

**Mesa E.3: Políticas indígenas en Patagonia: una historia de dos siglos.**

Coordinadores: Diana Lenton, Walter Delrio y Claudia Salomón Tarquini

**“Memorias y construcción de pertenencias comunitarias entre ‘la gente de Don Valentín Sahyhueque’”**

Fabiana Nahuelquir<sup>1</sup>

**Introducción.**

En el presente escrito se busca analizar la relación memoria-pertenencia comunitaria y territorio en torno a una experiencia de recuperación territorial en la Provincia de Río Negro, que tiene como protagonista a un *lof* que se autorreconoce como formado por descendientes de la gente de Don Valentín Sayhueque.

Este recorrido se propone dar cuenta de los sentidos atribuidos por la gente a sus experiencias, siendo sus propias trayectorias las que irán pautando la articulación de este escrito. Busco sobre todo dar cuenta de cómo las personas dan sentidos a las experiencias sociales que hablan de lo comunitario, al mismo tiempo que, referencian estas pertenencias a un territorio.

En el primer apartado expongo sucintamente mi aproximación teórica a los conceptos y relaciones entre memoria, pertenencia y territorio. Luego de reponer el contexto en el que estas voces recuerdan, identifico las tensiones y cuestionamientos que en torno a su pertenencia mapuche reciben los pobladores. En tercer lugar, consideraré el marco de ordenamiento, de la gente de Sayhueque de Colitoro, e interpretación a los sentidos de comunidad que habilitan sus memorias, con el fin de identificar los límites históricos flexibles, abiertos y conflictivamente construidos en los que se inscriben las pertenencias. Por último, mostraré los modos en que la memoria procede como instancia de reivindicación social y política de sus derechos, en instancias de la recuperación territorial.

Este escrito es una primera aproximación a los materiales resultantes del trabajo de campo y a la extensa bibliografía existente en torno a memoria, pertenencia y comunalización. Por otra parte, no cercena bajo ningún punto de vista el valor, efecto, sentido e implicancia que les dieron a los relatos que aquí se recuperan sus protagonistas.

**1- Memoria, comunidad y territorio.**

Al pensar en la relación entre memoria y comunidad hacemos referencia a los trayectos históricos, las relaciones sociales compartidas y construidas por las personas implicadas. En este sentido estudio memoria y comunidad como parte del devenir concreto de experiencias mapuches de socialización asociadas a procesos particulares y específicos de territorialización.

En este escrito se toma la memoria a partir de sus modos particulares de operar construyendo sentidos de pertenencia, en experiencias y trayectorias de vidas heterogéneas. Por lo

---

<sup>1</sup> Alumna doctorando en Antropología UBA. Becaria Agencia.

tanto, es el resultado del accionar de las maquinarias territorializadoras<sup>2</sup> del estado. Así también como, es el producto de los modos en que las personas transitan esos espacios, resignificando y, en algunas ocasiones, empleando sus agencias para habilitar espacios y salir de los lugares impuestos. Esto es, crear y recrear relaciones sociales.

La memoria posee un lugar preponderante en aquel proceso, dado que establece líneas comunes de inclusión a un colectivo. En tanto, los sujetos han atravesado múltiples y variados modos de acceder a él y desde posiciones también diferenciadas. Como ello es el producto de sus diferentes trayectorias, las personas son inscriptas y/o se autoadscriben a un colectivo social en el transcurso del tiempo, y en relaciones de poder específicamente dispuestas e históricamente situadas.

Las memorias indígenas hablan del tránsito por el territorio en diferentes épocas. Por un lado, la intervención militar del Estado provocó la discontinuidad en la disposición espacio, entendido este como el punto de referencia de esas historias. Por el otro, esos tránsitos también están vinculados a prácticas, lugares, épocas y actores sociales que por alguna razón operan como condensadores de sentidos. Atravesando el tiempo y el espacio sustentan vínculos sociales entre la gente y con la tierra.

Existen marcas sociales dadas por aquellos elementos de la memoria que son relevantes y significativos porque operan y son usados por la gente como pistas o indicadores para entender su presente. Estos indicadores estructuran la narración, por ejemplo, de cómo fue que se desenvolvió su propio pasado para estar donde están y haciendo lo que hacen. Estas marcas de la transmisión y sus modos de ser usadas para interpretar, sentir y hablar de los recuerdos es la que describe Mc Coles<sup>3</sup>, en su análisis del trabajo de Benjamin sobre las Antinomias de la Tradición.

Lo sugerente de aquel análisis es que permite la posibilidad de pensar los sentidos de las memorias como la apariencia de unas distancias que, si embargo, se pueden acercar. Ellas emergen con dimensiones espaciales de distancia y cercanía, a la vez que, su dimensión temporal en ese acercar lo lejano inscribe una semejanza con los antepasados en torno a los modos de percepción y experiencias compartidas.

Al definir las características de estos procesos de transmisión el autor pone énfasis en las preocupaciones de Benjamin sobre las condiciones en que la memoria se transfiere. En tal sentido, empleando el concepto de *aura* es que habla de modos de transmisión y resignificación del pasado al presente de quien recepciona la memoria. En su conceptualización los contextos otorgan una complejidad, dinámica y flexibilidad al proceso de transmisión porque dejan de pensar las operaciones de memoria como una línea continua y siempre constante de los mismos elementos, según un orden fijo.

Aquellas características se sustentan sobre el supuesto de que, a través de los recuerdos, no sólo se definen las condiciones de recepción, sino que, también se actualizan aquellos marcos de interpretación que se habilitaron en los diferentes pasados en los cuales la transmisión se efectivizó. En efecto, la asociación de interpretaciones que se produce en el presente pone en juego aspectos del pasado y del presente.

Es relevante pensar estas cuestiones dado que estos modos a partir de los cuales la gente hace sentido con su memoria son a la vez variados y también específicos. Ese aspecto

---

<sup>2</sup> Para Grossberg, las maquinas territorializadoras funcionan imponiendo condicionamientos estructurantes de territorialidad y movilidad. No obstante, los sujetos los transitan a partir de caminos y posibilidades en los que les imprimen su ritmo y modos de transitarlos, generando heterogeneidad y diferencia. En estos anclajes la memoria colectiva define sus particularidades. Grossberg, L 1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.

<sup>3</sup> John Mc Cole, 1993; "Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition". Ithaca and London: Cornell University Press. Traducción: Ana Ramos. A quien también le agradezco haber compartido sus interpretaciones del texto en sucesivos encuentros.

de la dinámica de la memoria puede, al mismo tiempo, vincularse con los modos de hacer sentido de comunidad en el territorio y, a su vez, ampliar significados y sentidos de lo que se considere como territorio comunitario.

Los planteos arriba expuestos nos permiten reconfigurar la relación entre memoria y territorio, abriendo la posibilidad de heterogenizar los sentidos de comunidad. Las relaciones memoria-territorio se sostuvieron a partir de prácticas sociales que, además de hablar de trayectorias de vidas diferenciadas y específicas, nos habla de modos específicos de intersección con aquellos sectores que los interpelaban en tanto alteridad.

Estas ideas con centro en estas trayectorias históricas de alteridad, vinculadas al concepto de aboriginalidad<sup>4</sup> de Briones, despliegan la posibilidad de pensar la construcción de pertenencia mapuche como modos específicos de articularla según tiempos y lugares, y en relación con los diferentes modos en que estos sectores sociales se han relacionados con otros niveles de lo social, al respecto dice:

*“(...) Entre estos puntos destacaríamos, por ejemplo, el de que los procesos de comunalización que van imaginando los contornos de una cierta identidad social como aborígen siempre se refractan desde y hacia otras comunidades imaginadas, de lo que se deriva como colorario que la aboriginalidad no puede analizarse desgajada de las imaginarizaciones de colectivos confrontados –como el de los inmigrantes- y/o superordinados como la nación. También el de que circunstancias políticas y económicas particulares, así como tradiciones culturales y experiencias históricas también particulares, van conteniendo la arbitrariedad de las imaginarizaciones por parte de distintas usinas, actores y agentes al ir modificando lo que significa y se requiere para “ser (reconocido como) aborígen”. Por último, y en estrecha relación con lo anterior, el de que para analizar la (dis) continuidad de un grupo en toda su problematicidad se deba sopesar factores que hayan ido alentando recuerdos y olvidos estratégicos. (...)” (Briones, 1998:158)*

Aquellos planteos dan acceso a poder establecer las relaciones históricas y complejas entre memoria, territorio y comunidad. Los tránsitos de la gente por el territorio no fueron siempre iguales, esto indica que las experiencias que dan sentido a las prácticas comunitarias están indicando relaciones singulares con el territorio en momentos específicos. Asimismo, la memoria sobre estos recuerdos puede anclarse en lugares variados que hoy son resignificados haciendo contrapunto con el presente y con la suma de esos pasados vividos.

## **2- Contexto actual que sitúa a la gente mapuche en Colitoro**

El territorio de la recuperación se encuentra ubicado en la provincia de Río Negro, a escasos kilómetros de la localidad de Ingeniero Jacobacci. En él son cuatro familias que iniciaron el proceso de recobrar sus derechos sobre el territorio. Actualmente pueden sobrevivir con base en la producción ganadera a pequeña escala, en un contexto de escasas condiciones naturales para su desarrollo.

La situación del *lof*<sup>5</sup> Sayhueque está atravesada actualmente por un conflicto judicial donde los integrantes litigan por el territorio contra la familia Abi-Saad. Estos últimos esgri-

---

<sup>4</sup>Briones retoma este concepto trabajado por Beckett para el contexto australiano, quien considera que la aboriginalidad (...) es una construcción social siempre renovada donde la posibilidad de conformar una identidad genérica que trasvase identificaciones grupales se vincula con ir entramando una 2comunidad imaginada” en el sentido de Benedic Anderson, esto es, con generar, un “un sentimiento de unicidad” mediante el recuerdo de ciertas cosas y el olvido de otras. (...) (...) acontece bajo circunstancias políticas y económicas particulares, dentro de una tradición cultural y en términos de experiencias históricas también particulares. Briones, Claudia; *La alteridad del “cuarto Mundo”*. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Serie Antropológica. Ediciones del Sol. Bs. As. 1998, Págs. 156/7.

<sup>5</sup> Con relación a lo que implica para la gente constituirse en *Lof*, en los contextos actuales de recuperación, Cañueco Lorena y Andrea y, Laura Kropff sostienen: (...) “la recuperación territorial implica que la recons-

men derechos de propiedad sobre el lugar porque lo habrían adquirido con consentimiento de sus ocupantes. En su defensa plantean haber dado un uso productivo a las tierras, mientras estas familias habrían emigrado del lugar<sup>6</sup>.

Las familias del *lof* interponen a aquellos argumentos sus derechos de ocupantes pre-existent al estado, y el hecho de que han sido sus antecesores quienes vivían y trabajaban en el lugar. Es por ello que poseen con el territorio una relación de pertenencia que habla de sus antepasados. En un contexto de apremios judiciales, enfrentan la presión policial y deslegitimación de sus derechos, a la vez que están insertos en una instancia de resignificación de los vínculos que poseen con el lugar, como modo de reafirmación comunitario.

Cuando esta situación pasó al campo judicial, los actores y sus relaciones quedaron insertos en una situación límite que puso en tensión un conjunto de definiciones estrechas y estratégicamente vinculadas a su autenticidad como pobladores originarios. La pregunta por la identidad les imprime diacríticos de reconocimiento que prefiguran una diferencia indígena articulada en torno a la reproducción de prácticas mecánicas y rígidas de interacciones socia-

---

*trucción histórica de las familias se complementa con la reconstrucción de la historia de los lugares que se disputan y de los otros pobladores. Este proceso incluye la revisión de la experiencia de ocupación de las generaciones anteriores, pero también la rememoración del desalojo territorial y sus transformaciones en el transcurso del tiempo. La resignificación de las experiencias de colectividad en torno a la categoría de lof tampoco es una mera estrategia instrumental, sino que abreva en la revisión histórica del proceso de despojo y fragmentación del Pueblo Mapuche. Refleja además la intención del CAI de retomar/reconstruir/inventar las prácticas organizacionales originarias silenciadas, justamente, en el proceso de asimilación. De este modo se otorga sentido a la recuperación histórica de parte del estado nacional hacia el pueblo mapuche". En: Cañuqueo, A; Cañuqueo, L y Kropff, L; "Trazos visibles de lo mapuche en Río Negro. Entre el heavy-punk, los fallos judiciales y la co-gestión". Mimeo Págs., 13-14*

<sup>6</sup> El accionar de la familia Abi-Saad ha sido un asunto que el Consejo Asesor Indígena de Río Negro conoce muy de cerca, en virtud de su acompañamiento a las familias perjudicadas a quienes expropiaron extensas porciones de territorio desde la década del 60. En efecto "(...) Según integrantes del CAI, la información descubre el modo operando de los comerciantes-terratenedores Alfredo y Felipe Abi-Saad quienes, con la complicidad de su abogado de cabecera – Dr. Edmundo Aguilar-, acumularon 80.000 hectáreas en su momento de esplendor. Por tal motivo enfatizan que la no definición del caso Casiano por parte del Fiscal del Estado deja en la misma situación casos similares que también la organización mapuche solicita se investiguen y resuelvan.

Los documentos de la Dirección de Tierras analizados por el CAI prueban numerosas cesiones de tierras y mejoras a favor de los Abi-Saad "suscriptas" por los pobladores mapuche que firmaban con su impresión digital. Según testimonios recabados, estos pobladores eran clientes de los comerciantes-terratenedores y las "suscripciones" se realizaban cuando bajaban al pueblo a proveerse de mercaderías. La "transferencia" supuestamente equivalía al monto de lo comprado y el alambrado era tendido antes de que la persona retornara a su campo. Cabe destacar que los Abi Saad se apropiaban de los campos sin autorización previa de la Dirección de Tierras, organismo que debía verificar si el "favorecido" reunía los requisitos establecidos por las leyes vigentes.

Según los testimonios que constan en el informe, los hermanos Abi Saad en algunas de esas "operaciones comerciales" sumaban el año en curso al monto generado por la mercadería comprada. Es decir, si la supuesta operación se realizaba en 1967 sumaban 1967 pesos al total. También se registran en la investigación casos más "sofisticados" que revelan la participación del Dr. Aguilar. Este profesional, que aparece como el apoderado de pobladores mapuche en trámites sucesorios, cedía a los Abi-Saad los derechos sobre los campos de sus patrocinados.

Está documentado, también, el caso de un poblador que osó denunciar a los mentados hermanos y fue presionado en una celada de la comisaría de Bariloche, en la que Alfredo se encontraba detenido por presuntos delitos. En esa oportunidad los comerciantes-terratenedores nuevamente contaron con el apoyo del abogado Aguilar. Otros testimonios hablan de amenazas de muerte y golpizas en plena calle.

De la documentación y testimonios se desprende que entre los blancos predilectos de la próspera familia se encontraban las mujeres y los niños. En esos casos, llegaban al lugar, cargaban a la gente en carro y la dejaban abandonada en una tapera. El desenlace era siempre el mismo: una vez que estaban en posesión del campo tramitaban su adjudicación ante la Dirección de Tierras, sin que ninguna dependencia del estado observara irregularidad alguna. En caso de que ello ocurriera, los Abi-Saad aludían a algún tipo de complot político en su contra o el desconocimiento de las leyes vigentes. Y la máquina seguía en movimiento.(...)" Fuente: <http://argentina.indymedia.org>. Ingreso 24/07/2008. 12:41 p.m.

les. Ante la ausencia de estos diacríticos, se pone en tela de juicio la legitimidad del reclamo territorial y su derecho de pertenencia mapuche.

En este conflicto, al estado le toca oficiar de mediador. En esta instancia de dirimir derechos, se traen al centro de la escena, y pasan a implementarse como herramientas de fundamento de las resoluciones judiciales, los sentidos y significados sobre cómo debe interpretarse la Historia. A su vez, se define el status de las memorias de la gente, frente a la narración de la historia oficial. En consecuencia, esa operación se vuelve un medio y un fin que interpela los procesos de construcción de pertenencia, desde los cuales hoy reivindicar sus derechos los integrantes del *lof*.

Las familias allí asentadas llevan adelante un sistema de solidaridades que excede en mucho su colaboración en las actividades productivas. Ellos comparten la responsabilidad de ampararse entre sí frente a las constantes presiones que reciben por parte de quienes los quieren desalojar. Amparados por la autoridad pública ó en forma personal, los han venido hostigando<sup>7</sup> en diferentes oportunidades, desde que se inició la recuperación.

En torno a la pertenencia al pueblo mapuche, los miembros del *lof* evocan y reciben recuerdos del pasado que les fueron transmitiendo experiencias y vivencias que son recreadas en cada evocación. Estas estructuras de interpretación son diferentes a las ofrecidas por la historia. Mientras esta última está vinculada a una lectura homogenizante del pasado, rearticulándolo en términos cronológicos y sustantivos, las memorias del *lof* hablan de las trayectorias de vida que sus familias han atravesado. Estas están pautadas por instancias que tienen como denominador común el haberse tenido que ajustar a las condiciones impuestas por el desplazamiento y desestructuración<sup>8</sup>. Sus memorias están organizadas por aquellos sucesos a partir de los cuales se originó un proceso de pérdida continuo y progresivo. Asimismo, estos hechos entran en las experiencias enfáticamente operando como factores que desencadenaron y explican su realidad actual. Al hablar de sus trayectorias consideran

*“(...) Claro, el mismo juez lo decidió y le puso López. A lo mejor ellos no eran López. Eran de apellido mapuche. Eso lo digo porque los abuelos de ellos, según mi abuela me cuenta, hace muchísimos años que viven acá en Colitoro, y fallecieron acá en Colitoro. Entonces, por eso también nosotros o sea, mi conclusión, yo digo que ellos capaz no eran López, pudieron haber tenido un apellido mapuche. Sin embargo el gobierno, bueno, trató de hacer toda esa maniobra para cambiarles el apellido, para que no sean más de apellido mapuche. Porque por ahí también la gente de antes, como decía mi abuela, tenían miedo, disparaban, se iban a los cerros, Porque si ellos*

---

<sup>7</sup> En ocasión de llegar por primera vez a Ingeniero Jacobacci, y siendo pasadas las 22 horas del día 2 de mayo del presente año, uno de los integrantes del *lof* se dirigía a la seccional de policía de la localidad, producto de haber recibido amenazas de considerable gravedad hacia su integridad personal y la de su familia, en su casa. Al regresar de la comisaría quedaba la sensación de que no había obtenido lo que pretendía de la institución policial, es decir, amparo.

<sup>8</sup> En referencia a estos procesos de movilidad-radicación de los grupos indígenas en relación a su territorio Briones y Delrio sostienen. (...)” De todos modos, cabe resaltar aquí que ninguna de estas alternativas de radicación apunta a mantener compactamente unidas las familias que antes de la conquista del desierto compartían asentamientos y alianzas militares de resistencia. Por el contrario –y este es otro eje explicativo que nos interesa problematizar- no ha habido en la mayor parte de los casos continuidad sociológica entre los contingentes derrotados militarmente y los radicados en reservas y colonias, lo que convierte en dato problemático tanto el itinerario histórico como a los procesos de etnogenéticos inscripto por el pasaje categorial de “indios soberanos” a “ciudadanos (indígenas) argentinos” en las décadas inmediatamente posteriores a la conquista. Debe a este respecto tenerse en cuenta que, en muchos casos, las deportaciones y desmembramientos operaron de forma drástica incluso la separación de las mismas familias nucleares. Lo reagrupamientos en los campos de concentración generaron a su vez nuevos vínculos, que pudieron continuarse o no luego de ser levantados estos centros. Así, recuerdos de un período de largos peregrinajes parecen repetirse en las historias que cuentan hoy miembros de comunidades, memorias que recogen tanto la experiencia de recepción de nuevos grupos como de reagrupamiento al momento de reclamar el reconocimiento de las tierras ocupadas.” (...). En: Briones, C y Delrio W; “*Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa Patagonia 1885-1900.* pag. 21

*decían que tenían un apellido mapuche, que pasaba. Venían y se lo llevaban y los metían en cana. Entonces, por eso la gente es como que no querían decir el apellido. Una que tenían vergüenza y tenían miedo. Y eso es lo que se está tratando hoy, de tratar de sacar ese miedo. De tratar de decir no, acá somos mapuches y no nos vamos a entregar. Vamos a tratar de recuperar lo que es nuestro, lo que fue, lo que es y lo que será nuestro. E.... o sea esa es la lucha que estamos empezando y se va a continuar hasta que bueno, volvamos a ser lo que éramos antes (...)."*

La condición de pertenencia al pueblo mapuche constituye el terreno de disputas donde se pone de manifiesto la desconfianza de quienes, por un lado, pretenden teñir con connotaciones de falsedad los posicionamientos de los integrantes del *lof* y, por otro, los desconocimientos del mismo poder estatal que, en el ámbito judicial, silencia y desvaloriza sus historias al no reconocer los derechos de estas personas en el lugar.

Como consecuencia de esta negación de su pertenencia, los integrantes del *lof* están en la encrucijada entre tener el deber de demostrar y presentar credenciales de autenticidad, y el de resignificar sus historias de desplazamientos y emigraciones forzadas que los llevaron a centros urbanos como Jacobacci o Bariloche, buscando la supervivencia. Sus pertenencias en estos lugares de tránsito pretenden ser el fundamento para quienes sostiene que habrían perdido su condición indígena.

Hoy se minimizan los efectos de una lógica perversa que les exigía civilización y se sostiene, desde el poder, que la presencia de lo indígena en la ciudad y su interacción con sus modos y ritmos de vida constituyen atributos para caracterizar la progresiva modernización-occidentalización y, por ende, des-aboriginalidad a las presencias mapuches. Por otro lado, estos supuestos son usados en una forma decisiva como criterio para medirles el grado de desacreditación de sus reclamos por el derecho a la tierra.

### **3-Transitando por el difícil contorno entre fragmentación y comunidad**

En las conversaciones mantenidas con los distintos integrantes del *lof*, se puede ver el proceso de cambio social en sus vidas cotidianas. Este proceso de cambio es vivido y contado a partir de los dispositivos desde los cuales se procedió a fragmentar sus espacios vitales, sus modos de transitarlos y usarlos, las actividades que en él desarrollaban y las formas particulares de organizarlas.

Aún cuando expresan que la Conquista del Desierto, y el accionar de agencias como la Policía Fronteriza, Juez de paz, la escuela y distintos terratenientes han prohibido y desarticularon prácticas de vida comunitaria, estas prácticas y relaciones sociales perduraron en la memoria de la gente. En consecuencia, hoy gravitan como ideal de comunidad imaginada y, al mismo tiempo, desde su existencia en los modos cotidianos en los que, aún en épocas difíciles, se continuaron manteniendo. En estas formas cotidianas de pertenencias habita el territorio de un modo central

*"(...) V: Claro, ellos dicen que si sentían balar un animal. Bueno, y dice que cuando los animales balaban y entonces decían va a venir nevador, entonces decían.*

*M: Claro, los animales pueden balar. Que se yo una oveja que perdió el cordero, una oveja que se quedó sola. Pero ya cuando balan mucho y que bala una punta aya y otra acá, eso de las baladas en las ovejas dicen que va a avenir nevador.*

*Jn: Y después eso también está que cuando va a venir el temporal, porque eso también... yo Claro porque una tarde capaz que vos que agarre, porque la oveja tiene su comedero. Si va a estar malo el tiempo la oveja busca donde va a estar, igual que si va a estar malo el día.*

*M: Claro si, si, si*

*Jn: Lo mismo pasó para el lado que esta apretada. O que va a venir el temporal, bueno ya sabes que.... una cosa de esa va a pasar llovió o nevó una cosa de esas va a pasar. Así que eso yo también lo tengo en cuenta Y que el campito ahí que nosotros estamos con mi hermano, yo me crié.*

*La oveja cuando paso para el lado que va a venir malo, es seguro porque la oveja balò ò algo así. V: Claro porque la finada abuela sabia decir así, cuando balan en punta. Porque la ovejas capaz bala, una o dos en el día. Ya que bale una punta allá y la otra allá, no... Jn: Después yo lo que me sabia fijar igual, de la gente a antes no. Porque yo soy muy andariego, no. Yo soy muy andariego en mi vida, también. He andado por todos lados. Me he enterado de la gente de antes cuando se fijaban de la luna.” (...)*

La pertenencia a la comunidad, la inclusión en un colectivo durante este tiempo se ha estado articulando en torno a un modo de producir conocimientos, una manera de pautar a partir de ellos, la vida social. La continuidad en las formas de leer e interpretar el entorno y calificar lo que en él sucede, tuvo como condición las instancias socialmente compartidas de transmisión de las competencias necesarias para su empleo y para transitar en él.

Las experiencias y los saberes a los que la gente otorga significatividad hablan de un ordenamiento en las formas de comunicarse unos con otros. El mismo, además garantiza la continuidad, sostuvo la jerarquía y estatus de los saberes y las personas que los poseen tienen para regular la vida cotidiana. Esa jerarquía y estatus, en términos de relaciones sociales, señala que entre ellos se comparten convenciones en relación al significado de las señales de la naturaleza, y su sus modos de conservarlas y transmitir las en términos de saberes. También de compartir prácticas sociales donde esos conocimientos aprenden a emplear del modo adecuado.

Aunque las acciones del estado, y de quienes se beneficiaron del accionar de las fuerzas del orden, estaban destinadas a expulsar a la gente de la tierra, las personas siguieron en el lugar a fuerza de superar aquellas circunstancias e impropiedades. Esto último ha puesto condiciones cada vez más precaria a sus vidas en el lugar, al limitarles el acceso a los recursos necesarios para trabajar en pos de su subsistencia. La variedad e intensidad de saberes y experiencias con las que hoy la gente del *lof* opera sobre la realidad, señala su capacidad para habilitar lugares de experiencia a contextos de agresión. Así recordaban como era la convivencia familiar en épocas pasadas

*“(...) Y la verdad que muchísimas cosas. Muchísimas cosas, la forma de vida. Hoy se cruza un animal por el campo de los otros y ya estamos peleados. Antes no era así. Se criaban los animales unos con otros. Los animales de la familia Pereyra acá en Colitoro arriba de allá arriba, bajaban acá a la Pampa. Venían acá se las cuidaban para devolvérselas, para que no se le vayan para otro lado. Se cuidaban los animales entre todos. Incluso acá con los hermanos López. Acá en el territorio que estamos recuperando antes se cuidaban los animales de todos, y es lo que nosotros queremos volver un poco, cuando nosotros empezamos la recuperación juntamos de a 3 chivas y se cuidaban entre todos, es una forma de vivir comunitariamente si se quiere. Un poco también lo que el gobierno hizo de alambrar los campos, para que fueran más unitarios, para que cada cual pensara por uno mismo, y no pensara por el montón. Y bueno por todo eso, con todo eso se perdió el respeto que había, la tradición que había de cuidar los animales en conjunto, la veranada e invernada. Y bueno el gobierno después al poner en manos de ricos fue alambrando los campos. Por ahí se escucha una canción que dice, puso alambre para estorbar. Y es verdad porque antes no había alambre, tranquilamente se quedaban los animales. La gente de antes vivía feliz. Por qué hoy no se podría volver a revivir eso, no? Si todos tomáramos conciencia y pudiéramos volver a eso. Que mejor. Por ahí yo le dejo la palabra a mis compañeros, porque (risas de todos) (...)”*

En estas expresiones identificamos los indicadores afectivos de comunidad. Estos refieren al devenir de sus pertenencias a partir de las experiencias de vida que fueron transitadas: La comprobación de haber sido objeto de políticas de expropiación; el lugar de subordinación que les fue asignado en la sociedad urbana o rural, presente o pasada; el haber experimentado en esos lugares la alteridad impuesta que los marcaba como sujetos negativos, amorales e improductivos en relación al resto de la sociedad.

En sus representaciones del pasado las personas enlazan la continuidad de la posibilidad e imposibilidad que, a lo largo de la historia, permitieron o no desarrollar modos de vida comunitarios. Este es el referente a partir del cual surgen los recuerdos malos y buenos, tristes y añorados. En esos lugares de disputa de posibilidad e imposibilidad se pone en juego su existencia. Posicionados desde el valor de ambos aspectos leen sus historias, la Historia y sus mutuas implicancias. En este proceso, la memoria es la que une lo que esas tensiones posibilitaron a las hasta ahora pequeñas historias anónimas. A su vez, esta puesta en relación exige que la Historia Oficial y pública necesariamente tenga que ser interpretada de un modo crítico y reflexivo.

Cuando se habla de la comunidad, ya sea vivida en el pasado o resignificada en el presente, estoy aquí haciendo referencia a la comunidad vivida en el pasado, a la contextualizada en el presente y a la comunidad posible como futuro imaginado que hacen en el presente. Comunidad que se quiere y necesita y por eso se la piensa en esos términos. Al hablar de comunidad como posibilidad, en la que distinguen un pasado, presente y futuro, las personas hablan de aquellos diacríticos a partir de los cuales construyen pertenencia.

*“(...) No ellos antes viste que andaban para todos lados ellos. Vivían para allá, se internaban para acá, bajaban por la pampa que era veranada. Se arriaban animales para todos lado porque campo había. Donde había malo en uno ya se iban, de invernada y de veranada lo mismo. No se quedaban tranquilos la gente antes, porque andaban de arreo. Hoy no porque hoy tenemos que vivir apretaditos, antes no, antes ellos tenían muchos animales y era que andaban en invernada y veranada”. (...)”*

El lugar de pertenencia es definido desde un criterio de ancestralidad y de las historias experimentadas de un modo colectivo. Las palabras que construyen lo comunitario hablan de las historias vividas por ellos y las de sus ancestros en el lugar. El lugar es propio en la medida en que el destino de la familia se empezó a construir en ese lugar, donde la vida era libre, era mejor y había felicidad. Lugar en el que después transitarán experiencias de persecución.

*“(...) J. No, antes era mejor, porque toda la gente era buena. No era como ahora que la gente cada uno en su campito y listo. Pasan para acá y estamos peleando, vamos para allá y nos pelean los otros. Antes no. Antes no. Bueno lo que abundaba era el campo,  
V: era todo abierto  
J: Si era todo abierto y ellos ocupaban. Como ser veranada acá arriba. Invernada!, veranada era acá abajo.  
F: Y esos lugares los elegían entre todos, cómo era? Cómo se decidían?  
J: No, ellos se decidían. Allá había pasto y acá no, los dejaron la veranada” (...)”*

Esas experiencias están siendo jerarquizadas en función de lo que el lugar les ofrecía y de lo que ellos podían hacer en él. Esa jerarquía habla de un indicio a partir del cual se construye la pertenencia al lugar. La gente cuenta su historia a partir de la Conquista, contexto a partir del cual fueron percibiendo y experimentando vulnerabilidad de los propios cuerpos. Ello conllevó sufrimiento por efecto de la codicia y de la violencia ejercida sobre ellos. Es su propio cuerpo el que es puesto en tela de juicio, tanto por lo que representan para el curso de la historia como por lo que esos cuerpos disputan.

*“Claro. Si o sea, que lo que estamos tratando de investigar porque, creo que. Bueno a través de eso el gobierno, creo que hizo toda una maniobra para tratar de exterminar a los mapuches eh... nosotros hoy como organización y buenos, la organización ya viene de muchos años, yo hace un año recién que estoy, pero sí tomé conocimiento. Y lo queremos hacer es volver a lo... tradicional digamos. Yo oí que el gobierno hizo toda una maniobra, después de la conquista al desierto. De exterminarnos. He leído en una parte donde Moreno y Roca, a estos indios hay que matarlos así de una, para tratar de terminar así con esto. Por que ya bueno, ya venían los españoles y ya se apropiaron de todo este territorio, y entonces ahí ellos trataron de exterminar a los mapuches”*



El lugar cambia cuando allí se empezó a sufrir, cuando empezaron a borrar del lugar y prohibir aquellos elementos que recordaban sus historias en él. Como por ejemplo el Camaruco, fue también cuando desaparecen de ese espacio las condiciones de bienestar que la gente se posibilitaba. Aquello que se recuerda precisa la comunidad como posibilidad, es tener el control sobre el lugar, las opciones para ocupar y transitar territorios abiertos, la posibilidad para enfrentar las agresiones de modo colectivo, al amparo de la red de relaciones en las que se inscribe la convivencia.

Esas redes de relaciones son las primeras que se desintegran. Al desarticular esos lazos, la gente a simple vista quedaba expuesta a perder la posibilidad de cuidarse y protegerse entre sí, de compartir el cuidado mutuo que les permitía andar por el territorio seleccionando los mejores pastos, las mejores aguas. Los lugares se seleccionaban y usaban comunitariamente, donde nadie molestaba a nadie, no había intrusos en la tierra. Esto se refleja en el modo que se recuerda cómo eran las ceremonias:

*“(...) Iba gente de todos lados, de diferentes apellidos. Siempre y cuando sean gente mapuche. Eso era lo que se pedía. Antes era Camaruco porque iba sólo gente mapuche, por lo que tengo entendido yo. En cambio, ahora no ahora se le dice Camaricun porque puede ir gente no mapuche. Por eso dicen que los ancianos dicen que ya hoy, ya hoy no sirve por que hay gente que antes no iba al Camaruco, porque no se permitía y es por eso que se terminó todo lo que hacían antes los ancianos.(...)”*

El territorio es vivido como parte de uno y contado como un lugar cercano, familiar y conocido. Allí vivieron las experiencias que tuvieron que ver con cómo fue cada vez más difícil y dificultoso retener todo lo que se tenía antes, transitar por los sitios por donde se andaba y hacer las actividades que sabían hacer. Recordar estas relaciones con el territorio es volver a traer al presente a la gente que le daba ese sentido. En los antepasados, los recuerdos de las familias del *lof*, resignificaban los valores religiosos y otros que han sostenido la dinámica de las relaciones sociales.

*“(...) Acá nomás, acá arriba sabían hacer uno (refiriéndose a la ceremonia). Pero ese no sacaba agua nada, pura tierra. Se ve que no sabía. Algo le faltaba, porque la gente de antes que ellos sabían, todos los ancianitos esos sacaban. Era seguro el agua. Pero hoy se terminaron todos los ancianos. (...)”*

El recuerdo de la pérdida de prácticas sociales comunitarias, en las personas del *lof*, es asociado a procesos de fragmentación territorial. Los parámetros y dimensiones que implicó esa fragmentación, hoy hacen sentidos en los modos en cómo la gente experimentó los desplazamientos. En consecuencia, la gente habla desde diferentes instalaciones efectivas. Desde estas hacen sus lecturas del pasado, poniendo énfasis en: cómo se desarticulaban dinámicas sociales que unían lo colectivo; la necesidad de hacer presente los procedimientos que articularon la fragmentación y, asumir una posición desde donde hacer posible una disputar su pertenencia al lugar, que es también una disputa en torno a las memorias.

Los sentidos de comunidad que la gente del *lof* evoca del pasado son permanentemente puestos en relación con los actuales. Se escriben uno al otro. En esos trayectos la gente continúa construyendo e interpretando su historia. Esos sentidos hablan de relaciones y lazos sociales que adquieren significados cuando son emplazados en el territorio. Así, articulando experiencias que hablan de deseos, afecto y dolor con el lugar están hablando de las memorias que sostienen y dan persistencia a sus trayectorias de pertenencia colectiva.

### 3- Haciendo pertenencias a través de la memoria.

Las pertenencias de la gente se construyen hoy desde el clivaje de lo que significa no haber abandonado el lugar, aún después de lo que le deparó la relación con el estado desde la Campaña al Desierto. Esto implicó resistir y no abandonar nunca el lugar. Estas experiencias hoy forman parte de las historias en común y son las que ponen en evidencia por qué, a razón de quiénes y por implicancias de qué situaciones fue tejido su destino, uno en el que siguen enfrentando el desarraigo, la pobreza y la fragilidad; uno en el que se les niega el derecho al territorio que les pertenece.

Aquella también es la batalla que hoy retoman en lealtad con los antepasados, quienes atravesaron su situación en condiciones un tanto diferentes. No obstante, han prevalecido los mecanismos simbólicos y materiales a partir de los cuales se gestiona la exclusión. Contra el resultado de esas historias las personas dirigen sus acciones, incluidas las que efectúan con palabras, revierten en el presente el curso de su historia.

La manera específica en que entrelazan sus historias con la historia colectiva, es la manera en que se apropian de los indicadores de la identidad grupal. Las memorias cumplen aquí funciones explicativas: operan como articuladores de pertenencias y, por ello, adquieren un considerable valor. Nos informan acerca de los modos, lugares, momentos y acontecimientos a partir de los cuales se conecta la historia particular con la colectiva, la identidad personal con la grupal.

Al hablar de los modos de estar en el lugar, la gente del *lof*, establece cómo fue en el pasado y en el presente. Su presencia en el lugar fue considerada siempre una molestia, ya que, porque no producían la tierra, ó no sabían trabajarla, ni cuidarla. Sin embargo, en el presente permanecer en el lugar les permite reponer los modos a partir de los cuales fueron obligados, en diferentes momentos, a deambular por el territorio. Así, pueden dar cuenta de cómo los volvieron extraños a su propio lugar, considerándolos una molestia y un obstáculo para proyectos económicos, sociales y políticos que se tenían para el territorio.

*“(...) Los malones claro. Eso dice que lo corrieron ellos Montaron de a caballo y eso se dispararon mi hermana y mi mama. Y después agarro y dice que paso a perder la hermana ella. No tenía que gritar, nada, nada por que lo perseguían Ellas dice que los perseguían mucha gente (habla muy bajo) o lo que fuera porque lo mataban. Viste antes que a la gente lo mataban (...)”*

Los otros en los recuerdos de estas familias, representados como el estado, la policía, los terratenientes y jueces hacen sentido como los disruptores del orden de vida que habían construido en el lugar. Quebrantando el funcionamiento y los mecanismos socialmente contruidos de acceso al espacio, impusieron una homogeneidad en términos de usos y presencias. A partir de esta irrupción los mapuches serán considerados como meros pobladores ó fiscales. Indicador del proceso de disciplinamiento y normalización del escenario social, aquella figura será aplicada como vara que homogeniza tiempo, espacio y realidad social.

La gente hace sentido de su pertenencia partiendo del propio cuerpo. Lo que ese cuerpo experimentó en el transcurso de sus interacciones sociales constituyen los elementos que enlazan las historias vividas con el campo, la ciudad, las que vivieron antes y viven ahora. El cuerpo es el lugar de la memoria porque también es el objeto del rechazo y él guarda las marcas de esos diferentes rechazos. El cuerpo es el que se interpela desde los atributos fenotípicos para cuestionar sus derechos y su presencia en el lugar, pero también el cuerpo es portador de una pertenencia mapuche y habla desde su particular posición en esa historia. Es el cuerpo el que habla y replica esas historias y cuestionamientos.

*“(...) Si no fuera por la pelea de mis abuelos, tranquilamente esto sería un potrerito. Por que ellos querían abarcar todo el campo, si eran terratenientes re grandes. Lo mismo paso con la fa-*

*milia López, también quedaron ellos encerrados en un pedacito. Por que ellos tenían el mando. Incluso ellos tienen un historia muy linda para contar (...)*

El límite, la frontera que construyen y desde la que hablan va cambiando en relación a lo que fue sucediendo en el entorno. Ante un contexto de presión, sus límites se reconfiguraron, pero otros mantuvieron los sentidos de sus prácticas sociales. Ese límite impuesto está siendo construido desde el apego a lo que no se quiere perder, a lo que se quiere recuperar. Las personas del *lof* aspiran a sostener el sentido del colectivo practicándolo en la cotidianeidad. Valorando a quienes hacen posible esa continuidad de memorias, una joven de la comunidad expresa,

*“(...) El abuelo es la palabra sagrada. Porque yo he tenido contacto con gente anciana, que me cuenta por ahí su historia. Y eso es lo que se revive, no. Porque en un libro por ahí vos lees las cosas y no son tal cual como fue, digamos. Incluso hay libros mapuches que las palabras mapuches no están escritas como se deberían escribir. Y no se pronuncian cómo se deberían pronunciar, están todas cambiadas. Entonces en la sabiduría de un abuelo está todo. Vos le consultas a un abuelo y es todo, está todo o sea, el mejor libro es una persona anciana (...)*”

Las historias que valen para la gente son las que reciben de los abuelos, las que conforman las memorias, experiencias y prácticas sociales. Estas historias sobre las experiencias sociales, constituyen prácticas, modos de transmisión, desde lo mapuche. Las personas se hablan como mapuches que recibieron historias, que los atravesó la historia y que los quisieron borrar de la historia, pero que, no obstante, siempre estuvieron ahí y pueden hacer sentido de ese pasado por haber recibido las memorias de exclusión pero también de unión. El ser mapuche está en las historias de cada uno y son esas historias las que cuentan los modos de sobrevivir, las que hoy se valoran y las que los unen. Estas historias hablan de estrategias que siempre funcionaron colectivamente.

El conjunto de lo que significa su presencia en el lugar también está vinculado al proceso del CAI (Consejo Asesor Indígenas) como instancia articuladora de demandas que les habilitaron espacios para pensarse como sujetos de derechos. A partir de ello sus trayectorias de vida personales cobran una presencia de autoridad frente a la Historia Oficial, dado que, este relato siempre funcionó para invisibilizar sus trayectorias y ocultar ese proceso.

*“(...) Nosotros ahora que estamos en nuestra organización, nosotros hace ahora un año recién que estoy. Estamos recuperando esto no, de la lengua mapuche, las ceremonias como los Nguillatun, los... le llaman de otra forma ahora, que no me acuerdo. O sea se está tratando de recuperar todo eso, no? Ahora. En realidad bueno yo estaba por ahí me esta tirando la lengua mapuche, a empezar por ahí a aprender algo. Por ahí palabras sueltas. Alguna sueltas alguna se me, pero todavía no, no, no. No puedo armar palabra digamos, para poder hablar la lengua mapuche. Ehhh mi abuela, ósea, ella sabe palabras sueltas así, pero no hablar porque ella no se crió con su mamá. Mis bisabuela, ella hablaba todo en mapuche, ósea ella no hablaba castellano (...)*”

Aquella habilitación además de operar como instancia de resignificación de las historias particulares, se vuelve el espacio a partir del cual se retornan los diacríticos que hablan de lo mapuche. Entonces la participación toma la forma de un proceso de praxis social orientada a visibilizar lo mapuche como colectivo que pone en tensión el discurso dominante que, anclado en registros de historias oficiales, pretende desacreditarlos. Los modos en los que este proceso de participación es articulados desde el CAI fueron analizados por Andrea y Lorena Cañuqueo y Laura Kropff, ellas dicen:

*“(...) La recuperación de tierras mapuches se plantea a partir de la reconstrucción de la experiencia histórica de las familias. La historia de cada familia se conceptualiza, desde la perspectiva de la organización, como una historia particular enmarcada en una historia mayor: la historia*

*del Pueblo Mapuche en su relación con el estado argentino. Es la sucesión de conflictos similares con interlocutores comunes –el estado y los terratenientes– lo que permite recrear una historia común a partir de las trayectorias particulares. La necesidad de reconstruir estas historias está demarcada por las prioridades políticas pero también por las presiones judiciales y por el discurso que impone la arena jurídica. En el discurso político del CAI, la categoría “mapuche” aparece recurrentemente vinculada a la palabra “derecho” y a la enumeración de las leyes que reconocen ese derecho. Esto es visible tanto en las publicaciones propias (ver CAI 2005<sup>a</sup> y b), como en las entrevistas a los referentes (ver Scandizzo 2007) y en los comunicados públicos. Asimismo, los casos de las distintas comunidades se narran adoptando una estructura argumentativa que se basa en la enumeración de los pasos legales que se fueron tomando (ver CAI 2004b y CAI 2005<sup>a</sup>, b, Mariano Epulef y CAI 2005) (...)”<sup>9</sup>*

Mientras que, para el estado y algunos sectores de la sociedad la presencia mapuche está delimitada a un tiempo y espacio perdido y superado, para la gente del *lof* es necesario interpelar esa historia, que les depara un modo de invisibilidad en la sociedad. Por ello, los sentidos de lo comunitario están atravesados por la urgencia ética y política de seguir contando y practicando modos de experimentar lugares y lealtades que se anclan en las experiencias con sus antepasados. Este es el modo de decir que fueron, son y seguirán siendo parte del pueblo mapuche.

En este recorrido, la memoria construye pertenencia desde experiencias comunitarias como las ceremonias y a partir de los modos de inserción/exclusión al territorio. Al mismo tiempo, privilegia el sentido y el valor con el que se aspira transitarlos porque, en alguna medida, eso fue posible en el pasado. Estos sentidos están siendo resignificados en el interior de dos instancias, los efectos materiales y simbólicos de las prácticas mapuches y valores hegemónicos que interpelan a la gente. Como también, desde las organizaciones que, con sus específicas prácticas estratégicas, intervienen en la definición de sus acciones colectivas.

## **5. De las relaciones entre las memorias y los discursos hegemónicos.**

Los sentidos e intenciones de los actores que pusieron en funcionamiento las maquinarias territorializadoras son los que hay que develar, dado que nadie está exento de sus efectos y que éstos son los que perviven. Por otro lado, la gente tiene la capacidad de hacer síntesis de su propia historia. Esto es, poder ver el nexo a partir del cual se han entrelazado los eventos, épocas, actores y lugares para dejar como resultado el presente con esa historia por detrás. Esto es lo que particularmente estas familias han podido experimentar desde sus trayectorias de vida.

*“(...) Buenos tengo entendido eso no, bueno que después con la Conquista. Cuando ya empezó toda la Conquista del Desierto fueron corridos, que como dice mi abuela, mi bisabuela perdió una hermana. Porque bueno, los venían persiguiendo diariamente. O sea ellos dicen que traían un perrito, que escuchaba. Entonces cuando el perrito escuchaba que venían cerca los malones, ellos empezaban a dispararse para que no los alcanzaran. Y bueno, hasta que se asentaron acá, o en Cortadera, yo ahí no tengo bien entendido cómo es. Después realmente quedaron asentados acá en Colitoro. En una acta de nacimientos, que conseguimos en el registro civil. Mi bisabuela está asentada acá en Colitoro. Dice nacida acá en Colitoro, falleció bueno muy ancianita ella. Falleció en Jacobacci. Que no era Jacobacci era **Huahuan Nilleo**. Bueno, eso es una poco de lo que yo tengo entendido de mi bisabuelo. (...)”*

---

<sup>9</sup> Cañuqueo, A; Cañuqueo, L y Kropff, L; “Trazos visibles de lo mapuche en Río Negro. Entre el heavy-punk, los fallos judiciales y la co-gestión”. Mimeo Págs., 12-13

Poder hacer evidente el hilo a partir del cual se tejió la trama de sus historias es, además, lo que no aparece en la Historia Oficial. Las coordenadas en las hoy se para la gente del *lof* les permiten ver dicha trama, verse ubicados en ella, ubicar a quienes detentaban algún tipo de poder (público o privado) y también de identificar el tipo de relación que esos sectores sociales les impusieron desde hace más de doscientos años.

Vemos cómo la gente concibe y analiza el proceso de desmembramiento de comunidad como una alianza entre la acción estatal y los terratenientes. Este nexo hoy vuelve a ser leído en el contexto de la recuperación, porque ese es el eslabón que explica cómo, en el transcurso del tiempo, se han sostenido y provocado sus pérdidas. Es también el lugar donde esta comunidad vuelve a posicionarse e intenta cambiar el curso de sus historias.

La gente está articulando sus dichos a partir del límite que puede establecerse entre lo presente y lo ausente. Esto puede interpretárselo distinguiendo cómo el tiempo de estar presentes y ausentes en el lugar es el tiempo de estar presentes y ausentes en la historia, entendida ésta como el metarrelato que construyen y con las que los interpelan los sectores sociales opuestos y enfrentados a ellos. Ambos aspectos, puestos en relación, transforman el tiempo y su distancia en un factor determinante de pertenencia al lugar.

El tiempo a partir del cual la gente empieza a narrar su presencia en el lugar los sitúa ahí antes de la Conquista al desierto. Sus memorias se remiten a lo que contaban sus abuelos de cómo era la vida en el lugar. No obstante, su presencia es puesta en contradicción dado que les atribuyen a estas mismas personas la responsabilidad y la decisión de emigrar del campo a la ciudad. Con esto habrían perdido su pertenencia mapuche, midiéndolas en grados de correspondencia directa a sus nuevos estilos de vida modernos y ciudadanos. Clausurando su derecho y sus concepciones respecto del valor del territorio, que es expresado en estos términos:

*“(...) Para el mapuche la tierra es donde podemos sacar nuestros frutos ya sea en animales, siembra y todo lo que la tierra se pueda trabajar. Porque nosotros si no tenemos la tierra no somos nada. Somos como, ya te digo, una hoja muerta. No somos nada sin la tierra, es por eso que tratamos de recuperar lo que fue nuestro. Que se nos devuelva lo que realmente fue nuestro, va a ser nuestro, ya sea que estamos en la lucha. Yo ahora que estamos en la lucha, ahora está mi abuela, después seguirá siendo de mi madre, pero seguiremos peleando por todas las generaciones que vengan (...)”.*

Las expresiones de la gente están dirigidas a quienes han esgrimido autoridad para definirlos y evaluar sus conductas. Aquellas expresiones los inhiben como personas sujetos de derechos y los inhabilitan como interlocutores válidos en instancias donde se dirimen sus propios proyectos de vida. Sin embargo, las personas dan cuenta, en la persistencia del latifundio, de indicios que evidencian las maniobras por las cuales la tierra fue concentrada en poder de unos pocos. Desde allí, se dirigen a quienes ocultan la connivencia y complicidad entre el estado y los que se beneficiaron de su usufructo.

*“(...) Y eso fue un poquito lo que estamos tratando de sacar a luz y recuperar. Que bueno, como cuenta mi abuela los Abbi- Saad vinieron como terratenientes, porque eran hombres de mucha plata. Ellos eran millonarios, y eran los que andaban dando vueltas por acá, eran los que nos quitaron el campo, a todos los que estamos hoy acá. A la familia López, a la familia Sayhueque, a todos (...)”*

Del relato de estas voces se vuelven a poner de manifiesto los modos a partir de los cuales el estado estaba amparando y materializando el mecanismo de la prenda agraria, como la operación más recurrente de expropiación. Paradójicamente viene a impartir justicia en causas cimentadas en el engaño y la usura. Modos a partir de los cuales también se van gestando los atributos de quienes eran desalojados. Estos serán convertidos progresivamente en

el exponente de sujetos anómalos, improductivos y con inclinaciones moralmente inapropiadas.

La gente del *lof* responde como parte de un pueblo cuyo entorno ha dicho algo del pueblo al que pertenecen. Han sido las agencias estatales quienes han definido la posición social de estas personas. Posición a partir de la cual se ha legitimado el accionar de privados. Estos han podido llevar a cabo sus procedimientos amparados en un amplio espectro de definiciones que vinculan lo indígena a un estereotipo cuyo valor en términos de visibilidad social estaba asociado a una presencia simbólica folklorizada. La presencia de una ausencia. Esa es la imagen a la que alude una legisladora provincial, en estos términos.

*“(...) Es probable que muchos de los residentes de esta zona hayan viajado a los lugares urbanizados, por razones de mejor subsistencia (refiriéndose a los indígenas). Pero entendemos que deben tener el acceso a la propiedad de la tierra, tal cual lo tiene cualquier otra residente de la provincia de Río Negro, y convertirse en propietarios de su tierra, para realmente tener una posibilidad de evolución, inclusive económica, porque al no tener una base firme con la cual negociar y trabajar, es difícil que puedan arraigarse definitivamente en el lugar. Es importante que puedan disponer de sus tierras definitivamente, porque creo que las zonas más despobladas de nuestra Provincia están justamente ocupadas, muy aisladamente, por los indígenas. Sería una forma de mantener la ocupación en tierras, en las cuales si no quedan ellos, realmente Sr. Presidente, no va quedar nadie cuidando y vigilando la soberanía de la Provincia. (...)”<sup>10</sup>*

La instalación y extensión de la propiedad privada en el ámbito de la provincia es el horizonte a partir del cual se vierten aquellas expresiones, vividos por la gente como un cambio violento en la dirección del curso de su historia y que desarticuló sus maneras de estar en la tierra y modos de transitarla. También fue este el dispositivo a partir del cual se gestó el cambio que alteró el entorno, e instaló la ausencia y el vacío manifestado en la falta de gente, animales, tierras y toda la cadena de hechos a partir de la cual se objetivó y materializó el despojo.

A partir de los modos de concentración de las tierras, continuando con la corrida del alambre, se procede a transgredir otros límites en el destino de la vida de estas personas. El alambre es el reflejo del modo arbitrario a partir del cual es simbólicamente manipulado el límite y la frontera que habla de la diferencia. Quienes manejan el alambre pueden también, a nivel simbólico y material, definir, cuestionar, encausar, restringir o postergar las condiciones a partir de las cuales ha de hablarse, verse y vivirse la aboriginalidad.

Quien maneja los límites de la diferencia es quien marca sus contornos, sus posibilidades de existencias. Y esta posibilidad es la que disputa la gente del *lof*, lucha a partir de la cual el sistema de clasificaciones y jerarquías que se les quiere imponer está articulado de modo tal que los excluye de la tierra y les niega el desenvolvimiento de sus prácticas comunitarias, según fueron éstas constituidas en sus diferentes trayectos históricos.

Hoy, frente a trayectorias de desplazamientos y migraciones del campo a la ciudad, las familias conviven con la tensión de tener que dar cuenta de sus reclamos, y de dar crédito a sus pertenencias mapuche. Asimismo, esos itinerarios, sectores sociales con quienes se relacionaron en ellos y las condiciones en las que los atravesaron desvalorizaron y estigmatizaron sus modos de vida. Hoy, se los culpabiliza por las implicancias y efectos de esa situación, atribuyéndoselos como parte de la elección de una opción de vida.

---

<sup>10</sup> Expresiones extraídas del expediente N°. 428/04, caratulado “Guarda Fidel psa. Usurpación”, del registro de la Secretaría n° IV del Juzgado de Instrucción en lo Criminal y Correccional N° II, San Carlos de Bariloche, 10 de Noviembre del 2004.

## 6. Conclusiones:

Estas memorias colectivamente vividas y construidas habilitan el espacio para un doble proceso de resignificación del pasado. Por un lado, como principio organizador y fundante de su mapuchidad que, a la vez, está constituyendo uno de los criterios que contextualiza el sentido de comunidad y pertenencia que opera entre los integrantes del *lof*. Por el otro, como la constitución de los sentidos de pertenencia que se articulan en línea de continuidad con “la gente de antes” para sentir, pensarse y actuar su presente.

Aquel proceso de reconstrucción y recuperación de su pasado no se remite a demostrar descendencia sino a la búsqueda de las dinámicas y lógicas de funcionamiento que operan en el pasado. En las memorias visualizan cómo la coacción, la pérdida y la movilidad que atravesaron ellos y los anteriores a ellos les marcaron un destino que hoy quieren revertir.

La coyuntura de la recuperación de sus territorios ha sido relevante en el contexto de este trabajo de campo. Atravesar por esta instancia inspiraba en la gente una firme intención de recordar para reafirmar la vigencia, legitimidad y urgencia de quiénes eran y lo que reclaman para sí. De modo que el encuentro y el diálogo que se sostuvo estuvieron colectivamente estructurados desde el principio al final en torno a la recuperación. Todo fue contado, recordado, vuelto a experimentar desde la sensibilidad del “nosotros” compartido.

En esas condiciones, la memoria colectiva se estaba haciendo al tiempo que era evocada y desplegada. No es ella un número determinado de hechos, recuerdos y sus modos reiterativamente iguales de ordenarlos y contarlos. Por el contrario, hay en esta producción/ejecución algunas narraciones que, de modos diferentes cuentan lo mismo, remiten a los mismos lugares o perciben con la misma sensibilidad los hechos del pasado que vuelven a hacer sentido en el momento de hablar-escuchar lo que se compartió.

Por un lado, poseen la iniciativa de reconstruir su pasado tanto para responder a las interpelaciones referidas a su autenticidad como, a la vez, para ubicarse en él y afirmar sus pertenencias desde ese lugar. Empiezan a darse las condiciones para reconocerse a sí mismos con su pasado, presente y futuro en esas prácticas que se rememoran, en esos espacios que afectivamente se vuelven a recorrer, en esos relatos que se vuelven cercanos, familiares y propios, donde se articulan con un sentido ético, político y estético las prácticas comunitarias.

*Quisiera agradecer especialmente a: Claudia Briones, Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Ana Ramos por orientarme, ayudarme y compartir sus puntos de vista.*

## 7. Bibliografía:

Briones, C; (1998), *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Serie Antropológica. Ediciones del Sol. Bs. As.,

Briones, C y Delrio W; “*Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa Patagonia 1885-1900*”, en: Teruel, Ana, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez (comps.) *Fronteras, ciudades y estados*. Alción Editora, Córdoba.

Cañuqueo, A; Cañuqueo, L y Kropff, L; “*Trazos visibles de lo mapuche en Río Negro. Entre el heavy-punk, los fallos judiciales y la co-gestión*”. Mimeo

Criado, Enrique Martín (1998); “Los decires y los haceres”. En: *Papers Revista de Sociología*. N° 56. Págs. 57-71. Disponible en: <http://dd.uab.es/pub/papers/02102862n56p57.pdf>

Curruhuinca- Roux; (2002) *Las matanzas del Neuquén*, Editorial Pus Ultra. Buenos Aires.

Espinosa Amparo Myriam, Escobar, Luis Alberto; (2000) “El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional, cauca 1970-1990”, En: Gnecco C, Zambra-

no M (edit.) *Memorias Hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad de Cauca, Bogotá, Colombia. Cap. 3

Gnecco C, Zambrano M (edit.); (2000) “*Memorias Hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*”. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad de Cauca, Bogotá, Colombia.

Gómez, Herinaldy (2000); “De los lugares y sentidos de la memoria”. En: Gnecco C, Zambrano M (edit.); *Memorias Hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad de Cauca Bogotá, Colombia. Cap. 2

Grossberg, Lawrence (1996); “Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso?” En: Stuart Hall y Paul Du Gay (comp). *Cuestiones de identidad Cultural*. Amorrortu Editores, Capítulo 6.

Grossberg, Lawrence; (1992) *We gotta get out of this place. Popular conservatism and post-modern culture*. New York: Routledge. Traducción: Ramos, Ana- Rodríguez, Mariela.

Hoffman, Odile (2000) “La movilización identitaria y el recurso de la memoria. (Nariño, Pacífico colombiano)”. En: Gnecco C, Zambrano M (edit.); (2000) *Memorias Hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad de Cauca Bogotá, Colombia. Cap. 5

Martínez, Rojas, Axel Alejandro (2005); *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente de Tierra Adentro*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia. Cali.

Mc Cole, John (1993); *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press. Traducción: Ana Ramos.

Ong, Walter J. (2006); *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica. Bs. As., Argentina.

Roseberry, Willam (2007); “Hegemonía y el lenguaje de la controversia”. En: *Cuadernos de Futuro N° 23, Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. María L: Lagos y Pamela Calla (comp.) La Paz, Bolivia, pp 119- 137.

Vasco, Guillermo Luis (2000). “La lucha guambiana por la recuperación de la memoria”. En: Gnecco C, Zambrano M (edit.); *Memorias Hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad de Cauca Bogotá, Colombia. Cap. 4

#### **Documentos y notas periodísticas:**

Expediente N°. 428/04, caratulado “Guarda Fidel psa. Usurpación”, del registro de la Secretaría n° IV del Juzgado de Instrucción en lo Criminal y Correccional N° II, San Carlos de Bariloche, 10 de Noviembre del 2004.

<http://argentina.indymedia.org>. Ingreso 24/07/2008. 12:41 p.m.