

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 604fa7638b3eb. 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 Barría Oyarzo</i>	
Breve biografía de las autoras y los autores	379

“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.

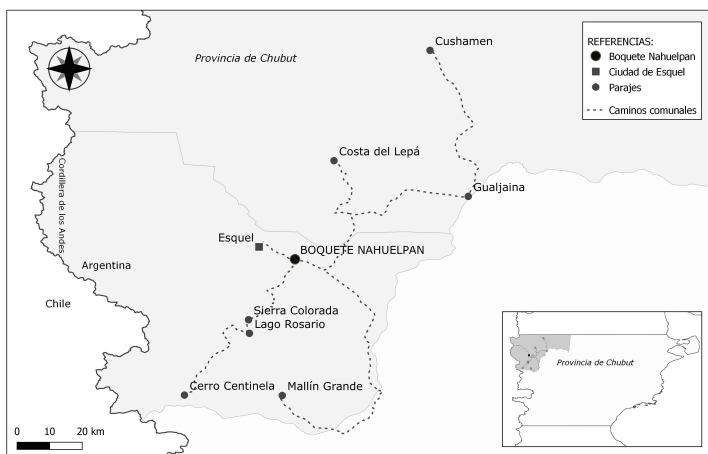
Memorias del *desparramo*

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 Cushamen, 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 alambrear). 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.