

Memorias que emergen en contextos de invisibilización y expropiación.

Ayelen Fiori* y Mariel Verónica Bleger**

Resumen

El siguiente trabajo surge de la puesta en diálogo de dos trabajos de campo diferentes que venimos transitando. A partir del análisis de dos situaciones etnográficas, proponemos trabajar la idea de memoria como una *conversación* que sirve para actualizar en el presente eventos o creencias del pasado. De esta manera, tomaremos por un lado, la presencia del fuego sagrado durante el taller realizado por el movimiento de mujeres indígenas por el buen vivir durante el último Encuentro Nacional de Mujeres y, por otro lado, los relatos sobre la presencia de seres que habitan las ruinas o taperas en la zona de Boquete Nahuelpan. En ambas situaciones se evidencian trabajos de memorias que en el presente redefinen urgencias en el contexto de neoliberalismo actual, donde las memorias se van actualizando a la par de un presente que margina ciertos grupos por encima de otros. La intención de este trabajo es mostrar a partir de estas dos escenas cómo ciertas resistencias y reclamos emprendidos por la memoria de las personas mapuche se dan no sólo entre seres humanos sino desde otro tipo de relacionalidades con los ancestros y las entidades del entorno que de a poco van permeando la agenda política actual.

* Profesora en Ciencias Antropológicas. Becaria FONCyT. UNRN. Miembro grupo GEMAS

** Licenciada en Antropología. Becaria Doctoral Conicet IIDyPCA - UNRN. Miembro grupo GEMAS

Memorias que emergen en contextos de invisibilización y expropiación.

Introducción

En los últimos años han irrumpido con mayor fuerza en la escena pública distintas expresiones indígenas. Lejos de acoplarnos a los discursos mediáticos que tratan de novedosas estas expresiones generando con esta postura mayor invisibilización a luchas que llevan muchos años buscando su lugar en el escenario político. Lo que haremos en este trabajo es resaltar no sólo lo que ciertas reivindicaciones indígenas están diciendo sino cómo lo hacen y con quiénes dialogan. La avanzada de gobiernos neoliberales y de derecha en América del Sur ha generado políticas de silenciamiento y jerarquización al momento de incluir en las agendas temas que están siendo trabajados y discutidos por comunidades originarias.

El siguiente trabajo surge de la puesta en diálogo de dos situaciones etnográficas realizadas en los contextos donde trabajamos y militamos. A partir de las mismas proponemos trabajar la idea de memoria como una *conversación* que sirve para actualizar en el presente eventos o creencias del pasado. De esta manera, tomaremos por un lado, la presencia del fuego sagrado (*kutral*) durante el taller realizado por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir durante el último Encuentro Nacional de Mujeres y, por otro lado, los relatos sobre las fuerzas (*newen*) que habitan las ruinas o taperas en la zona de Boquete Nahuelpan.

En el caso de Boquete Nahuelpan, las familias mapuche tehuelche que ocupaban hace años esas tierras fueron violentamente desalojadas en el año 1937. Las elites locales en connivencia con los gobiernos los expulsaron e intentaron borrar todo rastro de su presencia. Les quemaron las casas, desarmaron las familias y arrasaron con los animales y plantaciones. De muchas de esas antiguas poblaciones, hoy quedan solo las taperas, donde a simple vista solo se ven los grandes árboles que denuncian la violencia del pasado y alertan el hecho de “que ahí hubo alguien antes”. En este trabajo nos interesa pensar cómo las familias involucradas en dicho desalojo se relacionan con los restos materiales que cuentan la historia de la violencia del pasado. Lejos de pensarlas como sitios abandonados, las taperas son vividas como portales o lugares de encuentro, de acuerdos secretos, de intercambios comunicativos y de conexión con los antepasados y con las fuerzas del lugar (*ngen, newen*).

Mientras que en el caso de la ceremonia inicial realizada en el Encuentro Nacional de Mujeres fue realizada siguiendo la estructura de las ceremonias mapuche. Dentro de estas hay distintas formaciones. Muchas de estas suceden alrededor de un rehue (lugar sagrado) donde se enciende el fuego sagrado o *kutral*. Las ceremonias suceden formando un semicírculo de un lado están las personas y del otro cerrando la ronda los ancestros. Durante la ceremonias se tienen en cuenta distintos elementos y presencias no tangibles (los *ngen* y los *newen* del lugar). Las ceremonias duran determinado tiempo, a veces días incluso. En el transcurrir de la misma el *Kutral* seguirá encendido y alimentado. Al *kutral* se le habla, se le agradece y se le presta atención. Pese a las heridas de un genocidio los fuegos siguieron prendiéndose para hacer *nguillatun* o rogativas a veces en secreto, a veces en lugares que no eran los suyos por la expropiación territorial que han sufrido los mapuche a lo largo del territorio y la historia.

Los relatos que seleccionamos en este trabajo, están atravesados por presupuestos ontológicos particulares según los cuales el universo, la vida social, la historia y las relaciones sociales son el resultado no solo de las acciones que lo seres humanos llevan a cabo, sino también de las articulaciones que se producen con los no-humanos. Siguiendo a Tola y Medrano (2016), este tipo de relatos explicitan, una manera propia de articular temporalidades y espacialidades diferentes, así como reconocen no sólo la agencia humana en momentos de enfrentamiento interétnico, sino también “la fuerza de la agencia no-humana”. En ambos casos, las fuerzas nombradas como *newen* o *ngen* que habitan las taperas o el *kutral* en una ceremonia, no solo

son parte del mundo sensible sino que, participan de las negociaciones políticas con una agencia propia.

Punto de partida

Luego de las campañas militares de fines del siglo XIX, los grupos originarios de Patagonia sufrieron el despojo de sus territorios y fueron sometidos a múltiples re-ubicaciones y desplazamientos forzosos mediante diferentes mecanismos: creación de colonias, reservas, regímenes de inclusión en el ejército y torturas en campos de concentración (Delrio, 2005). Las trayectorias de las personas mapuche y mapuche-tehuelche se encuentran signadas por procesos de subalternización hegemónicos; particularmente, ligados al hecho de ser ubicados como “otros internos” en el marco de la constitución del Estado como nación luego de las campañas militares de fines del siglo XIX (Briones, 1998) a partir del cual se produjeron un silenciamiento y estigmatización de ciertos recuerdos y prácticas. En los relatos sobre el pasado de estos grupos aparecen recurrentemente las “historias tristes” (Ramos, 2010) sobre el cautiverio, la violencia, la pérdida de la familia, y las contadas de los regresos (de campos de concentración o lugares de prisión) hacia los sitios donde al fin podrían reencontrarse con sus parientes y “vivir tranquilos”. Según estas narrativas históricas, luego de las campañas militares estos grupos comenzaron los trabajos orientados a “volver a componer” su organización familiar, política, y territorial, así como también a restaurar los conocimientos de sus ancestros y restablecer las relaciones espirituales con el territorio de arribo.

Las narraciones sobre el pasado, especialmente aquellas que refieren a las experiencias de despojo y sometimiento estatal de generaciones anteriores, constituyen un elemento fundamental tanto para la reconstrucción historiográfica de dichos procesos como también para el reconocimiento actual de diferentes modos de construcción y relación social con el espacio en contextos de múltiples desplazamientos.

La acción de recordar, entendida en este trabajo como la acción de “traer el pasado al presente” (Ramos, 2011: p.132) permite a los sujetos actualizar recuerdos y experiencias que en otro momento fueron imposibles de ser leídas, identificadas e incluso expresadas. Para estas personas, hacer memoria implica hacer conexiones pasado y presente que restauren los silencios como así también forjar su proyecto político en el presente. Al recordar no solo se recuerdan las experiencias de subordinación o expropiación territorial sino también las experiencias que fueron silenciadas por estas mismas políticas como lugares afectivos colectivos como ceremonias (camaruco), parlamentos, lógicas de relacionamiento, relaciones con los antepasados y con las fuerzas del entorno, entre otros.

Cañuqueo y Ramos (2018) plantean que la memoria es concebida por las personas mapuche como un “trabajo de restauración” de ese mundo deteriorado, por eso, su tarea no se limita a la mera puesta en común de recuerdos. Sino que esta “función restaurativa” de la memoria retoma, por un lado, los procesos de reconexión de los recuerdos y experiencias vividas comunes como parte de la constitución de su subjetividad mapuche y mapuche-tehuelche (campañas militares, desplazamientos forzosos, trabajos precarios) por otro lado, la importancia de los contextos como condiciones de esta reconexión (de la relación entre el adentro y el afuera las que dan cuenta de la constitución de la subjetividad). En este sentido, la capacidad de restaurar de la memoria tiene el potencial “para ver lo que antes era indistinto a la vista”. Al lograr recomponer los marcos de conocimiento, los marcos epistémicos y ontológicos se vuelve posible que “fragmentos hasta entonces inconexos se desplieguen en tramas socioculturalmente significativas para pensarse como agentes históricos” (Ramos, 2016, p.52).

Las taperas de Boquete Nahuelpan

En el año 1937 fueron desalojadas de la zona de Boquete Nahuelpan, en noroeste de la provincia de Chubut, numerosas familias mapuche tehuelche que se encontraban allí radicadas

desde fines de siglo pasado*. Cientos de personas fueron violentamente expulsadas de sus hogares por las fuerzas de seguridad, les prendieron fuego sus viviendas y destruyeron sus haciendas. Las élites locales en connivencia con los gobiernos promovieron esta expulsión y fueron beneficiados con esas tierras. Cada una de estas familias tomó diferentes rumbos en búsqueda de un lugar donde poder vivir tranquilos, de esta manera, emprendieron diferentes recorridos y trayectorias hacia diferentes parajes y ciudades de la zona (Fiori, 2019). Con los años, solo pudieron regresar a Boquete Nahuelpan, mediante una resolución del gobierno nacional, un pequeño grupo de familias de descendencia directa con quien fuera el cacique de la comunidad a muchas menos tierras de las originales (Briones y Ramos, 2016). Otras familias han iniciado procesos de recuperación territorial en otro de los lotes de la ex reserva. La mayor extensión de tierras que pertenecían a la reserva indígena continúan cercadas en el presente por alambrados y en manos de capitales privados.

Para las formas de vida humanas y no humanas que habitaban las tierras de Boquete Nahuelpan, el desalojo ha implicado la “destrucción” del espacio. Esta destrucción llevó a que todo el mundo que conocían hasta ese momento sea reducido a “escombros”. En el presente, de las antiguas poblaciones, solo quedan las grandes plantaciones de árboles, restos de corrales y cimientos de algunas construcciones. Restos de la violencia, que los pobladores llaman “taperas”, los cuales irrumpen el paisaje denunciando que en las tierras expropiadas “vivía alguien antes” (Fiori, 2019).

Blanca, una antigua pobladora de la zona de Boquete Nahuelpan, recuerda con tristeza la violencia del desalojo donde se quemaron las casas de los que allí vivían y “los sacaron a todos”. Ella explica que “está todo lleno de taperas de los desalojados. Eran muchos grupos los que formaban la comunidad de Boquete Nahuelpan, estaban los Catrihual, los Prane, los Castro, los Nahuelpan, los Basilio [...] Y a todos se los desalojó, les quemaron las casas, los sacaron a todos. Quedan las taperas que son donde estaban las casas” (Blanca M., Esquel, mayo 2017)

Es común que las conversaciones con las personas que hoy viven en Boquete Nahuelpan deriven en recorridas por las taperas, atravesando los alambrados de los campos privados, donde a simple vista se ven los restos de corrales, senderos y plantaciones de árboles que años atrás habían realizado los abuelos. En estos territorios que están en manos de no indígenas luego del desalojo, se encuentran sitios considerados significativos para las familias mapuche tehuelche como son: chenque (cementeros), aguadas, *menuko*, la vieja escuela, arroyos, espacios de veranada, espacios de internada, *rewe*, caminos vecinales, entre otros.

En este trabajo, recuperamos el relato de Ana sobre la recuperación territorial que emprendió su familia (los Prane) hace más de medio siglo en las tierras expropiadas el cual tiene un fuerte carácter político como espiritual. Así, por ejemplo, Ana relataba la forma en que su padre le hablaba con respeto y afecto sobre aquel lugar heredado de los abuelos: “Mi papá decía sobre esta tapera que esos árboles los había plantado su abuelo”. Como expone Di Giminiani (2012) “la necesidad de proteger el espacio del *tuwün* se refleja en los valores medioambientales asociados a lo ancestral” (p.176). Pero hay una diferencia entre la forma en que se vinculaban con el lugar los ancestros y las nuevas generaciones. Luego del desalojo, los que quedaron en Boquete Nahuelpan se vieron limitados por la instalación del alambrado y la reducción de tierras de la comunidad; por otro lado, “los que no pudieron volver” tienen que vivir por fuera del *tuwun* estableciéndose en otros lugares y volviendo una vez por año a Boquete Nahuelpan para participar en el camaruco (ceremonia de pedido y agradecimiento).

Estas taperas, que a simple vista parecen ser espacios “abandonados”, “muertos”, “deshabitados”, desde los marcos explicativos que las familias mapuche tehuelche heredaron

* Sobre el desalojo de 1937 de Boquete Nahuelpan han escrito numerosos artículos los cuales exploran diferentes aspectos y tienen diferentes énfasis (Díaz, 2003; Delrio, 2005; Lenton, 2014; Fiori, 2019).

de sus ancestros adquieren otros sentidos en el presente. De esta manera, las taperas son lugares en los que habitan los espíritus o las fuerzas (*newen*) de los antepasados. Este énfasis es el que puso en primer plano Ana en sus relatos al decir que “son lugares donde están las fuerzas de los antepasados, ellos nos llaman a que estemos aquí”. En este sentido, las taperas devienen en lugares “habitados” por las fuerzas de los que allí estuvieron antes y, por lo tanto, son “un lugar a preservar”. Las taperas revelan una relación con la tierra, un sentido de pertenencia a un espacio como lugar de origen (*tuwiin*) y una relación con los ancestros. La mayor parte de las personas mapuche, como consecuencia de los despojos, no se encuentra habitando en el sitio de su *tuwiin*, pero ese lugar de nacimiento sigue siendo constitutivo de quienes ellos son. Las influencias de los ancestros y de las fuerzas de ese lugar continúan moldeando las potencialidades y predisposiciones de la persona (Di Giminiani, 2015).

El relato de Ana destaca la importancia de vivir y entender las taperas desde sus propios marcos de interpretación mapuche, esto es, actualizando los conocimientos de su padre sobre las formas apropiadas de relacionarse con las fuerzas del lugar, se le pide permiso al territorio, específicamente, a sus *newen*, a las fuerzas que lo constituyen.

De esta manera, las ideas de “protección” y “respeto” al entorno físico se entienden mejor si se contextualiza en el concepto de *tuwun* como la mediación entre los ancestros y las personas vivas. Ella comenta que, en varias oportunidades, han sentido las presencias de los antepasados en las taperas, “la fuerza de los antiguos queda en el territorio”. Entonces Ana relata lo que sucede cuando visita una tapera: “cuando llegamos vemos como la cabeza de una anciana con el pelo blanco, después se da vuelta y era un zorrino albino, nunca habíamos visto uno, se quedó un tiempo ahí y se fue” (A. P. comunicación personal; Marzo 2018). En este relato, como en otros, aparecen estos seres no humanos que se encuentran habitando las taperas y también, en palabras de algunos, “cuidando”. El zorrino blanco que relata Ana, como las lechuzas blancas que aparecieron al visitar otras dos taperas, contrarrestan la imagen de las taperas como lugares que se mantienen “inhabitados” y “estancos” al paso del tiempo. Según el relato de las entrevistadas el hecho de aparecer en las taperas y su cualidad de blancura indican que no se trata de simples animales, sino que son seres que “cuidan del lugar”. De este modo, el zorrino blanco no es tan solo un zorrino blanco, leído en la trama de significaciones mapuche, son las manifestaciones físicas de las fuerzas de los antepasados (Fiori, 2019). Estas ideas hablan del modo particular en que estos grupos se relacionan con los humanos y no humanos, en palabras de Tola y Suarez (2016) “encierran otro modo de concebir la existencia y comprender el mundo” (p. 136)

A través de estos relatos, podemos entender que para algunos pobladores de Nahuelpan las taperas no son sólo vestigios o archivos de la memoria que denuncian la violencia del desalojo, sino que son también son lugares en los que la misma memoria se sigue produciendo en estos encuentros (Fiori, 2019). Las taperas son vividas como portales o lugares de encuentro (Taussig, 1992) de acuerdos secretos, de intercambios comunicativos y de conexión entre las personas vivas, los ancestros y pu *newen* (las fuerzas del entorno). En las taperas continúan hablando las fuerzas de los antepasados, quienes están presentes de otras maneras, y a través de estas presencias, siguen participando en el curso de la historia y en los intercambios con los vivos .

Los desalojos, del pasado y del presente, han restringido a las comunidades indígenas dentro de los perímetros impuestos, los cuales contrastan con las memorias mapuche de “los tiempos de campo abierto”, donde recorrían amplios territorios y con el profundo conocimiento que tienen sobre sus lugares, bosque, animales y plantas. Pensar el territorio en términos ontológicos nos permite cuestionar la supuesta universalidad de categorías, conceptos y oposiciones del pensamiento occidental. Y así atender a las formas indígenas de entender el territorio, las personas y los procesos.

De alguna manera, el hecho de que la memoria se conforme plegando y replegando experiencias pasadas y articulando esas experiencias comunes del pasado en interpretaciones significativas para el presente, contiene y devela un carácter político y formador de grupo. Siguiendo a Rappaport (2004) es posible pensar que las taperas operan tanto como denuncia, alertando el deterioro y la violencia del desalojo forzoso, así como “archivos mnemotécnicos” que cuentan la historia de los que allí vivieron como un nexo tangible con el pasado. La importancia de las taperas, pone en relieve la urgencia de estas memorias, para disputar los sentidos hegemónicos sobre la política indígena. En este sentido, tanto los reclamos por las tierras expropiadas injustamente a los abuelos y abuelas como las explicaciones sobre cómo estas familias entienden y se relacionan el territorio, tiene como fundamento las explicaciones ontológicas, como la presencia de no humanos (como las lechuzas y zorrinos), los espíritus dueños (*nngen*) y las fuerzas de los antepasados (*pu newen*) como parte de los componentes que hacen de las taperas sitios habitados.

El Kutral entre mujeres

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir agrupa desde hace más de cinco años mujeres originarias pertenecientes a las 36 naciones indígenas que viven en el territorio hoy conocido como Argentina. A través de reuniones masivas, jornadas de reflexión y acompañamiento a las luchas que las distintas mujeres llevan al interior de sus comunidades este Movimiento se fue haciendo cada vez más fuerte. A inicios del año 2018 en el marco del Primer Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir realizado en Ensenada, provincia de Buenos Aires, unas trescientas mujeres decidieron participar colectivamente en el que sería el 33 Encuentro Nacional de Mujeres a realizarse Chubut. La condición para realizar esta participación sería hacerla en sus propios términos, es decir buscando los modos para revertir una situación de opresión en invisibilización que se venía percibiendo hacía ya varios años, imprimiéndole un sentido y direccionamiento de plurinacional. Antes de ahondar en esta propuesta es necesario dar cuenta de la historia de estos encuentros para poder entender el momento histórico que se dio de la mano de este puñado de mujeres que terminaron conformando el taller con mayor convocatoria de todo el Encuentro. El Encuentro Nacional de Mujeres funciona en Argentina hace unas tres décadas. Los primeros eventos de esta característica surgieron al calor de un cambio de época en América del Sur, durante los años 80 en el ocaso de las dictaduras militares. El primero de estos encuentros se realizó en mayo de 1986 en el Centro Cultural San Martín en la provincia de Buenos Aires. Desde ese entonces se ha organizado una vez por año en alguna ciudad del país, pasando de ser 1000 participantes a 70.000 en el pasado 2018 realizado en Trelew. Las mujeres e identidades disidentes viajan de sus distintos lugares de procedencia para participar en los más de cientos de talleres que se ofertan. Cada taller tiene una facilitadora que ayuda a generar escucha y consenso para poder llegar a conclusiones que se leerán el último día frente a una multitud. Uno de los talleres que fue consensuado desde aquel primer encuentro en los 80 se llamaba “la mujer india”. Con los años y el devenir de las discusiones sobre el sentido de las denominaciones terminó por llamarse Taller de las Mujeres Originarias. A diferencia de lo que sucede en otros talleres, este durante todos sus años estuvo a cargo del mismo grupo de mujeres indígenas. En el 2018 fue la primera vez que un grupo de mujeres indígenas presentó una contrapropuesta a dicho taller. Bajo la premisa “nos queremos plurinacionales” y comandadas por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir se presentó (no sin grandes muestras de resistencias, racismo y boicot a la propuestas por quienes organizaron el encuentro) el Taller 42 “Mujeres y autodeterminación de los pueblos”.

Cada uno de los talleres estaba dispuesto en un mapa georeferenciado para poder ubicarlo en la escuela donde se llevaría a cabo el mismo. Al entrar a la Escuela de Arte n° 759, ubicada a la vera de la Ruta Nacional 25 en la ciudad de Trelew las banderas correspondiente a distintas

naciones indígenas colgaban de las paredes. Al ingresar las mujeres eran conducidas al patio central donde un fuego grande estaba encendido como indicando el espacio que deberían ir ocupando las personas que al lugar asistieron. Al cabo de media hora en alrededor del fuego y formando una ronda había unas quinientas mujeres procedentes de distintos lugares. Moira Millán (coordinadora del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir) explicó a las allí presentes: “A lo largo de los dos días en los que funcionará este espacio nuestro Kutral estará encendido, para cuidarnos, para guiarnos, para que no se olvide nadie que está es tierra mapuche. Iniciaremos nuestro Taller con una ceremonia guiada por nuestra pillan kuze (anciana) y luego todas nos uniremos al calor y a la luz que de este fuego sale”. Las mujeres escucharon con atención todo lo que iba sucediendo. La ceremonia comenzó con la presencia de mujeres provenientes de distintas nacionalidades indígenas. Iniciaron sus saludos en sus idiomas y todas saludaban al fuego a través de ofrendas, de palabras de amor, de cantos y de bailes. El resto de las mujeres miraban en silencio. Muchas se emocionaron, mientras sucedía esto. AL terminar este momento otra de las mujeres pertenecientes al Movimiento, Juana Antieco, tomó la palabra: Queremos que cada una de ustedes se acerque a nuestro fuego, que está acá escuchando y sintiendo. Se acerque y quemé en el algo que necesita ser prendido fuego, como hacían nuestras abuelas. Que se lo lleve el humo lamiengs. Para poder empezar a construir lo que vinimos a construir”. Inicio la más anciana acercándose al fuego, tirando a él gritó ¡Quemo el racismo!, luego una mujer no indígena conmovida se acercó y grito “quemo la ignorancia”. Una joven mapuche entre lágrimas grito al fuego “quemo la violencia machista a mi cuerpo de india” y las mujeres siguieron pasando “quemo la crueldad”, “quemo el olvido” “quemo la traicion” “quemo el colonialismo”. Luego de esta ceremonia se dio inicio al taller que se constituiría como el más masivo en la historia de los encuentros. A lo largo de los dos días el fuego siguió ardiendo en la mitad de una escuela que había devenido escenario por excelencia para estas presencias.

“El Encuentro somos todas” afirman desde hace tres décadas los comité organizadores del Encuentro Nacional de Mujeres. Indudablemente el movimiento feminista ha mostrado ciertos grados de permeabilidad a nuevas identidades y disidencias que los años y la historia dieron lugar. La afirmación de ese “somos todas” implica una demarcación política entre el colectivo al que se adscribe y del que se hace referencia y aquellas personas ni siquiera audibles para ser parte del mismo. Será esta demarcación, una operación de poder performativa (Butler 2017) puesto que en el mismo momento en el que se deja de nombrar ciertos grupos en sus propios términos (el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir) se define un “todas” que las excluye. Si bien hubo siempre un taller destinado a los “problemas de las mujeres indígenas” la construcción de un nuevo espacio dió cuenta desde los argumentos de las coordinadoras lo que aquel antiguo taller significaba “¿Por qué nuestros cuerpos y espiritualidades tienen que estar sujetas a un sólo espacio, a un sólo taller indicado por otras, sin relacionarnos con nadie más?” (extracto de entrevista a Moira Millán). La creación del taller 43 implicó un evento inesperado desde distintos puntos de análisis. En primera instancia porque incluso antes de concretarlo durante los días que duró el Encuentro su planificación colectiva impugnó aquellos grupos feministas que se adjudicaban la capacidad de restringir qué cuerpos podían aparecer en el espacio público. Y el segundo punto es que este colectivo de mujeres apareció en la escena política pero no lo hizo de un modo previsto para quienes frecuentan hace años estos espacios. Lo hicieron interactuando con personas y con las fuerzas ancestrales y de la naturaleza. La aparición de este colectivo de mujeres trajo consigo para todas las personas que fueron testigos una “otra” forma de hacer política.

Las ceremonias con las que se iniciaron el taller, el kutral como guardián e interlocutor que lograba anudar las trayectorias de las mujeres indígenas y no indígenas al momento de “quemar” en él todo lo que les hacía mal. Las mujeres indígenas que organizaban esta ceremonia inicial hablaron de sus ancestras, saludaron a las abuelitas allí presentes,

agradecieron al fuego por permanecer encendido “este fuego que nos une y nos hermana, que nos invita a danzar y a abrazarnos para luchar contra la opresión impuesta hacia nuestros cuerpos” dijo una de las organizadoras en aquella ronda inicial. El kutral funcionando como articulación entre un pasado heredado por sus abuelas con su función ceremonial y su espiritualidad para iluminar y un presente en donde ese mismo fuego es “levantado” para incendiar aquellas cosas que están haciendo mal. Y es justamente en esa articulación donde comienza la política. Las mujeres organizadoras del taller 43, no solo aparecieron con sus corporalidades en un espacio que hasta el momento parecía clausurado para ellas. Sino que aparecieron junto con las vocalidades que consideran necesarias para pensar la irrupción en un escenario político. El fuego es un actor más en ese encuentro y como tal debe tener su lugar en el escenario dispuesto. La importancia del kutral como articulador, inaugurador e interlocutor pone en relieve la urgencia de estas memorias articulando con discursos invisibilizadores u homogeneizadores que no han hecho hasta el momento más que negar las diferencias ontológicas respecto a los modos de construir demandas y reclamos políticos.

Concepciones de pertenencia

Desde los tiempos de las campañas militares cuando los grupos mapuche tehuelche fueron perseguidos, concentrados o relocalizados por los ejércitos hasta los mecanismos de despojo llevados a cabo durante el último siglo, la mayor parte de estos grupos han tenido que estar en movimiento constante. En este sentido, las memorias familiares ponen en primer plano estos contextos de desplazamiento forzosos. Sabine Kradolfer y Ana Ramos (2011) consideran que las “memorias de ruta” constituyen una aproximación apropiada para comprender el interjuego entre movimiento y fijeza que caracteriza tanto los procesos de reconstitución de los grupos de pertenencia como las subjetivaciones ancladas en las relaciones con el paisaje. Siguiendo este análisis, memorias de las personas mapuche tehuelche se enmarcan en trayectorias más amplias de movilidad, y por lo tanto, las relaciones de las personas con el territorio se encuentra mediada por dos formas de pertenencia. Por un lado, la relación con el sitio de origen, y por el otro, la vinculación entre distintos sitios de tránsito y de habitación donde las fuerzas fueron reactualizadas por sus ancestros en el transcurso de la marcha de un grupo de pertenencia.

En este trabajo, hemos pensado en dos lugares creativos de detención o permanencia. Uno es el lugar identificado con el origen de la comunidad (Boquete Nahuelpan) y el otro aquel donde las fuerzas fueron nuevamente actualizadas (Taller 43 del Encuentro Nacional de Mujeres).

En el caso de Boquete Nahuelpan los ancestros se instalaron en el territorio, establecieron relaciones con las fuerzas del lugar y entre las familias consolidando una ocupación territorial que fue interrumpida con el desalojo forzoso de 1937 y devino en ruinas o taperas. En el segundo caso, las mujeres actualizan las experiencias de encontrar, detenerse y nombrar en un momento determinado estableciendo un detenimiento y concentración en el momento del fuego en un taller en el ENM. Actualizando la continuación de una historia de marcha a través de esta nueva conexión entre lugares que confluye en ese momento particular.

En ambas situaciones, las fuerzas creativas están perpetuamente presentes –potencialmente en sueños, visiones, señales, consejos-, ellas pueden manifestarse a los ancestros y a las personas vivas, en formas de fuego o seres no humanos, en tiempos y lugares diferentes, continuando así el curso de la historia.

Como sostienen Stewart y Strathern (2001) con respecto a las memorias de ruta, la ideología de relacionalidad indígena puede considerar que, a partir de la permanencia en un determinado lugar -en este caso, una permanencia intergeneracional en las taperas de las antiguas poblaciones o una permanencia más circunstancial como el momento del fuego en el ENM- las personas pueden reencontrarse con sus mandatos ancestrales y actualizar así una historia común de conexión entre lugares.

Este trabajo, tal como advertimos en la introducción fue el resultado de una puesta en diálogo de dos espacios por los que transitamos. Pero al mismo tiempo es producido desde un contexto que invita, por la urgencia en la que proliferan estos trabajos de memorias, a desafiar la idea de política como una instancia que sucede entre personas humanas. Muchos otros mundos diferentes al hegemónico se están haciendo visibles (De La Cadena, 2009). El desafío entonces es acompañar la puesta en diálogo de todos los interlocutores (humanos y no humanos) al momento de entender de qué hablamos cuando se llama a la pluralización de la política.

Bibliografía

- BRIONES, Claudia (1998) La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRIONES C. y RAMOS, A. (2016) «Andábamos por todos lados como maleta de loco»: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, noroeste de Chubut. En: Parentesco y Política. Universidad Nacional de Río Negro.
- BUTTLER J. (2017) "Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea". Editorial Paidós.
- CAÑUQUEO L. y RAMOS, A. (2018) "Para que el winka sepa que este territorio lo llamamos de otra forma" Producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia. Revista Runa. Vol. 39 núm.1
- DE LA CADENA, Marisol. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". World Anthropologies Network (WAN)/ Red de Antropologías del Mundo (RAM), 4: 139-171.
- DELRÍO, Walter (2005) Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943, Bs.As., Universidad Nacional de Quilmes.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2012. Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2015. "The Becoming of Ancestral Land: Place and Property in Mapuche Land Claims". American Ethnologist 42 (3): 40-503
- DÍAZ, Celestino (2003) 1937: el desalojo de la tribu Nahuelpan, Editorial Musiquel, El Bolsón
- FIORI, Ayelen (2019) "Las taperas hacen que no podamos olvidar el desalojo": Memorias de expropiación territorial en Boquete Nahuelpan. Revista Runa. Vol. 40, Núm. 1. Pág. 101-112
- FIORI, Ayelen (2019) "Todavía quedan las taperas de los que fueron desalojados": Relatos que disputan la delimitación del territorio en Boquete Nahuelpan. En: "Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subalternización y alteridad" Compiladoras: Ramos, Ana; Sabatella, María Emilia y Stella, Valentina. Editorial Aperturas. Universidad de Río Negro. (En prensa)
- LENTON, Diana (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios. Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana 4(2). Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org>
- RAMOS, Ana y KRADOLFER Sabine (2011) "Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijeza". Anuario Americanista Europeo, 9 (Tema central Identidades movedizas), pp.101-118.
- RAMOS, Ana (2010) Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento. Buenos Aires: Eudeba
- RAMOS, A. (2011) Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. Alteridades, 21 (42) 131-148.

- RAMOS, A., C. CRESPO y A. TOZZINI (comp.) (2016). Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad, Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- RAPPAPORT, J. (2004) “La geografía y la concepción de la historia de los nasa. En: Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno. Lima. Perú: IWGIA y Tarea Gráfica Educativa.
- STEWART, P. y STRATHERN (2001) Origins versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity. En *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Rumsey Alan y James Weiner, eds. Pp. 79-98. Honolulu: University of Hawaii Press.
- TAUSSING, M. (1992). “La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea”. En: Gutiérrez, Manuel y Portilla, León (comp.); *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI.
- TOLA, F. y MEDRANO, C. (2016) Cuando humanos y no-humanos componen el Pasado. *Ontohistoria en el Chaco*. Revista Ava. Vol. 29
- TOLA, F. y SUAREZ, V. (2016) El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder. Editorial: Rumbo Sur