particulares y, al hacerlo, refuerzan los sentidos de pertenencia entre quienes comparten sus usos. Al usar esta expresión, Julio establece como tópico de la conversación un marco de interpretación sobre el pasado que le fue transmitido junto con la narración de los acontecimientos vividos por “la gente de antes”. Este marco, tal como expresa el uso cargado negativamente del término “malón”, es crítico del relato oficial que borra de la historia el ejercicio sistemático e intencional de la violencia estatal y presenta a la “Conquista del desierto” como acontecimiento fundante del progreso.

La historia que el pueblo mapuche transmite sobre ese periodo define a la acción estatal como irracional, marcada, como cuentan Rosa y Julio, por experiencias de persecución, captura, reclusión y muerte. El cruce de esta memoria con documentación oficial da cuenta del despliegue de políticas estatales de desmembramientos familiares, matanzas, deportaciones y trabajo forzado, reclusión en campos de concentración, desplazamientos territoriales, que fueron analizadas por diversos autores como *genocidio* (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018; Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian y Pérez, 2010; Bayer, 2006). El relato de Rosa y Julio señala el carácter disruptivo de la movilidad, el despojo de posesiones y la expulsión de los territorios en ese período a través de enunciados tales como “corrían los malones” y “disparar” como única forma de evadir esa violencia.

En las historias sobre el “tiempo de la guerra”, tal como refieren a esa época, el período posterior a la conquista está caracterizado por los recorridos en busca de un lugar

que “agarrarse”, que para Carlos Lonconao, Maximiliana y Lorenza fue Las Aguadas. Ramos (2010) ha analizado que fue un momento de recomposición de grupos de pertenencia a través de prácticas de familiarización que excedían la consanguinidad. La trayectoria de Maximiliana, que era una niña cuando fue adoptada por Carlos Lonconao y llegó a Las Aguadas, se enmarca en la experiencia de muchas niñas y niños mapuche que después de las campañas militares perdieron a sus familias, por lo que conformaron nuevos lazos de parentesco (Delrio y Ramos, 2011).

Sobre de dónde venían, cómo llegaron y por qué se establecieron en Las Aguadas, las respuestas son inciertas en algunos casos, confusas en otros, pero disparan el recuerdo de que la “familia de antes” no le contaba a los niños y las niñas estas cosas, ni les transmitía prácticas y saberes marcados como mapuche. Después de que les mandaban a dormir, escuchaban clandestinamente charlas en las que las personas mayores “tomaban el té y contaban cómo era la vida de antes” o a veces hablaban en una lengua que no sabían cuál era (Virginia Diumacán, Carmen Diumacán, Rosa Ñanculeo, comunicación personal, 25 de abril de 2017). Carmen recordó que la abuela Maximiliana decía que hablar sobre temas vinculados al pueblo mapuche era peligroso y que, cuando le preguntaban, “nos decía ‘déjense de joder con eso’ y nos sacaba a trapazos” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017). “Ella no quiso enseñar nada, ni a hablar, ni a hacer *matras*”, agregó Virginia.

En las reflexiones sobre por qué las generaciones anteriores decidieron no transmitir esos saberes, aparecen distintas formas de experimentar las relaciones de subalternización por parte del Estado. Cuando hablamos de este tema en nuestro primer encuentro, Manuel, bisnieto de Maximiliana, reflexionó: “es probable que haya sufrido el tema de la corrida y por eso no quería saber nada [con contar]” (Manuel Barrio, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Su interpretación, compartida por el resto de la

familia, da cuenta de cómo el sentido traumático y doloroso de lo que Maximiliana sentía y recordaba sobre las campañas militares se transmitió a través de su decisión de no contar ni enseñar. Como argumenta Leslie Dwyer (2009), los silencios no siempre connotan olvido o ausencia de significación, sino que pueden ser formas de agencia a través de las que se transmiten sentidos sobre el pasado, sobre todo aquel vinculado a experiencias que no son habilitadas por las memorias hegemónicas.

Manuel se reconoce y participa en la lucha del pueblo mapuche desde hace más de diez años. Para su mamá Virginia y sus tías, él es el que más sabe del “tema mapuche”. Es también el que inicialmente impulsó la recuperación territorial y de “la identidad” (Manuel Barrio, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Él interpreta los silencios como parte de una historia de resistencia de su familia al Estado y a los propietarios vecinos, que concluidas las campañas militares continuaron actuando en pos del despojo territorial:

[Al territorio] lo ven como forma productiva, de cuántos animales puedo meter ahí. Pero para nosotros es mucho más que eso, hay una historia fuerte en el lugar. Hubo una resistencia de un abuelo, que estuvo preso dos años. Se tuvo que dejar de hablar la lengua, que es parte también de una resistencia (Manuel Barrio, comunicación personal, 20 de julio de 2016).

La experiencia reciente de lucha por la recuperación del territorio y la identidad se enmarca para Manuel en la historia de largo plazo y en las acciones de su familia para transformar las posiciones que les fueron impuestas en las relaciones de poder. Además de los *ngütram* y los silencios, él advierte sobre la perspectiva de su mamá, sus tías y tíos que “quizás vos les hablás de la cuestión mapuche y ellos dicen que no saben nada, pero después ves que mucho de lo que hacen es mapuche” (Manuel Barrio, comunicación telefónica, 15 de febrero de 2018). Habla aquí de la memoria hábito, definida por Paul Connerton (1993) como

conocimientos y recuerdos corporales que existen en la medida en que son puestos en práctica, y que se adquieren sin necesidad de una reflexión explícita sobre su ejecución. Su comentario señala la dificultad que implica para su mamá, tías y tíos desprenderse de los criterios hegemónicos sobre la identidad y la memoria para valorar sus conocimientos. Mientras desde estos se espera que su memoria sea completa y estática (que siempre hayan recordado todo), o que siempre hayan sido conscientes de que son y hacen cosas mapuche, sus familiares primero que nada afirman que no saben. Después cuentan -que cuando eran chicas se movían entre diferentes zonas para sostener la veranada y la internada, que no había alambrados, que las fiestas convocaban a todas las familias de Las Aguadas y duraban de un día para el otro- o hacen -usan plantas del campo para curarse, tiñen lanas con raíces, realizan ofrendas cuando carnean un animal- cosas que aprendieron de las personas mayores en su familia, cuando vivían en el campo y que, aunque ellas y ellos puede que no, Manuel sí marca como mapuche.

En paralelo al desarrollo del conflicto territorial actual, la familia Lonconao Ñanculeo Diu macán conecta *ngütram*, silencios y prácticas habituales como parte de una historia marcada por la subalternización a partir de las campañas militares de fines del siglo XIX, pero también por las experiencias de lucha y de transmisión de sentidos mapuche. La frase que titula este apartado fue dicha por Manuel (comunicación personal, 20 de julio de 2016), y refiere tanto a las imágenes del pasado que restauran en su trabajo de memoria -la “historia que habla”- como a la importancia de estas acciones para fundamentar sus reclamos actuales -“por qué estamos ahí desde hace mucho”.

La reflexión sobre la recuperación de la memoria se vuelve una tarea central a la hora de establecer un litigio, en el sentido propuesto por Jacques Rancière (2012) de una acción que frente a una igualdad proclamada hace visible una desigualdad vivida allí donde no era posible exponerla.

Al hacerlo, el litigio abre el campo de la policía a la lógica política, y cuestiona los criterios que configuran ese orden, que establecen lo que puede o no ser visible. A través de recordar, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán establece un litigio allí donde el Estado niega, primero que nada, su pertenencia mapuche, y con ello su posibilidad y legitimidad para reclamar. Las evaluaciones realizadas por agencias estatales que les exigen “demostrar” su identidad se basan en el marco interpretativo hegemónico que define a la “Conquista del desierto” como símbolo de la racionalidad civilizatoria del Estado argentino y a la pertenencia mapuche como resultado de una suma de atributos fijos. Por el contrario, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán interpreta esos no saberes como parte de experiencias dolorosas, situaciones de vergüenza y de peligro que se transmitieron a través de silencios y de la decisión de las personas mayores de no hablar, pero también como formas de resistencia desplegadas desde el momento mismo de “venir disparando” del malón.

Para el Estado es impensable no solo la historia que recuperan, sino la posibilidad misma de que se haya continuado transmitiendo a pesar de que –como analiza Walter Delrio (2010)- el relato hegemónico construyó a las experiencias de violencia genocida ocurridas en el marco de la Conquista como *no evento*¹⁰. Resulta impensable también que quienes recuperan esta historia sean personas que, ubicadas en múltiples posiciones de subalternidad -mujeres, con educación escolar incompleta y que trabajan como empleadas domésticas-, se reposicionan como sujetas políticas que instalan una carpa frente a la gobernación para defender sus derechos como mapuche.

¹⁰ El concepto de *no evento* fue formulado por Trouillot (1995) para referir al silenciamiento historiográfico de la revolución de Haití. En su análisis, esta exclusión fue resultado de lo impensable que ha sido para el pensamiento occidental reconocer el protagonismo político de los esclavos.

El proceso reciente de recuperación territorial adquiere sentido en relación a esa historia familiar, marcada por otras acciones de resistencia al despojo. En el siguiente apartado analizo la memoria familiar sobre los conflictos territoriales y me detengo en el mandato que un tío transmitió a sus sobrinas sobre la responsabilidad de continuar en el campo, que fue lo que motivó la recuperación actual.

Papeles perdidos, consejos guardados y la larga historia de disputa territorial

En la mayoría de las charlas que tuvimos, Carmen y Virginia contaron la historia sobre el consejo y “los papeles” que el tío les quería transmitir, pero no pudo. Desde nuestros primeros encuentros me pregunté qué sentidos sobre la memoria familiar y el conflicto territorial transmitía ese relato. A primera vista, su centralidad en las explicaciones sobre la relación con el territorio parecía oponerse a su contenido de pérdida.

En este apartado analizo dicho relato como una *entextualización*, entendida de acuerdo con Richard Bauman y Charles Briggs (1990) como el proceso de descontextualizar una porción de discurso de manera de convertirla en un texto que pueda ser recontextualizado y contado en otras instancias. Los papeles perdidos, junto a las visitas interrumpidas del tío, refieren no solo a la situación puntual que genera su falta, sino en términos más amplios a la historia de condicionamientos y subalternización por parte del Estado en connivencia con la familia Paesani. Aparecen más por el vacío que han dejado que por la información que pudieran contener, y se configuran como el símbolo más claro de su pertenencia, interpretada como incompleta y también perdida.

Analizada como una práctica discursiva del pueblo mapuche, esta entextualización refería a un consejo y una herencia del territorio que se habían transmitido, que trascendían el sentido de pérdida y que orientan las acciones de la familia hacia la recuperación¹¹. Lo que reafirman en cada contada sobre el tío es la herencia del consejo por parte de las personas mayores, en tanto práctica que construye relaciones sociales y transmite valores sobre su pueblo y en relación al territorio. Desde este relato discuten con la lógica estatal centrada en la documentación escrita que pone en duda la legitimidad de su reclamo territorial.

Cuando las hermanas Ñanculeo Diumacán se mudaron a Viedma con su madre y su padre -a excepción de Rosa-, siguieron viajando regularmente al campo a visitar a su abuela y tíos, quienes continuaron viviendo allí. Lucio, el mayor de los tíos, se hizo cargo de la hacienda de su madre hasta que años después, cuando ella falleció, viajó a Viedma a entregarles la documentación importante del campo y los animales y a aconsejarles que lo continuaran cuidando. En una charla que tuvieron en el campo con Manuel y Yanina, Carmen contó la historia de la visita de Lucio:

Cuando fallece mi vieja, que el tío va al pueblo [a Viedma] y bueno, les dice a todos viste que a ver qué iban a hacer con el campo porque él ya estaba muy viejo y que tenían que hacerse cargo del campo viste de los animales y eso. Dice “no sé qué van a hacer ustedes, si van a, qué sé yo, el campo no dará mucho, pero por lo menos, lo, lo quieren tener, lo conservan”. A mi hermano le decía, pero mi hermano ese año viste estaba en la empresa, estaba bien, trabajaba bien mi hermano. Y dice “no sé qué van a hacer con los animales, no será mucho pero por lo menos los tienen para ustedes y el campo también, lo cuidan, lo tienen”. Cuando el tío va a hacer todos los papeles, no sé qué papel le faltó porque se había olvidado acá en el

¹¹ Agradezco a mis compañeras y compañeros del Grupo de Estudio sobre Memorias Alterizadas y subalternizadas (GEMAS) haberme señalado esta relación.

campo eh, dice “bueno, yo para la otra semana voy a volver, eh, a hacer esos papeles”, porque faltaba uno de los papeles, no sé qué era que, algo de la señal, no sé. Mi hermana la más chica nos, nos leía el papel que estaba hecho ahí, que le dejaba de nosotros para [...] y para Andrés. Pero mi hermano siempre le decía “no, pero si vos todavía estas para estar”. “Sí, pero yo estoy más viejo ya, ustedes tienen que empezar”. Cuando el tío vuelve a buscar ese papel acá en el campo, ahí va donde lo matan (Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

El discurso de Lucio fue recibido por sus sobrinas y su sobrino como un consejo o *ngilam*, una práctica discursiva del pueblo mapuche que según Lucía Golluscio (2006) es fuertemente performativa y socializadora, en tanto “se define a las acciones y actitudes propuestas en los *ngilam* como obligaciones sociales relacionadas con sentidos de pertenencia cultural muy antiguos, pero cuya realización queda abierta a la decisión y las circunstancias personales de la vida del destinatario” (p. 103). La recepción de este discurso como un consejo se basa en primer lugar en haber sido transmitido por su tío, quien no solo era mayor, sino que había ocupado un lugar importante en su crianza en el campo y vivió allí toda su vida. El *ngilam* es un acto de habla directivo que se caracteriza por ser monológico y dirigido por una persona adulta a otras más jóvenes con quienes comparte vínculos estrechos -familiares y/o comunitarios- y a través del que no solo transmite su voz, sino la de sus ancestros. Tiene la particularidad de ser un discurso directivo suavizado a través del uso de modalidades verbales no imperativas -en las que se expresa que quien emite el consejo no espera una respuesta inmediata por parte de quien lo recibe- y de la cercanía entre ambas personas -que se manifiesta en el uso de una clave formal, pero a la vez afectiva-. En la cita de Carmen sobre lo que Lucio les dijo, son reconocibles el carácter de mandato del consejo (“ustedes tienen que empezar”), y a la vez su atenuación al punto de casi parecer una sugerencia: “no sé qué van a hacer”. Esto

se relaciona por un lado con las características de los *ngilam* como consejos cuyos mandatos están suavizados, pero por otro con el reconocimiento por parte de Lucio de un contexto que condicionaba las posibilidades de sus sobrinas y sobrino de mantener el campo, tanto por la vida que llevaban en la ciudad como trabajadores asalariados, como por la creciente desvalorización de la actividad productiva en el campo: “no será mucho”. Por último, la expresión “qué sé yo”, expresa la duda, y la interpelación de Lucio, respecto a si su consejo sería recibido de esa manera o, en otras palabras, si su voz sería considerada por sus sobrinas y su sobrino como un discurso de autoridad.

Tanto las decisiones posteriores de la familia como su reiterada alusión a este acontecimiento expresan que el consejo de Lucio fue asumido y ha orientado sus acciones. A partir de entonces aumentaron las visitas al campo, comenzaron a desarrollar su reclamo y emprendieron acciones directas para recuperar el territorio usurpado por el propietario vecino y, en los últimos años, algunas personas regresaron o se instalaron allí. Este proceso “de lucha” implicó reconocerse como mapuche y recordar y resignificar experiencias personales y transmitidas por las personas mayores como parte de esa pertenencia. Estos efectos del consejo de Lucio señalan su vigencia como práctica mapuche que habilita sentidos de pertenencia y comunidad.

Carmen y Virginia produjeron una entextualización sobre la visita y consejo de Lucio que relataron en la mayoría de los encuentros que tuvimos. El consejo de Lucio a su vez es un texto en sí mismo, al que enmarcan en el relato sobre las circunstancias en que fue transmitido y la pérdida de los papeles. Esta narración expresa y refuerza el mandato del consejo y los lazos afectivos y comunitarios entre sobrinas y sobrino, su tío y el territorio de Las Aguadas. Además, legitima el lugar de Carmen y sus hermanas como público destinatario de ese consejo, y como responsables de llevar a cabo el mandato del tío y cuidar el campo. El peso del consejo como práctica de transmisión intergeneracional

de la responsabilidad sobre el territorio se manifiesta en el comentario en el que Carmen, después de contar la historia del consejo del tío, vinculó la recuperación que hoy protagonizan con su transmisión a las próximas generaciones de la familia: “no creo que uno esté tan equivocado. Porque uno siempre tiene que pensar para la familia. Suponete que están los sobrinos y dice, bueno, un día yo no puedo más, los sobrinos van a tener que seguir” (Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

Desde este relato en el que fundamentan el proceso de recuperación en los vínculos y el mandato familiar, discuten con la lógica del Estado que fetichiza los papeles y concibe la herencia de la tierra exclusivamente en base a la documentación legal y escrita, sin considerar las formas mapuche de transmitirla. La referencia a los papeles que se perdieron connota para la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán las relaciones de asimetría con el Estado y remite a una historia marcada por sucesivas prácticas de despojo territorial por parte de los propietarios con los que hoy están en litigio.

La primera situación que relatan les fue contada por su madre y refiere a su bisabuelo Carlos Lonconao, quien en la década de 1930 estuvo preso por motivos que relacionan con un acuerdo entre la policía y el padre de los actuales litigantes para quitarle tierras. Esa persona había llegado a ese campo como capataz de una estancia vecina y se había instalado en un campo alledaño en el que estableció un boliche primero y posteriormente empezó a tener animales. En nuestro primer encuentro en el acampe, Carmen contó que el vecino “los metió presos dos años y cuando salieron [de la cárcel] ya les había quitado ese pedazo de campo. Y eso ya no se puede recuperar porque los papeles los tiene él [Paesani]” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 23 de abril de 2016). El procedimiento utilizado para efectuar el despojo ha sido documentado en numerosos casos durante esa década, en la que los sectores indígenas eran criminalizados en base a presupuestos que los mostraban

como ladrones y en los que se fundaban las denuncias de los comerciantes, quienes encarnaban el modelo del poblador ideal proyectado por el Estado (Delrio, Palma y Perez, 2015; Mases y Gallucci, 2007).

Carmen recuerda situaciones vividas durante su infancia que ilustran otros mecanismos de despojo por parte de ese propietario vecino: “el viejo Paesani tenía a medias con [el tío] Daniel los animales. Cuando falleció [el viejo Paesani], el hijo le afanó [a tío Daniel] la mitad de los animales. Lo iba dejando de a poquito pobre. Le daba bebida” (Carmen Diuacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017). Lo que permitía a “los gringos” quitarles animales era ser los propietarios de la marca para la hacienda que usaban también sus tíos, y de esa manera tener el control final sobre la totalidad de los animales. Tanto esta práctica como la venta de productos -entre ellos el alcohol- a precios usurarios y a cuenta (listados de mercancías que la mayoría de la población indígena no podía leer), para después apropiarse de su hacienda a valores ínfimos, permitió a los bolicheros generar una acumulación originaria de riquezas en base a la cual expandir sus propiedades y diversificar su actividad productiva.

La deslegitimación estatal del reclamo territorial por no poseer los documentos que el tío les tenía que entregar expresa lo impensable que resulta para el Estado que la herencia se transmita a través de prácticas como las descritas en este apartado. El *ngilam* del tío orientó a la familia Lonconao Ñanculeo Diuacán a desarrollar la recuperación territorial actual, a través de la que reconstruyen sentidos de pertenencia y vínculos, como familia y con otros pobladores de Las Aguadas. Es también, como lo expresa el relato sobre su transmisión, una evidencia central del vínculo histórico con el territorio y de la herencia transmitida por su familia. Plantea la pregunta, por último, sobre quién establece y a qué miradas responden los criterios que buscan definir las experiencias sociales como completas o incompletas, íntegras o fragmentarias, perdidas o encontradas.

Reflexiones finales

La familia Lonconao Ñanculeo Diumacán interpreta y desarrolla la recuperación actual del territorio y los sentidos de pertenencia mapuche en relación al pasado. Esta historia, tal como expresan tanto los relatos y los silencios sobre familiares que “venían disparando” como la entextualización sobre “los papeles” del campo que desaparecieron, refiere a las relaciones de subalternización establecidas desde entonces por los agentes estatales y por los sectores capitalistas de la zona hacia su familia. Desde esta clave de lectura explican un conjunto de situaciones: el conflicto actual con el Estado y los propietarios vecinos como parte de una historia marcada por el despojo del territorio y la riqueza familiar; el desplazamiento forzado en el contexto de las campañas militares del siglo XIX, pero también tiempo después desde el campo a la ciudad; y la sospecha, discriminación y deslegitimación de sus acciones y demandas por parte del Estado a través de distintas agencias.

Allí donde la epistemología moderna ve silencios como faltas, la herencia exclusivamente como documentación escrita y el desplazamiento hacia las zonas urbanas como pérdida de pureza, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán restaura sentidos transmitidos por su familia sobre silencios, olvidos, pérdidas. Callar y no querer relatar la violencia sufrida durante y con posterioridad al “malón” del Estado, así como también disparar para construir nuevas relaciones de familiaridad y comunidad, son prácticas de resistencia que desde el pasado iluminan el proceso de reclamo territorial actual, y que a su vez son recordadas y resignificadas en este contexto. La recepción de las palabras de Lucio como un *ngilam* en el que les aconsejó que asumieran la responsabilidad sobre el campo enmarca la lucha actual en la relacionalidad y las formas de transmisión de la memoria y el territorio mapuche.

Recuperar el territorio implica para quienes integran esta familia no solo realizar un reclamo, sino cuestionar los supuestos mismos de los agentes estatales, frente a los cuales sus prácticas y experiencias son consideradas como impensables, incompletas o irracionales. Esa historia no “habla” sola; son precisamente las interpretaciones que hacen y que les han sido transmitidas por sus familiares las que les permiten entender no solo el lugar en el que les ha colocado el Estado, sino también aquel en el que se posicionan como mapuche y en resistencia.

Referencias

- Bauman, R. y Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life Author. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Bayer, O. (ed.) (2006). *Historia de la Crueldad argentina. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Tugurio.
- Blaser, M. y de La Cadena, M. (2009). Introduction. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4, 3-9. <https://bit.ly/2TBItRr>.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briggs, C. (1986). *Learning How to Ask*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1993). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1987). Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). En *Foucault* (pp. 125-158). Barcelona, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, México: Ediciones Paidós.
- Delrio W. (2010). Del no-evento al genocidio. *Eadem Untra-ke Europa*, 10, 219-254.

- Delrio, W. y Malvestitti, M. (2018). Memorias del *awkan*. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (eds.), *Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 23-67). Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro. DOI: 10.4000/books.eunrn.1254.
- Delrio, W. y Ramos, A. (2011). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2(1). DOI: 10.4000/corpusarchivos.1129.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A. y Pérez, P. (2010, octubre). Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. Trabajo presentado en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria” del Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. <http://bit.ly/2W3V69I>.
- Delrio, W., Palma, C. y Pérez, P. (2015). Marco histórico. Las (des)territorializaciones estatales en lo que hoy es la Provincia de Río Negro. En Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744), *Informe Final 2012-2015* (pp. 49-77). Viedma: Legislatura de Río Negro y Universidad Nacional de Río Negro.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En O’Neill, A. y Hinton, K. (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp.113-146). Durham y London: Duke University Press.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lidegaard, E. (2002). *Voces indígenas de la Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Catálogos.
- Mases, E. y Gallucci, L. (2007). La travesía de los sometidos. Los indígenas en el territorio de Río Negro, 1884-1910. En M. Ruffini y R. F. Masera (eds.), *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro, 1884-1955, vol. I* (pp. 123-162). Viedma: Fundación Ameghino y Legislatura de Río Negro.
- Pollack, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen.
- Popular Memory Group (1982). Popular Memory: Theory, Politics, Method. En R. Johnson (ed.), *Making Histories: Studies in History-writing and Politics* (pp. 205-252). London: Hutchinson.
- Pozo Menares, G. (2017). Malón: memorias en torno al proceso de pérdida humana, material y territorial que afectó a la sociedad mapuche (siglos XIX y XX). En Á. Bello, Y. González, P. Rubilar y O. Ruiz (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 123-145). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Ramos, A. (2008). El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4, 57-79 <https://bit.ly/2WY4oV0>.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Rancière, J. (2012). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.

- Szmulewicz, M., Liscovski, I.J. y Picone, S. (2019). El conflicto de tierras en Las Aguadas. En L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 217-232). Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing de Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Fuentes

- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989). <http://bit.ly/33a8ISE>.
- Dirección General de Tierras de Río Negro (1988). Expediente N.º 51.432.

7

Dialéctica de la subversión desde una autobiografía situada

*Un escrito experimental sobre fragmentos
interpelados y cadenas significativas detenidas
para la restauración del linaje*

PAULA HELENA MATEOS Y MARÍA ALMA TOZZINI

A la memoria de Arianne Hecker

Aquello a lo que afecta la intención alegórica es separado de los contextos de la vida: y con ello es, al tiempo, tan destruido como conservado. La alegoría se aferra a las ruinas, ofreciendo la imagen de la inquietud coagulada.

Benjamin, 2008, p. 266

Instantáneas

* A fines de octubre de 2017, los integrantes del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) nos reunimos en una pequeña localidad patagónica para discutir nuestras investigaciones y pensar en la publicación de este libro. Las jornadas habían sido intensas y bellas aprovechando el sol de una primavera -en el calendario- que nos permitió trabajar algunas

tardes al aire libre. Los intercambios fueron fructíferos y el tema del libro quedaba claro: íbamos a trabajar sobre la reconstrucción de memorias desde los fragmentos. Como dijimos, la primavera era un dato en el calendario y en la tibieza del sol de la tarde. Solamente. El anteúltimo día del encuentro, mientras nos dirigíamos a presentar el libro de nuestro anterior proyecto, el frío nos corrió por el cuerpo: a escasos cuarenta kilómetros de donde estábamos reunidos aparecía un cuerpo sin vida; muy posiblemente -como se confirmaría más tarde- el cuerpo de Santiago Maldonado.

* Los primeros días de noviembre de 2017 Alma Tozzini recibía un mensaje de Paula Mateos. Paula y Alma se conocieron a través de una amiga en común, fallecida un año antes. Paula reconoció que Alma podía leer -distanciada pero amorosamente- un texto en el que Paula intentaba contarle a su hija, que se asomaba a su juventud a partir de un largo viaje al exterior, lo que había sido la historia de las mujeres de la familia. Alma aceptó -como un honor y con la responsabilidad de asomar las narices en la intimidad de otros- el convite. Algo, más allá de lo profundo y sentido del relato, la estremeció cuando lo leía: Paula contaba a su hija su historia en fragmentos, y así los nombraba. En ellos aparecían rastros de contextos lejanos y actuales; una abuela mapuche se enfieltraba con la aparición de Santiago Maldonado mientras ambas fibras se frotaban con el primer #Ni una menos. El encuentro de octubre con los investigadores del equipo se entrelazaba con esta experiencia a la que era invitada.

Presentación

El artículo que aquí compartimos se propone tomar “Linaje” -el escrito que Paula Mateos enviara oportunamente a Alma Tozzini- como una fuente autobiográfica y analizarla desde los tópicos que fuimos trabajando a través de la memoria de los fragmentos o de su restauración a partir de estos. Entendemos lo arriesgado de la empresa al tomar un texto propio como objeto de análisis. Sin embargo, poder objetivarlo teóricamente nos ha ido permitiendo complejizar su lectura y, por lo tanto, usarlo a modo de ejercicio que permita entender lo que implica la restauración de memorias a través de los fragmentos. Este manuscrito nos permite también mostrar cómo algunos de esos fragmentos, que tal vez quedaban en un segundo plano al momento de su escritura, van siendo iluminados por los contextos que se van renovando por el paso del tiempo.

Así, a los fines de organizar la lectura, presentamos en primer lugar el texto “Linaje”. Posteriormente y recuperando algunas apreciaciones de Walter Benjamin (1973, 2008) nos detendremos en la discusión respecto de si tales fragmentos recuperados en el escrito autobiográfico debemos tomarlos como *ruinas* o como *índices históricos* de reivindicaciones que exige el pasado. Finalmente ofreceremos una lectura que nos permita explicar cómo dichos fragmentos van adquiriendo diversas dimensiones y potencia política a partir de la actualización siempre dinámica de los contextos en los que son leídos y pensados.

Linaje (por Paula Mateos)

*Para Alicia y Pilar
Para Marcelo y León
En tu memoria, Azucena*

El árbol genealógico

Las clases populares no tienen árbol genealógico. Reproducen historias (propias o cercanas) de manera oral. Algunas veces se guardan cartas, pero eso ya supone una letralidad que en el caso de mi familia se alcanzó recién en los últimos años. Para hacer un árbol genealógico de alguien se necesita tener la intención de hacerlo, buena memoria, y deseo de recordar, pero también de reconstruir historias a menudo dolorosas. Y es preciso también tener colaboración de parte de quienes comparten la información, y compromiso con la verdad. Además, hace falta tiempo, tiempo disponible. La reconstrucción es una tarea larga y lenta. A veces viene bien que haya alguna herencia que repartir (hay que destacar la notable habilidad de los abogados sucesorios para hacer genealogías familiares).

En cualquier caso, visto así el asunto, los árboles genealógicos son una cuestión de clase, de poder y de patriarcado. O de toma de conciencia. Ninguno de estos requisitos habitó mi familia, hasta mi madre. Quizás por su formación, quizás por su condición de oveja negra, fue ella la que necesitó indagar, la que advirtió lo inexplicado, lo silenciado, la que se dio cuenta de que había cosas para preguntar y la que entendió por dónde, a quiénes, había que hacer preguntas. Su curiosidad fue un motor, pero también una carga: no fue fácil, incomodó mucho, generó resquemores, inquietó lo estático.

Siento que mi historia es un gran mosaico con piezas que le faltan, mientras que otras emergen con insospechado relieve, como si fuesen mucho más importantes de lo que creí en el pasado. Como si todo este tiempo se hubiesen estado llenando los vacíos, tratando de engordar los llenos.

Miro los árboles genealógicos de los europeos, esos que se ven en cuadros de museos, que remontan las historias familiares por cientos de años. Comparo esas largas genealogías con mi propia historia, que se trunca en mis abuelos, de quienes tuve vivencias en primera persona y la historia contada, recordada.

De mis bisabuelos, a duras penas sé sus nombres, a fuerza de verlos escritos en alguna partida de nacimiento. Pero eso es todo. De mis bisabuelos andaluces sé que provienen de familias judías y moras, silenciadas por el miedo, convertidas por el espanto, escapadas por el terror al fascismo y al hambre, en ese orden. O al revés, que es lo mismo, y es igual.

Y de mis bisabuelos criollos también sé muy poco. El relato familiar *dice* que la familia es criolla. *Criolla*, o sea algo así como una familia que no cuenta con inmigrantes bajados de algún barco europeo. Familia criolla, que remite a poesía gauchesca y a campo abierto, todo muy bucólico: criollo. Escucho y pienso que esa palabra tan folklórica es en realidad un eufemismo para nombrar lo ignominioso: la naturalización de la conquista, la apropiación de tierras y de cuerpos y la historia silenciosa de las violaciones de las mujeres originarias.

Esta historia está contada en fragmentos. En pequeños episodios aparentemente lejanos entre sí, pero todos ellos fragmentos del mosaico incompleto. Es un intento de entender, de interpretar(me), desde los relatos de mi madre y de mi abuela. Es también la historia de la última conversación que tuve con mi madre, y de cómo me relató su búsqueda de raíces e interpretó su legado a su nieta.

Es una historia deliberadamente femenina, buscando encontrar lo que siempre se veló por la centralidad de los varones en el relato familiar y es por fin, una búsqueda, no sé de qué... pero si lo encuentro, daré cuenta de ello.

Ni una menos

El centro de la Ciudad de Buenos Aires, su fauna *oficinera* displicente y acostumbrada a movilizaciones populares y cortes de calle nos miraba con espanto.

Esta vez no eran sindicatos ni estudiantes. Éramos mujeres, mujeres... y más mujeres. Éramos cientos de miles de mujeres. Y estábamos enfurecidas.

Había aparecido el enésimo cuerpo vejado, violado, torturado y muerto de una muchacha joven. Otra más de tantas. Pero por algún motivo se juntó el espanto con la bronca y los años de organizaciones feministas sedimentados. El resultado fue el inicio del movimiento Ni Una Menos, con esa monumental manifestación en Buenos Aires, que se sigue realizando y que se extiende a cada vez más países.

Caminábamos juntas todo tipo de mujeres: organizadas o sueltas, politizadas o menos, pobres o no tanto. Éramos cientos de miles de mujeres (ya lo dije, pero vale repetirlo) donde las etiquetas calificantes no nos excluían sino que más bien expresaban todo eso que éramos juntas y al mismo tiempo: trabajadoras, estudiantes, sindicalistas, ancianas, maduras, jóvenes, muy jóvenes, niñas, mamás con sus cochecitos de bebés, católicas, evangelistas, socialistas, peronistas, dando la teta, lesbianas, trans, famosas, ignotas.

Ese día, fue la Primera Marcha Nacional Ni Una Menos, el 3 de junio de 2015. Y esa tarde, en la multitud, encontré por última vez a mi madre. Estaba ahí. Marchando, con su bastón de ayudarse el paso. Nos vimos a pocos metros, casi nos llevamos por delante. Me miró con una sonrisa entre sorprendida y satisfecha de que, a pesar de la masividad de la manifestación, nos hubiésemos encontrado

en el gentío. Hablamos brevemente. Yo viajaba al otro día y ya no la vería nunca más. Pero entonces no lo sabía. Nos abrazamos muy fuerte y nos sonreímos profundo, nos estrechamos con una inmensa alegría.

Esa mañana, la del 3 de junio del 2015, con mi madre tuvimos una larga charla. Acababa de volver de Chubut. Había ido a visitar a mi abuela (su madre) poco tiempo antes y tenía necesidad de contarme “algo muy importante”, que había entendido recién ahora. Empezó recordando.

Comprensiones

En ese viaje al sur, la abuela accedió a contar a mi madre cosas de cuando era niña, de antes de casarse. Le contó de su padre –del abuelo de mi madre, mi bisabuelo– de quien, por primera vez, mi madre supo:

era un hombre malo, que no quería a nadie, una persona mala que me hizo cosas horribles, hubiera sido mejor que nos pegue nomás [el relato mezclaba las primeras personas plural y singular]. Tampoco la quería a mi mamá. ¡Pobre mujer! ¡Cómo le pegaba! ¡Cómo la trataba! Cómo dejaba que la traten. Ese desgraciado nunca nos quiso, nunca nos cuidó.

Mi vieja rememora el relato de su madre y se le quiebra la voz:

Sin embargo, algo empezó a pasar con la abuela. Esa mujer-niña pequeña tuvo el coraje de escaparse. De algún modo, como pudo, se sustrajo de ese destino de espantos y empezó otra historia. Una historia difícil y muy dura. Pero otra, que la marcó a ella, a mí y nos sigue marcando.

United colors

Mi entrevista de trabajo en la empresa publicitaria de la Benetton tuvo como detalle central mi origen patagónico. El erre-erre-pe-pe que me hizo la entrevista calificó mi voz de contralto y mi acento latinoamericano como ideales para

la campaña que estaban lanzando. Pero en realidad estaba asombrado de tener ante sí a una patagónica real, auténtica. Nunca había conocido a nadie nacido en un lugar tan austral, me dijo (había buscado mi remoto lugar de nacimiento en un mapa). En ese momento, me contó, todos los empleados de la corporación estaban “muy emocionados” porque la empresa había comprado tierras en la Patagonia Argentina. Me impresionó el sentido de pertenencia que tenía, como si él hubiese sido uno de los herederos (“qué alienado está este tipo, un esclavo perfecto”, recuerdo que pensé mientras me lo decía).

En fin, fui contratada sin mucho esfuerzo de mi parte y trabajé para Benetton un par de años, en el departamento de publicidad. En esa época lanzaron aquello de *united colors*, esa campaña publicitaria multiétnica que en su momento fue de ruptura. No, no era modelo. Yo era una voz que anunciaba campañas y ofertas, que podía hablar en francés, en inglés y en italiano, con un marcado acento español pero que no tenía las zetas fuertes de España, sino las imprecisas eses de la vasta Latinoamérica. Era raro ver luego la tele y escuchar mi voz hablando, por ejemplo, francés, en el rostro de una longuilínea senegalesa de pómulos afilados y erizado cabello. Así era: a mi voz hispanohablante le ponchaban mujeres de diversos orígenes y variopintas pieles y pelos y siempre me sorprendía el resultado.

Mis años de estudio en Roma tuvieron varios episodios laborales *sui generis*, pero ese fue uno de los más interesantes: conocí gente rara, fui a muchas fiestas y gané muy buen dinero que sirvió para viajar.

Horrors of Benetton

Siempre conté esa experiencia laboral con un dejo de picardía. Me refiero al hecho de que, desde este lado del mundo, haber trabajado en Benetton es casi tan exótico como ser patagónica en Europa. Nunca imaginé que un par de décadas después, esas oficinas blancas y soleadas, esas azaleas

primaverales con fondo de música electrónica y esa casta ejecutiva de jóvenes divertidos, blanquidentados y exitosos, se convertiría en una presencia angustiada y persistente. Un magma viscoso y nauseabundo nadando bajo la superficie clara.

La desaparición de Santiago en tierras mapuche me conmueve y me espanta. Pero es un espanto muy personal, subjetivo y profundamente político a la vez. Santiago desaparece en el marco de un operativo represivo de la gendarmería, mientras acompañaba a sus amigos mapuche en el reclamo por sus tierras, hoy en manos de la corporación Benetton. Miro el rostro de Santiago que me mira desde miles de fotos, y veo en sus ojos los ojos de todos los jóvenes solidarios que no tiemblan ni especulan ante un reclamo justo. Santiago es cualquiera, es todos y es uno, desaparecido y asesinado, encarnando la venganza de los poderosos ante la rebelión de los marginados. Y veo los rostros mapuche de los amigos de Santiago, que reclaman por él, que lo pidieron con vida y hoy lloran su cuerpo vejado.

Y pienso en las probables líneas de parentesco que tengo con esos mapuche invisibilizados por indios, por pobres y por ignorantes.

Invisibilizados, decía. Hasta Santiago.

Apellidos

Mi abuela dice que ella no tiene dos apellidos. Que tiene solo uno, y no es el de su padre, sino el de mi abuelo: su apellido “de casada”. Mi abuelo es el hombre con el cual se escapó con apenas doce años, en el medio de una decisión que en la familia se ha relatado como “un rapto de amor”.

Cuenta mi abuela que el abuelo, un peón de campo diez años mayor, se enamoró de ella y ella de él, que él iba hasta los alambrados del campo a verla y ella se acercaba junto a alguna hermana cuando andaban juntando ovejas. Y que poco se hablaban, “él me tomaba la mano como saludo y se quedaba ahí medio callado, seguro porque mi hermana

siempre andaba cerca”. En una de esas charlas silenciosas, él le dijo que se iba a ir a la costa, que estuviese lista, que le avisaría apretando la mano más fuerte de lo normal.

Una tarde, la juntada de ovejas fue diferente, porque él estaba nervioso y se fue rápido, pero antes le apretó la mano muy fuerte y la miró fijo, muy serio. El sol terminó de caer mientras ella lo veía alejarse y el viento se levantaba sobre la estepa. Mi abuela recuerda con mucha precisión el viento frío y cómo se le enganchó el poncho en las púas del alambrado. Desenganchó cuidadosamente su poncho para no romperlo. No fue fácil, tenía las manos torpes, heladas y entumecidas. Pero no sentía el frío, sino un calor enorme y su corazón latiendo fuerte.

Pienso en la preciosidad de esta imagen, contada por esa mujer casi centenaria que entrecierra los ojos y recuerda lo que vio y sintió aquella joven muchacha que fue.

Esa noche mi abuelo le silbó como lechuza y ella supo que era la señal de salir.

No, m'hija. Nunca miré atrás. Sé que salieron a perseguirnos mi padre y algunos más, cuando se dieron cuenta, pero no me encontraron hasta muchos años más tarde y yo ya estaba casada y con hijos. A mi padre no le interesé nunca, más que para lo que él quería. Bien muerto está.

Pienso en cómo fueron mis doce años y no puedo imaginar esa niña huyendo con ese hombre, a lomo de mula, por la estepa patagónica. Pienso en el frío, en el viento, en la nieve, en los peligros. Pienso en una primera vez angustiada, que de algún modo tuvo también el sabor de la libertad.

Mi abuela es de las zonas mapuche de la cordillera. Nunca precisó bien si de Epuyén, de Cushamen, o de un poco más al norte, entre Río Negro y el límite con Neuquén. Probablemente no lo sepa.

Mi abuela es mapuche “por el lado de madre... qué se yo el apellido. Allá todos se llaman como el dueño del campo. Por eso tengo el apellido del abuelo. Él sí fue un buen hombre”.

(Esta cosa de llevar siempre apellido de hombres, el apellido del padre, del abuelo, del dueño del campo. Varones que se apropian de cuerpos y de historias, de nombres y de pasados. Y de futuros. Me estremece pensar que en algún lugar de mí habita el nombre odioso del feroz padre cuyo apellido mi abuela no quiere recordar. Nadie se había tomado nunca el trabajo de apellidar a su madre y el de su padre la remitía a los peores recuerdos, vejaciones y humillaciones. Como ella dice: bien muerto está).

Mi abuela tiene el mapa de la cordillera tallado en su rostro de originaria y la historia mapuche silenciada entre los recovecos de la memoria ya frágil y los padrenuestros empecinados con que los curas someten sus ancianas feligresías. Sabe que es “medio india. Pero ahí todos éramos. Y pobres, ahí la gente es muy pobre *m'hija*, y nada es suyo”. Mi abuela relata desde el pavor del despojo, desde la ausencia, desde las historias truncas. Y un poco le molesta que le revuelvan recuerdos que pocas ganas tiene de buscar y que nadie nunca le preguntó, hasta estos últimos años, “que todos se han vuelto mapuches”.

Mi abuela tenía trece años cuando nació mi mamá. Y antes de los veinte ya tenía cuatro hijos. Mi abuelo había pasado de ser peón rural a ser obrero industrial en un frigorífico, y de la profunda estepa habían emigrado a ese pueblo grande que empezaba a ser Trelew. A medida que la crianza de niños se lo permitía, iba a trabajar también mi abuela, “para ayudarlo a él, aparte las mujeres somos más prolijas con el pescado, lo ordenamos mejor”. La cosa siguió con que las dos hermanitas más grandes debían cuidar de los bebés, y el trabajo de la abuela servía para agrandar los ingresos familiares. “Le pagaban a él, pero era la plata de la familia”. La escucho y pienso que esto es dulce para el marxismo.

Mi mamá contaba que a veces hacían macanas –travesuras infantiles– y que cuando llegaba la abuela se enojaba y les pegaba. Pienso en ese vínculo y veo una madre niña criando cuatro niñitos como podía. En el fondo, mi vieja siempre justificó la violencia de su madre-niña: “se ponía nerviosa y pegaba, sobre todo a nosotras, las más grandes. Siempre nos pegaba. Pobre, nos tuvo tan joven que casi crio unas hermanitas”.

Fue mi madre quien tempranamente descubrió el linaje mapuche en la familia. Ella indagó documentos e insistió con preguntas.

La abuela calló por casi nueve décadas. No sé por qué decidió contar esa vez, la última, que mi madre habló con ella. Imagino esa charla entre esas dos mujeres ancianas (se llevaban solo trece años) hecha de palabras inexistentes: ¿cómo se narra lo que bien no se sabe? ¿Cómo se cuenta lo que apenas se conoce, a pesar de ser la propia historia? ¿Qué palabras tienen los recuerdos remotos de una cultura oculta, silenciada a golpes, a despojos, a violaciones? ¿Qué olores tienen aquellas comidas? ¿Cómo es el recuerdo de ese frío y esa nieve? ¿Habrán tenido mi abuela en algún rincón de esas memorias algún gesto de afecto, o risas, o juegos infantiles?

Quizás porque tenía enfrente a esa díscola hija a la que le dio por estudiar, quizás porque intuyó que esa hija podía procesar de otro modo la información. No sé bien por qué, pero la abuela dijo lo no dicho, lo que nunca habló con mi abuelo. Lo que se sabía. Pero no se hablaba.

Final (habla mi madre)

Dice:

he entendido, hija, que somos víctimas de una cadena interminable de violencias. A mí me pegaron mucho. No justificaré a mi madre por ello, ella era muy joven y su vida fue muy difícil. No puedo olvidar que me pegó mucho. Pero también a mi madre le pegaron vaya a saber cuánto. Y la violaron, la

violó su padre y vaya a saber quién más. Y a su madre también. Y a su madre. Y a su madre. Somos nietas de infinitas violaciones y violencias.

“La abuela no pudo decirme el nombre de su madre, no se acordaba. Así que no te puedo contar el nombre de tu bisabuela” (cómo es posible, pienso, que la abuela no recuerde el nombre de su madre. Advierto el horizonte del despojo, que subsume hasta allí donde ya no hay siquiera un nombre, un nombre que permita un acto demiúrgico, de decir y recrear. ¿Cómo te habrás llamado, remota bisabuela sin nombre?).

Sigue mi madre:

Y así, cuando más para atrás vas, más violencia hay: mujeres maltratadas, violadas, despojadas de su idioma, de su cultura, mujeres a las que les impusieron nombres de santos de calendario y apellidos de violadores, como si un poco de agua bendita redimiera tantos horrores y humillaciones. Eso, que es tan espantoso es también nuestra historia, la mía, la tuya hija, la de mi nieta. Eso está de algún modo inscripto en nosotras.

Sin embargo algo pasó en esta cadena de violencias. Una conciencia, supongo, de la que, de algún modo, me apropié y que también es tuya: hasta mí hubo violencias en la historia de las mujeres de nuestra familia, hija. Pero en vos no. He entendido que todas hasta mí, crecimos violentadas y llevamos eso como pudimos. Pero he entendido también que vos sos la primera mujer de nuestro linaje que no creció con violencias.

Sos la primera en esta larga historia. Sé consciente de eso. Siempre. Y también de que hay un camino de búsquedas. En algún lugar de la abuela, de mí, de vos, de mi nieta. En alguno y en muchos de nuestros rincones habita una cultura que desconocemos, una lengua que no sabemos, una historia que no tuvimos, otros nombres, otros apellidos, que nos negaron.

Esto fue lo último que me dijo mi madre. Esa tarde nos vimos brevemente en la marcha, nos sonreímos, nos abrazamos y seguimos. La mañana siguiente yo viajé.

Mi madre falleció días después de esa charla.

No puedo no pensar que el plan de su vida incluía esa última conversación, y esa especie de traspaso que me hizo, de su propia toma de conciencia, de esa clara apropiación de su historia -la nuestra-, que pudo concretar antes de partir.

Decía al comienzo que las clases populares no tienen árboles genealógicos y vuelvo sobre eso en forma de preguntas: ¿qué hay cuando ese registro no se hizo? ¿Qué queda? ¿Qué se deja para quienes van llegando y empiezan a preguntar? ¿Qué más implica reivindicar un linaje de sangre que intuyo, pero desconozco porque hubo poderes que se encargaron de borrar todas las huellas?

Hay familias cuyos linajes alcanzan varias generaciones, familias en las que se reivindican primazgos lejanos, de cuarto o quinto grado, en que se conserva la espada con la que alguien luchó una guerra hace 250 años (alguien, un hombre, por supuesto, porque "la Historia", así con mayúscula, es siempre masculina).

Yo siento que esta es una historia en minúscula, sin grandilocuencias, sin fechas, sin espadas, sin nombres, hecha de la materia de los vacíos, de la densidad de la ausencia, del volumen del desconocimiento.

Vuelvo al principio. Intenté narrar una historia propia que al mismo tiempo es ajena, porque la desconozco, porque se me escapa. Me golpea en la cara y se pasa, como el viento frío que azotaba la estepa y volaba el poncho de mi abuela junto al alambrado.

Pero de allí provengo, o al menos una parte de mí, una historia profundamente femenina que nos envuelve, nos completa, nos explica y se hunde en memorias ancestrales.

En tu bisabuela mapuche, en tu abuela-oveja-negra, en mí misma.

Y en vos, hija.

Fragmentos: de la ruina a la imagen dialéctica

Tomando “Linaje” como fuente de análisis nos surgen enseguida algunos interrogantes. ¿Cómo podemos interpretar esas imágenes de un pasado contado solo en forma de secreto por una anciana a su hija, anciana también ella? ¿Qué valor adquiere la significatividad dada por su autora y por quien narra a ella los hechos de maltrato hacia su abuela, en medio de un acto por la reivindicación de los derechos de las mujeres? ¿Era esa la significación del relato la primera vez que fue narrado o es un significado dado por quien recibe esa narración en un contexto determinado?

Entendemos que para poder dar respuesta deberemos obligadamente sobrevolar las propuestas de Walter Benjamin respecto de la narración, la transmisibilidad, la dialéctica de la detención y la idea de ruina; por la cual comenzaremos.

En su “Tesis de filosofía de la historia”, Walter Benjamin (1973) inmortaliza el cuadro *Angelus Novus* de Klee. En él, un ángel parece quedarse pasmado y a punto de alejarse de algo que lo perturba. Eso que lo perturba es el pasado donde se amontonan ruinas y muertos; el ángel querría quedarse a despertar a los muertos y recomponer las ruinas, pero el progreso lo empuja a no detenerse. Entendemos desde aquí que la idea de ruina estaría vinculada a aquello que se descarta o sobre lo que nadie se detiene. A la ruina solo le cabría amontonarse para ser olvidada.

Pensando en el manuscrito “Linaje” vemos que durante casi ocho décadas este parece haber sido el destino de muchas piezas narradas por vez primera en 2015: el olvido. Sin embargo, pasados muchos años sin ser narrada, dicha historia fue contada y ubicada -de acuerdo al contexto en el que fue recibida- en determinados repertorios interpretativos: en primer lugar en aquel de la violencia de género; en segundo término en el de una historia indígena borroneada por múltiples despojos. Entendemos entonces que esta acción de sustraer del olvido ciertas partes de la historia

y convertirlas en otra cosa de cara al presente y al futuro conjura la ruina como destino. En efecto, en la misma obra el autor propone la existencia de “una cita secreta” entre las generaciones pasadas y la nuestra a la cual le cabe hacer citable ese pasado. Así, recuperar el mensaje intergeneracional es la forma en que una potencial ruina se convierta en un mensaje del pasado al futuro.

Ahora bien, ese mensaje tampoco es literal. Según Benjamin (1991) el arte de la narración radica en referir una historia libre de explicaciones, sin imponerle al lector el contexto psicológico de lo ocurrido; es por esto que, según el autor, la narración alcanza así otra *amplitud de vibración* (Benjamin, 1991) de la que carecen otro tipo de relatos. En efecto, tal como las semillas, la narración “no se agota, mantiene sus fuerzas acumuladas, y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo” (Benjamin, 1991, p. 117-118). Quien narra tiene un consejo que transmitir a quien escucha y -advierte el autor- “el consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso” (Benjamin, 1991, p. 114). Hay un momento en que algo que era invisible deviene visible, o es visto con una nueva luz. Para Benjamin la *dialéctica de la detención* (Wolin, 1994) es aquello que permite congelar eventos, lugares, objetos, y dejarlos desprovistos de su inmediatez para liberarlos de su *continuum*. Este extrañamiento posibilita que los objetos, lugares o eventos, en una nueva disposición, demanden una consideración crítica. Así, si en su época la misión que asumió el autor estuvo vinculada con una redención de potenciales semánticos en peligro de extinción y de olvido en virtud de la avanzada del nazismo en Europa, aquí estamos en presencia de una operación ligeramente diferente aunque conexas: aquello que busca traerse al presente -“extrañándolos”- son significados, en una operación que los quita del *continuum* de significación donde generan un peligro. Esto es, una práctica violenta (abusos y golpes) transmitida de generación en generación, una pertenencia

(la mapuche) sin nombre, un lugar (¿Cushamen? ¿Epuyen? ¿La cordillera rionegrina/neuquina?) impreciso. Datos que múltiples violencias y despojos fueron borroneando.

La *dialéctica de la detención* permite entonces enfocar estos eventos, identidades y lugares para reinterpretarlos; no para salvar -en este caso- su significado ante el peligro de la desintegración, sino, antes bien, para subvertir tales significados ante el peligro de la desintegración del linaje de mantenerse inertes e incuestionados. Así, prácticas heredadas de violencia logran ser enunciadas desde el sufrimiento generado; identidades y lugares innombrados, dotados de un nombre (eran mapuche) o, al menos, de una posibilidad (Cushamen, Epuyen, límite entre Río Negro y Neuquén).

En esta recuperación de fragmentos se iluminan tanto hechos, lugares e identidades como aquello que estos generaron en sus protagonistas. La cita secreta entre generaciones, en todo caso, se da en pos de una subversión de sentidos -de aquellas pequeñas piezas dolorosas encriptadas en historias familiares difuminadas en espacio y pertenencia- y no de su salvataje en estado original. En el manuscrito que analizamos queda en evidencia que es contra ese estado original que se genera la alianza entre generaciones, operando una suerte de contracitación. Esa abuela anciana que entiende que la única hija que estudió podrá comprenderla y “hacer (otras) cosas”¹ con esa narración. Una hija, anciana también ella, que antes de morir logra traspasar a su hija académica y militante por los derechos de las mujeres, igual que su nieta, la clave de la insurrección encriptada en ese relato contado en secreto casi cuando ya el tiempo entre generaciones está a punto de truncarse, de entrecortarse.

¹ Tomamos esta licencia del conocido título de Austin (2016).

Es desde estas ideas que analizamos el modo en que dicha experiencia narrada en fragmentos -una joven mujer, de origen mapuche pero sin nombre conocido, vejada por su padre, escapada de alguna zona de la estepa de Chubut (¿o de Río Negro o Neuquén?)- pudo ser ubicada en distintos marcos interpretativos, mediados ellos por el contexto de recepción que les pudo dar significado y erigirlos en una propuesta para la acción. Recuperamos aquí cómo esos fragmentos lograron, en virtud de la cita secreta gestada entre generaciones de mujeres, y en un contexto tan tórrido como proyectado a futuro gracias a ciertas luchas reivindicatorias de derechos, convertirse en epítome de estas, en sus muestras más crudas.

Entre los fragmentos de la memoria y la memoria como restauración

Efectuaremos en este apartado algunas reflexiones sobre cómo los diferentes contextos iluminan de manera diversa los fragmentos de una historia narrada, dando lugar a interpretaciones otras, complejas, contradictorias y múltiples.

Como anclaje teórico directo de estas reflexiones recurrimos al trabajo de Cesare Segre (2001) acerca de la teoría de la recepción de Mukarovsky (1998). Tomamos como referencia las discusiones llevadas a cabo en el seno del Proyecto de Investigación respecto de los mecanismos de la memoria para la producción de subjetividades políticas. Si bien "Linaje" no nace como obra estética, sino como narrativa autobiográfica, la doble entrada teórica planteada habilita la posibilidad de *re-pensar-la* como una construcción estético narrativa basada en fragmentos -partes aparentemente inconexas, lejanas en el tiempo, el espacio y el acontecimiento- de una historia personal que se enlaza con la historia social.

El texto hace un reconocimiento inicial, que renueva cada tanto, indicando que se trata de una narración hecha de fragmentos, “un mosaico al que le faltan piezas”, y ofrece un conjunto de memorias íntimas que recorre cuatro generaciones de mujeres, reconstruidas a partir de revisar acontecimientos personales en clave de lecturas y posicionamientos realizados desde la pertenencia a colectivos políticos contemporáneos.

Así, de la primera marcha Ni una menos, un acontecimiento político fundante en la historia argentina, emerge -también- un momento íntimo de encuentro entre dos mujeres que, como si fuera un holograma, narra el todo, desde la partícula.

Otro acontecimiento, la desaparición y asesinato de un joven solidario, Santiago Maldonado, se entrama con una historia originaria recientemente develada en la familia de la narradora, por una parte y, por otra, con episodios de índole laboral -“Colors of Benetton”- ocurridos hace más de dos décadas, que en su momento fueron vividos de modo lúdico, pero que hoy se retoman y resemantizan en términos de horror y denuncia política -“Horrors of Benetton”-.

Entonces, entendemos que los fragmentos remiten a experiencias pasadas alojadas en la memoria, desestructuradas con posterioridad a la vivencia de eventos críticos y reorganizadas como denuncia política. Son esas experiencias enfocadas y narradas, aquellas que logran superar esa “inquietud coagulada” -tal como reza el epígrafe elegido para este artículo- y convertirse en una propuesta para la acción. Si, como plantea Benjamin (1991), la experiencia es el material imprescindible para el narrador y para que se siga generando el encuentro -la cita entre generaciones- que esos fragmentos puedan ser narrados y engarzados en nuevos contextos es la muestra de que no permanecieron como ruinas.

Una de las dimensiones centrales de “Linaje” es el encuentro con la identidad originaria. Sin embargo, más que como “experiencias alojadas en algún lugar de la memoria”, los fragmentos se presentan como preguntas, como hipótesis, antes que como reconstrucciones de certezas: ¿qué queda cuando no se sabe qué hubo, qué hay? ¿Qué nombres existen cuando ya no hay nombres? ¿De qué manera se narran las memorias de lo no vivido? ¿Cómo interpela a las mujeres originarias que se encuentran reconstruyendo memorias colectivas, el entramado de intencionalidades restauradoras y la realidad -en el caso, al menos, de esta abuela- de devastación cultural? Probablemente “lo que queda” es lo que se reconstruyó -lo que se está reconstruyendo- desde los fragmentos, a partir de la interpretación desde la política situada en la contemporaneidad.

La reconstrucción de los fragmentos de la memoria de la abuela es realizada por una hija y una nieta que comparten, además de la filiación, el ser mujeres trabajadoras asalariadas (universitarias) y el pertenecer a los colectivos feministas.

El trabajo femenino especializado en el frigorífico es invisibilizado atrás del salario del varón: “las mujeres somos más prolijas con el pescado, lo ordenamos mejor”. El trabajo infantil de cuidado de hermanitos es desdibujado atrás del trabajo de la joven madre cuyas fuerzas laborales son absorbidas por el trabajo del varón: “la cosa siguió con que las dos hermanitas más grandes debían cuidar de los bebés, y el trabajo de la abuela servía para agrandar los ingresos familiares”.

Lo político se imprime en los fragmentos. Los vestigios, las ruinas (Segre, 2001), subvertidas -como postulamos arriba- mediante una detención, formulan cuestionamientos acerca del poder: ¿qué disputas de poder volvieron ruinoso el pasado? La búsqueda de respuestas conduce a pensar la posibilidad política del fragmento de constituirse en denuncia y demanda de justicia, en *parrhesia*: el “decirlo *todo*”

(Foucault, 1996). Ahora bien, ¿cómo “se dice todo” cuando lo único que hay son fragmentos? ¿Cómo se dice *todo* cuando el lugar de enunciación es la asimetría de poder? Es probable que la reconstrucción de los fragmentos dispersos y el orden que la memoria intencionalmente les da pueda leerse como un acto político, un clamor de justicia, ante un orden poderoso (y violento) que alguna vez aplastó *eso* que ya no está: los fragmentos, aunque partes de un todo estallado, encuentran un marco político de comprensión mayor que les da sentido.

Cesare Segre (2001) señala que la “Historia llega hasta nosotros así, en innumerables fragmentos” (p. 17). En “Linaje”, el texto es incompleto, lo cual lo hace potencialmente infinito (innumerable): infinitas mujeres hacia el pasado, infinitos nombres desconocidos, infinitos nexos, infinitas historias que se ramifican en un argumento que puede volverse interminable. “Linaje” emerge como una narración sobre fragmentos, que, de todos modos, tiene un hilo conductor y una organización que lo convierte en una historia de muchas historias. La cita intergeneracional que expone Benjamin posibilitó ese hilván entre ellos, a partir de la potencialidad que reside en la incompletud que le es inherente. Expone también, en esa incompletud, un infinito de vacíos, que son narrados en el texto autobiográfico como “hechos de la materia de la ausencia”. Lo vacío se potencia, se muestran las ausencias, abrumadoramente concretas, presentes, densas, materiales.

Segre (2001) señala que el estado fragmentario de las piezas de arte “autoriza [...] la intervención de la imaginación interpretativa” (p. 11). Se focaliza en los fragmentos de obras de arte que son leídos con posterioridad a su deterioro como nuevas expresiones artísticas “el estado fragmentario de ciertas obras de arte, cuya belleza ha mutilado el paso del tiempo, nos lleva a contemplarlas con nostalgia; el fragmento despierta nuestra curiosidad y estimula nuestra imaginación” (p. 11).

De algún modo, en analogía con las ruinas arquitectónicas, esta trama de memorias es una especie de ruina cuyo valor radica en ofrecer puntos de vista distópicos, que hubiesen sido imposibles de identificar si el recuerdo fuese “completo”.

El fragmento es un *no todo*, señala Bartoszynski (1998). Es probable. Sin embargo, los fragmentos construyen otras totalidades. Aquello que es no todo es también una construcción interpretada, pensada en una intencionalidad específica que le da sentido. El todo, lo que sea que es, también es una construcción de totalidad, intervenida por una intención interpretativa. Bartoszynski (1998) plantea que es posible concebir el fragmento a partir de la existencia de la obra inicial. Pero ¿es el fragmento una reconstrucción ideal de la parcialidad? Si es posible reconstruir los fragmentos desde una compleja visión de la totalidad, la identificación de esa totalidad no debe pensarse como una y definitiva, sino como múltiple y plural. Entonces emerge nuevamente el interrogante ¿cuántas totalidades existen a partir de los fragmentos?

En “Linaje” el rompecabezas expone lo múltiple de las posibilidades de interpretación de los fragmentos: la historia se reifica desde una posición de género, de clase, política y hasta estética.

Reflexiones finales

Retomamos aquí el epígrafe con el que abrimos este artículo asumiendo que hemos logrado mostrar de qué manera, en este caso, el fragmento sobrevivió a la ruina, al no quedar coagulado en virtud de operarse la “cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra, y, -como sigue el autor- en virtud de que a cada generación previa, igual que a la presente, le ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos” (Benjamin, 2009, p. 138).

Ahora bien, dicho esto, aquello sobre lo que nos preguntamos en este escrito es por la intervención del contexto en esa redención del pasado y en la posibilidad de reparar derechos antes inexistentes como tales, o de conjurar prácticas violentas naturalizadas o que permanecían en el ámbito doméstico -las violaciones, la violencia, los embarazos no planificados, niños haciéndose cargo de otros niños- pues, tal como lo manifiesta Benjamin (1973) el don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo es inherente al historiador que sabe que el enemigo puede vencer.

Pasaron ya dos años desde la escritura de *Linaje*. En ese lapso su potencialidad fragmentaria siguió desplegando significatividad engarzándose tanto en repertorios que fueron tomando fuerza desde espacios militantes (que en ocasiones ganan terreno en las arenas de las políticas públicas), como en decisiones judiciales que, en un punto, estarían validando desde un sector del Estado la actualización de historias hasta hace poco intencional o pretendidamente desconocidas. Nos referimos puntualmente a dos sucesos de inicios de 2019, y a algo que vislumbra el presente 2020. Por un lado, a la proclama “niñas no madres” surgida en respuesta y repudio a un editorial² de uno de los emblemáticos diarios de la oligarquía argentina, en el cual se validaba la dignidad de las niñas violadas que llevaban adelante sus embarazos efectuando, así, una apología patriarcal que justificaba la cultura de la violación encriptada en la nota.

Por el otro, al fallo de la Jueza Carina Estefanía de Esquel en relación al juicio que la provincia de Chubut y la Compañía de Tierras del Sud Argentino Sociedad Anónima (Benetton) le siguieran a Fernando Jones Huala y otros miembros de la *Pu Lof* en Resistencia (Cushamen) -allí donde desapareció en agosto de 2017 Santiago Maldonado y cuyo *logko*, Facundo Jones Huala, fue extraditado a Chile

² Niñas madres con mayúsculas. (1 de febrero de 2019). *La Nación* (<https://bit.ly/2yx2a5v>. La nota está *online* solo para suscriptores).

por usurpación y abigeato—. La jueza no solo los absolvió y sobreseyó, sino que convocando a una mesa de diálogo instó al

cumplimiento en la práctica de las normas que garanticen los derechos constitucionales de los miembros de la comunidad originaria en cuestión. En particular, de aquellas que regulan la delimitación, demarcación y titulación de derechos territoriales que hagan viable, en la práctica, el ejercicio de tales derechos (su vida espiritual, su cultura, sus actividades tradicionales, además de su subsistencia y desarrollo económico) (Tribunal Unipersonal, 2019).

Lo que queremos destacar es que al ritmo que los contextos van cambiando, temas que antes no se visibilizaban aparecen en escena dando pasos en la dirección de interpelar concepciones demasiado cimentadas a lo largo de décadas, protegidas por siglos de impunidad o por las paredes de lo doméstico.

En este lapso y en virtud de ciertos repertorios que se hicieron públicos, otros intersticios de “Linaje” se iluminan y permiten detenernos sobre otros detalles. La niña madre, que fue la abuela de la autora, había quedado en una primera lectura opacada tras la historia de violaciones a la que fue sometida antes de escaparse con su pareja; tal vez por no ser sus embarazos frutos de dichas violaciones, sino de la relación que le permitió escaparse de ellas. La nueva gestión de gobierno iniciada en diciembre de 2019 creó el Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación. A inicios de 2020, uno de los principales temas en agenda de dicha cartera es la revisión de la división de las tareas de cuidado en los hogares sobre quién/quienes recae el cuidado de otros; ¿es equitativa dicha distribución del trabajo? Al momento de la escritura de “Linajes” poco se discutía públicamente sobre el cuidado –no así en ámbitos académicos y de militancia—. Así, las tareas que, siendo niña, realizó la madre de la autora, quedaban veladas bajo el horror de las violaciones de su madre en el pasado. Posteriormente,

como dijimos, se iluminó la consigna “niñas no madres”. Cerramos este artículo en un contexto social en el cual la cuestión de los cuidados se ha instalado en el debate público, lo cual permite dotar de densidad otro de los fragmentos de la historia y realizar una nueva cita dentro del texto.

Revisar estas configuraciones se ha vuelto un tema de agenda en el contexto actual y, al revisarlas, el ovillo sigue incrementándose con esa hebra: hija de qué tipo de relación fue la niña madre abuela de la narradora. ¿Cuántas niñas madres la antecedieron? ¿Qué otros relatos inconexos y fragmentarios comienzan a poder ser desentrañados a partir de poner el foco en esta trama? ¿Cómo son leídas en este contexto los cuidados de las hermanas mayores a los bebés de su madre niña? ¿Cómo se lee y reinterpreta el despojo cuando una madre niña, además, debe desplazar los cuidados que ni siquiera puede compartir con su compañero, hacia otras niñas, sus hijas?

Santiago Maldonado desaparece en el territorio de una comunidad mapuche, territorio que el sentido común local y regional –al igual que buena parte de los tomadores de decisiones estatales– desmerece como tal, ubicándolo solo como las tierras de “la compañía” porque “acá no había nadie hasta que llegó la compañía a fines de 1800 y pobló”. El fallo de la jueza Estefanía de Esquel da –al menos desde lo discursivo– un batacazo importante a ese sentido común: los mapuche no son usurpadores allí. Territorios no reconocidos como parte de la historia indígena patagónica comienzan a salir del velo en el cual se encontraban y la justicia comienza a deslizar, al menos desde su retórica, la necesidad de relevar tales territorios indígenas. Y entonces las dudas de la abuela de la autora de “Linaje” respecto de su procedencia pueden ser leídas en otra clave; aquella de los territorios indígenas no reconocidos como tales, ni siquiera nombrados, porque “todos se llamaban como el dueño del campo”.

En el epígrafe inicial recurrimos a Benjamin, quien nos desafía con la imagen de la ruina que pervive: lo que se destruye también se conserva, pero adquiriendo otros modos. Una historia *otra* coagula con densa materialidad, desde lo estallado, lo vedado, como estrategia momentánea de volverlo visible. Una historia que necesariamente reconstruye un pasado de derrotas y esboza la *in-quietud* de otros presentes y otros futuros para aquellas y aquellos que fueron los derrotados.

Referencias

- Austin, J. (2016). *Cómo hacer cosas con palabras*. Madrid: Paidós.
- Bartoszynsky, K. (1998). *Teoría del fragmento*. Valencia: Episteme.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1973). *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2009). *Sobre el concepto de historia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Benjamin, W. (2008). *Parque Central*. Madrid: Abada editores.
- Foucault, M. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.
- Segre, C. (2001). La teoría de la recepción de Mukarovsky y la estética del fragmento. *Cuadernos de Filología Italiana*, 8, 11-18.
- Wolin, R. 1994. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University of California Press.

Fuentes

- Mateos, P.H. (2017). *Linaje*.
Tribunal Unipersonal, Poder Judicial Provincia de Chubut (18 de marzo de 2019). *Sentencia 3404*(Carina Estefanía).

Las conexiones implícitas de la memoria

Fragmentos y expresiones que presuponen historia

MALENA PELL RICHARDS

Primeras palabras

Durante los últimos años he estado siguiendo y analizando la forma en la cual la ciudad de San Martín de los Andes –provincia de Neuquén– estuvo imaginándose a sí misma a través de “las formas de narrar la nación” (Taussig, 1992, p. 493). Mi interés en comprender cómo se organizan las tramas hegemónicas o, en otras palabras, las narrativas del pasado, tuvo que ver con mi propia búsqueda por reconocer los encuadres oficiales de la memoria con los que socialicé durante mi infancia y adolescencia. Al mismo tiempo, y por otros intereses y recorridos que también emprendí, comencé a oír, cada vez con más frecuencia, diferentes historias que circulaban ocultas del radar de esas tramas hegemónicas. Así fue que empecé a preguntarme, ¿de qué forma podría dar cuenta de esos *contra-relatos*? ¿Cuáles son los marcos que podrían habilitar escuchas comprensivas de esas otras historias que también acontecen en el lugar? Lo primero que tuve que aprender es que las memorias subordinadas no suelen configurar fácilmente un relato compartido, y que el anhelo de identificar entextualizaciones arti-

culadas de relatos-*otros* me estaba llevando por el camino equivocado. Sin embargo, al conversar con mis interlocutores mapuche sobre sus historias personales, familiares o comunitarias, los conflictos que debieron atravesar y sus luchas compartidas, ese *contra-relato* emergía presupuesto, como un fondo conocido e, incluso, imprescindible para dar sentido a las palabras.

Y ese es el punto en el que me quisiera detener en este trabajo: ¿cómo es un relato que no se manifiesta entextualizado ni se deja fijar en alguna unidad textual discreta y única, pero cuya “existencia” no solo es reconocida por las personas mapuche de San Martín, sino también presupuesta en el poder que dan a las palabras?

Fue entonces que recurrí a las *expresiones formulaicas*, con las que titulé los siguientes apartados. Son frases enunciadas por las personas mapuche para indexicalizar (señalar) conjuntos de relatos, sentidos del pasado y marcos de interpretación. Con estas expresiones se actualiza una memoria sin necesidad de grandes narrativas y se articulan fragmentos dispersos y heterogéneos en entramados socioculturalmente significativos sin necesidad de explicitarlos.

La intención de este capítulo es, entonces, mostrar cómo esas expresiones permiten hilar los distintos fragmentos de relatos de las familias mapuche de San Martín. Con mis interlocutores mapuche fuimos tratando de identificar esas expresiones, para reconocer, en sus usos, los marcos de interpretación más amplios que estas presuponen. Parte de los resultados de este trabajo conjunto es el que comparto en estas páginas.

Entiendo la noción de fórmula –expresión formulaica o frases fijas– como un conjunto de palabras que se emplean bajo las mismas condiciones métricas para expresar una misma idea esencial (Foley, 1995; Ramos, 2003). El uso de estas frases es siempre una estrategia intertextual que presupone y vincula fragmentos de discurso (Ramos, 2003). A diferencia de ciertos discursos o textos sobre el pasado que devienen entextualizaciones explícitas y unificadas (como

por ejemplo, los *güt-xam* del regreso o los *epew*), estas frases trabajan sobre los fragmentos presuponiendo –sin explicitar– sus posibles articulaciones. ¿Cuáles son las frases con capacidad para aglutinar un pasado que, para la mayor parte de los mapuche y las mapuche de San Martín, se experimenta como fragmentado?

“Siempre estuvimos acá... pero fuimos corridos”

Cuando comencé con mis primeras conversaciones con integrantes de la comunidad mapuche Curruhuinca en el paraje Pil Pil[1] durante el 2015, tenía en mente ciertas formas acostumbradas de preguntar acerca de la historia que, mayormente, remitían a las trayectorias mapuche o mapuche-tehuelche de las provincias de Río Negro y Chubut. Estas trayectorias se caracterizan por los desplazamientos forzados en tiempos de campañas militares y, finalizada la “Conquista del desierto”, por los largos peregrinajes a través de distintos sitios y regiones geográficas en búsqueda de un lugar habitable, a los que continuaron otras marchas forzadas como consecuencia de los despojos territoriales posteriores a la relocalización. Al momento de querer plantear estos mismos tópicos en aquellas conversaciones, me di cuenta de que ciertas preguntas que realizaba sobre el lugar de procedencia de sus familiares –o de ellas y ellos mismos– producían, en mis interlocutores, una especie de desconcierto y de asombro. Pasados los segundos de sorpresa ante mi pregunta, la respuesta era, la mayoría de las veces, “somos de acá”.

Recuerdo que una vez pasó que la persona con la que estaba conversando, me preguntó de dónde era que yo venía. Con el tiempo entendí que los desconciertos y las contra-preguntas no respondían a un

“malentendido”; muy por el contrario, se trataba de intervenciones *ex profeso* para reorientar el contexto de comunicación y redefinir sus tópicos.

Entiendo la noción de *contexto* como el marco de interpretación o la arena de la *performance* que resulta de un proceso de contextualización. Siendo este último un proceso de negociación en el que los participantes examinan reflexivamente el discurso a medida que surge, incrustando juicios sobre su estructura y significado en el habla misma (Bauman y Briggs, 1990). Según Ana Ramos (2003), los hablantes –mis interlocutores en este caso– amplían esos juicios o expectativas más allá de la interacción inmediata, incluyendo predicciones sobre cómo las competencias comunicativas, las historias personales y sus identidades sociales modelarán la recepción de lo dicho. Utilizando ciertos recursos metacomunicativos, las personas no solo señalan aspectos de la interacción social en curso, sino también la manera en que esta se encuentra ligada a otros eventos (Bauman y Briggs, 1990). Desde este ángulo, el silencio ante mi pregunta –la repregunta sobre el origen de mi procedencia– era la forma en que mis interlocutores redefinían el contexto de comunicación que yo les estaba proponiendo. No solo estaban llevando el tópico hacia otro lugar de interpretación, sino que, además, me señalaban los marcos presupuestos de sentido común con los que permanentemente deben lidiar: aquellos que ponen en sospecha la preexistencia mapuche en San Martín.

Aun cuando mis preguntas remitían a procesos históricos distantes en el tiempo –fines del siglo xix y principios del xx– y a pesar de que entienda que ningún desplazamiento pone en duda la preexistencia del pueblo mapuche al Estado nación, el supuesto de tener que demostrar “preexistencia *en* la zona de San Martín de los Andes” definía, para ellos y ellas, los sentidos de cualquier desplazamiento. La expresión formulaica

“siempre estuvimos acá”¹ adquiere su fuerza política en un flujo discursivo donde las interpelaciones del sentido común –evidentes en intercambios cotidianos, discursos radiales o diarios locales– niegan la necesidad de reconocer los derechos indígenas en San Martín, aludiendo a una ausencia de indígenas legítimamente preexistentes en la región².

Fue con el tiempo, entonces, que supe poner en valor la asociación entre la frase “estar desde siempre” y la importancia de reafirmar la legitimidad de sus reclamos e impugnar las banalizaciones de sus luchas. Reconozco, por lo tanto, que la expresión “siempre estuvimos acá” es la forma local de articular los relatos familiares para empoderar sus memorias. Esta forma de entamar –en clave de continuidad territorial– discute con los encuadres hegemónicos de la historia como, por ejemplo, el que subraya la presencia de los “pioneros” europeos en San Martín, mientras se invisibiliza la existencia histórica de los mapuche. Observé, incluso, que en una mayoría de situaciones donde se trató “la cuestión mapuche”, el intercambio se llevó a cabo con ciertos elementos ritualizados: mientras unos o unas presuponian la extranjerización de las personas mapuche remitiendo al proceso denominado la “araucanización de las

¹ Y sus diversas paráfrasis: “mis padres nacieron acá, sus padres también”, “mis abuelos vivían acá”, “nos criamos con mis primos porque mi padre y sus hermanos compartían todo este lugar, así se lo dejaron sus padres”, entre otras.

² Esta afirmación de sentido común es inconstitucional porque la preexistencia de los pueblos indígenas –ya reconocida por la nación– no es opinable a nivel regional o local. Aquí no me detengo en su verdad jurídica, sino en su fuerte potencial descalificador en el imaginario político dominante.

pampas” (Lazzari y Lenton, 2000)³, otros u otras (mapuche) esgrimían, casi automáticamente, la frase “siempre estuvimos aquí”.

En breve, esta expresión organiza los diferentes fragmentos de memoria en dos direcciones. Por un lado, señala como origen común de las comunidades de la zona –y como punto de partida de sus tramas narrativas– a la región territorial de San Martín. Por otro lado, define la continuidad de sus historias como una constante lucha por permanecer en este territorio ancestral. Esto último implica que, aun habiendo sido obligados a dejar ciertos territorios, su permanencia en el lugar nunca dejó de ser defendida, añorada y sostenida en las memorias a través del tiempo. Con esto último, introduzco ahora la segunda parte de la expresión: “pero fuimos corridos”.

Los desplazamientos históricos a los que se vieron obligadas las personas mapuche de San Martín de los Andes y alrededores también han sido borrados de la narrativa oficial. Los trazos de estos desplazamientos que la memoria sí reúne en torno a la expresión “pero fuimos corridos” refieren a los despojos territoriales o a las condiciones de marginalidad y pobreza que los obligaron a moverse en los alrededores de la región y, mayormente, hacia los centros urbanos. Estos responden a las presiones que fue sufriendo el paisaje luego de la llegada de diferentes presencias estatales a la zona –como el Ejército Argentino, Parques Nacionales, las primeras escuelas o las políticas gubernamentales

³ Estos usos de sentido común se completaron con equivalencias entre ser mapuche, extranjero y terrorista. En el año 2017, ciertos acontecimientos de violencia institucional hicieron que el tema mapuche ascendiera, como pocas veces antes, a las agendas nacionales de los medios de comunicación. En estas discusiones –atravesadas por los partidos políticos y otros intereses ideológicos–, el oficialismo apuntó a fortalecer el estereotipo del mapuche como extranjero y como terrorista. En San Martín, las elites y parte del gobierno se apropiaron de ese estereotipo subrayando especialmente la “amenaza” mapuche de “atentar contra la soberanía nacional”.

de colonización indígena puestas en marcha por el Territorio Nacional de Neuquén desde el año 1932⁴ (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2008).

Como mencioné en las páginas anteriores, los mapuche y las mapuche se enfrentan constantemente a la negación de su preexistencia –a veces incluso de su existencia. Esta afirmación adquiere sus sentidos hegemónicos locales en las construcciones de aboriginalidad (Briones, 1998) imperantes en San Martín, las cuales asumen como criterio de autenticidad indígena la residencia continuada en los parajes rurales y ponen en sospecha a quienes se adscriben como mapuche viviendo en la ciudad. Por lo tanto, recordar el sufrimiento de sus familias cuando se vieron forzadas a dejar sus territorios es para las personas mapuche un modo de responder por qué la mayor parte de la población mapuche “no puede cumplir el requisito de preexistencia” que les exige vivir desde tiempos inmemoriales en los parajes rurales. Por un lado, antes de que sus abuelos y abuelas fueran desalojados de lo que hoy constituye el ejido urbano, por ejemplo, esas tierras eran parte del territorio mapuche, lo mismo sucede para las familias que habitaban en los lugares cercanos a lo que ahora son playas y paradas obligadas del turismo. Por el otro, si hay muchos y muchas mapuche en las ciudades es porque ha sido cada vez más difícil sostener las condiciones materiales necesarias para la vida en las zonas rurales.

Ahora bien, en ciertos encuentros más amplios en los que los mapuche y las mapuche de la zona de San Martín intercambian relatos con miembros de comunidades mapuche de otras regiones, esta misma frase, “siempre vivimos acá... pero fuimos corridos”, presupone otros deslindes

4 Estas políticas se basaban, a grandes rasgos, en concesionar las tierras a las comunidades indígenas. De este modo, se impartió la forma en que estas debían adquirir el modo de vida comunitario y las maneras en las cuales se podía acceder y trabajar la tierra. El Estado profundizó su control territorial sobre las comunidades emplazándola bajo las figuras de Reserva Indígena o encapsulándolas en ciertos parajes.

geográficos y temporales. El acá se difumina por todo el territorio mapuche (*wallmapu*) y el tiempo verbal de “fuimos corridos” abarca la larga duración de una historia que inicia con las campañas militares de fines del siglo xix. En estos marcos más amplios de interpretación, las memorias se descentralizan de la región de San Martín y habilitan otros relatos y experiencias (acerca de campos de concentración, peregrinajes de regreso y de marchas por campos abiertos buscando un lugar donde vivir tranquilos). En todo caso, las luchas locales y cotidianas por defender o reclamar el territorio de sus abuelos y abuelas en la región de San Martín ha ido seleccionando y organizando las experiencias de territorialidad y de desplazamientos en sus marcos más locales de interpretación.

Unos años después, cuando escuché al *logko* político de la comunidad mapuche Curruhuinca finalizar su discurso, comprendí más profundamente el sentido de sus palabras y actualicé, sin necesidad que se explicitaran, los múltiples fragmentos de memorias que se estaban trayendo a ese contexto presente:

Acá a nuestros ancestros, a nuestros abuelos los corrieron de acá, los mandaron a las piedras, les quemaron las casas... bueno la historia es bastante fea ¿no? (*Logko* Político Curruhuinca, conferencia de prensa durante una acción de resguardo del área de Quila Quina, paraje Pil Pil, 7 marzo de 2019).

En esa pieza de memoria colectiva se condensan los innumerables relatos que circulan en la región; relatos de experiencias transcurridas en los alrededores de San Martín, pero de diferentes épocas y lugares, como por ejemplo los que cuentan que fueron “mandados a las piedras” porque sus familias vivían en las tierras boscosas y más fértiles, las que fueron tempranamente expropiadas (“quemaron las casas”) en beneficio del negocio aserradero maderero o la instalación de estancias privadas. Esta frase puede encarnar en relatos heterogéneos porque se fue gestando como

síntesis de las experiencias pasadas en contextos repetidos de comunicación y de intercambio entre los mapuche y las mapuche de la región. Pero además, adquiere su potencial político en las *geografías más amplias de poder* (Massey, 2005), esto es, en ciertas matrices de aboriginalidad local y en determinadas luchas ideológicas.

Los sentidos no referenciales (no literales) de la frase “siempre estuvimos acá... pero fuimos corridos” solo pueden ser comprendidos en el contexto de los discursos hegemónicos. Esos discursos que avalan el silencio inaugural de los despojadores y el silencio rentable de una industria turística que, para operar sobre las tierras mapuche, necesita presentarlas como exentas de conflicto (Dwyer, 2009). Pero esos sentidos no literales deben descubrirse también en un entramado implícito de relatos acerca de experiencias de pérdida, historias dolorosas, recuerdos afectivos sobre ciertos lugares y encuentros con otras familias en la misma situación.

“Hubo que *escuenderse*... y todo se fue perdiendo”

Entendí mejor la primera parte de esta expresión cuando los integrantes de la *lof* de Trompul⁵ la ampliaron diciendo “hubo que *escuenderse* como el *foye*”⁶.

[Hablando sobre el *foye*] —¿Por eso cuesta tanto encontrarlo? ¿Por eso hay que subir tanto a buscarlo?

La *ñaña*⁷ sin dudarlo me confirmó que sí, pero que gracias a eso sigue vivo:

⁵ *Txompül* o *trompul* es otro paraje de la comunidad curruhuinca. Se encuentra aproximadamente a la misma altura y distancia del centro que el paraje Pil Pil pero en el otro margen del Lago Lácar.

⁶ El *foye* es un árbol conocido también como Canelo o Canelo de Magallanes que se encuentre entre Argentina y Chile.

⁷ Forma de nombrarse entre mujeres o de hombres a mujeres desde el *mapuzugun*. Aquí además es una estrategia para preservar el nombre de quien compartió está contada como fue pautado previamente.

—Nosotros también... el *foye* se *escuendió* y por eso sigue... nosotros *escuendimos* nuestra identidad, nos seguimos *escuendiendo* como el *foye*, sino es complicado ir a cualquier lado, hay mucho racismo (L. C., conversación personal, 4 de mayo de 2018).

La idea de “escuenderse” suele rememorar situaciones como las vividas en ámbitos educativos, cuando las personas deciden negar su pertenencia al pueblo mapuche, por ejemplo, ocultando el domicilio real de su familia en algún paraje o su apellido mapuche.

Como contrapartida al proceso oficial de tachadura (Rodríguez, Nahuelquir y San Martín, 2016) que niega las desiguales relaciones de etnicidad, los mapuche y las mapuche resignifican, con esta expresión, sus propias prácticas subordinadas (el silencio, el ocultamiento o la aparente “asimilación” con la cultura desmarcada étnicamente) como una estrategia colectiva.

La asociación entre el *foye* o árbol del canelo y las personas mapuche adquiere centralidad como marco de memorias entre quienes tienen competencia comunicativa para reconocer sus sentidos, es decir, entre aquellos y aquellas cuyas trayectorias de vida estuvieron signadas por tener que lidiar cotidianamente con la discriminación. “Si uno se *escuende* es para sobrevivir como lo hace el *foye*”. A través de esta expresión formulaica se presuponen experiencias similares de vergüenza, soledad, incomprensión, exclusión y tristeza, ligando historias sobre ocultamiento, negación y silencios, entre generaciones, familias y comunidades.

Al mismo tiempo, el “*escuenderse* como el *foye*” también interpreta, desde un punto de vista mapuche, las estrategias de ocultamiento a lo largo de la historia. El hecho de que las familias y personas a veces hayan mostrado públicamente los diacríticos de un “modo de vida mapuche” y, en ocasiones, los hayan ocultado, suele ser motivo suficiente para que se los acuse de oportunismos, invenciones de identidad o de “aculturación” irreversible. Por ejemplo, en diferentes

oportunidades se ha buscado deslegitimar los reclamos al esgrimir que las personas apelan a su identidad mapuche cuando ni siquiera saben hablar la lengua. Me ha llamado la atención escuchar esta misma acusación con el imperativo moral acerca de cómo se es un mapuche auténtico: “quieren reclamar cosas como mapuche pero no quieren ser mapuches, no quieren mantener sus costumbres, hablar en lengua”.

Este prejuicio adquiere su fuerza ideológica en el contexto neoliberal en el que los discursos dominantes responsabilizan a los indígenas de sus pérdidas, al mismo tiempo que niegan las asimetrías y los conflictos históricos que las produjeron (Povinelli, 2002). Para afirmar que los mapuche y las mapuche “no quieren hablar en lengua” es necesario borrar la historia que explicaría la condición subalterna del *mapuzugun* y lo que ha implicado para muchos hablar en lengua públicamente. Conversando al respecto, otra *ñaña* decía que las personas mapuche “no pueden ser lo que son porque *les hacen* ocultarlo” (A. C., conversación personal, 27 de febrero de 2019). Para esta mujer, quienes “les hacen ocultarlo” son quienes hoy en día controlan los espacios como la escuela, los sitios por los que transitan en el centro, los ámbitos de interacción laboral, entre otros. Pero también, y en el evento de la conversa, refería a las persecuciones que los mayores habían sufrido antes:

A los mayores les prohibieron hablar *mapuzugun* y a los jóvenes les da vergüenza. Pero tienen que saber que sus mayores dejaron la vida por este territorio y la lengua se perdió por eso también. Por eso hay que respetarla y al apellido, que es lo que representa que viene de sus mayores (A. C., conversación personal, 27 de febrero de 2019).

El aparente distanciamiento con respecto a su pertenencia al pueblo mapuche ha sido una forma de “*escuenderse*” para evitar –como el *foye* evita su tala masiva– los

procesos de estigmatización y discriminación a los que habitualmente los mapuche y las mapuche han tenido que enfrentarse:

No hay problemas con algunos guardaparques hoy, pero a veces es difícil, porque en ellos se ve igual lo que la institución representa, lo que ha hecho... provocado mucho sufrimiento en la gente [...] Todavía se ven los bosques, se ve en los árboles, el fuego, lo que quemaron [...] digamos esos huecos que se forman en el tronco, lo quemado. Parques quemaba y prendía fuego todo para echar a la gente. Si te parabas y los enfrentabas, te mataban (A. C., conversación personal, 19 de febrero de 2019).

“*Escuenderse*” es la expresión detrás de la cual se reúnen –de formas más o menos implícitas– una gran cantidad de relatos como este, en los que se traen al presente las experiencias de los mayores. Este recuerdo de una integrante de la comunidad Curruhuinca nos transmite, una vez más, que para sobrevivir a las situaciones de violencia era necesario no enfrentarse, “agachar la cabeza” y ocultar o negar “quien era uno o una”.

Entre mis interlocutores el silencio ha operado muchas veces como mecanismo de defensa ante la discriminación y el avasallamiento en situaciones públicas, sin embargo –y esto es lo que quisiera subrayar en este apartado– se trata de un silencio en espera a que cambien las relaciones de fuerza.

Con la expresión “*escuenderse* como el *foye*” se presuponen los variados fragmentos de experiencias de exclusión y de maltratos como una memoria compartida. Pero también se reinterpretan las decisiones de los antiguos y de los vivos como una estrategia de sobrevivencia y como una forma de resguardar conocimientos altamente valorados. Desde este ángulo, los mapuche y las mapuche niegan haber perdido los conocimientos

antiguos o, mejor dicho, afirman el valor central que estos han tenido siempre en sus vidas, al punto de tener que esconderlos para resguardarlos.

Sin embargo, la pérdida posteventos críticos es también un hecho reconocido y una consecuencia dolorosa que la memoria necesita reelaborar (Carsten, 2007). En las rememoraciones de padres, madres, abuelos y abuelas se suele contar que, a pesar de haber vivido esos años tan complicados que los obligaron a “*escuenderse*”, también se trata de un contexto que se añora con nostalgia. En esta dirección, los relatos hacen lugar a situaciones cargadas de picardía o alegría, narran los vínculos entre diferentes comunidades y familias, la solidaridad que existía entre ellas y las numerosas ceremonias a las que se podía concurrir en la región, donde sus mayores reafirmaban los lazos espirituales con el territorio que habitaban. Estos relatos nostálgicos están cargados de expresiones de afecto y de sentimientos de apego.

Son estos relatos los que están presupuestos en la segunda parte de la expresión formulaica: “todo se fue perdiendo”. La pérdida remite centralmente a las prácticas habituales de relacionalidad y a los sentimientos compartidos de unidad.

Las experiencias del pasado aquí se reúnen en torno a la idea de que “antes todo era diferente” porque “había mucha más unión entre las diferentes comunidades”⁸. Un señor de la comunidad mapuche Curruhuinca, del paraje Pil Pil, me señalaba, con cierta picardía y complicidad que “desde Junín [de los Andes] hasta acá, somos todos parientes”

⁸ En un encuentro de *mapuzugun* realizado en febrero del 2020 en San Martín de los Andes un joven expresó: “seamos la generación que ya no indaga tanto de dónde venís y en base a eso con quienes te juntás o militás. Rompamos con disputas que no nos pertenecen [en referencia a la generación de sus padres], que son viejas. Si nos encontramos es porque compartimos las mismas luchas” (registro personal, 21 febrero 2020).

(Registro Personal, 14 de septiembre 2016), poniendo en relieve los fuertes vínculos que existían entre las personas de las comunidades mapuche de la zona⁹.

En esta dirección, la frase “todo se fue perdiendo” actualiza un marco compartido acerca de la pérdida, en el que la nostalgia se conjuga con un fuerte mandato o deseo de restauración. Este marco reúne los fragmentos dispersos sobre experiencias valoradas de antaño como, por ejemplo, las prácticas acostumbradas de *witxan* (visita). Estas refieren al hábito de visitar a familiares o personas afectivamente cercanas, y a un saber compartido: el buen trato y la reciprocidad afianzan los vínculos. Uno de mis interlocutores expresaba que las visitas eran momentos propicios para conversar, compartir alimento (*mishawün* y *rokiñ*), hacer invitaciones (*mageluwün*) a ceremonias, saber de las necesidades de los vecinos... pero concluía diciendo “todo se fue perdiendo”.

La articulación consensuada entre ambas expresiones “Hubo que *escuenderse*” y “todo se fue perdiendo” produce los sentidos locales que adquiere la pérdida. Recordemos que los imaginarios de otredad sanmartinense se caracterizan por culpabilizar a los propios mapuche de haber “perdido” los diacríticos con los que podrían demostrar su “mapuchidad” (“no supieron transmitir”, “no supieron aprender lo que les fue enseñado”). Es en contraposición a estas responsabilidades invertidas que la conexión entre haber tenido que ocultarse y las consecuencias de pérdida se construyen como denuncia, en palabras de un joven mapuche de la zona: “el avasallamiento y la dominación sobre nuestro pueblo, fueron llevados a cabo deliberadamente por el Estado, y son la causa de que hayamos perdido todo” (M. C., comunicación personal, 11 de diciembre de 2018).

⁹ Actualmente, se reconoce en las ceremonias que se realizan al pie del volcán Lanín durante el mes de enero una experiencia similar de unidad. Esta ceremonia reúne a personas mapuche de todo el territorio o *wallmapu* y la organización es llevada adelante por comunidades mapuche de Neuquén, y en especial de la zona más cercana al área Tromen.

Este es el marco en el que suelen actualizarse las experiencias de temor que transmitieron sus antepasados. En ellas se señala de forma enfática, por ejemplo, la presencia de Parques Nacionales como responsable de alterar los modos de vida, infringir miedo y motivar las prácticas de “*escuenderse*” con las que los mayores quisieron a resguardar a los menores. Estas experiencias cuentan cómo se dio inicio a un proceso de clandestinización y de negación pública de su identidad:

Los guardaparques tenían armas. Mi papá me contaba que a mi abuelo le decían no podés decir que sos mapuche, ya no hay más mapuches. Si decís eso te matamos (R., conversación personal, 15 de febrero de 2018).

Otras de las experiencias que se entraman en la conjunción entre “*escuenderse*” y “haber perdido todo” remiten a la imposición de las escuelas y de los alambrados. Son muchos los relatos acerca de cómo la escuela fue separando a los niños y niñas de las formas de vida cotidianas de sus hogares y de los momentos propicios para la transmisión; o sobre cómo en la escuela eran menospreciados si hablaban *mapuzugun*. En este marco también se reúnen los relatos en torno a cómo los alambres de las estancias fueron impidiendo el acceso por los pasos acostumbrados y por los caminos conocidos, cortando la circulación con la que se sostenía el *witxan* (visitas). En síntesis, el ocultamiento y la pérdida son las consecuencias –estrechamente relacionadas– del *evento crítico* (Das, 1995). Este último se inaugura con las campañas militares pero, en las memorias de la región de San Martín, se replica de forma simbólica en los imaginarios racistas y, de forma material, con la llegada de la institución estatal de Parques Nacionales, las escuelas y las estancias de los terratenientes. Con este énfasis de denuncia, la contradicción entre “*escunderse* para sobrevivir” –o preservar conocimientos valorados pasándolos a la clandestinidad– y “haber perdido todo” no conlleva incoherencia

alguna. Los fragmentos de memoria se reúnen entre ambas expresiones para contar cómo fueron obligados a esconderse y cómo a pesar de sus esfuerzos el mundo añorado de sus antepasados fue devastado, para afirmar a continuación que, por esos mismos esfuerzos de los antepasados, sigue siendo posible volver a levantarse como mapuche y restaurar ese mundo.

“Construimos al pueblo”

En el año 2016 conversaba con quien entonces era el *logko* de la Comunidad Curruhuinca sobre mis intereses de investigación. Él me indicó entonces que el Estado *wigka* había copiado todas sus instituciones y modos de ejercer de otros Estados nación europeos. Luego me explicó que el mundo mapuche había sabido mantener sus formas de gobierno, de hacer política, y de organizar sus convivencias, sin copiarse de nadie, pero que ese conocimiento se estaba perdiendo por las persecuciones y el empobrecimiento.

Siguiendo el argumento de este *logko*, el empobrecimiento los puso frente a la inminente necesidad de trabajar de lo que pudieran, dejando atrás la idea de recuperar la gran cantidad de animales y huertos que los ancianos habían sabido tener. Me fue enumerando distintos planes sociales que aseguraban en gran medida que las personas de las comunidades tuvieran un piso de alimentación básico y muy mínimo. Y me remarcó que, así y todo, la gente siempre “se mantuvo muy trabajadora”. Y que de esta forma “se construyó al pueblo”. Esta última expresión –“construimos al pueblo”– fue una de las más retomadas durante el año 2014, cuando se justificaba la demanda por el izamiento de la *wenufoye*¹⁰ (bandera mapuche) en la plaza principal de

¹⁰ El izamiento de la *wenufoye* o bandera mapuche, refiere a la demanda realizada desde la Mesa de Protocolo Intercultural Mapuche del Concejo Deliberante de San Martín de los Andes. Desde ese espacio institucional/estatal las

la ciudad. En ese entonces creía que su uso se limitaba a buscar el reconocimiento de los aportes significativos que las personas mapuche habían realizado en San Martín, y con los que habían colaborado al desarrollo de la ciudad. Como veremos a continuación, esta expresión articula ciertos fragmentos de memoria en marcos de interpretación del pasado mucho más complejos en sus matices.

Generalmente, el enunciado “construimos al pueblo” remite al rol social de las personas mapuche en San Martín como mano de obra en las construcciones de los hoteles y emprendimientos turísticos. Este énfasis se fue produciendo en contraposición a las versiones hegemónicas que señalan a los mapuche como “vagos”; estigma que se fue profundizando en los años de mayor empobrecimiento de las comunidades mapuche y luego con el auge de las políticas gubernamentales más populares que dieron centralidad al otorgamiento de planes sociales.

Al mismo tiempo, reúne los relatos sobre las experiencias pasadas que narran cómo el mapuche pasó de ser “poblador”, que vivía en y de su territorio, a ser mano de obra muchas veces precarizada. En estos relatos se destacan las dificultades de sostener un ingreso económico proveniente de un modo de producción agrícola y ganadero, puesto que para ello se necesitan extensiones mayores de territorio. Nuevamente se presuponen aquí las presiones que, en términos conservacionistas, ejerce Parques Nacionales sobre sus tierras, y los sucesivos despojos sufridos por sus ancestros por parte del Estado y de distintos terratenientes. En esta cadena de sentidos, la consecuencia última fue la de verse obligados a contratarse como mano de obra asalariada. Estas narrativas prosiguen, entonces, contando cómo sus antepasados fueron los trabajadores que levantaron algunos de los edificios de la ciudad. En conjunto,

comunidades mapuche de la zona reclamaron que en tanto la ciudad se reconocía como intercultural, la *wenufoye* estuviera en la plaza principal junto con la bandera neuquina y la argentina.

estas experiencias nos muestran que, a partir de la década del cincuenta, la participación mapuche en la construcción era mayoritaria. Esta expresión también puede ser citada para actualizar, en esta misma dirección, las experiencias del pasado mapuche en el territorio del ejido urbano antes de la fundación de la ciudad. El enunciado “construimos el pueblo” pide también por el reconocimiento de los relatos que cuentan que un *logko* cedió parte de su territorio para la creación de un espacio público, pero, sobre todo, que esas tierras que hoy conforman la ciudad fueron expropiadas a sus antepasados. A diferencia de las expresiones mencionadas previamente, donde hay un claro posicionamiento de denuncia al avasallamiento estatal, en esta expresión opera una relectura en sus propios términos (Rapapport, 2005) del relato historiográfico local oficial. En esta historia oficial sanmartinense se plantea que fue Bartolomé Curruhuinca –quien era *logko* cuando llegó el Ejército Argentino al mando de Rudecindo Roca– quien permitió la fundación del pueblo, al elegir ser nacionalizado argentino, en la costa del Lago Lácar (De Amador, 1948). En este sentido, entiendo que en la relectura de este pasado las comunidades mapuche organizan sus memorias en función de recuperar el control sobre su agencia histórica.

De este modo lo contaba también una *ñaña* de la comunidad Curruhuinca en febrero de 2019. Ella tenía la contada de que una *pillan kuse* –autoridad mapuche encarnada por mujeres a las que se las reconoce por su conocimiento–, antes de que llegara el invierno y un año antes de que arribara el ejército a la zona, la *pillan kuse* anunció a Bartolomé y su gente, avisándoles que sus chacras estaban en riesgo. La *ñaña* me contó que un caballo blanco apareció clavado en un palo cerca de las chacras, a poca distancia del lago Lácar. Entonces, la lectura de la *pillan kuse* fue clara y anunció que esa iba a ser la última vez que iban a cultivar allí. Por lo que, la comunidad, representada por su *logko*, decidió su destino también en función de esa visión. El aceptar del *logko* a ser nacionalizado argentino fue una estrategia para preservar

a su gente a sabiendas de lo que ya había sido anunciado, esas chacras (ahora el centro de San Martín de los Andes) no volverían a ser cultivadas por su gente. De esta manera, introducen una lectura propia de los hechos que pone en primer plano el contexto de limitada agencia en el que se encontraba Bartolomé. Así, se abre lugar a otro relato, uno en el cual el foco no es la traición a su pueblo ni el deseo de volverse argentino, sino también el haber escuchado a las personas sabias del lugar.

Resumiendo, las memorias que se aglutinan en la expresión “construimos al pueblo” evidencian los escenarios condicionados en los que los mapuche y las mapuche terminaron estando dentro de otras lógicas de convivencia. En este sentido, presupone un marco de interpretación del pasado que va más allá de la participación mapuche como mano de obra, puesto que, más bien, busca reacentuar los lugares sociales habilitados en la historia oficial de San Martín como protagonistas del desarrollo actual de la ciudad.

Abriendo camino para que transite la memoria

Las expresiones formulaicas trabajadas en este capítulo son los portales a una memoria que no se plasma en textos totalizantes, sino que se transmiten como articulaciones de sentidos mayormente implícitas. Las experiencias que conforman los relatos de memoria se conectan y desconectan en diversas constelaciones de sentidos, en la medida en que estas frases las reúnen ligándolas entre sí. Esto es posible porque cada una de estas expresiones es el acuerdo de negociaciones mínimas e imperceptibles que se fueron dando entre las personas mapuche a lo largo del tiempo, en cada encuentro casual o formal en que sus experiencias fueron compartidas y percibidas como similares.

Quienes no compartimos esos procesos de memoria cotidianos corremos el riesgo de concluir anticipadamente que los mapuche y las mapuche de la región de San Martín han olvidado o negado gran parte de sus experiencias pasadas de subordinación y resistencia al Estado. Pero los fragmentos de esas memorias, aparentemente dispersos, están presupuestos sin necesidad de ser narrados, cada vez que se dice “siempre estuvimos acá... pero fuimos corridos”, “hubo que *escuenderse*... y todo se fue perdiendo” o “construimos al pueblo”.

Anthony Giddens (1990) señaló la importancia de los contextos en los que se desarrollan –de formas iterativas– los intercambios verbales a lo largo del tiempo y el espacio, para comprender cómo se generan y se mantienen los significados sociales. En este trabajo, lejos de considerar las memorias como entextualizaciones fijas de ciertos relatos, he querido mostrar cómo las experiencias del pasado se articulan de formas fluidas y sin ataduras a una única narrativa más general. La memoria es, entonces, la sumatoria de diferentes articulaciones en marcha entre fragmentos significativos de experiencias pasadas.

Siguiendo a Lawrence Grossberg (1992), hacer memoria desde posiciones subalternas es una constante lucha, en la arena de la vida cotidiana, por recrear vínculos y reestablecer continuidades (p. 114). Como fuimos viendo a lo largo de estas páginas, esa lucha por fijar sentidos y por reponer marcos de interpretación se lleva a cabo dentro de geografías de poder más amplias donde las narrativas del pasado se tuercen con estigmas, estereotipos, silencios e imposiciones. En esta ardua y asimétrica lucha, la práctica de constelar experiencias en claves de lectura compartidas –sin fijar narrativas– es un modo dinámico y flexible para reelaborar las pérdidas y recomponer lugares de dignidad. Me quedo con la certeza de que mis interlocutores mapuche supieron comprender muy bien que el poder de las palabras

(Foley, 1995) reside más en lo que estas conectan y presuponen que en sus sentidos literales. La memoria circula –en un acontecer permanente– detrás de expresiones poderosas.

Referencias

- Bauman, R. y Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la Diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Carsten, J. (2000). "Introduction: Cultures of Relatedness". En J. Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship* (pp. 1-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Malden: Blackwell.
- Das, V. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O'Neill y K. Hinton (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Durham y London: Duke University Press.
- Foley, J. M. (1995). *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- Giddens, A. (2007). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta Get out of this Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.

- Lazzari, A. y Lenton, D. (2000). Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización. *Avá. Revista de Antropología*, 1, 125-140.
- Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Londres: SAGE Publications.
- Ramos, A. M. (2003). *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)*. (Tesis de maestría no publicada). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá y Popayán: ICANH y Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, M. E., San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En A. M. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini, M. (eds.), *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-140). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, Aperturas Sociales.
- Taussig, M. (1982). La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea. En M. Gutiérrez, M. León Portilla, G. H. Gossen y J. J. Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (pp. 489-517). Siglo XXI: México.

La producción de proyectos políticos desde la memoria

Análisis de dos casos de restauración de recuerdos sobre las prácticas medicinales mapuche

KAIA MARIEL SANTISTEBAN Y MARÍA EMILIA SABATELLA

Introducción

Este trabajo se inicia con el objetivo de establecer un diálogo entre dos experiencias que sucedieron con algunos años de diferencia en la localidad de Los Toldos –provincia de Buenos Aires– y en la localidad de San Carlos de Bariloche –provincia de Río Negro–. Ambos casos involucran un proceso de restauración de memorias acerca de prácticas medicinales y de curación mapuche.

En el año 2005, la organización *Epu Bafkeh* de Los Toldos inició un proceso de recuperación de lo que sus integrantes denominan “medicina mapuche”. En sus primeros años, comenzaron con una serie de talleres de actualización de recuerdos acerca de los usos de las hierbas medicinales para luego armar un herbario¹. En el caso de Bariloche, desde el año 2017 se inició un proyecto llamado “la defensa

¹ Colección de plantas secas que se utiliza en estudios botánicos para documentar la diversidad de la flora.

del *lawen*²” y se habilitó un espacio de atención mapuche de la salud llamado *Ruka Lawen* (casa de la medicina mapuche). En ambos proyectos participaron integrantes de diferentes *lof* (comunidades) y militantes mapuche de la región, los cuales se fueron vinculando a través de los viajes de *pu*³ *machi*⁴ por el territorio de *Puelmapu*⁵.

En cada uno de los casos, los recuerdos de la medicina mapuche fueron emergiendo como fragmentos de experiencias heredadas y vividas que, hasta ese momento, no habían sido conectados entre sí. Para *Epu Bafkeh*, en el marco de los talleres de actualización de los usos de las hierbas medicinales y las prácticas de curación comenzaron a identificarse ciertos vacíos de conocimientos que decían “no saberse”, que parecían “olvidados” o que se habían silenciado, pudiendo así evidenciar el carácter fragmentario que adquiere el recuerdo para las personas mapuche en contextos de posviolencia. Sin embargo, dentro del proyecto político de la organización, los “fragmentos” comenzaron a leerse como un piso común desde donde postular las denuncias del avasallamiento sobre sus conocimientos y prácticas por parte del Estado, la biomedicina y la Iglesia católica, así como un material privilegiado para conectar situaciones de subalternización, como por ejemplo la pérdida de sus territorios.

En el caso del grupo en “defensa del *lawen*”, la sumatoria de experiencias con *pu machi* y de las prácticas asociadas con el uso medicinal de las plantas, también permitió ver y leer juntos fragmentos que circulaban sin una aparente conexión entre sí.

2 Categoría nativa que define a las plantas, prácticas y conocimientos medicinales mapuche.

3 La partícula *pu* se utiliza en el mapuzungun (lengua mapuche) para pluralizar las palabras.

4 Las *machi* y los *machi* son autoridades ancestrales del pueblo mapuche especializados en el conocimiento de sanar física y espiritualmente a las personas.

5 Parte del territorio mapuche que se ubica al este de la cordillera de los Andes.

En ambos casos, la recomposición de estos fragmentos implicó también una reconstrucción de visiones y formas propias de ser en el mundo. El objetivo de este capítulo es, entonces, comparar estas dos experiencias para comprender cómo los recuerdos fragmentados, silenciados e intangibles devienen material de la memoria e índices de un conocimiento en recuperación. Los relatos etnográficos que reconstruimos en estas páginas esperan iluminar las formas heterogéneas que adquieren los procesos de memoria sobre la salud y la curación cuando se encastran en luchas más amplias y se transforman en proyectos políticos.

Recordar desde los fragmentos: memoria en contextos de violencia y dolor

Recordar es traer experiencias del pasado al presente (Ramos, 2011). La forma en la cual recordamos no es uniforme ni universal, depende tanto de nuestras experiencias presentes como pasadas. La particularidad de las formas de hacer memoria que tienen las personas indígenas en nuestro país se relaciona, por un lado, con experiencias de violencia, silenciamiento, estigmatización y discriminación, presentes y pasadas. Y, por otro, con los procesos actuales de movilización y organización política de estos colectivos que se producen en diálogo con los procesos de aboriginalidad y subalternización estatal (Briones, 1998).

En el caso de la Argentina, durante el proceso de conformación del Estado como nación, la aboriginalidad se ha construido paralelamente a la idea de un “nosotros nacional” en la que los pueblos indígenas fueron ubicados dentro del espacio social en una posición tensionada entre la inclusión y la exclusión, como representantes de un pasado “previo al nacional” (Briones, 1998). A partir de la categoría “aborigen” se ha incorporado diferencialmente a estos sectores en los niveles económico, social y político,

condicionando diferentes formas de acceso a estos. En este proceso de construcción de una “ciudadanía homogénea”, la inclusión de los colectivos indígenas se ha dado mediante la incorporación violenta, la negación y estigmatización de su identidad.

El pueblo mapuche, en particular, sufrió antes y después del proceso militar, hegemónicamente denominado como “Conquista del desierto”, el despojo de sus territorios y la imposición de múltiples desplazamientos, reubicaciones y reasentamientos mediante diferentes mecanismos: colonias, reservas, regímenes de inclusión en el ejército, campos de concentración (Delrio, 2005). Sumado a otros mecanismos de disciplinamiento que buscaban la asimilación del indígena a las pautas nacionales a partir de instituciones educativas, religiosas y sanitarias, entre otras.

En particular, para el caso de los recuerdos vinculados a las prácticas de curar, cuidarse y sanar mapuche, la inculcación de hábitos religiosos se constituyó en uno de los principales mecanismos de disciplinamiento para la modificación de las formas de vida de los pueblos indígenas (Nicoletti, 2002). Una de las estrategias relevantes fue la construcción discursiva que hizo la Iglesia sobre el rol de las *machi* y los *machi* como el “mal”, y su asociación con ciertos aspectos demoníacos (Bacigalupo, 2003). Estos argumentos justificaron el exterminio durante la “Conquista del desierto” de los líderes políticos y espirituales que organizaban a las comunidades o realizaban prácticas médicas de sanación. La construcción que realizaban los grupos de poder sobre los *machi* y las *machi* como seres demoníacos, supersticiosos y practicantes de “acciones maléficas” (Delrio, 2005) tuvo un gran efecto en la proscripción de estas prácticas en los agrupamientos indígenas, en la desarticulación de las prácticas de carácter espiritual y en la imputación a las personas de liderazgo que las llevaban a cabo.

Por otra parte, con la oficialización y legalización de la biomedicina, los procesos de estigmatización se fueron reforzando. La instalación –a principios del siglo XX– de las

teorizaciones higienistas en las intervenciones de gobierno responde a un cambio de enfoque sobre la “problemática indígena”. Habiendo ya sido superada la división territorial y cultural a partir de la institucionalización de la frontera, la población indígena necesitaba ser vigilada e intervenida desde el tutelaje del Estado (Lenton, 2005). Paralelamente, se sancionaron legislaciones⁶ que regularon el ejercicio de la medicina, los títulos habilitantes y los espacios destinados para la práctica del sistema médico, especificando los controles y las exigencias estatales a los que debían atenerse. Las prácticas de curación que no contasen con la certificación oficial o que se desarrollen por fuera de los ámbitos habilitados –como el hospital– serían considerados responsables de ejercicios ilegales y serían penados por la ley. Estas legislaciones colaboraron con la clandestinización de otros sistemas de salud que no fueran los biomédicos. En este contexto, los médicos –mediante sus formas de atención y en tanto agentes de intervención– fueron construyendo lugares de silencio al reproducir los discursos que postulaban a la biomedicina como sistema médico autorizado mientras desestimaban otros conocimientos sobre salud/enfermedad.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, entendemos que la fragmentación se vuelve característica de las memorias mapuche porque han estado atravesadas por diferentes procesos de subordinación y alterización. Además, en contextos prolongados de violencia y en el devenir de sus estrategias cotidianas para reelaborar las pérdidas y dar sentido al sin-sentido del dolor, el carácter fragmentario de las memorias se va encarnando en las personas indígenas como subjetividad. Los olvidos y los silencios fueron parte de las estrategias de resguardo (Connerton, 2008) de las personas mapuche, tanto en la Patagonia como en la provincia de Buenos Aires, para evitar ser humilladas y discriminadas

⁶ Ver la Ley nacional 17.132/67 que regula el ejercicio de la medicina y sus actividades de colaboración.

por su pertenencia. Las prácticas de curación propias a través del uso de *lawen* o de curadores como *pu machi* eran marcaciones identitarias que se buscaron ocultar. Las operaciones del Estado, la Iglesia o la biomedicina como productores de estos silencios se correspondieron con ciertas expresiones mapuche acerca de sus recuerdos y conocimientos: “no saber” (Sabatella, 2011; Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011) o “todo está perdido” (Santisteban, 2019).

Sin embargo, acompañando estos procesos hemos podido entender que los fragmentos de memoria sobre la medicina mapuche (como lo nombraban en Los Toldos) o del *lawen* (en Bariloche) han devenido en *índices* con capacidad para actualizar formas compartidas de conocimiento, procesos de subjetivación mapuche orientados como procesos de curación, y vínculos con el territorio y con *pu machi*.

Por esta razón, consideramos que “lo fragmentario” cobra nuevos sentidos cuando lo pensamos desde las formas mapuche de recordar. Desde una “mirada microscópica”, los fragmentos nos llevan a atrapar lo verdaderamente significativo en lo pequeño y en lo que parecía a simple vista más trivial (Benjamin, en Sarlo, 2012). Por ello, en la organización y análisis de este material proponemos trabajar con los fragmentos de la manera que propone Walter Benjamin cuando dice que estos objetos aparentemente banales exigen la mirada más detallista. En el trabajo iniciamos el análisis a partir de los fragmentos en los que nuestros interlocutores mapuche detuvieron su mirada microscópica para descifrar sus detalles. La riqueza en significaciones a la que se puede acceder desde este acercamiento a la memoria responde a dos particularidades del fragmento. Por un lado, cada uno de estos detalles puede motivar diferentes asociaciones y orientar reconexiones heterogéneas. Por el otro, cada vez que un fragmento es citado y recontextualizado se iluminan en él diferentes detalles.

Argumentamos también que esos tópicos del conocimiento mapuche que han sido fragmentados en diversas y entrañables experiencias familiares y personales devienen

relatos con proyección política porque, no solo se entran en memorias afectivas sobre el territorio y la ancestralidad, sino también porque la misma fragmentación (los silencios) es considerada un hecho histórico, un objeto de reflexión y de denuncia. En los siguientes apartados describiremos cada uno de estos casos en los que, partiendo de recuerdos fragmentados, las personas mapuche fueron componiendo nuevas totalidades a pesar, y más allá, de los procesos estatales de silenciamiento y de desestructuración de sus memorias.

Reconstruyendo históricamente fragmentos y “no saberes”, el caso de la organización *Epu Bafkeh* de Los Toldos

La organización *Epu Bafkeh*, situada en el barrio Los Eucaliptos de Los Toldos⁷, se conformó en el año 2002. Desde el año 2006 hasta el año 2011 (momento en el que continuaron con nuevos trabajos) realizó el proyecto “*Xopün bawehtuwün*: brotes de medicina mapuche”. Los talleres de preparados medicinales –principal actividad del proyecto– fueron abiertos a la comunidad, participaron, a través de los años, agentes de salud mapuche de Neuquén, Chubut, Río Negro y Chile, vecinos de la zona, miembros de otras organizaciones mapuche, médicos de la residencia de medicina general de Junín y docentes. En sus inicios, los integrantes

⁷ Los Toldos forma parte de los territorios fronterizos conformados desde las primeras décadas del siglo XIX en el confín sur de la provincia de Buenos Aires. Estos territorios estaban conformados por fuertes militares y por el asentamiento de grupos principalmente mapuche que habían sido cooptados, mediante tratados, para la protección y fuerza de choque de estos límites. En la década de 1860, durante la presidencia de Bartolomé Mitre, varios de estos grupos, denominados “tribus amigas”, obtuvieron los títulos de las tierras en las que estaban asentados. Este fue el caso de las seis leguas de tierras otorgadas para el *logko* Ignacio Coliqueo en la zona denominada Tapera de Díaz, en lo que actualmente conforma el Cuartel II del Partido de General Viamonte, a menos de veinte kilómetros del actual pueblo de Los Toldos.

de *Epu Bafkeh* estuvieron acompañados por una bióloga y por agentes de salud mapuche que fueron invitados para brindar contenidos sobre plantas medicinales, sus características y propiedades, así como las formas de elaborar preparados de manera casera.

Producto de estos primeros talleres, un grupo de mujeres que ya participaban de la organización comenzaron a juntarse semanalmente para poner en práctica lo aprendido⁸. Fue en estos encuentros semanales que se inició la elaboración de los preparados medicinales, el armado de un huerto y, posteriormente, de un herbario. En estos encuentros, y frente a algunas preguntas, las mujeres comentaron que “no sabían nada de medicina mapuche” e, incluso, que en su familia “no sabían”.

G: Mi abuela, la mamá de mi papá, ella también sabía algo, así, de por ejemplo curar el empacho, todas esas cosas, sí, todas esas cositas que se hacían...

E: ¿Y tu mamá te contó algo de medicina mapuche? ¿Usaban algo...?

G: No, no, ellos no, no, no, no usaban muchos de esas cosas. Así, a veces cuando vos te sentías medio resfriado te hacían algún té así, por ejemplo, de eucalipto, con las hojas quemadas, pero mucho, mucho así no, ellos no sabían (G. P., comunicación personal, 9 de diciembre de 2008).

Sin embargo, como muestra esta cita, las mujeres intercalaban comentarios sobre sus desconocimientos con recuerdos breves acerca de cómo algún familiar usaba alguna planta para curar algún malestar, convertidas para la ocasión en historias breves de sus infancias y de sus familias. Esta es la forma en que se fueron desarrollando los relatos mientras elaboraban los preparados, secaban y clasificaban las plantas.

⁸ La mayor parte del trabajo de campo de una de las coautoras (Sabatella) fue realizado en estos talleres, así como en reuniones y otras actividades de la organización.

Fue allí que empezamos a relacionar estos recuerdos con otros que estaban asociados a ellos, y que, casi involuntariamente, traían a la mente los conocimientos que, en principio, “no sabían”. Las memorias acerca de estas prácticas de curación silenciadas se iban produciendo progresivamente, en la medida en que las mujeres iban reconociendo similitudes, nexos, asociaciones y relaciones entre sus diferentes recuerdos. Ciertas experiencias de sus antepasados se iban iluminando como recuerdos sobre medicina mapuche cuando, por ejemplo, se las vinculaba con sus propias vivencias como transeúntes de instituciones estatales (escuela, hospital, entre otras). Al compartir anécdotas sobre sus pasos por estas instituciones, iban reconociendo, en los detalles de sus relatos, las tramas compartidas en las que esos detalles adquirirían sentido para ellas. Se iban agolpando situaciones en las que fueron humilladas “por ser ignorantes”, porque se las juzgaba como “curanderas” dentro del algún espacio religioso, con otras demasiado tristes y que preferían olvidar, mayormente relacionadas con la pérdida del campo y la mudanza forzada de sus familias a la ciudad.

De esta manera, los recuerdos ligaban las historias de los antepasados con las experiencias propias, así como las diferentes situaciones vividas por ellas en el presente. Pero, además, esos recuerdos personales y locales se iban vinculando con la historia más amplia del pueblo mapuche.

Desde principios del siglo XIX, los mapuche en Los Toldos fueron interpelados como salvajes en conversión, y persuadidos a superar sus prácticas de brujería para ser incorporados a un proyecto estatal donde estas estaban prohibidas. Un ejemplo de la fuerte persecución de sus prácticas ceremoniales y religiosas fue la masacre producida por el ejército al irrumpir en el año 1900 en un *guillatun* (rogativa) oficiado por una *machi*⁹ de la zona. Con ese suceso, la represión llega a su punto más álgido¹⁰, puesto que

⁹ Para palabras en *mapuzungun*, ver el glosario al final del texto.

¹⁰ En esta región las ceremonias mapuche fueron prohibidas en el año 1902.

no solo se violentó la ceremonia, sino que se hirieron, asesinaron y encarcelaron a sus participantes (De Jong, 2003). La violencia de este episodio, silenciada o banalizada en los discursos públicos, generó otro tipo de silencios entre las familias afectadas como víctimas.

A partir de 1900, que fue la última ceremonia que se hizo en Los Toldos, hubo una gran masacre de mapuche por justamente impedir que se hiciera la ceremonia y a partir de ese momento acá como que se llamó a silencio la cuestión espiritual y además quedó dormido lo que es el idioma, que quedó en muy poca gente, quedó (J. C., comunicación personal, 18 de junio de 2009).

Como ya hemos mencionado en la introducción, a través de la práctica médica y con la conformación del sistema hospitalario, se acentuaron los procesos de silencio, criminalización y estigmatización de las prácticas de curar mapuche. Esta misma lógica se reprodujo en Los Toldos, donde –hasta la llegada del hospital– la gente del campo solía atenderse con sus vecinos que eran curadores. Un médico que concurría al taller me comentaba su percepción acerca de este proceso a partir de su propia trayectoria:

El uso de medicinas tradicionales, de medicinas populares por la gente o no lo sabemos o la gente no nos lo dice porque, suele pasar, es habitual que la gente no te diga que usa tés o que usa medicinas tradicionales. Por otro lado, digamos, cuando nos lo dicen, los médicos tenemos tendencia a desvalorizar esa utilización, sobre todo en pediatría, les decís: “No, no vaya a usar tés” (C. H., comunicación personal, 19 de junio de 2009).

A pesar de que la gente “no lo dice” es muy común que en su vida cotidiana y familiar utilice los conocimientos heredados por transmisión oral. Pero, como explica ese doctor, las acusaciones de curanderismo, brujería, imprudencia e intoxicación intervienen –de formas más o menos

explícitas– en los intercambios institucionales condicionando las relaciones actuales entre las personas mapuche y sus conocimientos heredados:

T: A partir de ahí me empezaron a dar con el curanderismo. La primera vez lo tomé que a veces podría ser porque era el momento que tenían que decir eso, pero ya llegaba la otra semana y de vuelta con el curanderismo, que si curaba la *ojeadura*, a ver tenía si en la cartera tenía ruda. La última vez fue eso... yo ya sabía que desde que yo había empezado acá iba a pasar, iba a surgir eso. (T. T., comunicación personal, 10 de marzo 2009).

M. E.: ¿Y pensás que hay alguna relación con el tema de que se le diga curanderismo para que algunas personas hayan dejado?

T: Y sí, sí, uno, como ya te digo, como uno puede dar cuenta de la persona, no, a lo mejor ya se creyó porque le dijo el médico: “Usted anda con el curanderismo” y ya la palabra del médico es sagrada y ahí ya. (T. T., comunicación personal, 25 de agosto 2009).

[La medicina científica] tiene una mirada prejuiciosa donde se supone que la otra cultura no es portadora del conocimiento. Y, por el otro lado, tenés todo este prejuicio de que el curanderismo, que es brujería y tenés toda esta cosa bien católica occidental y cristiana que le marca que los *machi* son brujos (V. A., comunicación personal, 4 de noviembre de 2008).

Como dijimos antes, las prácticas sanitarias del modelo biomédico hegemónico son dispositivos estatales para modelar una ciudadanía de tipo ideal en contraste con determinados “otros internos” (como los indígenas). Esto se traduce en formas de censura más o menos violentas o sutiles para desestimar prácticas medicinales no disciplinadas –como las mapuche–. Por eso sostenemos que el Estado nación argentino se consolida sobre innumerables mutisimos –repetidos en tiempos y lugares– como los silencios referidos por estas mujeres.

Como resultado de este disciplinamiento en instituciones de uso cotidiano, “lo que se sabe” es resguardado de posibles represiones o humillaciones a través del silencio. El “no saber” es, entonces, la internalización de los discursos discriminatorios y de las humillaciones. Tanto para sus antepasados (madres, padres, abuelos y abuelas), como para ellas mismas, el “no saber” operó como una estrategia de resguardo” o, como plantea Connerton (2008), como un *silencio humillado* creado colectivamente para “disimular” su pertenencia. Desde este ángulo, el silencio o “no saber” es una decisión confirmada secretamente por varias generaciones: entre las que sufrieron la violencia y optan por interrumpir la transmisión de conocimientos para evitar que las nuevas generaciones experimenten el mismo dolor, y esas nuevas generaciones que identifican los silencios como “cuidados” y, con ellos, los contextos de su producción. El entendimiento de este acuerdo es el que podemos ver en algunas de las explicaciones que hacían las mujeres:

Esto fue cosa como herencia, que viene como un rechazo porque han sido muy perseguidos, entonces como que lo guardan, pero para muy adentro de ellos. Incluso algunos a lo mejor no es que lo guardan, es que tampoco lo alcanzaron a palpar, no tuvieron la posibilidad de hacer florecer algo que tenían adentro (T. T., comunicación personal, 25 de agosto de 2009).

Estas primeras reflexiones acerca de lo que se “resguarda” o dice “no saberse” fueron, con el tiempo, llevando a otras vinculadas al hecho de recordar en grupo. De allí que la constitución del herbario haya tenido un lugar central y que, de alguna manera, se haya convertido en el producto material para mostrar “lo que sí se sabe” y lo que se “aprendió en grupo”. Durante el trabajo de campo en Los Toldos, las mujeres mostraban orgullosamente los avances realizados en el herbario a una de las coautoras de este capítulo. Este protocolo hizo que los encuentros entre la investigadora y el grupo de mujeres mapuche se fueran desarrollando

casi exclusivamente en el herbario y que las conversaciones giraran mayormente sobre su confección. En la periodicidad de esos encuentros fue surgiendo, cada vez de forma más notoria y visible, la estrecha relación entre la medicina mapuche y el territorio.

Para realizar el herbario ellas recorrieron extensamente el territorio buscando y juntado por la zona las hierbas, tal “como hacían antes” sus familias. Asimismo, las mujeres más jóvenes prontamente empezaron a articular las historias tristes del despojo y la humillación que contaban las más grandes con sus denuncias públicas hacia el Estado, la Iglesia y otras empresas presentes en la zona –como aquellas ligadas al monocultivo de soja o la producción de agrotóxicos– que actualmente en Los Toldos representan una amenaza para la salud.

En estos contextos de recuerdos grupales se identificaron los silencios y los recuerdos fragmentados comenzando a entramarse en nuevos textos y totalidades. En el marco de estos desplazamientos de sentido empezaron a discutirse las formas de saber hegemónicas que implican también formas dominantes de transmisión y relación (como la biomedicina) dentro de la plataforma política y discursiva de la organización. Sin embargo, en esta plataforma, el carácter fragmentario de las memorias y los silencios no se explicaron desde la ausencia o la nostalgia, ni en su mera superficialidad, sino que se imbricaron en explicaciones históricas. Los sentidos actuales del fragmento emergían al actualizar sus contextos de producción, y no uniéndolos frugalmente como piezas de un *puzzle* o una nueva totalidad (Benjamin, 2005).

En la apuesta de entender por qué sus antepasados optaron por callar y transmitir memorias a través de los silencios (“no saber”), la organización *Epu Bafkeh* reconstruyó una memoria de las violencias sufridas y con esta memoria emprendió diferentes acciones. En primer lugar, una lucha contra el monocultivo de soja y una recuperación territorial en la zona rural de Los Toldos (Cuartel II)

de un territorio ocupado hasta el año 2006 por la Congregación de Las Hermanas de la Caridad –que había sido donado a esta institución en la década de los setenta por familias mapuche–. Y, en segundo lugar, la realización de un proyecto de Centro de Salud Mapuche, que empezó a ser gestionado con el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires en el año 2006. Cada una de estas acciones surgió de un intenso debate en torno a la imposición de las lógicas religiosas y estales sobre el saber de sus familias. Estas lógicas, como causantes de los silencios y las fragmentaciones, empezaron a ser denunciadas en los discursos públicos mientras que, paralelamente, se buscaban caminos para revertir sus efectos:

Hoy por hoy existe una subordinación de la cultura mapuche a la sociedad occidental argentina y chilena, situación que crea grandes brechas de desigualdad en las condiciones de vida y salud con el resto de la sociedad mayoritaria. Por ejemplo, se dan acentuados problemas de anomia comunitaria, suicidios y alcoholismo. Suponemos que en el caso mapuche en Los Toldos esto es consecuencia de la negación de la identidad, pérdida de las tierras, además de la pérdida de la práctica medicinal mapuche y sus recursos terapéuticos (se han extinguido hierbas por las producciones transgénicas y fumigaciones). Por eso, existe la necesidad de recuperación de espacios donde exista *baweh* (hierbas) y protección de los espacios naturales. Hemos visto con preocupación la forma de atención médico-paciente del sistema médico hegemónico que no considera la concepción de salud que el pueblo mapuche tiene y desacredita las formas históricas en que el pueblo ha resuelto el problema de la enfermedad. Para eso es indispensable, no solamente que las familias estén en conocimiento y recuperen sus formas de resolución de problemas de salud, sino intervenir y ser un aporte en la misma formación de los profesionales y de los equipos de salud. Los mapuches hablamos una lengua propia que se llama *mapuzungun* o *chezungun* y también *mapunzugun*. Manifestamos nuestra espiritualidad a través de ceremonias colectivas que se llaman *gijatun*, o conocidas también como *jejipun* o *kamarikun*.

Creemos que, como personas, es decir como *CHE*, somos una parte más de la naturaleza y vivimos con ella en una relación de reciprocidad. Desde el aspecto sanitario también comunitariamente existen momentos, ceremonias y prácticas de restitución y reequilibrio colectivos, como el *geykureweh*, el *kamarikun*, el *gijatun*¹¹ (Periódico de *Epu Bafkeh*, 2006).

Tanto los discursos como las acciones comenzaron a encaminarse con el tiempo y trabajosamente en lo que la organización denominó “medicina mapuche”. En este horizonte de construcción política, los recuerdos fragmentados –y los motivos de la fragmentación– fueron el lugar desde donde “resistir el impulso de una homogeneización” (Pandey, 1999 en Ortega 2008, p. 60). Siguiendo a Francisco Ortega (2008), la restauración de conocimientos de la “medicina mapuche” emergió a través de las fisuras de esos grandes relatos y formas de normalización estatal y religiosa. En esta restauración, las mujeres de Los Toldos comenzaron a reconstruir un pasado que había quedado fragmentado por la tristeza y la humillación, y, al hacerlo, articularon en un proyecto común recuperaciones territoriales, denuncias sobre la destrucción del medioambiente y demandas de espacios valorados para ejercer su medicina.

La restauración de conocimientos mapuche a través del *lawen*: los casos en la provincia de Río Negro

Desde hace algunos años, en San Carlos de Bariloche, la restauración de memorias acerca de las prácticas de curación mapuche se encarnó en relaciones duraderas entre miembros de diferentes comunidades mapuche que fueron concretando diversos proyectos. Uno de ellos es la construcción de una *Ruka Lawen* (casa de la medicina mapuche) en la

¹¹ Términos escritos en *mapuzungun* en grafemario Raguileo, se respeta el grafemario del escrito original.

lof Millalonco Ranquehue situada en esta ciudad, que tuvo como fin constituir un espacio para los “atendimientos” de un *machi* en sus frecuentes visitas al territorio. Este proyecto, orientado desde las perspectivas y filosofías mapuche, surgió de forma autónoma y autogestiva, impulsado por esta comunidad y sus allegados provenientes de otras militancias *mapuche*.

La construcción de este espacio fue significativa ya que para las personas mapuche de la zona es una de las formas materiales que adquirió el entrelazamiento de los vínculos con la autoridad de *pu machi* y su inserción en el ritmo cotidiano de las personas en la región patagónica. Por otra parte, en la *Ruka* comenzaron a realizarse sistemáticamente prácticas que, aunque eran cotidianas para muchas de estas personas, no habían sido hasta entonces aglutinadas en un espacio especializado. Entre estas, nos detendremos a continuación en los recorridos para encontrar ciertos *lawen* en los territorios de las comunidades y sus alrededores.

Recoger *lawen* no implica solamente levantar una hierba para administrarla en el paciente y acceder a su curación; por el contrario, implica establecer un vínculo con el entorno. A diferencia de las epistemologías biomédicas, el conocimiento mapuche ancla el concepto de salud en la convivencia apropiada con cada elemento y entidad no humana de la *mapu* (tierra) –con los *ngen*, *nwen* (fuerzas o espíritus, dueños de la naturaleza)–. Actualmente, la recolección del *lawen* suele estar asociada a la llegada inminente de un *machi* que viene de viaje desde el territorio mapuche *Gulumapu*¹² para atender a las familias de algunas comunidades de la región de *Puelmapu*. Cuando está por viajar el *machi*, las comunidades que lo reciben deben ir a recoger el *lawen* en las zonas cercanas al territorio, distribuyendo entre los integrantes de las familias distintos sitios de exploración: aquellos que rodean su casa, los arroyos,

¹² Parte del territorio mapuche que se ubica al oeste de la cordillera de los Andes.

el río y sus diferentes caudales, el cerro, o una determinada pampa. Por ejemplo, así lo explicaba una integrante de la *Ruka Lawen*:

hacemos grupos para salir a buscar *lawen*, reconocerlos y entre todos ir reconstruyendo este conocimiento tan importante que en mi generación está como perdido [...] el *lawen* tiene que ser sí o sí sacado del entorno, por ejemplo, hay para ciertas enfermedades el *ñancolahuen* de la meseta, o de lo de abajo, lo seco o al lado del río o de la montaña, no es que es todo lo mismo (L. R., comunicación personal, 2 de abril de 2019).

La práctica misma de recorrer los territorios aplicando los conocimientos mapuche, las conversaciones que se daban durante los viajes y los relatos posteriores en los que se narraban las salidas fueron conformando un conjunto de fragmentos de memoria. Esta juntura actualizó un campo isotópico que incluye saberes disímiles acerca de los usos que sus antepasados hacían de las plantas, aun cuando sus funciones no fueran estrictamente curativas¹³. Por otra parte, la idea de que el *lawen* debe retirarse del lugar en el que creció, también refiere a otros conocimientos antiguos que se fueron transmitiendo a través de las generaciones. Uno de ellos se basa en la existencia de ciertas pautas de convivencia con el entorno y de reciprocidad con el territorio, que pueden ir desde “pedir permiso” a hacer *ngillatun* (rogativa). El “pedido de permiso” forma parte de las normativas –heredadas como consejos antiguos e iterativamente citadas en la práctica– que guían a los mapuche en sus interacciones cotidianas y habituales. Antes de ingresar a un territorio para recoger un *lawen*, ya sea el bosque por el que siempre caminan o algún otro lugar que no suelen frecuentar, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas

¹³ Véase Rodríguez, San Martín y Nahuelquir (2016).

(*nepen*) que yacen allí. Estas formas de ejercer el intercambio presuponen y actualizan sentidos afectivos de vinculación con el entorno.

Una de las coautoras (Santisteban) de este trabajo vivenció esta conexión al acompañar a un grupo de mujeres pertenecientes a la organización de la *Ruka Lawen* a recolectar en un arroyo algunas plantas y raíces medicinales. Cuando encontraban ciertos *lawen* (*Nāncolahuen*, Paramela, Pañil, Llantén, Diente de León, Zarzaparrilla, hojas de Maqui, raíces de Nalca) no solo explicaban el uso medicinal que tienen para curar determinada enfermedad o malestar, sino que actualizaban de forma espontánea ese conocimiento desde los recuerdos, consejos, reflexiones, esbozos o retazos que siempre han estado vigentes en las conversaciones privadas que transcurrieron –y transcurren– en los distintos hogares y en las memorias familiares de cada territorio. En el camino se detuvieron en varias oportunidades frente a lo que las personas mapuche suelen llamar *menuko* (lugares en el monte en los que crecen plantas, hierbas y árboles medicinales). En este caso, los *menuko* que íbamos a visitar estaban compuestos de una vegetación que no se podía encontrar en otros lados del territorio, por ello, para retirar correctamente algún *lawen* debía realizarse un pequeño *ngillatun* con la intención de pedir permiso a las fuerzas del lugar. Previendo esto, las mujeres habían preparado el día anterior a la caminata, *ñaco* (harina tostada), yerba y *mudai* (preparación a base de trigo).

Al llegar a uno de estos *menuko* encontraron que el lugar estaba “completamente seco”. El arroyo había cortado camino, interrumpido por la urbanización de lotes cercanos, lo cual modificó el área en la que solían crecer varios de esos *lawen*. No obstante, el motivo principal por el cual decidieron no hacer ceremonia en ese espacio tuvo que ver con recordar que los ancianos del territorio solían decir lo siguiente: “Se dice que cuando el *lawen* está en lugares así, no está entero en todo su *nepen*, no estaría bueno usar esa planta” (L. R., comunicación personal, 2 de abril de

2019). De acuerdo con este relato, las prácticas de curación están vinculadas con el territorio, a tal punto que, cuando el entorno de un *lawen* se encuentra devastado –más aún por el crecimiento de la urbanización o por la contaminación del ambiente– es inapropiado su uso en un remedio o en una ceremonia ya que este deja de tener su *nepen* (fuerza).

En definitiva, los distintos saberes sobre las plantas medicinales –según las conversaciones con estas mujeres mapuche– no tenían que ver con un conocimiento taxonómico de especies vegetales de uso medicinal y alimenticio –en los términos de la ciencia occidental–, sino con el trabajo de reconectar experiencias personales con los recuerdos familiares, para restaurar un conocimiento basado en consejos y pautas de comportamiento y, así, saber qué decisión tomar y qué acciones realizar en distintos contextos relacionales.

Los antepasados ya le habían enseñado a una de estas mujeres qué hacer cuando se encontrara algún día ante un *menuko* seco y ella ahora se lo transmitía a sus acompañantes de travesía. Por consejos o relatos como estos, en apariencia mínimos y aislados, las personas mapuche (re)producen conocimiento y, por ejemplo, las integrantes de la *Ruka Lawen* saben hoy reconocer estas existencias y actuar apropiadamente frente a ellas. La imagen de un *menuko* donde crece *lawen* en abundancia, la imagen de un *menuko* seco, la imagen de quien contó el relato y dio el consejo y la imagen del mismo consejo se juntan [...] y lo que podía parecer ruinas emergen como fragmentos de memoria. Cada uno de estos *lawen* y las formas de relacionarse con él no son “fragmentos muertos del pasado”, sino “un conocimiento vivo de una nueva composición en el presente” (Benjamin, en Sarlo, 2012).

En estas nuevas composiciones, los fragmentos también cobran sentidos políticos en luchas determinadas. Un ejemplo de esto se ha dado en el año 2017, cuando en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina funcionarios del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad

Agroalimentaria (SENASA) le decomisaron a un *inal logko* mapuche (autoridad) el *lawen* que traía para un tratamiento de salud prolongado de *Gulumapu* a *Puelmapu*. Según esta institución estatal, el *lawen* por ser un elemento de la naturaleza o preparado a base de plantas, hojas y raíces, no podía pasar la frontera intercordillerana porque podría traer plagas que contaminen o pongan en riesgo la salud fitosanitaria del país.

A partir de este episodio, el uso del *lawen* y el conocimiento mapuche ancestral que este implica legitimó un reclamo público que hizo estallar los presupuestos jurídicos y normativos del SENASA. Se constituyó a partir de allí un movimiento –espontáneo y transitorio– que se autodenominó en “defensa del *lawen*” impulsado por la participación de diferentes comunidades de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut que trabajaron conjuntamente, desde las memorias del *lawen*, para iniciar acciones políticas y demandas que impidieran las prácticas de decomisación de este en la frontera.

Para sus integrantes esto tuvo el desafío de generar acuerdos provisorios con el organismo oficial sobre ciertos sentidos significativos, afectivos y políticos en torno a qué es el *lawen* en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados. Posicionándose en un tipo determinado de mundo sensible, uno de los principales acuerdos colectivos fue el hecho de que, en las negociaciones y discusiones con los funcionarios del SENASA, se debían resguardar ciertos saberes relacionados a la medicina mapuche, las plantas medicinales y la espiritualidad de *pu machi* como “secretos”. La decisión política del grupo de militantes mapuche fue la de no responder a todas las exigencias informativas de la institución estatal. Detrás de esta decisión se conjugaron varias razones. Por un lado, la desconfianza de dar a conocer los nombres de las personas que cruzan cotidianamente por las fronteras estatales porque evaluaban que, en los contextos de creciente persecución política, tanto en Chile como en Argentina,

sus garantías a la libertad de expresión y de acción estaban coartadas. Por otro, la desconfianza a brindar información que pudiera ser reutilizada para fines de lucro comercial o simplificada en lógicas burocráticas. Finalmente, la desconfianza a abrir públicamente un universo de sentidos en torno al *lawen* que las lógicas del sentido común hegemónico –que son también las estatales– banaliza o no lo toma seriamente. En definitiva, lo que estaba contenido en el “secreto”, más allá del debate con el SENASA, eran aquellas experiencias y saberes impugnados y calificados como “excesos de la política” por los conocimientos y ontologías, ambos hegemónicos (Ramos, 2016).

Otro de los acuerdos que surgió estaba relacionado con el contexto sociohistórico señalado en el inicio de este trabajo. Como ya hemos anticipado, el exterminio durante la “Conquista del desierto” y la fuerte influencia de las misiones religiosas, legitimadas por discursos racistas, nacionalistas y evolucionistas tuvo un gran efecto en la proscripción de los líderes políticos y espirituales como los *machi* y las *machi* (Delrio, 2005). Las personas afectadas por estos eventos de la historia consideraron necesario iniciar largos procesos de restauración del pasado para invertir las consecuencias devastadoras que estos períodos tuvieron para las autoridades políticas y espirituales del pueblo mapuche. Por ello, fue central a la hora de producir un texto acordado como parte de la memoria del pueblo mapuche contar con la presencia de un *machi* viajero que en aquellos días se encontraba en el territorio *Puelmapu* acompañando esta lucha.

De esta manera, fue el *machi* quien introdujo los asuntos (*zungun*) o consejos (*ngram*) que había recibido de sus antepasados sobre cómo dar sentido al acontecer histórico de ese contexto. En este sentido, los consejos provenientes de esta autoridad mapuche también se volvieron secretos frente a los funcionarios del SENASA. En este evento, la dicotomía entre lo que se dice y lo que no se dice (ya sea por pérdida, por olvido o por resguardo) no solo se vuelve

objeto de reflexión, sino que se resignifica colectivamente. El *machi* inició la conversación explicando que era necesario recuperar y restituir “aquellas cosas que se han ido perdiendo” a causa de los olvidos y la fragmentación producidas por la Iglesia y los Estados nacionales. Pero también se resolvió que esos silencios de antaño, hoy transformados en recuerdos, volvieran a mutar en secretos frente al SENASA. La memoria se teje con silencios cuyos sentidos son contextuales e históricos.

Finalmente, en la movilización por el *lawen* emergieron como recuerdos compartidos los relatos de sus antepasados sobre los años del genocidio estatal. En ellos, se reiteraban las contadas acerca de cómo fueron perdiendo el conocimiento para curar, las vivencias en las que *pu machi* eran perseguidos, las familias desmembradas, y las *lof* corridas de sus territorios. Por eso, citando esos relatos, los miembros del grupo de trabajo en defensa del *lawen*, así como el *machi* que acompañó esta lucha, sostuvieron que, en la actualidad, sus conocimientos persistieron en las memorias sobre el *lawen*, en los relatos de alguna abuela que reconocían las plantas curativas de un territorio, en algún ancestro que tenía el conocimiento de pedir permiso antes de retirar una planta del lugar, en mujeres parteras que desde tiempos antiguos sabían sobre las prácticas de parto mapuche, por ejemplo, saber dónde enterrar la placenta del recién nacido porque allí sería su *tuwün* (lugar de origen).

Estos saberes persistieron –en los años posteriores a los procesos de colonización y evangelización– silenciados y no legitimados, es decir, sumergidos en los pliegues de la memoria. Sin embargo, cuando el trabajo de la memoria invierte esa “vergüenza” o “silenciamiento” en una denuncia histórica hacia los dispositivos del Estado y de las iglesias, resulta estimulante para movilizar aquello que está por detrás de las traducciones hegemónicas y para hacer emerger lo negado y silenciado.

Estas nuevas síntesis sobre imágenes que permanecían borroneadas, inconclusas e indefinidas vuelven a recuperar el rol del *lawen* con todas sus aristas, como un ícono del proceso de colonización, pero ahora para revertir sus estigmas y las desvalorizaciones epistémicas, ontológicas e ideológicas con las que sus antepasados fueron avergonzados y silenciados. Paulatinamente, el proceso de recordar en grupo a través del *lawen* fue creando ciertos consensos transitorios con potencial político para revertir las condiciones de desigualdad.

Reflexiones finales

Con el fin de situar este capítulo en trabajos de campo, proyectos concretos y en discusiones actualizadas, seleccionamos estos dos casos por ser representativos de las variantes más frecuentes de articulación entre la medicina mapuche y los procesos de memoria. Estos fueron: (a) el caso de Los Toldos, donde se habilitó un espacio de medicina mapuche dentro de un proyecto político más amplio, (b) el caso de Río Negro, que expone la defensa del *lawen* y la habilitación de un espacio de atención mapuche de la salud llamada *Ruka Lawen*.

En el caso de Los Toldos, *Epu Bafkeh* fue articulando los procesos de actualización de memoria con los proyectos políticos de la organización. En los talleres, las mujeres mapuche que estaban realizando preparados medicinales frente a la pregunta acerca de cómo eran curadas de niñas o de sus conocimientos acerca de la medicina solían responder que “no sabían” sobre eso. Para las jóvenes y los jóvenes que participaban de la organización, encontrar las razones de ese “no saber” permitió transformar heterogéneos y dispersos silencios (de ocultamiento por vergüenza o represión) en relatos cotidianos sobre experiencias de curación. En el proyecto político de restaurar memorias, las

integrantes y los integrantes de la organización se posicionaron desde los silencios y la fragmentación de sus memorias para dar cuenta de los procesos históricos en los que el Estado, la biomedicina y la Iglesia católica silenció sus conocimientos e hizo que la gente sintiera vergüenza por poseerlos y los ocultara. En el caso de Río Negro, las comunidades mapuche, aun cuando continúan siendo intervenidas por prácticas estatales –el accionar del SENASA es un ejemplo de esto–, han planteado proyectos comunitarios y políticos buscando revertir procesos de control, silenciamiento y clandestinización. Frente a ello, en los últimos tiempos fue volviéndose una prioridad política restaurar las memorias sobre las maneras de curarse, de atender la salud y la enfermedad, de relacionarse con la naturaleza, y con *pu ngen*, *newen* y *lawen* que hay en ella. En este sentido, los trabajos de memoria –desde, acerca o en torno al *lawen*– han propiciado la creación de los textos emotivos y cotidianos con los que hoy se emprenden procesos muy profundos de subjetivación mapuche. En la restitución de estas praxis a las vidas cotidianas también fueron restableciendo los vínculos con los ancestros y las relacionidades con las entidades no humanas del territorio. El proceso de lucha específico que tuvo lugar a partir del evento político sucedido en el año 2017 –que reunió espontáneamente personas con experiencias dispersas sobre el *lawen*– permitió demostrar que, en determinadas experiencias de conflicto, las personas se encuentran y habilitan un lugar político para estar juntos como pueblo. Por un lado, esto es posible porque, como en el caso anterior, los fragmentos con los que se constituyen los textos comunes para la lucha actualizan experiencias ya narradas de violencia y de despojo. Y, por otra parte, porque estos fragmentos están enraizados en sentimientos muy profundos, en pequeñas y habituales prácticas cotidianas y en relatos y consejos recibidos por seres queridos. Más allá de las definiciones que se fueron ensayando para negociar un espacio de diálogo y negociación con el SENASA, las significaciones que

emergieron respecto al *lawen* y a los *pu machi* trascendieron ese espacio de interlocución con el Estado y actualizaron un conocimiento compartido que había permanecido a través del tiempo en prácticas cotidianas, aunque diferencialmente distribuido en cada territorio mapuche. En definitiva, en ambos casos analizados, los fragmentos que parecían aislados comenzaron a operar en procesos de restauración de las memorias como índices de nuevas conexiones y asociaciones con otras imágenes del pasado y del presente: como argumentos políticos mapuche en eventos de lucha para impugnar concepciones hegemónicas e ideas preconcebidas de quienes conforman grupos dominantes. En este sentido, las comunidades y organizaciones mapuche con las que hemos trabajado articulan la salud y la enfermedad con demandas territoriales más amplias. Particularmente, la “medicina mapuche” y el *lawen* han ido actualizando un conocimiento constitutivo del ser mapuche que intercambia un pasado de vergüenza por un presente de lucha, y al hacerlo, habilitan –hacen que sean posibles– formas de estar en el mundo que hasta entonces parecían olvidadas o prohibidas.

Referencias

- Bacigalupo, A. M. (2003). La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 6, 1-58.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Connerton, P. (2008). Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, 1(1), 59-71.

- De Jong, I. (2003). *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Nahuelquir, F., Sabatella, M. E. y Stella, V. (2011). Analizando los “no saberes”. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Revista Identidades*, 1, 21-47.
- Nicoletti, M. A. (2002). Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia coincidencias y controversias en su discurso teológico. *Anuario de historia de la Iglesia*, 11, 215-238.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Ramos, A. M. (2011) Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148.
- Ramos, A. M. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Revista Avá*, 29, 151-154.
- Ramos, A. M. (2019). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum y A. M. Ramos (eds.) (2020, en prensa). *Memórias, violências e*

investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas y éticas ao fazer etnográfico. Brasília: Universidad de Brasilia.

- Rodríguez, M. E., San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En A. M. Ramos, C. Crespo y M. A. Tozzini (eds.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-140). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Sabatella, M. E. (2011). *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos.* Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Santisteban, K. (2019). *Entrelazando mundos a través del Lawen. Procesos políticos y afectivos de la memoria.* (Tesis de licenciatura no publicada). Universidad Nacional de Río Negro.
- Sarlo, B. (2012). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.

Un desierto de flores

MARIEL VERÓNICA BLEGER

Introducción

Este trabajo acompaña el recorrido que hace el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y sus construcciones creativas para aparecer en el escenario político y colonizado de un país caracterizado por un orden patriarcal y racista. Se separa en tres momentos: un momento inicial de búsqueda y reconocimiento de historias de mujeres indígenas desparramadas por el territorio; un segundo momento vinculado al gran Parlamento de Mujeres Indígenas, donde esos relatos se van anudando en diferentes textos y denuncias colectivos, y, por último, la ocupación pacífica del Ministerio del Interior en la capital del país para exigir al Estado que las escuche.

Desierto de voces

Al salir a caminar el país yo me encontré con una gran superficie de desiertos de voces. Era un silencio que abrumaba y asfixiaba. Descubrí muy rápido que se trataba de un silencio enorme sobre las voces de mujeres indígenas y que había gritos ahogados, palabras que no se decían e historias que no se contaban. Yo quería encontrarme con esas voces y sus historias. Salí a su encuentro y fue muy muy doloroso.

El anterior es un fragmento de la conversación que mantuve con Moira Millan –*weichafe*¹ de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza y una de las coordinadoras del movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir– hace algunos años, en el marco de una entrevista que estábamos haciendo para una revista. Durante mucho tiempo quedó resonando en mí la imagen de ese desierto de voces. La tensión entre la idea de un lugar inmenso con voces escondidas, solapadas entre los paisajes del país, y lo estruendoso de cada una de las historias que a lo largo del tiempo fui escuchando se me develaron como las dos caras de una misma moneda.

Lejos estaba de ser una contradicción. De hecho, encuentro coherencia entre el desparramo de estas voces, la dificultad estructural que condiciona los encuentros entre mujeres indígenas y los escasos márgenes de posibilidad para producir sentidos colectivos de experiencias que han sido tan traumáticas para ellas. Al respecto, Diana Lenton (2015) reflexiona sobre las ideas producidas durante los procesos de expansión estatal y cómo estas aún pesan en la construcción de los imaginarios actuales y las acciones políticas:

Los episodios referidos como genocidio no son conocidos por el conjunto de la sociedad y es que la misma dificultad para pensar en otra historia expresa el poder performativo que han tenido los estereotipos y narrativas hegemónicas para fijar sentidos (Lenton, 2015, p. 134).

Siguiendo con esta línea, la mal llamada “Conquista del desierto” en el sur argentino o las campañas militares en el norte del país se han constituido en lo que Veena Das (1995)

¹ Pese a que los medios masivos de comunicación de Argentina han querido traducir la figura de *weichafe* como la de una guerrera o un guerrero, Moira y otras mujeres suelen definir este rol al interior del pueblo mapuche como un *nwen*, esto es, una fuerza que les da poder para con su deber de defender la vida.

refirió como *eventos críticos*. Es decir, momentos en los que la vida cotidiana se ve interrumpida, devastada, y donde los mundos locales conocidos por las personas quedan sin categorías y criterios para restablecer las conexiones habituales. Das denuncia cómo los metarrelatos introducen estas situaciones en tramas narrativas que invisibilizan las experiencias y trayectorias de quienes han sufrido las consecuencias de la violencia. En ese sentido, el proyecto del Movimiento de escuchar y hacerse eco de los fragmentos de memorias de las mujeres indígenas implicó, para ellas, el desafío de encontrar lugares de desujeción al relato oficial.

No es azaroso que esta mujer mapuche (Moira Millán) haya elegido el desierto como metáfora de la inconmensurabilidad de los espacios inabarcables y como un lugar plagado de posibilidades y fertilidades. La idea de un paisaje lleno de historias no contadas será el puntapié para pensar las bases del Movimiento: reunir los fragmentos de historia en textos comunes y compartidos, y potenciarlos como herramientas de lucha. En Argentina, distintos pueblos indígenas debieron resistir la perdurabilidad de un Estado genocida que homologó los territorios habitados por miles de familias a un vacío y estéril desierto. Pero allí donde el Estado ve un desierto, este colectivo de mujeres indígenas se encomendó a recoger las voces y las historias que exigen ser escuchadas y entendidas en sus propios términos.

Hace varios años trabajo con mujeres indígenas de distintos lugares del país, mayormente con mujeres mapuche de norpatagonia. Y hace tres años que participo del equipo de comunicación y difusión del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Estos vínculos afectivos y militantes con el espacio y con las mujeres que me permitieron el ingreso a él, lejos de facilitar mi trabajo académico al momento de producir escritos, muchas veces lo complejiza. Como explica Morita Carrasco:

En algunos años hemos pasado del objetivismo antropológico a la reflexividad y el compromiso con quienes dejaron de ser “informantes clave” para convertirse en compañeros y/o interlocutores de las antropólogas y antropólogos. La etnografía, nuestro principal recurso metodológico para la producción de conocimiento, es ahora un entramado de relaciones en el campo con sabedores, activistas, pares y, finalmente, con colegas en ámbitos académicos (2018, p. 14).

En las primeras actividades de carácter público organizadas por el Movimiento en las que participé, me costaba identificar un hilo conductor en aquello que estaba sucediendo. Las mujeres que asistían a estos espacios venían de distintas comunidades y naciones indígenas. Sus relatos e intervenciones (muchas veces en distintos idiomas) iban conformando, para quien estuviese escuchando, un crisol de temporalidades, espacios y temas. Fueron muchas las veces que pensé que por falta de conocimiento de los idiomas maternos que estas mujeres manejaban me costaba identificar un “orden” en sus narrativas². Tardaría mucho tiempo en darme cuenta, por un lado, que esa linealidad naturalizada por mi capacidad auditiva formaba parte de un privilegio de clase, género y etnia. Y por otro lado, que muchas veces las historias que en estos espacios de encuentro se contaban eran fragmentos inscriptos en experiencias dolorosas. Como sostiene Ortega, “la decisión de no acogerse a las narrativas del poder singulariza de manera particular el relato y lo desampara” (2008, p. 41). Por lo tanto, lejos de estar desordenados o incompletos por el azar, estos fragmentos eran cuidadosamente seleccionados por sus narradoras para facilitar el encuentro con otro relato –todavía en proyecto– capaz de aglutinar las dolencias compartidas.

² Las mujeres suelen hablar en castellano reproduciendo las gramáticas de sus lenguajes maternos, lo que hace que, para quienes no estamos acostumbrados a estas yuxtaposiciones entre idiomas, nos resulte difícil comprender.

La intención de Moira de “salir al encuentro de voces e historias” implicaba un conocimiento que, hasta el segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, no llegué siquiera a percibir. Este escrito busca contar cómo a través de la identificación y puesta en valor de fragmentos de historias de vida de mujeres indígenas, el Movimiento ha logrado crear un texto legible para ellas mismas en sus propios términos. En retrospectiva, comprendí que el propósito de ellas había sido desde el inicio trascender la fragilidad que conlleva narrarse a partir de una historia fragmentada por las violencias, las marginaciones y discriminaciones, para producir una historia colectiva donde ninguna experiencia pesa más que otra, y donde ninguna clave de lectura se impone sobre otra. Trabajar desde y con los fragmentos fue siempre el objetivo del proyecto porque en esa heterogeneidad de lenguajes, interpretaciones, sentidos y experiencias vieron tempranamente su fortaleza.

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir se fue gestando en el acontecer del día a día, en la conjunción progresiva de distintos espacios, actividades y tránsitos (Manzano, 2004). De hecho, en algún momento surgió la idea de aglutinar las conversaciones y charlas que se venían teniendo en distintos rincones del país. Así pasaron seis años y muchas actividades hasta constituirse y presentarse en sociedad como un Movimiento. En el año 2012, en el Centro Cultural Qom en Rosario, se decidió institucionalizar la práctica de marchar juntas para denunciar eventos de violencia similares. En aquel entonces, luego de recorrer distintas provincias y de recoger testimonios de muchas mujeres que contaban sus historias de vida, las coordinadoras tomaron la decisión de hacer una gran Marcha de Mujeres Originarias para llevar hasta el Congreso de la Nación un anteproyecto de ley para la creación de un Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir.

Parecía algo chiquitito pero fue inmenso porque hubo muchos encuentros previos. En una de las provincias se propuso marchar pidiendo algo. En otro paraje se profundizó sobre nuestras necesidades. Al enumerarlas, nos dimos cuenta que estábamos describiendo el *buen vivir*. El derecho a una alimentación, a una territorialidad, a una plena espiritualidad. Entendimos entonces que el buen vivir no es una forma de privilegio que merecen o crean los indígenas, sino que es un derecho para la humanidad. Porque todos tenemos derecho a respirar un aire sin contaminación o disfrutar de un río y al mismo tiempo también el río tiene derecho a circular y seguir existiendo. El buen vivir terminó siendo una utopía que nos hace caminar todos los días marchando hacia y por la concreción de eso (Entrevista, *Revista Al Margen*, Moira Millan, 2018).

Este acontecimiento resultó fundante para el colectivo por la repercusión mediática que tuvieron y por las nuevas redes y alianzas que se crearon a partir de esta irrupción en la escena pública. En 2016, habiendo organizado una reunión que resultó masiva en Lago Puelo, y donde centenares de mujeres indígenas y no indígenas compartieron sus experiencias, se decidió llevar a cabo lo que sería la Segunda Marcha de Mujeres Originarias. En esta oportunidad los principales reclamos tenían que ver con la derogación del código minero y con la denuncia de las actividades de sojización, deforestación y *fracking* en el territorio argentino, cuya principal consecuencia son las crisis hídricas. En 2017, la Marcha de Mujeres Originarias organizó en Bahía Blanca el Primer Foro de Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización a la que acudieron representantes de las treinta y seis naciones originarias con el fin de establecer las bases para demandar al Estado argentino por sus prácticas genocidas contra los pueblos originarios. Este evento marcó un antes y un después en las modalidades y destinatarios para quienes se llevarían a cabo los encuentros. En esa oportunidad fueron muchos los oradores y las oradoras que dieron su testimonio sobre las injusticias, violencias

y discriminaciones que sufrían sus familias y comunidades por parte de organismos estatales. La dimensión que había tomado este colectivo implicaba redoblar la apuesta para seguir recibiendo a las mujeres que viajaban hasta los encuentros. Al mismo tiempo que, con el correr de las reuniones y los proyectos, se volvía cada vez más evidente la importancia de restringir la convocatoria para que sean efectivamente las mujeres indígenas las que se encuentren. En el año 2018, después de muchas reflexiones al interior del colectivo y teniendo como precedentes la cantidad de espacios que venían abarcando, decidieron constituirse como el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Y fue así que, inaugurando esta refundación, en los años 2018 y 2019 se realizaron el Primer y Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. El primero tuvo lugar en Ensenada, Provincia de Buenos Aires, y el segundo en Las Grutas, provincia de Río Negro. Será sobre este segundo encuentro donde me detendré para reflexionar sobre el rol político de la memoria y la posibilidad de construir otras formas de narrarse a sí mismas.

Fragmentos encontrados

Hacia algunos meses que circulaban por WhatsApp, Facebook y otras vías de comunicación utilizadas por el Movimiento, las actividades que las mujeres indígenas de distintos puntos del país habían estado realizando para lograr llegar al segundo parlamento. Gracias a los teléfonos celulares, se compartían las imágenes de las mujeres llegando a las estaciones de micros, con atuendos y adornos que no solían ser los habituales para el resto de los transeúntes de esos lugares. Mujeres con niños y niñas, vistiendo las ropas características de cada uno de sus pueblos, bolsos improvisados que escondían frazadas o productos para compartir los próximos días.

La comisión organizadora –formada por mujeres indígenas y no indígenas– se encargó de recibir a las más de trescientas mujeres con un cronograma de trabajo preparado, un espacio destinado al bienestar y contención de los niños y niñas que iban llegando, y alojamiento para todas. Es decir, pese a las innumerables trabas administrativas que hubo que sortear, el segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir superó las expectativas de la convocatoria. La cita fue en Las Grutas, una ciudad balnearia y turística de Río Negro que cuenta con dos mil quinientos habitantes durante la temporada baja. En la época del año donde se realizó este evento, las calles del centro de la ciudad se caracterizan por la quietud y la escenografía de negocios cerrados a espera de las grandes hordas de turistas que llegan en el verano. Trescientas mujeres indígenas provenientes de distintas latitudes, vistiendo sus prendas características y moviéndose por la ciudad, indudablemente, no pasaron desapercibidas. La importancia de estas presencias inesperadas en el escenario naturalizado de esa ciudad funciona como epílogo de la primera etapa del Movimiento: aquellos relatos pensados como un desierto de voces no solo se encontraron, sino que, además, se hicieron presentes en un ámbito público como es la calle. Esta forma de presencia puso en juego –entre ellas y hacia afuera del Movimiento– significantes políticos que escapan de lo meramente discursivo. Sus movimientos conjuntos, la cantidad numérica y la estetización corporal (Butler, 2012) de sus identificaciones comunicaron sentidos hacia quienes funcionamos de espectadores. Minutos antes de dar inicio a la ronda de presentación, Evis Millán le explica a una periodista de la revista *Cítrica*³:

³ Parlamento de Mujeres Indígenas. Evis Millán: “el Parlamento es para fortalecernos y que tomemos conciencia de quiénes somos” (2019, 24 de junio), *Resumen Latinoamericano, ANRed, Revista Cítrica y Latfem*. <https://bit.ly/2XyznWG>.

el Parlamento es para fortalecernos, para que podamos tomar conciencia de quiénes somos. La idea es que las hermanas que vengan, sobre todo de las ciudades, empiecen a fortalecerse y ellas mismas el día de mañana decidan irse a vivir al campo, si tienen que recuperar la tierra que lo hagan, que no sigan en las ciudades insertadas en la pobreza, en la falta de conocimiento, sino que decidan buscar otra alternativa. Más que nada eso: empoderarnos como mujeres indígenas, alcanzar derechos.

Judith Butler (2017) diferencia entre “precaridad” (*precarity*) y “precariedad” (*precariousness*). La primera será útil para pensar las condiciones ontológicas de todo ser vivo: vivimos en este estado porque somos mortales y, por ende, vulnerables, pero también porque dependemos de otros. La segunda, a la que prestaré más atención, indica que ciertos aspectos (económicos, políticos, estructurales) deben estar necesariamente satisfechos para poder subsistir en el sistema capitalista. Aquellas personas que no logran cubrir dichas necesidades viven en un estado muy frágil al que llamaré “precariedad”. Esta condición lejos está de ser algo estático o azaroso. Si bien todas las personas somos susceptibles a estar en precariedad, esta suele ser una condición impuesta por el sistema a ciertos grupos sociales en detrimento de otros. Los seres precarios, dirá Butler, son aquellas personas que carecen de redes y lazos sociales generando un permanente estado de fragilidad. De alguna manera, gran parte de las mujeres indígenas en nuestro país viven en un estado de precariedad y vulnerabilidad en lo que respecta al acceso a sus derechos; situación impuesta cotidiana e históricamente por un sistema capitalista, patriarcal y colonial.

Al decidir encontrarse, viajando desde sus territorios, ellas realizan lo que esta autora llama un “ejercicio performativo de la aparición” (Butler, 2017, p. 31). El colectivo de mujeres fue reflexionando sobre este ejercicio desde sus comienzos, ensayando e improvisando formas diversas –y más o menos espontáneas– de aparecer. Así, por ejemplo, en

los primeros años repitieron –en diferentes localidades– las marchas de mujeres; o, años más tarde, empezaban a utilizar los soportes comunicacionales a su alcance, para producir imágenes de su “estar siendo juntas” (como la sumatoria de fotos sobre sus tránsitos por estaciones de micro); o cuando tomaron conciencia de no estar pasando desapercibidas al circular colectivamente las calles de la ciudad anfitriona del parlamento.

Cuando estos cuerpos estetizados –con sus propios significantes políticos como mujeres indígenas– se reúnen en el espacio público para expresar su indignación y representar su existencia plural, están planteando a la vez demandas más amplias, como sostiene Butler (2007). Antes de detenerme en estas demandas más amplias, me centraré en el modo en que estas se preparan y significan desde el trabajo colectivo de la memoria.

Cuando estas mujeres viajan, traen consigo sus historias previas de conexiones y desconexiones y de trayectorias frecuentemente sinuosas y solitarias, así como fragmentos desagregados sobre sus experiencias durante y después de ciertos eventos críticos. Por eso, al reunirse para contarse sus respectivos relatos de memoria, ellas están habilitando la posibilidad de oírse y de comprenderse en sus propios términos, formas y sentidos. El Movimiento se concentró en este punto, porque prontamente percibió que los lenguajes, códigos, turnos de intercambio, ritmos y cadencias de habla de las mujeres eran muy diferentes a los hábitos tradicionales de una asamblea interétnica o a los que suelen ser preponderantes en encuentros indígenas mixtos. Pero además, también eran diferentes entre las mismas participantes indígenas. El trabajo de la memoria inició por habilitar y poner en valor esta heterogeneidad de formas de hablar y de hacer sentido de las palabras, con la que el Movimiento iría produciendo su propia poética de la expresión colectiva.

En el parlamento, la palabra circula entre las mujeres para que todas puedan contar lo que las trajo hasta allí. Desde los marcos de interpretación y las formas del arte verbal de sus comunidades o lugares de pertenencia, cada una de ellas va contando algún tramo de sus trayectorias de vida, su acontecer en un campo desplegado de relaciones (Ingold, 2011). Es decir que mientras cuentan de dónde vienen y cómo son las situaciones allí, es difícil no imaginarse un mapa mental que, abarcando todo el país, vaya aumentando progresivamente los puntos que marcan las causas de la indignación. Apuntan entonces a los lugares donde el Estado está ejecutando políticas de extractivismo, las iglesias se difuminan al interior de cada comunidad manipulando voluntades, las salitas de salud despliegan sus dispositivos de silencio, las escuelas invisibilizan los pluriversos áulicos, o los hombres, con sus discursos machistas, perpetúan micro violencias en el tejido social de la vida de cada una de ellas. En la medida en que van transcurriendo los diferentes relatos se van también haciendo evidentes sus similitudes y parecidos en ciertos niveles de experiencia. Relato tras relato se va produciendo, de forma espontánea y presupuesta, un texto común. Este último no se fija por escrito, tampoco es sintetizado verbalmente por alguna de ellas; sin embargo, en el flujo del discurso, se va armando y reconociendo en la mente de cada una:

En la escuela discriminan a mi hija por ser guaraní, por ser quienes somos, una maestra llegó a maltratarla físicamente, pero nadie hace nada (S., mujer perteneciente a la nación guaraní, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Nos desaparecen las chicas, se las llevan a las fronteras. Pero eso no aparece en las noticias. Nadie se acerca a ver qué está pasando con nuestros cuerpos de mujeres indígenas que desaparecemos y aparecemos cortadas o violadas. Todo el pueblo tiene miedo de hablar. El lugar queda cargado de toda

esa energía de miedo y silencio que también nos enferma (R., mujer perteneciente a la nación qom, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Me escapé de mi padre, me junté con un hombre que parecía bueno y tuve que escaparme de él con mis hijitos. Pasamos hambre pero no volvería con él porque terminaría muerta. Yo tengo la fuerza de esta tierra para sobrevivir, de mis ancestas que vienen conmigo (J., mujer perteneciente a la nación qom, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

A través de fragmentos como estos, las mujeres van dando cuenta de las violencias cotidianas con –y en las que– se fueron configurando sus subjetividades.

Aun cuando la violencia narrada en estos relatos proviene “de afuera” (la escuela, agentes estatales, policías) esta se ancla en lo cotidiano. Como afirma Veena Das (2006), la violencia social trabaja en el tejido comunal generando registros y relatos que circulan por vías paralelas a las oficiales. De hecho, estos relatos que las mujeres traen al parlamento repelen las grandes categorías que muchas veces se utilizan para englobar o nombrar sufrimientos. El relato de la niña guaraní discriminada podría ser catalogado como racismo, o las chicas que desaparecen en la red de trata, incluso el relato de la mujer huyendo, podrían ser nombrados como violencia de género. Pero es en la construcción del propio relato, con sus detalles y sus énfasis puestos en las identidades de quienes los cuentan (“mis ancestas vienen conmigo”, “la energía de miedo y silencio también nos enferma” “por ser guaraníes, por ser quienes somos”), que las mujeres han ido reconociendo sus formas de hablar memoria por fuera de las categorías que clausuran e invisibilizan sentidos del sufrimiento y formas cotidianas de subversión.

Los sufrimientos adquieren sentidos específicos en las tramas con las que cada una narra el recorrido de su dolor y de la indignación que la fue trayendo a ser quien es en

el momento en que denuncia. Las subversiones adquieren sus formas particulares al recortarse del fondo contextual que el relato describe. Algunas de estas prácticas pueden ser formas muy valientes de resistir y otras, maneras imperceptibles de luchar. Pero en todos los casos, es el relato de una mujer tomando decisiones, actuando y enfrentando de manera solitaria –o acompañada por sus más allegados– un enemigo al que a la mayor parte de su entorno no le interesa –no se da cuenta o no puede– enfrentar. Pero al poner en común sentidos de sufrimiento y formas de subversión van también resignificando y creando categorías –por ejemplo, “terricidio”, “chineo”, “nativas”– para nombrar lo que otras y otros no nombran.

Maurice Halbwachs (2004) sostiene que para recordar es necesario identificar un rastro o semilla que permita realizar ese trabajo de memoria junto con otros. Lo que sucede en estos encuentros es que ciertas historias –que hasta el momento no habían salido a la superficie representada en el mundo hablado– se encuentran. Es en esos anudamientos de relatos cuando las mujeres reconocen, en las narrativas de otras, los rastros de sus propias memorias y comienzan a desplegar, replegar y organizar en nuevas superficies sus experiencias de vida. En el parlamento, estos rastros (o conectores de similitudes) se fueron encontrando, particularmente, en las descripciones de la fragilidad o la precariedad. Al testimoniar el dolor, no solo se van ligando entre sí sus biografías heterogéneas, también van agrupando y nombrando sus experiencias de dolor. Sin detenerme aquí en los relatos más privados y detallados sobre las violencias cotidianas y locales que estas mujeres fueron narrando, comparto las expresiones que, espontáneamente, se empezaron a usar para presuponer esos fragmentos múltiples –que habían sido contados recientemente por algunas de ellas– y ligarlos con la experiencia que estaba por ser contada:

Venimos desde Misiones, viajando, con nuestros bolsos y artesanías venimos. Venimos porque nos gusta lo que pasa cuando estamos acá. Traemos nuestra palabra. Muchas cosas terribles están pasando desde hace tiempo largo. Nos sacan la tierra. Desde antes y ahora más con los privados. Venimos a traer la palabra. Agua no tenemos. Somos todas nosotras que venimos a contar nuestro día a día (J., mujer mocoví, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Agradezco y saludo a todas las hermanas que han venido hasta aquí a escuchar nuestra palabra. Somos nosotras las encargadas de enseñarles a nuestros *pupichikeche* nuestras formas de luchar y de sentir. Antes cantábamos más, este sistema nos ha ido buscando silenciar. Nos matan. Nos silencian, pero nuestro espíritu sigue fuerte (J., mujer mapuche de Chubut, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Entre los elementos que pueden estructurar un relato, William Labov (1972) identifica la *coda* cuya función es sintetizar lo narrado anteriormente y, a veces, ligar el momento de la narración con el presente. Usando esta idea, podríamos decir que las mujeres fueron haciendo sus propias codas y, en el devenir del encuentro, algunas de estas se fueron consensuando como frases o categorías comunes de expresión. Las experiencias de sufrimiento o de dolor quedaron subsumidas, pero no olvidadas, en frases como “muchas cosas terribles están pasando desde hace tiempo largo”, “nos sacan la tierra”, “agua no tenemos”, “nos silencian”, “nos matan”.

A partir de un proceso similar de negociación y consenso, también se hizo evidente que compartían prácticas distintivas y singulares de resistencia. Por un lado, se fueron multiplicando los comentarios que ponen en valor el encuentro como un evento donde, principalmente, se traen y comparten las palabras de las mujeres indígenas (“venimos porque nos gusta lo que pasa cuando estamos acá. Traemos nuestra palabra”, “venimos a traer la palabra”, “somos todas nosotras que venimos a contar nuestro día a día”,

“todas las hermanas que han venido hasta aquí a escuchar nuestra palabra”). Desde este ángulo, el “nosotras” se define como enunciadoras de sus experiencias y como portadoras de su propio relato.

Por otro lado, estas palabras se singularizan en ciertas prácticas de transmisión y de expresión específicas. Durante el parlamento fueron varias las ocasiones en que las narradoras se definieron a sí mismas como las encargadas de transmitir la palabra a los niños y las niñas de sus entornos afectivos: “somos nosotras las encargadas de enseñarles a nuestros *pu pichikeche* nuestras formas de luchar y de sentir”. Estas palabras se describen como relatos cargados de consejos. Estos últimos no son entendidos como meras recomendaciones, sino a la manera de Benjamin (2008), como pautas acerca de cómo se debe seguir hablando juntas, narrando sus historias y profundizando las luchas ya iniciadas por los antepasados. La *palabra-consejo* “es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida” (p. 152) y transmitir esa sabiduría es, siguiendo a Benjamin y a las mujeres indígenas, luchar por la verdad con las armas del arte de narrar.

Ahora bien, ciertas prácticas de expresión no solo se singularizan como propias de las mujeres, sino que también se ponen en valor. El hecho de hablar juntas habilita un lugar de placer (“nos gusta lo que pasa cuando estamos acá”), de alegría (“antes cantábamos más”) y de fuerza colectiva (“nos silencian, pero nuestro espíritu sigue fuerte”). Por lo tanto, seguir compartiendo la palabra es un modo de contrarrestar los lugares de vulnerabilidad, de fragilidad y de dolor a los que suelen ser desplazadas cuando las silencian y las precarizan.

Luego de escuchar una veintena de testimonios, el ambiente estaba distinto, había claros signos de angustia entre las mujeres que alojaban los relatos de otras. Dos de las mujeres más jóvenes que forman parte de la organización del parlamento pidieron la palabra: “venimos

escuchando historias muy tristes de mujeres muy valientes y creemos que es importante parar. Tomarnos un tiempo para reforzar nuestro espíritu, para reírnos y cantar”.

Una de ellas fue recorriendo el círculo que formábamos las mujeres allí presentes y le pidió a cada mujer que gritara una expresión que significase “fuerza” en su idioma. Así fue que cada una acercó su grito ancestral y el resto funcionó de eco de esa expresión. Eso que sucedía no era un relato lineal, eran palabras sueltas: *jallalla* gritaban las aymaras, *marici weu* las mapuche... Sin embargo, fue la manera de reunir los fragmentos de relatos tejiendo con ellos una red no discursiva de memorias.

Con estos gritos se impugnaron los silencios sobre sus cuerpos y sus dolores. Pero sobre todo se *iluminó* (Benjamin, 2005) el encuentro. Se actualizaron, sin necesidad de discursos englobantes, los sentidos de *ser juntas* (Massey, 2005) que habían flotado en el aire desde el primer momento. Si todos los pueblos habían construido gritos de resistencia es porque habían pasado por sus cuerpos momentos de opresión. En ese crisol de gritos, el evento se enmarcaba en las largas historias de resistencia que habían emprendido sus pueblos, una y otra vez, en sus territorios. Pero aquí, pronunciados solo por mujeres y coreados desde distintas proveniencias reflejaban el potencial político del estar siendo juntas.

Rebelión de las flores nativas

Durante los dos días que duró el parlamento se llevó a cabo la primera encuesta para el relevamiento de las violencias vividas por las mujeres pertenecientes al Movimiento. Esta herramienta fue creada por mujeres indígenas y no indígenas atendiendo a los testimonios que se venían compartiendo desde los primeros encuentros del colectivo. La encuesta se conformó con preguntas sobre las concepciones

del cuerpo en sus comunidades y sobre las prácticas de violencia sufridas a lo largo de sus vidas. Las respuestas –recogidas al final del parlamento– coincidían mayormente en entender sus cuerpos como algo indisociable del territorio en el que viven y del cual son parte. A partir del análisis de estos datos terminaron de comprobar lo que ya sabían por sus propias experiencias: el sistema que las precarizaba estaban matando tanto sus territorios (habitados por cuerpos) como sus cuerpos (habitados por los territorios). En este marco, se fue esgrimiendo la categoría política de “terricidio”.

Somos nosotras las que ponemos el cuerpo, las que cuidamos las vidas, las que lloramos a nuestros hijos y nuestros ríos. En este país se mira para otro lado, se obstinan en no escuchar que lo que están haciendo no es silenciarnos... sino perderse la oportunidad de escuchar lo que tenemos para decir (Moira Millan, comunicado realizado desde sus cuentas personales en 2019).

Como vimos antes, los fragmentos de historias que fueron contados en el parlamento se fueron hilando –a veces de formas presupuestas e implícitas– alrededor de ciertas frases, expresiones colectivas, rituales y gritos. De este modo, “que se escuche lo que tienen para decir” –aconsejar, proponer– devino en bandera compartida de las mujeres del Movimiento y de otras mujeres que empezaron a emprender con ellas procesos de memoria y reivindicaciones. En el Movimiento comenzó a plantearse como un objetivo importante poner en el centro de la escena de la política argentina aquellas voces que aparecían despararramadas y no legibles:

Las mujeres indígenas en Argentina decimos basta al *terricidio*. Nosotras las mujeres indígenas de diferentes territorios en conflicto, venimos a traer el pensamiento, la palabra, la propuesta, que ha surgido desde el corazón de la tierra que

late bajo nuestros pies (Fragmento del comunicado emitido por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Y así fue como se emprendió la ocupación pacífica de las oficinas del Ministerio del Interior de la Nación. El miércoles 9 de octubre, el escenario de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en las inmediaciones del ministerio no aportaba muchas novedades al acontecer de los días. Sus trabajadores y trabajadoras circulaban por el espacio acostumbrados a las rutinas impuestas. De pronto, una trutruca partió el silencio de los zapatos con tacos sobre el suelo. Al mismo tiempo –y por la forma en que el viento se remolina en las esquinas de esa calle céntrica– se escuchaban amplificadas los *afafan* que llegan del sur y los *jallalla* provenientes del norte del país⁴. La puerta del edificio fue intervenida con carteles que llevaban la cara de Marcelino Olaire (joven qom de treinta y un años, desaparecido luego de haber sido trasladado a un centro de salud), algunas *wipala* (bandera que representa la cosmovisión andina y que con sus colores simboliza la igualdad en la diversidad), la *wenufoye* (bandera que representa a la nación mapuche) y, de manera casi coreográfica, de un lado al otro de la calle colgaron una bandera con la leyenda “sembraron terricidio, cosecharán rebelión”. Una veintena de mujeres –algunas vestidas con ropas típicas de los pueblos a los que pertenecen, otras cargando niños y niñas, y algunas llevando todavía sus mochilas de viaje– se hicieron presentes en el lugar más céntrico de la política nacional. En esos momentos circulaba por internet un video en el que se veía a Moira Millan acercándose a una de las secretarias del ministerio para explicarle:

⁴ *Afafan* y *jallalla* son las formas nativas de nombrar los gritos de resistencia.

Buenos días, venimos viajando hace muchos días desde distintos lugares del país, queremos tener una reunión urgente con el señor ministro Rogelio Frigerio porque nuestros territorios están siendo asesinados y nuestras mujeres junto con ellos.

La secretaria que tomó el recado solo pudo decirles que el señor Frigerio no se encontraba allí. Las mujeres que llevaban unos tres días viajando solo para sentarse a hablar, para hacer llegar su mensaje y su preocupación a un funcionario que nunca recorrió los territorios indígenas, se miraron entre sí, y como suelen hacer cuando un conflicto se presenta, armaron un círculo, una reunión o un *pichi txawün* y decidieron quedarse a esperarlo allí el tiempo que hiciera falta.

Las horas pasaron y la espera devino en la ocupación pacífica del edificio. Las mujeres qom, mapuche, wichi y guaraníes se sentaron a esperar. Cuando “el espíritu estaba cansado” (“porque estamos sentadas esperando en el piso con nuestros hijos e hijas”), alguna “sacaba de adentro” un canto en su idioma o hacía resonar un *kultrum* (tambor sagrado mapuche) obligando a los transeúntes a no pasar sin conmoverse. Llegó la noche y, con la oscuridad, llegaron las sirenas de la policía que asustaron a más de una de las personas que estaban en el cordón de la vereda. Llegó también la orden de desalojo. Lo que no apareció fue la sorpresa:

estamos acostumbradas a que nos repriman, a que nos intimiden, a que nos peguen hasta matarnos... la diferencia es que esto sucede entre montañas y lagos o en medio de la selva y ahora de suceder será frente a la mirada atenta de quienes viven en esta ciudad (Evis Millán, frente a medio de comunicación comunitario durante la ocupación pacífica, 16 de octubre de 2019).

Casi llegada la medianoche, la antropóloga Rita Segato se acercó al lugar para escuchar sus denuncias, y a la tarde siguiente la “ronda de los jueves”⁵ se pintó de colores andinos cuando Norita Cortiñas como representante de Madres de Plaza de Mayo las sumó a ese tan famoso círculo que otras mujeres, al igual que ellas, construyeron hace años pidiendo justicia por sus hijos y los hijos de sus hijos.

Durante más de dos días esperaron en el hall de entrada del Ministerio del Interior ser atendidas. Aquellas voces e historias que habían sido fragmentadas por el devenir histórico de la opresión estatal e institucional estaban exigiendo ser escuchadas por los políticos de turno como un texto legible:

Nos toca a nosotras históricamente sostener y guardar la vida de nuestras familias, es por ello que el ensañamiento contra las mujeres indígenas es mayor. Salvaguardar la vida de los territorios, frenar el cambio climático, es nuestra obligación. No hay para nosotras individuos líderes sino pueblos liderando su futuro. La vida no se negocia. Hemos permitido la imposición de un sistema de muerte, que ha desnaturalizando a la humanidad, queremos recordarles que nada traemos al mundo al llegar y nada nos llevamos al partir, solo dejamos nuestras huellas en el fugaz andar de nuestras vidas (Moirá Millán, intervención pública durante la ocupación pacífica del Ministerio del Interior, 2019).

Estas mujeres que volvieron a irrumpir en escenarios en donde no se esperaban sus presencias nombraron el evento como “La rebelión de las flores nativas”. Durante los días que duró la ocupación ellas debieron enfrentarse, una vez más, a los titulares mentirosos y mezquinos de algunos medios de prensa, pero sobre todo al de los medios de comunicación hegemónicos que reproducían el anonimato

⁵ Las rondas de los jueves son realizadas por las Madres de Plaza de Mayo desde 1977. Se llevan a cabo desde la última dictadura militar como forma de reclamo y pidiendo respuesta sobre las treinta mil personas desaparecidas durante dicha dictadura.

al que estaban acostumbradas. Sin embargo, los cuerpos reunidos en “La rebelión de las flores nativas” volvían a ejercer su derecho a la aparición, a su libertad y a reclamar una vida vivible (Butler, 2017). En nombre del “terricidio” y con la presencia de sus cuerpos, ellas plantearon frente al Estado y sus normas un conflicto corpóreo-territorial; un conflicto que no apunta a superar las normas de la política hegemónica, sino a ponerlas en suspenso.

Reflexiones finales

Walter Benjamin (1991) se pregunta cómo es posible que nadie asocie el avance del mutismo, o la pérdida de la capacidad para narrar y escuchar, con los eventos traumáticos y desestructurantes de una guerra: “en lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos” (p. 2). Las mujeres indígenas del Movimiento trabajaron arduamente sobre sus (im)posibilidades de comunicar las experiencias de sus vidas cotidianas. Los fragmentos de relatos con los que inicia el Movimiento eran las supervivencias de sus propios forcejeos biográficos, de sus experiencias cotidianas de maltrato y de violencia (por parte de ciertos hombres, ciertas mujeres, instituciones estatales y funcionarios), de los intentos de diversos actores sociales por vaciar de sentido o imponerles determinadas lecturas lineales a sus sentimientos de dolor e indignación. Las memorias de estas mujeres se remontan a los eventos críticos de las campañas militares que enajenaron sus territorios, cuando sus antepasados fueron perseguidos, despojados, deportados y asesinados, pero continúan con otros eventos violentos sufridos a lo largo de sus vidas; eventos que los discursos hegemónicos silenciaron o promovieron como sucesos naturalizados. Esos silencios y naturalizaciones impuestos son la otra cara del relato fragmentado. Por eso, solo construyendo una audiencia dispuesta a escuchar

por fuera de los códigos establecidos, es posible reconocer en ellos relatos de memoria, ricos en experiencias comunicables. El Movimiento funciona como audiencia y como telar para producir junturas con sentidos propios sobre los eventos e intencionalidades políticas determinadas.

El desierto de voces esconde manantiales de agua en su interior que no son otra cosa que la capacidad de recordar junto con otras a contrapelo de la soledad y el aislamiento. A partir del encuentro estas mujeres han logrado aparecer en un escenario hegemónicamente configurado exigiendo ser escuchadas en sus propios términos y vocalidades. Será cuestión de prestar atención y observar si la sociedad argentina en su conjunto está preparada para dejar de creer que hay desiertos allí donde se levantan las flores nativas y sus rebeliones.

Referencias

- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Walter Benjamin: Selected Writings, 1927-1930* (Vol. 2). New York: Harvard University Press.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Das, V. (1995). *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India* (Vol. 7). Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. (2006). *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary* (pp. 108-134). Berkeley: University of California Press

- Carrasco, M. (ed.). (2018). *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas de la Universidad de Zaragoza. España.
- Ingold, T. (ed.). (2011). *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Lenton, D; Delrio, W; Pérez, P; Papazian, A; Nagy, M; et al. (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en argentina. *Conceptos*, 493(4), 119-142.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Manzano, V. (2004). Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetera. *Intersecciones en antropología*, 5, 153-166.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: SAGE Publications.
- Labov, W. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Pittsburgh: University of Pennsylvania Press.

11

Memorias de devolución

*Etnografía sobre el litigio por La Casona
entre la comunidad del Pueblo de La Toma
y el Estado provincial (Córdoba, Argentina)*

JOSÉ MARÍA BOMPADRE

Introducción

Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera.

Walter Benjamin, 1982, p. 178

En agosto del año 2016 los miembros de la comunidad de La Toma ocuparon un edificio abandonado en el barrio Alto Alberdi de la ciudad de Córdoba y solicitaron su *devolución*¹ ante el Estado provincial. La Casona, nombre con que se lo designa, perteneció hasta principios del siglo pasado al curaca Belisario Villafañe, quien la cedió en préstamo para que se instalara una posta policial. Durante la

¹ Utilizamos la categoría social (Rockwell, 2009) *devolución* que es la que usan las comuneras y los comuneros para referir al conflicto que mantienen con el Estado provincial por La Casona.

última dictadura militar fue formalmente expropiada por el gobierno provincial y hasta pocos meses antes de la ocupación funcionó la Comisaría 11 (ex Precinto 3) de la Policía de Córdoba. El inmueble se ubica en la calle León Pinelo 32, antiguo territorio del pueblo de indios de La Toma, desarticulado en 1885 y distante a solo treinta cuadras del centro de la ciudad.

Desde los inicios del proceso de comunalización, que se remontan a 2007, los comuneros de La Toma llevan a cabo diferentes actividades de visibilización de su presencia y continuidad histórica en el territorio urbano de la capital cordobesa. A partir de una investigación realizada por el centro de investigación del Instituto de Culturas Aborígenes² (ICA), abocados en investigar la continuidad de las marcaciones indígenas en la larga duración en los barrios Alberdi, Alto Alberdi, Marechal y Villa Páez de la ciudad de Córdoba, comenzaron a reunirse miembros de más de diez familias, cuyos relatos referían a que sus antepasados habían vivido en el pueblo de indios de La Toma, hasta su desarticulación en 1885. La comunidad se visibilizó el 19 de abril de 2008, en el marco de la celebración del “Día del aborígen” organizado por el ICA, y dos años más tarde obtuvo la personería jurídica del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

La comunalización de La Toma se articula con el proceso de reemergencia indígena cordobesa, iniciado desde finales de los años noventa (Palladino, 2010, 2020; Bompadre, 2011, 2016; Stagnaro, 2014). En esta coyuntura, la conformación de comunidades indígenas autoadscriptas como comechingonas, cuestionaron los discursos de provincialidad sobre la extinción de los indios de Córdoba y

² Instituto de Formación Docente creado en 1992 por miembros de pueblos indígenas de Argentina y migrantes de Paraguay, Bolivia y Chile, radicados en Córdoba desde décadas anteriores.

habilitaron nuevas agendas de discusión en la burocracia estatal, en diferentes sectores académicos y en el sentido común de las cordobesas y los cordobeses.

En estas primeras agendas identificamos demandas de reconocimiento como pueblo comechingón, preexistente al Estado provincial, a través de la inscripción de prácticas en el espacio público y de relatos sobre genealogías de parentesco (matrilineales y patrilineales), como argumento y constatación de los encadenamientos familiares en la larga duración. Estas agendas se constituyeron como denuncia y contestación frente a los discursos hegemónicos cordobeses (especialmente del Estado provincial y diferentes sectores académicos) sobre la “extinción de los indios” de Córdoba y la cristalización en el sentido común como una provincia “blanca”, cuya historia se explica oficialmente por la significativa obra de la Compañía de Jesús (con sus estancias y la Universidad de Córdoba), la Reforma Universitaria de 1918 y el Cordobazo (Bompadre, 2016). El contexto paradigmático de desmarcación oficial sobre la continuidad y presencia de los indígenas de Córdoba se hizo visible durante la reforma de la Constitución Provincial de 2001, que no introdujo ningún artículo específico al respecto. Recién a finales de 2015, la Legislatura de la provincia de Córdoba dictó dos leyes provinciales³, después de más de cien años de la última ley sobre la liquidación de los pueblos de indios promulgada a finales del siglo XIX.

Desde mediados de la década pasada reconocemos un proceso de intensificación de conflictos territoriales en áreas urbanas y rurales de la provincia de Córdoba, que involucran –al menos– a más de siete comunidades. La juridización de las alteridades indígenas en 2015 y la visibilización de dichos conflictos permiten identificar despla-

³ El 11 de noviembre de 2015, la Legislatura de la Provincia de Córdoba sancionó dos leyes específicas sobre pueblos indígenas: la Ley N.º 10.316 de *Creación del Registro de Comunidades de Pueblos Indígenas de la Provincia de Córdoba* y la Ley N.º 10.317 de *Restitución de Restos Mortales de Aborígenes. Adhesión de la Provincia de Córdoba a la Ley Nacional N.º 25.517*.

zamientos hacia nuevas agendas de orden más conflictivo, que tienen como horizonte común demandas territoriales, rearticulando el campo contencioso hacia otros actores, entre ellos, empresas inmobiliarias y viales, agentes agrarios vinculados al desmonte, particulares, y al Estado provincial y municipal (Bompadre, 2017). Si bien este ordenamiento jurídico dio respuestas al reconocimiento de la existencia de indígenas en el territorio provincial, tal como demandaban las primeras agendas de la comunalización, no logró encauzar la creciente conflictividad en los diferentes territorios, especialmente porque la Legislatura de la provincia de Córdoba no avanzó en normar en materia de territorios comunales de forma específica y continúa sin convalidar la aplicación de la Ley Nacional N.º 26.160 de *Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas*, prorrogada hasta 2021.

En este sentido, en un trabajo anterior (Bompadre, 2017) analicé la configuración de un segundo momento en el proceso de reemergencia indígena cordobesa, caracterizado por un desplazamiento en las agendas que reconoce nuevos contratos de subjetivación, que si bien emplazan a la aboriginalidad dentro de los límites posibles de las tramas hegemónicas que instaura la legislación vigente, no logran evitar los desbordes de la agencia indígena cuando las comunidades demandan derechos territoriales.

En estas coordenadas, el presente trabajo tiene como objetivo recuperar a través de la experiencia etnográfica el litigio que mantiene actualmente la comunidad de La Toma con el Estado provincial por la *devolución* de La Casona, a partir del reconocimiento de los procesos de memoria (Ramos y Bompadre, 2018) que articulan pasado y presente comunitarios. Pretendemos vertebrar los planos descriptivos, analíticos e interpretativos de la etnografía, como enfoque y metodología para indagar las articulaciones entre territorio y memorias, en tanto el primero incide en la organización de los relatos de las comuneras y los comuneros, en el proceso de devenir comunidad. En este sentido, el pasado narrado se erige como estructurador de las

modalidades de conformar y sentirse parte de un colectivo (Candau, 2002), a la vez que las experiencias de recordar habilitan la restauración y recreación de eventos, a través del encadenamiento de ciertos acontecimientos y los silenciamientos y desmarcaciones de otros.

La Toma: de pueblo de indios a comunidad

Los empadronamientos de 1785 y 1792, junto a los censos de 1778 y aquellos realizados durante el siglo XIX para la jurisdicción de Córdoba (en 1813, 1822, 1840 y 1852) formalizan una generosa grilla de categorías para la clasificación de las personas. Estas intersectan variables étnicas racializadas, de clase y de lugares de procedencia, las que para el caso de las marcadas para los “indios” adicionan el territorio que habitaban, el de su procedencia o bien si eran tributarios. En un trabajo anterior las hemos analizado atendiendo a las condiciones históricas de producción de sujetos y a las perspectivas teóricas y epistémicas que definieron las políticas conceptuales y sus alcances sobre ser –o no ser– “indio” en Córdoba, en una coyuntura que la historiografía local marcó como de un considerable aumento del mestizaje y un consecuente borramiento indígena en la provincia (Bompadre, 2016).

En lo que respecta al Pueblo de La Toma, Sonia Tell (2010) afirma que a finales del siglo XVIII este pueblo de indios registra un importante crecimiento demográfico consignando que “los (habitantes) registrados en los padrones aumentaron de 24 individuos en 1734 a 102 en 1775 y 221 en 1785, llegando a 449 en 1792” (p. 7). Desde finales de la Colonia y durante el siglo XIX los documentos del Estado cordobés, a su vez, utilizan la categoría “descendientes” para acentuar que los indios de Córdoba –y entre ellos los de La

Toma– se mestizaron y/o se extinguieron, argumentos para deslegitimar los reclamos judiciales sobre el mantenimiento del uso común de sus territorios (Bompadre, 2016).

Se estima que 1650 es el año donde se registra por primera vez un barrio de indios en la ciudad de Córdoba –en terrenos cedidos en préstamo por la Compañía de Jesús– y hacia 1693, ante la llegada del Visitador Lujan de Vargas, se constata que los indios trabajaban en el mantenimiento de la acequia que proveía agua a la ciudad (Tell y Castro Olañeta, 2011). La composición de la población según las fuentes coloniales y los testimonios orales de los comuneros actuales, señalan la presencia de indígenas de Córdoba y otros incorporados del área calchaquí luego de su sometimiento, como también de indios no controlados por el poder colonial como los “pampas” (Tell, 2010). Los litigios y mensuras sobre el territorio del Pueblo de la Toma, especialmente desde finales de la colonia y durante el siglo XIX, están signados por un contexto progresivo de conformación de un mercado de tierras que reconoce al Estado, como a los particulares y las élites vinculadas al negocio inmobiliario, entre sus principales actores (Boixadós, 1999; Romano, 2002).

Importa considerar también que la documentación oficial y las memorias de los comuneros de La Toma convergen en localizar su “territorio ancestral” a la vera del río Suquía, al oeste de la ciudad de Córdoba. A finales de la colonia el pueblo de indios contaba con *curaca* y cabildo indígena y en su territorio se practicaba la cría de animales, huertas, fabricación de tejas y ladrillos, además de atender al mantenimiento de la bocatomía que abastecía de agua a la ciudad (Boixadós, 1999; Tell, 2010).

Diversos trabajos aportan información sobre las transformaciones y persistencia de los pueblos de indios de la jurisdicción de Córdoba durante el período colonial y el siglo XIX, acentuando las diferentes modalidades de litigio y resistencia que llevaron adelante ante diferentes particulares o bien ante las disposiciones sobre ordenamiento

territorial y urbanización impulsadas por las autoridades coloniales y republicanas (Boixadós, 1999; Castro Olañeta, 2006; Tell, 2010).

La política oficial de despojo nominada como “ordenamiento territorial” de La Toma se consumó durante todo el siglo XIX. En 1824, el gobernador Juan Bautista Bustos inicia un proceso de mensura y parcelamiento de los terrenos comunales y, en 1843, el gobernador Manuel López estableció un cementerio⁴ en el corazón de la comunidad. Hacia 1859, el entonces gobernador Dr. Mariano Fraguero contrata para la mensura de terrenos a Eduardo Saint Remy, la que se completa hacia 1867 con el amojonamiento correspondiente bajo la supervisión de una Junta Sindical integrada por el *curaca* y dos comuneros (Boixadós, 1999).

Las Leyes provinciales N.º 250 y N.º 854 de 1881, impulsadas por los sectores liberales e incentivadas por las empresas inversoras de la época, crearon las condiciones para un nuevo ordenamiento territorial. En 1885 el poder legislativo de Córdoba sanciona la Ley N.º 1.002 que habilitó al gobierno de Gregorio Gravier a expropiar y desalojar con la fuerza policial a los integrantes de las comunidades indígenas de la provincia, esgrimiendo “razones de utilidad pública”. Las denuncias del entonces *curaca* de La Toma, Gregorio Cortés, se hicieron sentir en la prensa, pero no lograron detener a la fuerza pública que los desalojó encarcelando a los que resistieron e iniciando la puesta en venta de los terrenos⁵.

4 El cementerio se inaugura en septiembre de 1843 con el nombre San Jerónimo, en honor al patrono de Córdoba, y es el más antiguo de la ciudad. En él se encuentran los restos de miembros de la clase política (como el exgobernador José Manuel De la Sota) y reconocidas personalidades de la cultura cordobesa.

5 La desarticulación de los pueblos de indios de Córdoba, también denominados “comunidades” por los documentos oficiales de la época, se llevó a cabo a finales del siglo XIX. Sonia Tell e Isabel Castro Olañeta (2011) afirman que “si tomamos como referencia las primeras mensuras, podemos consignar como fecha de inicio de ese proceso, 1885 para La Toma, 1892 para Soto y

Cristina Boixadós (1999) recupera las justificaciones oficiales de la época sobre la liquidación de los territorios comunales, a través de las palabras del entonces ministro de gobierno Ramón J. Cárcano:

Estas comunidades son estanques de barbarie en medio de la población civilizada. Se limitan a cultivar la tierra en la cantidad necesaria para asegurar sus alimentos durante el año [...] Dividir la propiedad común, señalar a cada comunero el lote que le corresponde, o si esto no es posible enajenarlo en remate público y distribuir el dividendo, es entregar al cultivo una superficie de tierra e incorporar al trabajo y movimiento general a una agrupación de hombres útiles entrelazados por la atmósfera de quietud e inmovilidad en que se desenvuelven (p. 102).

Los beneficiados en la adquisición de tierras para la puesta en producción o para la reventa pertenecían a las élites políticas y económicas, destacándose agentes inmobiliarios como Ismael Galíndez y Carlos Cassaffousth, inversionistas como Alberto Roorda Smith Gil y funcionarios como Alejandro Vieyra y Martín Romero (Boixadós, 1999, p. 106).

El proceso de urbanización sobre el oeste de la ciudad de Córdoba a fines del siglo XIX marca un punto de inflexión en la historia de la comunidad de La Toma. La resistencia de los comuneros al parcelamiento y remate del territorio se formalizó en las demoras para la elaboración de los padrones. Boixadós (1999) afirma que hacia 1889, de 1.285 comuneros registrados en un primer padrón, 1.003 habían recibido sus adjudicaciones, mientras que 282 no se habían hecho presentes y solo 800 se habían solicitado recibir el importe por su acción de campo de unos \$80 por lote (p. 104).

San Marcos, 1896 para Quilino y 1898 para Pichana y Cosquín, aunque en este último caso como final de un proceso más largo que habría comenzado con la demarcación de la villa de Cosquín en 1877" (p. 217).

Plano de catastro de Ángel Machado (1890)



En 1889, el agrimensor Ángel Machado fue contratado por el municipio para llevar a cabo el relevamiento catastral de la ciudad⁶. En el original, y en el sector oeste de la ciudad, pueden identificarse los apellidos de las familias de La Toma que permanecieron en las parcelas en que se dividió el territorio. El mapa catastral de 1890 –que legalizó la subdivisión del territorio comunal como principio de autorización, como origen de un relato moderno y como fantasma de archivo que debe ponerse en orden (Derrida, 1997)– es reapropiado y resignificado actualmente por los comuneros como una *natural* constatación de su continuidad y presencia en los barrios del oeste de la ciudad. A este hecho paradigmático de borramiento territorial del pueblo de indios, debemos agregarle la designación como Barrio Alberdi y Alto Alberdi a parte del territorio del pueblo de indios de La Toma, casi como una cruzada civilizatoria propiciada por los grupos oligárquicos que en 1910 –y en el

⁶ El original se encuentra actualmente en el Archivo Histórico Municipal de la ciudad de Córdoba.

marco del Centenario de la Revolución de Mayo– nombraron con el nombre de un “enemigo histórico” de los “indios”, una significativa parte de ese territorio.

Una cartografía de las memorias territoriales

Los procesos de reemergencia indígena se constituyen como una instancia propicia para reconocer y visibilizar todo aquello que ha sido en algún momento desechado, descartado, borrado. “La atmósfera de quietud e inmovilidad en que se desenvuelven” los habitantes de La Toma que el ministro Cárcano señala como justificación para desarticular el territorio comunal de La Toma, sintetizadas en una aseveración contundente acerca de que son “estanques de barbarie en medio de la población civilizada”, resuena como una metáfora benjaminiana sobre la ciudad moderna y capitalista que se avizora a finales del siglo XIX, impulsada por las élites políticas y de la inversión inmobiliaria.

El antiguo territorio comunal de La Toma se constituye como un espacio ausente en los relatos oficiales, deliberadamente escondido por la política oficiosa de borrarlo por devenir anacrónicamente bárbaro. Este espacio negado es resucitado por los trabajos de las memorias de los comuneros, los que a partir de los despojos de la desarticulación entrelazan relatos fisurados componiendo interesadamente una cartografía de significados posibles, y en la que la agencia indígena concerta sentidos en las tramas de la hegemonía (Grossberg, 1996).

Mezclados en los relatos sobre la geografía contigua al río Suquia, reconocemos memorias de sufrimiento que los comuneros actuales traen al ponerle voz al recuerdo de sus antepasados. La desarticulación de la comunidad implicó para muchas familias migrar del territorio, y las que se quedaron debieron comprar sus parcelas vendiendo el ganado que otrora habitaba en los pastos comunes.

Estas experiencias dolorosas compartidas sobre la expropiación se constituyen, por un lado, como un mojón nodal en la recomposición de la historia comunal, en la dotación de una genealogía interesada de sucesos que concatenan acontecimientos, silencios y olvidos para producir una *historia total* de La Toma, desde la Colonia hasta la comunalización contemporánea. A su vez, inciden en la conformación de una *comunidad emocional* (Jimeno, 2007) que apela a la restitución del pasado como mecanismo de articulación de los sentidos de pertenencia territorial.

Pasado y territorio se constituyen como ordenadores de las memorias actuales. La progresiva desaparición del monte nativo por los negocios inmobiliarios, la prohibición de lavar en el río, la búsqueda de trabajo ante la imposibilidad de cultivar o criar ganado después de la expropiación o bien la existencia de “curanderos” que sanan como “se hacía antes”, recrean una mirada subalterna del paisaje urbanizado a solo treinta cuadras al oeste del centro de la ciudad. Disimulados rituales de iniciación por la llegada de la menarca en las apacibles “ollas” del Suquía, ceramistas que recrean las técnicas pasadas y algunas cocinas de hierro donde poder juntarse para contar las memorias de los abuelos refuerzan los sentidos de pertenencia de los comuneros y configuran una trama de relatos atravesados por pérdidas y evocación de un tiempo que, entienden, fue mejor.

A su vez, y desde los inicios del proceso de comunalización, los comuneros fueron instituyendo en el territorio ancestral una serie de celebraciones y conmemoraciones que mantienen hasta el presente, y que tienen como denominador común la irrupción de los conquistadores españoles en su territorio y la desarticulación de la comunidad a finales del siglo XIX. Entre ellas encontramos el “Culto de la Pachamama” durante el mes de agosto, ritual que también evoca la “Conmemoración de la muerte de Don Lino

Acevedo⁷, “El último grito de libertad del Pueblo de La Toma” o “Última resistencia del Pueblo de la Toma” (28 de octubre) y el “Día de la Identidad Comechingón” o “Último día de libertad de los comechingones”, celebrada los días 5 de julio, un día antes de la fundación de la ciudad de Córdoba (Palladino, 2020)⁸. La mayoría de ellos se realizan en diferentes lugares próximos al río Suquía, en tanto espacio en que se articulan las memorias comunitarias con el territorio. Los recorridos que habitualmente realizan los comuneros con estudiantes de diferentes niveles que solicitan conocer la comunidad y su territorio ancestral, parten del Paseo Pedro Villafañe, contiguo a la Isla de los Patos (ubicada en dicho río), el que fue inaugurado en marzo de 2009 por el entonces intendente Daniel Giacomino. Al respecto Palladino afirma que estos lugares de la memoria son

objeto de visitas y recorridos que los mismos adscriptos realizaron para dar a conocer el territorio de La Toma. A su vez, en reiteradas ocasiones, cuando organizamos una visita con estudiantes secundarios y universitarios, Hugo (Acevedo) designó el lugar de encuentro para el recorrido de esta manera: “Los espero ahí en el paseo... en mi oficina” (p. 171).

Estas asociaciones entre las experiencias dolorosas del pasado y las luchas que mantienen en el presente se constituyen como *índex*, como huellas o marcas que refieren a las ausencias, a lo que ya no es o está, pero que por obra del recordar se puede restituir algo de ello, algo que puede volver a acontecer sin pretensión que el devenir sea una copia del original (Ramos, 2011, p. 144). Las celebraciones y conmemoraciones en el territorio ancestral se erigen como contestación, como lucha contrahegemónica y denuncia de

7 Uno de los *curacas* que lideró la resistencia de la comunidad durante la liquidación y el remate de las tierras comunales a finales del siglo XIX.

8 Una minuciosa descripción y análisis de estas conmemoraciones pueden encontrarse en el tercer capítulo de la tesis doctoral de Lucas Palladino (2020), quien las vincula con las articulaciones que los comuneros realizan en la reconstrucción del territorio.

una larga historia de despojo, en las que las memorias cumplen el papel de restablecer tiempos y lugares por los cuales vale la pena luchar (Gordillo, 2008).

Las memorias comuneras refieren a un proceso de reapropiación en relación a lo que, siguiendo a Ramos (2010), denominamos *lugares de apego*. La lucha que mantienen desde 2016 para lograr la *devolución* de La Casona en posesión del Estado provincial, a la vez que configura un segundo momento en las agendas en la comunalización cordobesa, se inscribe en las genealogías de *devolución* de los territorios de la comunidad, desde la época colonial.

Estas experiencias compartidas implican una actualización permanente del pasado comunitario, una práctica política donde las memorias configuran los sentidos de pertenencia colectivos de “ser comunidad” (Brow, 1990). Las memorias actúan sobre los despojos y residuos del pasado, recuperando y articulando los fragmentos y huellas que pretenden insertarse como una cuña en los relatos oficiales sobre una ciudad sin indios. A su vez, en el emplazamiento de las disputas por no clausurar relatos sobre la historia local, las memorias se apropian del pasado representándolo como un anhelo de redención, como sostiene Žižek (2001) siguiendo a Benjamin (1982), como aquella fuerza mesiánica en la que el pasado exige derechos y como pacto secreto entre las generaciones pasadas y presentes; ideas rectoras que referenciamos al inicio de este capítulo.

La Casona: cesión, expropiación y *devolución*

El litigio sobre la *devolución* de La Casona se inició el 4 de agosto de 2016, con la realización de una marcha al Panal (casa de gobierno), donde se entregó una nota dirigida al gobernador Juan Schiaretti, con la firma de los *curacas* Ramón Aguilar Teresita Villafañe y el comunero Hugo Acevedo, que fue derivada a la Secretaría de Derechos

Humanos. En ella argumentaron que la propiedad había pertenecido al curaca Belisario Villafañe y que la provincia debía devolverla a sus familiares “como una verdadera reparación histórica”, para que la comunidad pudiera usarla para llevar a cabo actividades culturales como “talleres de tejido artesanal-ancestral, cerámica y cestería, intercambios y ferias culturales”. El documento señala que el inmueble “tiene un carácter simbólico y espiritual importantísimo para nosotros” y solicita “el apoyo de nuestros hermanos comechingones de la provincia, de hermanos de otros Pueblos del país” como también de organismos que defienden los intereses de los pueblos indígenas. El texto finaliza afirmando con letras mayúsculas:

POR ELLO SOLICITAMOS QUE LA CASONA VUELVA A MANOS DE LA COMUNIDAD PARA PODER SEGUIR EN EL CAMINO DE LA VISIBILIZACIÓN Y RECUPERACIÓN DE NUESTRA IDENTIDAD COMECHINGONA⁹.

Si bien la comunidad aún no dispone de la escritura del inmueble ni ha obtenido respuesta favorable al respecto, La Casona se encuentra ocupada “de hecho” por los comuneros, quienes llevan a cabo diferentes actividades como radios abiertas, charlas, fiestas para recaudar fondos y celebraciones. El objetivo de la devolución de este “territorio ancestral”, como suele reiterar Hugo, se constituye como “una reparación histórica por todo lo que nos sacaron”, y “nosotros la queremos para ofrecer talleres y actividades a la gente del barrio y reunirnos, ya que no tenemos lugares propios para juntarnos” (Hugo Acevedo, comunicación personal, 3 de mayo de 2019). Un joven comunero reafirma querer “hacer ceremonias, organizar

⁹ La “nota” completa puede consultarse en el blog de la comunidad, bajo el título “Jornada histórica” (Recuperado de <https://bit.ly/36DdYzN>).

una biblioteca intercultural y armar un archivo histórico de la memoria comechingona” (Jorge Acevedo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019).

Desde finales de 2019 los comuneros iniciaron obras para rehabilitar dos salones que se encuentran en el fondo de La Casona. A su vez, y ante la no respuesta del Estado provincial a su reclamo, presentaron una demanda en la justicia federal.

Belisario Villafañe es reconocido como uno de los *curacas* que continuó aglutinando a las familias comuneras luego de la expropiación y tras la muerte de Lino Acevedo, el último *curaca* que resistió a la liquidación de los territorios comunales y que continuó ejerciendo el curacazgo hasta su muerte en 1901. Los miembros de la comunidad señalan que en el proceso de resistencia, Acevedo les señaló a las autoridades que “mientras hay curaca, hay comunidad”, afirmación que los comuneros contemporáneos traen cada tanto en los procesos de recordar.

Las memorias de los comuneros no precisan bajo qué condiciones y modalidad se realizó la cesión al Estado provincial. Tampoco tienen algún documento oficial que formaliza el traspaso. Se supone que aconteció pasado el año 1910, cuando el territorio ya parcelado se integró a la ciudad como barrio Alberdi “para que tenga una posta policial”. Algunos comuneros señalan que la cesión habría sido de “buena fe”, mientras que otros afirman que podría haber sido entregada a partir de “presiones” realizadas por los funcionarios provinciales, tal como “pasaba en esa época” y como había acontecido “en la época de la expropiación de los territorios comunales”.

Desde agosto de 2016 La Casona se encuentra ocupada de hecho por los comuneros, ante el abandono del edificio por parte del personal policial. “La policía la dejó en 2014 o 2015”, cuenta Jorge, “y dejaron todo abandonado. Si entrás a algunas habitaciones vas a ver papeles todos sucios

y amontonados. A veces viene alguien de la policía a traer papeles: los dejan y se van” (Jorge Acevedo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019).

Todos los lunes, pasado el mediodía, los comuneros se instalan y habitan La Casona. Antes de realizar alguna actividad, cuelgan la bandera de la comunidad en la fachada del edificio “para que los vecinos sepan que estamos nosotros”. Los vecinos del barrio saben que los comuneros ocupan La Casona desde hace varios años, ya que la comunidad organiza actividades con organizaciones barriales en las que algunos de ellos participan. El ritual de iniciación de colocar las banderas y abrir el portón que permite entrar al patio central se repite casi como un arquetipo. Detrás de las paredes descascaradas y corroídas por el paso del tiempo, de vidrios rotos y de puertas agrietadas, la colocación de las banderas articula un pasado que se hace presente, que puede ser recordado y que cobra sentido en “lo espiritual” –comenta Hugo– y como símbolo de continuidad en el territorio (Hugo Acevedo, comunicación personal, 3 de mayo de 2019).

Un amplio patio en forma de L, rodeado de habitaciones abandonadas y de abundante vegetación que creció desde la desocupación policial contornea el espacio habitado. Al centro de este, un algarrobo (*prosopis*) de más de seiscientos años organiza las prácticas de los comuneros y los visitantes que asiduamente asisten los días lunes.

En relación al algarrobo, Jorge afirma:

Vinieron unos científicos y nos dijeron que tiene muchos años. No querían cortarlo y medirle los anillos para saber con precisión cuántos años tiene, porque la Casona está tomada y ellos son del CONICET y no quieren problemas. Pero por el tamaño, los troncos y las ramas expandidas sabemos que es muy antiguo. Ellos también nos dijeron que es muy antiguo (Jorge Acevedo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019).

Los algarrobos –como los llamaron los españoles cuando llegaron al territorio– en sus diversas variedades (*prosopis alba* o algarrobo blanco y *prosopisnigra* o algarrobo negro), se encuentran en toda la geografía cordobesa. Las crónicas coloniales refieren a que en los meses de verano, los pueblos indígenas cosechaban sus frutos para hacer bebidas y comidas. Varias comunidades de la provincia organizan actualmente la fiesta de la algarrobeada en estos meses, como las hacían sus antepasados y según refieren las fuentes coloniales.

Los comuneros de La Toma lo llaman *tacku*, que significa árbol, mientras que en el norte cordobés se lo conoce también como *loloba*. El *tacku* es para los comuneros “el abuelo” o “la abuela”, indistintamente; es “quien vio la llegada de los españoles, y luego cómo sacaron a los indios de sus tierras” según suelen expresar. El *tacku* habita la comunidad desde su constitución como pueblo de indios, pero también como testigo de la desarticulación comunitaria por expropiación a finales del siglo XIX. Alrededor del *tacku* se organizan todas las actividades que la comunidad propone en La Casona.

La Casona ha sido visitada en varias ocasiones por personas que estuvieron detenidas en las celdas que aún perduran en el patio, durante la última dictadura militar. Me cuenta Teresita que “un señor que vino, cuando vio los calabozos se largó a llorar. Lo torturaban y lo colgaban cada tanto con una soga en el *tacku*” (Teresita Villafañe, comunicación personal, 3 de mayo de 2019). Este testimonio guarda relación con los testimonios que constan en el *Informe sobre el Juicio al terrorismo de Estado en Córdoba, Megacausa “La Perla”* (2012), donde se señala que

luego del 24 de marzo de 1976 la Policía provincial siguió controlando unos 25 Centros Clandestinos. Entre ellos se destacan las diferentes sedes del Departamento de Informaciones, la “Casa de Hidráulica” a la vera del lago San Roque,

además de muchas comisarías de la capital y el interior provincial, como las de las localidades de Unquillo, Salsipuedes, Río Segundo y Río Cuarto, entre otras (p. 109).

Las memorias de la represión y la tortura se articulan con las de la *devolución*, y se integran a la *historia total* de La Toma. El pasado de expropiación territorial y de represión policial intersecta dolor y violencia, y habilita los sahumados de La Casona como un ritual de refuerzo para morigerar las experiencias traumáticas que encadenan las subjetivaciones, propiciando que las huellas dolorosas se reencaucen en los caminos de la *devolución*, como uso político de la memoria, pero también como un reclamo de justicia “desde abajo” que interpela las representaciones públicas sobre las violencias (Bickford, 2007).

Todos los lunes Hugo lleva a cabo los sahumados. Afirma que este ritual “es para pedirle a los abuelos de los cuatro puntos cardinales que saque los malos espíritus de La Casona y nos ayude con la devolución” (Hugo Acevedo, comunicación personal, 3 de mayo de 2019).

Conclusiones

Como afirmamos al inicio de este capítulo, nuestro objetivo consistió en etnografiar el proceso reciente de demanda de *devolución* de La Casona, en tanto litigio que la comunidad de La Toma mantiene con el Estado provincial, y a partir de recuperar los procesos de memoria que articulan pasado y territorio.

Los usos políticos de las memorias que inscribimos se emplazan en indicializar los caminos que cobran las narraciones como impugnación a los relatos hegemónicos sobre su pasado y presente, y los anudamientos significativos que habilitan los reclamos de justicia. Las luchas que mantienen los comuneros visibilizan los contextos de desigualdad y subordinación en la larga duración, y sus testimonios

actualizan las experiencias vividas por sus antepasados, constituyendo un locus emocional al devenir comunidad, y como actualización de las palabras de Lino Acevedo al momento de la expropiación del territorio: “mientras hay *curaca*, hay comunidad”.

La expropiación, remate y parcelamiento de los territorios comunales y la nominación como barrio Alberdi a parte de los mismos, configuran a principios del siglo pasado un relato oficial sobre una Córdoba moderna y burguesa, que silencia los despojos a que fue sumida la comunidad. Siguiendo a Walter Benjamin (1982) recuperamos las memorias fragmentarias que resucitan esos desechos para habilitar los silencios oficiales (del Estado cordobés y de parte de sectores académicos que siguen negando su continuidad histórica), como si fueran los negativos de una secuencia fotográfica que quedó trunca en 1885 y 1910.

El litigio por la *devolución* de La Casona a través de la recuperación de las memorias comuneras en la larga duración, no pretende clausurar explicaciones o aventurar un desenlace. En un primer sentido las memorias del litigio pretendieron reconstruir los sentidos de pertenencia que fueron desestructurados por el borramiento como pueblo de la ciudad de Córdoba. A su vez, su incesante trabajo por ordenar el territorio en una temporalidad cuyos *index* marcan experiencias traumáticas, nos permitieron explicitar los tiempos y agendas de la comunalización y las negociaciones permanentes para devenir comunidad, configurando una *historia total* de la comunidad sin clausuras.

En este sentido los procesos de memoria son inacabados e inconclusos, porque su inherencia se constituye en la incompletud y provisionalidad de los trabajos de recordar. De esta manera, las *memorias del litigio* operan como refuerzo de las memorias del largo proceso de subordinación de la comunidad alimentando su potencial impugnador y disruptivo (Ramos y Bompadre, 2018) que desde abajo esgrimen como un relato total de la comunidad de La Toma.

El proceso de *devolución* de La Casona se articula sincrónicamente con los reclamos territoriales de otras comunidades indígenas asentadas en la provincia de Córdoba, configurando lo que referimos como segundo momento de la reemergencia indígena. Atendiendo a que las tramas hegemónicas se reorganizan según los contextos sociohistóricos y cambiantes de su (re)producción (Ramos y Bompadre, 2018), reconocemos que en ellas es necesario dilucidar los alcances de las demandas, habilitar nuevos e impensables lugares de enunciación e identificar las modalidades de articulación políticas y afectivas que las movilizan.

Referencias

- Benjamin, W. (1982). *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Boixadós, M. C. (1999). Expropiación de tierras comunales indígenas en la provincia de Córdoba a fines del siglo XIX. El caso del pueblo de La Toma. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, 2, 87-113.
- Bompadre, J. M. (2011, agosto). *(Des)Memorias de La Docta. Marcaciones de alteridad indígena en contextos locales de comunalización: el caso del Pueblo de la Toma*. Ponencia presentada en las XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, San Fernando del Valle de Catamarca.
- Bompadre, J. M. (2016). *(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscigenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Bompadre, J. M. (2017). Reflexiones etnográficas sobre los procesos contemporáneos de emergencia indígena en Córdoba, Argentina. *Conversaciones del Cono Sur Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA*, 3(1), 1-9.

- Bickford, L. (2007). Unofficial Truth Projects. *Human Rights Quarterly*, 29, 94-1035.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castro Olañeta, I. (2006). *Transformaciones y continuidades de comunidades indígenas bajo el dominio colonial. El caso del "pueblo de indios" de Quilino*. Córdoba: Alción Editora.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo*. Madrid: Trotta.
- Grossberg, L. (1996). Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? En S. Hall y P. Du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Informe sobre el Juicio al terrorismo de Estado en Córdoba. Derecho a la Verdad/Derecho a la Justicia. Megacausa "La Perla"* (2012). Córdoba: Comisión Provincial de la Memoria.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, 5, 169-190.
- Palladino, L. (2010). *Procesos de Comunización y Territorio. El Caso de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma (2008-2009)*. (Tesis de grado no publicada). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Palladino, L. (2020). *Movilizando sentidos de pertenencia comechingones. Una etnografía de los procesos de comunalización y territorialización de las comunidades del Pueblo de La Toma y Ticas. (Provincia de Córdoba)*. (Tesis de doctorado no publicada). Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
- Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Ciudad de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).

- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad/desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148.
- Ramos, A. y Bompadre, J. (2018). Procesos de Memoria. Introducción. *Punto CuNorte*, 7, 7-26.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Romano, S. (2002). *Economía, sociedad y poder en Córdoba. Primera mitad del siglo XX*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Stagnaro, M. (2014). "Casi desde la nada": Narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba, Argentina. (Tesis de maestría no publicada). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Tell, S. (2010). Expansión urbana sobre tierras indígenas: el pueblo de La Toma en la Real Audiencia de Buenos Aires. *Mundo Agrario*, 10(20), 1-32.
- Tell, S. y Castro Olañeta, I. (2011). El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX. *Revista del Museo de Antropología*, 4, 235-248.
- Žižek, S. (2001). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Fuentes

- Ley provincial N.º 250. (1881). *Compilación de leyes, decretos y demás disposiciones de carácter público dictadas en la provincia de Córdoba en los años 1880 y 1881*. Córdoba: La Carajeada.
- Ley provincial N.º 854. (1881). *Compilación de leyes, decretos y demás disposiciones de carácter público dictadas en la provincia de Córdoba en los años 1880 y 1881*. Córdoba: La Carajeada.

Ley provincial N.º 1002. (1886). *Compilación de leyes decretos y demás disposiciones de carácter público dictados en la provincia de Córdoba en el año 1885*. Córdoba: El Interior.

Ley provincial N.º 10.316. Creación del Registro de Comunidades de Pueblos Indígenas de la Provincia de Córdoba. <https://bit.ly/3egDc9C>.

Ley provincial N.º 10.317. Restitución de Restos Mortales de Aborígenes. Adhesión de la Provincia de Córdoba a la Ley Nacional N.º 25.517. <https://bit.ly/2LZlcVt>.

12

Zoncoipacha, desde el corazón del territorio

Enmarcando memorias, fuentes y luchas comechingonas

CAROLINA ÁLVAREZ ÁVILA

Introducción

Más de dos décadas han transcurrido desde que comechingones¹, *rankülche* y sanavirones comenzaron a reemerger y comunalizarse en Córdoba, tanto en espacios urbanos como rurales. Entre las preguntas planteadas por quienes investigan estos procesos se encuentran interrogantes sobre el lugar y la importancia de las memorias y el pasado, en tanto y en cuanto las prácticas de recordar y olvidar son nodales en los procesos de formación de grupos, en la reproducción de los sentidos de pertenencia y como estrategias e insumos para enfrentar disputas con múltiples agentes y agencias hegemónicas.

¹ Es importante aclarar que algunos miembros del pueblo comechingón, y también algunas comunidades, están repensando críticamente cómo auto-denominarse y encontramos así las palabras *kamichingones* y *camiare*, cuestión que será abordada más adelante.

En este trabajo analizaré una producción contemporánea, el libro *Zoncoipacha, desde el corazón del territorio. El legado de Francisco Tulian*, publicado en 2016 y escrito por la *casqui curaca* Mariela Tulián, de la comunidad Tulian, ubicada en San Marcos Sierras, noroeste cordobés. Me interesa elucidar qué eventos del pasado y qué marcos interpretativos se comparten y disputan en dicha comunidad y, particularmente, cómo abordan y se apropian de algunos archivos históricos, especialmente del expediente del juicio por la devolución del territorio que el pueblo de indios de San Jacinto inicia en contra de la Corona española en 1804. Este documento, hallado en el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC), inscribe sentidos comunitarios primordiales y permite rastrear marcos interpretativos de acciones y demandas contemporáneas vinculadas al territorio. Elegí este texto por ser una de las pocas obras de una autora indígena en Córdoba y por constituir una potente reflexión sobre algunos conflictos territoriales y la vida comunitaria que hasta hoy preocupan a las comunidades de la zona².

A través del análisis y la contrastación con otras investigaciones, mi argumento coincide con trabajos previos de comunidades indígenas en Córdoba que sostienen que los relatos del pasado reconstruido y transmitido disputan con la historia hegemónica, cimentada no solo por agencias estatales, sino también por algunos referentes académicos y aficionados. Estos discursos comunitarios van configurándose como historia alternativa, preocupándose por develar e iluminar eventos tales como expropiaciones, despojos de tierras y procesos de invisibilización de la presencia indígena en la provincia. Pero en el caso de *Zoncoipacha* sostengo

² Encontramos el libro *Yo soy Ticas del Pueblo Nación Comechingón*, escrito por Noka Kani Ticas (Teresita Franzl Moreno), perteneciente a la comunidad Ticas ubicada en Biale Massé y San Carlos Minas. Otra obra de Mariela Tulián de 2011, un breve cuento llamado *La pequeña Francisca. Un cuento comechingón*. Pablo Reyna también posee varios artículos y textos más bien cortos.

que el énfasis está ubicado no tanto en disputar autenticidad, sino más bien en dimensiones que hacen al territorio: su defensa, las herramientas con que luchan, y los sentidos y conocimientos otros sobre este y la vida allí. Para desarrollar mi argumento, en primer lugar, repaso brevemente la situación de reemergencias indígenas en Córdoba, emplazando nuestro trabajo, y luego reseñaré brevemente el libro. Finalmente, analizaré algunos ejes, a la luz de discusiones ya en curso sobre memorias en grupos subalternos.

Córdoba de la “nueva” Comechingonía

En toda Córdoba, y comparativamente más tarde que en otras regiones del país, se registra la reemergencia de comunidades e identificaciones indígenas que ha llevado a un grupo de académicos a preguntarse cómo se han dado estos procesos, tanto en espacios urbanos como rurales (Bompadre, 2015, 2018; Palladino, 2010, 2014, 2019; Stagnaro, 2014). Si bien en sus trabajos la importancia de las memorias y el pasado ha estado presente no ha sido el tema central, a excepción del trabajo de Reyna (2018a y 2018b), que mediante un análisis historiográfico investiga la permanencia del “pueblo de indios de San Marcos Sierras” en el contexto de afianzamiento y consolidación del Estado cordobés. Vale destacar que, además, realiza esta pesquisa reparando en su propio linaje comechingón, al que le suceden otras producciones.

La localidad de San Marcos Sierras se ubica al noroeste de la provincia de Córdoba, en el valle de Punilla, donde habitan miembros del pueblo comechingón-sanavirón. Al presente, dos comunidades registran allí sus personerías jurídicas otorgadas por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI): la comunidad Tulian, la Taku Kuntur y existe una tercera de reciente constitución, la Tay Pichin. Los procesos de comunalización en Córdoba, desde la déca-

da del noventa, no pueden comprenderse sino a través de una lectura histórica que atienda a las formaciones nacionales de alteridad (Briones, 2005; Segato, 2007), entendidas como producciones hegemónicas de “otros internos” en coconstrucción con los Estados nacionales, bajo condiciones históricas precisas y siempre renovadas. Para el caso cordobés, sigo el trabajo de José María Bompadre (2018), quien expone dos momentos en relación a las reemergen- cias indígenas. El primero se caracteriza por la rearticulación de linajes de pertenencia y por la presencia de marcadores de una especificidad cultural autoidentificada como indígena, así como por la evocación de indicadores biológicos de continuidad (matri o patrilineal) como criterio de autenticidad. Ese primer momento se distinguió también por cuestionar los discursos de extinción, demostrar la continuidad y presencia viva en el territorio provincial de los pueblos indígenas y perseguir el reconocimiento tanto del Estado cordobés como de otros actores sociales (universidad, medios de comunicación, etc.). La sanción de leyes provinciales para pueblos originarios, a fines de 2015, constituyó un punto de inflexión en la política indigenista local³ y generó cambios en las lógicas de relacionamiento de las comunidades entre sí. Estos reconocimientos inauguraron el segundo momento, caracterizado por una intensificación de conflictos territoriales que involucran la exigencia de restitución de tierras o la defensa de los territorios que ocupan, apelando a marcos jurídicos internacionales, nacionales y provinciales.

Centrándome en estos antecedentes considero que los pueblos indígenas vienen defendiendo no solo su preexistencia sino también su (re)existencia. Esto se evidencia en múltiples discursos, acciones y prácticas que buscan confrontar y revertir los argumentos de miscegenación y

³ Especialmente si consideramos que la última ley provincial fue sancionada en 1885 y refiere a la liquidación de los territorios comunales. Sobre este período reflexiona Tulian (2016).

mestizaje, y mitigar efectos entrelazados, como sospechas de inautenticidad y aloctonía. He aquí un campo en combustión permanente, puesto que Córdoba posee una gran tradición historiográfica que ha permeado en los programas narrativos de Córdoba, “la Docta”, la del “Camino Real”, preterizando a los pueblos originarios e intentando minar los procesos de comunalización (Bompadre, 2015; Palladino, 2010, 2014 y 2019; Stagnaro, 2014). A esto debemos sumarle cuantiosas publicaciones arqueológicas y de aficionados que declararon la extinción indígena como resultado de las mezclas biológicas y culturales.

Sin embargo, San Marcos se distingue de otros lugares: aquí se observan ciertos marcadores de aboriginalidad como el nombre de la plaza central (cacique Francisco Tulian), el monumento comechingón allí y otros sitios publicitados por la municipalidad y que refieren a la presencia indígena precolonial y actual: el algarrobo de Non-sacate, el Paseo Cultural Familia Tulián⁴, Casa de Piedra, entre otros. Varios linajes, apellidos en la jerga local, marcan una fuerte impronta de ascendencia y pertenencia indígena. Las comunidades, y sobre todo sus referentes y líderes, son conocidos y respetados por antiguos vecinos y autoridades de los sucesivos gobiernos de San Marcos así como por los llegados recientemente a la zona. Además, como señala Bompadre (2015), la comunidad Tulián fue una de las precursoras en organizarse y gestionar la personería jurídica –junto a la Taku Kuntur– y uno de los primeros grupos comechingones en cuestionar las conmemoraciones de los quinientos años de la conquista española. Desde 1992, organizaron las “tulianadas”, grandes reuniones donde confluían

4 En la *web* del municipio figuran estos atractivos que permiten conocer la historia del pueblo, antes llamado Tay Pichín. Sobre Casa de Piedra se expresa que “es un Monumento Arqueológico que se presenta de manera imponente por su magnitud y por su historia, es una gran piedra con cavidades de formación natural y en algunos sitios modificado por los aborígenes” (<https://bit.ly/3c41r9C>). Casa de Piedra es mucho más que todo eso, como hemos analizado en Álvarez Ávila y Palladino (2019).

linajes de la zona y que fueron blanco de impugnaciones por parte de un renombrado historiador local⁵. Entendemos que esta configuración es un tanto inédita en Córdoba, porque si bien ciertos reconocimientos son ya indiscutibles, en general continúan abundando cuestionamientos a miembros y comunidades, denuncias de aloctonía o desconocimiento de los procesos de comunalización.

Mi acercamiento a la zona se inició a partir de un proyecto de extensión universitaria, iniciado en 2016 y renovado hasta 2020, que surgió en estrecho diálogo con miembros de las comunidades. El objetivo demandado es relevar y registrar diversos sitios y recorridos de San Marcos y alrededores, mediante la metodología de mapeo participativo y con el objetivo de realizar una cartografía social⁶. En la renovación del proyecto argumentábamos la necesidad de profundizar sobre las memorias locales, enmarcándonos en los procesos de subalternización y alterización en los que esas memorias son producidas. En ese sentido, cruzamos las reflexiones del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS), que destacan que las memorias y conocimientos de los grupos subalternos con los que trabajamos –aun con sus diferencias– fueron incorporados, interpelados y tolerados por la hegemonía como

5 Adjetivando como “simpática celebración” a las tulianadas, el historiador Prudencio Bustos Argañaraz, uno de los más visibles detractores de la presencia comechingona, aprovecha la celebración para cuestionar –en el diario de mayor tirada provincial– la procedencia comechingona del apellido Tulian argumentando que no hay pruebas y que encuentra el apellido por primera vez en el censo de 1778 en la reducción de los pampas, en la frontera del río Cuarto (<https://bit.ly/3grwkZd>). Para remitirse a un análisis de esta y otras falacias del mencionado, ver Bompadre (2015) y Palladino (2019).

6 Los proyectos “Tierra de Comechingones. Reconstrucción territorial y mapeo colaborativo de sitios patrimoniales comechingones en San Marcos Sierras” (2016-2018) y “Mapeando el territorio ancestral. Memorias y lugares comechingones en San Marcos Sierras y alrededores” (2019-2020) fueron financiados por la Secretaría de Extensión Universitaria, Universidad Nacional de Córdoba, y participamos allí docentes investigadores, estudiantes y graduados de las carreras de Geografía, Antropología y Comunicación Social.

“creencias”, “folklore” o “particularidades étnicas”. Además, nuestro desafío es atender a las especificidades de esta zona, así como entablar puentes con problemáticas y luchas que llevan adelante otras comunidades en regiones diferentes.

A continuación, resumiré los capítulos del libro, focalizando en los primeros, donde la autora repone y analiza fuentes coloniales y decimonónicas.

Zoncoipacha: entre archivos y memorias

En la introducción de su libro, Mariela Tulian (2016) señala que la asociación entre territorio y progreso es producto de la historia oficial y que los pueblos originarios no poseen este último como concepto propio, lo que se explica por entendimientos otros acerca de cómo vivir en el territorio, sus ideas de autodeterminación y *Buen Vivir*. El libro, descrito como proyecto de investigación, busca

dar un marco de entendimiento al contexto histórico, social y espiritual del reclamo por el territorio ancestral de la comunidad indígena Tulián. Para ello, apelamos al resumen del expediente judicial de un juicio, sumando por un lado algunas referencias a la espiritualidad y la historia oral de nuestro pueblo, más importantes aportes de historiadores y pensadores de la cuestión indígena (p. 24).

Para Mariela no es sencillo hablar de su historia porque no hay un punto de partida claro, dado que, explica, “tanto el sistema educativo, como la historia oficial y los historiadores siempre mintieron” (p. 24).

El primer capítulo, “Territorio”, es una descripción de sus “partes diferenciadas y ensambladas entre sí, como todo ser vivo” (p. 27). Los tipos de viento, el aire y agua, la temperatura, la vegetación y los animales, el hombre y la mujer son los elementos descritos. “Pero como todo –señala–, el territorio no puede ser reducido a palabras o fragmentado

para algún tipo de entendimiento mental” (p. 30). De esa fragmentación surgen la propiedad privada y los límites que coartan las rutas energéticas en la Madre Terra: los alambrados en los espacios sagrados, centros ceremoniales, huertas de hierbas medicinales, etc. “Y decimos “nuestro territorio” no con ánimo de propiedad, sino con sentido de pertenencia; somos *camis*: ‘gente de las sierras’, hijos y protectores de este territorio, ‘naturales’ de esta tierra” (p. 31, resaltado en el original).

En el capítulo dos anuncia el juicio pero termina repasando otros datos encontrados en el AHPC que los historiadores han encontrado contradictorios; por ejemplo, los nombres de los pueblos y sus ubicaciones exactas. Algunas palabras y nombres propios fueron cambiados para justificar la usurpación y barbarie de los españoles, que argumentaban que los comechingones habían sufrido primero la invasión e imposición de los incas y la lengua *quichua*, y luego la del pueblo sanavirón. Una de las estrategias de los funcionarios españoles para argumentar esta idea fue cambiar nombres comechingones (en *camiare*) por nombres sanavirones. Aquí la autora recurre a otras fuentes, entre ellas la obra del arqueólogo Aníbal Montes, imprescindible para estudiosos en los pueblos indígenas de la zona. Citándolo recupera que el actual San Marcos Sierras “fue registrado con el nombre de ‘Taysacat’ en la encomienda dada a Juan de Chávez en el año 1573 y luego corregido a pedido de sus pobladores y cambiado en la documentación por ‘Taypitin’” (p. 34-35). También señala que la incursión exploradora que avanzó por el norte fue con integrantes de otros pueblos originarios que traducían y mediaban entre españoles y nativos. “Eso de los nombres sanavirones ha sido una superchería de los hombres de Don Gerónimo [de Bustamente]. Ellos tenían marcado interés en ser exclusivos conquistadores en Camichingonia y no debemos olvidar que tenían recelo de los posibles derechos de Conquista de Villagra, que vino desde Chile algunos años antes” (p. 36). También pasó con los nombres propios: algunas personas

fueron registradas con nombres cristianos y con un “de” en referencia a su territorio, invisibilizando sus verdaderos nombres. Los archivos coloniales también develan pleitos entre encomenderos españoles: algunos reclamaban territorios a la Corona pero nunca llegaban a asentarse en ellos. Cuando regresaban se encontraban con que había otros colonos, y con encomiendas también legalmente otorgadas. Esto dio lugar a varios litigios, según los documentos de archivos. Aprovechando estos hallazgos critica la noción colonial de encomienda y los procedimientos de repartición de tierras: el engaño de los españoles consistía en declararlas “libres de indios” y, por ende, en vez de encomiendas se los designaba como dueños de estancias. Este es el caso de Alonso Luján de Medina, quien en 1671 compra tierras en calidad de estancia, aunque “en los archivos de visita de las ‘Encomiendas de Indios’ se lee claramente que la estancia sigue siendo encomienda” (p. 40). Allí mismo figuran los testimonios de hombres y mujeres que declaran abusos por parte de aquel y su mujer. En el documento sobre este pleito figura que fue necesario un traductor para las mujeres, que, a diferencia de los hombres, no hablaban castellano. “No se menciona la lengua en la que hablan pero sabemos, y ya lo dejamos establecido, que no era el quichua el lenguaje de nuestra comunidad, sino el camiare” (p. 41). Rescata la cantidad de personas viviendo allí y que el visitador menciona que no están casados. Para Mariela esto es evidencia de que probablemente aun ejercieran la poligamia⁷. Este pleito deriva en una condena para Alonso Luján, quien es multado y obligado a otorgar tierras a los indios, eximir a las mujeres de que lo sirvan y regular el tributo. Pero lo más relevante para mi análisis es que conecta con las memorias orales de los abuelos, que “cuentan que por aquella época había gran cantidad de familias que vivían en libertad sobre

⁷ Esta interpretación también se deduciría de la respuesta que el visitador recibe cuando pregunta por qué no están casados y escribe que respondieron que “no tenían tal pensamiento”.

las tierras que hoy conforman la ‘Reserva Natural Forestal Sierras de Cuniputo’” (p. 43). Vivir allí no era fácil porque las tierras no eran tan fértiles como en el valle y desde la estancia enviaban empleados a capturar naturales⁸. A esto le suma otro relato de los abuelos:

Cuentan que en algún momento de esa época, “cuando los dueños de la Estancia eran ricos y poderosos”, contrataron a una cuadrilla de hombres de otros lugares y los enviaron a acabar con “el problema de las familias libres”. Es así que por días se los persiguió hasta que lograron arrinconarlos en una zona llamada Las Cañas, al límite con Charbonier [...] Los abuelos nos dicen que se asesinaron un total de trescientas personas, entre mujeres, niños, ancianos; que desde entonces se encuentran en una fosa común en aquel lugar [...] Esta historia, como tantas otras, hierve en nuestra sangre, late en nuestro pecho impulsándonos a seguir el camino que nuestros ancestros nos trazaron y no podemos traicionar (pp. 43-44).

La conexión entre el pleito con Alonso Luján y la matanza es la hipótesis de que el primero suscitó lo segundo, conectando así las fuentes escritas y orales. La segunda cuestión que destaca es que, a partir de este conflicto, se erige el pueblo de indios llamado Reducción de Indios de San Jacinto. Este evento le sirve para asentar que la matanza de Las Cañas no es otra cosa, para ellos, que un crimen de lesa humanidad, ligándolo a otras matanzas ocurridas varias décadas después (1878), en otros puntos del país. Prosiguiendo con documentos coloniales, se detiene en un empadronamiento de 1795, en el pueblo de indios de San Jacinto, “donde se habían instalado las familias de los Pueblos de Tay Pitin y otros tantos pueblos” (p. 44-45). Más que la cuestión numérica u otras descripciones, enfatiza que el documento “devela la génesis de una actitud revolucionaria

⁸ Este término figura en los documentos coloniales y Mariela lo reproduce varias veces en su texto.

y transformadora [...] Este escrito recoge dos conceptos que van a ser esenciales, incluso hasta hoy en día, para analizar el reclamo de reivindicación de los pueblos y comunidades originarias” (p. 45). En primer lugar, dentro del pueblo no existe una iglesia y la más próxima, ubicada dentro de la estancia, no está en uso. En segundo lugar se deja constancia que las tierras no son suficientes, “pues apenas alcanzan media legua a todo viento” (p. 45). La autora señala que las tierras suficientes para el desarrollo de la vida es un derecho consagrado en la Constitución Nacional actual y cita el artículo 75, inciso 17. Todo lo anterior le sirve para argumentar que aquella era una comunidad con conocimiento y capacidad para analizar las leyes, con “claridad y motivación suficientes como para hacerse escuchar” (p. 47), y que contaban con una inteligencia colectiva que será nodal para comprender los hechos que más adelante en el tiempo –y en el libro– se sucederán.

En el capítulo “Nuestra resistencia” describe que en la época de las batallas armadas, el pueblo comechingón poseía estrategias muy efectivas, como los escuadrones nocturnos que bajaban zigzagueante desde las sierras, encendiendo antorchas de fuego. Traza una continuidad entre aquellos y las caras visibles de las luchas actuales: “somos ese mismo escuadrón portador del fuego sagrado, cambiamos las antorchas por la palabra, cambiamos las estrategias de lucha y hoy nos apropiamos de las nuevas tecnologías, pero es el mismo fuego sagrado el que sigue encendido en nuestros corazones” (p. 49). Debate largamente la noción de “resistencia no violenta” ya que muchos pensadores encuadran allí las luchas de los pueblos indígenas. Para la autora, estos proponen una forma diferente de hacer política y sus reivindicaciones abarcan otras dimensiones que no caben en dicha noción. Concluye que los Estados republicanos “no nos incluyeron e incluso nos invisibilizaron de distintas maneras y negaron nuestro derecho a existir a través de genocidios que continúan hasta el día de hoy, inclusive, a

través de la invisibilización social” (p. 51). Es el contrato social entre los pueblos indígenas y los Estados lo que debe formularse, cuestión que retomará luego.

Los capítulos cuarto y quinto están dedicados al juicio contra la Corona, “el capítulo de nuestra historia que más orgullo nos provoca” (p. 55). No resumiré todo el contenido reflejado en *Zoncoipacha*, sino algunas cuestiones de cómo lo reproduce y analiza. Iniciado en 1804, demoró varios años en llegar a una sentencia⁹ y aún con esta ya dictada, se evidencian las dificultades para concretar la devolución del territorio a la comunidad y las disputas alrededor de este, tal como figuran en el expediente¹⁰. En ambos capítulos va describiendo los sucesos contenidos en este archivo: cómo y cuándo se concretaron las mensuras, el nombramiento de un “Regidor Defensor que hace las veces de *protector de los naturales*” (p. 62, resaltado en el original), los obstáculos que fueron sucediéndose y diferentes acciones que concluyeron en el triunfo de la comunidad. El repaso del expediente es cronológico, aunque en varios párrafos se detiene para realizar inferencias, reflexiones críticas o conectar con algún aspecto contemporáneo de la vida de los pueblos originarios o de la comunidad. Por ejemplo, al repasar los alegatos que los eclesiásticos brindaron en el juicio, cita extensamente el testimonio de Ambrosio Funes, apoderado de Toledo Pimentel¹¹. Transcribe su exposición y destaca: “En suma y lo que es más notable, el que tenemos a la vista conocido por el Pueblito de la Toma, toca en los egidos de

⁹ La primera acción data de noviembre de 1803, cuando se presenta un oficio pidiendo la mensura y deslinde del pueblo de San Jacinto. La entrega y posesión del territorio se concreta en 1809.

¹⁰ Este documento fue hallado en el AHPC, pero no se explicita cuándo y cómo se dio con este.

¹¹ Toledo Pimentel era el doceavo dueño de la estancia de San Marcos, la heredó de su padre y este de Estanislao de Toledo Pimentel, abuelo de Pedro José, quien la poseía desde 1762. El territorio no había sido habitado por sus dueños legales desde 1763, es decir, al comienzo del juicio ya habían pasado cuarenta y un años (p. 27). Al momento de iniciar el litigio Toledo Pimentel era deán en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

esta ciudad y si se le han de dar pastos comunes ciertamente que está entre ellos” (p. 72). Aquí Mariela apunta que frecuentemente los españoles usan el diminutivo para referirse a la actual comunidad de La Toma y esto se explica por la intención de difamarla y desdibujarla, puesto que no les consta que haya sido menos numerosa que el resto de los pueblos de indios¹² de aquella época: “era lógico que para justificar algunas o muchas acciones sobre esta gente y su territorio, tuvieran la premisa de hacer a menos a esta gente, no nos olvidemos que el asentamiento ancestral de esta comunidad es la mismísima capital provincial” (p. 73).

Por otro lado, repasa las preguntas y respuestas a los testigos del juicio, y se detiene específicamente en la sexta, que refiere a la composición del pueblo de indios de San Jacinto, inquiriendo si efectivamente conviven allí mulatos, negros y algunos que son descendientes de esclavos de los dueños antiguos de la estancia de San Marcos. La casi totalidad de los testigos ratifica esta información y precisan el número de esclavos, a lo que la autora agrega: “vemos que tienen la intención de dejar en evidencia que se pelea por un derecho como pueblo originario pero desde un pueblo con características particulares de asimilación del hermano que ha encontrado cobijo” (p. 86).

La posesión de los terrenos se dilata por varios escollos que figuran en el expediente. La autora los describe cronológicamente; incluso los intracomunitarios como el suscitado entre los hermanos Francisco y Leandro Tulián, y otro entre el primero y su hijo, Antonio. Este último pleito, por ejemplo, es revisado críticamente al sostener que ante una prolongada ausencia de Francisco, el gobernador José González libra un título de nombramiento en el rol de *casqui curaca* para Antonio. Sin embargo, al regresar, Francisco desconoció este nombramiento, ante lo cual el

¹² La autora utiliza por momentos indistintamente los términos “comunidad” y “pueblo de indios”. Consideramos que esta elección marca cierta continuidad en el tiempo.

juez actuante, Mayca, solicita que el gobernador ratifique a Antonio. La autora se posiciona: “No hay nada más equivocado ni fuera de lo natural para un pueblo originario: si Antonio fue desconocido y destituido ante la presencia de su padre, no fue su padre quien lo destituyó, sino el consenso comunitario” (p. 87). La figura de Francisco aparece permanentemente valorada, aun en la descripción de estos pleitos. Transcribe por completo una carta que escribió de puño y letra, fechada en noviembre de 1808. De letra trabada y prolija –y acota también hermosa– infiere que estaba acostumbrado a escribir, pero más sorprende su manejo del lenguaje legal.

Sin lugar a dudas Francisco fue y es para nosotros una persona que nos despierta mucha admiración y curiosidad, ya que él fue el hacedor de esta hazaña legal por su capacidad de dirimir y su tesón, ya que vemos evidencias de que no toda la comunidad apoyó a nuestro curaca, y eso no lo desalentó (p. 90).

Tulian menciona que hay varias cartas de Francisco en el expediente, algunas debidas al litigio con su hermano Leandro. Enumera sucintamente lo que contienen y se detiene solo en algunas cuestiones, como la propiedad del molino que disputaban ambos. Es justamente la posesión del molino en la quebrada lo que dificulta la finalización del juicio, ya que era un lugar emblemático y productivo en una doble dimensión:

su administración implica una posición de privilegio social pero al mismo tiempo denota una relación de conexión espiritual con nuestra *Pachamama* –*Zupay* para nosotros– y por ende con nuestro territorio. El molino representa también el lazo de unión entre las etnias que conforman nuestro pueblo y nuestra comunidad. El pueblo comechingón fue desde siempre un pueblo agricultor y el pueblo sanavirón nos legó la tecnología del manejo de los recursos hídricos (pp. 95-96).

Este es otro dato importante por fuera del archivo: el pacto entre ambos pueblos y el uso de esta tecnología que permitió a la comunidad extenderse por el territorio, garantizando una mejor calidad de vida mediante el manejo del agua a través de acequias y *jagüey*s (tajamares). Otra cuestión revisada críticamente es cuando en un documento se menciona que alguien firma por Francisco, dado que este no puede firmar. Al existir varias cartas de su puño y letra, Mariela conjetura que tal vez se negó a firmar o que no estaba presente cuando el documento fue labrado. Antes de finalizar, recapitula el juicio repasando los decretos y las misivas de Francisco en el expediente, de las cuales rescata algunos puntos: de la primera toma el nombre del pueblo de San Marcos, puesto que el *curaca* se presenta como de allí y ya no más se lo nombra como San Jacinto; de la tercera recupera el pleito sobre el molino, que está en manos del ayudante del cura que se opone a desalojarlo, y de la cuarta el modo de describir el territorio, que figura exonerado de todo derecho y pensión, y finalmente reconfirma que la capilla está deteriorada.

En el sexto capítulo se aboca a los primeros tiempos republicanos, destacando que al inicio la comunidad celebró convenios con el novel gobierno cordobés para impedir la disolución de las comunidades y la expropiación de sus territorios, procesos que –a pesar de sus esfuerzos– terminan concretándose en 1892. Repasa fuentes secundarias, específicamente los trabajos de la antropóloga Diana Lenton (2010) y el historiador Walter Delrio (2010) que analizan las principales posturas decimonónicas ante la “cuestión indígena”. Realiza algunas observaciones sobre estas investigaciones, por ejemplo, que la estrategia del reparto de indígenas que apuntaba a desestructurar comunidades ya había sido utilizada antes, durante la colonia, ya que “las reducciones indígenas no fueron otra cosa que *centros legales de detención, tortura y muerte*” (p. 111, resaltado en el original). Sobre la falta de registros escritos sobre estos centros de detención, así como también de las matanzas,

deportaciones y separación de familias, la autora subraya la excepcionalidad del caso propio trayendo a colación el extenso registro de la reducción de indios, torturas y malos tratos en la zona de San Marcos, así como la “memoria oral de la matanza de trescientos miembros de nuestra familia y que hoy se encuentran en la fosa común de Las Cañas” (p. 111). Repasando la finalidad de someter a los pueblos indígenas a la jurisdicción nacional, civilizarlos e incorporarlos al incipiente sistema productivo, traza una continuidad con las becas para estudios o capacitaciones que hoy les ofrecen para incorporarlos al mundo laboral, concretamente en todo lo relacionado al turismo en San Marcos. Critica que las capacitaciones tienen por finalidad servir a los dueños de restaurantes y hoteles que necesitan mano de obra abundante y barata por poco tiempo. Volviendo a la línea de tiempo, retoma que el *casqui curaca* Antonio Tulián era el representante y responsable de llevar adelante las acciones políticas para defender el territorio comunitario. Cita extensamente una carta ubicada también en el AHPC, que firmaron cuarenta y siete personas, y valora que una vez más hayan defendido el territorio. A pesar de todo, en 1892, el Departamento Topográfico de la provincia comienza el proceso de mensura y división de los terrenos de la comunidad indígena de San Marcos, tal como figura en el expediente 27 de la sección Geodesia de dicha repartición. Tulián retoma que los abuelos cuentan que el agrimensor fue echado dos veces y que solo cuando “todo el poder del Ejército Argentino” se hizo presente se pudo concretar la tarea. “Según recuerdan los abuelos y es parte de nuestra memoria oral, nuestro pueblo estuvo literalmente tomado por el ejército entre 1892 y 1895” (p. 115).

Sobre esto, enfatiza dos cuestiones. Primeramente, la idea de *cosa juzgada*, figura legal que indica que no es necesario volver a enjuiciar una causa que ya tuvo sentencia firme. El juicio ganado en 1809 es, para ella, *cosa juzgada*. En segundo lugar, la incoherencia jurídica de aquellos años, porque hasta 1895 la provincia continúa refiriéndose

a ellos como comunidad de indios de San Marcos, si bien la disolución fue dispuesta en 1892¹³. El resto del capítulo se concentra en discusiones contemporáneas como la del contrato social entre los pueblos originarios y el Estado nacional, que jamás fue forjado. Citando a Hobbes y Hegel, concluye que los originarios nunca han sentido que el Estado velará por su supervivencia. Por el contrario, este ha buscado exterminarlos y citando el documento de 1814 que posee el pueblo de La Toma –donde se recomienda literalmente el exterminio del pueblo comechingón– expresa que no puede hablarse de contrato social hasta tanto no se reconozcan sus derechos.

Esto último es retomado en el capítulo “Jurisprudencia”. Allí repasa brevemente los antecedentes que dieron lugar al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y compara otras iniciativas internacionales. Regresa a la historia argentina, repasa la experiencia del “Malón de la Paz” y el trabajo del Dr. Eulogio Frites. Luego enumera y analiza una serie de casos que conforman una importante jurisprudencia, “la fuente más poderosa de consagración de derechos indígenas y que nos sirve como primordial fuente de consulta, debate y la más cabal manera de explicar de qué derechos estamos hablando” (p. 138). Cita fragmentos de fallos en Jujuy, Río Negro y Neuquén, reflexionando sobre nociones como *propiedad comunitaria*, *personería jurídica* y criterios jurídicos para la definición de indígena que figuran allí. También destaca la idea de *reparación histórica*, central para comprender el caso de la comunidad Tulián. “En el contexto jurídico de la resistencia de las naciones indígenas” vuelve a encuadrar a “los herederos de Francisco Tulián”, quienes reivindican su accionar y lo reconocen como el primer abogado indígena de su historia. Vuelve a citar el conocimiento de las leyes que demostró y la “utilización en justa medida del respeto, firmeza y desafío

¹³ Mediante la ley nacional general de comunidades del 1881, en 1892 disuelve las comunidades.

en cada una de sus palabras” (p. 168). Junto a su hermano Leandro, considera que son los ancestros quienes marcaron el camino a seguir.

En el siguiente capítulo reflexiona sobre el discurso de un esclavista en Estados Unidos, en 1712, para sostener que es necesario descolonizar mentes y corazones. En el capítulo “Reivindicaciones pendientes” trata la defensa de sitios sagrados y centros ceremoniales. Le recuerda al lector que el territorio, para los pueblos indígenas, es mucho más que “tierras”, incluye el cobijo, la espiritualidad, la historia, las raíces culturales y el alimento. La destrucción de estos lugares son formas de destruir sus raíces, borrar la evidencia de su presencia ancestral y horadar su espiritualidad. A veces ocurre por desconocimiento, pero en la mayoría de los casos los dueños los destruyen para borrar la evidencia de su presencia ancestral o comercializan con ellos provocando “ruina y avasallamiento en esos centros ceremoniales” (p. 174). Describe un conflicto territorial suscitado en los alrededores de San Marcos en 2014: el intento de explotación minera en los cerros Blanco y Negro. Ante la iniciativa, se organizaron en una “pueblada” y finalmente el gobierno provincial suspendió las obras. Describe la importancia de los cerros como fuerzas femeninas y masculinas que se complementen, y explica que la suspensión también fue posible por irregularidades de la empresa. Del conflicto y el diálogo con el gobierno aprendieron que debían registrar los sitios:

Ese día, mientras algunos miembros de la comunidad realizaban ceremonia que ofrendábamos a los cerros, otros debatíamos con los funcionarios presentes. Nos explicaron que había veintiocho pedidos de exploración minera en la zona. Nos indicaban cerros y lugares igualmente sagrados para nosotros. Nos explicaban que mientras no declaráramos los sitios, nada impedía que fueran explotados por su valor mineral (p. 176).

Explica luego la creación de la Reserva Arqueológica Quilpo, en 2015, que si bien es un antecedente importante, “no menciona a las comunidades indígenas preexistentes, no da cuenta de nuestros derechos constitucionales, ni nos toma como referencia para ninguna acción, intervención o consulta” (p. 178). Destaca que esta creación se dio justo en la puesta en vigencia del nuevo Código Civil, donde por primera vez aparece el reconocimiento de la *propiedad comunitaria indígena* como un derecho inherente a cada comunidad. Esto le da pie para posicionar las actuales luchas y entramarlas en fuertes cuestionamientos sobre las leyes, que –ni en el mejor de los casos– pueden ser consideradas indígenas al ser todas ellas elaboradas por personas que no lo son. Explica las diferencias entre derecho consuetudinario, positivo y propio, y la importancia de que el proceso de construir y validar estos derechos sea colectivo. Repasando los principales artículos de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se dedica a cuestionar dos leyes provinciales que abordan el reconocimiento de los pueblos indígenas. En este capítulo añade:

Al momento de publicación de este texto, acompañados por la Universidad Nacional de Córdoba, a través de un proyecto de extensión universitaria denominado: “Tierra de Comechingones. Reconstrucción territorial y mapeo colaborativo de sitios patrimoniales comechingones en San Marcos Sierras”, estamos siendo acompañados para cumplir con los siguientes pasos de esta ley [N.º 26160] (p. 185).

Se refiere al mencionado proyecto de extensión que emprendimos y que entre sus objetivos contempla el registro y relevamiento de diferentes sitios y recorridos. El capítulo termina con una foto del primer viaje que realizamos con el equipo extensionista, todos enfrente del algarrobo de Nonsacate escuchando a la autora. El pie de la foto expresa: “como sucedió en la mensura realizada por Novoa, se repitió en 1804 y nuevamente en 1892, la mensura se

realiza alrededor de este ‘*Ñaupá Taku*’, por ser un acto de reivindicación territorial y un testimonio espiritual, de una Comunidad viva” (p. 186).

El libro finaliza con un capítulo breve donde se explica el encuentro, en 2014, con el presidente del Consejo Pontificio para la Cultura y las Comisiones de Arqueología Sagrada y Bienes Culturales de la Iglesia católica, a quien le entregaron una misiva confeccionada por miembros de varias comunidades originarias. Allí condensan parte de las deudas hacia los pueblos indígenas y sus reivindicaciones. Las últimas palabras están dedicadas a Francisco Tulián, por su integridad y gran entrega al territorio.

Zoncoipacha: entre fuentes propias y ajenas

Como mencionamos al inicio, analizo el libro de Tulián (2016) desde el punto de vista de la producción de memorias de los pueblos indígenas en Córdoba. En primer lugar, destaco la importancia de los archivos. Al igual que lo que Palladino (2014 y 2019) recupera para La Toma, entiendo que la búsqueda y recuperación de fuentes documentales ha sido importante para la reafirmación de la narrativa propia de los comechingones en toda la provincia. Siguiendo sus investigaciones comprendo que estas fuentes sirven como evidencias empíricas del relato histórico comechingón y sobre todo acompañan la reconstrucción del proceso de su aparente desaparición y la complicidad de los diferentes niveles de estatalidad. La carta del *curaca*, Lino Acevedo escrita al gobierno municipal en 1882, el “Libro de bautismo y óleos de los indios de La Toma de 1792”, encontrado en el Archivo del Arzobispado de Córdoba, así como la búsqueda de mapas catastrales acompañó los procesos de autoadscripción comunitarios y son insumos para repensar

el pasado y el presente (Palladino, 2019). Es decir, las fuentes sirven como pruebas documentales de su preexistencia y autoadscripciones impugnadas, como dije antes.

Sin lugar a dudas, en *Zoncoipacha*, Mariela considera igualmente legítimos a los archivos y a las transmisiones orales de los abuelos y las abuelas; relatos que en algunos casos complementan los registros y en otros los revisan críticamente y los rectifican. Como ejemplo cabe mencionar la matanza de Las Cañas que introduce al hablar sobre el pleito entre los nativos y un encomendero. A esta la conecta con otras puntualizando que son varios los delitos de lesa humanidad que pueden enumerarse en Argentina. Complementa así lo que está sugerido en los archivos con las memorias locales y aprovecha para denunciar otros delitos perpetrados por el Estado, ya en el siglo XX. En otros casos, como en el del pleito sobre el molino o la indicación sobre que Francisco Tulián no sabe escribir, rectifica lo que se lee apelando a conocimientos transmitidos y a deducciones propias.

Como mencioné antes –y a diferencia de otras comunidades– la existencia de indígenas en la zona de San Marcos no es medular, en el sentido de legitimar su preexistencia y discutir autenticidad. La encomienda, la estancia y la posterior creación del pueblo de San Jacinto son conocimientos que en *Zoncoipacha* se mencionan como parte del relato cronológico de lo contenido en las fuentes, pero sin detenerse en impugnaciones actuales sobre la autenticidad de sus identidades. Encuentro otros acentos sobre el pasado que, en nuestro trabajo etnográfico y extensionista, también hallamos y que, indirectamente, se vinculan a esas disputas.

En primer lugar, que el *camiare* ha sido la lengua del pueblo comechingón y no el *quichua*, cuestión que se relaciona con otras discusiones dentro de un sector del pueblo comechingón que están reverberando con fuerza¹⁴. Si bien

¹⁴ Algunas teorías y discursos señalan al *kakan* como posible idioma de estos pueblos; tema discutido también entre algunos comechingones.

tampoco es lo nodal del libro, este es un punto sensible que algunos referentes indígenas en Córdoba sostienen con vehemencia: que su lengua es el *camiare*, que ahora está “dormido” pero en algún momento “bajará de las sierras”. En segundo lugar, algo que destaca Tulián cuando se habla sobre las comunidades en la zona es la cuestión de la receptividad y la pacífica convivencia del pueblo comechingón con otros pueblos indígenas y otras alteridades históricas (Segato, 2007), como los esclavos. Este tema, que es retomado en el libro mediante el cuestionario a los testigos del juicio, también tiene un tratamiento especial respecto al caso sanavirón, mediante el pacto de convivencia y el legado de técnicas para el manejo del agua. Ambas cuestiones están disputando tesis hegemónicas previas respecto de que los comechingones fueron conquistados en varias ocasiones y que, además, devienen en caracterizaciones particulares hacia el pueblo comechingón:

Por otro lado, a lxs sanavirones se los ha presentado como ‘invasores’ que venían de Santiago del Estero a desplazar a lxs pobres comechingones de Córdoba, que parece hemos sido siempre mansxs. Aquí radica otro peligro, ya que esta idea de invasión y desplazamiento sigue repitiéndose en ámbitos educativos (de todos los niveles) y en ámbitos periodísticos, no pudiendo de esta manera ver que en el momento en que se produce ese “contacto” –mediados del XVI– no existía la actual cartografía estatal moderna (Reyna, 2018b, p. 4).

Es cierto entonces que las reflexiones sobre el *camiare* y la presencia de otros pueblos indígenas y alteridades aporta a discusiones sostenidas en otros ámbitos¹⁵, pero en el

¹⁵ Esto se vincula con lo que decía antes sobre el modo de autodenominarse y las reflexiones actuales de algunas comunidades. “Los comechingones, en realidad, somos pueblos Camiare. Es decir, serranos. Se nos nomino “comechingones” (*kami*: sierra, *chin*: comunidad; *gon*: plural quechuzado; es decir “sierra con muchas comunidades”) con el fin de hacer comprensible y dominante la innumerable cantidad de *hin* o *henen* (comunidades) que existían al momento de la invasión española” (Reyna, 2018b, p. 5).

libro no se las trata de lleno. Aquí, la vida en el territorio de San Marcos, la existencia del pueblo de indios, así como la lucha y la resistencia en y por el territorio a través de herramientas legales se nutre de las fuentes documentales. Las fuentes escritas sostienen la veracidad de varias cuestiones que hasta hoy se difunden y reproducen en y por fuera de las comunidades funcionando –más que como documentación probatoria– como aval de lo que, en general, ya se reconoce.

Ahora bien, solo las memorias orales, en el libro y en los discursos de nuestros interlocutores, son las que pueden rectificar, debatir, completar o complementar el registro; y no viceversa. En este sentido, encuentro que sí hay –como en otras comunidades comechingonas– una producción activa de relatos y discursos propios que conjugan elementos ajenos y propios pero que terminan configurando historias locales específicas. Sin querer agotar el tema, también considero que la apuesta por publicar *Zoncoipacha* –pensando al escribir quiénes serán los potenciales lectores– es relevante en una apuesta como esta. De hecho, el libro obtuvo la primera mención en la categoría “Ensayo Antropológico” de los premios nacionales en Ciencias y Letras de 2018. Me parece que la idea es difundir no solo ciertas pruebas documentales y sus análisis, sino también ciertos conocimientos propios sobre el territorio y las luchas actuales de las comunidades de la región –y del pueblo comechingón y los pueblos indígenas en general– a una audiencia no experta y a un espacio menos privado, comunitario y local. En esta dirección, me resultó sugerente y coherente la invitación a prologar el libro que la autora nos realizó a los coordinadores del proyecto de extensión. No solo nos invitó a leerlo, sino a involucrarnos activamente en su lectura. Coincido en que el contenido de *Zoncoipacha* es importante para la cartografía social en curso.

En relación con estas reflexiones se abre el segundo eje, el de los marcos de interpretación.

Zoncoipacha: enmarcando el marco

Como varios autores han señalado, hay vinculación constante entre pasado y presente en las memorias, lo que ha generado intensas discusiones acerca del peso y la centralidad que ambos poseen en el ejercicio de recordar. Sin embargo, en este trabajo me parece relevante puntualizar cómo son los marcos interpretativos que se van reproduciendo a medida que la autora repasa, transcribe y discute los archivos coloniales y la jurisprudencia actual. Repasando a los pioneros autores en esta discusión de los marcos –Hallbawchs y Connerton– Ana Ramos (2011) destaca:

Para ambos autores, la memoria es entendida como marcos de interpretación constituidos por experiencias temporales localizables en el espacio. Es decir, como un cuerpo organizado de expectativas basadas en el recuerdo que, incluso en momentos de revolución y cambio social, necesita ser presupuesto para hacer inteligibles y comunicables las innovaciones que se desean introducir (p. 133).

Por ende, argumento que –a diferencia de lo que ocurre en otras comunidades– en *Zoncoipacha* existe un énfasis en el territorio más que en las disputas por la autenticidad de las comunidades que habitan en la zona. Esto no se traduce en aseverar que sus miembros desconocen o le restan importancia a tales disputas, sino que es preciso comprender la apuesta del libro más vinculada a la segunda etapa de reemergencias en Córdoba, tal como señala Bompadre (2018).

En esta dirección, el trabajo de María Emilia Sabatella (2016) en dos comunidades mapuche en Chubut, inspira alusivas reflexiones. Ante la posibilidad de instalar pistas de esquí en el territorio, estas se encontraron con relatos hegemónicos al momento de apelar al pasado y oponerse a la instalación turística. El desafío fue enmarcar sus reclamos en un pasado que disputara ciertos sentidos hegemónicos,

así como ampliar las formas de definir el conflicto. En una apuesta política similar podría inscribirse *Zoncoipacha*, puesto que la centralidad de reconstruir el pasado radica en que ayuda a identificar y orientar las luchas territoriales actuales. Por lo tanto termina citando el conflicto de 2014 en los cerros Blanco y Negro, menciona el proyecto de extensión universitario y nos involucra prologando la obra. Como señala Sabatella:

en la medida en que el conflicto pasó a ser también una contienda por las formas de identificar e interpretar colectivos y agencias del pasado, hacer memoria en común implicó asumir el desafío de reconstruir una historia sin escribir y sin estado público, para enfrentar un discurso histórico que apoya las dinámicas del despojo, que avala proyectos que fortalecen las asimetrías locales y, como consecuencia, las posibilidades de generar riquezas son de los patrones (p. 103).

Sin querer agotar otras apuestas que emprende Mariela Tulian en esta obra, destaco ese marco de legalidad y legitimidad que acompaña los reclamos territoriales y que sitúa desde la época colonial hasta nuestros días. Tal como sostienen algunos indígenas en la Patagonia, “no hay más que hacer memoria porque entienden que aquello que se recuerda tiene la fuerza colectiva de las experiencias de injusticia y de desigualdad que les fueran heredadas como cuentas pendientes que esperan saldarse” (Sabatella, 2016, p. 108). En esta dirección, en el primer viaje que realizamos para iniciar el relevamiento previsto en el trabajo de extensión universitaria, la *casqui curaca* citó este juicio, dejándonos intrigados y conscientes de la gran profundidad histórica de la lucha por el territorio de la comunidad y el linaje Tulián.

Ahora bien, en esta específica producción, ¿se pueden rastrear también formas creativas de transmitir memorias? No me explayaré mucho pero sí apuntaré que el orden de los capítulos y el recorte de lo que finalmente quedó son sugerentes para agendar conocimientos sobre el territorio

y formas de vivir allí que tienen su propia historicidad y se diferencian de formas hegemónicas y eurocéntricas. En esta dirección es importante señalar que *Zoncoipacha* inicia con un claro objetivo: “dar un marco de entendimiento al contexto histórico, social y espiritual del reclamo por el territorio ancestral de la comunidad indígena Tulián” (Tulián, 2016, p. 24). Apela a derechos, jurisprudencia nacional e internacional, pero lo hace aclarando que este conjunto de herramientas y procesos judiciales no son solo producto de políticas estatales u organismos internacionales. Es también el resultado de largas luchas de los pueblos indígenas en todo el continente. Como decía en el prólogo (Álvarez Ávila, 2016), hay un lenguaje jurídico para enmarcar las luchas pasadas y actuales, pero hay otro lenguaje que habla del territorio conectando sus elementos, la espiritualidad, las memorias de abuelos y abuelas, dimensiones ausentes y/o silenciadas en los documentos y archivos oficiales. En esta dirección, sostengo que no solo el “grado de verdad” de los recuerdos se juega aquí, sino también la memoria como fuente de conocimiento e invitación a experimentar de cierta forma el territorio y la vida.

A modo de cierre y apertura

Está claro que en todo Córdoba hay una activa agencia de las comunidades por producir sus propios discursos sobre el pasado, incluyendo la búsqueda, uso y debate de fuentes y archivos hegemónicos y la producción de documentos propios entre los cuales se encuentra el libro analizado. Recupera la autora: “para llevar adelante esta lucha [se refiere al juicio], nuestra gente se basó en las mismas Leyes de Indias, en el estudio, análisis y defensa de nuestros derechos reconocidos en estas leyes” (Tulián, 2016, p. 55). Encuentro que *Zoncoipacha* resulta un trabajo similar al que describe que los antepasados realizaron en el juicio, es decir,

Tulián combina relatos y memorias orales con un minucioso estudio y análisis crítico de leyes y fuentes documentales enmarcando así la defensa de los derechos y luchas indígenas pasados y actuales, principalmente territoriales. Dado que entre los objetivos del equipo de investigación GEMAS se encuentra analizar desafíos y efectos performativos involucrados en los proyectos políticos de reconstrucción de lazos sociales y memorias comunes entre grupos subordinados y alterizados (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016), el análisis de este libro me resultó sugerente y necesario para nuestro trabajo extensionista y etnográfico actual.

Me llevo también nuevas preguntas, por ejemplo, la relación entre los límites y la plasticidad o creatividad de las memorias, puesto que las memorias subalternizadas y prácticas políticas se enmarcan en procesos de imposición de hegemonías epistémicas. “Las memorias encuadradas hegemónicas están atiborradas de fórmulas de silenciamiento y borramiento (Troulliot, 1995) que reprimen lo impensable no solo como producto de ideologías ético-políticas, sino también como producto de una epistemología u ontología” (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016, p. 24). En otras palabras, me pregunto por aquellas ausencias en esta y otras producciones, por aquello que está silenciado o “habla en las sombras” y que epistemológicamente aún no percibimos, porque resulta impensable o inadmisibile.

Referencias

- Álvarez Ávila, C. (2016). Segundo prólogo. En Tulian M., *Zoncoipacha. Desde el corazón del Territorio. El legado de Francisco Tulián* (pp.16-18). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ciccus.

- Álvarez Ávila C. y Palladino L. (2019). Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba. +E: *Revista de Extensión Universitaria*, 9(10), 17-37. DOI: <https://bit.ly/3gsFmow>.
- Bompadre, J. M. (2018). Juridización de las alteridades étnicas en tiempos del “multiculturalismo tardío cordobés”. En J. P. Matta y L. Adad (eds.), *Actas VI Jornadas de Antropología Social del Centro*. Compiladores (pp.461-476). Facultad de Ciencias Sociales. UNCPBA, Tandil.
- Bompadre, J. M. (2015). *(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscigenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (pp. 9-36). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Delrio, W. (2010). El Genocidio Indígena y los silencios historiográficos. En O. Bayer, *Historia de la Crueldad Argentina: Julio A. Roca y el Genocidio de los Pueblos Originarios* (pp. 67-76). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones El Tugurio.
- Lenton, D. (2010). La “cuestión de los indios” y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En O. Bayer, *Historia de la Crueldad Argentina: Julio A. Roca y el Genocidio de los Pueblos Originarios* (pp. 29-50). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones El Tugurio.
- Palladino, L. (2010). *Procesos de Comunalización y Territorio. El Caso de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma (2008-2009)*. (Tesis de licenciatura no publicada), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

- Palladino, L. (2014). Usos del pasado territorial en el proceso de comunalización de los Comechingones del Pueblo de La Toma, Córdoba, Argentina. *Corpus. Archivos virtuales sobre la alteridad americana*, 3(2), 1-21. DOI: <https://bit.ly/2Aave3c>.
- Palladino, L. (2019). *Movilizando sentidos de pertenencia comechingones. Una etnografía de los procesos de comunalización y territorialización de las comunidades del Pueblo de la Toma y Ticas. (Provincia de Córdoba)*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Ramos, A. (2012). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148.
- Ramos, A., Crespo, C. y Tozzini, A. (eds.). (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro (Colección Aperturas).
- Reyna, P. (2018a). *La desarticulación territorial de la comunidad de indios de San Marcos hacia finales del siglo XIX*. (Tesis de licenciatura no publicada), Universidad Católica de Córdoba.
- Reyna, P. (2018b). Imaginerxs e imaginadxs: las indianidades postizas y reales en la Córdoba del siglo XXI reales en la Córdoba del siglo XXI. *Cuadernos Supay Wasi*, 3, 1-7.
- Sabatella, M. E. (2016). Recordar en tiempos de lucha: Los procesos políticos de *hacer memoria* en contextos de conflicto. En A. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini (eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 93-111). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro (Colección Aperturas).
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.

- Stagnaro, M. (2014). *“Casi desde la nada”: narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de los originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba (Argentina)*. (Tesis de maestría no publicada), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Tulián, M. (2016). *Zoncoipacha: Desde el corazón del territorio. El legado de Francisco Tulián*. Córdoba: CICCUS.

Fuente

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989). <http://bit.ly/33a8ISE>.

Memoria y territorialidad quechua-punateña en El Zanjón

BRÍGIDA BAEZA Y CARLOS BARRÍA OYARZO

Introducción

Llevamos varios años en contacto -de modo esporádico- con distintos grupos que residen en el barrio donde se encuentra El Zanjón¹. Sin embargo, fue a partir del verano de 2017 cuando conocimos la huerta de Mercedes y nos fuimos interesando por aquellas cuestiones que no podíamos explicar sin considerar el significado de la naturaleza para el grupo de quechua hablantes que residen allí. En la huerta de Mercedes hay especies vegetales de todo tipo, desde árboles frutales, distintos tipos de papas, tomates, lechuga, acelga, cebolla, flores, aromáticas, entre otras plantas cuyas dimensiones no son “típicas” de la zona comodorense, donde la aridez y el petróleo no dejan espacio para el crecimiento vegetal. Sin embargo, no solo existe en la huerta de Mercedes el cuidado de plantas, sino también de animales domesticados, casi “familiarizados”, como cerdos, gallinas, gallos, perros, gatos y, sobre todo, cabras que supieron acompañar

¹ En esta zona de Comodoro Rivadavia (sur), en la provincia de Chubut, las calles aún no tienen nombre, por lo cual la municipalidad las denomina como “códigos” y les asigna un número. Recuperando las características topográficas del lugar decidimos identificarlo como El Zanjón. En cambio, para las residentes y los residentes es “Cerro Solo” (por la denominación catastral), o bien por el número del código.

a Mercedes en los momentos duros y tristes de la llegada a Comodoro Rivadavia. Luego seguimos viendo en distintas circunstancias y situaciones un tipo de vínculo con los elementos de la naturaleza que nos llevó a observar, registrar y analizar diferentes aspectos ligados a la construcción de memoria que aquí estamos compartiendo. En particular, nos interesa detenernos en los modos en los que el grupo de quechua hablantes que habita El Zanjón resignifica una serie de prácticas que recuperan la memoria compartida en su lugar de origen. La proveniencia campesina de la vida rural no solo se recuerda, sino que se resignifica al momento de organizarse comunalmente en una ciudad industrial en la Patagonia argentina.

Esta población, en su mayoría, proviene de zonas rurales de Bolivia, quechua hablantes que migraron al sur a través de lazos familiares y posibilidades laborales, donde los varones generalmente se insertan en el mercado de trabajo formal e informal de la construcción, servicios petroleros y pesqueros. Las mujeres se emplean, en general, como trabajadoras domésticas, en el comercio ambulante, en pequeños comercios y en empresas pesqueras. En la movilidad de estos grupos cobra relevancia la construcción de redes transnacionales y regionales que facilitan el acceso al trabajo y la vivienda construyendo comunidades, generalmente con personas de la misma zona de procedencia, tal como se da mayormente entre quienes provienen de Cuchupunata (Cochabamba). Se trata de un caso donde la memoria social se construye en contexto de desplazamiento, donde más importante que la “fidelidad” de los recuerdos y el cúmulo de conocimientos y verdades, lo es como objeto de reflexión en sí mismo, como “modo de experimentar el entorno” (Ramos, 2011, p. 140). Es así que prestamos atención a diferentes racionalidades u ontologías evitando aplicar categorías de naturaleza/cultura, mente/cuerpo y sus oposiciones interpretativas como universales (Tola, 2014).

Este trabajo dialoga con los estudios sobre memoria y los procesos de recuperación de historias; de resignificación de prácticas y tradiciones en contextos de desplazamientos. En esta línea de análisis recuperamos los aportes que pueden brindar las geografías indígenas en relación al campo de estudios de las migraciones, desde donde se han venido recuperando y construyendo conceptos para dar cuenta de la complejidad de estos procesos sociales. En este sentido, se pretende realizar un aporte al campo de estudio tratando de dar cuenta de la heterogeneidad de un espacio y recuperando, a su vez, la experiencia de los sujetos a través del lugar practicado (De Certeau, 1996), desde el cual se organiza y construye con otras y otros la espacialidad, transformando, reconfigurando relaciones y subvirtiendo en muchos casos el orden hegemónico.

La perspectiva del constructivismo geográfico o espacial nos permite dar cuenta de la forma en que los sujetos construyen los lugares, así como estos reconfiguran sus identidades y tramas de sentido, en una lógica que es compartida y reconstruida de manera constante (Lindón, 2007). De este modo, nos interesa conocer las particularidades que adquiere el desplazamiento de un grupo étnico, en tanto modo de organización social (Barth, 1976), a una zona geográficamente distante del lugar de procedencia y la construcción de un espacio y vínculos que constituyen a este en comunidad, como parte de un proceso de territorialización. En lo que respecta a la relación entre territorio y memoria, Silva Prada (2014) afirma que “es igual de intrínseca a la que existe entre espacio y tiempo: el territorio es al espacio, como la memoria es al tiempo” (p. 26). En este sentido se define al *territorio* como la marcación espacial de la conciencia histórica del estar juntos (Tarrius, 2000). De este modo, nos proponemos comprender al espacio delimitado comunitariamente anclado a una temporalidad que le es propia, retomando la noción de territorio construido en el encuentro recíproco entre lo simbólico y lo material, a través de los cuales se producen y reproducen las pertenencias,

identidades y memorias colectivas. Así, la territorialidad implica las formas de dar sentido al espacio y los modos de habitarlo (Lindón, 2006).

Concebir el territorio indígena desde una construcción dinámica y cambiante, considerando que se imbrican de modo complejo narraciones, marcaciones y prácticas que van dejando “huellas” materiales del proceso migratorio, nos brinda la posibilidad de analizar el territorio más allá de la presencia de cosmovisiones interrelacionadas: la occidental y la andina. Y considerar la construcción de formas de habitar donde se intersectan componentes de proveniencia quechua con aquellos ligados al consumo y la vida urbana en una sociedad extractivista-petrolera como Comodoro Rivadavia. En el caso analizado observamos que debemos reparar en aquellos elementos que el trabajo etnográfico nos permite considerar, vinculados a las características que asume el mundo andino en un contexto migratorio urbano-industrial, donde el análisis de los procesos ligados a la construcción de memoria resultan fundamentales para poder interpretar las vinculaciones que se generan con el entorno en que desarrollan sus prácticas cotidianas.

Así, nos proponemos analizar las particularidades que adquiere la construcción territorial y de memoria en un espacio urbano de la ciudad de Comodoro Rivadavia por parte de migrantes –en su mayoría– quechua hablantes provenientes de zonas rurales de Punata (Bolivia). Nos interesa conocer cuáles son las continuidades y cambios en las experiencias de las personas migrantes a través de la organización del espacio en El Zanjón. Para esto se utilizó una metodología de tipo cualitativa, desde un enfoque etnográfico, donde se buscó recuperar sentidos y experiencias para poder comprender e interpretar desde dentro los procesos socioespaciales. Siguiendo los aportes de Rosana Guber (2013) aquí presentamos nuestras conclusiones interpretativas sobre la base del trabajo de campo, en tanto

escenario donde ponemos en interlocución nuestras categorías teóricas y prácticas con las de las personas con quienes nos relacionamos en nuestras investigaciones.

Realizamos el trabajo de campo en diferentes momentos y años (2016, 2017 y 2018). Sin embargo, el análisis corresponde sobre todo a los dos últimos años. De este modo, recuperamos registros de observaciones realizadas en espacios de circulación y vivienda, de charlas con miembros de la comunidad y especialmente con un grupo de mujeres de El Zanjón. Analizaremos las marcas en el territorio que generan las prácticas de un grupo de migrantes, en particular, mujeres andinas, que de modo permanente deben diferenciar, proyectar y actuar generando espacios donde plasman y dirimen cuestiones “de lugar” –privado/público; rural/urbano– en contextos de desigualdades.

Los procesos migratorios provenientes de Bolivia y los desafíos metodológicos

Argentina es uno de los principales países receptores de migrantes que provienen de Bolivia, flujo migratorio que se concentró históricamente en las grandes ciudades del país y zonas de frontera. Esta corriente migratoria ha sido tradicionalmente de carácter laboral, impulsado por las crisis sociales, políticas y económicas que sufrió Bolivia a lo largo de su historia (Magliano, 2009). Durante la primera mitad del siglo XX la mayor parte de la migración boliviana se trasladaba de manera temporal o permanente a las provincias limítrofes del noroeste argentino, debido a la demanda en actividades agropecuarias. A partir de la década de 1970, estos grupos comenzaron a dirigirse hacia las grandes ciudades del centro argentino, como Buenos Aires, Córdoba y Rosario. Es así que el asentamiento permanente de los migrantes bolivianos comenzó a crecer entre la

década del ochenta y la primera década del siglo XXI diversificándose hacia otras zonas geográficas (Pizarro, 2009; Cassanello, 2014).

Particularmente, a partir del año 2004 se produjo una mayor llegada de migrantes bolivianos a la ciudad de Comodoro Rivadavia por el crecimiento de la explotación petrolera (Baeza, 2014). Estos desplazamientos se realizan generalmente desde zonas rurales de Bolivia o desde otras ciudades de Argentina que se constituyen como ciudades de paso. Según nuestras observaciones, la mayoría de los migrantes en la ciudad provienen de zonas rurales del departamento de Cochabamba, quechua hablantes que, en muchos casos, han migrado hacia zonas urbanas en Bolivia y luego se han desplazado hacia ciudades argentinas. En algunos procesos migratorios más recientes hacia la ciudad se identifica una movilidad directa, desde las zonas rurales de Bolivia hacia Comodoro Rivadavia, facilitado por vínculos familiares.

Esta migración, que se caracteriza por ser de tipo rural-urbana, se ha desarrollado de manera creciente desde la consolidación de los Estados nacionales en Latinoamérica, ligada a la urbanización de la población como parte del proyecto de modernización. De este manera, la expansión industrial, la demanda de mano de obra en las ciudades y la expulsión de población campesino-indígena empobrecida incrementó estos procesos de movilidad (Calderón, 2000; Maidana, 2013). La Patagonia se presenta, así, como un espacio con mayores posibilidades económicas y de menor *fricción* (Tsing, 2005), que en el caso de las grandes metrópolis con mayores heterogeneidades y desigualdades.

Particularmente nos interesa recuperar el análisis de aquellos aspectos que nos permiten reconstruir los procesos migratorios en relación a la memoria. Consideramos en consecuencia el *elástico territorial* (Baeza, 2017) que las personas migrantes prolongan hasta donde les conduzca el viaje, en un movimiento donde se

produce la ausencia física en el lugar de origen pero no la “desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos” (Giménez, 2001, p. 12). Al contrario, vemos un reforzamiento de aquellos mecanismos orientados al recuerdo, a la superación de la nostalgia a través de la resignificación de prácticas que remiten a la memoria. Así, observamos que las personas migrantes trasladan y resignifican en la migración aquellas cuestiones que tienen que ver con el modo de definición de “la patria”. Las interpretaciones acerca de un mismo recuerdo varían en base a las experiencias previas y al contexto donde los grupos migrantes desarrollan sus vidas. De acuerdo con Ramos (2017):

Ciertas experiencias quedarán transitoriamente suspendidas en los intersticios de los dobleces, mientras otras, formando la superficie, articularán sentidos entre sí. El movimiento de la memoria es, en primer lugar, plegamiento, despliegue y replegamiento de experiencias. Un movimiento que produce texturas, adentros, planos y extensiones, con cada nueva conexión que se establece (p. 36).

Nos interesa rescatar las experiencias de memoria migrante en El Zanjón, con la sinuosidad que implica considerar pliegues, despliegues, replegamientos que en muchos casos están vinculados con los lazos de *relacionalidad* (Carsten, 2000) del “adentro” de El Zanjón. En otras ocasiones, nos enfocamos en las relaciones con los silencios que se generan a partir de situaciones de rechazo, discriminación y xenofobia que enfrenta el grupo del barrio, al momento de interactuar con grupos comodorenses. En particular, el asedio del cual son objeto al transitar por las zonas aledañas a El Zanjón.

La construcción de territorialidad

La toma de tierras en la actual “zona de códigos”, donde se encuentra El Zanjón, se dio entre los años 2008 y 2010, por iniciativa de un grupo de migrantes que “lotearon” un terreno baldío, dándole continuidad a las calles del barrio San Cayetano². En una charla con María, una de las primeras habitantes, nos cuenta: “cuando yo llegué ya hacía dos días que se había medido, a ojo no más, trazando la misma calle [...] esto era un basural, donde venían los camiones a tirar basura, era un basural feísimo, feísimo; todo esto era oscurísimo” (María Acevedo, comunicación personal, 11 de julio de 2017). De este modo, la organización del espacio y los servicios se fueron gestionando a través de redes comunitarias y familiares, apropiándose de la denominación que se ha dado a esta zona desde la administración municipal para identificar las calles de terrenos no mensurados, por códigos numerados.

La mayor llegada de punateños a la zona se vio facilitada por el vínculo preexistente, en muchos casos, entre los ya asentados y otros que vivían en diferentes barrios de la ciudad. Basilia, punateña, que vive aquí junto a su pareja y tres hijos, nos cuenta que ella alquilaba en el barrio de al

2 La ciudad de Comodoro Rivadavia se constituyó alrededor de los campamentos petroleros que, desde inicios de siglo XX, otorgó un carácter desigual y segmentado al proceso de conformación urbana. Actualmente se prolonga el problema de la posesión de tierras para vivienda, así desde la administración estatal, se brinda legitimidad diferencial –a través de la normativa existente para la entrega de tierra pública– a diferentes grupos para el otorgamiento de terrenos, siendo los “nacidos y criados” en la ciudad quienes tienen prioridad ante los “nuevos migrantes” (Baeza, 2014). Esto, sumado a las situaciones de informalidad y precariedad laboral de muchos migrantes de Bolivia y el elevado costo que implica el alquilar viviendas en la ciudad, ha llevado a estos grupos a la toma de tierras para la construcción de viviendas y urbanización en sectores antes baldíos. En otros trabajos se ha dado cuenta de la situación de exclusión de la población migrante boliviana en la ciudad, que se proyecta en una marginalidad de tipo ecológica, mediante la ocupación de terrenos y la invisibilización de estos barrios, que se encuentran “en los bordes” de la ciudad (Baeza, 2008).

lado y unos parientes le avisaron que había un lote vacío, por lo que decidieron instalarse allí. Asimismo, la instalación en la zona se vio facilitada por la relación entre quienes ya vivían en la ciudad y quienes deciden migrar desde otras ciudades. A través de estos lazos se comparten recursos en relación a la inserción laboral, la educación de las niñas y los niños, la salud y la vivienda. El poder llegar a la casa de un familiar, donde vivir por un tiempo hasta poder conseguir armar una casa y traer a la familia que quedó en Punata, facilita la construcción y fortalece lazos de mutua ayuda.

La construcción de viviendas en la zona de códigos se fue dando según algunas pautas urbanas –posibilitando la continuidad a las calles del barrio San Cayetano– y siguiendo la forma habitual de manzanas cuadradas, como nos comentaba María (María Acevedo, comunicación personal, 11 de julio de 2017). Sin embargo, en El Zanjón adquirió otras características, debido a la llegada de punateños y punateñas que fueron construyendo en cercanía de “paisanos”. Es así que El Zanjón toma la forma de una manzana alargada e irregular. La vista desde la calle es de un gran paredón uniforme, de retazos de chapas y portones de metal. Tiene un pasaje sin salida y varios pasajes por donde solo se puede pasar caminando de un lado al otro de esta gran extensión.

Cuando comenzamos nuestras visitas observamos que sus residentes son quienes hacen el territorio, de tal modo que es posible observar la interconexión con otros lugares. Es la *memoria espacial* (Lindón, 2007) la que les permitió rememorar el modo de organización espacial, necesario al momento de constituir comunidad fuera del lugar de origen. En este sentido, podríamos decir que el *constructivismo geográfico* (Lindón, 2011) fue guiando nuestro trabajo de campo, dado que nos interesamos por la reconstrucción del punto de vista de las personas punateñas, en cómo fueron rememorando una serie de prácticas, historias, saberes y conocimientos que pusieron en acción al momento de organizar sus vidas en El Zanjón.

Las referencias espaciales, usualmente, están íntimamente ligadas a las relaciones sociales. Lidia, de treinta y nueve años, quien vive aquí hace diez años junto a su pareja y seis hijos, nos dice que “en esta cuadra todos, todos somos de Punata, hasta donde vive Miguel”. Cuando le preguntamos dónde está la casa de Miguel, nos comenta “ahísito, aquí. Después de doña Flora, la Juana, mi tía Sabina, José, Fausto, la Gloria, doña Olga” (Lidia Benítez, comunicación personal, 16 de enero de 2017). En este sentido, podría afirmarse que las relaciones sociales inciden en el ordenamiento material y simbólico del espacio haciendo de este un territorio a través de la copresencia de un grupo. Tal como afirma Tarrius (2000), la construcción de un territorio está ligada a una suma de personas que pueda emplear un *nosotros* que los identifica en la marcación espacial.

Muchas de las casas de El Zanjón se caracterizan por tener patios amplios semitechados, importantes para la realizar reuniones o celebraciones de festividades, como casamientos, bautizos o fiestas de quince años. En estos eventos la comunidad cobra relevancia especial mediante relaciones de reciprocidad y colaboración con la familia agasajada. En muchos casos se movilizan recursos y familiares desde otras localidades de la Patagonia, por ejemplo, de Caleta Olivia (Santa Cruz), de Puerto Madryn (Chubut) o de lugares aún más alejados como Córdoba o Buenos Aires, así como de Punata o Cochabamba. En estos eventos es importante contar con la presencia de familiares que quedaron en la zona de procedencia o que se asentaron en otra localidad. Asimismo, muchas veces, para estos eventos se viaja o se mandan a buscar telas o vestidos que no se consiguen en la ciudad o se contratan grupos musicales que viajan exclusivamente para el evento.

Las fiestas en este contexto adquieren características especiales y diferentes a las realizadas en Punata. Según nos comenta Lidia, en Punata no se festejaba de esta manera, “no se festejaba así porque no había tanta plata [...] se ha puesto de moda acá” (Lidia Benítez, comunicación personal,

16 de enero de 2017). El nuevo territorio y sus condiciones materiales facilitan la concreción de estos eventos que refuerzan valores sociales de reciprocidad, lazos comunitarios translocales y transnacionales, que permiten la identificación con la tierra que se dejó. De este modo, se refuerzan prácticas características en un contexto en el que adquiere contraste notable con otros grupos de la sociedad como-dorenses.

Algunas familias, abren los portones de su casa los fines de semana y venden comidas cochabambinas que las mujeres cocinan, como por ejemplo sopa, picante de pollo, empanadas y cerveza. Este se constituye como un espacio de encuentro y distensión luego de la jornada laboral de los varones, donde generalmente se puede escuchar cumbia estilo saya/caporal. Asimismo, es común ver en los patios o la vereda, durante los días de semana, mujeres charlando mientras las niñas y los niños juegan. En este espacio siempre se escucha hablar quechua. En un encuentro con dos vecinas jóvenes, nos cuentan que al español lo aprenden en la escuela, pero en la familia siempre se habla quechua y nos dicen: “si ustedes no estuvieran aquí, hablaríamos quechua” (Rosa Vargas, comunicación personal, 22 de enero de 2017).

Los espacios amplios en las casas también permiten, en algunos casos, sostener prácticas ligadas a la vida rural que tienen que ver con la cría de animales y la horticultura. Se crían cerdos, cabras, conejos, gallinas, patos y, sobre todo, cuys (cobayos), animales que son faenados en los espacios domésticos para su consumo o venta a “paisanos”. Asimismo, en algunas viviendas se cultivan algunas frutas y verduras que se utilizan para la alimentación o hierbas que no se consiguen en el mercado local, para condimentar alimentos o realizar infusiones con fines curativos que se comparten o venden entre miembros de la comunidad. En muchos casos, se traen especies vegetales que aquí no se encuentran, especialmente desde Cuchupunata (Cochabamba).

Mercedes tiene cuarenta y cuatro años, vive con su marido, trabajador de la construcción, en uno de los terrenos que tiene ingreso por dos calles en El Zanjón –una de ellas es un pasaje– y tiene tres hijos adultos. Relata que llegó al código hace unos nueve años y que en los primeros tiempos extrañaba mucho Punata. Nos dice: “de a poquito fui cercando, sembrando, me compré las chivitas, poco a poco... después me olvidé de llorar” (Mercedes Choque, comunicación personal, 13 de marzo de 2017). Este olvido al que hace referencia Mercedes está ligado a la recuperación de una memoria que se materializa en el espacio, acortando las distancias temporales y espaciales que la alejaban del espacio imaginado; Punata. En la huerta también se pueden ver algunas vasijas traídas del campo, así como guirnaldas que cuelgan de uno de los árboles, rastros de una celebración de carnaval. Esto, ligado a la recuperación de vínculos con sus hijos y familiares que posteriormente fueron migrando a la zona, hizo que la añoranza de Mercedes quede en el olvido. Como afirma Abdelmalek Sayad (1996) la conciencia de los vínculos entre el lugar y el entorno, lo próximo y lo lejano, el pasado y el presente, determinan el grado de inquietud y melancolía propia de la nostalgia, donde se representa la búsqueda de la imposible ubicuidad de estar aquí y allá.

Cuando conocimos a Mercedes nos dimos cuenta de que para ella las plantas y animales poseen rasgos que los humanizan, con quienes interactúa cotidianamente, formando parte de una “comunidad sociocósmica, sujeta a las mismas reglas que los humanos” (Descola y Gíslis, 2001, p. 25). Un modo de explicar cómo Mercedes se vincula con sus cabras, gallinas y demás elementos que recrean su vida campesina en Cuchupunata es la necesidad de practicar una vida similar a su *sociedad de naturaleza* (Descola y Gíslis, 2001; Descola, 1992) originaria. Este fue el modo por el cual optó frente a la nostalgia que le significó la migración a un lugar distante no solo geográficamente, sino también socialmente. Las cabras la ayudaron a conciliar el sueño cuando se

hacia difícil la vida en los primeros tiempos en El Zanjón, mostrando los lazos que contribuyeron a sobrellevar el trauma de la migración. En este sentido, poder reparar en el estudio de las relaciones que humanos y no humanos entablan en el *acontecer de la vida* (Silla, 2013), permitió acercarnos al mundo de la vida de Mercedes. Y de ese modo, a los no humanos que para ella colaboraron resignificando su experiencia en Cochabamba. Mercedes hace alusión al “desacostumbramiento del cuerpo” en su proceso migratorio, relatando que desde que vive en El Zanjón solo una vez regresó a Punata, pero toda la comida de allá le provocó malestar estomacal que no cesó hasta cruzar nuevamente la frontera por Villazón. Los alimentos y condimentos que se pueden conseguir y cosechar en El Zanjón no son los mismos que se consiguen en la zona rural, aunque se realicen iguales preparaciones. En un encuentro con otro grupo de mujeres surge el tema de la alimentación, ya que una de ellas, Gloria, de veintiocho años, está preocupada por bajar de peso. Comentan que aquí consumen más carne, grasa y aceite en comparación con el campo, donde se come *api*³, maíz y mote, lo que “da fuerzas para trabajar” (Gloria López, comunicación personal, 12 de marzo de 2018). Al mismo tiempo, resaltan que allá no se engorda ya que se trabaja todo el día en el campo. Una de las mujeres más grandes, Rosa, de sesenta y cuatro años, comenta en quechua que ahora ya no siembran en Punata, “vamos a levantar, nomás”, dice mientras todas se ríen de esto que luego nos traducen (Rosa Aype, comunicación personal, 12 de marzo de 2018). Mercedes también recuerda el esfuerzo físico que requiere la vida en el campo, el cargar bultos pesados y caminatas diarias de varias horas de duración, algo que tampoco pudo volver a realizar luego de varios años viviendo en Comodoro, aludiendo que aquí camina poco ya que todo está más cerca. “Si me voy a ir, no sé cómo voy a trabajar allá” se

³ El *api* es una bebida que se elabora con granos de maíz molidos (en Cochabamba con maíz negro).

lamenta mientras nos comenta los dolores que tuvo luego de volver a realizar algunas tareas de fuerza (Mercedes Choque, comunicación personal, 13 de marzo de 2017). De este modo, en el contexto migratorio se generan otras disposiciones y condicionamientos del cuerpo en relación al trabajo y la alimentación, que por lo menos para Mercedes hacen incierto un posible retorno.

El “desacostumbramiento” al que hace referencia Mercedes y otras mujeres nos llevan a pensar en la noción de *habitus desgarrados* (Bourdieu, 1999), que da cuenta de estas socializaciones contradictorias y heterogéneas. Es a través de las experiencias corporizadas que emergen los relatos que dan cuenta de la construcción del espacio en tensión con un “allá”. En el estudio del desarraigo de los campesinos argelinos, Bourdieu y Sayad (1965) dan cuenta de la ruptura de la dialéctica hábitat-habitus de lo que denominan “campesinos desacampesinados”, donde aparecen ambigüedades y contradicciones en las experiencias que coexisten. Sin embargo, en El Zanjón podemos pensar en la idea del “(des)acostumbramiento” como un doble proceso, que consiste en adquirir hábitos en el nuevo espacio y dejar, perder o resignificar otros. Y en este sentido, en lugar de descampesinización se da un proceso de campenización del espacio urbano. Esto es central en la experiencia migratoria de territorialización de prácticas que generan comunidad en el nuevo espacio. Las modificaciones del cuerpo y su actividad, que refieren en estos casos, rememoran experiencias ligadas siempre al territorio, lo cual es vivenciado con nostalgia o sufrimiento por lo que ya no está y/o alegría por las nuevas condiciones.

En El Zanjón cobra relevancia la recuperación de una memoria individual y colectiva que, según Abril Trigo (2011), se construye a través de la experiencia, la vida cotidiana y las prácticas intersubjetivas. De este modo, de acuerdo con dicho autor, la subjetividad de los migrantes “se constituye en la intersección del tiempo y el espacio, no en tanto categorías abstractas, sino como materialización

de la praxis social aquí-ahora y el ejercicio de la memoria sobre el entonces-allá” (p. 26). Es así que la memoria se materializa en el espacio vivido con otros y, al mismo tiempo, se reactualiza reconfigurando nuevos modos de ser y estar produciendo a su vez territorialidad (Lindón, 2006). Es la construcción de la territorialidad quechua-punateña que otorga sentido a las prácticas cotidianas que el grupo de migrantes desarrolla, y es asimismo en el despliegue que se efectúa en el transcurso de las festividades que congrega a la comunidad sin distinciones generacionales donde se transmite y generan nuevas prácticas territoriales en El Zanjón.

De acuerdo a lo que plantea Barabas (2007), estamos frente a un *etnoterritorio* habitado por un grupo etnolingüístico, en el que más allá del hábitat encuentran la posibilidad de “reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (p. 440). Actualmente se generan etnoterritorios globales, donde todo un grupo etnolingüístico habita en lugares distantes físicamente entre sí, pero poseen una misma filiación. En El Zanjón es posible observar la construcción de un paisaje cultural, con una dinámica propia de la vida en comunidad.

Espacios en disputa

En el caso de los quechua hablantes que residen en El Zanjón, estamos frente a comunidades diaspóricas, que han reterritorializado de modo creativo e imaginativo un espacio en principio abstracto y que hoy constituye un lugar (Santos-Granero, 2006) apropiado y resignificado. Gupta y Ferguson (2008) reparan en la necesidad de considerar que en el caso de los grupos migrantes:

usan la memoria del lugar para construir imaginativamente el nuevo mundo en el que viven. Así, “la tierra natal” sigue siendo uno de los símbolos unificadores más poderosos de

las poblaciones móviles y desplazadas, aun cuando la relación que se establece con ese lugar de origen se construya de maneras muy diferentes en los diferentes contextos (p. 241).

Es justamente a través del *elástico territorial* donde puede observarse la profunda *bifocalidad* (Gupta y Ferguson, 2008), donde adquieren importancia las experiencias en el lugar de destino pero en contacto y resignificación con el origen. Así es relevante considerar la interconexión que las redes de comunicación e intercambio profundizan en la vida de los grupos migrantes, pero advirtiendo acerca de la relevancia de la “nueva” cotidianeidad. Quienes emprendieron la decisión de migrar vieron transformar y modificar sus vidas, lo cual comienza a generarse a partir del inicio del viaje. Sumado a las diversas situaciones que se generan estando, interactuando, trabajando, socializándose (o no) en el nuevo lugar de residencia, los grupos migrantes no son nunca idénticos al momento de partida del lugar de origen.

En el caso de quienes residen en Comodoro Rivadavia, deben enfrentarse cotidianamente a diversas situaciones de rechazo, discriminación y xenofobia. Esto transforma en un factor importante al momento de definir que cuestiones quedan para el “adentro” y el “afuera” de El Zanjón y aún más en la intimidad de cada hogar.

Al recorrer El Zanjón ingresando por una de las calles –que generalmente está embarrada, lo cual dificulta la transitabilidad–, se puede observar en un paredón de ladrillos la caricatura de un corazón, pintada en aerosol, que en su interior dice “Bolivia y Argentina”. Por otra calle, que también nos dirige a la zona, en el portón de un vecino, hecho de chapa reciclada de barril de petróleo, se observa una leyenda escrita con aerosol: “Bolivianos negros de mierda”. Estos signos dan cuenta de que estamos ingresando a un espacio en disputa, que al menos desde lo visual nos alerta de una relación ambivalente entre dos grupos: “lo boliviano” (como “no nacional”) y “lo argentino”. De modo tal que la

migración y la apropiación de espacios interpelan el *orden nacional* (Sayad, 2008), en tanto que lo boliviano, en algunos casos, es acompañado de adjetivos peyorativos y racistas.

Otras celebraciones, como la de carnavales, se reconfiguran en cambio en relación a la visibilidad en el espacio público. Mercedes nos cuenta que en Punata su suegro todos los años hace ofrendas a la Pachamama para tener el don de curar, “mata a un animal, se da alimento y bebida a la Pachamama” (Mercedes Choque, comunicación personal, 13 de marzo de 2017). Aquí esta práctica se sostiene en espacios privados, en los cuales cada núcleo familiar realiza las ofrendas. Estos regímenes de visibilidad/invisibilidad y de lo público/privado se establecen en la relación con los *otros*, en una ciudad en la que van configurando lo que puede ser mostrado y dónde. Este aprendizaje en el espacio y la interpretación de las personas que le dan sentido en la interacción, actúan como reguladores de estas dialécticas (Valera, 1999). En el espacio público es posible efectuar prácticas que en cierto modo es posible visibilizar o directamente imposible realizar en el ámbito privado, tal como la quema del muñeco de carnavales. En esos días la cotidianidad se ve interrumpida porque a lo largo del pasaje circulan niños y niñas felices realizando las distintas partes del ritual, tales como recibir los obsequios que Mercedes guarda de sus árboles de ciruelas para la ocasión, o dejan caer el papel picado sobre sus cabezas.

El modo de vestir de las mujeres también adquiere particularidades en lo que respecta a la visibilidad en el espacio público de la ciudad. Lidia dejó de “vestirse de cholita” con polleras y comenzó a usar pantalón, lo que explica por “la mirada de los argentinos” (Lidia Benítez, comunicación personal, 16 de enero de 2017). De este modo, a través de las experiencias en los espacios, así como por el entorno familiar que desalienta o promueve ciertas prácticas, se van configurando modos de habitar dichos espacios. Esto lo pudimos observar en otra charla con Lidia, quien nos relata que al poco tiempo de llegar a la ciudad, hace

unos diez años, las detuvo la policía en la calle, a ella y a una comadre, por llevar a su hijo en el *awayo* cargado en la espalda. Los policías alegaron que de esa forma les hacían mal a los niños y advirtieron que la próxima vez que las vieran así les iban a hacer una denuncia y a quitarle a sus hijos. También nos comenta que a su hermano mayor no le gusta que lleve a los niños de ese modo, y recuerda que este le dice que “eso es de boliviana de mierda”, que “estamos en Argentina y acá no se hacen esas cosas” (Lidia Benítez, comunicación personal, 16 de enero de 2017). A partir de estas situaciones Lidia decidió utilizar el *awayo* solo en el espacio doméstico y no en la calle.

En una de las visitas al centro de salud, cercano a la zona de El Zanjón, también pudimos observar a una mujer que, en la esquina de la institución, baja al niño que llevaba cargado en el *awayo*, guarda el *awayo* en una bolsa que sostenía en la mano, carga al niño en brazos e ingresa al centro de salud (nota de campo, 10 de marzo de 2017). Esta situación también podría inscribirse en estas lógicas de lo que puede o no ser mostrado, en este caso, en una institución de salud, donde el acceso visual, así como la exposición a lo visual se encuentra regulado a través del espacio construido.

Por otro lado, las situaciones de robo en el barrio rememoran, en algunos “paisanos”, las prácticas de la comunidad de procedencia que tienen que ver con la aplicación del derecho punitivo llevado adelante por la propia comunidad. En este sentido, recuerdan que existe el linchamiento público a las personas que roban o incumplen algunas normas, con la finalidad de “hacer experiencia”, en algunos casos con la muerte de la persona que delinque. María comenta en relación a esta práctica que “allá se aplican la ley del silencio, lo queman al chorro y nadie dijo ese fue, nadie vio” (María Acevedo, comunicación personal, 11 de julio de 2017). Lidia nos dice, “eso queríamos hacer, pero no, por ahí iba a ser más venganza” (Lidia Benítez, comunicación personal, 10 de marzo de 2017). De este modo, la comunidad punataña

se organiza armando una red de cuidado ante el posible ingreso de “chorros” a las viviendas mediante la colaboración de vecinos que miran la casa de quien sale del barrio.

En El Zanjón se instaló un sistema de alarma comunitaria cuando efectivamente ingresan a robar en alguna vivienda de la zona. La alarma también sirve para avisar sobre reuniones donde se organizan para poder acceder a servicios como la luz y el agua. María nos dice “para que haya una organización, como quien dice clandestina, de nosotros no más” (María Acevedo, comunicación personal, 11 de julio de 2017). De este modo, los vecinos identifican dos tipos de sonidos de la alarma, por un lado una repetitiva y constante que avisa sobre robos, y otra serena para las reuniones en un punto de encuentro acordado. Esta modalidad tiene que ver no solo con la defensa y la comunicación, sino que resignifica la presencia y el entrelazamiento que poseen al interior del grupo, el cual se fue “emparentando” a través de lazos de vecindad, amistad, compadrazgo, madrinazgo y también a través de los matrimonios. A partir de estos vínculos que se van conformando y resignificado en contextos de relacionalidad (Carsten, 2000), se va trascendiendo el espacio local a medida que se conectan con otros lugares cercanos y lejanos, así desde una ciudad cercana como Caleta Olivia (que dista a una hora en ómnibus) puede llegar una prima, cuñada o hermana a cuidar los niños y niñas para que alguien pueda salir de su casa a realizar trámites o al médico.

Tal como afirma De Certeau (1996), la espacialidad organiza las fronteras en la *operación de deslinde*, a través de la que se fundan y articulan espacios en las acciones y los discursos. Es así que a través de sus experiencias en la ciudad, particularmente las mujeres punateñas van adquiriendo modos de interacción y formas de habitar que demarcan lo que puede ser mostrado en cada espacio según categorías de nacionalidad, género y/o étnicas. Asimismo, fueron conformando algunos modos de organización y cuidado comunal.

Discusiones

La comunidad quechua-punateña en El Zanjón se caracteriza por la construcción de una red migratoria y vínculos de paisanaje y relacionalidad que se materializan a través de la cohabitación en un espacio que permite sostener prácticas que rememoran y resignifican las prácticas de origen. En este contexto, la memoria social se construye como modo de experimentar el entorno que a través de la delimitación de un *nosotros* y en ese contexto de marcación espacial construyen territorialidad. La cría de animales, la cosecha, las celebraciones de eventos sociales y aquellos ligados al mundo andino fortalecen vínculos en un territorio que siempre se encuentra relacionado con la tierra que se dejó. Asimismo, la cercanía espacial permite crear estrategias de cuidado y mutua ayuda en un contexto que, por momentos, se presenta hostil.

No podemos dejar de señalar “los dominios” que poseen las mujeres, no solo en la forma en que adquiere la territorialidad, sino en la construcción y reproducción de sus componentes. Así, la huerta de Mercedes nos recuerda la “magia de los huertos” analizada por Descola (2005), cuando describe la socialidad *achuar*. Vimos cómo una de nuestras interlocutoras adquirió un libro de botánica y plantas medicinales para poder estudiar aquellos conocimientos que el proceso migratorio suspendió por haber salido de la comunidad desde joven pero que, sin embargo, se transformó y hoy se encuentra profundizando por una vía diferente a la transmisión generacional.

Las migrantes relatan algunas diferencias con la comunidad de origen y algunos conflictos vinculados a su visibilidad y prácticas en el espacio público. De este modo, se potencian algunas prácticas y relaciones por las posibilidades que ofrece el nuevo contexto, en tanto que otras se modifican a través de la interacción con la sociedad receptora. En este sentido, recuperar la noción de “(des)acostumbramiento” nos ayuda a pensar el doble pro-

ceso, que consiste en adquirir hábitos en el nuevo espacio y dejar, perder o resignificar otros. Esto es relatado por las mujeres a través de la interpretación de sus experiencias, donde el territorio se hace presente a través del cuerpo en el tiempo, donde emerge la memoria individual y colectiva. Asimismo, las particularidades que adquieren las relaciones con diferentes objetos no humanos dan cuenta de la modalidad particular que adquiere la memoria de la vida rural en el nuevo contexto.

Por momentos, la espacialidad se presenta disputada en las interacciones entre varones, mujeres de la comunidad y “argentinas o argentinos”, a través de las cuales se definen modos de habitar. Es así que en el espacio vivido con otros se reconfiguran nuevos modos de ser y estar produciendo, a su vez, territorio. En este contexto son particularmente las mujeres quienes van negociando las prácticas que configuran el lugar, tendiendo puentes y comparaciones con la vida rural, presentándose como transmisoras y “guardianas” de una memoria que se resignifica. Es en el “estar entre mujeres” que circulan informaciones, saberes y prácticas en tiempos delimitados por la vida cotidiana de cada núcleo familiar.

En este contexto hemos podido observar un proceso de translocalización de relaciones de un grupo étnico, a través de la migración y reconfiguración de vínculos con otros, así como también con el espacio real e imaginado. Las personas que habitan este territorio se encuentran tensionadas de manera constante por diversas espacialidades materiales y simbólicas que lindan entre un aquí y un allá, el campo y la ciudad, la lengua quechua y el castellano, la legalidad y la clandestinidad, un nosotros y un ellos que se presentan en ocasiones como comodorenses o bien como argentinos.

Es en el lugar que habitan actualmente donde construyen relacionalidad y emocionalidad que los une a sus lugares de origen. Es la territorialidad quechua-punataña que en contexto migratorio refleja el modo en que se activan

recuerdos, se resuelven traumas por el lugar abandonado y se potencian experiencias que permiten trascender la nostalgia generando nuevas prácticas en El Zanjón.

Referencias

- Baeza, B. (2014). "Toma de tierras" y crecimiento urbano en Comodoro Rivadavia: diferenciaciones y tensiones entre migrantes limítrofes, internos y comodorenses. *Párrafos Geográficos*, 13(2), 78-107.
- Baeza, B. (2017). Migrantes internos, limítrofes y de ultramar en espacios fronterizos de Patagonia central (1955-2016). En S. Bandieri y S. Fernández (eds.), *La historia argentina en perspectiva local y regional: nuevas miradas para viejos problemas: Tomo 2* (pp. 327-354). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Barabas, A. (2003). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (ed.), *Diálogos con el territorio: Vol. I* (pp. 13-36). Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Sayad, A. (1965). *Argelia entra en la historia*. Madrid: Nova.
- Calderón, F. (2000). Campesinos y migrantes. Naciones en movimiento. *Tincazos*, 6, 25-35.
- Carsten, J. (2000). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Cassanello, C. A. (2014). *Historia reciente de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, 1970-2000. Trayectorias migrantes, redes sociales y transnacionalidad*. (Tesis de posgrado no publicada). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal. <https://bit.ly/3c07kVf>.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano: el oficio de la historia*: Tomo 1. México: Editorial Iberoamericana.
- Descola, P. (1992). Societies of Nature and The Nature of Society. En A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (pp.107-126). London y New York: Routledge.
- Descola, P. y Gíslí Pálsson (2001). Introducción. En P. Descola y Pálsson, G. (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas* (pp. 11-36). México: Siglo XXI.
- Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, P. (2014). *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. París: Flammarion.
- Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, 11(22), 5-14.
- Guber, R. (2013). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- Gupta, A. y James F. (2008). Más allá de la “cultura”: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. Traducción de Erna von der Wald. *Antípoda*, 7, 233-256.
- Lindón, A. (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. *EURE*, 33(99), 31-46.
- Lindón, A. (2006). Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial. En P. Ramírez Kuriy M. Aguilar Díaz (eds.), *Pensar y habitar la ciudad* (pp. 13-33). Barcelona: Anthropos.
- Lindón, A. (2011). Revisitar la concepción de lo social para una Geografía constructivista. En P. Zusman, R., Haesbaert, H. Castro y S. Adamo (eds.), *Geografías Culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos* (pp. 177-212).

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- Maidana, C. A. (2013). Migración indígena, procesos de territorialización y análisis de redes sociales. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 21(41), 277-293.
- Magliano, M. J. (2009). Migración, género y desigualdad social. La migración de mujeres bolivianas a Argentina. *Estudios Feministas*, 17(2), 344-367.
- Pizarro, C. (2009). Espacios socioculturales “bolivianos” trans-urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires. En L. Maronese (ed.), *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria* (pp. 37-52). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural.
- Ramos, A. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello, Y. González y O. Ruiz (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, Colección Espiral Social, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Santos Granero, F. (2006). Paisajes sagrados arahuacos: nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad, *Revista Andina*, 42(1), 99-124.
- Silla, R. (2013). Presentación del Dossier Tim Ingold, neo-materialismo y pensamiento pos-relacional en antropología. *Papeles de Trabajo*, 7(11), 11-18.
- Prada, S. y D. Fernando. (2014). Acerca de la relación entre territorio, memoria y resistencia. Una reflexión conceptual derivada de la experiencia campesina en el Sumapaz. *Análisis Político*, 27(81), 19-31.
- Tarrius, A. (2000). Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones*, 21(83), 39-66.

- Tola, F. (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 27, 128-139.
- Tsing, A. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Trigo, A. (2011). De memorias, desmemorias y antimemorias. *Taller de letras*, 49, 17-28.
- Sayad, A. (1996). El país al que nunca se llega. *El correo de la Unesco, los mundos del exilio*, 49(10), 10-12. <https://bit.ly/2zwiHXW>.
- Sayad, A. (2008). Estado, nación e inmigración. El orden nacional ante el desafío de la inmigración. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 12(13), 101-116.
- Valera, S. (1999). Espacio privado, espacio público: dialécticas urbanas y construcción de significados. *Tres al cuarto*, 6, 22-24.

Breve biografía de las autoras y los autores

Carolina Álvarez Ávila

Doctora en Ciencias Antropológicas, licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y magíster en Estudios Amerindios por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR). Profesora asistente en la Licenciatura en Antropología y docente en la Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH-UNC).

Contacto: <https://bit.ly/2yxtUqD>.

Brígida Norma Baeza

Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora y licenciada en Historia por la Universidad Nacional San Juan Bosco (UNPSJB). Magíster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (FLACSO) y Estudios Postdoctorales. Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Directora del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat- UNPSJB). Profesora asociada (FHCS-UNPSJB).

Contacto: <https://bit.ly/2LW9HOx>.

Maríel Verónica Bleger

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Estudiante del Doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad de Río Negro (UNRN). Docente en curso de ingreso Antropología en Universidad Nacional de Río Negro. Contacto: <https://bit.ly/36y5qKk>.

José María Bompadre

Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), magíster en Antropología (UNC), licenciado en Comunicación Social (UNC) y profesor en Historia por la Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam). Docente en la Licenciatura en Antropología (UNC), en la Diplomatura de Salud e Interculturalidad del Ministerio de Salud de la Provincia de Córdoba y la Facultad de Ciencias Médicas (UNC), en el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA) y Secretario de Extensión (FFyH/UNC). Investigador en el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR-Museo de Antropología-UNC). Contacto: <https://bit.ly/3c5csYr>.

Paula Inés Cecchi

Licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación sociocultural y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Estudiante del Doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Derechos,

Inclusión y Sociedad (CIEDIS), Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Docente en la Universidad Nacional del Comahue (UNCO), Zona Atlántica.

Contacto: <https://bit.ly/2AeDQWr>.

Carolina Crespo

Doctora en Antropología y licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Profesora adjunta en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA) y en carreras de posgrado de la misma facultad.

Contacto: <https://bit.ly/3jveYvX>.

Ayelen Fiori

Profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en la Universidad Nacional San Juan Bosco (UNPSJB), Sede Esquel.

Contacto: <https://bit.ly/3bYrajO>.

Paula Helena Mateos

Magíster en Educación con mención en Ambiente en la Cátedra UNESCO de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid y licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Directora del Programa Universitario en Estudios de Infancias y Adolescencias, del Instituto de Investigación en Edu-

cación (UNSJ). Docente en la Universidad Nacional de San Juan en la Licenciatura en Filosofía, Ciencias de la Educación, en la Maestría en Políticas Sociales y en la Especialización en Docencia Universitaria. Extensionista del Equipo de Filosofía con Niños y Adolescentes (UNSJ).
Contacto: <https://bit.ly/2A9KxcB>.

Fabiana Nahuelquir

Licenciada y profesora en Historia por la Universidad Nacional San Juan Bosco (UNPSJB). Estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la Licenciatura en Enfermería de la Universidad Nacional del Comahue (UNCO), del Profesorado en Historia del Instituto de Formación Docente Continua (Río Negro) y del Instituto de Formación Docente N.º 804 (Chubut).

Carlos Barría Oyarzo

Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Estudiante del Doctorado en Antropología Social en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat).
Contacto: <https://bit.ly/3cZounn>.

Malena Pell Richards

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Estudiante del Doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral

por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad de Río Negro (UNRN). Adscripta en docencia en la Universidad Nacional de Río Negro.

Contacto: <https://bit.ly/3guSVEj>.

Ana Margarita Ramos

Doctora en Antropología, magíster en Análisis del Discurso, licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad de Río Negro (UNRN). Profesora en Ciencias Antropológicas en la UNRN.

Contacto: <https://bit.ly/3go3ZTt>.

Mariela Eva Rodríguez

Doctora en Literatura y Estudios Culturales (Georgetown University, USA), magíster en Literatura Hispanoamericana (University of Notre Dame, USA), licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA-FFyL-UBA). Profesora adjunta en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA).

Contacto: <https://bit.ly/3fSAwAq>.

María Emilia Sabatella

Doctora en Antropología y licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad de Río Negro (UNRN). Profesora regular (JTP) en la Carrera de Ciencias Antropológicas de la UNRN.

Contacto: <https://bit.ly/3em6P9O>.

Celina San Martín

Licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Estudiante del Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, lugar de trabajo en el Instituto de Arqueología (FFyL-UBA).

Contacto: <https://bit.ly/36xTaKc>.

Kaia Santisteban

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Estudiante del Doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad de Río Negro (UNRN). Adscripta en docencia en la Universidad Nacional de Río Negro.

Contacto: <https://bit.ly/2ZFTJ2W>.

Valentina Stella

Doctora en Antropología, licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad de Río Negro (UNRN). Docente interina de la carrera de Historia de la Universidad del Comahue (UNCO), y de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN).

Contacto: <https://bit.ly/2LYsatH>.

María Alma Tozzini

Doctora en Antropología, magíster en Antropología Social por la Universidad Nacional de Misiones, licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Profesora regular adjunta en Ciencias Antropológicas en la UNRN.

Contacto: <https://bit.ly/2AeDX4j>.

