

La restauración de memorias desde y sobre el conflicto: reflexiones sobre procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en Chubut, Argentina

*María Emilia Sabatella**

*Valentina Stella***

Resumen

El siguiente trabajo analiza, partiendo de dos casos situados en la provincia de Chubut, Argentina, la forma en la cual organizaciones y comunidades mapuche y mapuche-tehuelche han iniciado un proceso de restauración de sus memorias y subjetivaciones políticas. Ambos procesos han implicado la acción de recordar a partir y sobre procesos de conflicto. El primer caso, centrado en la costa de la provincia, evidencia momentos de conflicto (persecuciones durante campañas militares, situaciones de estigmatización, entre otras) que fueron entendidos como índices históricos que colectivizaban procesos de subjetivación. En el segundo, en el noroeste, el conflicto territorial que atraviesan dos comunidades mapuche frente al Estado fue el contexto que habilitó procesos de recordar, iluminando experiencias pasadas y presentes de subalternización y colectivización.

* Candidata a doctora y licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria doctoral en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Iidypca). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Río Negro Mitre 630 5.º A, Bariloche, Río Negro, Argentina. mesabatella@yahoo.com.ar

** Candidata a doctora y licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria doctoral en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Iidypca). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Río Negro. valenstella84@gmail.com

Palabras clave: Memoria colectiva, subjetividad política, pueblos originarios, mapuche, tehuelche.

Abstract

Two programs of cultural memory recovery are analyzed in this paper; they belong to the Mapuche and Mapuche-Tehuelche ethnic groups in the Chubut province, Argentina. Both deal with social conflict processes. The first case is located in the coast of that province and gives testimony of tense moments (persecutions during military campaigns and discrimination, among others) that were reckoned as historic turning points which created collective subjectivizations. The second case, in the northeast, was a territorial dispute that two Mapuche communities went through against the government, this provided the set that allow the recalling process, giving insight into past experiences and present shared political ideas.

Keywords: *Collective Memory, political subjectivity, first peoples, Mapuche, Tehuelche.*

Introducción

Este trabajo se inicia con una serie de interrogantes que fueron surgiendo al poner en diálogo nuestras investigaciones en vistas de reflexionar sobre los procesos de actualización de memorias sociales en contextos de subalternización. Particularmente, indagamos estos procesos a partir de su relación con la forma en la cual las personas mapuche y mapuche-tehuelche, con las que trabajamos en la costa y el noroeste de la provincia de Chubut, se conforman como sujetos políticos y —al hacerlo— refuerzan y consolidan sus vínculos sociales y parentales.

Una de las preguntas que surgió del diálogo es: ¿por qué la memoria, tanto para nosotras como para nuestros interlocutores en el campo, se vuelve una herramienta central para revertir procesos de subalterniza-

ción? Es decir, ¿qué sucede cuando la memoria se postula como marco de interpretación para comprender determinados procesos presentes y pasados? En esta ocasión, analizaremos la relación entre memoria –en tanto ejercicio de traer el pasado al presente– y conflicto –situaciones de tensión donde ciertas relaciones de desigualdad se vuelven públicas y antagónicas (Sabatella 2016a; 2016b)–; para hacerlo partiremos de dos casos. El primero está centrado en Puerto Madryn, costa de la Provincia de Chubut, donde para distintas organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche, diferentes instancias de encuentros-ceremonias, parlamentos, entre otras, se transformaron en un lugar de lucha y de apego para constituir sus subjetividades políticas como mapuche y como tehuelche. En estos encuentros, situaciones conflictivas pasadas fueron interpretadas como índice que al ser “iluminados” desde el momento presente posibilitaron procesos de subjetificación.

El segundo se ubica en el Cerro León de la Aldea Buenos Aires Chico, noroeste de Chubut, donde las comunidades mapuche Cañío y Cerro León-Ñiripil se encuentran atravesando desde el año 2010 un proceso de conflicto territorial con el municipio y empresarios de la localidad aledaña de El Maitén, los que iniciaron en sus territorios, sin su permiso, un emprendimiento turístico de pistas de esquí. El conflicto fue, para los integrantes de estas comunidades, un acontecimiento que produjo discusiones y negociaciones sobre lo que recordar: lo recordado en este contexto de conflicto marcó su entendimiento sobre y su posicionamiento frente al mismo.

Nuestras preguntas se orientan entonces a reflexionar sobre la relación entre aquello que se entiende como el “pasado” y el “presente” en los procesos de memoria, por una parte, respecto de la forma en la que la memoria pareciese postularse como el resultado de una constelación en la que los contextos presentes permiten “iluminar” –siguiendo a los planteos de Walter Benjamin (1987) respecto de las imágenes dialécticas– determinados acontecimientos pasado; por otra, acerca de la forma en la que el trabajo de la memoria les permitirá atravesar y comprender

a estos actores las situaciones presentes, siendo el impulso para constituirse como sujetos políticos.

La memoria como proceso restaurativo y la constitución de la subjetividad política: acerca de la perspectiva teórica

Partimos por entender a la memoria como la práctica social de “traer el pasado al presente” (Ramos, 2011, p. 132) a partir de la cual se constituyen “subjetividades políticas” (Rose, 2003). Retomamos así la concepción de subjetividad desde la metáfora de pliegue de Gilles Deleuze (1989), en la que las relaciones sociales con los otros y con uno mismo conforman la interioridad de las personas en forma de pliegues. Estos pliegues actualizan sus sentidos históricos en las relaciones con el exterior. Experiencias que están, pero que no se ven o no se enmarcan de determinada manera; recuerdos que parecen no ser significativos, pero que en un momento determinado salen a la luz y se conectan con otras experiencias –las presentes y las pasadas–, crean una nueva coherencia de los pliegues que nos conforman como sujetos. Las experiencias son las que “articulamos” para presentarnos como sujetos de un tipo determinado: en los casos de este artículo, como sujetos mapuche y mapuche-tehuelche.

Algunas instancias de memoria presuponen y recrean marcos interpretativos que orientan la articulación entre las experiencias presentes y pasadas, incorporando los significados que distintos sujetos otorgan a sus propias vidas. Estos marcos de interpretación heredados permiten comprender cómo las personas se encuentran con otras, comparten trayectorias y se embarcan en procesos de pertenencia en común. Esta diversidad de formas en que las memorias visibilizan marcos de interpretación heredados son el producto del encuentro entre diferentes trayectorias personales y de grupos que en determinados momentos de sus vidas se ven compartiendo experiencias pasadas y presentes. Este momento de articulación, en que ciertas imágenes del pasado logran convertirse en conexiones y asociaciones específicas desde el presente, es denominado el momento político de la memoria (Ramos, 2011). Des-

de esta perspectiva, se puede recordar y comprender lo que se recuerda no solo en función de un pasado, sino de un presente inmediato (Benjamin, 1987).

Todos estos recuerdos –no todos a la vez ni en los mismos contextos, ni con los mismos sentidos, ya que no son autónomos respecto del presente– emergen en los momentos de iluminación conectando trayectorias, sentidos de pertenencia y experiencias de lucha diversas –tanto al interior de familias, comunidades y organizaciones como en la articulación con otras–. La forma en la que se restaura la memoria se conecta con estas trayectorias de subordinación, con los procesos hegemónicos y los sistemas de desigualdad; esto influye en la forma en que se silencia, se olvida y, lógicamente, se recuerda.

El momento político de iluminación entonces permite reflexionar acerca de estos procesos. Este concepto surge de lo que Walter Benjamin (1987) denomina como imagen dialéctica. Una imagen que, justamente, es dialéctica porque mantiene su autonomía y su precisión en relación con “lo que sucedió en el pasado” –por ejemplo, ser silenciadas en contextos de violencia–; sin embargo, no impide que las mismas sigan siendo transmitidas en formas diferentes de expresión. Tampoco son ajenas al presente, en tanto las conexiones y asociaciones en las que adquieren sentidos singulares responden a las experiencias que les prosiguieron y al contexto que las visualiza como integradas (Ramos, 2011). Justamente, para Benjamin “articular el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin, 1987, p. 112). El saber leer el “relampagueo de esa imagen dialéctica” es el que permite “iluminar” sentidos del pasado al volverlos parte de las coyunturas presentes; es el que permite reorganizar los pliegues de la subjetividad.

El momento de iluminación como un “despertar” entonces no debe ser concebido como el fin de uno que está inerte de somnolencia y da paso a nuevo estado, sino que es una llegada a la conciencia del sueño. Es decir, aquel “despertar”, aquel momento de “iluminación”, se transforma en el proceso de “recordar” y conectar con situaciones, experiencias,

sentidos y formas de pensar que hasta el momento no podían ser recordadas porque el contexto presente no permitía hacerlas legibles. En cambio, en este momento de iluminación, las personas mapuche y mapuche-tehuelche con las que trabajamos van recordando y dando sentido a esos recuerdos, haciéndolo en función de esos contextos determinados.

Las trayectorias de las personas mapuche y mapuche tehuelche se encuentran signadas por procesos de subalternización hegemónicos; particularmente, ligados al hecho de ubicar a los indígenas como “otros internos” en el marco de la constitución del Estado como nación y de la ciudadanía como figura de derecho, al posicionarlos entre la inclusión y la exclusión de estos proyectos de ciudadanía. La aceptación no completa de estos sujetos en el proyecto nacional y posteriormente los lugares que les otorgaron las políticas indigenistas (Lenton, 2014) produjeron un silenciamiento y estigmatización de ciertos recuerdos y prácticas. Al traer el pasado al presente, estos sujetos actualizan contextos específicos de condicionamiento, de motivación y de proyección política a partir de recuerdos y experiencias que en otro momento fueron imposibles de ser leídas, identificadas e incluso expresadas. Al recordar no solo se recuerdan estas experiencias de subordinación determinadas por las políticas y discursos estatales, sino también las experiencias que fueron silenciadas por estas mismas políticas: lugares afectivos y políticos colectivos como ceremonias (Camaruco, Wiñoy Tripantu), parlamentos (Futa Trawun), lógicas de relacionamiento (pedidos de permiso), entre otros.

El momento en que se produce dicha lectura –iluminación– se da en el marco de procesos de restauración de los recuerdos que abarcan el proyecto político que han asumido estas comunidades y organizaciones de “hacer emerger, de las profundidades de sus pliegues, fragmentos de pasado hasta entonces inconexos y enigmáticos, con el fin de volver a plegar con ellos las experiencias en curso” (Ramos, 2015, p. 7). Para estas personas, hacer memoria implica hacer conexiones pasado y presente que restauren los silencios y desautorizaciones hegemónicas, así como forjar su proyecto político.

Esta función restaurativa de la memoria retoma, por un lado, los procesos de reconexión de los recuerdos y experiencias vividas como parte de la constitución de su subjetividad mapuche y mapuche-tehuelche; por otro, la importancia de los contextos (de la relación entre el adentro y el afuera las que dan cuenta de la constitución de la subjetividad) como condiciones de esta reconexión; finalmente, de la relación dialéctica entre pasado y presente al recordar, sin por ello inclinar la balanza hacia uno de estos polos, ya que podría generar lecturas como la constitución de recuerdos instrumentalizados desde la actualidad o recuerdos autónomos frente a cualquier presente.

Restaurando memorias sobre el conflicto: índice y trayectorias de pertenencia a partir de experiencias de subordinación

Al iniciar nuestro trabajo de investigación en la ciudad de Puerto Madryn con organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche, buscábamos reflexionar sobre la forma en la cual sus integrantes se constituyen como sujetos políticos. Estas personas tuvieron que traspasar un largo camino para subjetivarse como tales y, en especial, fue la participación en determinados encuentros y ceremonias –nguillatun (rogativa)– la que habilitó estos procesos. Las personas, al narrar la manera en que constituyeron su subjetividad como mapuche y como tehuelche, sacaban a la luz experiencias y situaciones vividas que eran caracterizadas como de desigualdad, de angustia y de discriminación. De lo que estas narrativas daban cuenta es que la memoria logra no solo traer el pasado al presente e iluminar sentidos hasta entonces invisibles, sino además conectar hacia atrás momentos de crisis y que los conflictos eran mojones centrales que determinaban las experiencias de las personas. Ahora bien, ¿cuáles son las situaciones que encuadramos como conflicto?

Nuestros interlocutores han crecido o vivido en contextos urbanos cuyas formaciones sociales se encuentran asociadas al proyecto de conformación del Estado nación. En estos contextos –y específicamente en

la zona de la costa y valle de Chubut– la conformación de una historia municipal y provincial se ha caracterizado por circunscribir en la narrativa oficial a un “indio permitido” como “descendiente” de tehuelche y folclorizado (como un indígena pacífico que supo mantener buenas relaciones con los colonos galeses).

Como señalamos anteriormente, parte de este proyecto universalizante del Estado nación fue el de asociar a los pueblos originarios como “otros internos” (Delrio, 2005) dentro del relato nacional, y con determinadas economías de valor, transformándose en la fuerza de trabajo de los empresarios capitalistas y debiendo migrar a contextos urbanos en búsqueda de fuentes de trabajo. Acompañando a estos procesos, se implementó la instauración de olvidos y la selección de memorias como mecanismos de silenciamiento, cuya consecuencia fue que los diferentes grupos y personas mapuche y tehuelche caractericen a muchas de sus experiencias y situaciones personales como lugares concebidos como vacíos, olvidados, con ausencias, con silencios o con desconocimientos (Nahuelquir, Sabatella y Stella, 2011).

En este sentido, fue un camino bastante complejo el que tuvieron que transitar las personas que vivían en estas zonas urbanas para poder enmarcar su subjetividad como mapuche y como tehuelche. Fue entonces la reconstrucción de las historias y de las experiencias de los abuelos –como interrumpidas y obturadas– la que les permitió, en su momento, empezar a entender la manera en la que fueron operando a lo largo de los años los diferentes dispositivos hegemónicos. Estos últimos, al tiempo que fueron cartografiando aquel espacio social de circulación de las personas, fueron destruyendo la mayoría de los lazos que conectaban a las familias con sus sentidos de pertenencia como mapuche y como tehuelche.

Los procesos de subordinación al Estado como nación argentina fueron siendo confirmados y autorizados por historias oficiales que, presuponiendo y recreando marcos de interpretación y formas de entender al mundo, restringieron también los márgenes de maniobra dentro de los cuales se llevaría a cabo la producción de las memorias y de los

olvidos de los colectivos indígenas. Como consecuencia de esto, las vinculaciones con lugares de enunciación o con discursos disponibles para conectar experiencias pasadas y presentes como indígenas se vieron cortadas, limitadas o interrumpidas para quienes han nacido, crecido o migrado desde muy jóvenes a zonas urbanas. No obstante, y pese a esto, muchas de las personas y familias han ido recreando propias y particulares relaciones y vínculos que dieron como resultado diversas formas de transitar y pensarse como comunidad mapuche-tehuelche en este contexto urbano, produciendo lazos y entramando pertenencias a contrapelo de las desconexiones impuestas.

Así, por ejemplo, muchas de las luchas de las comunidades que residen en Puerto Madryn han girado en torno a la búsqueda de un sentido de pertenencia, de visibilización y de reafirmación de sus subjetividades como mapuche y como tehuelche. En los últimos años, esta agenda se tradujo, por ejemplo, en la recuperación de sus prácticas ancestrales, en la lucha por la restitución de los restos de sus antepasados y en el reclamo permanente para que se cumplan sus derechos. Desde una mirada retrospectiva, las formas creativas que fueron adquiriendo estas comunidades indígenas urbanas, y las disputas puntuales que emprendieron como tales, produjeron rupturas en el imaginario hegemónico, puesto que “el tema indígena” dejaría de ser solo una cuestión folclórica del pasado y asociado en el presente únicamente a lo rural y a la “descendencia” de los tehuelche que habían mantenido buenas relaciones con los galeses.

Generalmente, el inicio de estos procesos de lucha se daba a partir de vivenciar una experiencia que logró aquel momento de iluminación. Esta articulación pasado-presente, el momento de “despertar”, logró en su momento iluminar experiencias pasadas tanto personales como de allegados y, de este modo, habilitar la constitución de una subjetividad indígena que hasta ese momento no había hecho sentido y se encontraba invisibilizada por aquellos discursos y procesos hegemónicos de “asimilación”, “extinción” y “pérdidas”. En otras palabras, la experiencia de participar en una de estas instancias de memoria hizo que imágenes pasadas se volvieran legibles y que logran dar cuenta de un sentido de

pertenencia como mapuche-tehuelche. Esta “iluminación” muchas veces es relatada como una inquietud, como un encuentro, como el inicio de un proceso de constitución de subjetividades indígenas y una posterior conformación o integración a una comunidad.

También, dentro de estas experiencias de iluminación, muchos hacen hincapié en que estas últimas dan inicio a otro tipo de proceso, aquellos que se enfocan en replanteos y preguntas sobre las causas de esa invisibilización. Estas preguntas e inquietudes se convierten, con el tiempo, en caminos de lucha y de denuncia de situaciones de desigualdad tanto personales como grupales. Esto último ocurre cuando se reinterpretan esos “no saberes” como consecuencia de las experiencias de discriminación y como resultado de los mecanismos de dominación generados en los procesos de conformación del Estado como nación.

En la medida que estas experiencias se identifican y se redefinen como luchas inconclusas heredadas, las personas mapuche y tehuelche de la costa están, en términos de Stuart Hall (2010a), poniendo en práctica un conflicto. Esta es una práctica orientada, por un lado, a identificar y profundizar simultáneamente líneas de oposición y de alianzas; por el otro, a identificar y habilitar contextos específicos y favorables –como las ceremonias, parlamentos, entre otros– para estimular el despertar de una conciencia histórica a través de iluminar ciertas imágenes del pasado; finalmente, a establecer conexiones y desconexiones entre experiencias pasadas y presentes con el fin de denunciar, desde una perspectiva crítica, los eventos señalados como evidencias de una relación de conflicto perdurable.

Esta “práctica del conflicto” es para Hall (2010a) la forma que adquiere la acción colectiva cuando los sujetos advierten que sus vivencias diferentes de desigualdad social no solo los atraviesan personalmente, sino que operan, por reiteración y asociación, como marcadores de grupo dentro de procesos diferenciales de sujeción. Al releer las pérdidas, los desconocimientos, los olvidos y los silencios como experiencias similares de desigualdad social, estas comienzan a ser objetivadas en reflexiones conjuntas acerca de los eventos pasados, para convertirse

luego en el material afectivo y político de los procesos de lucha encarados desde la misma pertenencia mapuche y tehuelche que se habían visto obligados a desconocer.

Así, experiencias de conflicto pasadas devinieron situaciones de discriminación tanto propias como de sus antepasados; iban desde el recuerdo doloroso de la opresión y discriminación sufrida por sus abuelos (la abuela golpeada por su marido por enseñarle mapudungun a sus hijos y el “pago del derecho de piso” del abuelo paterno en el trabajo por ser mapuche) a experiencias de discriminación a ellos mismos:

[...] por ejemplo el caso de mi mamá, que tenía a su abuela que era mapuche y que le enseñaba a su papá –o sea, vendría a ser a su hijo- le enseñaba la lengua, pero ella tenía prohibido por su esposo... eh su esposo era español. Entonces, tenía prohibido, ella que era mapuche, enseñarle el idioma... y así fue que un día que se fue la descubrió. ¡La engañó! Le dijo que se iba al campo, entonces él salió... y ella los juntó a todos, sus hijos, para enseñarle[s] la lengua... y él ahí nomás volvió. ¡¿Y que?! Estaban ahí todos hablando en mapuche... y la mató a palos... la mató a palos... porque ella tenía prohibido [...]. ¿Y qué pasa? Después esa gente va teniendo vergüenza, vergüenza y aparte, también, forma parte de cubrirse, porque ¿qué le vas a enseñar, por ejemplo, ese idioma a sus hijos que, de alguna manera, no les va a servir; que, de alguna manera, ellos ya van a sentir la discriminación? [...]
(Entrevista a L. Ñ. 02/2010).

Estas instancias de desigualdad, discriminación y sufrimiento no solo llevaron a las diversas familias que se encuentran viviendo en Puerto Madryn a repensarse como mapuche y como tehuelche, sino además a preguntarse el porqué de muchas inquietudes que hasta ese momento no se habían preguntado. El momento de iluminación, el de articular imágenes pasadas y presentes, logró que se visibilizaran situaciones de

discriminación que llevaron a muchas de estas personas a la búsqueda de otros lugares sociales: la conformación de comunidades y sus respectivos procesos de lucha pasados y presentes.

Esta subjetividad afectiva y política emergente se encuentra enmarcada en un contexto hegemónico específico. Este es el escenario urbano conformado por configuraciones de la alteridad particulares de la localidad de Puerto Madryn y por otras más generales de la provincia de Chubut. Aquí la narrativa histórica provincial presupone un discurso multicultural sobre la base de una relación interétnica oficial: aquella que se dio entre aborígenes “tehuelches” y colonos galeses. En Puerto Madryn este hito central se subraya y celebra en las concepciones locales acerca de la “armonía interétnica” como el que inaugura la historia oficial del progreso en la ciudad.

Dentro de estas configuraciones hegemónicas, la etnicidad se vuelve un sistema de clasificación social de la diferencia (Hall, 2010b). Aquí ciertas prácticas sociales de los pueblos indígenas son descritas como residuales o arcaicas, vestigios de los orígenes comunes y longevos de nación, y pasan al presente a través de la tradicionalización o folclorización. Es así como el discurso histórico oficial de la localidad logró circunscribir al “indio permitido” (Hale, 2004) como un descendiente de tehuelche, no mapuche, y cuyo reconocimiento en la actualidad reside en la historia de las buenas relaciones mantenidas con los colonos galeses (Coronato 2008; Gvirati 2008).

Fue como contrapunto de este contexto hegemónico que se plasmaron las motivaciones políticas de las personas que se reconocieron como mapuche y como tehuelche en la región. En primer lugar, dieron importancia a las experiencias rituales –como la realización y participación en ceremonias– y a la transmisión de conocimientos en encuentros y visitas a “los abuelos”. En segundo lugar, y de modo progresivo, conectaron sus experiencias rituales y los conocimientos adquiridos con sus condiciones de vida urbana. Finalmente, y desde estas nuevas formas de verse a

sí mismos como un colectivo urbano, reconvirtieron las situaciones de discriminación –propias y de sus allegados– en objetos de denuncia.

Al pensarse como comunidades mapuche-tehuelche en la ciudad “de los galeses”, transformaron los espacios disponibles en otros desde donde empezaba a ser posible revisar el pasado, reconfigurar las jerarquías de la alteridad y poner en valor sus pertenencias como indígenas. De esta manera, los recuerdos de experiencias de desigualdad o discriminación heredados o vividos por ellos mismos emergieron como evidencias de un litigio, así como la subjetividad indígena en construcción como el lugar social para mostrarlo.

En la medida que se emprendía un trabajo de la memoria, evaluarían sus condiciones de subordinación como resultantes de un conflicto histórico. La profundización y reflexión en los recuerdos y en sus reconexiones han operado como pilar fundamental en la conformación de una propuesta indígena política y militante en la ciudad. El marco hegemónico en el que los mapuche y tehuelche del presente eran inaudibles e invisibles los había llevado a ocupar los lugares dispuestos hegemónicamente –entre ellos, por ejemplo, como obreros o amas de casa sin ninguna conexión con “lo indígena”–. Sin embargo, en este mismo contexto, ellos pudieron habilitar otros lugares desde donde actualizar, reflexionar y pensar de maneras alternativas experiencias compartidas de pertenencia y devenir.

Son mojones en las trayectorias los que permiten percibir al conflicto en una historia de más larga duración y que es compartida por otras personas mapuche y tehuelche. Los mismos conectan luchas con otras comunidades que han regresado a su territorio o estuvieron a punto de perderlos en manos de otros empresarios y estancieros, que sufrieron, e incluso con otras organizaciones sociales no mapuche, en tanto estas apoyan luchas marcadas por procesos de desigualdad (ante la ley, ante el Estado, ante empresarios capitalistas).

Restaurando memorias desde el conflicto: contextos de iluminación y subjetivación

En el año 2010, los integrantes de las comunidades mapuche Cañio y Ñiripil percibieron en sus territorios el ingreso de máquinas y trabajadores que talaron plantas nativas, construyeron un camino y un refugio. Frente al ingreso de estas maquinarias, cada familia por su cuenta se acercó al municipio para averiguar de qué se trataba. De acuerdo con lo que explica Virginio Cañio, Longko de la comunidad:

Cuando vi que estaban metiendo máquinas para hacer la base ahí, yo ya me fui al concejo. Y bueno, ahí fue donde me encontré con un concejal: él no sabía qué es lo que pasaba arriba del cerro. ‘¿Cómo no? –le digo yo–, ¿cómo no va a saber? si en esto está metido el municipio’. ‘Yo te lo juro, negro, que estoy en el aire, pero lo voy a averiguar’. Me pidió que le dé tiempo. Más o menos a la semana fui para ver si ya me tenía una respuesta; qué había hablado con el intendente. Llego al concejo y me encuentro con él; me conocía por ‘el negro’. Me dice: ‘Mirá negro, ¿en qué andás vos?’ ‘Vengo a ver qué novedad me tienen’. ‘Sí, sí’. Fue cuando dijo que le había contestado el intendente que él no tenía que pasarle el parte a nadie porque esa tierra era del municipio. Ahí pensé: ‘¿y ahora qué?, ¿qué nombre le ponemos?’ Y bueno, fue así, ahí fui que intenté: hablé con la gente de la radio (Virginio Cañio, agosto de 2014).

En un primer momento, las respuestas desde y las consultas hacia el municipio se dieron dentro de una relación de vecindad sin antagonismo (Sabatella, 2016a). Tanto las familias conocían a algunos integrantes del concejo deliberante como los integrantes tenían un trato coloquial hacia ambas familias (como por ejemplo el sobrenombre “Negro”). El Maitén

es una localidad de 4 400 habitantes y Buenos Aires Chico, de 236; existe en su interior la representación de que “se conocen todos” y, más aún, aquellos pobladores históricos en la zona –como las familias mapuche involucradas–. Tras estos reclamos, las familias se sintieron desconcertadas, ya que se negaban a brindarles información sobre lo que sucedía en sus propios territorios: era algo que no podía nombrarse; que al no poder nombrarse, lejos estaba de entenderse. En aquel momento, los Cañio y los Ñiripil se acercaron a la radio Petu Mogelein (la gente de la radio) para hablar con los dirigentes mapuche que estaban trabajando hace años allí. Esta radio, localizada en el municipio de El Maitén, cuenta con integrantes mayoritariamente de origen mapuche-tehuelche y apoyan la lucha de diferentes organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche de la zona.

Como explica Virginio Cañio, en el momento en que contactaron a la radio y dialogaron con sus integrantes, empezaron a “comprender” la situación que estaban atravesando dentro de un proceso histórico; de allí lo que les estaba pasando –aun cuando todavía se encuentra en proceso de definición– podía comenzar a tener un nombre: conflicto. Si bien *conflicto* es el nombre que coloquialmente fue teniendo este proceso, su amplitud, las tensiones y las posiciones comenzaron a ser legibles en el marco de los procesos de memoria que iniciaron en este contexto, en el cual se reconocieron ciertas prácticas de opresión y sujeción, como por ejemplo las leyes y contextos que favorecieron que el municipio avanzara sobre sus territorios que habilitaban o inhabilitaban la construcción de subjetividad. El conflicto entonces se fue convirtiendo en un proceso de larga duración que abarcaba instancias previas de tensión de estas comunidades mapuche frente a empresarios privados y al Estado en sus distintos niveles.

En ese momento, deciden plantear su lucha en el marco de distintas articulaciones. En primer lugar, lo hicieron con comunidades y organizaciones mapuche y mapuche-tehuelche de la provincia. Allí participaron en distintos encuentros políticos y ceremoniales, los cuales también –en

el caso de la comunidad Cañio– organizaron en su territorio¹. En segundo lugar, lo plantearon con el Área de Derechos Económicos, Sociales y Culturales del Ministerio de Defensa de la Provincia de Chubut. Comienzan así el trámite de la personería jurídica como comunidad, inician una demanda a la municipalidad por la tala de plantas nativas y realizan una medida cautelar para suspender las obras en sus territorios y evitar que sigan ingresando al lugar sin su permiso. En tercer lugar, continuaron con otras organizaciones sociales, educativas y medios de comunicación comunitarios no mapuche; finalmente, con sectores académicos. En ese momento, algunas integrantes del grupo GEMAS fuimos convocadas para apoyar la iniciativa de las comunidades de reconstruir sus memorias colectivas a través de un trabajo en colaboración. A través de todas estas relaciones que fueron plasmándose en distintas acciones es que ambas comunidades fueron constituyendo su proceso de lucha.

Sin embargo, al entablar articulaciones plantearon también desarticulaciones. Las antiguas relaciones de vecindad fueron abriendo paso a posicionamientos de confrontación –modelos disímiles de pensar el territorio, la justicia, la historia– frente a las respuestas de los empresarios y el estado local. Ante los discursos públicos y las estrategias legales de las comunidades, se gestaron comunicaciones públicas y legales en las que las acusan de conflictivas y de instrumentalizar su pertenencia en función de los reclamos. Así también, en estas respuestas y acusaciones se revalorizaron construcciones históricas hegemónicas regionales que invisibilizan la presencia de estas familias en el cerro y niegan su afirmación comunitaria (haciendo públicas discusiones familiares que estas familias habían deseado mantener en el ámbito de lo privado). En el entramado de estos discursos, estos culpabilizaron a las comunidades de ser la razón que impide el “progreso económico y laboral” de la localidad.

¹ En febrero de 2014, la comunidad Cañio organiza el VI Parlamento Autónomo Mapuche-Tehuelche. El 6 de julio organizó otro parlamento al que fueron convocadas no solo organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche, sino también organizaciones sociales locales y regionales, así como grupos académicos.

También estos discursos se materializaron en demostraciones de violencia hacia las familias (vivenciadas como acusaciones en el colegio, en el pueblo como traidores o en balazos dirigidos a integrantes de la comunidad). En este contexto, la comunidad realizó un parlamento en su territorio (un encuentro político) y varias reuniones buscando aunar fuerzas y consejos para seguir con la lucha. En cada una de estas instancias en general, “hacer memoria” fue un tópico central. Algunos integrantes exclamaban: “Tenemos que recuperar lo nuestro: las ceremonias, la lengua, nuestras contadas”; “Hay que hacer historia, memoria para contraponernos a la historia oficial... eso nos va dar la fuerza para la lucha”. A partir del conflicto, definir y hacer memoria, así como discutir sobre cómo hacer memoria al interior de la comunidad se convirtió en algo propio y necesario para dar la lucha, para enfrentar el conflicto.

En este contexto nos preguntamos: ¿de qué manera el conflicto desde el presente habilitaba ciertas lecturas del pasado? Sin querer contraponer historia a memoria, entendemos que los relatos hegemónicos son los marcos que operan construyendo el “sentido oficial” de la coyuntura del litigio que viven ambas comunidades.

La historia provincial y regional desde museos, panfletos, páginas de internet o libros de historia se narra marcando algunos hitos que se concatenan: los tehuelches como “los primitivos habitantes de la Patagonia” –el componente mítico aborígen pasivo y del pasado–, los contactos con las primeras agencias colonizadoras, los padres salesianos y los inmigrantes galeses, las campañas militares como parte de un devenir lógico y esperable de un Estado en expansión –que oculta tras la búsqueda de la consolidación de un proyecto nacional intereses claramente económicos–, el proceso de araucanización que estereotipa a los mapuche como indígenas extranjeros, encargados de “aculturar” a la Patagonia de forma violenta, negando formas previas de comunalización, de relacionamiento y de ocupación multiétnica, y finaliza con la sociedad de inmigrantes, la “punta boliche” y la “civilización” (Ramos y Delrio, 2005).

En el caso de Maitén, su historia oficial hegemónica narra su constitución a partir de tres etapas de poblamiento: 1) los primeros pobladores

(asentamiento ligado al trabajo o al comercio en relación con la instalación de la Compañía Tierras del Sur, dentro del cual se marca la presencia de las familias Cañío y Ñiripil), 2) la fundación de la escuela 31 y 3) la llegada del Ferrocarril. Si bien todos estos episodios se construyen con relación a una perspectiva de progreso, particularmente en la historia hegemónica regional, van asimilando el lugar del “progreso” de la sociedad a través de la trayectoria de solo algunos de estos primeros pobladores, los cuales signaron el desarrollo de la localidad, a su vez, invisibilizando –o relativizando– la trayectoria o participación de otros pobladores en este progreso, como los Cañío y los Ñiripil. Estos discursos del progreso fueron acompañados con políticas estatales que han favorecido el asentamiento de inmigrantes y criollos, permitiéndoles titularizar sus tierras y obtener créditos para expandir sus actividades, a diferencia de las personas mapuche, las cuales no lograron obtener la titularidad de sus tierras; muchas veces eran encontrados poco confiables financieramente y quedaban entre la exclusión e inclusión en tanto indígenas de los discursos nacionales y provinciales.

Las inscripciones diferenciales se mantuvieron a lo largo del tiempo, materializándose en determinadas acciones: las comunidades no tienen actualmente cómo comprobar su presencia en el lugar porque no tienen títulos que den cuenta de la propiedad y extensión de su territorio; no son escuchados cuando inician sus reclamos, el hecho de realizar un reclamo los vuelve personas conflictivas y violentas que van en contra de la comunidad maitenense que los excluye.

Hacer memoria es reordenar estos marcos, es buscar nuevos para poder ser escuchados y contraponer la historia oficial que actualmente los sitúa en una posición de desigualdad, culpabiliza y criminaliza. A diferencia de la historia oficial, la memoria de la familia no solo se compone de documentos ni de narrativas dominantes (por supuesto, en tanto las mismas se inscriben en procesos hegemónicos, es difícil entender que estos discursos se encuentren alejados o deshilados de sus entramados), sino que lo hace de experiencias familiares, recuerdos que asoman en al

hacer un trabajo de restauración (Ramos, 2015) desde múltiples y fraccionadas perspectivas.

Las memorias de las personas mapuche de las comunidades, al entramarse en un relato histórico, cuentan que sus antepasados (en particular el abuelo del Longko de la comunidad Bautista Caño con su esposa y uno de sus hermanos; en el caso de los Ñiripil, el padre del Longko, su mujer y uno de los hermanos también) llegaron al cerro buscando un lugar donde vivir con sus animales, de distintas partes del territorio mapuche; en el caso de los Caño, desde Choele Choel hacia finales del siglo XIX; Ñiripil, desde Pichi Mahuida, Río Negro, pasando luego por Neuquén. Estos espacios eran parte de los múltiples sitios desde donde las familias transitaban tras el paso del ejército en los actuales territorios de los estados chileno y argentino, quienes los confinaron en campos de concentración, desarticulando y relocalizando a sus familias mapuche (Delrio, 2005). Los regresos de estos procesos de desplazamiento forzado, que se dieron a partir de 1890, fueron largos y difíciles, campeando, pasando hambre y frío. Tanto las familias Caño y Ñiripil como sus familias allegadas tienen testimonios de estos regresos. Fue así que se asentaron en el cerro, tras varios años de movilización, como ellos cuentan, “buscando un lugar para vivir tranquilos”.

Posteriormente fueron llegando otras familias mapuche en iguales condiciones que fueron pidiendo permiso para quedarse junto a estas primeras familias. El permiso es la práctica socioculturalmente apropiada para los mapuche para establecer una relación con el territorio, la cual fue trasladada a la interrelación entre las familias del cerro, práctica que sigue siendo valorada en la actualidad. Por esta razón, la falta de pedido de permiso del estado municipal y los empresarios locales fue leída como una falta de conocimiento de las lógicas locales. Como hemos mencionado en la introducción, en este contexto de trabajo de campo suelen ser mencionados recuerdos de experiencias de subordinación, así como memorias de coletivización.

Los hijos de Bautista y de Segundo fueron, en distintos momentos de su vida, desplazándose para trabajar en las estancias de forma estacional

en la señalada y en la esquila, o como peones de campo; las mujeres, como empleadas en casas de familia, llegando incluso hasta Buenos Aires. Lo mismo sucedió con los nietos, los cuales fueron sumando otro tipo de desplazamientos: a El Maitén o a otras ciudades –ya sea de la región o más lejanas– para conseguir trabajo frente a las dificultades de la cría de animales: aftosa, inundaciones, nevadas, cenizas, imposibilidad de acceder a préstamos para poder competir con otros ganaderos, etc. Algunos no regresaron al campo, pero tanto Virginio Cañio como Horacio Ñiripil lo hicieron. Si bien estuvieron allí entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, como otras familias mapuche, y a diferencia de las familias no mapuche del cerro, ellos no obtuvieron título de propiedad de las tierras donde estaban asentados. A la vez, los integrantes de ambas comunidades restauran las memorias de las experiencias en las que sus familias se encontraron juntas, ya sean ceremonias camarucos (rogativas), Wiñoy Tripantu (Año Nuevo) o ceremonias de la cosecha y de solidaridad, por ejemplo, al afrontar los problemas en la producción.

Todos y cada uno de estos recuerdos son evocados al contar el litigio en el contexto de conflicto. De acuerdo con su narración, ellos relacionan la usurpación de sus territorios por parte del Estado, la desvalorización de su participación en la historia local y su desigualdad a la hora de poder ejercer sus reclamos. Cada una de ellas porta estos índices que, al ser develados (Benjamin, 1987), permiten conectar sus experiencias presentes con las pasadas. Como mencionamos en el apartado introductorio, los índices históricos son marcas que se transmiten en la memoria (ya sean narrativas, prácticas o experiencias), sin tener plena consciencia de lo que implican. No son corpus del pasado que se acumulan y se transmiten autónomamente, sino que cobran sentido al entrar en una relación dialéctica con el presente.

Es en esa constelación, pasado y presente, que sus sentidos pueden ser iluminados (Benjamin, 1987); en este caso, fue la experiencia de conflicto la que permitió esa iluminación. Volviendo a Deleuze (1989), cuando la subjetividad se reconfigura cobrando nueva autoridad, ciertos pliegues se encarrilan dentro de los marcos del entendimiento que propone la

misma memoria. Por esta razón, el conflicto para estas familias fue el momento en el cual las memorias comenzaron a enmarcarse en una historia colectiva de desigualdad, articulándose con discursos de demanda indígena de más larga data, y también el momento de desconexión con las relaciones gentiles de vecindad que invisibilizan estas desigualdades.

Empezar a recordar, lejos de ser un acto involuntario (McCole, 1993), comienza a configurarse en parte del proyecto político de ambas comunidades. Estos índices, y las discusiones acerca de los mismos, articulan su subjetividad política en tanto personas mapuche en lucha, así como su posicionamiento frente al devenir (recuperar su autonomía territorial, vincularse con otras movilizaciones políticas mapuche, recordar los consejos de sus antepasados...). Aquello que se recuerda cobra valor en esta disputa por los sentidos del pasado, el valor de veracidad es el que emerge al ser experiencias que han sido compartidas por distintos actores y de la que hay poca evidencia, ya que fueron subsumidas a la univocidad de estos discursos hegemónicos regionales y provinciales.

Restaurar la memoria posiciona al conflicto como el momento político de la iluminación. En él se iluminan otros marcos, los de la memoria, desde donde leer, comprender y definir el conflicto, así como su subjetividad. Este acontecimiento presente habilita no solo la iluminación, sino un proceso de reflexión acerca del ejercicio de recordar acerca de las cuestiones a iluminarse y cómo narrarlas; una negociación constante entre los intercambios internos y las interpelaciones externas (de la región, de la historia “hegemónica”, de las organizaciones que quieren articular con ellos, de otras comunidades...). El conflicto impone las condiciones en las cuales va a darse la confrontación, ya que toma como relato oficial la versión hegemónica de la historia de la localidad; sin embargo, no las impone todas. La memoria, al ser restaurada, encuentra las fisuras en estas historias hegemónicas y encadena desde allí nuevos relatos (Ramos, 2015); al hacerlo, define los recuerdos, desde dónde recordar y por qué, qué recordar, cómo articular, quiénes son los adversarios y los puntos en discusión, ampliando también los marcos del conflicto.

Recapitulando

Hemos iniciado este trabajo preguntándonos por qué la memoria, tanto para los antropólogos que trabajamos con ella como para nuestros interlocutores en el campo, se vuelve una herramienta central para revertir procesos de subalternización. A lo largo de nuestro trabajo hemos buscado indagar, a partir de esta, aquello que sucede cuando la memoria se asume como proceso de restauración. Nuestra idea fue reflexionar acerca del potencial de este momento político de iluminación, el cual no solo implica la articulación de recuerdos, subjetividades e índex, sino un proceso de discusión y negociación acerca de estas articulaciones.

La memoria como restauración implica dos grandes negociaciones, que en este caso han tenido como escenario o como tópico al conflicto. Por un lado, la negociación del estar juntos. Stuart Hall (2010b) desarrolló la idea de práctica de conflicto para dar cuenta de la forma en la cual opera la articulación –o los procesos de articulación– dentro de una formación social. Hall explica que una articulación es “la forma de conexión que puede crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones” (2010b, p. 85). Aun siendo contingentes y “no necesariamente determinadas, absolutas y esenciales”, existen condiciones necesarias para la articulación, pero que no son garantía de que ella se produzca, razón por la cual una articulación en conflicto implica una práctica de discusión, de negociación y de vinculación que de por sí no está garantizada.

El conflicto, tanto como un momento de iluminación como los mojonnes que funcionan como índex de un momento de iluminación, plantea la “posibilidad de una articulación” que es histórica y su conformación puede modificar ese conflicto, ya que la misma articulación, al no estar determinada ni garantizada, lleva en las posibilidades de la práctica la potencialidad de “volverse históricamente efectivas como la constitución de agentes sociales colectivos” (Hall, 2010b, p. 85).

Por otra parte, la negociación acerca de aquello que se recuerda y cómo se lo recuerda opera como marco conjunto del entendimiento del

conflicto. Esta negociación de aquello por recordar tiene la impronta de los procesos de alterización y desigualdad que los enmarcan. Negociar, discutir aquello que recordar para las personas mapuche y mapuche-tehuelche implica lograr un consenso que es importante porque recoge todas sus experiencias de subalternización, las cuales fueron uniformadas e invisibilizadas en el marco de los discursos y proyectos del Estado como nación. Estos diálogos y consensos son lo que permiten discutir los lugares que el Estado –otras agencias hegemónicas– determinó para las personas mapuche y mapuche-tehuelche: los pasados, los presentes y los futuros son, en definitiva, los que le dan fuerza a lo colectivo.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1987). *Discursos interrumpidos I*. Madrid, España: Taurus.
- Coronato, F. (2008). Las cuevas de los galeses en Puerto Madryn: Las huellas de los que hicieron punta. *Cuadernos de Historia Patagónica*, 2, 43-70.
- Deleuze, G. (1987). *Los Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Gavirati, M. (2008). Galeses, Pampas y Thuelches. Un ejemplo de convivencia en la Patagonia Central. *Cuadernos de Historia Patagónica*, 2, 21-41.
- Hale, C. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, 38, 16-21.
- Hall, S. (2010a). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En E. Restrepo, C. Walsh & V. Vich (comp.), *Stuart Hall Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán-Lima-Quito: Enviñón/IEP/ Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar.
- (2010b). Sobre postmodernismo y articulación. En E. Restrepo, C. Walsh & V. Vich (comp.), *Stuart Hall Sin garantías. Trayectorias y*

- problemáticas en estudios culturales* (pp. 75-94). Popayán-Lima-Quito: Enviación/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lenton, D. (2014). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Buenos Aires, Argentina: Corpus.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ítaca/Londres: Cornell University Press.
- Nahuelquir, F., Sabatella, M. E. & Stella, V. (2011). Analizando los ‘no saberes’: Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Revista Identidades*, 1.
- Ramos, A. & Delrio, W. (2005). Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 79-118). Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 42, 131-148.
- (2015). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En M. O. Ruiz, (Ed.). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Universidad de La Frontera, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Rose, N. (2003). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall & P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 214-250). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Sabatella, M. E. (2016a). Repensando la construcción de cartografías sociales: el conflicto como contexto en los procesos de subjetivación política. En Briones C. & A. Ramos (eds.), *Parentesco y Política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 117-241). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- (2016b). Recordar en tiempos de lucha: Los procesos políticos de hacer memoria en contextos de conflicto. En A. C. Ramos Crespo & M. A. Tozzini (eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 237-264). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.