

Construir comunidad y romper el silencio

Memoria y organización política en el lof Campo Maripe, Neuquén¹



por **Sabrina Aguirre**

Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-CONICET-UNCO)

orcid.org/0000-0003-1647-2005

aguirrecarlasabrina@gmail.com

RESUMEN

Este escrito busca reflexionar en torno a la relación entre comunidad mapuce, memoria y silencios. Observamos a partir del estudio de caso del lof Campo Maripe –ubicado en el departamento de Añelo de la provincia de Neuquén– cómo la experiencia de la violencia de la conquista de los Estados argentino y chileno desestructuró la comunidad de origen y generó silencios en la transmisión cultural de la primera y segunda generación de la familia Campo. Abordamos también cómo aparecen en los testimonios actualmente –en pleno proceso de reconstrucción comunitaria– las huellas de “la guerra” –como se nombra a la conquista estatal del territorio– y la violencia, así como de qué forma estas son vinculadas con el presente de lucha. Se sostiene que la comunidad emerge como una noción dinámica a través del tiempo, cuya reconstrucción en contexto de conflicto permite poner en palabras las violencias silenciadas. Los testimonios analizados surgen de entrevistas realizadas por la autora y por colegas dentro del mismo equipo de investigación, bajo la modalidad individual, así como colectiva. Por el otro lado, también se han tomado las declaraciones vertidas durante las audiencias públicas del juicio penal que atravesó la comunidad en el 2019.

Palabras clave: *comunidad, silencio, memoria, pueblo mapuce.*

Building a community and breaking the silence. Memory and political organization in lof Campo Maripe, Neuquén

ABSTRACT

This paper seeks to reflect on the relationship between Mapuce community, memory and silences. Based on the case study of the lof Campo Maripe –located in the Department of Añelo, in the province of Neuquén– we observe how the experience of the violence during the conquest of the Argentine and Chilean States destructured the community of origin and generated silences in the cultural transmission of the first and

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto Unidades Ejecutoras (IPEHCS-CONICET-UNCO) titulado “La (re)producción de las desigualdades en la Patagonia Norte. Un abordaje multidimensional” (22920180100046CO).



second generations of the Campo family. We also address how the traces of “the war” –as the state conquest of the territory is called- and violence appear in the present testimonies, in the midst of the process of rebuilding the community, as well as how they are linked to the current struggles. We argue that the community emerges as a dynamic notion over time, whose reconstruction in the context of conflict allows for the silenced violence to be put into words. The testimonies analyzed are the result of interviews conducted by the author and by colleagues within the same research team, both individually and collectively. Statements made during the public hearings of the criminal trial the community went through during 2019 were also taken into consideration.

Keywords: *community, silence, memory, Mapuce People.*

RECIBIDO: 24/12/2020

ACEPTADO: 04/03/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTICULO: Aguirre, Sabrina (2021). “Construir comunidad y romper el silencio. Memoria y organización política en el lof Campo Maripe, Neuquén”. *Etnografías contemporáneas*, 7(13), pp. 64-89.

Introducción

Desde la década de 1980, un conjunto de comunidades mapuce en la provincia de Neuquén reemprendieron sus procesos organizativos, (Radovich, 2014; Valverde, 2005). que comprendemos como recomposiciones y no como creaciones de comunidades *ex nihilo*. Se ha establecido, para las provincias de Río Negro (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015), La Pampa (Salomón Tarquini, 2010) y Chubut (Delrio, 2005; Tozzini, 2014) que los mapuce y mapuce-teshelce desplegaron estrategias de reconstrucción de la vida tradicional tras las campañas militares de fines del siglo XIX. Luego de la expropiación del territorio de dominio de los pueblos originarios, las políticas estatales persiguieron el fin de desestructurar las formas colectivas de organización indígena (Argeri, 2011) y se impuso un silencio en torno a la violencia (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018), todo lo cual tuvo como consecuencia la desadscripción identitaria (García y Valverde, 2007). Desde fines del siglo XX, los silencios del desmembramiento comunitario empezaron a ser revertidos en una serie de comunidades, en un marco internacional más favorable a la visibilización de la otredad indígena en el que se empezó a rechazar abiertamente la asimilación cultural (De la Cadena, 2008). Esto ha impactado en la arena política provincial al celebrarse debates públicos en torno a la legitimidad de estas “nuevas” comunidades y las temporalidades de su resurgimiento. A la

luz de ello, se torna necesario indagar en torno a la ruptura de silencios en el marco de la reorganización política del presente.

Se ha problematizado, en estudios anteriores, la relación entre memorias, silencios y luchas políticas del pueblo mapuce y mapuce-tehuelce (Pell Richards, 2018; Sabatella, 2016; Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016; Lorenzetti, Petit y Geler, 2016, entre otros). Nuestro trabajo busca reflexionar en torno a la noción de comunidad indígena, observando cómo el proceso en el cual la organización colectiva de la vida y la identidad étnica pasaron por una larga etapa de clandestinidad y silencio –como consecuencia de las violencias ejercidas por los Estados argentino y chileno– que luego fue revertido. Para ello, trabajamos con un estudio de caso: la comunidad Campo Maripe, ubicada en Añelo, Neuquén.

Sostenemos que las memorias y silencios transmitidos se constituyeron como factores íntimamente vinculados con las prácticas políticas en cada época, al insertarse en marcos que les dieron sentidos diferentes. Por ello, resulta central analizarlos como parte de los elementos que condicionan las “formas de enraizarse en la *mapu*” (Briones, 2013; 2016), y por ende hacen a las características y posibilidades de la vida comunitaria a través del tiempo. Por otro lado, observaremos de qué forma se recupera, a la luz de la reconstitución comunitaria del presente, ese pasado de violencias y silencios. Partimos de considerar la comunidad como una realidad dinámica, ya que la comprendemos como una forma organizativa producto de procesos territoriales e identitarios. Por ello, observaremos también de qué manera estas tres nociones –comunidad, territorio e identidad– interactúan en los testimonios de integrantes del *lof* Campo Maripe.

Este trabajo surge en el marco de una investigación doctoral en historia, cuyo objetivo es estudiar los procesos de reconstrucción comunitaria de una serie de *lof* de la provincia de Neuquén. Analizar el modo en que se anuda comunidad y memoria permite aproximarnos a una arista del proceso de reconstitución actual, a la comprensión de las temporalidades del mismo, a la serie de obstáculos que se presentaron en el pasado para iniciarlo y a los modos en que dichas dificultades se resuelven en el presente.

Sostendremos que en el caso de Campo Maripe la reorganización de la comunidad se constituye como el contexto en el que se emprende la puesta en palabras de los recuerdos silenciados con el fin político de luchar por el territorio, y que el *lof* resulta el espacio en el que se enmarcan colectivamente las memorias individuales, así como se generan los procesos de profundización del enraizamiento territorial, a partir del conocimiento, interpretación y difusión de un pasado compartido. Por todo ello, la práctica política en el marco de la lucha se vuelve un modo novedoso de realizar la transmisión cultural y de la memoria.

Los testimonios analizados surgen de entrevistas realizadas por la autora y por colegas dentro del mismo equipo de investigación, bajo la modalidad individual,²

2 Dentro de ellas, las realizadas por la autora y las conducidas por Pety Piciñam, autoridad de la Confederación Mapuce de Neuquén, quien es parte del equipo de investigación “Resistencias territoriales en clave de género: mujeres mapuce tejiendo estrategias comunitarias frente a las múltiples violencias en/de la actual fase del capital”, que fueron extendidas por gentileza de Graciela Alonso.

así como colectiva.³ Por otro lado, también se han tomado las declaraciones verídicas durante las audiencias públicas del juicio penal que atravesó la comunidad en el 2019.⁴ La decisión de trabajar con las memorias de las integrantes de la comunidad responde, por un lado, a la intención de visibilizar la participación femenina en el proceso de organización política -protagonizado en su mayoría por mujeres, en este caso- y, por el otro, a una decisión metodológica de tomar la palabra de la mujer como fuente válida para la realización de estudios científicos.

Memoria, silencio y comunidad

La historia oral vincula memoria e historia, así como memorias individuales y colectivas (Schwarzstein, 1991), por lo que a través de ella es posible analizar las representaciones elaboradas y los sentidos adjudicados a determinadas prácticas. Entendemos, como lo hizo E. P. Thompson -cuando se refirió al proceso de generación de conciencia de clase-, que la conciencia de la pertenencia étnica no surge siempre de las mismas formas, aunque obedezca a situaciones materiales similares. De hecho, la conciencia es la forma en que la práctica social es procesada a nivel cultural, encarnada en tradiciones, sistemas de valores, ideas, formas organizativas (Thompson, 2006: 42). De forma que, para dar lugar a la posibilidad de organización, los sujetos deben autorreconocerse como parte del pueblo originario, proceso en el cual les asiste el acceso a la memoria colectiva, como forma en que se ponen a disposición los marcos de la misma (Halbwachs, 2005) para aportar sentido y profundidad histórica a la experiencia individual.

Cuando nos referimos a la memoria colectiva, la enmarcamos en el proceso propio de la comunidad, ya que a través del mismo término puede designarse a una memoria colectiva nacional que niega o borra el registro de estos “otros” étnicos. Esto constituye un ejemplo de las memorias impuestas en el marco de una historia oficial, lo cual a su vez se relaciona con el problema de la identidad (Ricoeur, 2004). En otros estudios, ha sido señalado que estas se encuentran en contradicción con las “memorias subterráneas” que afloran en momentos de crisis (Pollak, 2006).

La memoria permite dar sentido tanto al pasado del pueblo como al de cada individuo, al mismo tiempo que este, enmarcado socialmente, la retroalimenta: “Nuestra memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida” (Halbwachs, 2005: 60). La práctica social de cada sujeto contribuye a fortalecer los marcos sociales de la memoria colectiva. La posibilidad de transmitirla permite ‘hacer más claros’ algunos recuerdos de la historia personal: percibirlos más manifestamente en consonancia con esa memoria, y vincularlos a los recuerdos del grupo. La memoria y la identidad se constituyen mutuamente, y

3 Realizada de forma grupal por el equipo del mencionado Proyecto de Investigación “Resistencias territoriales en clave de género: mujeres mapuce tejiendo estrategias comunitarias frente a las múltiples violencias en/de la actual fase del capital”, de la Universidad Nacional del Comahue, en noviembre de 2016, Campo Maripe, Neuquén, extendida por gentileza de Graciela Alonso. Esta será referida de aquí en adelante como “entrevista colectiva”.

4 Audiencias de los días 15 y 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

tienen existencia solo dentro de las relaciones sociales, políticas e históricas de las sociedades (Jelin, 2002).

Los silencios como resultado de una experiencia traumática del pasado son parte de la arista política de la memoria. Al analizar las violencias estatales, Veena Das señala que el silencio se produce cuando “el habla puede ser peligrosa o imposible” (2008: 425) y que “si la condición silenciada del sujeto es la firma de este terror, entonces lo que debemos abordar es ese silencio” (2008: 428). Paul Connerton (2008) ha analizado la existencia de diferentes formas de olvido que se presentan en articulación con los contextos y procesos históricos atravesados por los individuos y los grupos. En este sentido, por un lado, resulta necesario indicar que algunos silencios, como propone Connerton, son constitutivos de las identidades, por lo cual la ruptura del silencio no se realiza de forma completa, sino que implica la continuación de la existencia de algunas cuestiones no dichas. En palabras del autor, existe una “ganancia que se acumula para quienes saben cómo descartar las memorias que no tienen ningún fin práctico en la gestión de su actual identidad o propósito en marcha” (2008: 63).

Este señalamiento nos será útil para analizar lo dicho en cada contexto en que el habla se produce. Esto permite articular el ejercicio de la memoria y la política, lo cual también es posible si se analiza la ruptura del silencio como un acto político y a la vez “terapéutico” (Connerton, 2011). La comunidad Campo Maripe se configura como el espacio en el cual se permite que “las experiencias de dolor privadas pasen a la esfera de las experiencias de dolor articuladas en público” (Das, 2008: 431), en el marco de una acción política reivindicativa. En definitiva, la comunidad anuda memoria, dolor y práctica política.

En la memoria se juega el sentido de la identidad individual y grupal (Pollak, 2006): “la conformación como sujetos va estableciéndose en esa continua recreación del pasado en la que se conmemoran determinados hechos, conocimientos, prácticas y relaciones y se estigmatizan, opacan y silencian otros” (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016: 20). Las “memorias subterráneas”, transmitidas de generación en generación de forma oral, recuperando parcialmente las violencias vividas, afloran en el espacio público, lo cual trae como resultado la puesta en cuestión de la relación entre un grupo “minoritario” y la sociedad englobante (Pollak, 2006).

Según Leslie Dwyer, los silencios son un producto social, creaciones afectivas, culturales y políticas cuyos sentidos específicos remiten a determinados contextos de violencia. Son un modo de expresión que puede esbozar espacios de miedo, dolor, secreto o sospecha (Dwyer, citada en Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). El silencio, en este sentido, condiciona no solo el habla, sino también las prácticas políticas, como sostienen otros estudios que siguen el pensamiento de Dwyer: “hay diferentes clases de silencio, y cada una de ellas puede llevar a cabo tareas políticas y culturales específicas” (Ramos y Bompadre, 2018: 19). Los silencios se relacionan con cuestiones que, en el momento en el que se emite el testimonio, son consideradas estigmatizantes (Da Silva Catela, 2000). La invisibilización de la pertenencia étnica frente al Estado, el mantenimiento clandestino de ciertas pautas culturales y la interrupción de la transmisión de la memoria, presentes en el caso de Campo Maripe desde el temprano siglo XX, pueden vincularse al recuerdo de

la violencia experimentada, así como a una estrategia para lograr el acceso al suelo, evitando poner en peligro la reproducción familiar.

La comunicación de las experiencias de violencia permite crear una comunidad emocional que vehicule “la recomposición de la acción de la persona como ciudadana, como participe de una comunidad política”, y “recobrar como sujetos en el discurso para otros” (Jimeno, 2007: 170-183). Si entendemos que las emociones tienen una relación con la acción social y un potencial político (Harkin, 2003), el dolor, entre otras emociones, debe comprenderse como un factor que interviene en la gestación de estrategias políticas (Alonso, Lincan y Fernández, 2018). También es necesario vincular la posibilidad de comunicación con cada contexto histórico, en los que se constituyen juegos de piezas que vuelven políticamente conveniente o inconveniente la ruptura del silencio. Con esto queremos señalar que los actores tienen posibilidades estratégicas que conjugan tanto el bagaje personal como cuestiones estructurales. En parte, por ello existe una gran heterogeneidad de “formas de enraizarse” (Briones, 2013) en el territorio, de reencontrarse con la identidad mapuce y de organizarse políticamente, ya que no todos los procesos identitarios acaban en una reconstrucción comunitaria.

En trabajos con testimonios y memorias acerca de violencias estatales ha sido resaltado que la generación a la que pertenecen los entrevistados se vincula con diferencias en acciones, discursos y en los periodos que las memorias enfocan (Da Silva Catela, 2000). Es interesante recuperar esta cuestión puesto que el trabajo de la memoria es inescindible de la forma de organización social de la vida y de los compromisos políticos asumidos por los actores, que permiten conferir sentidos generales a las experiencias de sufrimiento individual (Pollak, 2006). En este sentido, el caso de Campo Maripe nos permite un análisis por generaciones del que se desprende el modo en que memorias y silencios se vincularon con la posibilidad de reivindicar abiertamente a la comunidad como forma de vida en cada momento histórico.

Retomamos la distinción que establece Laura Kropff para comprender la generación: como “narrativas y prácticas genealógicas o como grupo de edad”, con la especificación de que dentro de esto último se tienen en cuenta “articulaciones de agencia [y] la apropiación colectiva de experiencias sociales compartidas” (2010: 182). Cuando aquí mencionamos a la primera generación, nos referimos a los abuelos de quienes emprendieron la reconstitución comunitaria (Celmira Maripe y Pedro Campo) y al referirnos a la segunda, sindicamos a los padres (Belisario Campo y Carmen Carrasco). La tercera está compuesta por los ocho hermanos nacidos de esta última unión, y la cuarta, de sus hijos. El criterio fundante de la generación en este trabajo se relaciona con la genealogía, con el parentesco y con el contexto histórico específico de cada una de ellas, que nos permite diferenciar prácticas políticas y relaciones diferentes con la memoria.

Los silencios de las primeras generaciones

Ya que la memoria provee un “marco de lectura orientador de los procesos históricos en marcha” (Ramos, 2016: 52), repasaremos el recorrido de la familia Campo entre 1880 y 1920 para observar qué se recupera en las memorias que

orientan la forma de actuar durante el siglo XX y en la reconstrucción del presente. A partir del trabajo de campo y del realizado con documentación histórica –disponible en la propia comunidad–⁵ hemos reconstruido un derrotero parcialmente conocido por los integrantes del *lof*, a quienes les había llegado a través de las que han sido, en otros estudios, caracterizadas como “historias tristes” de abuelos y abuelas (Ramos, 2010; Delrío y Malvestitti, 2018).

Trabajaremos en torno a cuatro generaciones de la familia Campo Maripe. La primera de ellas cruzó la Cordillera de los Andes a pie en 1919 desde Chile y siguió el recorrido del río Agrio hasta llegar al este neuquino. La pareja compuesta por Celmira Maripe y Pedro Campo provenía de la comunidad Maripe ubicada en el llamado Fundo Ralco. Toda la zona habitada por la comunidad se había mantenido bajo dominio indígena hasta iniciada la avanzada militar argentina sobre las tierras patagónicas (Bengoa, 1985). A raíz de ello, el Estado chileno buscó extender el control sobre la zona por razones estratégicas, lo que provocó que a partir de 1880 se iniciara un proceso de despojo violento que terminó con el conjunto de tierras legalmente registradas en favor de un exfuncionario de otra localidad (Molina y Correa, 1996). Sus herederos, en la década de 1910, buscaron venderlas a un terrateniente, pero tuvieron el inconveniente de que los mapuce que las habitaban nunca se habían retirado, con lo cual el nuevo titular registral emprendió un proceso judicial que finalizó con el desalojo de un conjunto de familias (Zavala Cepeda, 2016). Estimamos que entre ellas se hallaba la pareja Maripe-Campo, que huyó de la violencia –que siguió presente en el territorio y que en la década de 1930 iba a culminar con el asesinato del *logko* de la comunidad– con dos hijos pequeños y un bebé de solo meses de edad.

Luego de cruzar la Cordillera, se asentaron en Las Lajas, Territorio Nacional de Neuquén, donde se establecieron temporalmente para continuar luego de algunos años, el camino hasta llegar a Añelo. Una vez allí, los documentos no muestran que se haya esgrimido la pertenencia étnica como medio para acceder a las tierras.⁶ La época en la que se dio el asentamiento en Añelo coincidió con una etapa histórica –iniciada antes de la década de 1920– en que la herramienta del Estado que se consolidaba como método de radicación de indígenas era la tenencia precaria de la tierra, sin miras a la titularización (Delrío, 2005).

Entendemos que se tomó una decisión de invisibilizar la pertenencia étnica, debido a que ello implicaría tener mejores posibilidades de reproducción de la familia e inserción de los hijos en la sociedad. Recuperando el planteo de Connerton (2008), estos silencios deben ser analizados en su contexto, aunque no como expresión de un total olvido puesto que, como veremos, los actores continuaron llevando a la práctica ciertas pautas culturales en la clandestinidad. Celinda Campo, perteneciente a la tercera generación, relató en una audiencia en el marco del juicio por una causa penal, en el 2019:

5 La comunidad se encuentra actualmente en conflicto judicial con privados y en disputas con el Estado provincial por el reconocimiento de derechos territoriales, los investigadores vemos multiplicadas las trabas para acceder a los repositorios con documentación histórica estatal.

6 Ministerio de Agricultura de la Nación. Expediente N° 132740 (1940). Copia disponible en la comunidad.

Celinda: No le podíamos andar diciendo “señor [actor privado] sabe que nosotros somos mapuces”, a él no le interesaba.

Defensa: ¿Por qué no le podían decir eso?

Celinda: Por el temor que tenía mi abuela y ese temor nos lo enseñaron a nosotros. Porque mi abuela jamás, ellos todos hablaban en mapuzungun y a nosotros nunca nos enseñaron. Ellos cuando hablaban se encerraban, ¿por qué? Porque tenían miedo que nosotros fuéramos después muy discriminados en la escuela (...). Ellos tenían el gran temor de que nosotros fuéramos discriminados como ellos. Si mi abuela se podía teñir el cabello de rubio, lo teñía para que no los discriminaran. Incluso yo me acuerdo siempre mi abuela le decía a mi mamá “cuando los nenes sean chiquititos haceles la nariz siempre así” [realiza gesto de oprimir las fosas nasales con dos dedos], se ve que para que no tuviera la nariz tan ancha. Pero ellos tenían mucho temor, eran muy temerosos y para ellos era un gran temor que ellos tenían.⁷

El silencio se sostiene mientras el contexto sociopolítico no es permeable a escuchar las violencias vividas (Delrio, Escolar, Lenton, Malvestitti y Pérez, 2018) pero también en tanto resulta de una estrategia política para lograr la supervivencia en un marco hostil (Das, 2008), por ejemplo, a la reivindicación abierta de la identidad étnica. Por esto, concordamos con Mariela Rodríguez, Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir cuando señalan que los olvidos y silencios fueron parte de “estrategias de supervivencia ante los procesos que condujeron a la invisibilización y a la autoinvisibilización de diacríticos que pudieran ser leídos como marcas de aboriginalidad” (2016: 111). Al mismo tiempo, contribuyeron a que se estableciera otra forma de transmitir ciertas pautas de vida a través de “la memoria sobre el hacer” (2016: 132). Las autoras identifican esta forma de transmisión a través de la práctica en sus propios estudios de caso y señalan también que detrás del proceso de ruptura de los silencios existe una inversión, en donde aquello que se leía como marca vergonzante pasa a generar orgullo.

Se ha afirmado que la retracción de las formas de vida propias de este pueblo originario, a causa del genocidio y de la estigmatización identitaria posterior, fomentó una manera de difusión de saberes en el ámbito doméstico, a partir del “hacer” (Alonso, Lincan y Paz, 2019). En este sentido, en el caso de Campo Maripe se observa una revalorización de aquellas pautas de vida legadas en el contexto del silencio a la luz de la reconstrucción de la historia familiar, en tanto reaseguran a las integrantes de la comunidad que, sin saberlo, ya vivían con pautas mapuce en el pasado, fortaleciendo así su identificación étnica. Así lo expresaban Mabel en 2019 y dos integrantes de la cuarta generación en 2016:

El romance es un lugar sagrado adonde mi papá hacía su ceremonia, el año nuevo mapuce, que nosotros como éramos chicos no conocíamos que es lo que hacían ellos. Ellos hacían, mis tías todas hablaban el mapuzungun, nosotros nos dábamos cuenta que era en invierno porque nos reíamos de un tío que teníamos que decía “y él se baña con todo el frío que hace”. Y ellos hacían un

⁷ Celinda Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 15 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

fuego grandote y permanecían ahí, se quedaban ahí en el romance y hacían la ceremonia, y ellos hacían todas las comidas típicas (...) y nosotros no sabíamos, como éramos chicas⁸

- Y uno se pregunta. ¿Por qué lo hacen? ¿por qué lo hacían? ¿qué significado tienen? Pero ellos lo hacían todo, igual cuando comían asado, y primero tiraban a la tierra, tiraban a la tierra el mate.

- Ahí te das cuenta que era la raíz nuestra.

- La Celmira viste que antes cuando hacía "iuuuu" [el canto que se conoce como tayvl], como lo hacía la ñaña [abuela] lo hacía.⁹

Estas primeras dos generaciones, entonces, generaron un silencio en torno a la pertenencia étnica, sobre todo frente al Estado y a la mirada de cualquier actor externo. Este fue sostenido por la tercera generación durante su niñez y juventud. Cuando nos preguntamos por el origen de este silencio, en la memoria transmitida a la tercera y cuarta generación podemos encontrar respuestas en lo recordado acerca de la época de "la guerra" –como la denominan los actores–, es decir, del avance de los Estados sobre el espacio previamente dominado por los mapuce. Al respecto, Mabel Campo, de la tercera generación, y Lorena Bravo, de la cuarta, recordaron:

En la época de la guerra, que dice mi abuela que venían tan mal, porque ellos, dice, que se asustaban de todo. Dice que ahí en Lonquimay es cuando matan a... vendría a ser mi bisabuelo... ahí muere él y ellos empezaron a andar.¹⁰

Por lo que contaban, la memoria de los mayores, dice que mataron mucha gente. Dice que a veces utilizaban a los propios de ellos, hermanos mapuce, para que... porque ellos dicen "nosotros veníamos en cuevas" dice mi mamá que le contaba su abuelo. Y nos escondíamos y dice a veces escuchaban hablar a un hermano en mapudugun y, dice, era para que ellos salieran y ahí los agarraban, los capturaban. Los utilizaban a los propios hermanos mapuce para descubrir donde estaban escondidos ellos, dicen. Que ellos cuando escuchaban ruiditos dice que se quedaban callados.¹¹

Las experiencias de violencia narradas en fragmentos permiten consolidar la idea de que pudieron quedar registradas en las memorias de las generaciones posteriores por los intersticios de ese silencio, pensado como una estrategia de supervivencia, prácticas e historias. El recuerdo del habla del idioma y de las celebraciones clandestinas hablan de la delimitación de un espacio privado y seguro en el cual conservar pautas culturales. A pesar de ello, se eligió no transmitir las explícitamente a los descendientes. Al mismo tiempo, esta manera de legar conocimiento "haciendo" trajo algunas consecuencias para la práctica política de la tercera generación.

8 Mabel Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 "Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación". Registro audiovisual.

9 Natalia Izaza y Adriana Riffo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

10 Mabel Campo. Entrevista. Lof Campo Maripe, diciembre de 2019.

11 Lorena Bravo. Entrevista. Lof Campo Maripe, diciembre de 2019.

“No nos gusta hablar porque siempre lloramos”. Reconstrucción comunitaria y ruptura del silencio

En este acápite analizaremos la relación entre la lucha presente por la reconstrucción comunitaria y la memoria, para observar el proceso de ruptura de ciertos silencios. Otros investigadores ya han analizado las circunstancias generales que permiten poner en palabras las violencias experimentadas:

Nuevas prácticas de lucha dirigidas a la producción del conocimiento y la relectura de la historia oficial por parte de los indígenas, nuevos lugares internacionales y nacionales para el auto-reconocimiento, redes comunicacionales más amplias y nuevos pisos discursivos (vocabularios, formas de expresión, legislaciones), fueron creando el contexto propicio. (Ramos y Muzzopappa, 2012: 4).

La tercera y cuarta generación han recuperado la posibilidad de enunciar públicamente la pertenencia étnica y determinados episodios de despojo. Específicamente, el evento violento de mayor relevancia dentro de las memorias sobre el pasado reciente es el desplazamiento forzado del año 1978. En ese momento, el Estado enajena tierras en favor de una familia de particulares, en conocimiento de que parte del espacio privatizado era utilizado –con el correspondiente pago de pastaje– por los Campo desde 1927. El nuevo titular registral logró desalojar a la familia para instalar una explotación forestal, además de incorporar a Belisario y sus hijas menores como mano de obra forzada tras la demolición de la vivienda de los indígenas. Las relaciones laborales establecidas incluyeron pagos en bienes de consumo, trabajo infantil en las tareas rurales y maltratos físicos.¹² Belisario se mantuvo en el territorio hasta fallecer y Susana, una de sus hijas, permaneció siendo constantemente desplazada por el actor privado (Villarreal y Huencho, 2015). Este nuevo pleito es el origen de la causa penal mencionada. Aunque la etapa abierta en 1978 sea un recuerdo doloroso y traumático, la existencia de la comunidad habilitó su puesta en palabras. En las entrevistas se puede percibir el dolor que genera al presente el repaso de las circunstancias del despojo:

Bueno, a nosotros por ahí esto lo sentimos porque no queremos... cuando nos piden que les hablemos y eso es como que... volvemos para atrás y para nosotros es muy doloroso así contar lo que ha pasado, pero bueno a veces nos sentimos orgullosos de lo que vamos haciendo, la lucha, y si hoy estuviera mi papá estuviera muy contento por lo que él sufrió.¹³

Bueno, ya contaba mi hermana que la vida de nosotros no fue fácil, pero gracias al Señor todavía estamos, en pie, con más ganas de lucha, por la tierra y... fue muy dura nuestra vida... a nosotros no nos gusta hablar mucho de esto porque siempre lloramos... Las preguntas, eso... no nos gusta mucho... porque,

12 Mabel Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

13 Mabel Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

hemos pasado tantas cosas buenas y feas y bueno... aun con lo que hemos pasado estamos en pie y con más fuerza.¹⁴

Vale preguntarse, entonces, por qué se decide atravesar la angustia de colocar esos recuerdos dolorosos en palabras frente a diferentes audiencias. A esos episodios se retorna en los diferentes testimonios, describiéndolos directamente o relatando cuestiones en torno a ellos con visibles muestras emocionales, como frecuentes interrupciones asociadas al llanto. Sostenemos que la decisión de transitar el momento de extrema angustia que genera el verter esas palabras proviene de la decisión política de aportar a la lucha por el territorio, como es visible en los fragmentos arriba citados. Esto sucede en el sentido político y terapéutico que Connerton (2008) asociaba a la ruptura del silencio tras épocas represivas: luego de olvidos coercitivos, el habla permite la denuncia y la sobreposición del actor a la violencia sobre la cual se elaboran significados. En este caso, como se desprende de los testimonios citados, esta elaboración permite construir una unidad de sentido que entrelaza el despojo como pueblo originario en el contexto de “la guerra” y la desterritorialización de 1978, con lo cual la comunidad coloca su reivindicación en el plano de los derechos humanos indígenas.

Otros estudios acerca de memorias y autorrepresentaciones han señalado que a veces la ruptura del silencio no es completa. Mariana Lorenzetti, Lucrecia Petit y Lea Geler (2016) analizan la producción de un documental sobre la comunidad Mariano Epulef, a partir de lo cual se puede sostener que el mantenimiento actual de ciertos silencios en determinados contextos sigue respondiendo a decisiones políticas tomadas por cada *lof*. Esto ha sido detectado también en otros casos en los que los silencios se relacionan con cuestiones leídas como inaudibles en determinados contextos de lucha, para los que se han definido reclamos y lenguajes legítimos (Pell Richards, 2018).

Entonces, el límite entre lo que se dice y lo que no se dice públicamente no es estanco: es móvil en contextos de conflicto y en el marco de las relaciones políticas que influyen sobre el grupo, lo que genera que, incluso cuando un recuerdo se coloca en palabras, se mantengan silencios. En el caso de Campo Maripe, es posible que el contexto actual, en el que se ha judicializado su presencia en el territorio y en el que existe una pugna con la provincia de Neuquén por su reconocimiento como derechohabientes sobre tierras dentro de la jurisdicción provincial, genere la presión por colocar el énfasis en los testimonios, en las épocas en que los abuelos eran parte de los “primeros” o “antiguos pobladores” de Añelo y en el episodio de despojo de 1978. El relato sobre las formas de organización de la vida en la época de las primeras dos generaciones se torna fluido y distendido, así como el abordaje de recuerdos de la infancia de la tercera generación, incluso cuando estos llevan la marca de las estigmatizaciones vividas en el pasado. Sin embargo, en nuestras entrevistas individuales –a diferencia de en las colectivas– las integrantes no abordan el despojo de 1978 de manera específica, sino que hacen alusiones generales a la experiencia de ser “corridos”.

14 Celinda Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

Decíamos que sostener ciertos silencios puede ser interpretado como una estrategia política. Poner en palabras el silencio y el dolor y desenterrar las “memorias subterráneas” (Pollak, 2006) fortalece el sentido comunitario, en tanto la “comunidad emocional” que se genera a partir de los testimonios se torna una vía de “recomposición cultural y política” (Jimeno, 2007: 170), una vez más permitiendo ver la relación entre lo “terapéutico” y lo político (Connerton, 2008). En un contexto general más propicio para la escucha de las violencias hacia los pueblos originarios, la ruptura del silencio, entonces, se produce también como estrategia política. Si en un marco de gran represión y estigmatización el silencio es una decisión política, ante otro favorable a la apertura, los actores toman una decisión en torno a las memorias que se enunciarán públicamente. Esta elección no está completamente libre de constricciones.

Entonces, ante la pregunta de por qué las memorias rescatan el periodo posterior a 1978 bajo determinadas circunstancias, es posible observar que es la propia disputa política con la provincia la que alienta a recuperar memorias dolorosas que retrotraen a los actores a un pasado que individualmente preferirían no repasar. Sugerimos que para que esta elección de disputar públicamente con el Estado sea posible, es necesario considerar que se tiene todo un marco –en este caso legal y político– a favor de la causa propia. Esto, en parte, se relaciona con las alianzas tejidas con actores no mapuce de la escena política provincial y nacional que acompañan y fortalecen la lucha de las comunidades. Por otro lado, se vincula con la detección de múltiples contradicciones intraestatales, que se tornan intersticios apropiados para hacer avanzar las reivindicaciones. Las regulaciones nacionales sobre el registro de comunidades y los procesos de relevamiento territorial que no han sido aplicadas completamente por la provincia de Neuquén, la existencia de fallos favorables a los *lof* en diversas causas penales, entre otras cuestiones, permiten colocar al Estado provincial en una posición de “estar en falta”, que en algunas ocasiones admite articular defensas efectivas.

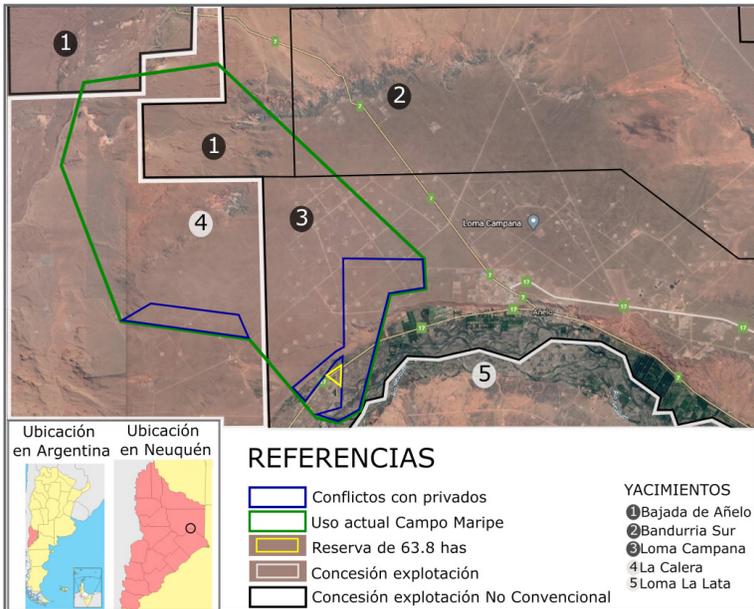
De esta forma, la predilección por el abordaje de determinadas temáticas en los testimonios puede vincularse con un contexto político en donde lo que las memorias tienen para ofrecer se encuentra en disputa, pero se ha hecho la opción por dar la batalla públicamente, por enfrentar, a partir de la “memoria subterránea”, a la memoria hegemónica que niega la histórica presencia indígena –o la construye como una otredad peligrosa (Trentini, Valverde, Radovich, Berón y Balazote, 2010). Por otro lado, esta disputa de sentidos con el Estado supone la cautela en torno a la información vertida, lo que genera silencios que se pueden revertirse “cuando el escenario político sea el propicio y no se corra el riesgo de la apropiación manipulada” (Pell Richards, 2018: 182).

En este caso, una de las cuestiones más fuertemente disputadas gira en torno a la presencia tradicional de la comunidad en la zona norte del lote reclamado, caracterizada por una geografía de meseta, área donde se encuentra la mayor cantidad de perforaciones hidrocarburíferas de extracción por métodos no convencionales (ver Imagen 1). Mientras la provincia actualmente reconoce a Campo Maripe 63 hectáreas en el sur del lote –lindero a la porción urbana de Añelo–, la comunidad permanece en su reivindicación de las 11.000 que

componen el territorio tradicionalmente utilizado, que se extiende al noroeste de la localidad:

Nosotros hacíamos invernada, veranada. Como Lara [funcionario de la provincia] dijo “yo no encuentro argumentos”. Nadie se va ir ahí arriba de la meseta, no vamos a estar viviendo donde no hay agua. Susana ahora sí está, que nosotros podemos llevar agua. (...) Ellos dicen “no, ellos vivieron en Añelo”. Pero ¿Por qué nos tuvimos que ir a Añelo? A mí me gustaría que él hubiese dicho por qué nos tuvimos que ir a Añelo.¹⁵

Imagen 1: Territorio comunitario de Campo Maripe y zonas en conflicto



Fuente: elaboración propia a partir de Villarreal y Huencho (2015) y Dirección Nacional de Información Energética (2019).

Esta última cuestión nos lleva a la pregunta por las temporalidades de la reconstitución comunitaria, lo cual genera –en este y otros casos– una duda que se lleva al debate público en torno a la legitimidad de que las familias mapuce se denominen como comunidad. El proceso de hacer memoria, de reconstruir el pasado familiar y resignificar las vivencias individuales, genera un cambio en la forma de enunciar el conflicto: las violencias históricas contra el pueblo mapuce

15 Mabel Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

se anudan con la experiencia de despojo individual, de forma que los actores que encarnan la disputa pasan de ser pobladores o vecinos a ser comunidades indígenas que reclaman al Estado por una situación de desigualdad histórica (Sabatella, 2016). Así lo manifestaba Celinda Campo en 2019: “Dicen que nos disfrazamos de mapuce, que antes nos conocían como familia, ahora como comunidad. Sí, éramos familia, pero tenemos el derecho, tenemos el derecho de declararnos comunidad cuando nosotros pudimos declararnos comunidad”.¹⁶

Acerca del momento en que sucede esa reconfiguración de los actores, podemos interpretarlo como lo hace Walter Benjamin –a partir de cuyo pensamiento una serie de antropólogos han trabajado, véase Ramos, Crespo y Tozzini (2016)– quien sugiere que, en contextos de peligro, el pasado se le hace presente al sujeto histórico como “imagen que relampaguea” (1989: 180). El conflicto define un tipo de peligro muy concreto: el de perder el último reducto de las tierras de los abuelos. En 2011, al despojo vivido en 1978 se sumó el peligro del avance sobre el territorio de la extracción de hidrocarburos por métodos no convencionales. Esto significó que, desde el 2011, a la familia de privados se sumara la provincia como otro actor en el conflicto contra la comunidad. Hasta 2014, el gobierno neuquino se negó a permitir la inscripción de la personería jurídica del *lof*; con el argumento de que carecía de antecedentes históricos. Luego de reconocerla, no obstante, actualmente es reticente a incorporarla a la planificación de relevamientos territoriales enmarcados en la ley nacional 26.160.17 En el caso de Campo Maripe, esto implicó que el inicio de los trabajos de la memoria y de la reconstitución de la comunidad compartieran un mismo momento de origen, para luego entrar en relación dialéctica, guiándose y fortaleciéndose mutuamente.

La reorganización comunitaria en el marco del conflicto también brinda las condiciones para que la tercera generación retome la transmisión cultural de una forma novedosa: a través de la práctica de lucha. Esto se relaciona con aquella memoria basada en el hacer, que ya mencionamos en el acápite anterior al referirnos a la primera y segunda generación. Si en ese caso se trataba casi de una transmisión en los intersticios de un silencio estratégico –aunque fuertemente condicionado por el contexto–, en este se trata, en cambio, de prácticas emprendidas con la intencionalidad de ser recordadas a futuro y de marcar un camino a seguir. Así lo manifestaban dos integrantes de la tercera generación:

A veces decimos aunque tengamos que dejar nuestra vida, pero los que se quedan tienen que quedarse bien y todos lo que estamos haciendo lo estamos haciendo por nuestros hijos, por nuestros nietos, por nuestros bisnietos. Que el día de mañana ellos tengan que decir “esto me lo dejó mi abuela o mi mamá”. 18 Hoy nosotros, y esperemos que los jóvenes día a día se pongan en la mente que nunca tienen que abandonar el día que nosotros partimos, los mayores, porque

16 Celinda Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 15 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

17 Esta ley, sancionada en 2006 y prorrogada en tres oportunidades, detiene los desalojos de familias indígenas hasta tanto se realicen relevamientos territoriales de las tierras reclamadas, entre otras cuestiones.

18 Josefa Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

nos ha costado, nos ha costado mucho, mucho, mucho, con el poco tiempo que llevamos. (...) Y los jóvenes que todavía no tienen sus hijos, que puedan tener ese buen sentir y decir “bueno, lo que dejan lo vamos a seguir trabajando”.¹⁹

María Emilia Sabatella sostiene que “recordar es una práctica consciente que toma sentido en la defensa de su territorio” (2016: 98). En este sentido, se hace memoria para fortalecer el lugar desde el que se disputa el derecho a la tierra: el conflicto es el marco para el trabajo de memoria. La recuperación de la organización colectiva de la vida surge como consecuencia de ese proceso, configurándose la comunidad como un marco seguro al mismo tiempo que como una herramienta política. En el primer caso, constituye la “comunidad emocional” (Jimeno, 2007) que compone un nivel básico de entendimiento e identificación, por lo tanto, se vuelve un lugar seguro para realizar el trabajo de recuperar y procesar los recuerdos de las violencias. En el segundo caso, ese mismo trabajo de memoria lleva a fortalecer los vínculos familiares y al deseo de retornar al territorio y luchar por su recuperación completa. La comunidad se constituye no solo como la forma organizativa tradicional a recuperar, sino como el espacio político desde el cual ir al debate público con la memoria hegemónica, desde la subterránea. El *lof* encierra tanto lo emocional como lo político.

Este sentido de la organización colectiva de la vida es disputado desde una versión oficial que desconoce la existencia previa de las comunidades y, a través de ello, encuentra el argumento para sostener la inexistencia previa del pueblo originario. Esta argumentación ignora tres hechos fundamentales. Por un lado, que los derechos reconocidos en la Constitución Nacional (artículo 75, inciso 17) tienen como destinatario al sujeto “pueblos indígenas” y no a las comunidades particulares. Por el otro, que el Estado sostuvo como política pública el desmembramiento de estas formas colectivas de vida, como ya hemos mencionado. Finalmente, que son las normas actuales las que configuran la urgencia por registrarse como comunidad – al reunir un conjunto de características arbitrariamente seleccionadas desde las esferas estatales –, ya que en la ausencia del registro de una personería jurídica –intrascendente en el funcionamiento diario de un *lof*– resulta imposible configurarse como interlocutor válido frente al Estado. Ponemos de relieve estas tres cuestiones, ya que aportan a comprender lo crítico del conflicto en que se comienza el proceso de memoria y el de reconstrucción comunitaria, la trama histórica de la violencia estatal aún presente, así como el nudo argumental que ha conformado una versión oficial del proceso histórico contra la cual las memorias subterráneas deben enfrentarse.

Comunidad y memoria se entrecruzan en otro sentido presente en los testimonios. La lucha aparece en los relatos justificada, en parte, por la necesidad de que las futuras generaciones no se vean obligadas a ocultar su identidad mapuche. Ramos y Muzzopappa (2012) proponen que cuando se tiene conciencia de la voz propia y se la identifica con algún discurso disponible para enmarcar la experiencia vivida, la subjetividad se configura como política. En la constitución

19 Susana Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

de la misma, los procesos de construcción de memoria juegan un rol central, conformando “los lugares disponibles para la expresión de ciertas vocalidades” (2012: 1). De este modo, el legado que se pretende constituir para las generaciones futuras no es solo con respecto al derecho territorial sino también a una reivindicación abierta y política de la identidad mapuce. Veremos esto con mayor detalle en el próximo acápite, en el que analizaremos el conjunto de conceptos con los cuales, en los testimonios, las mujeres de Campo Maripe relacionan la noción de comunidad, para observar las implicancias políticas de los procesos de memoria abordados.

Los significados de la comunidad en los testimonios

Durante el proceso de recomposición comunitaria, los actores sociales encontraron en su pasado ciertos significados para dar sentido a la lucha desencadenada en el presente. El acceso a los marcos colectivos de la memoria aportó un sentido específico a las experiencias individuales. En este acápite se analizan testimonios de las hermanas Campo de la tercera generación de la comunidad. Las declaraciones permiten observar el modo en que estas *actoras sociales* han elaborado unidades de sentido entre el pasado, el presente y el futuro, los roles asignados a diferentes sujetos en el territorio, así como la caracterización propia acerca de la coyuntura que dispara la reconstitución comunitaria.

Todas las comunidades y las organizaciones del pueblo mapuce realizaron una recuperación del pasado, a partir de la cual elaboraron relatos que dieron sentido a su derrotero político. Estos repases de la historia marcaron puntos de inflexión, resaltaron hechos históricos específicos y describieron coyunturas, por lo cual a partir de los mismos se puede observar qué problemas del pasado se jerarquizaron y cuáles pasaron, en cada relato, a segundo plano. Un punto de referencia frecuente ha sido el inicio del *racconto* en la llamada “Conquista del desierto”, como momento inicial del despojo indígena. En el relato de las mujeres de Campo Maripe, sin embargo, el punto de inflexión más enfatizado ha sido la vulneración de los derechos territoriales de 1978.

De esta forma, el quiebre en el acceso al territorio permite describir un pasado pleno de libertades, en contraposición con un presente en el que la figura de la muerte cobra una relevancia particular. Aquel pasado que se revisita es el momento previo a la llegada de la familia de privados que tomó como mano de obra a los Campo. La plenitud que se atribuye a la misma deviene de la posibilidad de libre movimiento, de llevar a cabo las actividades de sustento sin límites territoriales y de complementarlas gracias al acceso a fauna y flora con las que se coexistía en el territorio. Es decir, surge con fuerza la noción *libertad* asociada con la de *trabajo*. Veamos de qué forma se caracteriza, entonces, aquel *antes* y este *ahora*:

La gente dice que nunca estuvimos arriba. Sí, es verdad, nunca estuvimos arriba, porque esto era pastoreo. Acá teníamos las ovejas, las chivas, y las vacas las teníamos en el bajo (...). Ahora no tenemos cinco mil ovejas. ¿Por qué? Porque roban, matan, andan de noche robando. Vienen los *wigkas* a robar. Andan con

armas robando, qué vamos a tener. Si tenemos vacas, nos roban. Si tenemos, ahí en la costa tenemos animales. Animales de corrales. Tenemos chanco, cordero, ovejas, vacas. Y entran en la noche a robar. Y no dejan nada. Adonde vamos, allá roban. (...) cazábamos avestruces, cazábamos piches, cazábamos liebres. (...) Lo que íbamos a comer. Y hoy no vemos nada, hoy no hay nada, todo se desapareció. ¿Por qué? Porque llegó el *wigka* a romper todo, a desaparecer todo, que te da tanta pena y tanto dolor. Un lugar donde anduvimos a caballo, pastoreando los animales. Nosotros salíamos de la costa a las 10 de la mañana, volvíamos a las 6 de la tarde. Porque los animales, en agosto las chivas parían arriba y nosotros teníamos que atender acá, y algunos los dejábamos en la barda, en el corral grande (...). Y eso nos da tanto dolor hoy, que venga un sinvergüenza, que no nos conoce, que dice que estas tierras las compró a no sé quién. Y sí, más vale, porque siempre el *wigka* gana.²⁰

Nosotros nos criamos libres. Ser, trabajar y vivir tranquilos.²¹

¿Qué vivir, qué? Nada. Todo muerto, todo seco, todo contaminado, lleno de petróleo. Y bueno, ellos ahora agarran, se levantan su torrecita cuando terminan y se van. ¿Quién queda acá? Nosotros.²²

En esta descripción del pasado y el presente, como ya mencionamos, la noción de muerte cobra relevancia para el segundo. La muerte que prima en el presente se relaciona, por un lado, a la caracterización de la tierra como arrasada, yerma, inhóspita, a partir de la aparición de las empresas involucradas en la explotación hidrocarburífera. Pero también se vincula, por el otro lado, a la imposibilidad del trabajo en dicho entorno, como enuncia una integrante de la tercera generación:

Donde nosotros caminamos y anduvimos siempre que cruzamos con los animales, cuando éramos más chicos, siempre salíamos a cuidar a los animales y vivíamos este campo tan lindo. Nunca había un camino, nada más se usaban las huellitas de los animales, que nosotros andábamos. No veíamos esta destrucción que nos está haciendo el petróleo, nosotros subimos hoy arriba y nos da mucha pena de ver lo que están haciendo, hacé de cuenta que nos sacan una parte de nuestra vida, de ver las locaciones que hacen, las contaminaciones que nos dejan, y lo que le irán a dejar a nuestros hijos, a mis nietos.²³

Si la *libertad*, el *trabajo* y el *territorio* se vinculan en una unidad de sentido, la *familia* es otro elemento central de preocupación, tal como surge del extracto anterior. Se trata de la unidad organizativa a la que se hace referencia más frecuentemente en los testimonios acerca de la recomposición comunitaria. Esto tiene sentido en la medida en que las integrantes de la comunidad ubicada en Loma Campana comparten un origen familiar —el matrimonio entre Pedro Campo y Celmira Maripe— y los lazos de hermandad entre quienes componen la tercera generación del *lof* son el punto de partida de la reconstrucción.

20 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014. Celmira falleció poco después de la realización de la entrevista.

21 Marta Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

22 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

23 Mabel Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

Familia y comunidad se entreveran en la narrativa, y por momentos responden al mismo orden de la vida práctica, en tanto la recomposición de los vínculos familiares se realizó al mismo tiempo que la reconstitución comunitaria, retroalimentándose permanentemente.

La *familia* ha sido la forma práctica y cotidiana en la que se tradujo la idea de *comunidad* en Campo Maripe. En este sentido, la readscripción étnica y la reconstitución comunitaria fueron imaginadas como herencias para las próximas generaciones.

Celmira Campo: Y mi abuela [con quien] yo me crié, que era mapuce, ella me contaba. Ella hablaba *mapuzugun*. Ella cantaba en *mapuzugun*, pero a nosotros no nos enseñaba por miedo. Ella siempre tenía temor al *wigka*. (...) Porque ella cuando vino acá, ahí a Añelo, al Fortín Vanguardia, venían desnudos. Porque los *wigkas* le mataron la mitad de la familia. (...)

Pety Piciñam: ¿Usted quiere dejar un mensaje? (...)

Celmira Campo: Sí, para mi nieto, para mis hijos. Para que ellos no pasen lo que hemos pasado nosotros. Nuestros abuelos, nuestros padres, que ellos se avergonzaban de ser mapuce. Que ellos no se avergüencen de ser hijos mapuce. Yo sé que ellos tienen parte de sangre *wigka*, pero tienen también de mapuce porque yo soy mapuce.²⁴

El ser mapuce se contrasta con el *wigka* por el tipo de relación que se establece con el territorio. El blanco es caracterizado como ladrón, "*wigka xewa*",²⁵ en contradicción con el mapuce cuya finalidad es trabajar la tierra. La presencia de los sujetos privados a fines del siglo XX y de los llegados a la zona a explotar los recursos hidrocarburíferos a principios del XXI impidió el vínculo con el territorio y, con ello, el retorno hacia la familia, como señalaba una de las hermanas Campo: "éramos libres y tranquilos y trabajábamos, éramos de nuestros hogares y esa es la lucha que teníamos siempre, pero ahora tenemos una lucha tan grande con el gobierno que tenemos que dejar nuestras casas solas".²⁶ La obturación del vínculo con el territorio se asoció en los testimonios a la noción de *dolor*. Esta es una de las presencias más patentes a lo largo de las diferentes narrativas, uno de los términos que más se utilizan para describir el clima emocional en torno a la reconstitución de la comunidad.

Por ello es necesario reflexionar en torno a esta presencia en el relato. Veena Das identificó dos corrientes de interpretación sociológica del dolor. Una lo comprende como una expresión somatizada en el cuerpo del trauma histórico vivido en épocas de represión política y silenciamiento: "por tanto, las historias secretas de la sociedad se encontrarán no en las narraciones, sino en el daño causado por los acontecimientos políticos en los cuerpos y en las almas" (Das, 2008: 417). Otra concepción lo propone como una característica para la conformación de una comunidad, entendiendo que la memoria se crea infligiendo

24 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

25 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

26 Marta Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

dolor: “el dolor es la garantía que se le da al individuo de que pertenece a ella [a la sociedad]” (Das, 2008: 417).

Existen estudios que afirman que “el dolor no es simplemente el efecto de una historia de daño: es la vida corporal de esa historia” (Ahmed, 2015: 68). La vulneración territorial se vincula en las memorias con el dolor y otros fenómenos corporales, como la muerte y la enfermedad. La asociación entre *territorio* y *libertad* de la que ya hablamos tiene como contracara la diada *dolor-muerte*. La imposibilidad del desarrollo en el territorio y del trabajo en la tierra es asociada al surgimiento de dolores y a la muerte. Esto es visible en diversos testimonios en que se aborda la historia de vida de uno de los hermanos de la segunda generación de la comunidad, Belisario Bautista “Lucho” Campo, quien falleciera tiempo después de ejecutarse un desalojo a la familia. Esta visión de la situación particular de este hermano se relaciona con la cosmovisión mapuce, según la cual las diferentes fuerzas *-newen-* se encuentran en equilibrio si cada integrante del sistema puede jugar el rol que le corresponde en el mismo (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010: 34); en caso de que esto no sea posible, la alteración del equilibrio se manifiesta en el desarrollo de enfermedades.

Uno de mis hermanos que ya dejó de existir que es Lucho, todos lo conocían por Lucho, Bautista, él se llamaba Bautista, Belisario Bautista tenía el nombre de mi papá, y él cuando lo sacaron por segunda vez, o por tercera vez que lo sacaron de ahí que él estaba tan encariñado, que nosotros habíamos trabajado todos juntos como siempre haciendo una huerta. Y él estaba muy contento estaba muy, se sentía muy... bah, en su lugar, que nacimos y nos criamos. Él estaba como recuperándose, porque él tomaba mucho, pero ahí se sentía más contenido, tenía más fuerza para seguir adelante. Pero cuando lo sacaron por tercera vez de ese lugar, él como que se dejó llevar más por el alcohol.²⁷

Fue corrido, mi hermano también. Lo perdimos, por haberle quitado la tierra él sufrió un ataque de presión, y ahora mi hermana [se refiere a Celmira] también se fue luchando.²⁸

El *dolor* asociado al *territorio* implica también la necesidad de comprender a este último en su multidimensionalidad. Precisamente el uso de esta noción remite al entrecruzamiento en los espacios, tanto de prácticas e intencionalidades de transformación y uso de la naturaleza como de significaciones vinculadas a ellas:

La intencionalidad es un modo de comprensión que un grupo, una nación, una clase social o hasta una persona incluso, utiliza para poder realizarse, es decir, materializarse en el espacio, como bien definió Lefebvre. La intencionalidad es una visión de mundo, amplía, pero una, es siempre, una forma, un modo de ser, de existir. Se constituye en una identidad (Mançano Fernández, 2005: 3).

27 Josefá Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

28 Marta Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

El territorio vincula lo material y lo simbólico en el proceso de enraizamiento. Por ello, desarrollarse en él significa no solo trabajar la tierra sino desplegar afectividades, vinculadas fuertemente a la dimensión identitaria.

Sugerimos, entonces, que el *dolor* en la memoria de esta comunidad se manifiesta en dos sentidos. Por un lado, como producto de la obturación al desarrollo en el territorio, a raíz de lo que Rogerio Haesbaert (2013) denomina *desterritorialización*, es decir ya sea una pérdida del control sobre el espacio, o una expulsión del mismo y una consecuente movilidad sobre la que no es posible tomar mayores decisiones. Por el otro, el relato manifiesta un *dolor* vinculado al deber cristiano, a través del cual podemos comprender que la tierra es entendida como un legado divino en proceso de degradación por la acción humana. La responsabilidad de proteger la herencia de Dios frente a la destrucción que expanden las empresas explotadoras de hidrocarburos es el nudo argumental que viabiliza la coexistencia de una cosmovisión mapuce y otra evangélica. Esta trama conceptual incluso permite comprender la lucha por el territorio como parte de una tarea cristiana.

Están destrozando día a día este campo, que ya no quedan para el pastoreo de los animales en este lugar por eso yo me siento con mucho dolor, porque Dios no dejó esto que vemos. Yo sé que el hombre va a terminar lo que Dios dejó establecido que nunca se debió haber tocado este lugar, porque Dios dejó los animales para que nosotros vivamos de ellos (...). Nos sentimos muy acompañados con todos los *lamgenes* [hermanos] con todos los *logkos* [cabeza de comunidad], *werken* [voceros] que vienen a acompañarnos, comunidades de distintos lugares. Y sabemos que estamos en las manos de Dios, Dios nos va a ayudar con todas las cosas. Lo único que queremos es recuperar nuestro campo y poder vivir con lo poco que irán a dejar los *wigkas* (...). Estamos aquí en este lugar cada día más fortalecidos con toda la fuerza que nos da Dios y después con cada una de las comunidades.²⁹

Pero gracias a Dios, bueno hasta que a nosotros Dios nos de vida, vamos a estar acá, luchando.³⁰

La religiosidad, entonces, no ha funcionado del todo en esta comunidad como elemento pacificador en lo atinente a las reivindicaciones territoriales y se ha imbricado con nociones de la cosmovisión propiamente mapuce. De manera que *dolor* y *lucha* también deben ser abordados como un par conceptual. Es necesario comprender el *dolor*, entonces, no como un fenómeno individual, sino como parte de las emociones sobre las que acciona la política y que permiten accionar políticamente. El “giro político de las emociones” (Alonso, Lincan y Fernández, 2018: 2) se relaciona con este planteo, en tanto permite observar de qué forma los traumas de experiencias pasadas se portaron en el cuerpo y en la memoria, al tiempo que los actores elaboraron salidas a los mismos. Por tanto el *dolor* es no solo la consecuencia de la desterritorialización sino también un factor subjetivo central en el paso de la sumisión a la resistencia, cuando es elaborado

29 Josefá Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

30 Marta Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

colectivamente y puesto en clave política, lo que permite proyectar formas de modificar la realidad.

Los testimonios de las mujeres de Campo Maripe permiten comprender los contenidos ideológicos de la comunidad a partir de tramas de sentido en torno a diferentes pares conceptuales: *territorio-trabajo*, *territorio-familia*, *territorio-dolor*, *territorio-lucha*. La práctica política reivindicativa alimentó el reinicio de la transmisión cultural bajo formas novedosas. Hemos visto que los testimonios apuntaron a la lucha como herencia para las generaciones futuras: las jornadas de acciones colectivas se transformaron en instancias de transmisión cultural. Aquella se conformó como espacio y como contenido de traspaso intergeneracional, dentro del cual las mujeres tuvieron un rol central. El proceso de reivindicación se configuró, de esta manera, como espacio de reencuentro y fortalecimiento familiar y comunitario, así como momento del paso de la transmisión cultural de lo privado a lo público y, por ende, de creación y reproducción de la comunidad.

A modo de cierre: hablar como decisión política

Al analizar las rupturas del silencio podemos reflexionar en torno a los procesos y mecanismos a través de los cuales se decide recuperar del pasado las experiencias de violencia y se persiste en su enunciación a pesar del dolor que genera su rememoración a nivel individual. En este trabajo sostuvimos que, en el caso de Campo Maripe, la instancia de rearticulación comunitaria debe observarse en conjunto con la ruptura de silencios, ya que ambos procesos pueden comprenderse mejor leídos desde el escenario conflictivo en el que se desencadenan. Sin embargo, estos silencios no habían significado un total olvido, sino que se habían producido en contextos represivos, por lo que el habla entreveró lo político y lo emocional, o lo “terapéutico”, al decir de Connerton (2011).

En Campo Maripe, la comunidad se asocia a la posibilidad de retorno al territorio, y este, a la libertad y al trabajo. El despojo territorial, por el contrario, es identificado con el dolor y la muerte. La comunidad surge como una herramienta política, y una forma de vida que anuda identidad, familia, territorio, pasado y futuro. La imbricación entre la cosmovisión mapuce y la del culto evangélico demuestra, por otro lado, que la comunidad puede adoptar características según la realidad de cada grupo específico, respondiendo a pautas de vida que marcan huellas e influencias del modo de vida occidental, lo cual hace a los sujetos en su historicidad. Comprender esto nos permite alejarnos de interpretaciones que describen al indígena como un objeto pétreo e incapaz de cambio a través del tiempo.

Cuando se hace memoria desde el conflicto, el *lof* emerge como un espacio donde tejer una comunidad emocional y elaborar las memorias subterráneas de manera segura. De esta forma, los actores que previamente se identificaban bajo otras nomenclaturas, como la de “familia” o “vecino”, se reconfiguran en un contexto que se ha vuelto permeable a oír sus testimonios y a encuadrarlos dentro de una trayectoria histórica más amplia. Esto también hace a su historicidad. Al mismo tiempo, el conflicto vuelve necesaria una recuperación de memorias dolorosas que individualmente se prefiere no visitar: el sentido colectivo, comunitario, de la lucha, y la convicción de estar haciendo justicia

con respecto a los antepasados y en favor de los descendientes configuran un escenario en el que se toma la decisión política de romper esos silencios. La comunidad, ante el conflicto, se torna así el espacio desde el que se logra desplazar el límite de lo no dicho.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- Alonso, Graciela, Lincan, Eva y Fernández, Laura (2018). “Corporalidades y epistemologías. Posiciones situadas que habilitan encuentros”, en *V Jornadas CInIG de Estudios de Género y Feminismos/III Congreso Internacional de Identidades*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Alonso, Graciela. Lincan, Eva. y Paz, Anabella (2019). “Mujeres Mapuce entretejiendo conocimientos y memorias de resistencia. Notas de investigación”, *Revista del IIICE*, N°45, pp. 105-115.
- Argeri, María (2011). “La desestructuración de los cacicazgos. Política, justicia e institucionalidad. Pampa y Patagonia (1870-1955)”, en Quijada, Mónica (ed.): *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX*. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preubuscher Kultubesitz, pp. 309- 359.
- Bengoa, José (1985). *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus.
- Briones, Claudia (2013). “Formas de enraizarse en la mapu: procesos de formación de comunidad en Norpatagonia, Argentina”, en *VII Congreso Internacional CEISAL*. Portugal, Universidade Fernando Pessoa.
- Briones, Claudia (2016). “Caminos de enraizamiento en la mapu: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina”, en Briones, Claudia y Ramos, Ana (comps.): *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma, Universidad Nacional de Río Negro, pp. 53-69.
- Cañuqueo, Lorena, Kropff, Laura y Pérez, Pilar (2015). “A la sombra del estado: Comunalización indígena en parajes de la pre cordillera de Río Negro, Argentina”, *Revista del Museo de Antropología*, Vol. 8, N° 2, pp. 159-170.
- Confederación Mapuce de Neuquén (2010). *Propuestas para un Kevme Felen mapuce*. Neuquén, Confederación Mapuce de Neuquén.
- Connerton, Paul (2008). “Seven types of forgetting”, *Memory Studies*, Vol. 1, N° 1, pp. 59-71.
- Connerton, Paul (2011). *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*. Cambridge, Cambridge University Press.

Da Silva Catela, Ludmila (2000). “De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos”, *Historia, antropología y fuentes orales*, Vol. 2, N° 24, pp. 69-75.

Das, Veena (2008). “La antropología del dolor”, en Ortega, F. (ed.): *Veena Das. Sujetos de Dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Colección Lectura CES, pp. 409-436.

De la Cadena, Marisol (2008). “Política Indígena: Un análisis más allá de la política”, *Wan Journal*, N° 4, pp. 139-171.

Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires, Universidad Nac. de Quilmes.

Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (Comps.) (2018). *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma, UNRN.

Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana; Malvestitti, Marisa y Pérez, Pilar (2018). “Introducción”, en Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (comps.): *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma, UNRN. pp. 9-18.

Delrio, Walter y Malvestitti, Marisa (2018). “Memorias del awkan”, en Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (comps.): *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma, UNRN. pp. 23-68.

Dirección Nacional de Información Energética (2019). *Vaca Muerta*. Buenos Aires, Secretaría de Gobierno de Energía.

García, Analía y Valverde, Sebastián (2007). “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina”, *Cuadernos de Antropología Social*, N°25, pp. 111-132.

Haesbaert, Rogerio (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”, *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 8, N° 15, pp. 9-42.

Halbwachs, Maurice (2005). *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Harkin, Michael (2003). “Feeling and thinking in memory and forgetting: toward an ethnohistory of the emotions”, *Ethnohistory*, Vol. 50, N° 2, pp. 261-284.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo Veintiuno.

Jimeno, Myriam (2007). “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”, *Antípoda*, N° 5, pp. 169-190.

Kropff, Laura (2010). “Apuntes conceptuales para una antropología de la edad”, *Avà, Revista de Antropología*, N° 16, pp. 171-187.

Lorenzetti, Mariana, Petit, Lucrecia y Geler, Lea (2016). “Las memorias en escena. Autorrepresentación y lucha política en grupos subalternizados”, en Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 141-162.

Mançano Fernández, Bernardo (2005). “Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales”. *Observatorio Social de América Latina*, N° 16, pp. 1-11.

Molina, Raúl y Correa, Martín (1996). *Territorios y comunidades pehuenches del alto Bío-Bío*. Santiago de Chile, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Pell Richards, Malena (2018). “Silencios y luchas territoriales mapuche como lugares de significación política y cultural”, *Punto cu Norte*, N° 7, pp. 153-185.

Pollak, Michael (2006). “Memoria, olvido, silencio”, *Revista Estudios Históricos*, Vol. 2, N° 3, pp. 3-15.

Radovich, Juan Carlos (2014). “Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social”, *Revista Antropologías del Sur*, N° 1, pp. 133-145.

Ramos, Ana (2010). *Los Pliegues del Linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba.

Ramos, Ana (2016). “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”, en Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 51-71.

Ramos, Ana y Bompadre, José María (2018). “Introducción”, *Punto cu Norte*, N° 7, pp. 7-26.

Ramos, Ana y Muzzopappa, Eva (2012). “La relación memoria/archivo entre sentidos enmarcados y sentidos inducidos”, en VV.AA.: *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología*, Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (2016). “En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder”, en: *Memorias en lucha*.

Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad. Viedma, UNRN, pp. 13-51.

Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, Mariela Eva; San Martín, Celina y Nahuelquir, Fabiana (2016). “Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches”, en Ramos, Ana; Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 111-140.

Sabatella, María Emilia (2016). “Recordar en tiempos de lucha: los procesos políticos de hacer memoria en contextos de conflicto”, en Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 93-110.

Salomón Tarquini, Claudia (2010). “Estrategias de acceso y conservación de la tierra entre los ranqueles (Colonia Emilio Mitre, La Pampa, primera mitad del siglo XX)”, *Mundo Agrario*, Vol. 21, pp. 1-24.

Schwarzstein, Dora (Comp.) (1991). *La Historia Oral*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Thompson, Edward (2006). “Preface from The Making of the English Working Class”, en Storey, John (ed.): *Cultural theory and popular culture. A reader*. Harlow, Pearson. pp. 41-45.

Trentini, Florencia, Valverde, Sebastián, Radovich, Juan Carlos, Berón, Mónica y Balazote, Alejandro (2010). “Los nostálgicos del desierto: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios”, *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 4, N° 8, pp. 186-212.

Tozzini, Alma (2014). *Pudiendo ser mapuche. Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*. San Carlos de Bariloche, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.

Valverde, Sebastián (2005). “La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche”, *Revista de Historia*, N° 10, pp. 137-184.

Villarreal, Jorgelina y Huencho, Luisa (2015). *Informe Histórico-antropológico. Relevamiento territorial Lof Campo Marípe. Pueblo Mapuce. Provincia de Neuquén*. Inédito.

Zavala Cepeda, José Manuel (2016). “El Pleito de Ralco”, *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, Vol. 26, N° 2, pp. 209-220.