

4tas Jornadas de Historia de la Patagonia

Santa Rosa, 20-22 de Septiembre de 2010.

Mesa 6. Subalternización y resistencia de los pueblos originarios en Argentina y Chile.

"Cuando la casa escondida apareció a la vista¹. Memorias en y de desplazamiento"

Ana Ramos

IIDYPCA, CONICET, UNRN

aramosam@gmail.com

Durante los años en que la población originaria de Patagonia había sido detenida en campos de concentración por el ejército argentino y luego, cuando éstos fueron levantados a fines del siglo XIX, comienza para los mapuches y tehuelches de la región una etapa de reestructuración familiar, grupal y política. En esta ponencia me detendré en estos años del "regreso" desde los recuerdos y olvidos de la memoria social. Los procesos de memoria no sólo reponen imágenes del pasado impensables en las narrativas dominantes sino que, sobre todo, inscriben experiencias, conexiones entre experiencias y sentidos de la historia en marcos de interpretación alternativos. Las memorias constituidas socialmente en contextos de desplazamiento y que, al mismo tiempo, describen estas marchas de regreso, serán el tema central del trabajo, para pensar específicamente la dominación / subordinación desde las articulaciones pasado / presente.

La memoria / olvido de un tiempo intersticial

Antes de introducirnos en los sentidos que adquieren ciertos eventos del pasado en la memoria social de las familias mapuche y tehuelche, me detendré brevemente en el contexto histórico en el que se enmarcan estos acontecimientos. Con este fin, presento a continuación algunas de las referencias que, en distintas fuentes éditas, han hecho exploradores, militares, funcionarios estatales y misioneros sobre estos años intersticiales, de 1885 a 1900 aproximadamente. Las campañas militares del ejército argentino contra la población indígena de Patagonia comienzan a fines de 1878 y oficialmente culminan al iniciarse el año 1885. Durante ese periodo se instituyeron los "lugares de presidio" ubicados estratégicamente en distintos sitios de la región. Algunos de estos sitios siguieron funcionando como campos de concentración varios años después de finalizadas las campañas.

En este trabajo me centraré espacialmente en las trayectorias de los grupos familiares denominados manzaneros, cuyas relaciones y alianzas abarcaban un territorio que actualmente se extiende desde Neuquén hasta la provincia de Chubut. Con foco en esta última región, el análisis se centra temporalmente en el periodo abarcado entre el fin de las campañas militares y el ordenamiento de las relocalizaciones de los grupos indígenas que actualmente viven en el noroeste de Chubut.

¹ En: Golluscio, Lucía 2006. El Pueblo Mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir, Buenos Aires: Editorial Biblos, pág. 181

Cuando la expedición de John Daniel Evans sale desde la colonia galesa de Trelew en 1884, se encuentran a mitad del desierto con el comandante Roa. Éste regresaba de enfrentarse sin éxito con la gente de Inacayal y Foyel, pero trayendo con él varios indígenas prisioneros que serían enviados a Valcheta. En ese momento, el comandante aseguró que “el desierto estaba limpio de indios” aunque no todavía las zonas más boscosas.

Finalmente, y después que los grupos de Foyel e Inacayal fueran sometidos en combate ese mismo año, el territorio chubutense podía comenzar a ser explorado y conocido por los colonos. En su informe sobre la exploración de 1886 por el Río Chubut, el gobernador Luis Fontana comenta que este territorio de Sayhueque (es decir, territorio manzanero) ya no es habitado por indígenas, encontrándose allí sólo algunos fogones aislados y abandonados, toldos y lanzas rotas, esqueletos de hombres y caballos.

Mientras Fontana recorre Chubut junto con los expedicionarios galeses, la gente de Sayhueque y de Ñancuche (también del grupo de relaciones de Las Manzanas) se encuentra concentrada en Chinchinales. En este campo de concentración había para 1886 más de 2000 indígenas prisioneros. De acuerdo con los recuerdos de la memoria oral, los abuelos y abuelas de los actuales habitantes indígenas del noroeste de Chubut habían sido llevados después de las campañas a Valcheta o a Chinchinales. Y los relatos de hambre, de violencia y/o de temor a ser separados de sus familiares (sobre todos de sus hijos menores) se localizan en ambos sitios indistintamente. Así como el por entonces obispo Giovanni Cagliero cuenta que estando en Chinchinales se le había comunicado a Sayhueque la orden de traslado de 80 personas de sus familias hacia Mendoza, los relatos orales recuerdan cuando las mujeres escondían a sus niños debajo de sus faldas para que no fueran llevados hacia otros lugares.

Algunos fueron llevados a unos cuarteles en Buenos Aires, donde trabajaron como esclavos, custodiados por el ejército. Si bien no me detendré aquí en estas narrativas de la memoria –ya trabajadas en otros lugares (ver Delrio 2005, 2006, Ramos 2005, 2009)–, subrayo sólo dos cuestiones que serán parte del contexto en el que se inician los hechos tratados aquí. Por un lado, estos sitios son campos custodiados (Valcheta estaba alambrado), donde “pilas de muertos eran enterrados”, donde se pasaba mucho hambre, donde se esperaba el traslado como mano de obra esclava hacia distintos puntos del país. Por el otro, el funcionamiento de estos sitios duró varios años. Oficialmente el fin de estas concentraciones -las “raciones para indios” como se conocía a dicho rubro- fueron levantados por problemas presupuestarios hacia 1890. Y según los relatos de Evans, por ejemplo, sabemos que para 1888 Valcheta todavía funcionaba como un campo de concentración.

Hacia 1892, el padre salesiano Bonacina da cuenta de los principales caciques desde su estadía en Rawson. La gente de Sayhueque, Sacamata, Pichalao y Ñancuche viven desparramados entre el Río Chubut, Limay y Río Negro, y la mayor parte todavía se encuentra en los alrededores de Valcheta (Cayetano Bruno 1992). La gente de Ñancuche se encontraría aún para entonces por la zona de Comallo o quizás algunos de ellos por Choele Choel.

En el boletín salesiano donde se publican en 1896 las crónicas de las caravanas de misioneros, el padre Vacchina cuenta que al proseguir la marcha remontando el río Tecka, el gobernador Tello que los acompañaba entró en la toldería de Prane. Una de las niñas que allí estaba tejiendo se llamaba Cecilia y cuenta que había estado en Chinchinales.

En las crónicas de su viaje por la Patagonia, realizado en 1896, Henry de la Vaulx (2008) también describe este nuevo paisaje social. Cruzándose con las exploraciones del Museo de la Plata, el conde detalla su propia búsqueda de enterratorios indígenas para aumentar las colecciones de los museos franceses; empresa por la cual había ya cimentado una “mala fama en la región”. En una ocasión, un indio le había comentado que encontraría “miles” de huesos “en el sur, por el lado del valle de Valcheta” (de la Vaulx op.cit: 26). Por la fecha de su viaje, no sólo se encuentra con la gente de Sayhueque en peregrinaje hacia el sur, sino que, a pesar de su poco interés en transcribir los relatos, deja un testimonio de los sentimientos nostálgicos que en aquellos años compartían personas pertenecientes a distintos grupos indígenas. En los alrededores de Conesa, se encuentra con dos mujeres de la “tribu de Catriel” que “extrañaban el tiempo en que pasaban sus días a caballo y en que (...) combatían para defender los vastos territorios de su respetado jefe”. Ellas contaban que los cristianos los echaron de su tierra, capturaron y mataron a su jefe. La isla de Chole Choel, encarna uno de los escenarios de “desolación y desamparo”, donde es posible ver las marmitas y cacerolas tiradas por todas partes entre los ranchos abandonados. Allí se encuentra con Namuncurá quien también le cuenta los años de resistencia y sometimiento. Según la lectura de De la Vaulx:

“Así es como el otrora rey de la pampa vive en la pobreza. A veces, sentado en el umbral de su rancho, pierde su mirada triste en la inmensidad y murmura ‘La pampa era mía’” (op.cit: 44).

Finalmente, en las cercanías de Río Chico, lo recibe Sayhueque quien lo invita a un gran discurso (“largos discursos que cada día durarán más de una hora”) sobre sus andanzas y las de sus antepasados.

“Al recordar su gloria pasada, el pobre cacique me dirá de la tristeza que siente al verse despojado de su territorio (Las Manzanas)” (op.cit.: 84).

En este contexto se enmarcan los relatos que aquí describimos. Desde 1885 hasta aproximadamente fines de la década de 1890, las familias han sido dispersadas, la organización y la relationalidad² desestructurada. Pero, aun en este contexto de crisis, los procesos de memoria y olvido de los grupos sometidos reconstruyen la historia subrayando la agencia indígena y la reestructuración de los vínculos. De acuerdo con Melion y Küchler (1991), los contextos de crisis y conflictos suelen ser los momentos en los que la memoria

² Entiendo aquí “relationalidad” como el modo particular en que se constituyen y definen los vínculos y los lazos de pertenencia (Carsten 2000). En estas formas de relación no sólo se ponen en cuestión las definiciones tradicionales de parentesco basadas en la consanguineidad, sino también los modos de entender naturaleza y sociedad. La relationalidad mapuche-tehuelche incluye vínculos con los ancestros y con los no humanos.

social trabaja más creativa y arduamente en la creación de modos alternativos de transmisión de imágenes compartidas.

En procesos judiciales de hoy en día, algunos abogados con el objeto de deslegitimar la ancestralidad y la ocupación y presencia de las familias mapuche-tehuelche en la región, afirman, por ejemplo, que el grupo de familias de Prane o de Sayhueque llegaron tardíamente al territorio de Chubut, o alegan que la gente de Ñancuche antes de llegar a Chubut había habitado las tierras de Comallo³. Este discurso es posible en el presente al ser uno de los resultados de la imposición hegemónica de una historia en la que se ha ignorado precisamente este tiempo intersticial. Sin embargo, estos años ambivalentes de dispersión y de reencuentro, de sometimiento y de agencia, de tristeza y de reestructuración, olvidados en las periodizaciones oficiales, constituyen el contexto temporal donde se anclan los principales sentidos históricos que la memoria social optó por resguardar y retransmitir.

La historia sobre la que nos detendremos en este trabajo es sobre los largos peregrinajes en búsqueda de los “parientes” o familias conocidas. Ésta comienza parcialmente cuando algunos prisioneros indígenas logran escapar de los campos en funcionamiento, pero se volverá una experiencia generalizada cuando éstos se levantan hacia fines de la década de 1890. Estos años de dispersión, desestructuración, desaparición de familiares y hambre es simultáneamente la historia del reencuentro y la conformación de nuevos grupos de pertenencia. Y lo que más nos importa destacar aquí: son estos años los que la memoria social ha seleccionado y resguardado en imágenes precisas y detalladas. Este archivo, llamado regionalmente “las historias tristes” es el corpus de análisis que trabajaremos aquí.

La entextualización de “las historias tristes”

La entextualización es entendida por Bauman y Briggs (1990) como los procesos a partir de los cuales se transforma una producción lingüística en una unidad--el texto--, que puede ser extraída de su situación de interacción y analizarse como un discurso que se presenta a sí mismo como “descontextualizable”. El análisis de los discursos como prácticas sociales implica que los textos tanto se sitúan en un determinado contexto como pueden adquirir autonomía resguardando la precisión y el detalle de sus imágenes de sus usos coyunturales.

En el marco de esta perspectiva, entiendo los archivos de la memoria social como un reservorio de piezas artísticas parcialmente autónomas --ni completamente estructurantes ni completamente estructuradas por el entendimiento presente del pasado (Kohn 2002). El arte mantiene una cierta autonomía, entonces, tanto del presente como de las relaciones políticas, y es por que, paradójicamente, adquiere fuerza política en el presente. Como Richard Wolin (1994) explica, Benjamín intentó mostrar cómo trabajos de arte genuino desplegaron una post-historia o después-de-vida autónoma, tal que sus verdades se negaron a perderse o debilitarse en su propia o sucesivas épocas, demandando interpretación crítica con cada nueva generación. En pocas palabras, consideramos que ciertos textos poéticos sobre el pasado (historias) adquirieron con el tiempo la particularidad de no ser reductibles

³ Estos datos históricos, tomados fuera del contexto de la larga duración, suelen ser utilizados para negar la preexistencia indígena en las tierras que actualmente son reclamadas por las familias mapuche y tehuelche.

a los sentidos que las personas hacen de ellos en diferentes contextos y, en consecuencia, de inspirar nuevos significados en distintas generaciones.

Esta perspectiva, con su énfasis sobre el potencial trascendente y poético que adquieren algunas historias o relatos del pasado, entiende que estos textos también transmiten imágenes no discursivas sobre “lo que realmente sucedió” (Rappaport 1990, Kohn 2002). Son estas imágenes las que suelen albergar con precisión las emociones, los conocimientos y las experiencias del pasado, permitiendo su reinterpretación sin anular nunca completamente sus conexiones básicas con el pasado (Kohn op.cit.).

En este sentido, las entextualizaciones –en tanto presuposición y actualización de textos “autónomos”-- son frecuentemente reutilizadas en nuevos contextos como señales que reenvían la interpretación presente a su propia historia de transmisión. Las que aquí denominamos como las “historias tristes” agrupan distintos textos discretos y reconocidos entre gran parte de las familias mapuche y tehuelche. Cada vez que son narradas, estas piezas de historia –que aun hoy conservan las huellas de sus usos—actualizan la escena original de su recepción, y a veces incluso, sólo esta escena.

“Porque mi abuela fue... se escapó de una... a dónde... no sé de adónde es que vino... ¡Qué! sabía conversar y sabía llorar mi abuelita, yo sabía poner atención. Mi abuela lloraba cuando se acordaba. Lo llevaron, ella se escapó de ahí... Ahí salvó mi madre, salvaron mi madre...” (Cushamen 2003).

Así, por ejemplo, estuvimos hablando con Marcelina Yanquel⁴ sobre las “historias tristes” sin hablar específicamente de los contenidos o eventos sobre los que tratan estas historias:

“La gente salía disparando... muy triste cuando ellos se fueron, cuando llegaban acá, a este lugar... Cañadón Grande... varias, viste? mucha gente... claro, cuando contaban nosotros sabíamos estar sentados, no era cosa de estar charlando ahí. Sabía llorar ella (su madre), estaba llorando... y sabíamos estar mirando como sabía llorar ella... y qué vamos a hacer nosotros, nosotros no sabíamos nada, cómo hay que hablarle a ella, qué se yo, los abuelos... todo eso. Todo... nomás eso”

Este contexto particular de transmisión, repetido en diferentes hogares y reuniones, dio lugar a la fórmula expresiva “sabía llorar mi abuelita cuando contaba” que opera como índice de la historia misma. Una audiencia competente sabe, ante la enunciación de esta frase, que las historias que fueron contadas o serán contadas a continuación, o que son presupuestadas en la interacción, forman parte del archivo de la memoria social al que suele llamarse “historias tristes”.

Un texto autónomo, al ser recontextualizado, implica también una estrategia de focalización, en tanto ciertos aspectos del pasado son puestos en relieve. En este sentido, W. Hanks (1989) define este marco como los límites mismos del texto, como un modo de recenterar el texto dentro de una matriz interpretativa. Como veremos en el siguiente

⁴ Conversaciones mantenidas junto con Walter Delrio, durante el trabajo de campo realizado en 2006 en Futa Huao o Cañadón Grande.

apartado, estas experiencias tristes de los abuelos han sido culturalmente recortadas y seleccionadas como experiencias de regreso y de reencuentro.

Las imágenes precisas del pasado

En algunos de los relatos sobre los años de las campañas militares, las personas mapuches y tehuelches pueden evocar acontecimientos de la lucha con el ejército, el modo en que los llevaban caminando como animales hasta los “lugares de presidio” o las experiencias recordadas en los campos de concentración. Pero estos recuerdos, aun cuando forman parte del archivo de las historias tristes, no suelen ser entextualizados en piezas del arte verbal. La tradición oral presupone estos acontecimientos previos como el telón de fondo de otro periodo de la historia: el que inicia cuando, escapando de los campos de concentración, las personas comienzan a buscarse, a recorrer grandes extensiones geográficas en búsqueda de sus familiares. Los años previos a estos años de búsqueda dejaron sus secuelas en la memoria, pero ésta se expresa como una historia del sufrimiento que culmina en el reencuentro.

Estos años de búsqueda son también un tiempo en el que las reglas culturales y el orden de las cosas ha sido trastocado por el hambre, la pobreza y la soledad. En la historia de Manuela Huenchupan, contada por su nieta María Huilinao, se actualizan las imágenes precisas de la experiencia del regreso:

“Ella me contaba... una noche se puso a charlar sobre cómo llegó acá, a su lugar de aquí de Vuelta del Río. Y dice: ‘yo sufrió mucho, me dice, porque disparamos, con la mamá, y... otra hermanita que llevaba pero que se pasó a morir por el camino, murió de hambre’ dice. Así que ellos dicen que iban acampando tres meses, por ahí, hacían tres meses de campamento. Y comiendo lo que llevaban, por ejemplo, trigo... hacían ñaco. Y eso usaban para comer. Pero dice que echaban ñaco en el jarro, le echaban un poquito de azúcar, y dicen que se tomaban medio jarrito de agua. Y ese ñaco dice que lo dejaba en el jarro para tomar más adelante cuando ellos salían marchando. Y dice que hacían no sé cuántas leguas, dice y les daba sed y volvían a tomar esa agua. Le volvían a echar agua al mismo jarro con ñaco. Y así dicen que llegaban... hasta donde podían llegar, llegaban. Ahí descansaban... se acampaban para un mes, dos meses... para acercarse, y llegar... y estar más tranquilos (...) Dice la finada abuela que sufrieron mucho de hambre, dice... por ahí dice que encontraban de comer y por ahí dicen que no comían en todo el día. Si traían algo para comer dice que un cachito de pan comían... sólo para darle el sabor al paladar. Carne dice que no conocían. Pero la más pena grande que a mí me dio fue cuando contaron que traían un perro, lo carnearon y comieron. Y parte del derecho dice que comieron. Esa es la tristeza más grande que hoy en día uno... Y dice que... como estaban acampados... dice que después de que salieron, agarraron un chulengo para comer. Terminó todo todo y no dieron más de hambre y dice que dijeron vamos a carnear al perro y lo vamos a comer. Y ellos sabían que le habían dicho que la carne del perro, parte del derecho no tenía ningún gusto. Dicen que comieron, porque tenían hambre. Y bueno... carnearon su perro compañero que traían”

“No sé en qué parte dice que pasaron a pedir y le dieron, le ayudaron con comida, e hicieron aguantar la comida que traían, que le habían dado. Pero comían dice muy poquito,

muy poquito dice que comían. Y así vinieron pasando el tiempo. En el invierno se quedaron acampados hasta pasar los tiempos más feos y... trataba dice de conseguir trigo, conseguir un poquito de harina, un pedazo de carne dice que comían, pero comían ahí nomás, para poder aguantar las comidas... que le dure una semana o más”

En el camino se encuentran con otra familia (“también caminantes de regreso”):

“Y arrastré, una familia más que venía, dice, y con esta familia salieron a agarrar un chulengo, dice. Como ya ellos dijeron ‘vamos a pasar el invierno aquí, en este campamento, y después cuando ya pase el invierno ya nos vamos’, se acamparon juntos. Pasaron a ser dos familias, dice, que vinieron acompañando. Y bueno... dice que carnearon el chulengo, tenían bastante carne, carneada dicen que tenían bastante carne, y ya tenían comida abundante, como para pasar el invierno... y dice que la otra familia que venía ayudándolos, acompañándolos a ellos... dice que tiró, tiró dice, tiró las carnes porque estaban rancias... dijeron que estaba podrida la carne, que no iban a comer, la tiraron. Y bueno, dice que les dijo que no tienen que estar tirando porque dios los va a castigar, todavía no vamos a encontrar para comer, porque les falta mucho para llegar, donde tenemos que llegar, un lugar... un lugar nuestro, ‘a dónde vamos sacar ahora’. La señora que venía con ellos dice que no creía... y siendo que ellos venían disparando también. Y entonces, se terminó todo, dice terminó la carne, terminó todo lo que traían. Sólo traían un kilo, dos kilos de trigo, para comer, para hacer el ñaco, para hacer la sopa de trigo, así. Y dice que le decía ‘ahora qué hacemos’. Un día entero sin comer dice que estuvieron. Y... entonces... dice que dijo la finada abuela... ahora qué hacemos nosotros sin comer... No tienen nada, no tenemos nada para comer. Y bueno, dice que dijo ‘vio que dios le va a castigar por tirar la comida, yo le dije que no tenía que estar tirando porque veníamos de viaje y le queda mucho para llegar, cuánto tenemos que aguantar, cuánto tiempo...’, dice que le dijo ella, ‘Y ahora qué vamos a hacer’. Dice que le dijo: ‘vayan a caminar por ahí en la lomada, quizás que por ahí anden algunos chulengos, capaz que puedan agarrar’, dice que le dijo. Y salieron... los varones que venían con ellos salieron y... dice que no encontraron nada. Llegaron al campamento y dijeron: ‘no, ni rastro hay’, ‘ni rastro se ve’. Dice que le dijo, la abuela, ‘bueno, cometieron error’, dice que les dijo en mapuche, ‘por eso Futa Chao se enojó. Ahora tenemos que sufrir de hambre’, dice que le dijo, ‘y ahora mañana temprano, a las cinco de la mañana nos vamos a levantar y vamos a hacer rogativa, le vamos a pedir a Futa Chao que nos ayude, con comida. El nos va a dar, vamos a pedir perdón. Por desordenar la otra familia tenemos que pagar todos, sufrir de hambre parejo, acá’”

“Así que el otro día a la mañana dice que se levantaron, ella hizo *mudai* para hacer la rogativa el otro día a la mañana. Hizo la rogativa a la mañana, después dice que se quedaron levantados, y ya eran como las nueve, las diez, y dice que de repente miraron al frente, dice, en una lomada y se asoma una tropillita de guanacos. Y ahí dice ella que les dijo que ‘allá vienen guanacos vamos a salir a cazar’. Y ahí dice que ella todo en paisano les hablaba, todo en mapuche dice que les decía, que salgan que alguno iban a agarrar. Salieron, dice. Salieron y dice que ella rogaba a dios que agarren algún guanaco para comer, ‘porque ya no tenemos nada para comer’, ella asustada porque no tenían nada para comer, y no tenían dónde ir a pedir un pedazo de pan. Salieron los varones, fueron a agarrar... ¡Cómo pudieron agarrarlos tan fácil!. Y era porque... tuvieron unos días de hambre porque había errores en esos momentos. Tiraron lo que dios les había dado, siendo

que ellos eran una persona caminante que venían y pasaron a tirar la comida, entonces dios se enojó en el momento y les hizo sufrir de hambre. Tuvieron que hacer una rogativa para poderse agarrar un guanaco para comer”

La historia concluye:

“Y eso es lo que me contó la finada abuela. Pero... ella me dijo: ‘algún día vas a tener alguna historia, me dijo. Y eso lo que te cuento yo es verdad, porque yo lo pasé. Yo lo pasé, me dice, yo sufrí mucho, me dice. Yo sufrí... hasta el día de hoy todavía estoy triste cuando me acuerdo’ ”.

En esta historia, las imágenes precisas del hambre, del transcurrir del tiempo, de la soledad y del mundo al revés transforman en acontecimiento y en narrativa el tiempo intersticial del retorno. Como veremos a continuación, el regreso literal al hogar, implica también retornar de un mundo trastocado con respecto a aquel otro conocido: el de los vínculos con los ancestros, con los vivos y con las fuerzas de la naturaleza, es decir, al lugar de subjetivación en el que es posible volver a “ser”

El regreso de las mujeres

Así como en el grupo de “caminantes” de Manuela sabemos que también había hombres en algún momento de la marcha, la memoria social ha priorizado los cuerpos femeninos para inscribir estas experiencias. Las historias de regreso se cuentan desde la perspectiva de las mujeres.

Estábamos de visita en la casa de Mauricio Fermín, en la comunidad Vuelta del Río, en el noroeste de la provincia de Chubut. Después de intercambiar novedades sobre el proceso judicial en el que es demandado como usurpador de las tierras de sus abuelos por un estanciero de la zona, Mauricio, quien ya pasa los ochenta años de edad, orientó la conversación hacia las historias ausentes (silenciadas) en los textos oficiales. Llegamos así a este archivo de la memoria social al que también él llamó “historias tristes”: “Triste, sí (...) Mi abuela sufrió mucho. Cuando ella vino”.

Para mí esta conversación fue totalmente iluminadora porque me permitió comprender el marco de interpretación en el que se entraman relatos que hasta ese momento identificaba como narrativas discretas –entextualizaciones-- pero sin conexión aparente.

De su archivo de memoria sobre las historias tristes, Mauricio actualizó tres relatos diferentes pero vinculados en el mismo marco de interpretación. Éstos comienzan en la época en que las familias estaban dispersas en distintos campos de concentración.

Después de que los padres de su abuela se vieron obligados a entregarse, ella fue trasladada como prisionera a un sitio diferente al que estaba el resto de su familia. En aquel lugar, en el que permaneció un año y medio aproximadamente, ella veía como sus compañeros iban muriendo. Trabajaba todo el día bajo la vigilancia del ejército haciendo harina y recordaba

que había pasado mucha hambre. Fue entonces cuando decidió escapar. A ella le quedaron las heridas como señales de esta época pero fue una de las que “se salvó”.

El regreso de su abuela, como la de muchas otras mujeres, es relatado en una de las entextualizaciones poéticas más conocidas en la región patagónica: el *ngtram* del *nahuel* (la historia del tigre). Escondida entre los muertos, y aparentando estarlo ella también, logró sortear la vigilancia de “los que andaban matando gente”. Cuando vio que se alejaron comenzó a andar; quería “ir para el pueblo de los otros parientes que tenía”. Llegando a tres leguas de aquel campo de concentración apareció el tigre. Mientras el tigre la miraba atentamente, ella le hizo rogativa. Fue entonces cuando el tigre se puso a llorar secando las lágrimas “con su mano como un ser humano”. Durante el transcurso de su viaje ella estuvo acompañada y cuidada por el tigre, quien no iba a su lado sino “a la par” de ella⁵. En el transcurso de la historia, el tigre es nombrado como su “compadre”, es decir, un pariente. Finalmente llegaron al lugar donde estaban los parientes de ella y a su compañero, el tigre, no lo vio más. Como estaba muy “estropeada” sus parientes le preguntaron cómo había logrado salvarse y ella les contó esta misma historia.

“Dice que desapareció el compañero. No lo vio más. Y ahí llegó. Y quedaría una legua, dos leguas, nomás. No lo encontró más. Y ahí cuando llegó dice que le dijeron, porque estaba toda estropeada, ‘cómo te salvaste’, dice que le dijeron los hombres. Ella les contó cómo había rodado a un canalcito, ‘me metí ahí, pasaron los matones esos y no veían nada’. Se salvó. ((silencio)) Y bueno, después cuando venían... cuando volvían de allá dicen que encontraron un humito en la pampa los viejos que andaban corriendo avestruces, guanacos... para comer”

Así Fermín termina uno de los relatos y comienza el segundo, el cual transcribo a continuación:

“Entonces cuando fueron hasta arriba, dice que trataron de ver qué es lo que era aquel humo que salía. Y decían una mujer... una viejita dicen que era. Arisca, dice que era la viejita. Una vez que estuvieron haciendo rogativa allá, y listo, hasta que la amansaran, un poco... la agarraron y la bajaron. Para abajo. Y ahí la trajeron para el campamento... esa viejita”

Este segundo relato, que no por ser corto es menos significativo, menciona el encuentro de un grupo de personas que “regresando” –también de uno de aquellos lugares de concentración—se encuentran con una mujer anciana que estaba sola y perdida en la cima de un monte. Ella no estaba bien (estaba “arisca”) hasta que, como rito de pasaje, la rogativa le permite –en alguna medida-- volver a la vida social. También el “regreso” de ella culmina en este encuentro: “la trajeron al campamento”. Fermín prosigue entonces, con el tercero de los relatos:

“Entonces por ahí nomás andaban y... salían a bolear siempre avestruces, guanacos, para comer. Y dice que un día salieron, anduvieron como dos días boleando avestruces,

⁵ Este relato ya ha sido transcripto y analizado en otro lugar (Ramos 2009), por lo tanto, aquí sólo lo referimos sucintamente.

guanacos. Y había un hombre que fue a ver a su mujer, y entra a la cocina y dice que tenía... estaba hirviendo el coso en la olla... Y dice que le preguntó qué tiene. Quedó sorprendido el hombre, qué es lo que estaba hirviendo. Y le tapó la olla en la cabecita al chico, lo había matado al chico la pobre mujer... se enojó el hombre, quiso agarrar a la mujer, y ella se fue a la miércoles. Dice que se... entonces no sé que... que sabían escarbar antes... y estos estaban escarbando, estaban escarbando ahí. Y calló derecho (un arco iris ahí), donde estaban escarbando, dice que escarbó, lo vinieron a buscar, eh? Se fue para debajo de la tierra, quedó debajo de la tierra la mujer. Dice que se abrió la tierra así. Con un cable dice que lo bajaron abajo. Quedó abajo de la tierra. Seis meses estuvo perdida, a los seis meses lo vinieron a dejar arriba. Dicen que traía un poquito de trigo, de semillas... de semillas de trigo, arvejas, habas... acá todo en la cabeza, todo... arvejas, habas y papa. Dice que le dijeron allá abajo... que le dijeron ahí abajo, abajo de la tierra, la gente de ahí abajo, dice que le dijeron que tiene que sembrar eso. Así vas a tener qué comer. Y de repente se le apareció la mujer al hombre ¡Una alegría dice que tenía el hombre! Despues de tanto sufrir campearla. Dice que le preguntó dónde estaba, dijo que estaba debajo de la tierra: "y cómo bajó", "me vinieron a buscar... y viste cómo (viene el viento)" Dice que venía después de la guerra, pues, caminando... dice que pasó mucha miseria. Dice que la habían campeado, no encontraban rastro, ni nada! Nada! Qué iban a encontrar rastro si estaba bajo tierra. Contaba después que había mucha gente rica debajo de la tierra, ahí, mucha chacra. Nosotros estamos encima de la otra gente de abajo ((silencio)) ¿Usted sabía que hay gente debajo de la tierra?

A: no

F: no... y esa mujer vio toda la gente que vivían ahí. Se contentó el hombre cuando apareció la mujer ((silencio)) Todo eso me acuerdo que contaba mi abuela"

Este último relato también tiene como protagonistas un grupo que estaba regresando hacia algún lugar y a una mujer "que venía después de la guerra, caminando" y que "pasó mucha miseria". La distancia máxima, figurada en el hervido del niño, termina con un conocimiento adquirido debajo de la tierra para sembrar y cosechar distintas verduras.

La utilización de lenguaje figurativo y el uso de paralelismos suelen ser recursos poéticos preponderantes para crear marco (Foley 1995). Específicamente aquí, el procedimiento poético del paralelismo implica que cada uno de estos relatos funciona como ícono de los otros, es decir que cada uno de ellos puede ser considerado una señal metapragmática para leer los otros.

He seleccionado estos relatos entre otros que conforman el mismo archivo de las "historias tristes" porque considero que, leídos en paralelo, es posible inducir (comprender) a través de ellos los sentidos del pasado culturalmente significativos. A continuación, me centraré en el marco de interpretación que los conecta.

La distancia recorrida

Estas historias son sobre "caminantes", "viajes", "marchas", "acampantes". El trasfondo de todas ellas es, entonces, las distancias recorridas para llegar al "lugar". El punto de partida es un sitio distante desde el punto de vista geográfico y ontológico.

Geográficamente, los recorridos son extensos, en varios de los relatos incluyen el cruce (en algunos casos más de una vez) de la cordillera de Los Andes. Pero desde el punto de vista ontológico las distancias pueden aun ser mayores. Los modos de entender el mundo y las relaciones sociales estaban completamente desarticulados. Las mujeres, transmisoras de consejo y conocimiento, estaban ariscas, desmemoriadas o desvariaban. El contexto de soledad, dispersión y hambre había reemplazado el mundo ordenado en que las fuerzas de la naturaleza y los ancestros controlaban el acontecer de la historia. Gran parte de las personas no sabía sobre el paradero del resto de sus familiares y, también en muchos casos, sabían que a muchos de sus seres queridos no volverían a verlos.

Recordemos que un gran número de prisioneros —y muchos de ellos en su primera infancia— habían sido trasladados al norte del país, perdiendo posiblemente de modo irreversible sus memorias y su identidad. Muchos hombres y mujeres habían muerto en los enfrentamientos y en los campos. Pero además, las esperadas tierras del retorno habían pasado ahora a manos privadas.

Por lo tanto, la distancia se comienza a desandar en sentidos diferentes. Por un lado, rearmando un mundo de relationalidades que había sido impedido, por el otro, caminando hacia el encuentro de parientes.

En primer lugar, en estos relatos, las mujeres se van reencontrando con “los antiguos” y las fuerzas de la naturaleza a través de las rogativas. El mundo comienza lentamente a ordenarse cuando se recupera la memoria y el conocimiento, y con ellos, la agencia. En esta matriz de interpretación, la agencia no es sólo humana, el nahuel y la gente que vive debajo de la tierra intervienen en el curso de la historia. Uno y otro forman parte del sentido de la vida y del mundo en que ancestros y naturaleza interactúan con los vivos.

Manuela comienza a introducir las reglas y los vínculos con los antepasados/naturaleza cuando repara el error de la familia que los acompañaba, haciendo una rogativa. Las mujeres de los relatos de Fermín estaban perdidas —en sentidos diferentes— y serán el nahuel (representación de la ancestralidad del grupo⁶) y la gente que vive en el mundo paralelo debajo de la tierra (también vinculados a los antepasados) quienes acompañan, guían la marcha o transfieren conocimientos perdidos. Las mujeres pasan de un estado de sufrimiento y de soledad, a otro de sabiduría y relationalidad.

En segundo lugar, las protagonistas se reencuentran con los parientes. Los usos afectivos y políticos de la noción de “pariente” han sido un factor clave en el proceso de reestructuración de los lazos sociales. Una de las hijas de Manuela, actualmente muy anciana, recordaba estos años diciendo: “*recorrián porque querían encontrar los antiguos de antes, con el nombre nomás se trataban parientes*” (Carmen Calfupan, 2003). El nombre era más que una relación consanguínea puesto que, en primer lugar, era una experiencia común. La abuela de Fermín culmina su viaje cuando se encuentra con un grupo al que denomina “los otros parientes”. Asimismo, en la narrativa de Fermín, este grupo estaba en

⁶ La relación entre el nahuel y los ancestros del linaje es más compleja de lo que presupone una simple representación. Nos importa aquí destacar que el nahuel remite a una concepción ontológica en la que no-humanos y fuerzas de la naturaleza intervienen en el mundo de los vivos.

camino, yendo también a algún lugar. Este grupo es el que incorpora como parte del campamento a la anciana que se encontraba perdida y arisca haciendo una fogata en la cima de una loma, y al que, un tiempo antes, había llegado –también escapando– la mujer que luego iría debajo de la tierra.

Todos los personajes de estas historias están en movimiento y en búsqueda. En estos recorridos de fisiones y acompañamientos se fueron reestructurando las relaciones parentales de pertenencia.

La focalización en el regreso: reflexiones sobre la dicotomía sometimiento / resistencia

“(el ángel de la historia) ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin 1967)

En las piezas de la narrativa histórica de los mapuche y tehuelche del noroeste de Chubut, el regreso es, entonces, el modo seleccionado para leer e interpretar los acontecimientos del pasado que solemos englobar como “la conquista del desierto”. Estas narrativas no olvidan o silencian los sucesos previos, sino que éstos tienen la fuerza de lo implícito en el mensaje, potencialmente más político, de la reestructuración.

La fuerza política de estas imágenes del pasado reside en el hecho de que las búsquedas y los reencuentros aún no han llegado a su fin. Las personas se siguen buscando al mismo tiempo que los procesos de subjetivación política y afectiva están en marcha en centros urbanos, parajes aislados, y comunidades separadas.

El regreso, por otro lado, es una reivindicación de la agencia indígena en los procesos históricos más devastadores. Mientras en la historia oficial o hegemónica estos son los años en que los grupos indígenas dejan de ser actores, transformándose en datos etnográficos de museos y colecciones, en los marcos de interpretación indígena estos son los años de recuperación de sus agencias históricas.

A diferencia del ángel de la historia de Benjamin, quizás podríamos conjutar que el proceso de reestructuración se hizo con la fuerza de los muertos y recomponiendo las ruinas. En el nuevo contexto de relaciones interétnicas que se inaugura en la post-conquista, las alianzas políticas y afectivas de pertenencia han sido el resultado de una relationalidad que, más que nunca, se ha mostrado flexible. En un contexto de sometimiento –con sus consecuencias de desplazamientos impuestos e interminables, de pérdidas y de condiciones materiales desventajosas—la memoria social destaca el camino de la resistencia.

La memoria social entextualiza una parte de la historia que no tiene representación en las narrativas hegemónicas del pasado, resguardando experiencias en imágenes precisas y detalladas. Asimismo, estas entextualizaciones evocan un consejo político sobre cómo continuar el curso de la historia. En los últimos años, en la provincia de Chubut se han reconocido oficialmente más de 120 comunidades indígenas y hay quienes sostienen que el número de autodefinición como comunidad ha ascendido a 200. Si las explicaciones

instrumentales y funcionalistas de la identidad étnica no pueden explicar completamente estos procesos de reivindicación y valorización, es porque, en gran medida, estos responden a los procesos en curso e incompletos de una historia de regreso.

Una historia cuya meta política sigue siendo aquella que evoca el *ngtram* del *nahuel*:

... “otros cinco días fue acompañada. Cuando todo lo que ella había estado buscando apareció a la vista, cuando la casa escondida apareció a la vista” (ver Golluscio 2006:181)

La focalización en el regreso es, entonces, el modo en que la memoria social conecta experiencias de lucha pasadas y presentes que no tienen representación en las narrativas oficiales. O, dicho de otro modo, ciertas experiencias sólo encuentran expresión y sentidos en la subjetividad cuando son contadas –y entonces conectadas-- en marcos de interpretación del mundo considerados mapuche-tehuelche.

Hechas estas primeras reflexiones, nos preguntamos sobre los efectos teóricos de la dicotomía asimilación versus resistencia. Desde la perspectiva de la memoria en la que se ha anclado el trabajo, nos preguntamos si la mera existencia de marcos de historia alternativos es razón suficiente para hablar de resistencia. Asimismo, y aunque no haya sido trabajado aquí, nos podemos preguntar también si la utilización –por parte de los indígenas-- de significantes flotantes o vacíos (Laclau y Mouffe 1990) compartidos con los marcos hegemónicos de la historia, como por ejemplo “civilización”, “salvajes”, o “naturaleza, nos habilita para hablar de asimilación.

En primer lugar, estos marcos sobre el pasado –ya sean llamados hegemónicos o alternativos—son lugares de memoria disponibles y afectivos para pensarse a sí mismos como sujetos de la historia. Las experiencias de las personas son el resultado de trayectorias personales, familiares y grupales que, en ocasiones, se entraman en lugares comunes de encuentro deviniendo parte de una memoria social compartida, con formas de expresión y de inteligibilidad también comunes. Este es el caso de algunas experiencias traumáticas del pasado, con efectos duraderos sobre las personas, las familias y los grupos más amplios de pertenencia. ¿Por qué éstas son expresadas en marcos de interpretación alternativos? ¿Se trata de una acción de resistencia?

En segundo lugar, e intentado ensayar algunas respuestas, retomo el argumento que realiza Slavoj Zizek (2003) basándose el análisis de Lévi-Strauss sobre las diferentes percepciones que los nativos tienen sobre la disposición de las casas en una aldea aborigen. Ante las contradicciones en la percepción del espacio social, uno podría, dice el autor, explicar la diferencia como percepciones “relativas” a la pertenencia grupal del observador. Sin embargo, en la lectura de Zizek, es la existencia misma de una división entre dos modos de percibir la aldea la que es reveladora por sí misma. Las “versiones” del pasado –las diferencias entre ellas—son el testimonio de la existencia del antagonismo alrededor del cual se estructura esa realidad social. Desde esta perspectiva considero que la idea de asimilación es la manifestación de esta misma paradoja. La asimilación no es la ausencia de lucha sino una forma de lucha, “la victoria (temporal) de una de las dos partes de la lucha” (Zizek op.cit:33) y, en consecuencia, la confirmación de que las memorias siguen siendo

estructuradas en el antagonismo. Llevando más lejos este mismo argumento, creemos que asimilación y resistencia no son conceptos opuestos sino mutuamente implicados.

En tercer lugar, los marcos de interpretación difieren porque ningún discurso sobre la realidad captura la totalidad de las trayectorias sociales. Los discursos hegemónicos que ordenan los acontecimientos del pasado y las subjetividades en lugares disponibles de expresión y de sentido siempre serán desafiados por otros lugares de enunciación y otras visiones del mundo. Las memorias mapuche y tehuelche del regreso reconstruyen ontologías sobre la relationalidad —entre ancestros, fuerzas y personas vivas— y sobre las nociones mismas de agencia y resistencia en las que es posible dar sentido a experiencias indecibles —e inaudibles—en los discursos hegemónicos del pasado.

Al resguardo de las imágenes “alternativas” del regreso, no sólo se recuerda el antagonismo sino también las experiencias pasadas que resultaron invisibles en otras lecturas de la realidad. En este sentido, los marcos de interpretación del pasado, como el del regreso, son lugares sociales en los que la memoria habilita un cierto control sobre el curso de la historia. Sin embargo, y siguiendo a Lawrence Grossberg (1992), la habilitación no es lo mismo que lucha, el intento de cambiar las condiciones de existencia; y la lucha no es siempre resistencia, que requiere del reconocimiento de un antagonismo; y, finalmente, resistencia no es siempre oposición, la cual involucra un desafío explícito y activo hacia algunas estructuras de poder. Aun así, el potencial político de estas imágenes del pasado reside en que pueden, en determinados contextos, establecer conexiones entre experiencias de lucha pasadas y presentes en las que nuevas generaciones pueden encontrar los sentidos de sus luchas, resistencias y, como muchos casos lo han demostrado también, acciones de oposición explícita.

Bibliografía citada

- BAUMAN, R. y BRIGGS, Ch. 1990. "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life", *Annual Review of Anthropology*, 19:59-88.
- BENJAMIN, W. 1967. *Ensayos escogidos*, traducción de H. A. Murena, Buenos Aires: Ed. Sur.
- CARSTEN, J. 2000. "Introduction". Carsten, J. (ed.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-36.
- CAYETANO BRUNO 1992. *La evangelización de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*, Rosario: Didascalia.
- DE LA VAULX, Henry 2008 (1901). *Viaje a la Patagonia -1896-*. Puerto Madryn: Asociación Punta Cuevas.
- DELARIO, W. 2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.

DELRIO, W. 2006. 2006. “Oralidad y escritura: la brecha entre experiencias sociales y el discurso historiográfico”. *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Simposio 11, Memorias y espacios sociales. Universidad Nacional de Salta 19 -22 septiembre.

GROSSBERG, L. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge.

KOHN, E. 2002. “Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador’s Montaña Region”. *Ethnohistory* 49:3, 545-582.

LACLAU, E. y C. MOUFFE 1990. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

MELION, W. y S. KÜCHLER 1991. “Introduction: Memory, Cognition, and Image Production”. Küchler, S. y W. Melion (comp.) *Images of Memory. On Remembering and Representation*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

RAMOS, A. 2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

RAMOS, A. 2009. *Los Pliegues del Linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

RAPPAPORT, J. 1990. *The Politics of Memory: Narrative Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOLIN, R. 1994. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University California Press.

ZIZEK, S. 2003. “El espectro de la ideología”. En Zizek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-42.