

Historia y narrativa en procesos de auto reconocimiento étnico.

M. Alma Tozzini*

Resumen

Procesos de auto reconocimiento étnico en poblaciones que hasta hace pocos años se definían por una identidad "nacional", ya no son novedad como fenómeno social. Sin embargo dichos procesos siguen generando acaloradas discusiones, en las cuales el ámbito académico es convocado, en no pocas ocasiones y de maneras diversas, a analizar o pronunciarse al respecto.

El presente trabajo pretende, a partir de un caso concreto estudiado etnográficamente, en Lago Puelo, NO del Chubut, aportar a la discusión acerca de las posibilidades que el enfoque antropológico de análisis de las narrativas "nativas", puede brindar tanto a la comprensión de estos procesos, como a la formulación de nuevas y mejores preguntas que no se conformen con respuestas académicas "normativas" a los mismos.

Palabras clave: Auto reconocimiento étnico; Procesos socio-históricos; Narrativa; Pueblo Mapuche.

Abstract

Processes of ethnic self acknowledgement in people that until recent defined themselves by a "national" identity, are not new as a social phenomena any more. Nevertheless, those processes continue to be a controversial issue, and the academic environment is usually summoned to analyze them.

Based on the ethnographic study of a specific case in Lago Puelo, northwestern Chubut, the present article intends to be a contribution to the debate about the possibilities that the anthropological approach of the analysis of the "native" narratives can provide to the understanding of these processes as well as to the formulation of new and better questions which could not be satisfied with "normative" academic responses.

Key Words: Ethnic self acknowledgement; Socio-historical processes; Narrative; Mapuche People.

Fecha de recepción: Octubre 2008 • Fecha de Aprobación: Marzo 2009

* Maestranda del PPAS de la UNaM, Doctoranda FFyL, UBA. Becaria de CONICET/ U.N.Comahue. E-mail: almatozzini75@gmail.com Una versión anterior de este trabajo fue presentada en las 3^o jornadas de Historia de la Patagonia, Bariloche, 6 al 8 de noviembre de 2008.

Introducción

Para aquellos que trabajamos en Patagonia, con poblaciones indígenas y en torno al tópico de la memoria, las interrelaciones con la historia y los historiadores son casi un momento obligado, pues también hay historiadores que trabajan en Patagonia, con pueblos indígenas y con la memoria. Sin embargo, y al igual que le sucede al antropólogo cuando hace trabajo de campo en su propia comunidad, no siempre antropólogos e historiadores estamos allí - en el lugar, en el trabajo y en las preguntas - “de la misma manera” (Strathern, 1987:2).

Uno de los primeros puntos de debate, es cómo entender el trabajo en torno a la “memoria” y los relatos orales que los sujetos con los que trabajamos nos ofrecen. En muchas ocasiones el trabajo con las fuentes orales, es asumido como aquello que nos permite “suplir” los vacíos de las fuentes escritas. Desde allí, la idea de “reconstruir” la memoria, como algo prístino, con ciertas herramientas, como una tarea casi arqueológica, aparece a menudo con naturalidad. Por otra parte, no son pocas las veces que ante un relato oral, la estrategia sea acudir inmediatamente a otras fuentes escritas, ya sea para “corroborar” aquello que los informantes cuentan, historizan o relatan; o bien porque a través de las fuentes orales, podemos llegar a mejores y/ o novedosas fuentes escritas.

En el caso del trabajo con comunidades indígenas, máxime si se trata de aquellas de reciente conformación pública, la tarea de ir a comprobar si la historia de pertenencia étnica que relatan los sujetos está basada en la “realidad”, muchas veces es un lugar común en el que suele caerse desde algunos acercamientos históricos y también antropológicos. Es en este tipo de casos, cuando ante los relatos de los sujetos aparece como una imposición a los que asumimos este tipo de temáticas, la búsqueda de fuentes escritas, las referencias en otros relatos, como por ejemplo los relatos de viajeros que incursionaron las zonas de estudio y análisis, cuando no, la reconstrucción de genealogías. Así, se pretende que podamos dictaminar acerca de la “veracidad” de los relatos, de manera de evaluar si resultan una fuente “segura” que nos permita seguir avanzando en la “reconstrucción” de la memoria y acaso de la historia de Patagonia.

Sin embargo, como se verá en el cuerpo del trabajo, son otras las concepciones de “memoria”, “historia” y “realidad” que nos mueven, a la vez que otra la importancia que los relatos pueden adquirir cuando uno trabaja con el pasado en el presente.

El caso que a continuación se presenta, nos permitirá ver qué otras preguntas podemos formularle al mismo, más allá de dar desde la ciencia un aval a los relatos, o arrojarlos al descrédito. Este tipo de casos y los relatos que los construyen, nos permiten, entre otras cosas, analizar e interrogar la selección de hechos que se realizan al relatar; cuál es su plausibilidad, y qué nos está diciendo tal selección acerca no sólo del pasado en sí, sino de la utilización del pasado en el presente y de la relación que desde el presente se establece con tal pasado. A su vez, resulta una mirilla interesante desde la cual reflexionar acerca de la “actualidad” que determinados procesos socio históricos siguen teniendo.

Lo que se pretende a partir del caso a trabajar es, en primer lugar ver qué usos vernáculos se le da a los hechos del pasado y a la historia, a la vez que intentar comprender el actual proceso social de auto - reconocimiento étnico a partir de las formas en que los protagonistas historizan y utilizan los hechos del pasado. Partiendo de la premisa que tanto historia, mitos y relatos, representan formas de producción de conciencia social, que en tanto

tales, orientan diversas formas de acción histórica (política, social, ritual) en el presente (Hill, 1988), el desafío consiste en trabajar el caso presentado, no para corroborar lo que los sujetos cuentan, sino para poder descubrir qué otras cosas nos están mostrando del proceso social estudiado.

El caso y sus paradojas

Viñeta 1

La Comunidad Mapuche Motoco Cárdenas, se conforma como tal en enero de 2004. Si bien hasta entonces dichas familias se auto-definían y eran visualizadas públicamente como campesinos descendientes de “chilenos”¹, es a partir de determinadas condiciones, entre ellas la imposibilidad de acceso a la tierra que ocupan desde hace más de cien años, y de amenazas contra la vida de algunos de sus integrantes, que este grupo comienza un camino de organización y reclamo desde su adscripción étnica. Su historia no representa un caso aislado dentro de la provincia de Chubut, donde no son pocos los reclamos de tierras que tanto campesinos, antiguos pobladores y pueblos originarios llevan adelante.

La historia de los Cárdenas en lo que actualmente es Lago Puelo, provincia de Chubut, comienza en 1884 cuando Pedro “Motoco” Cárdenas llega a la zona y se convierte para la historia oficial en el “primer poblador blanco y cristiano” del valle. A los pocos años, en 1896, llega su hijo Francisco, quien se instala en las tierras que hoy ocupa y reclama la comunidad. Francisco Cárdenas era, además, hijo de Juana Santander, hija de la unión del Cacique Ñancuqueo con una cautiva blanca. Así, los Cárdenas fijan su pertenencia indígena en el emparentamiento con el Cacique Ñancuqueo, de la zona de “El país de las Manzanas”. Sin embargo, la relación de los Cárdenas con la figura de Ñancuqueo no deja de ser ambigua para ciertas miradas. Si bien los Cárdenas lo reconocen como “cabeza de linaje” e intentan dar con otras familias que puedan llegar a ser descendientes de él, tampoco dejan de reconocer que Motoco no tuvo con él excelentes relaciones, y, el hecho de que Motoco llegara a Lago Puelo sin Juana, responde a esas malas relaciones.

Así relataba, la bisnieta de Motoco Cárdenas, meses previos al público auto-reconocimiento étnico, la historia de la familia:

“Cuenta la historia que en aquellos tiempos los indios robaban a los blancos y mi bisabuelo (Motoco) era cautivo del Cacique Ñancuqueo. Él (por el bisabuelo) era muy bueno con los caballos, por eso lo tenían. El Cacique tenía una hija con una cautiva blanca, Juana Santander (nombre de la hija). Motoco y Juana se enamoran y buscan escaparse juntos, pero no podían fallar porque en ese entonces si los indios te descubrían te tajeaban las plantas de los pies para que nunca más pudieras irte.”

1. El mote de “chilenos” es una estrategia que, desde los sectores hegemónicos, y avalado por algunas corrientes académicas, es utilizada para negar todo derecho a los grupos mapuches, en especial el derecho a la tierra, por considerárselos indígenas “no argentinos”.

Logran escaparse (...). En un momento ella (por Juana Santander) se entera que su mamá está muy enferma, a punto de morir, pide permiso al cacique para volver a verla. Él la deja (por Ñancucho), pero no la deja volver a irse...Entonces Motoco tiene que buscar otra mujer para que lo ayude a criar a los hijos. Dicen que la viejita (por Juana Santander) fue a parar al hogar de ancianos de Gualjaina, uno de los hijos (se refiere a Francisco) dio con ella allá...”

Como se ve, en el momento del relato, el grupo reconocía una familiaridad con Ñancucho, aunque se excluían de la marcación étnica.

Casi tres años más tarde, cuando los Cárdenas ya llevaban dos años conformados en tanto comunidad mapuche, se realiza un encuentro de organizaciones sociales ecologistas y ambientalistas en Lago Puelo. El motivo de la reunión no sólo era seguir discutiendo los proyectos mineros que se instalarían en la zona², sino además, poder analizar el grave problema que ciertos campesinos e indígenas venían teniendo con respecto a la titularidad y tenencia de la tierra. El encuentro duró tres jornadas. Cada comunidad, familia u organización podía armarse un “stand” donde poder relatar su historia y acaso denunciar su problemática. En el stand de los Cárdenas había un afiche con un relato de la historia de la familia en el lugar, la bandera mapuche - tehuelche creada por Julio Antieco³ y la bandera de la comunidad. En la misma, en un pequeño lienzo pintado a mano puede verse una pareja galopando arriba de un caballo, al amanecer. Una persona que estaba visitando los stands, se acerca al de los Cárdenas, lee atentamente todo, intercambia opiniones con uno de los miembros de la comunidad que se encontraba allí y pregunta por el significado de dicha bandera. El relato, es casi idéntico al que transcribo arriba. La bandera que hoy representa a la comunidad, elige como ícono el momento en que Motoco y Juana huyen de Ñancucho.

El asombro no es menor. La comunidad Mapuche Motoco Cárdenas reconoce su ascendencia mapuche en la figura de Ñancucho, aunque mantiene en su relato la idea de que “son”, existen, a partir de la huída de Motoco y Juana de sus tolderías. En no pocas ocasiones, esta idea que resaltan los relatos es interpretada -por personas ajenas a la comunidad- como la huída del mundo indígena. ¿Qué interrogante nos abre esta *aparente* contradicción? ¿Qué podemos decir antropólogos e historiadores al respecto? ¿Qué tipo de fuentes, o mejor, qué tratamiento de las mismas nos ayudarían a explicar mejor esta lectura del pasado que a primera vista nos parecería irreconciliable con el presente que se busca legitimar?

Viñeta 2

Existen trabajos históricos que intentan dar cuenta del poblamiento del NO de la provincia de Chubut, post conquista militar del territorio a fines del siglo XIX. Finkelstein y Novella (en Bandieri, 2001) analizan la conformación de la Colonia Cushamen como otro

2. Durante 2006 todas las localidades de la Comarca Andina del Paralelo 42° (El Bolsón, El Hoyo, Epuén, Lago Puelo, entre otras), se movilizaron tras conocerse el proyecto de la instalación de una mina de oro en la localidad de El Hoyo. Dichas movilizaciones tuvieron el apoyo de los vecinos del “No a la mina” de Esquel.

3. Bandera azul, blanca y amarilla, con una punta de flecha en la franja blanca central. La misma fue aprobada por unanimidad en la Asamblea General de la Primera Reunión Provincial de Caciques y Comunidades Aborígenes en 1992. Julio Antieco fue sobrino del cacique Zenón Antieco, llegado a Costa de Lepá, Gualjaina, en 1897.

más dentro de algunos enclaves económicos de la región. Lago Puelo, por tanto, podría encuadrarse dentro de lo que ellas llaman “zonas periféricas y complementarias de dichos enclaves”. Sin embargo, no hay ningún estudio específico⁴ que pueda dar cuenta puntualmente del poblamiento del “Valle Nuevo”⁵, de manera de determinar qué sucedió con dicho valle luego de las avanzadas nacionales a fines del siglo XIX. Finkelstein (2002) reconstruye el derrotero del linaje de los Nahuelquir, dejando abierta la pregunta sobre qué sucedió con el de Ñancucho⁶. Según la autora, está claro que los primeros fueron circunscriptos en la Colonia Cushamen por una cesión de tierras de Julio A. Roca a Miguel Ñancucho Nahuelquir. Sin embargo, el grupo de Ñancucho fue rebelde y con la llegada del ejército a la misma zona de Junín de los Andes (de donde provienen también los Ñancucho - Nahuelquir) éstos se dispersan y no se sabe a ciencia cierta cuál es el fin de este linaje. Sin embargo, las familias con las que trabajo siempre se reconocieron como descendientes de Ñancucho y en tiempos recientes comienzan a averiguar su vinculación familiar con otra comunidad de la zona, de reciente conformación pública. Esta situación comienza a abrir un interrogante interesante: ¿habría sido esta zona receptora de parte del linaje disperso de Ñancucho? Indagar en esta dirección podría clarificar algunas cuestiones del poblamiento de la región. Desde aquí, analizar qué vinculación existe entre haber devenido un linaje disperso y las tardías autoadscripciones étnicas de estos descendientes -adscripciones que por su dilación son estigmatizadas desde ciertos sectores, como “falsas”, “espurias”, coyunturales- nos llevaría a reflexionar acerca del uso del pasado desde los intereses presentes.

Sin embargo, es claro que aquí se encuentran dos modalidades diversas de abordar la cuestión: un camino, bien podría ser adentrarse en el rastro de Ñancucho, de manera de poder demostrar si es efectivamente “cierto” o al menos “posible” que los Cárdenas descendían de él. A partir de aquí, indagar en las vinculaciones familiares entre ellos y otras comunidades indígenas de reciente conformación en el NO del Chubut, podría llevarnos a un análisis en la dirección planteada en el párrafo anterior. El “descubrimiento” de una pieza faltante en el rompecabezas del poblamiento de la región, post desarticulación del mundo indígena por el avance militar – nacional a fines del siglo XIX, sería su broche de oro. De esta forma estaríamos “arrojando luz” en las “discusiones nativas”⁷ acerca de la “veracidad” de tal descendencia y de las vinculaciones presentes, y, a partir de la autoridad de la ciencia, juzgando a unos, corrigiendo a otros, etc. (Guber, Visacovsky, 1999)

No obstante, son otras las preguntas que movilizan este eje, las que apuntan a analizar por qué ciertas versiones de la historia se vuelven plausibles en ciertos contextos. Es decir ¿por qué la apelación a Ñancucho se vuelve públicamente plausible en el presente? Esto

4. Como desarrollo en otro trabajo (Tozzini, 2008), hay estudios que desarrollan este tópico tanto en Lago Puelo como en El Bolsón, pero en ningún caso se analiza la situación de los pueblos indígenas en este proceso; afirmando sistemáticamente que la zona se pobló de “chilenos”.

5. Denominación que dio supuestamente Motoco al valle que comprende las localidades de El Bolsón, Lago Puelo, El Hoyo.

6. En este trabajo la autora discute otras interpretaciones de las fuentes, entre las que menciona la desarrollada por Walter Delrio en su tesis de Licenciatura de 1996. Allí el autor sugiere el parentesco entre Ñancucho Nahuelquir y Ñancucho; a la vez, la posibilidad de que éste también se haya instalado en Colonia Cushamen.

7. Tomo como “nativos” tanto a los Cárdenas, como a los sectores hegemónicos con mayores posibilidades de generar documentos que avalen otras versiones, como por ejemplo las interpretaciones historiográficas. De esta manera, y como se verá más adelante, pongo en igualdad de condiciones a todas las narrativas que desde distintos lugares de conocimiento y poder, se van generando paralelamente a los procesos sociohistóricos.

implica repasar las imposibilidades de plausibilidad en otros contextos. En otras palabras, el camino elegido no sería demostrar “la veracidad” de la descendencia, sino más bien analizar cómo y por qué se reconstruye hoy el linaje (y ciertos grupos se inscriben dentro de él) en el contexto de los reclamos por la tenencia de la tierra; y por qué hoy es públicamente admisible la apelación a dicho ancestro. Ante la posibilidad de asumir una postura que evalúe la “veracidad” de las versiones, apelo a entender por qué, frente a esta coyuntura de extrema conflictividad y vulnerabilidad por el acceso a la tierra, algunas versiones del pasado se vuelven no sólo más plausibles que otras, sino, y tal vez por primera vez en la historia, posibles de ser narradas.

Los procesos sociohistóricos y sus producciones narrativas.

Intentar adentrarnos en el análisis de las preguntas que nos suscitan las viñetas arriba presentadas, implica comenzar a considerarlas como cuestiones importantes a ser entendidas; esto es, darles una habilitación de cuestión a problematizar y a entender dentro del proceso social que estamos analizando. Frente a la posibilidad de tomarlas como sinsentidos, como construcciones oportunistas para maximizar beneficios supuestos⁸, elijo tomarlas como nudos problemáticos desde donde mirar la complejidad. Antropología e historia juntas, tienen mucho para aportar en el entendimiento de estos nudos, aparentemente ininteligibles, incoherentes, y hasta en algunas ocasiones poco felices para sus propios narradores, en vista de las reivindicaciones que llevan adelante.

Ambas ciencias han tenido una tradición académica en que cada una, aparentemente, había optado por dedicarse a sociedades definidas como distintas entre sí, con formas diversas de conceptualizar el paso del tiempo, la relación entre pasado y presente y las fuentes que cada una consideraba como “válidas” para construir conocimiento. Si la historia, en un principio se valió del análisis de documentos escritos, o hallazgos materiales, muchas veces objeto de la arqueología; la antropología, optó por basar la construcción de conocimiento en “el estar allí”, recogiendo relatos, conversaciones casuales, viendo rituales; en fin, compartiendo y analizando lo cotidiano.

Así, pareció que la historia trabajaba con poblaciones que, aunque perimidas, podían referenciarse con “nuestra civilización”, en cuanto sus vestigios documentales resultaban inteligibles al investigador y se evidenciaba una similar concepción del paso del tiempo entre las civilizaciones estudiadas y la cultura del investigador. La antropología, por su parte, optaba por comprender sociedades cuyas expresiones había que primero descifrar para luego analizar, y donde las concepciones del tiempo, se plasmaban en expresiones de diversa índole, siendo el científico el encargado de develar dicho misterio.

Durante décadas, la constitución de cada ciencia incurrió caminos separados. Sin embargo, las intersecciones entre ambas siempre se produjeron, y dichas intersecciones comienzan a suscitar ellas mismas interés científico. No me refiero sólo a trabajos históricos que se basan en estudios antropológicos, o en etnografías que buscan darle profundidad histórica al panorama que intentan comprender; sino, antes bien, a aquellos estudios que se adentran en lo que antropología e historia tienen para decirse y para compartir. Este tipo de

8. Introduzco esta afirmación ya que es ilustrativa de los discursos que circulan en las contiendas locales respecto de este tipo de casos. Son posiciones tomadas, en general, por sectores directamente interesados en las tierras reclamadas.

trabajos (entre muchos otros podríamos citar a Le Goff, 1991; Lowenthal, 1990; Hill, 1988; Nora, 1989; Connerton, 1989; Trouillot, 1995; Radstone, 2000; Visacovsky, 2002, 2004, Hanson, 1989) intentan reflexionar acerca de qué concepciones de historia, sociedad, realidad, tiempo, mito, ritual (entre otros), operan en cada disciplina; además de indagar en qué reformulaciones teórico - metodológicas deberían postular ambas ciencias respecto de estos tópicos, a fin de poder brindar un conocimiento profundo de los procesos sociales que intentan analizar.

Una serie de autores, apelando a la noción de “productos culturales” (Trouillot op. cit y Guber op. cit.) o “formas de conciencia o memoria social” (Hill, op.cit y Gee, 1991 respectivamente) logran poder reflexionar conjuntamente acerca de las diversas formas en que dichos productos se manifiestan; y es aquí donde mito, ritual, historia, narración, adquieren el mismo valor en tanto son todos productos culturales y formas de conciencia social. No son pocos los autores que apuntan la necesidad de entender a la historia tanto como proceso sociohistórico, cuanto conocimiento y uso vernáculo de dichos procesos. Es decir, analizar lo sucedido y lo que la gente relata, conoce y comunica acerca de dichos procesos (Trouillot, 1995), entendiendo ambas cosas no como contrapuestas, sino como inexistentes la una sin la otra, siendo sus límites flexibles (sino difusos); y entendiendo que la historia se va haciendo, también, mientras se va narrando. De qué forma lo sucedido coincida o no con lo conocido y comunicado por los sujetos, es en sí mismo historizable, pues, las narrativas sobre el pasado son concebidas como parte de la realidad social que las elabora (Visacovsky, 2004). En qué medida ciertas narraciones del pasado coinciden o no con los procesos sociohistóricos a los cuales hacen referencia, también nos estaría aportando datos acerca, por ejemplo, de las relaciones de poder imperantes en el pasado (y en el presente) que permitieron tematizar y hablar sobre algunos temas, silenciando otros.

En el caso que nos ocupa, por dar un ejemplo, trabajamos con poblaciones indígenas que en su mayoría se dispersaron y/o se vieron relocalizadas (de manera forzosa o “casual”), luego de la desarticulación del mundo indígena a fines del siglo XIX con la avanzada del Estado nacional en la zona y el tratamiento que desde los espacios públicos y lugares de poder se le dio al “indio”. Es aquí donde al analizar qué se narra acerca de lo sucedido, no podemos perder de vista qué posibilidades reales de tematizar sobre ciertas cuestiones se tuvieron históricamente. El que frente a la coyuntura actual encontremos relatos que nos hagan ruido, sea porque parecen poco convenientes en boca de los sujetos, teniendo en cuenta sus luchas y reivindicaciones; sea porque resultan de un dudoso asidero en los hechos “reales”, puede llevarnos a entender de qué modo el proceso histórico se fue percibiendo, narrando y viviendo, de acuerdo a cómo fueron operando los mecanismos de sometimiento, dejando “temas libres” a partir de los cuales poder hablar de aquellos temas privados de entidad. Es aquí, como veremos más adelante, donde la trama del “malón”, los escapes, las huidas y las relocalizaciones, funcionan como “casilleros disponibles” a partir de los cuales introducir otros temas y reivindicaciones.

Las viñetas arriba presentadas, nos llevan a reflexionar sobre estos tópicos. El análisis crítico y minucioso que nos permita abarcar la ambigüedad entre el proceso histórico y sus narrativas, es un terreno fértil para que antropólogos e historiadores nos pongamos a trabajar. Aquí mito e historia, pueden convivir y complementarse de manera de poder procesar diversos niveles de la realidad, a la vez que poder hilvanar el propio devenir dentro de cierta estructura de significado que se va alimentando de relatos, de procesos históricos de los

cuales la gente habla, reflexiona, y los toma como marcos de significación de la propia realidad presente.

De esta manera, deviene importante, también, reflexionar no sólo sobre la actualidad que ciertos hechos del pasado siguen teniendo, sino sobre los significados que van adquiriendo y que los sujetos les van imprimiendo en tanto narradores.

Nuevos sentidos en viejas matrices

La historia de los Cárdenas, puede ser interpretada como una historia con múltiples comienzos. Un comienzo lo marca la llegada de Motoco a Lago Puelo en 1884. Otro comienzo puede ser marcado en la incorporación de Motoco a las tolderías de Ñancucheo en 1872⁹, donde conoce a Juana Santander, madre de Francisco Cárdenas, primer ocupante (desde 1896) de las tierras que hoy están en litigio. Sin embargo, y como ya apuntamos, es bastante claro que el punto de partida de la historia de los Cárdenas, está fuertemente marcado por la huída de Motoco y Juana de las tolderías del Cacique Ñancucheo. Este parece ser el primer escollo en la construcción de un relato que bien pueda contraponerse a los relatos locales que, enunciados desde ciertos lugares de poder interesados en obliterar la legitimidad de los Cárdenas sobre la tierra que ocupan, se abocan a resaltar la “chilenidad” de la familia, tomando su adscripción étnica como una farsa. Así, otros nudos del relato enunciados por la propia comunidad o por personas allegadas a ella, y que parecen ruidosos, son la aseveración de Motoco como “el primer blanco” o “primer cristiano” (Hermenaldo, 2001), o criollo¹⁰, o la mención al malón que rapta a Motoco y lo mantiene como esclavo. Como decíamos en la presentación de dicha viñeta, es necesario poder explicar como, en la construcción de la narrativa de origen de los Cárdenas, el elemento indígena aparece, pero en lugares y de una manera que a simple vista llevaría a confusión.

Con esta perspectiva, analizar los relatos de origen de otras comunidades mapuche en conflicto por la tenencia de su tierra, nos llevó a encontrar ciertos rasgos similares. Por ejemplo, el origen fijado en “El país de las manzanas”, un periplo transcordillerano y la presencia de la figura del “malón” y/ o el cautivaje como elemento que cambia el status quo y que posibilita el presente desde el cual se enuncia.

En el caso de Motoco Cárdenas, es un malón que el grupo de Ñancucheo realiza sobre Río Bueno, Chile, el que trae a Motoco a sus tolderías y le posibilita conocer a Juana.

“...el año 1872 cuando la tribu del cacique Ñancucheo hizo malón sobre Río Bueno. Salvó la vida porque lo sorprendieron los indios en el campo, antes de atacar el pueblo, en momentos que iba arreando la hacienda que tenía a su cuidado hacia las veranadas del lago Ranco. Lo obligaron a conducirla al otro lado de la cordillera, al valle de Paimún, al pie de la falda sur del volcán Lanín. Una vez allí, como les resultaba útil dado su oficio de criancero, en vez de matarlo lo incorporaron a la tribu como nutu y lo pusieron a cargo de la caballada del cacique, rebautizándolo con el nombre de Motoco” (Hermenaldo, 2001).

9. Fecha dada por Hermenaldo, 2001.

10. En Tozzini 2006, desarrollo la lógica de la utilización, por parte de los Cárdenas, del término “criollo”, al referirse a Motoco, luego del proceso de público auto – reconocimiento indígena.

En el caso de los Antieco de Costa de Lepá (Gualjaina, Chubut), es una guerra “de españoles” la encargada de desestructurar la organización social que incluía a los Antieco y que obliga a quien luego fuera el cacique de Costa de Lepá (Zenón Antieco) y su hermano (Manuel), al periplo cordillerano y posterior ubicación en la meseta chubutense.

“Antes de la guerra de los años 187011, en la localidad de Junín de los Andes vivía la comunidad Antieco (...). Esta guerra fue impulsada por los españoles donde asesinaron todas nuestras familias que se componían de unas dos mil familias y sólo dejaron vivos a dos niños de la comunidad, que son los mapuchito Manuel Antieco y su peñi Zenón Antieco, que tendrían entre 10 y 11 años de edad y fueron cautivados al otro lado de la Nación Mapuche, hoy Chile.” (Antieco, Joaquín Lucas)

También en un libro de divulgación de la Secretaría de Cultura de la Nación (2007), aparece el relato de una mujer mapuche que cuenta una experiencia de “malón blanco” sufrida por su abuela. Su relato refiere a un episodio de bandoleros, sin embargo, es utilizada la fórmula del malón.

“La abuela Rosa, mi otra abuela materna, se casó en Argentina, pero quedó viuda de jovencita. Le mataron al marido para robarle todo. La abuela se escondió con el hijito debajo de la cama y así se salvó, sino se la llevaban. Antes se llevaban a las mujeres y dejaban a los chicos para matarlos. Era gente bandolera, eran blancos. Eran los malones. Formaban un ejército y se llevaban cautivas a todas las personas jóvenes. Mataban a la gente que tenía capitales¹². Esa es la vivencia del pasado de mi abuela, de mi mamá. Los mapuches sufrieron mucho. Ahora es diferente: al mapuche se lo respeta. Yo tengo muchas amistades con la gente blanca y me aprecian mucho. Aunque me ven como mapuche soy muy querida y respetada” (Dona Teresa Epulef).

En el relato de Cárdenas el malón es de indios sobre un poblado “blanco” de Chile, y a partir de allí comienza el emparentamiento de los Cárdenas con Ñancuqueo. En el caso de Antieco el ataque es de “españoles” sobre indios y allí comienza el periplo que llevará a Zenón a ser cautivo en Chile y posteriormente a convertirse en cacique en Costa de Lepá. En el relato de Teresa Epulef, el malón es de blancos sobre mapuches. El relato apunta a ilustrar como sufrían antes los mapuches a causa de los malones de blancos, y cómo ahora “al

11. En ambas narraciones se hace referencia a los años 1870 aproximadamente. Este es un ejemplo de algún tipo de evento significativo, o de fecha que por algo se hizo significativa, aunque los hechos relatados, en sí no se correspondan necesariamente con la realidad. Analizar la fecha, y los eventos conexos tal vez no dando demasiada importancia al evento que en sí se relata, podría ser una punta de análisis interesante, para ver por qué se convierte en una fecha significativa para ser introducida en las narraciones.

12. Es interesante observar, como, para épocas similares, los Antieco relatan una historia de “bandoleros”. Y también son los Antieco y la comunidad la poseedora de capitales (que se invertiría en la construcción del edificio de la primera escuela de Costa de Lepá que se funda en 1928), y son blancos quienes vienen a robarles.

mapuche se lo respeta más”. En los tres casos, el malón¹³ parece aquel hecho, ubicado en un pasado casi mítico, que sirve a la vez como ruptura con el pasado indígena previo a dicho evento, y como punto de partida a la historia que luego se desencadena. De esta manera, se opera una suerte de separación violenta del mundo indígena pasado, que posibilita la explicación de la realidad de dichos grupos en la actualidad. Pareciera que la historia previa al malón, representa un pasado mítico y lejano, que por momentos se pierde en tiempo y espacio, a la vez que sus protagonistas se confunden. Igualmente, todos marcan, en alguna parte del relato, una separación, o alejamiento del mundo indígena pasado: Los Cárdenas lo marcan en la huída de Motoco y Juana de las tolderías de Ñancuqueo y su regreso a Río Bueno en Chile. Los Antieco, por su parte, fijan en “la guerra de españoles” aquel hecho que los empuja a irse a Chile y vivir un tiempo “una vida entre blancos”. Según el relato de sus descendientes (Antieco, Eva, Juana y Joaquín, 2005) “Manuel trabajó de cadete para un gobernador [en Chile, donde estuvieron por treinta años], aprendió a hablar castellano, leer y escribir”. Doña Teresa Epulef, debe vivir el “malón blanco” que mata a su marido, para ser respetada como mapuche, muchos años después.

Así, podríamos ahondar en el terreno de las intersecciones entre dichos procesos históricos y las narraciones que los mismos produjeron. Intentar individualizar los eventos que la gente está narrando, ver cómo los construyó, los interpretó y los hizo circular la historiografía, y de allí, enriquecer el análisis con la mirada de las interpretaciones de los descendientes de los protagonistas de dichos eventos. Más allá de comprobar si realmente los mismos existieron o no, resulta interesante preguntarse por qué existen de manera tan marcada en la conciencia del grupo, y por qué fueron incorporados como hechos reales en la narración de los pasados familiares. Hayan o no tenido lugar esos malones puntuales, la historia del malón, es en sí misma una matriz conocida en donde los indígenas han sido, para la historiografía, la literatura, el periodismo, los libros de texto, los cancioneros populares, y el arte en general, sus protagonistas principales, ocupando un lugar social determinado: el de victimarios. Por diversas operaciones de creación de conciencia y sentido común nacional, la trama del malón se ha convertido en un lugar común, que los indígenas reconocen como parte constitutiva de la construcción pública que el grupo dominante ha hecho de su pasado. Afirmo esto, teniendo en cuenta lo que ya apuntara Briones (1994:111) a propósito de que la construcción del pasado que desde el presente realizan los grupos subordinados, no se hace “simplemente como a ellos les place, pues la interpretan bajo circunstancias que ellos no han elegido”.

De esta forma, el pasado no resulta algo dado que es menester de la memoria “sacar a la luz”, sino que -como apunta Guber (1994:30) – en tanto capital simbólico, se vuelve un campo de disputas no sólo entre tendencias académicas, sino y especialmente, entre protagonistas, descendientes de protagonistas y antagonistas. Así, la lucha por la posesión e interpretación de la memoria se arriesga en el conflicto y se interpela en los intereses sociales, políticos y culturales. Los grupos pueden, a menudo, usar imágenes del pasado y luchas

13. A fin de clarificar qué se entiende por malón, y por qué los tres ejemplos seleccionados pueden ser encuadrados dentro de esta categoría, transcribo cita del Diccionario de la Real Academia española (22° edición, Espasa Calpe, 2004): “malón: (voz mapuche)m. Am. Mer. Irrupción o ataque inesperado de indígenas// 2. p. us. Felonía inesperada que alguien ejecuta en daño de otra persona, mala partida”.

sobre la historia para establecer su poder o, en este caso, denunciar su falta de poder (Olick y Robbins, 1998:127). Estimo que si bien estas construcciones de la trama del malón, tienen una fuerte raigambre en la construcción de la narrativa nacional en épocas de consolidación del Estado, dicha trama es reutilizada por los sujetos de manera de poder expresar sus narraciones y sus sentidos, dentro de una matriz ya conocida y asimilada públicamente. Así, se opera una resignificación del lugar adjudicado al indígena en el malón, lugar que es habitado de otra manera al subvertir la posición adjudicada: el malón pasa de ser un lugar de estigmatización del indígena a un lugar desde donde denunciar atropellos, fragmentación e inicio del periplo de sufrimiento y lucha actual. La trama del malón construida por la narrativa nacional, deviene una herramienta útil a la hora de posicionarse como colectivo diferenciado dentro de un contexto nacional no indígena y de subvertir posiciones adjudicadas. Por otro lado, no puedo dejar de sugerir de qué manera la figura del malón, como proceso que genera cambios, crisis y movimientos de personas, de identidades y de alianzas, deviene una metáfora potente en la cual encuadrar procesos actuales de cambio y reacomodamientos sociopolíticos. A menudo se encapsulan y transportan en tiempo y espacio significados vividos de diversas maneras por el grupo social (Hill, 1988:12).

Como sugiere Clifford (1988:44), la historia adjudicada a los grupos étnicos ha sido siempre una historia occidental que los grupos pueden tomar, abrazar, rechazar, o ser devastados por ella. Es la idea lineal y acumulativa de temporalidad en que se ordenan hechos y sucesos en una única dirección, la idea de historia como disciplina pertinente sólo a expertos y que legitima el conocimiento en la evidencia producida en tiempo pasado (Guber, 1994:23) y que no duda de las clasificaciones por las cuales se han ordenado a personas y colectivos sociales, la que obstaculiza la comprensión de quiebres y resurgimientos identitarios. Es una historia que no rescata las ambivalencias de la vida en lugares de múltiples migraciones, aún cuando esa multiplicidad no adquirió el mismo valor para todos, donde hubo colectivos deseables e indeseables, vencedores y vencidos. A tal fin, es interesante que retomemos ciertas sugerencias que hace Guber (op.cit), a fin de poder entender una historia que incluya múltiples intereses y permita lecturas más abiertas e inclusivas de otras voces. En primer lugar, la temporalidad como construcción social está siempre sujeta a reordenamientos, controles, quiebres y ruptura social. La noción de temporalidad no es única, y mucho menos sólo acumulativa y lineal. Por otra parte, es de tener en cuenta que los contextos políticos, sociales y económicos también dan sentido (o lo niegan) a las evidencias que se asocian con la importancia del pasado.

Diálogos a lo largo del tiempo y del espacio.

Si bien ahondar en las ambigüedades entre el proceso social y las narraciones que produjo nos posibilita comprender de manera más acabada los procesos históricos (Trouillot, 1995 y Visacovsky, 2004), nos interesa comprender como la ambigüedad entre el proceso histórico pasado y los relatos que fue generando a lo largo del tiempo, vienen a alimentar otra ambigüedad: aquella que se construye a partir de los elementos antes mencionados, en el contexto del proceso social actual. Es decir, es interesante pensar de qué manera los eventos pasados y los relatos producidos sirven como metáforas de los procesos sociales presentes, ensanchando al mismo tiempo las fronteras tiempo - espaciales de los procesos históricos.

Para ilustrar este ítem es interesante recuperar lo presentado en la viñeta N° 2 a propósito de la apelación a Ñancuqueo como “cabeza de linaje” a partir del cual poder “justificar” públicamente la ascendencia étnica.

La narración de vinculación/ desvinculación/ re vinculación con Ñancuqueo, se construye, por parte de los Cárdenas, de la siguiente manera: un malón de Ñancuqueo sobre Río Bueno, lleva a Pedro Cárdenas a trabajar para él con la caballada, en calidad de cautivo. Allí es re bautizado como Motoco. Se enamora de una hija del cacique con una “cautiva” blanca. Ñancuqueo se la da por esposa y luego ellos deciden huir. Reconstruyen su vida en Río Bueno. Cuando la madre de Juana está muy enferma ella vuelve a verla y Ñancuqueo no la deja volver a irse. Se la entrega por esposa a un capitán de rango menor: Llonquinao. La historia de Juana Santander termina luego en Gualjaina, lugar donde, supuestamente, se dispersa¹⁴ parte del grupo de Ñancuqueo, al llegar el ejército nacional. Los hijos de Juana Santander vienen con Motoco a Lago Puelo. Es esta descendencia la que hoy reclama las tierras al oeste del Río Azul, y no son reconocidos por el gobierno local en tanto indígenas, como tampoco eran reconocidos, previo al público auto reconocimiento étnico, como legítimos ocupantes de tierras fiscales. A su vez, miembros de la comunidad comienzan, no sólo a intentar reconstruir el rastro de Juana Santander en la meseta, sino a intentar encontrar posibles relaciones de parentesco con otras comunidades locales de reciente conformación pública y que también padecen por la tenencia de la tierra.

Así, nuevamente, un camino posible sería comenzar a diagramar un “mapa étnico” (Delrio, 1997) que nos lleve a confirmar en qué medida Juana es realmente hija de Ñancuqueo¹⁵, si realmente Francisco Cárdenas es hijo de Juana Santander, y si es posible que los Cárdenas desciendan entonces de uno de los caciques principales de “El país de las manzanas” y que estén emparentados con otras comunidades de reciente conformación. Responder positivamente a estas preguntas nos llevaría, a “corroborar” la historia que cuentan los Cárdenas, a la vez que “descubrir” una trama indígena de “dispersos” en el noroeste y meseta chubutense.

Sin embargo, no sólo no es este el objetivo que como investigadora me interesa transitar, sino como apunté antes, resulta más interesante hacerse algunas “otras” preguntas: ¿Qué significación adquiere hoy haber pertenecido al “País de las Manzanas” y ser descendiente de Ñancuqueo? ¿Cómo se explica esta importancia atribuida por la comunidad a tal figura como cabeza de linaje y mantener, simultáneamente, el relato público en el que Motoco y Juana huyen de él? Estas preguntas, van al nudo mismo de las ambigüedades

14. Recordemos que sin mencionar lugares, Finkelstein (2002) refiere que la gente de Ñancuqueo se dispersa tras la avanzada del ejército nacional. Hermenaldo (2001) por su parte, afirma que “años más tarde, con los restos de la tribu de Ñancuqueo dispersados por la División Expedicionaria del Coronel Villegas, Juana Santander huyó hacia el sur y terminó afincándose en la zona de Gualjaina, al noroeste de Esquel, en tierras que el Gobierno le asignó a uno de los grupos de indios que se rindieron al ejército nacional”.

15. En el relato novelado de Hermenaldo (2001), es clara la intencionalidad de desmarcación étnica de la figura de Motoco que pretende el autor, pues no olvidemos que en un subtítulo de la obra que se puede leer en la página interna dice “El primer cristiano que habitó esos valles”. Así mismo, los compañeros que acompañan a Motoco a la expedición a lo que luego sería llamado “Valle Nuevo”, son Purayeln y Cayún. Al primero se lo describe como “un indio desertor de su tribu arrimado a los cristianos”. A ambos se los coloca en el lugar de “ayudantes” de Pedro (Motoco) y su primo Lucas. Aparentemente Juana Santander tampoco es india, sino hija de una cautiva “del harén” de Ñancuqueo, y ante la duda que esto genera, en el final del relato, Hermenaldo la hace aparecer incluida en una fracción de indios de la tribu de Ñancuqueo que se “rindieron” al Ejército Nacional.

encontradas en el relato de origen. Sin desmerecerlas, sin usarlas para desacreditar las identidades asumidas públicamente, pretendo tomarlas como nudos que nos ayuden a comprender de qué manera pasado y presente se articulan, se completan y dialogan entre sí.

Asumiendo: 1) que mito e historia son dos formas de conciencia social que se complementan e interrelacionan; 2) que, como propone Hill (1988:3), muchas veces, lejos de anular el tiempo (Lévi Strauss, 1997), el mito vuelve más cercanos y familiares ciertos hechos históricos; y 3) que tal apelación a eventos históricos y relatos míticos, es útil a la hora de construir un pasado en el cual el grupo, sea cual sea su situación con respecto a la etnicidad, pueda recortarse como una entidad, de manera de poder siempre demarcar una separación en el que el nosotros no se diluya y pueda lograr la continuidad de la historia del grupo en contextos cambiantes; voy a proponer las siguientes interpretaciones.

La historia de Juana y Motoco yéndose de la mapuchidad, sirve como una metáfora potente para responder otras críticas que el grupo recibe en tiempo presente: la dispersión de la familia Cárdenas, el hecho de que muchos de sus miembros vivan en ciudades y no en el campo, el hecho de que parte de la familia no haya mantenido siempre su “apego al campo” y se haya ido, por diversas circunstancias, a trabajar afuera, y vuelto en tiempos recientes ante la amenaza de pérdida de las tierras. El periplo que aleja a Motoco y Juana de los “toldos de Ñancuqueo”, que hace que Juana vuelva allí cuando una razón vital la llama, y que recomience ahí un nuevo matrimonio, puede ser interpretado como la posibilidad que el grupo se da y da potencialmente a sus miembros de alejarse temporal y espacialmente de la comunidad, generalmente por razones laborales, aunque manteniéndola como un lugar al que siempre se puede volver para recomenzar (Bengoa, 1996, Radovich y Balazote, 1992 y Radovich, 2003). La permanencia de esta ambigüedad en la historia en un contexto de lucha, funciona como respuesta, emplazada en tiempos casi míticos, a críticas que la comunidad recibe en tiempo presente, acerca de acciones y dinámicas actuales. De esta manera el pasado viene a responder a embates presentes. La huída de Juana y Motoco, ilustra una historia de alejamientos, aunque también de posibilidades de volver a “lo mapuche”, sin evadir los “costos sociales” que eso implica: en el caso de Juana el alejamiento de Motoco y sus hijos, un nuevo marido. En tiempo presente, tal “retorno” implica serios sacrificios por subsistir en el campo, en medio de una lucha permanente por superar situaciones de postergación, falta de reconocimiento, avasallamiento. Asimismo, la centralidad atribuida al acto de huída de Juana y Motoco, intenta no dejar lugar a dudas no sólo del gran poder que Ñancuqueo, en tanto cabeza de linaje, tenía sobre ellos (poder que sólo puede romperse yéndose); sino, la independencia del núcleo familiar Cárdenas de decidir qué rumbo darle a su vida: permanecer, probar otros destinos, asumir diversas posiciones dentro de las vinculaciones interétnicas, regresar, etc.

Si reflexionamos acerca de cómo las construcciones narrativas actualizan, completan o reproducen los procesos socio históricos, podemos pensar en la amplitud que adquieren los procesos de producción de la historia, de manera de permitirnos ampliar los límites cronológicos y espaciales de tales procesos. A partir de este caso concreto, podemos ver como pasado y presente se entrelazan también en espacios diferentes y complementarios, de manera de poder, no sólo crear una novedosa trama de significados, sino, a partir de las necesidades del presente, ampliar las fronteras, significados y posibilidades del proceso histórico al que se hace referencia en tiempo pasado.

Comentarios finales

En un trabajo anterior publicado en esta misma revista (Tozzini, 2007), analicé de qué manera Motoco Cárdenas representa un *símbolo focal*, en tanto símbolo que dice más de lo que muestra, y en este caso concreto, en tanto figura que lograba unir significantes percibidos como opuestos. Al ser un símbolo de referencia bipolar, lograba unir aquello que en el sentido común está separado: lo blanco con lo indio, “Chile” de “Argentina”. Motoco adquiría el lugar de “interface” entre dichos mundos percibidos como opuestos.

Lo enunciado en el párrafo anterior, responde a una interpretación de corte simbólico que ilustré hace un tiempo analizando las narrativas de los sujetos implicados, tras el trabajo de campo realizado para mi tesis de grado. No obstante, años después de realizado dicho análisis, vuelvo a encontrar a Motoco Cárdenas en los relatos que del viaje a las “Regiones septentrionales de la Patagonia”, realiza Guillermo Cox. Sin pretender conclusiones auto-complacientes, ni reafirmar la “veracidad” de mi interpretación, encuentro que el relato que Cox realiza de Motoco Cárdenas, es, en buena medida, concordante con lo que, a propósito de su figura, había intentado explicar en aquel trabajo. Según los relatos de Cox, Motoco Cárdenas es una figura que en la “realidad” conecta dos mundos.

“Allí se nos juntó un individuo de la figura más extraña, era un Hércules, muy bien parecido, vestido con una camisa lacre, un chiripá y una gorra de cuero de zorro; un enorme puñal adornaba su cintura; su idioma era medio español y medio indio. Por el tono familiar con el que se dirigió a Cárdenas, comprendimos que debían ser conocidos: luego supe que era su hermano Pedro, conocido en Valdivia con el nombre de Motoco; víctima de su genio iracundo, no podía pisar el suelo valdiviano y vivía hacia dos años en 103 toldos del cacique Huitraillan con el cargo importante de secretario. Traía algunos caballos para venderlos en los primeros potreros (yendo hacia Valdivia); no podía pasar más adelante” (Cox, 1999:150).

Ahora bien, una opción frente a este “hallazgo” podría ser reconocer la validez de mi anterior interpretación por hallar en una fuente escrita “de época”, una descripción que concuerda con lo que veníamos diciendo de la figura de nuestro personaje. Estaríamos, de esa manera adhiriendo al mito teórico según el cual, las interpretaciones históricas basadas en fuentes escritas son, por naturaleza, más objetivas que aquellas basadas en narrativas orales o en géneros no verbales (Hill, 1988:3). ¿Podríamos preguntarnos, entonces, por qué resultaría más objetiva una narración escrita, contemporánea a los hechos estudiados, que una narración oral, posterior en tiempo y distante en espacio? Estimo que tanto una como otra deben ser entendidas no descartando sus respectivos procesos de producción, que incluyen posiciones de fuerzas, intereses, lugar ocupado con respecto al Estado, entre otras cuestiones. No debe olvidarse que la precisión histórica tampoco debe ser desvinculada de las tradiciones socioculturales y lingüísticas que fijan los límites de lo aceptable en la interpretación de los procesos socio históricos. A su vez, las formulaciones verbales, nos dan una idea de cómo fueron experimentados los procesos históricos, y como poder encontrar un sentido a procesos históricos complejos y en ocasiones, contradictorios. Como ya han demostrado una serie de trabajos entre indígenas de Sud América (reunidos en Hill, op.cit.), articu-

lar los relatos indígenas con la reconstrucción de la situación sociopolítica de contacto y colonización, resulta útil a la hora de entender criterios nativos de precisión histórica y rangos de aceptabilidad en las representaciones del pasado, en los términos locales/ regionales de entender los procesos históricos y sus interpretaciones.

Comparando el trabajo de Cox de 1862-1863, con las narraciones que en tiempo presente los sujetos realizan del devenir del mismo personaje, encontramos similitudes y diferencias. También encontramos tanto hechos o acciones que, adjudicados en el presente a Motoco, Cox los ubica en otras personas del grupo familiar, como “prohibiciones” o tabúes espaciales, que si bien no concuerdan ciento por ciento, aparecen en ambos relatos.

Un ejemplo es el cautivaje de Motoco a manos de Ñancuqueo. Cox refiere que tal episodio fue vivenciado por su hermano Gregorio, a manos del caique Paillacan. Ambos relatos concuerdan en la destreza del “cautivo” con los caballos, y en la confianza que sabe ganarse por parte del cacique. Por otra parte, los tabúes espaciales de Motoco, son definidos por los relatos orales y escritos en el presente, en la imposibilidad de volver a pisar el “País de las manzanas” luego de la huida con Juana. Cox ubica tal tabú espacial en Valdivia, motivo de su “genio iracundo”. Si bien es imposible en estas páginas detenernos sobre el análisis de los tabúes espaciales en sí, resulta interesante pensar de qué manera hechos que aparentemente han sucedido, son ordenados y reutilizados de forma diferente en las enunciacines presentes. Como vemos, las presentes son narraciones que vistas en comparación con las narraciones de Cox, se enmarcan en una red de relaciones y de experiencias conocidas y/o experimentadas por el grupo y que funcionan como fuerzas activas.

Es importante destacar, y ya para ir concluyendo, como las historias míticas tienen la fuerza de introducir temas y eventos que en sí mismos son más importantes y potentes en lo que producen en la conciencia social, que el orden cronológico en el que sean presentados (Connerton, 1989:8), o las personas que los protagonicen. A su vez son capaces de articular “lo que realmente pasó” con el entendimiento de “lo que debe haber sucedido”. Así, el trabajo con el pasado en el presente, o mejor dicho, entender de qué manera el presente hace usos del pasado para mejor comprenderse y explicarse, implica asumir que las narraciones sobre el tiempo pasado articulan pasado mítico e histórico en un marco interpretativo dinámico que postula modos de conciencia política que habilitan, a su vez, la acción colectiva en el presente (Hill, 1988).

Como se viene desprendiendo del cuerpo del presente artículo, el trabajo con narrativas no pretende sanciones “normativas” sobre los eventos o sobre quienes los narran y sus comportamientos. Como apuntan Peacock y Holland (1993), la narrativa no asume que lo narrado sea necesariamente verdad, ni que los eventos hayan necesariamente sucedido. Apuntamos, antes bien, a entender de qué forma ciertos sentidos y significados, son narrativizados, incluidos en un amplio set de narrativas disponibles y conocidas, y desde allí transportados en tiempo y espacio, habilitando la posibilidad de que eventos futuros sean capaces de cambiar radicalmente la perspectiva de eventos y personajes pasados (Gee, 1991).

El caso que repasamos, estimo que es ilustrativo de cómo eventos, lugares, personajes y comportamientos, posiblemente existentes, son reordenados en tiempo y espacio de manera de generar trayectorias que sean capaces de explicar el presente. Pero no sólo eso, sino, como a partir de encapsular nuevos sentidos en viejas matrices, la narrativa es capaz no sólo de generar una conciencia social que habilite acciones históricas en el presente, sino además,

de generar un momento de significación retrospectiva (Trouillot, 1995) acerca de eventos y narrativas pasadas.

Es este movimiento el que nos da la posibilidad de encontrarle el significado y la riqueza a conexiones entre pasado y presente, que a primera vista suelen resultar inexplicables, ininteligibles o políticamente poco convenientes, y que no se despejan con hallar aquella fuente que pueda dictaminar sobre la realidad (o no) de los hechos ocurridos.

Bibliografía

Bandieri, Susana

2001. *Cruzando la Cordillera... la frontera argentino – chilena como espacio social*. Neuquén: CEHIR. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.

Bengoa, José

1996. “Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche 1982-1995” En: *Pentukun N° 6*. Tucumán: U. de la Frontera, Temuco, pp. 9-28.

Briones, Claudia

1994. “Con la Tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos”: Usos del pasado e invención de la tradición. En: *RUNA* v. XXI (1993 - 1994) Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, pp. 99-129

Clifford, James.

1988. “La identidad en Mashpee” En: *The predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cap.12, Cambridge: Harvard Univ. Press. pp. 277-346

Connerton, Paul

1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press (“Bodily Practices”).

Delrio Walter Mario

1997. “Fracasos y perspectivas de un mapa étnico”. En: *V Congreso de Antropología Social*, La Plata, Argentina. Recuperado en el mes de septiembre de 2008 de <http://www.naya.org.ar/>

Finkelstein, Débora

2002. “Mecanismos de acceso a la tierra y narraciones de identidad en la Colonia Pastoral aborígen de Cushamen (Prov. Chubut)” En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, n° 19, Buenos Aires, pp. 231-247.

Gee, James Paul

1991. "Memory and Myth: A Perspective on Narrative". In: Allyssa Mc Cabe & Carole Peterson (ed.). *Developing Narrative Structure*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, pp. 1-25

Guber, Rosana

1994. "Hacia una antropología de la producción de la historia". En: *Entrepasados IV*, n°6, pág. 23-32.

Guber, Rosana y Sergio E. Visacovsky

1999. "Las banderas de la vera historia". En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXIV*, pp. 337-341.

Hanson, Allan.

1989. "The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic". In: *American Anthropologist, New Series*, vol. 91, n° 4. Kansas: University of Kansas.

Hill, Jonathan D.

1988. "Myth and History". In: Jonathan D. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Chicago Press, pp. 1-17.

Le Goff, Jacques

1991. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

Levi – Strauss, Claude

1997. *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lowenthal, David

1990. "How we know the past" En: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University, pp. 185-259.

Nora, Pierre

1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". En: *Representations. Special Issue. Memory and Counter-Memory*. Edited by Natalie Zemon Davis & Randolph Starn. Spring, n°26, pp. 7-25.

Olick, Jeffrey K. & Robbins, Joice

1998. "Social memory studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic practices". En: *Annual Review of sociology* 24, pp. 105-140.

Peacock, James L. & Dorothy C. Holland

1993. "The Narrated Self: Life Stories in Process". En: *Ethos* 21 (4), pp. 367-383.

Radovich, Juan Carlos

2003. *Impacto social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de norpatagonia*. Tesis de doctorado. Mimeo. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote

1992. "El pueblo mapuche en la actualidad" En: Radovich, J. C. y Balazote, A (Selecc.) *La problemática indígena*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Radstone, Susannah, ed.

2000. "Working with Memory: an Introduction". En: *Memory and Methodology*. Oxford, Berg, pp. 1-22

Strathern, Marilyn

1987. "Los límites de la auto – antropología" En: Jackson, A. (ed.) (1987) *Anthropology at home*. London and New York: Tavistock Publications, pp. 16-37.

Tozzini, M. Alma

2008. *De capitales fronteras e identidades en la Comarca Andina del Paralelo 42° - Patagonia Argentina. Economía política de la estatalidad y la alteridad*. Presentado en las IV jornadas de investigación en antropología social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Tozzini, M. Alma

2007. "Hilvanando opuestos. Lecturas identitarias a partir de la conformación de una comunidad mapuche en Lago Puelo, Provincia de Chubut". En: *Avá Revista de Antropología* (2007), n° 10, pp 47-65. Posadas: PPAS, UNaM.

Tozzini, M. Alma.

2004. *Del Límite natural a la frontera social: Tierras Linajes y Memoria en Lago Puelo*. Tesis de Licenciatura. Mimeo. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Ciencias Antropológicas.

Trouillot, Michel-Rolph

1995. *Silencing the Past. Power and Production of History*. Boston: Beacon Press.

Visacovsky, Sergio E.

2004. "Un concepto de *realidad* en el análisis de las narrativas sobre el pasado". En *Revista de Investigaciones Folklóricas*. vol. 19, pp. 151–168.

Visacovsky, Sergio E.

2002. *El Lanús. Memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*. Buenos Aires: Alianza editorial.

Fuentes

Antioco, Joaquín Lucas / Comunidades aborígenes de la Pcia. del Chubut
s/f. “*Ti Lof Antioco*”

Antioco, Eva, Juana y Joaquín
2005. “*Historia de la Lof (comunidad) Antioco*”

Cox, Guillermo
1999. *Viaje a las regiones septentrionales de la Patagonia 1862 – 1863*. Buenos Aires.
Elefante Blanco

De Graf, Denali y Pereyra, Joao Dujou
2006. “*La segunda Conquista*”. (Documental)

Hermenaldo.
2001 *Motoco*. Bariloche: Ediciones El Escribiente. Libros de Bariloche. Narraciones de la Patagonia.

Secretaría de Cultura, Presidencia de la Nación
2007. *Mujeres dirigentes indígenas. Relatos e historias de vida*.