

Editorial

UNRN

Memorias en lucha | Ana Ramos, Carolina Crespo, María Alma Tozzini

Capítulo 3. Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria

Valentina Stella

p. 71-91

Texte intégral

La rogativa es una ceremonia ancestral nuestra, perteneciente a nuestro pueblo, donde ahí nosotros agradecemos porque las fuerzas de la naturaleza nos permiten estar realizando la ceremonia, que nos dan las fuerza para prepararnos, pedimos, agradecemos por lo que tenemos, por lo que nos hace falta. Es el estar antes de que amanezca, porque se supone que con la salida del sol se despierta todo, que con la salida del sol también se despiertan los newen, que son las fuerzas de las que creemos, las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas de todo... todo se despierta. Entonces uno cuando hace la rogativa se despierta antes de que salga el sol y cuando está saliendo empieza su ceremonia. A pedir por lo que se necesite, agradecer por lo que le haya sucedido y haya obtenido, uno agradece y pide en su rogativa.

L. Ñ., 2010

- 1 Hoy en día existen varias comunidades y organizaciones conformadas en la zona de la costa y el valle de la provincia de Chubut. En la localidad de Puerto Madryn, por ejemplo, la comunidad *Pu Fotum Mapu* comenzó su camino de conformación en el año 1996, a partir de participar en encuentros con diversas personas que se autorreconocían como mapuche y tehuelche en la localidad de Trelew. Así fue como un grupo de estas personas que residían en la localidad, decidieron organizarse como centro mapuche-tehuelche y luego de unos años tomaron la iniciativa de conformarse como comunidad. En su momento, Pu Fotum Mapu fue la primera organización que se denominó como *lof* en la ciudad. Luego de algunos años, y por diversas cuestiones personales y políticas, algunos de sus integrantes comenzaron a tomar otros rumbos y con el tiempo empezaron a constituirse en otras comunidades y organizaciones en la ciudad. Hoy en día Pu Fotum Mapu se

caracteriza por tener una fuerte impronta parental compuesta, principalmente, por tres familias.

- 2 A lo largo de los años fueron apareciendo y organizándose otras comunidades y organizaciones cuyas características e historias de conformación son propias y particulares de la zona de la que estamos hablando. Como sucedió con la mayoría de las historias familiares mapuche y tehuelche de la región de la costa de Chubut, muchos de los abuelos, padres o los propios integrantes se encontraron con la necesidad de migrar de las zonas rurales a los centros urbanos en búsqueda de una salida laboral. Luego de las campañas militares y a partir de la implementación de políticas estatales que continuaron perpetuando aquel sistema genocida de conformación del Estado nación argentino, muchas familias se vieron en la obligación de tener que abandonar sus campos, ya sea por el avance de los privados en sus tierras o por la falta de animales, y buscar otras alternativas en la ciudad.
- 3 Con el paso del tiempo, y a partir de diferentes historias y experiencias, fueron gestándose en estas ciudades de la zona diversos lof y organizaciones. Así, por un lado, y similar a la trayectoria de Pu Fotum Mapu, algunas de ellas se caracterizan por tener una estructura principalmente familiar¹, pero por otro lado, otras emprendieron un camino de fortalecimiento grupal a partir del encuentro en diversas instancias de lucha, como fueron los reclamo por las restituciones de los restos de los antepasados o la batalla contra la megaminería en agrupaciones como por ejemplo el Foro ambiental². Por último, se encuentra el caso de algunos de los integrantes del lof *Newen Tuain Inchiñ*, quienes tienen su lugar de localización en la cordillera de la provincia, específicamente en Costa de Lepá, pero que en la actualidad sus miembros se encuentran viviendo tanto en los núcleos urbanos de la costa como en la cordillera.
- 4 A pesar de las diferencias que existen en los procesos de lucha y en las maneras de llevar a cabo sus respectivos litigios o contiendas, en determinados acontecimientos, instancias de reclamos o fechas conmemorativas, la mayoría de

las comunidades de la zona logran encontrarse y estar juntos por una causa en común. Muchas veces sucede que estos momentos de encuentro están atravesados por la participación conjunta en una rogativa.

5 Entre estos contextos de sutura y unidad, se encuentra el caso por ejemplo del Consejo de Comunidades Mapuche-Tehuelche de la costa y el valle de la provincia de Chubut, organización que se conformó en el año 2014 con el fin de reclamar y llevar a cabo la segunda restitución de los restos del *longko* Inacayal, de su esposa y de Margarita Foyel. Como parte de aquel proceso de restitución, se realizó una ceremonia en la cual participaron no solo las comunidades del Consejo, sino además integrantes, organizaciones y otras comunidades mapuche-tehuelche de otras partes de la provincia y de otras provincias del país.

6 Una vez que los restos fueron trasladados en caravana del Museo de La Plata hasta la localidad de Tecka, se comenzó una vigilia para acompañar a los ancestros en su vuelta a la tierra. Antes de la salida del sol, se dio paso a los preparativos que darían inicio a la *nguillatun* (rogativa) que culminaría con aquel proceso de lucha y con el descanso final del *longko* y de su familia.

7 El *nguillatun* es una ceremonia mapuche en la cual se realiza un intercambio que para algunos consiste en pedir, agradecer y/o recibir con las distintas *newen* (fuerzas de la naturaleza), con los *kwifike che* (ancestros) y, entre las personas con las que he trabajado, también con *futachao* (el creador). La misma comienza temprano a la mañana, antes de la salida del sol, los participantes se colocan en semicírculo alrededor del *rewe* (lugar y fuego sagrado) y son dirigidos por una persona considerada la autoridad política y espiritual para poder llevar a cabo la ceremonia. Cada una de las personas que participan debe cumplir un rol particular. Así, las *kalfu malen* (niñas sagradas) son las encargadas de servir el *mudai* (bebida sagrada), la *kultrunera* de tocar el *kultrun* (instrumento sagrado), las *pillankushe* de entonar los *tayil* (cantos sagrados) y los demás participantes también se encargan de tocar otros instrumentos ceremoniales (*trutruca*, *pifilka*, *ñolkin*, entre

otros) y/o de hacer el *afafan* (grito de lucha). Todos éstos son complementos que aportan a la práctica ceremonial y la realización apropiada de cada uno es fundamental para un buen desarrollo de la ceremonia. Una vez que las *kalfv malen* sirven la bebida sagrada, los participantes se acercan al fuego y comienzan a esparcirla dentro del mismo al tiempo que van pidiendo y agradeciendo, algunos en español y otros en *mapudungun*. El *rewe* es el lugar donde cada pensamiento de la rogativa se deposita y se desparrama en el fuego porque, según señalan «es creencia de nuestra gente que a través del humo esos pedidos o pensamientos van al cielo» (*El Chubut*, 25/07/2012).

- 8 Los nguillatun en los que participé en distintos lugares de la Costa del Chubut constan de cuatro rogativas. Según lo que explicó Lucas Antieco, miembro de la comunidad mapuche-tehuelche *newen tuain inchiñ*, en la primera ronda se dirigen al creador, y se le ruega a él «le pedimos perdón por cualquier cosa que hayamos hecho mal» Luego, en la segunda, se le agradece, dándole «gracias por todas las cosas que nos da». En la tercera rogativa, se apela a los ancestros con una rogativa «para que nos ayuden y nos den la fuerza espiritual para seguir». Y, finalmente en la última, se establecen vínculos políticos entre humanos y no humanos reforzando los sentidos de las pertenencias mapuche y tehuelche «reafirmamos que somos mapuches-tehuelches y le decimos al creador que no vamos a romper el compromiso que hace miles de años asumieron nuestros primeros ascendientes de cuidar la tierra y la naturaleza» (*El Diario de Madryn*, 09/01/2014). Cuando se finalizan las cuatro rogativas, se da paso al cierre con un discurso final donde es recurrente que se apele a los ancestros, como los tíos, abuelos, bisabuelos y ancianos referentes que fallecieron y que pasaron a formar parte del grupo de los *kwifike che* (antiguos), transformándose en mediadores que participan tanto de la vida sagrada como de la condición humana. De este modo, los *kwifike che* y sus experiencias son vinculados a las personas que participan de la ceremonia, logrando conectar un nosotros como pertenecientes a un mismo pueblo y

establecer lazos por distintos niveles de herencia parental. Los actos y los discursos que en ella se despliegan refuerzan los lazos de reciprocidad entre los vivos y los ancestros, quienes constituyen un símbolo metacultural sobre el ser mapuche y ser tehuelche (Ramos, 2010). Por lo tanto, en las rogativas se actualizan tanto los sentidos de reciprocidad y de relacionalidad (Carsten, 2000) como aquellos de pertenencia comunal basados en conocimientos ancestrales y enmarcados en proyectos políticos en marcha.

- 9 Es en base a esta ceremonia colectiva, y desde el punto de vista afectivo de las personas con las que la he compartido, que me propongo analizar la forma en que una práctica ritual se vuelve una instancia de memoria para quienes participan en ella, así como un lugar de encuentro a través del cual se actualizan y reconstruyen lazos sociales entre personas mapuche-tehuelche. En tanto instancia de memoria sostendré que allí se presuponen marcos interpretativos que, percibidos como heredados de los antiguos, orientan la articulación entre las experiencias presentes y pasadas, al tiempo que estos mismos marcos se recrean incorporando los significados que distintos sujetos les otorgan desde las experiencias de sus propias vidas.
- 10 En todo caso, las rogativas son marcos de interpretación heredados que permiten comprender cómo las personas se encuentran con otras, comparten trayectorias y se embarcan en procesos de pertenencia en común. Desde esta perspectiva, tomo como punto de partida para mi reflexión, la pregunta acerca de cómo, en estas conjunciones de personas, trayectorias y pertenencias, la memoria y las visiones del mundo que actualiza, adquiere el potencial de transformar ciertas experiencias en subjetividades políticas.
- 11 Entiendo, por lo tanto, que las ceremonias mapuche se convierten en momentos de articulación pasado presente, esto es, en el momento político de la memoria (McCole, 1993; Ramos, 2011), y que al hacerlo devienen sitios de articulación de procesos de relacionalidad (Carsten, 2000) donde se entraman pertenencias

comunes entre diferentes personas con igualmente heterogéneas trayectorias. En estas prácticas ceremoniales, las historias indígenas sobre los desplazamientos y migraciones impuestas, acerca del sometimiento y la dominación, sobre los olvidos identificados y las pérdidas lamentadas albergadas en imágenes se reconectan en sentidos y valorizaciones actualizados y, al hacer esto, ponen en tensión y en conflicto las propias trayectorias de sus participantes como también los criterios hegemónicos de autenticidad aborígen que señalan a las comunidades bajo supuestos ahistóricos y estáticos.

La ceremonia como índice del pasado en el presente

- 12 En principio, entiendo a la memoria como la práctica social de «traer el pasado al presente» (Ramos, 2011, p. 132). Esta aproximación nos impulsa a observar el modo en el cual las personas participan de una trama compartida de presuposiciones que, en una cadena de intercambios a través del tiempo, se estableció como recuerdos heredados e imágenes del pasado acordadas como significativas. En consonancia con la idea que asegura que los recuerdos estables pueden ser presupuestos, traídos al presente, considero que el enfoque de la etnografía de la *performance* permite ver la complejidad de los procesos de transmisión de la memoria a través de los sentidos sociales que emergen cuando se presuponen y recrean imágenes del pasado en determinadas actuaciones/ejecuciones o *performance*.
- 13 En estas *performance*, como por ejemplo en las rogativas, las palabras, los silencios, los gestos y/o las acciones se conectan con contextos previos pero intrínsecos a la experiencia (Foley, 1995; Ramos, 2011). Así, cada práctica que se realiza dentro de la rogativa se experimenta como la reiteración de algo que viene siendo enseñado, aprendido y transmitido de generación a generación. No obstante, la rogativa es un evento creativo que se renueva en cada ejecución, puesto que las memorias que la constituyen no solo presuponen selectivamente eventos del

pasado sino que, al mismo tiempo, los interpretan desde los contextos presentes de formas novedosas.

- 14 También en esta línea, coincido con Lucía Golluscio cuando plantea que la rogativa mapuche es una performance en una doble orientación, es decir como actuación/ejecución y como práctica social creativa y crítica donde se actualizan sentidos «de pertenencia y exclusión, de resistencia y despojo, de identidad y alterización» (Golluscio, 2006, p. 69). Así, muchos de los significados que se transmiten en estas ceremonias están conectados, por un lado, con imágenes de persecución, dominación, genocidio, invasión y despojo, es decir, con experiencias personales y comunitarias de conflicto, por el otro, y como contracara de estos mismos conflictos, con imágenes de resistencia, de libertad y de agencia como pueblo mapuche. La rogativa, entonces, se vuelve una práctica social emergente y creativa, la cual construye y transforma subjetividades y relaciones sociales en el marco de procesos históricos en marcha (Golluscio, 2006). En estas prácticas rituales, no solo buscan apoyarse en el pasado de los antiguos –como lo señaló Lucas Antieco– sino también reforzar los lazos de pertenencia en el presente y orientar el devenir. Cuando levantan una rogativa, las personas se sienten juntas, recreando sus lazos y compromisos y también propician la reflexión colectiva, generando críticas, denuncias y cuestionamientos sobre ciertas experiencias vividas. Así, no solo se conectan con sus ancestros sino que además reafirman su pertenencia como Mapuches Tehuelches y refuerzan, como aclaran miembros de su comunidad, el «compromiso que asumieron nuestros primeros ascendientes» (L. A., comunicación personal, s. f.).
- 15 En estas instancias de ceremonia, la memoria se despliega como un arte particular, usa de modo habilidoso las formas poéticas de presuponer recuerdos para reconectarlos desde las experiencias presentes, con el fin de dar sentido a los procesos sociales en los que se ha y se está participando. Es así como, generalmente, los mapuche tehuelche de la costa de Chubut realizan sus rogativas

para acompañar acontecimientos o recordatorios especiales y participan también de modo diferencial, audiencias propias y foráneas al pueblo mapuche y tehuelche. Algunas se llevan a cabo cuando comienza o finaliza un parlamento, otras como un recordatorio de fechas especiales en las que se encuentran aniversarios, fallecimientos, 11 de octubre, día del aborígen, entre otras. También se practican las que se realizan en el contexto de algún evento histórico puntual, como ser la restitución de cuerpos indígenas desde los museos o instituciones académicas y finalmente, se llevan a cabo las que forman parte del calendario anual de las comunidades mapuche como los *kamaruco* o *wiñoy tripantu*. En cada una de ellas, se trae el pasado a partir de acontecimientos, fechas y contenidos, y también marcos heredados de interpretación como *tayil* (cantos sagrados), *pewma* (sueños), *gntram* (historias verdaderas) desde los cuales se lee la realidad, se pone en primer plano ciertas experiencias y se denuncian prácticas conflictivas e injustas propias y comunitarias.

- 16 En diferentes conversaciones, los interlocutores en forma recurrente narraban situaciones de participación en las ceremonias mapuche y esto hizo que se convierta en una instancia de reflexión acerca de las experiencias, particularmente aquellas que fueron vivenciadas en algún momento como subjetivas y personales. Es así como se observa que la participación en una rogativa objetiva una conexión con el pasado y con el presente del pueblo mapuche y tehuelche de manera más amplia.
- 17 Muchas de las personas que compartieron sus historias de vida crecieron en ambientes urbanos o tuvieron que migrar desde muy jóvenes a las ciudades en búsqueda de una salida laboral. En estos escenarios, los procesos de lucha indígena se han tornado diferentes de aquellos que se habían empezado a llevar a cabo en zonas rurales. Muchas de las luchas de las comunidades que residen en Puerto Madryn, por ejemplo, giraron en torno a la búsqueda de derechos, de visibilización y de reafirmación de sus subjetividades como mapuche y como tehuelche. Este

perfil que adquirieron sus proyectos políticos responde a la particularidad contextual de tener que enfrentarse, acomodarse y disputar los discursos y configuraciones hegemónicas que describían a los entornos urbanos como lugares desmarcados de presencia indígena.

- 18 En las narrativas personales o grupales, generalmente, se reconoce algún acontecimiento puntual o un grupo de eventos específicos como aquel punto de inicio o señal iniciática que les permitió identificar y elegir el camino que suele nombrarse como «estar en la lucha». En muchos de estos relatos, este acontecimiento había sido la experiencia de haber participado por primera vez en una rogativa. Este evento ceremonial logró, para muchos de los actuales militantes urbanos, iluminar experiencias pasadas tanto personales como de sus allegados y, con esa nueva legibilidad sobre el pasado habilitaron la constitución de una subjetividad indígena que hasta ese momento podía no tener sentidos ni textos disponibles para emerger. Los sentidos afectivos de ser mapuche-tehuelche podían estar conectando con experiencias de vergüenza, silencios y desconocimiento. De esta manera permanecían suspendidos frente a la negación de los discursos hegemónicos de asimilación, extinción y pérdidas. En otras palabras, la experiencia de participar en una de estas ceremonias hizo que memorias pasadas adquirieran visibilidad y que, ya en la superficie, lograran seleccionar y reconectar con otras experiencias para dar cuenta de un sentimiento de pertenencia como mapuche-tehuelche. Esto mismo lo relataba el longko de una de las comunidades de Puerto Madryn:

yo fui y presencié esa rogativa y sentí algo que muy, muy... me impactó. Sentía no sé, como un dentro de mí. Y decía: pensar que esto tiene que ver con lo mío. Pasé tantos años ignorando esto que tiene que ver con mis raíces. Bueno, a partir de ahí, es como se generó algo en mí que me puso en movimiento. A partir de ahí, me puse en contacto con mis hermanos. (Longko de la comunidad Pu Fotum Mapu, comunicación personal, Puerto Madryn, 2010)

19 Entiendo, entonces, que estas instancias de memoria desplegadas en prácticas rituales, permitieron conectar y así dar sentido a algunas imágenes del pasado que hasta ese momento no podían ser percibidas como índices de ninguna conexión o relacionalidad. Este es el caso, por ejemplo del longko, cuando comprendió que esa ceremonia era mapuche y que por ende tenía algo que ver con él y con su historia:

yo ahí pensé, esto tiene que ver con mi origen. Pedí permiso, averigüé quién estaba a cargo de esa ceremonia, me dijeron que era tal persona [...] Me dieron el nombre, fui y hablé con este anciano: don Victorino Cual, perteneciente a la comunidad Mallín de los Cual que está afincada en Gan Gan. Entonces, hablé con él, le dije cuál era mi apellido, cuál era mi ascendencia y él no tuvo ningún reparo. (Longko de la comunidad Pu Fotum Mapu, comunicación personal realizada por A. M. Weinstock, Puerto Madryn, 2008)

20 La participación en rogativas parece haber funcionado, muchas veces, como el contexto presente de iluminación o de legibilidad del pasado, en el sentido benjaminiano³. En esta dirección, cuando entendemos la ceremonia como un lugar de producción y transmisión de memorias, o mejor aún, como un contexto de articulación entre personas que aquí y ahora articulan sus entonces y sus allí⁴, podemos también entender la fuerza performativa que este tipo de encuentros tiene para quienes, de formas más o menos conscientes, habían empezado a hacerse preguntas acerca de la posibilidad de ser parte de una historia colectiva y de una subjetividad ya disponible como mapuche y como tehuelche. Los nguillatun generan lazos de relacionalidad (Carsten, 2000) y de pertenencia con otras personas mapucheteheche, por eso cuando la participación deviene habitual, las personas expresan este sentimiento de ser juntos como un anudamiento de trayectorias sociales cuyos resultados son, por ejemplo, el establecimiento de vínculos con otras familias y la conformación de nuevos sentidos de comunidad, de grupo, o de sentirse parte de un mismo pueblo. La participación en las ceremonias, por lo tanto, parece tener un rol contextual e histórico específico en las zonas

urbanas, en tanto ha venido operando como espacio de conexión en diferentes dimensiones, pero de modo puntual, orientó preguntas de las personas que, desde las ciudades y sin mucha posibilidad de establecer genealogías consanguíneas hacia atrás, buscaban dar sentido a ciertos silencios y olvidos con el fin de comprender quiénes son y de dónde vienen.

La ceremonia y la construcción de memorias genealógicas

- 21 En el desarrollo de las rogativas se produce el estar juntos donde confluyen diferentes trayectorias de vida que, al conectarse a través de las conversaciones, da lugar a otra práctica de memoria que se relaciona con el decir genealogías. Como parte de un proceso político, las memorias genealógicas no crean vínculos únicamente haciendo referencia a los orígenes compartidos estrictamente basados por descendencia, sino y, fundamentalmente, recreando las alianzas entre familias del pueblo mapuche y tehuelche en general. Cuando se reconstruyen los lazos genealógicos, se revisan las memorias de migración, de opresión y de sometimiento de las diferentes familias y además las historias de lucha y de resistencia.
- 22 Como lo anticipé anteriormente, los procesos de subordinación al Estado nación argentino se confirmaron y autorizaron por historias oficiales que a partir de presuponer y recrear marcos de interpretación y formas de entender al mundo, restringieron también los márgenes de maniobra dentro de los cuales se llevaría a cabo la producción de las memorias y de los olvidos de los colectivos indígenas. Así, el archivo estatal no solo seleccionó ciertos discursos sobre lo que realmente sucedió en el pasado sino que también proveyó de imágenes y símbolos para legitimar esta selección. Como consecuencia de esto, las vinculaciones con lugares de enunciación o con discursos disponibles para conectar experiencias pasadas y presentes como indígenas, se vieron cortadas, limitadas o interrumpidas para quienes nacieron, crecieron y/o migraron desde muy jóvenes a una localidad urbana de la costa de Chubut. No obstante, y pese a esto, muchas de las personas y

familias recrearon particulares relaciones y vínculos que dieron como resultado diversas formas de transitar y pensarse como comunidad mapuche tehuelche en este contexto urbano, produciendo así lazos y redes de pertenencias a contrapelo de las desconexiones impuestas.

- 23 Estas instancias ceremoniales entre otras habilitaron el contexto específico y particular para dar lugar a las prácticas de relacionalidad (Carsten, 2000) y de conformación de memorias genealógicas, ya que son estos momentos los del antes, durante y después de las mismas, los que posibilitan el encuentro con otras trayectorias y experiencias. Estas, a su vez, se convierten en el motor que impulsa a continuar en la búsqueda entre quienes deciden emprender genealogías como mapuche-tehuelche.
- 24 El concepto de relacionalidad (Carsten, 2000) permite comprender y visualizar la diversidad de conexiones que pueden establecerse entre las personas, dejando de lado los criterios restrictivos de familiarización basados únicamente en el parentesco biológico, para subrayar el hecho histórico de que las conexiones pueden estar atravesadas por vínculos sociales, materiales y/o afectivos. Esta diversidad de formas de estar relacionados debe ser constantemente reconstruida a través de actos cotidianos que crean lazos y parentescos donde no necesariamente existían previamente.
- 25 Esta misma experiencia la relataba Daniel, un joven mapuche-tehuelche que en un primer momento formó parte de la comunidad Pu Fotum mapu. De modo similar a la experiencia del longko, él considera la participación en instancias ceremoniales como el índice desde el cual pudo empezar a deshilvanar ciertos recuerdos para volver a tramarlos como una subjetividad mapuche-tehuelche. Transitando con la comunidad, Daniel comenzó a tejer sus propias y particulares relaciones de pertenencia que lo conectaron con las memorias genealógicas de los antiguos, como explica en esta cita:

y así hablando, en ese tiempo que estaba con los Ñanco, conocí al cacique Nahuelpan. Y que al final de cuentas terminamos siendo parientes de la familia antigua. O sea, ellos son Nahuelpan y nosotros somos Huircapan Nahuelpan. Francisca Nahuelpan, la tatarabuela, vendría a ser como la prima hermana de la mamá del padre de Sergio Nahuelpan. (Daniel, comunicación personal, Puerto Madryn, 2012)

- 26 Sergio Nahuelpan, a quien refieren los interlocutores, fue un longko muy reconocido y valorado de la zona de la cordillera de la provincia de Chubut – precisamente de la comunidad Nahuelpan, ubicada en las afueras de la localidad de Esquel–. Sergio se convirtió en un referente no solo para este joven en particular, sino también para la mayoría de las comunidades mapuche-tehuelche de la localidad de Puerto Madryn. Este vínculo con Nahuelpan comenzó aproximadamente en el año 2000, cuando el longko de la comunidad Pu Fotum Mapu y su familia lograron contactarse con Sergio y su esposa. Fue en uno de los viajes a la cordillera, que el longko decide como parte del proceso de reconstrucción de su historia, parar en la casa de Nahuelpan para presentarse e invitarlo a la rogativa que realizaría la comunidad como parte de las actividades del aniversario de la ciudad. Nahuelpan no solo aceptó la invitación, sino que, además, tomó el compromiso de levantar la ceremonia y acompañar el proceso de aprendizaje que se había iniciado en la zona de la costa. A partir de ahí, el vínculo con Nahuelpan fue fortaleciéndose año tras año a través de las participaciones mutuas tanto en las rogativas urbanas de convocadas por Pu Fotum Mapu en la ciudad costera como en los *kamaruco* de la comunidad Nahuelpan en la zona rural de Esquel. Así, cada año en el que Sergio asistía al nguillatun en Puerto Madryn, se hospedaba en la casa del longko, compartía experiencias y charlas con los jóvenes de esa comunidad y los guiaba en sus procesos de lucha y de conformación como lof –siendo él, por ejemplo, quien sugirió que el longko asuma el cargo–. De este modo, la figura de Sergio es recordada como «el abuelo» que les enseñó cómo levantar una rogativa, cómo interpretar a los *pewma*, a valorar el aprendizaje de la

lengua, a respetar a los abuelos y otras enseñanzas que están relacionadas con el hecho de ser parte de un pueblo mapuche y tehuelche. Fue a partir de estas experiencias que el vínculo de la comunidad con los Nahuelpan se volvió más estrecho, hasta el punto de identificarlo como un lazo familiar. Nahuelpan ya no era un longko referente de la cordillera, sino que se transformó en el abuelo que luego de su fallecimiento pasó a formar parte de los *kwifike che* (antepasados antiguos). Su persona es respetada, recordada, valorada cotidianamente y apelada en la mayoría de las rogativas en las que participa la comunidad, sobre todo en los discursos finales de las ceremonias que se llevan a cabo para el aniversario de la ciudad, ceremonias en las que la esposa de Sergio Nahuelpan, Francisca Traipe, continúa participando.

27 En los nguillatun las personas se encuentran, conversan y aprenden de las diferentes experiencias, recreando y anudando, como si fueran parientes, vínculos de pertenencia común, porque estas instancias habilitan el lugar para la conversación, la reflexión y la reconstrucción de memorias genealógicas. Estas memorias, a su vez, operan como índices de ciertas lecturas del pasado desde las cuales ensayar formas novedosas y situadas para vincular eventos, experiencias, interpretaciones y/o consejos sobre cómo continuar transitando el curso de la historia. La reconstrucción de genealogías permitió ir enmarcando los sentidos de los *ngilam*, los *ngitram* y los *pewma* heredados, pero también los que irían recibiendo durante el proceso formativo, en una memoria de y sobre los ancestros. Para muchas de las personas, participar de una rogativa, fortalece aquel camino de búsqueda y de aprendizaje sobre el ser mapuche y tehuelche. Para el longko, por ejemplo, fue allí donde aprendió a escuchar a los ancestros y a levantar la rogativa de los antiguos, así como también allí obtuvo las fuerzas necesarias para aceptar y llevar a cabo su cargo como autoridad política y espiritual. Para los jóvenes como Daniel, las rogativas y los contactos con los abuelos y sus memorias genealógicas,

fueron el motor que lo impulsó a conocer otros lugares, a escuchar a otros ancianos y a aprender sobre las memorias y las historias de su pueblo:

Ese fue el tiempo que me fui a las comunidades y empecé a recorrer el territorio. Y así fue que empecé a conocer un montón de gente, un montón de abuelos que me fueron instruyendo, les fui contando los sueños que tenía y ellos me fueron guiando mediante su *ngilam*, mediante su *ngitram* y mediante todas las formas de enseñar. Y bueno, me fueron enseñando y ahí fui aprendiendo un montón de cosas. (Daniel, comunicación personal, Puerto Madryn, 2012)

- 28 Al participar en las ceremonias, las personas van actualizando contextos específicos de condicionamientos, de motivaciones y de proyectos políticos. Ahí, las imágenes del pasado devienen en conexiones y asociaciones específicas donde las trayectorias de ellos mismos, de sus familias y de los antiguos son leídas de otras maneras, conectando relatos, prácticas, objetos o lugares que hasta entonces no podían ser enmarcados en tramas alternativas sobre el pasado (Ramos, 2011).
- 29 En este sentido, las rogativas no solo son contextos propicios para reconstruir memorias genealógicas desde las cuales identificar conexiones posibles entre los vivos, sino también para poner en marcha y rearmar memorias genealógicas donde los vínculos son con los antepasados que cada familia irá identificando como «los de antes». Para las personas que crecieron en un ambiente urbano, reconectar sus vinculaciones como indígenas se torna complejo, sobre todo cuando los mecanismos de dominación han impuesto como auténticas a las relaciones cuyos lazos son únicamente por consanguinidad o por descendencia. En contraposición a esto, estas instancias, como los nguillatun, habilitan otras y nuevas relaciones con los ancestros. Relaciones que no necesariamente están atravesadas por el parentesco biológico y que muchas veces, pasan solo por el hecho de compartir una misma instancia ceremonial.
- 30 Estos mismos procesos de construcción de lazos de pertenencia pueden verse en el desarrollo de las rogativas que se llevaron a cabo para el entierro de los

antepasados restituidos por parte de instituciones académicas y a pedido de las comunidades. Sin embargo, estas ceremonias constituyeron un lugar propicio para el surgimiento de otro tipo de memorias genealógicas. Aquellas que permiten, aun cuando aparentemente no existan relaciones de descendencia entre los antiguos y las comunidades que participan en el nguillatun, que «los de antes» junto con sus historias tristes y de lucha sean sentidos, percibidos y considerados como propios para los que participan en la restitución. El vínculo que se genera en estas instancias ceremoniales disputa aquellas concepciones dominantes basadas únicamente en relaciones biológicas, y permite comprender que las conexiones con los ancestros están atravesadas por otro tipo de relaciones, donde no son únicamente los vivos quienes las producen, sino los *kwifike che*, los antepasados, cuyos restos fueron restituidos, también disponen, habilitan y deciden el momento y la forma en que se lleva a cabo esa relación:

el longko (Inacayal) nos proveyó de todos los *newen*, ellos nos movilizaron. Y yo muchas veces digo, no porque seamos capaces los que lo hemos logrado, sino porque hemos tenido una ayuda externa [...] si se quiere y que fue la del longko y su familia y los *kwifike che*. El longko [Inacayal], de alguna manera, en este lapso de tiempo, ha librado su última batalla, se ha servido de quienes fuimos convocados para lograr esta restitución, para lograr su liberación. (A. Ñ., comunicación personal, Tecka, diciembre de 2014)

- 31 De este modo, los antiguos se transforman en mediadores y transmisores de las luchas y los sentidos del ser mapuche y ser tehuelche, a la vez que permiten cuestionar las nociones dominantes de parentesco y de filiación en tanto interpelan una descendencia genérica. Para los integrantes de las comunidades que participan en estas instancias de restitución, el ser mapuche-tehuelche se vuelve una constante marcha donde los *kwifike che* señalan qué iluminar y qué conectar de las experiencias del pasado con el presente. Estas experiencias no necesitan haberse vivido, sino que, como lo señala el longko de la comunidad, basta «con que uno

visualice este tipo de injusticias para que se transformen en motivos suficientes y uno se movilice y se ponga en marcha» (A. Ñ., comunicación personal, Tecka, diciembre de 2014).

- 32 Esta diversidad de formas en que las memorias articulan marcos de interpretación heredados y vividos resulta del evento histórico en el que se encuentran diferentes trayectorias personales y grupales, un encuentro en el que los antiguos también participan. Por ejemplo, los nguillatun operaron en las ciudades de la costa de Chubut, como una instancia central de articulación a partir de la cual personas que no necesariamente se conocían ante, se encuentran en determinados momentos de sus vidas, compartiendo experiencias. Por eso, entiendo que la ceremonia, en su aspecto de negociación de un ser juntos, puede ser entendida como ese momento de articulación del pasado-presente en el que la memoria adquiere su potencial político de transformación y movilización.

La ceremonia como índice de experiencias conflictivas

- 33 Tal como hemos visto hasta aquí, el nguillatun produce memoria al conectar experiencias pasadas y presentes en una subjetividad afectiva acerca de quién es como mapuche y tehuelche. Pero no son estas las únicas experiencias que permanecían invisibles e ilegibles para el longko y el joven militante al que hicimos referencia en el apartado anterior. El nguillatun también produce memoria porque conecta hacia atrás y hacia adelante momentos de crisis y experiencias de desigualdad.
- 34 La primera participación en una ceremonia puede ser caracterizada como un momento de «iluminación», esto se relata como un «despertar» que se transforma en el ahora de una legibilidad diferente a partir del cual el proceso de recordar, no solo dirigido a un pasado sino además a un presente (Wiedmann, 2014), posibilita nuevas formas de anudar las experiencias. Esta «iluminación» se relata como una inquietud, como un encuentro, como el inicio de un proceso:

Cuando fui, digamos fue algo que me impactó, fue algo como que esa inquietud que se me venía generando es como ahí se desató. ¿No? fue como encontrarme conmigo mismo, fue algo muy, pero muy fuerte [...] a tal punto que, como te contaba, ¿no? me puse a llorar. Yo pensaba, me preguntaba por qué pasé tanto tiempo sin saber todas estas cosas, sin saber estas cosas ¿Por qué? (A. Ñ., comunicación personal, Puerto Madryn, 2010)

- 35 En otras conversaciones, también señalaban esta experiencia del longko como el momento de iluminación que dio lugar aquel proceso de constitución familiar de subjetividades indígenas y a la posterior conformación de la comunidad. Este despertar permitió visualizar un proceso en marcha, es decir, ver «algo que él, de alguna manera, ya sabía [...] porque él ya sabía que era mapuche» (L. Ñ., comunicación personal, Puerto Madryn, 2010).
- 36 Según los análisis que Heiner Weidmann hace de Walter Benjamin, despertar no es concebido como el fin de un momento inerte de somnolencia que da paso a un nuevo estado, sino como el «momentáneo llegar-a-la-conciencia del sueño soñado hasta el momento» (Wiedman, 2014, p. 308). Es decir, que el despertar del longko se transforma y es parte de un proceso de recordar y conectar con situaciones, experiencias, sentidos y formas de pensar que hasta el momento no podían ser recordadas. No obstante, cuando las personas comienzan estos procesos, se encuentran con prácticas, con situaciones y con sentidos que hasta ese momento estaban invisibilizados. Estos últimos dan inicio a un proceso de replanteos y preguntas sobre las causas de esa invisibilización, según el longko en la cita anterior, comienzan a preguntarse el porqué de esa situación de no saber.
- 37 Las preguntas e inquietudes se convierten, con el tiempo, en caminos de lucha y de denuncia de situaciones de desigualdad tanto personales como grupales. Esto último ocurre cuando se reinterpretan esos no saberes como consecuencia de las experiencias de discriminación y como resultado de los mecanismos de dominación generados en los procesos de conformación del Estado nación. De este modo, las

narrativas tristes sobre las historias de los padres, de los abuelos y de los bisabuelos se transforman en la explicación de muchas de las situaciones de desconexión con su pertenencia como mapuche y como tehuelche:

por ejemplo el caso de mi mamá que tenía a su abuela que era mapuche y que le enseñaba a su papá [...] o sea vendría a ser a su hijo [...] le enseñaba la lengua, pero ella tenía prohibido por su esposo [...] eh su esposo era español. Entonces, tenía prohibido, ella que era mapuche, enseñarle el idioma [...] y así fue que un día que se fue, la descubrió. ¡La engañó! Le dijo que se iba al campo, entonces él salió [...] y ella los juntó a todos, sus hijos, para enseñarle la lengua [...] y él ahí nomás volvió. ¡Y qué! Estaban ahí todos hablando en mapuche [...] y la mató a palos [...] la mató a palos [...] porque ella tenía prohibido [...] y ¿qué pasa? Después esa gente va teniendo vergüenza... vergüenza y aparte, también, forma parte de cubrirse, porque qué le vas a enseñar, por ejemplo, ese idioma, a sus hijos, que [...] de alguna manera, no les va a servir [...] que de alguna manera, ellos ya van a sentir la discriminación. (L. Ñ., comunicación personal, 2010)

38 Es así que, con el tiempo, los diferentes por qué también comienzan a tener una respuesta en las propias historias personales:

Yo no nací en la zona rural, yo nací en Puerto Madryn y me crié en Puerto Madryn, pero el vínculo con mi gente se vio cortado desde que estaba en el vientre materno, es decir, no viví las injusticias que les tocó vivir a mi pueblo. (A. Ñ., comunicación personal, Tecka, diciembre de 2014)

39 Fue entonces a partir de la reconstrucción de estas historias y de estas experiencias caracterizadas como interrumpidas y obturadas, que empezaron a entender, de una manera local, las improntas que fueron dejando, a lo largo de los años, los diferentes dispositivos hegemónicos en la producción de sus memorias y los olvidos. Tal como sostuvimos en otro trabajo, estos dispositivos no solo organizaron el espacio, las lecturas del pasado y los lugares autorizados para ser indígena sino que además tuvieron como consecuencia que los diferentes grupos y

personas mapuche y tehuelche caractericen a muchas de sus experiencias y situaciones personales como de no saberes (Nahuelquir, Sabatella y Stella, 2011), es decir, como lugares concebidos como vacíos, correlatos de ausencias, silencios y desconocimientos.

- 40 En estos contextos, los nguillatun se transforman en aquellos lugares propicios para poder conectar, reflexionar y reponer explicaciones de situaciones de desigualdad vividas tanto por «los de antes» como por «los de ahora», como lo explicaba el longko de la comunidad en relación con el evento de la restitución de Inacayal:

en esto de reflexionar la noche ayuda, el frío ayuda [...] no estuvimos ahí pasando el frío o soportando el viento porque sí [...] sino que había algo que nos estaba convocando muy desde adentro, muy desde el corazón, desde el *piuke* [...] entonces yo llegaba a la conclusión de que no hicimos nada malo [...] y eso se tiene que hacer en carne en cada uno de los hermanos [...] no hemos cometido nada malo [...] sencillamente fue que la cultura dominante no nos aceptó. Y cuesta creer que nos acepte todavía [...]. (A. Ñ., comunicación personal, Tecka, diciembre de 2014)

- 41 Entonces, los antes, los durante y los después de las rogativas se transforman, para las personas que participan en ellas, en contextos de objetivación y reflexión sobre las experiencias tristes. Los golpes recibidos por la abuela por enseñar la lengua, el maltrato laboral sufrido por el padre del longko por ser mapuche o la historia sufrida del cacique Inacayal evidencian situaciones de desigualdad. En la medida que estas experiencias se identifican y se redefinen como luchas inconclusas heredadas, las personas mapuche y tehuelche de la costa están, en términos de Stuart Hall, «poniendo en práctica un conflicto» (2010, p. 197). Esta es una práctica orientada, por un lado, a identificar y profundizar simultáneamente líneas de oposición y de alianzas; por el otro, a identificar y habilitar contextos específicos y favorables, como por ejemplo las ceremonias, para estimular el despertar de una conciencia histórica, a través de iluminar ciertas imágenes del pasado; finalmente,

a establecer conexiones y desconexiones entre experiencias pasadas y presentes con el fin de denunciar, desde una perspectiva crítica, los eventos señalados como evidencias de un litigio potencial o una relación de conflicto perdurable.

- 42 Esta práctica del conflicto es para Hall la forma que adquiere la acción colectiva cuando los sujetos advierten que sus vivencias diferentes de desigualdad social no solo los atraviesan personalmente, sino que operan, por reiteración y asociación, como marcadores de grupo en el marco de procesos diferenciales de sujeción. Al releer las pérdidas, los desconocimientos, los olvidos y los silencios como experiencias similares de desigualdad social, estas comienzan a ser objetivadas en reflexiones conjuntas acerca de los eventos pasados, para convertirse luego en el material afectivo y político de los procesos de lucha encarados desde la misma pertenencia mapuche y tehuelche que se habían visto obligados a desconocer. Esto mismo les sucedió al longko y a su mujer, quienes tiempo antes de conformarse como comunidad fueron discriminados por la iglesia católica al negarles el sacramento del matrimonio, por entender que «no estaban preparados para recibirlo», como lo expresa en la siguiente cita:

yo siempre estuve en la iglesia católica: fui bautizado, recibí la primera comunión, recibí la confirmación y lo que me faltó fue recibir el sacramento del matrimonio. Fui una persona muy ligada a la iglesia y todo tuvo un corte, y se terminó ahí, el día que yo me quise casar, quise recibir el sacramento del matrimonio, yo pertenecía a un grupo de la iglesia católica y entonces le expresé inquietudes al padre y me acuerdo que él me dijo que todavía no estaba preparado. Y yo disentí en esto con él [...] entonces volví a insistir. Me volvió a salir con lo mismo. Entonces, ése fue el motivo suficiente, para mí más que suficiente que hizo que yo me alejara de la iglesia. Se produjo un corte. (A. Ñ., comunicación personal realizada por A. M. Weinstock, Puerto Madryn, 2008)

- 43 Luego de esta situación, la familia comenzó un camino de militancia social con los abuelos que residían en los centros de jubilados de la localidad de Puerto Madryn.

Como parte de este reconocimiento del trabajo social, son invitados a Gan Gan para la inauguración de un centro de jubilados en esa misma localidad. Fue en este viaje que el longko se encontró participando por primera vez en una rogativa levantada por la comunidad Cual. Fue a partir de este encuentro que la familia comenzó a juntarse con otras personas y grupos mapuche-tehuelche en la ciudad de Trelew. Este encuentro fue el inicio del proceso por el cual Ángel y Gladis desplazaron sus reconocimientos respectivos como un trabajador de la empresa metalúrgica de Aluar y como un ama de casa, ligados fuertemente a la iglesia, dando lugar a la emergencia de otro como mapuche y como tehuelche. Para ellos, este cambio en las formas de enmarcar sus recorridos implicó un proceso de «fortalecimiento espiritual», el aprendizaje «sobre la historia de su pueblo», la realización de sus propias rogativas y, al poco tiempo, incluso el conformarse como comunidad. Ángel sería pronto el longko de esa comunidad y, apenas un tiempo después, un referente mapuche-tehuelche reconocido en la ciudad.

44 En los relatos de Ángel y Gladis fue la discriminación del cura el evento epitomizante⁵ para que la familia se alejara de la institución católica y comenzara a transitar otros caminos de movilización social y de espiritualidad. Estos últimos los llevaron a articular con otros grupos y con otras formas colectivas de militancia social. Estas diferentes articulaciones, con los centros de jubilados y luego con otros hermanos mapuche y tehuelche, no solo movilizó a la familia para encontrarse con una subjetividad suspendida, sino además para reflexionar sobre el porqué de muchas inquietudes que hasta ese momento no se había preguntado: «Nosotros fuimos ahí porque fue como una curiosidad o por algo que estaba sucediendo en nosotros que nosotros es como que estábamos buscando algo y no sabíamos qué» (G. R., comunicación personal, Puerto Madryn, 2012).

45 Estos nuevos anudamientos producidos entre las trayectorias de quienes se iban encontrando en la rogativa orientaron las prácticas de los Ñanco hacia la reconstrucción de su subjetividad. Como lo aclaré anteriormente, la subjetividad

afectiva y política emergente se encuentra enmarcada en un contexto hegemónico específico. Este es el escenario urbano conformado por configuraciones de la alteridad particulares de la localidad de Puerto Madryn y por otras más generales de la provincia de Chubut. La narrativa histórica provincial presupone un discurso multicultural sobre la base de una relación interétnica oficial, que se dio entre aborígenes tehuelches y colonos galeses. En Puerto Madryn, se subraya y celebra este hito central en las concepciones locales acerca de la armonía interétnica como el que inaugura la historia oficial del progreso en la ciudad. Dentro de estas configuraciones hegemónicas, la etnicidad se vuelve un sistema de clasificación social de la diferencia (Hall, 1978). Aquí, ciertas prácticas sociales de los pueblos indígenas son descritas como residuales o arcaicas, vestigios de los orígenes comunes y longevos de nación, y pasan al presente a través de la tradicionalización y/o folklorización. Es así como el discurso histórico oficial de la localidad logró circunscribir al «indio permitido» (Hale, 2004) como un descendiente de tehuelche, no mapuche y cuyo reconocimiento en la actualidad reside en la historia de las buenas relaciones mantenidas con los colonos galeses (Coronato, 2008; Gavirati, 2008).

46 Fue como contrapunto de este contexto hegemónico que se fueron plasmando las motivaciones políticas de la familia y de las personas que junto con ellos se iban también reconociendo como mapuche y como tehuelche en la región. En primer lugar, empezaron a dar importancia a las experiencias rituales como la realización y participación en ceremonias y también a la transmisión de conocimientos en encuentros y visitas a los abuelos. En segundo lugar, y de modo progresivo, fueron conectando sus experiencias rituales y los conocimientos adquiridos con sus propias condiciones de vida urbana. Finalmente, y desde estas nuevas formas de verse a sí mismos como un colectivo urbano, empezaron a reconvertir las situaciones de discriminación en objetos de denuncia. Cuando comenzaron a pensarse como comunidad mapuche-tehuelche en la ciudad de los galeses, fueron

transformando los espacios disponibles en otros desde donde empezaba a ser posible revisar el pasado, reconfigurar las jerarquías de la alteridad y poner en valor sus pertenencias indígenas. De este modo, los integrantes del lof describen sus propias agendas de lucha como ancladas en un constante «fortalecimiento espiritual» orientado centralmente a crear una emergente y novedosa visibilización de sus pertenencias mapuche y tehuelche. En los últimos años, esta agenda se tradujo, por ejemplo, en la recuperación de sus prácticas ancestrales, en la lucha por la restitución de los restos de sus antepasados y en el reclamo permanente para que se cumplan sus derechos. Desde una mirada retrospectiva, considero que las formas creativas que fueron adquiriendo estas comunidades indígenas urbanas y las disputas puntuales que emprendieron como tales produjeron rupturas en el imaginario hegemónico, puesto que el tema indígena dejaría de ser solo una cuestión folclórica del pasado y asociado en el presente únicamente a lo rural y a la descendencia de los tehuelche que habían mantenido buenas relaciones con los galeses.

47 De esta manera, los recuerdos de experiencias de desigualdad o discriminación heredados o vividos por ellos mismos emergieron como evidencias de un litigio, así como la subjetividad indígena en construcción, como el lugar social para mostrarlo. En la medida que se emprendía un trabajo de la memoria se irían también evaluando sus condiciones de subordinación como resultantes de un conflicto histórico. La profundización en los recuerdos y en sus reconexiones ha operado como pilar fundamental en la edificación de una propuesta indígena política y militante en la ciudad. El marco hegemónico en el que los mapuche y tehuelche del presente eran inaudibles e invisibles los llevaron a ocupar los lugares dispuestos hegemónicamente, por ejemplo, como obreros o amas de casa sin ninguna conexión con lo indígena. Sin embargo, en este mismo contexto, ellos pudieron habilitar otros lugares desde donde actualizar, reflexionar y pensar de maneras alternativas experiencias compartidas de pertenencia y devenir. Así, Ángel Ñanco

no solo reaprendió los sentidos de ser mapuche y tehuelche, sino que también se convirtió en el longko de una comunidad urbana. En otras palabras, sus recorridos por las memorias les permitieron comenzar a transformar los conocimientos y experiencias definidas como mapuche y como tehuelche en los términos de marcos de interpretación vividos como propios.

Palabras finales

- 48 El propósito del presente trabajo fue analizar este carácter performativo de la ceremonia mapuche y tehuelche en la constitución de relationalidades. Como hemos visto hasta aquí, las rogativas, en contextos de ciudad, adquieren un destacado poder performativo para las personas que participan en ellas, propiciando que cada una de ellas, con sus diferentes historias de vida, empiecen a sentirse parte de un *ser juntos*. Este estar juntos habilita visiones del pasado en las que ciertos eventos y experiencias, hasta entonces suspendidos como recuerdos inconexos, se iluminan, asocian y articulan recreando marcos heredados de interpretación. Estas formas propias de entender el mundo generan y refuerzan los lazos de pertenencia a un pueblo y una forma de relationalidad entendida como mapuche y tehuelche.
- 49 De este modo, y en primer lugar, dimos cuenta de la forma en que en la memoria se despliega como un arte particular en los contextos de rogativa o nguillatun. En ellos, las prácticas y discursos, ejecutados de formas habilidosas y dejadas por los antepasados, operan para sus participantes como índices de conexión entre experiencias pasadas –atribuidas a un pueblo– y las actuales. Esta constelación pasado-presente que las rogativas actualizan, replantea las preguntas acerca de uno mismo y de los procesos sociales en los que se participa.
- 50 En segundo lugar, el encuentro de trayectorias con sus memorias de otros lugares, habilita conexiones parentales entre los participantes de la rogativa como si fuesen familiares. Cuando se dice genealogías para entramar historias aparentemente

separadas, se instituyen performativamente vínculos de familiarización entre quienes no necesariamente tienen lazos consanguíneos de parentesco entre sí. Las memorias genealógicas son formas de instituir relacionalidad entre las personas desde criterios no biológicos, como puede ser el hecho de haber vivido experiencias similares de migración, de opresión, de lucha y de resistencia. La constitución de memorias genealógicas mostró ser creativa y flexible en los contextos urbanos, en los que las categorías de los abuelos o los antiguos no necesitan una línea de descendencia demostrable para operar como tales entramando familia. Por esta razón, longko de otras comunidades pueden ser nuestros abuelos así como los restos restituidos del longko histórico Inacayal pueden ser los de un antepasado común. Como sostiene Janet Carsten (2007), ante experiencias de pérdida, el interjuego entre memoria y parentesco involucra necesariamente procesos creativos de refundación del pasado y de regeneración. En y a través de procesos más o menos cotidianos, el trabajo de recordar en grupo no solo consiste en absorber y transformar la pérdida, sino centralmente en instanciar la memoria como fuente de relaciones creativas.

51 En tercer lugar, trabajamos la manera en que ambos efectos de recordar, los entramados entre experiencias pasadas y presentes y las relacionalidades como una nueva forma de ser juntos, producen también cambios de visión. Las subjetividades emergentes como mapuche y tehuelche en las ciudades inauguran una perspectiva y también se nutren de estas formas de visión, por ejemplo en el nguillatun, las personas también ven en sus trayectorias historias similares de desigualdad y discriminación. De este modo, las experiencias personales se entraman en las historias de un pueblo que ha padecido injusticias, experimentado dolor y tristezas. En este reconocimiento como parte del pueblo mapuche y tehuelche, los militantes urbanos de la región costera de Chubut, empiezan a entenderse a sí mismos como el resultado histórico de un proceso conflictivo y comienzan a pensar que las imposiciones de sus pérdidas, desconocimientos y

olvidos pueden revertirse. Por su parte, la agenda política responde a estos mandatos, que ahora son reconocidos también como sus herencias, y habilita lugares, organizaciones y comunidades, como sitios de denuncia, de crítica y de puesta en evidencia de la perdurabilidad de un conflicto.

52 De esta manera, en la cartografía urbana de Puerto Madryn se empiezan a notar los trazos de quienes circulan como mapuche y tehuelche, creando nuevos vínculos y habilitando lugares propicios para la formación de pertenencias comunes. Observar el proceso por el cual las personas se reconocen como parte de una misma cadena de transmisión junto con los ancestros y con otros habitantes de la ciudad, me llevó a entender el trabajo de la memoria como restauración de una continuidad. En la cercanía de los lugares de residencia y en la participación conjunta en ceremonias y en otros encuentros, las personas fueron entramando experiencias y memorias de los ancestros en un ser juntos que articula alianzas para la lucha y vínculos afectivos de pertenencia común.

53 El trabajo se propuso, poner en evidencia cómo, en contextos urbanos de aparente pérdida e invisibilización de las identidades indígenas, la rogativa devino una instancia central de memoria en tanto actualiza y reconecta experiencias del entorno social actual y pasado, crea vínculos sociales enraizados en una historia común y habilita visiones de mundo desde las cuales poner en tensión los criterios hegemónicos de autenticidad aborígen que señalan la ilegitimidad de quienes no viven en comunidades rurales, bajo supuestos a-históricos y estáticos.

Bibliographie

Des DOI sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition.

Les utilisateurs des institutions qui sont abonnées à un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Carsten, J. (2000). Introduction. En Carsten, J. (Ed.). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship* (pp. 1-36). Cambridge: Cambridge University Press.

DOI : [10.4102/lit.v23i2.326](https://doi.org/10.4102/lit.v23i2.326)

Carsten, J. (2007). *The Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Oxford: Blackwell.

Comunidad Mapuche-Tehuelche realizará la tradicional rogativa aborigen (21 de julio de 2015). *El Chubut* <http://www.elchubut.com.ar/nota/17514/> [en línea]. Recuperado el 25 de julio de 2012, de

Coronato, F. (2008). Las cuevas de los galeses en Puerto Madryn: las huellas de los que hicieron punta. *Cuadernos de Historia Patagónica*, 2, 43-70.

Foley, J. M. (1995). *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.

Gavirati, M. (2008). Galeses, pampas y tehuelches. Un ejemplo de convivencia en la Patagonia Central. *Cuadernos de Historia Patagónica*, 2, 21-42.

Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

Hale, C. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the «Indio Permitido». *NACLA Report on the Americas*, 38 (2), 16-21.

DOI : [10.1080/10714839.2004.11724509](https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509)

Hall, S. (1978). «Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe». En *Raza y clase en la sociedad postcolonial. Un estudio de las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua Inglesa, Bolivia, Chile y México* (pp. 149-181). Madrid: Tecnigraf.

Hall, S. ([1985] 2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

La comunidad Mapuche Tehuelche reclama por la construcción de un centro cultural (9 de enero de 2014). *El Diario de Madryn* [en línea]. Recuperado el 9 de enero de 2014, de <http://eldiariodemadryn.com/2014/01/la-comunidad-mapuche-tehuelche-reclama-por-la-construccion-de-un-centro-cultural/>

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : contact@openedition.org

McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

DOI : [10.7591/9781501728679](https://doi.org/10.7591/9781501728679)

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.

Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21 (42), 131-148.

Weidmann, H. (2014). Despertar/Sueño. En Opitz, M. y Wizisla, E. (Comps.). *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 305-337). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Notes

1. Este es el caso Willi pu folil kona de Puerto Madryn, de las comunidades gajna ina üyey a gayau - az waiwen kur'uf y Ruka peñi de Dolavon.
2. Estos son los casos del lof Sayhueque-Namuncura de la localidad de Gaiman, del lof Katraletuaiñ de Rawson y del lof Pu Kona Mapu de Puerto Madryn.
3. Véase al respecto el artículo de Ramos en este mismo libro.
4. Véase al respecto el artículo de Ramos en este mismo libro.
5. Evento que, en las elecciones autobiográficas de mis interlocutores, condensa en sí mismo experiencias de discriminación de distinta índole.

Auteur

Valentina Stella

Du même auteur

«Arranqué con esto, de transitar, de caminar por este camino...»: contextos sociales de

movilidad en una comunidad urbana in *Parentesco y política*, Editorial UNRN, 2016

© Editorial UNRN, 2016

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0
International - CC BY-NC-ND 4.0

Référence électronique du chapitre

STELLA, Valentina. *Capítulo 3. Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria* In : *Memorias en lucha : Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad* [en ligne]. Viedma : Editorial UNRN, 2016 (généré le 11 septembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/eunrn/227>>. ISBN : 9789873667459. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.227>.

Référence électronique du livre

RAMOS, Ana (dir.) ; CRESPO, Carolina (dir.) ; et TOZZINI, María Alma (dir.). *Memorias en lucha : Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad*. Nouvelle édition [en ligne]. Viedma : Editorial UNRN, 2016 (généré le 11 septembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/eunrn/208>>. ISBN : 9789873667459. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.208>.

Compatible avec Zotero