

Sentidos políticos de los olvidos: buscando perspectivas

Fabiana Nahuelquir¹
María Emilia Sabatella²
Valentina Stella³

Resumen:

Este trabajo indaga, a través de narrativas de nuestros interlocutores, lo que inicialmente nosotras identificamos como “no saberes”. Desde el sentido común estos no saberes suelen ser caracterizados como experiencias de pérdida y de falta de conocimiento, que tienen como consecuencias deslegitimar trayectorias particulares.

Nuestro propósito será analizar entonces cómo se conforman geografías estructuradas, las economías de valor que imprimen y las formas de experimentar posiciones de subalternidad que hacen referencia a mecanismos de dominación del discurso histórico a través de la imposición de memorias y olvidos.

Al mismo tiempo, pensamos a la memoria y olvido como registros cuyos datos pueden operar con significados diferentes en diversas instancias de las trayectorias de vida, ya sean fijando, movilizándolo o creando nuevas habilitaciones para la agencia. En este contexto asumimos que en los procesos de transformación del pasado se hallan implicadas instancias de restauración de conducta, siguiendo a Richard Schechner (2000)

Estos mapas adquieren una configuración particular si son mirados a partir de los procesos de constitución del estado nación argentino (los cuales necesitaron para consolidarse de marcos hegemónicos particulares que operan y han operado en la construcción de memorias y olvidos) ó desde las trayectorias de las agencias indígenas como lo intentamos.

¹ nahuelquirf@yahoo.com.ar IIDyPCa

² mesabatella@yahoo.com.ar IIDyPCa

³ valenstella@hotmail.com IIDyPCa

Sentidos políticos de los olvidos: buscando perspectivas

Este trabajo se propone indagar a través de narrativas de nuestros interlocutores lo que inicialmente nosotras identificamos como “no saberes”. Desde el sentido común estos no saberes suelen ser caracterizados como experiencias de pérdida y de falta de conocimiento, que tienen como consecuencias deslegitimar trayectorias particulares.

Pensamos que los mismos hacen visibles y sedimentan la forma en la cual la hegemonía construye nociones de aboriginalidad, las que determinan, por un lado, mapas y espacios por los cuales los sujetos transitan (Grossberg, 1992) y, por otro lado, formas determinadas de transitarlos. Pero, a la vez, consideramos que nos permitirán entender las habilitaciones afectivas y de agencia (Grossberg, 2003) desde donde los sujetos disputan estos espacios determinados y determinantes.

En las trayectorias indígenas la articulación de las maquinarias de territorialización, espacialización y estratificación (Grossberg, 1992) opera en la producción hegemónica de nociones del “no saber”, aplica sentencias sobre las experiencias así marcadas y condiciona a que sólo determinadas trayectorias sean reconocidas y aceptadas como indígenas. Sin embargo, también en los sistemas de diferenciación social es donde ciertas prácticas e identificaciones pueden dotar de poder a los individuos sociales. El poder dibuja un estado de juegos cambiantes dentro de un campo también cambiante de fuerzas -lo que hace a sus relaciones múltiples y contradictorias. Un ejemplo de esto es la forma en la cual el estado -mediante una serie de decisiones que hacen al hecho de formar la nación- define ciertos tipos de sujetos sociales y políticos - y sus identidades- mientras excluye otros (Corrigan y Sayer, 2007). En la persecución de aquel proyecto se establecen específicas articulaciones con la memoria de los colectivos indígenas. La historia nacional se presenta como desmarcada, obvia y de consecución natural incorporando las historias de los indígenas en tanto particularizaciones. En este proceso se ha formado selectivamente la identidad nacional argentina. Por lo tanto, “si la *nación-como-estado* opera como territorio simbólico contra la cual se recortan y en el cual circulan distintos tipos de “otros internos”, las geografías estatales de inclusión -que lo son simultáneamente de exclusión- remiten a la cartografía hegemónica que fija altitudes y latitudes diferenciales para su instalación, distribución y circulación.” (Briones, 2001). Así, a las memorias y los olvidos del archivo estatal podemos entenderlos como el conjunto de funciones, rutinas, procedimientos donde, y por medio de los cuales, se imponen procesos de dominación, maneras de entenderlos y aceptarlos mediante palabras, imágenes, símbolos e instituciones.

Reflexionando entonces sobre estas formas dinámicas en las que opera el poder, es necesario no presuponer que la memoria tiene como correlato necesario el olvido, ni tampoco que los silencios impliquen ausencia de producción de sentidos. Ni que memoria, olvidos o silencios fijan sentidos que se sedimentan de una vez y para siempre en la subjetividad de las personas.

Siguiendo a Nikolas Rose (2003), la gente vive en constante movimiento a través de diferentes prácticas que los interpelan de maneras diversas. Nuestro propósito es analizar cómo los sentidos de los no saberes son ordenados, re-ordenados, agenciados en “pliegues” – según lo conceptúa el autor- que constituyen la subjetividad personal. El pliegue sugiere pensar en la aprehensión de los modos de subjetificación, donde cada doblez “incorpora sin totalizar, internaliza sin unificar, reúne discontinuamente superficies, espacios, flujos y relaciones” (Rose, 2003: 238). Al focalizar en los mecanismos de silenciamiento, el análisis de los “yo no sé” en el contexto de sus

trayectorias permite repensar los supuestos naturalizados de estos procesos. Queremos demostrar cómo lugares concebidos como vacíos, ausencias, silencios y desconocimiento pueden en determinados contextos devenir en lugares de transmisión, de constitución de subjetividad y de visibilización de imposiciones hegemónicas. Cada una de estas instancias generan formas de registro propios, los que organizan epistemologías particulares donde el sentido, los accesos, las interacciones entre olvidar y recordar instalan nuevas preguntas respecto de estos procesos.

Entendemos a los “no se” como epistemologías, como marcos de interpretación del conocimiento (Berliner, 2005). Desde estos se experimenta el mundo y es posible interpretar trayectorias sociales tanto por lo que recuerdan, olvidan y silencian como por lo que saben. En este sentido, identificamos al proceso histórico como instancia abierta a un campo de posibilidades. Es desde el presente que se hacen aperturas del pasado (Lowy 2005), el cual no subyace incólume, si no que se presenta como un conjunto de opciones viables que se configuran desde la posición de quién apela al mismo. A la vez, esta apertura se hace en relación a futuros posibles, como oportunidades para el devenir. En estos procesos de transformación del pasado se hallan implicadas instancias de restauración de conducta que ofrecen “a individuos y grupos la oportunidad de volver a ser lo que alguna vez fueron – o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero desean haber sido o llegar a ser” (Schechner, 2000:110).

En estos contextos los “no saberes” cobran sentidos. A continuación presentaremos las experiencias desde las cuales parte nuestro análisis. El primer caso se encuentra situado en Los Toldos, provincia de Buenos Aires, donde la organización mapuche Epu Bafkeh lleva a cabo un trabajo de actualización de la medicina. En segundo lugar, la experiencia del *Longko*⁴ de la comunidad urbana mapuche – tehuelche Pu Fotum Mapu ubicada en Puerto Madryn, Chubut. Finalmente, el último caso se sitúa en Gobernador Costa, en la comunidad Valentín Sayhueque.

Los no sé como marco de interpretación: La experiencia de la organización mapuche Epu Bafkeh

Cuando Rayipi llegó a la organización Epu Bafkeh ya estaba interesada en el trabajo con hierbas medicinales, fue una de las principales promotoras del trabajo en medicina mapuche y formó parte activamente de las definiciones que la misma fue cobrando en este proceso. Si bien nuestras primeras charlas giraban en torno a cuestiones que se vinculaban con el trabajar la temática a nivel colectivo, también entrelazadas aparecían las memorias e historias personales que eran el punto de partida de la mayor parte de los “por qué” de una medicina *mapuche*. Fue así que durante una de nuestras conversaciones ella mencionó la historia de su parto y sus trayectorias de encuentros y desencuentros con la medicina occidental “científica” y hegemónica a partir de una enfermedad que le detectan a su hijo recién nacido. El diagnóstico había despertado un sinnúmero de tratamientos y estudios. Para Rayipi, fue en esta etapa que fueron gestándose las conexiones con otros saberes y conocimientos recibidos pero hasta entonces fragmentados.

“Estuvo después (de nacer) toda esa semana ahí (internado en la incubadora) que estaba con riesgo de vida, y ahí estuvo muy copado porque, si bien Kajfüñam creo que la pasó espantoso, porque no me dejaban estar con él y yo entraba dos veces nada más en el día a saludarlo, durante mi embarazo yo no sabía el tayil (cántico sagrado) del Ñancu, o sea, que es el Tayil nuestro, yo no lo pude aprender porque nadie me lo enseñó, pero yo quería cantarle una canción a Kajfüñam que fuera su canción, entonces le hice una canción en mapuzungun y le cantaba su canción en mapuzungun. Entonces cuando yo entraba a la incubadora y lo veía a Kajfüñam ahí y le ponía mis

⁴ Autoridad política y religiosa.

manos ahí sobre los riñones o el pecho y le cantaba la canción que yo le cantaba mientras estaba embarazada y el Kajfüñam estaba siempre cuando yo aparecía con los ojos que revoleaba y reconocía todo, entonces como que yo me daba cuenta que yo me conectaba y el bebé se conectaba conmigo con el canto. Yo no le hablaba nada, solamente le cantaba. Y salió bien a los siete días”(VAC, 2008)

A través de la práctica médica y con la instauración del sistema hospitalario, los procesos de estigmatización -que forman parte de los procesos de construcción de aboriginalidad estatal- se fueron reforzando. Se conformaron en espacios de vigilancia y normalización donde determinados conocimientos fueron ponderados y otros relegados al construirse relaciones de hegemonía y subalternidad entre sistemas médicos. Los médicos --mediante sus formas de atención y en tanto agentes de intervención-- fueron articulando lugares de silencio y penalización al reproducir los discursos que no sólo postulaban a la biomedicina como sistema médico autorizado, sino que también desestimaban otros conocimientos sobre salud/enfermedad. La sumatoria de estas rutinas --estatales en general y del sistema médico en particular- ponen en práctica los criterios hegemónicos de uso y acción en lugares cotidianos, y construyen los silencios, condicionando las relaciones actuales entre las personas mapuche y sus conocimientos heredados. Como resultado de estos procesos, “lo que se sabe” es resguardado a través del silencio de posibles acusaciones y humillaciones. Las narrativas que hablan de “no saber” han internalizado los discursos de estigmatización hegemónicos que han asociado en la trayectoria mapuche el silencio con la “pérdida cultural” (Briones, 1994). El “no decir” de los padres y madres --abuelos y abuelas-- parece haber sido un mecanismo de “resguardo” buscado para evitar que los hijos vivenciaran la impugnación que ellos experimentaron como producto de las prácticas discriminatorias, durante la constitución de una ciudadanía “homogénea”. El silencio ha sido la respuesta, generalmente respetada por las siguientes generaciones, ante la marcación negativa y la censura de las que eran objeto ciertas prácticas que funcionaban como índices de la diferencia. “Sacar el *tayil*” ha sido una de las prácticas silenciadas.

Como muestra la narrativa, a pesar de esto los *tayil* pueden pensarse en vida y evocar sentidos compartidos de pertenencia, historias de dolor o sobre el poder de los ancestros (Ramos, 2010). El *tayil* del Ñamcu no transmitido y el del Kajfüñam que fue pensado en vida por su mamá guardan, es sus ausencias, los sentidos históricos de estos silencios. Al hacerle el *tayil* a Kajfüñam, Rayipi reordena estos silencios y ausencias generando conocimientos al transmitirle su pertenencia y sus vínculos a su hijo. Los procesos de memoria como transmisión cultural (Berliner 2005) permiten entender estas epistemologías -- el *tayil*, el *baweh* (*hierbas medicinales*), entre otras prácticas-- del secreto donde los jóvenes renegocian y recrean las memorias, en este caso silenciadas, en sus contextos actuales. Estas experiencias dan lugar a entender los procesos más personales y afectivos que habilitan otras formas donde la subjetividad se repliega de una manera distinta y donde los silencios “heredados” parecen resignificarse. Para Rayipi y Kajfüñam el *tayil* no solo conectó sus vidas y trayectorias con otros lugares y relaciones (el territorio, los ancestros, los abuelos) sino que actualizó también otros sentidos de salud y enfermedad. Fue así que Rayipi inició el contacto con una *machi*⁵ y pasó 20 días en su casa, vivenciando como atendía a las personas que la visitaban, a ella y a su propio hijo. Esta experiencia le permitió ligar el sistema médico *mapuche* con lo cotidiano y con el ámbito de lo familiar. De este modo, las prácticas medicinales cotidianas y heredadas de sus seres queridos fueron revalorizadas, escapando de la idea estigmatizante, institucionalizada y penalizadora.

⁵ Autoridad medicinal y espiritual (Golluscio, 2006)

El *tayil* ha permitido –a pesar de y en sus silencios—crear un portal de entrada a un entramado de relaciones, entre los ancestros, los abuelos, los padres, los hijos, la naturaleza y el territorio. En el marco de las mismas, el “yo no sé” cobra nuevos sentidos: es conocimiento y fue conformando un saber público y común compartido entre los integrantes de la organización al ser recreado en instancias ceremoniales y en actos de reclamos colectivos, orientando las situaciones de lucha a las que se enfrentan. En este camino, el saber o no saber cobran nuevas dimensiones permitiendo reflexionar y revisar las formas de transmisión de las memorias y con ello, las asociaciones entre el silencio y la pérdida. El silencio, al igual que el discurso, transmite sentidos, particularmente, sobre las situaciones de opresión y sobre el valor de aquello que se implícita y no se nombra.

Contexto histórico:

Los Toldos -ubicada al noroeste de la provincia de Buenos Aires-- formó parte de los denominados territorios de frontera, que durante el siglo XIX marcaron el límite bonaerense, en los cuales –previos y posteriores al negocio pacífico de indios instaurado en 1829-- eran establecidos pactos con distintas tribus que se asentaban fronteras adentro para evitar conflictos, incorporándolas al proyecto de protección fronteriza. En la década de 1860 varias tribus bajo este régimen obtuvieron la propiedad de las tierras. Este fue el caso de las 6 leguas otorgadas para el *Longko Coliqueo* y su tribu en lo que actualmente se denomina Los Toldos. Durante el siglo XX, los mapuche de Los Toldos sufrieron la impugnación y prohibición de sus prácticas y conocimientos, el despojo y expropiación de las tierras obtenidas y la exclusión de los sistemas de producción agrícolas (De Jong, 2003). Estas fueron las razones –con la titularización de las tierras individual no comunitaria promulgada en 1978-- por las cuales éstas familias se vieron forzadas a migrar a los barrios periféricos de la ciudad. En estos barrios se iniciaron una serie de procesos de reflexión y organización mapuche. Este fue el caso de la conformación en 2002 de Epu Bafkeh cuyos integrantes desde el 2006 realizan un proceso de actualización de conocimientos, territorial y ceremonial, cuya base fueron las narrativas acerca de medicina que fueron generándose a partir del trabajo colectivo (donde encontramos la de Rayipi)

Los *no sé* como marco de acceso al conocimiento: La experiencia del *Longko* de la comunidad Mapuche Tehuelche Pu Fotum Mapu

Ángel nació y se crió en la ciudad. Define su ascendencia mapuche por parte paterna y su ascendencia tehuelche por parte materna. Señala a su infancia como sin ningún tipo de necesidades y sufrimientos:

“Yo de mi niñez, no sufrí ningún tipo de discriminación, ni marginación, ni nada por el estilo. Es decir, de chico tuve todo lo que un niño puede llegar a desear. Qué se yo! Juguetes, vestimenta. Yo no sufrí nada de lo que a lo mejor pudo haber sufrido algún chico que pertenece a una familia aborígena, por las necesidades que llega a tener.” (A.N., 2010)

Las diferentes experiencias que vivió durante su infancia, van caracterizando su subjetividad como “diferente” del resto de las familias aborígenas. De esta manera, la historia de su trayectoria de vida comienza a dar cuenta de, en primer lugar, como las nociones de aboriginalidad están constituidas por interpelaciones hegemónicas que definen y caracterizan al mapuche, las que determinan los espacios de circulación por los cuales los sujetos transitan. Sin embargo, y en segundo lugar, su trayectoria disputa estas configuraciones hegemónicas y señala la forma determinada en que los sujetos transitan estos espacios, la cual permite entender la agencia de los mismos

Después de un tiempo de haber comenzado a trabajar con la comunidad, Ángel recibió un sueño relacionado al cargo del *longko*. A pesar de la importancia que le otorga a los *pewmas* (sueños), decidió no contárselo a nadie. Esto último debido a los comentarios de los demás miembros de la comunidad y porque no se sentía con la “capacidad” de poder asumirlo:

“... yo eso lo viví en sueño... me trajeron un caballo blanco, me lo entregaron... y eso es un sueño cuando recibís un cargo así. Y yo no se lo quise comentar a Gladys, no se lo quise comentar a Gladys por no... para no pasar por vanidoso, y mucho menos frente mi gente...” (A.Ñ., 2010)

Al tiempo de recibirlo, el *longko* Sergio Nahuelpan⁶, que había sido invitado a una rogativa que realizaba la comunidad, le sugirió a él y a los demás miembros que Ángel asuma ese cargo. Esta situación la vivió como un acontecimiento de mucha presión, ya que le implicó y le implica mucha responsabilidad y mucho compromiso que lo asocia con el dolor, con el preguntarse sobre su capacidad y con el saber. Este rol está asociado a determinadas interpelaciones hegemónicas de lo que debería ser un *longko*, las cuales Ángel, por haber nacido y crecido en una zona urbana, encuentra ausentes en su persona y le producen cuestionamientos sobre el por qué de su cargo:

“... me crié sin ningún tipo de conocimiento... por ahí, muchas veces me siento mal, porque a veces pienso por qué? Por qué me eligieron a mí, por qué... a puntaron a mí...” (A.Ñ., 2010)

Más allá de los discursos hegemónicos que circulan sobre “la autenticidad mapuche”, los hechos vividos por los antiguos, padres y abuelos de la familia y del pueblo mapuche-tehuelche se convierten en sentidos de pertenencia que comienzan a disputar aquellas interpelaciones hegemónicas. De esta manera, Ángel pudo impugnar esas nociones y comenzó a plantearse otra forma diferente de acceder al “conocimiento” y a las “experiencias” necesarias para poder llevar a cabo ese cargo. Es así como el mismo hecho de haber recibido un sueño comenzó a disputar su trayectoria caracterizada como un “yo no sé”.

Coincidimos con Ramos (2010) en que a través de los sueños se participa de una instancia en la cual “alguien aprende la lección de la antigüedad para ocupar un nuevo lugar social” (2010: 131). En el caso de Ángel, es partir de este *pewma* (sueño) que empieza adquirir los conocimientos y prácticas culturales mapuche. Esto debido a que es una “práctica cultural de pasaje” (Ramos, 2010), el medio por el cual el ser se constituye heredero de la antigüedad y de los conocimientos. No obstante, hacemos énfasis sobre lo inapropiado que resultó para Ángel aceptar el cargo en un primer momento y nos preguntamos acerca de la incidencia que tuvieron aquellos discursos que vinculan pérdida de cultura cuando los ámbitos de socialización fueron los urbanos.

Esta experiencia de vida urbana nos muestra cómo hay accesos alternativos para la adquisición de la habilidad y la competencia que se separan de la mera transmisión de saberes. Nos instala nuevas preguntas sobre qué es lo que hay que saber para legitimar a una persona y cómo es que se accede a esos saberes; en contraposición con aquellos criterios de construcción de autoridad (*longko*) que están asociados a concepciones de comunidad, cultura y religiosidad que describen a los grupos de manera cerrada, fija, y ahistórica.

Al comenzar a transitar y a profundizar su subjetividad como mapuche-tehuelche, cobraron sentido recuerdos de su infancia, tales como conversaciones de sus padres y “hermanos”:

“yo si bien sabía cuáles eran mis orígenes, pero nunca sentí nada digamos...solamente lo viví como un recuerdo que tenía de mis padres (...) escuchaba hablar de las costumbres, de las creencias, pero solamente quedaba ahí, lo tomaba como eso, como simple relato no?... Hoy en día,

⁶ Longko de la comunidad Nahuelpan ubicada en la localidad de Esquel (Chubut)

cuando por ahí uno entra a profundizar, digamos, en las costumbres, en las creencias, hay veces que... se me hace como que estoy escuchando la conversación entre mis padres con sus hermanos, ni más ni menos” (A.Ñ., 2010)

Aquellas conversaciones y situaciones que se daban en ámbitos privados hoy cobran sentidos que anteriormente estaban silenciados. Este silenciamiento es producto de una desmarcación de sus contenidos en los espacios urbanos. Estos últimos, además, alimentan aquella dicotomía entre campo-ciudad que se utiliza para dirimir “autenticidad” de saberes, competencias y habilidades para ser reconocidos como indígenas.

Entendemos que estas conversaciones y recuerdos son formas de transmisión de conocimiento, pliegues que hoy en día dan forma a su subjetividad como mapuche-tehuelche y que logran disputar aquella trayectoria caracterizada como sin ningún tipo de conocimiento. Lo que esta historia pone en evidencia, es que los procesos de construcción de subjetividad indígena no se resuelven a partir de experiencias, competencias y habilidades legitimadas en una enumeración, sino que pasan por otro lado: la construcción de vínculos relacionados con sentidos afectivos, de solidaridad, empatía y pertenencia que se vuelven tópicos de reflexión para la propia historia. En sus palabras:

“pero en este caso, no hace falta que uno haya pasado por las injusticias, por atropellos, sino basta con ver la situación de nuestros pueblos, lo que han tenido que pasar... eso me basta y me sobra como para sentirme parte de ella” (A.Ñ., 2010)

Es a partir de las diferentes instancias de reflexión sobre distintos momentos de la historia personal y familiar vividas por Ángel que aquellos “yo no sé” comienzan a operar como índice de interpretación que explicitan cómo el pasado desencadenó su presente y le permiten acceder a marcos de interpretación (por ejemplo el *pewma*) que, aún circulados al interior de su familia, no podían ser registrados como tales. Mientras este proceso le posibilita poner en evidencia las implicancias de dominación que subyacen a los criterios de competencia y habilidad para ocupar determinados cargos, al mismo tiempo él logra habilitar una vía de acceso al mismo.

Esto lo pudo hacer debido a que el *pewma* lo vuelve a vincular con las imágenes de los antepasados y a operar como portadores de conocimiento. Es así como la imagen de los antiguos constituye un signo metacultural sobre el “ser mapuche” (Ramos, 2010). En el caso de esta trayectoria no sólo dispusieron el momento de Ángel para transitar por este camino: “cosa del destino, o como decimos nosotros, los newenes así lo dispusieron, los pu pillan así lo permitieron que yo comenzara ahí, no antes ni después, sino en ese momento”, sino además son los que le dan “las fuerzas necesarias” para continuar y poder transmitir conocimientos:

“Es como yo siempre digo: “yo soy... un inútil en todo esto. Será que Futachao de alguna manera pone palabras en mi boca... y siempre me encomiendo a él, que me de la inteligencia suficiente, que me de la claridad suficiente, que ponga la palabra necesaria en mi boca, que él haga todo lo que tenga que hacer” (A.Ñ., 2010)

El relato de Ángel señala, por un lado, cómo son los criterios de inclusión y exclusión hegemónicos que se asumen a partir de determinadas construcciones públicas del “yo no sé” para autorizar la agencia indígena y, por otro lado, la forma en que habilitó aquellos lugares disponibles recreando sus sentidos de pertenencia y de orientación para la agencia. Con esto logra impugnar los discursos hegemónicos y dar cuenta del acceso a diferentes formas de conocimiento, su transmisión y otras formas de acción.

Contexto histórico:

Ángel es el *longko* de la comunidad Pu Fotum Mapu (Hijos de la tierra). Esta última se conformó aproximadamente en el año 1998, cuando un grupo de personas comenzaron a participar en reuniones de gente que se autoadscribía como miembros del pueblo mapuche en Trelew, ciudad ubicada a 67 kilómetros de la localidad Puerto Madryn. A partir de estos encuentros, aquellos que vivían en Puerto Madryn decidieron agruparse como centro mapuche-tehuelche en su localidad y, en el año 2001, se conformaron como comunidad⁷.

Los *no sé* como imposición: las experiencias de la comunidad Mapuche-Tehuelche Valentín Sayhueque

Para la comunidad mapuche-tehuelche *Valentín Sayhueque*, en la Provincia del Chubut, haber estado demandados en la justicia como consecuencia de su determinación de volver a parte de su territorio comunitario desencadenó reflexiones, sobre sus pertenencias indígenas. Percibían que era una instancia donde se iban a ponderar sus pertenencias, tendrían que reportar una historia identificable como correspondiente a un pueblo originario y hacer visibles cómo y cuánto de los saberes culturales practicaban como marcadores de esa historia particular.

En una oportunidad en la que la comunidad fuera invitada a un medio radial y manifestara que no tenía tanto para contar de su historia y que no sabían la lengua, estos otros actores manifestaron que era inapropiado hacer evidente esa realidad, evaluando tal vez algún tipo de implicancia negativa para la situación por la que atravesaba la comunidad. Las familias de todas maneras tuvieron que ponerse en situación de buscar “algo de su pasado”, fue cuando mantuve un diálogo con algunos integrantes de la comunidad, donde solicitaban reunir dicha información --instancia sobre la cual también había posiciones tomadas. En efecto, uno de ellos dijo:

“Viste que a mamá la pone mal no acordarse y yo no quiero que se ponga así. Estuvimos conversando pero ella se angustia mucho. Por eso yo te llamaba.”(J.S., 2011)

Las familias al tomar la determinación de ejercer sus derechos territoriales están siendo parte, e interactuando con, procesos de auto-reconocimiento y auto-afirmación de sus historias de vida. Esta decisión ha entrado en tensión con definiciones hegemónicas de aboriginalidad (Briones, 1998) Estas concepciones patrimonializan su historia, folklorizando su cultura⁸. Otras, asumiendo concepciones instrumentalistas de constitución de identificaciones étnicas (Briones, 1998), califican de oportunistas estas determinaciones familiares, reflejándose así en declaraciones vertidas en los medios de comunicación:

“Pone como ejemplo, que el grupo de personas que se apoderaron de un predio suyo que está legalizado por el Instituto Autárquico de Colonización, cuando se dispersó quedó una mujer, que a su vez puso un peón. Cuando él se apersonó con el juez, el trabajador rural les dijo: «Ah no, mi patrona viene los domingos».

Señala que el tema es preocupante, ya que se está ocupando en base a falacias, como la invocación mapuche; mapuches no había en el país.

Resalta que por otro lado son una ilegalidad, las cosas no se reclaman de esa manera: Para mí un aborígen es un ciudadano igual que yo, pero ellos se están constituyendo en una nación dentro de la Nación”⁹

⁷ En ese año obtuvieron la personería jurídica.

⁸ Diario El Chubut, 15/09/2010. En: <http://www.elchubut.com.ar/desplieguenoticias.php?idnoticia=139462>

En aquellas declaraciones operan algunos supuestos. En principio, aún cuando el acceso a la tierra no está garantizado, la vinculación con ella se ajusta a determinadas direcciones y la movilidad que imponen les tiene vedado que si se van al campo vuelvan a la ciudad, que residan entre el campo y la ciudad ó que puedan ir de la ciudad al campo. Todas estas direcciones negadas pueden pensárselas como proyectos de vida no admitidos para las trayectorias familiares

Los “no sé” como olvidos, vacíos, ausencias o pérdidas son los que operan en la imposición de aquellas direcciones. Con ellas se juzga la autenticidad/inautenticidad de las membresías indígenas. Las determinaciones de movilidad e inmovilidad regulan procesos de diferenciación a partir de las cuales se van definiendo los comportamientos socialmente aceptados. A su vez, define cómo ha de concebirse si circulan fuera de dichas direcciones obligatorias: falaces, ilegales, separatistas. Olvido, homónimo al “no sé”, opera como tópico meta-discursivo que va estableciendo cómo se definen memoria y olvido, cómo ha de reconocérselos como tales y cuándo han de operar. En breve, experiencias de vida cotidiana que devienen interpretadas como pérdida de contacto con las practicas culturales son identificadas como un “no saber”. Al nominar vacíos y/o ausencias se evalúa que las personas carecen de una reflexividad acerca de quiénes son en tanto mapuche-tehuelche y de las competencias para actuar como tales en diferentes contextos de interacción (levantar ceremonias, conocer de las epistemologías propias: *pewmas* y otros índices que operan articulando relacionalidades). La nominación de ausencias se emplea como criterio que impugna el resultado de los denominados vacíos con historias en el pasado; como los accesos que proyectan las familias para instancias de restauración del mismo (Schechner, 2000) en el presente.

Es en interacción con las instancias judiciales que el establecimiento de genealogías, la restauración repetitiva de conductas ó la recolección de información en archivos oficiales va pautando e imponiendo a las familias accesos autorizados para acreditar pertenencia. Estos accesos refuerzan el límite entre quienes son visibilizados con apariencias de clandestinidad y aquellos que, ajustándose a esos criterios de autenticidad, logran legitimar la trayectoria de su historia y con ella la de sus demandas territoriales. La construcción de pertenencia en aquel contexto deparaba la vergüenza para el que era visibilizado como indígena como hoy la culpa para quienes hacen visibles la trayectoria de aquellas circunstancias. Ponerse en posición de reconstruir un pasado autorizado, como la angustia por no establecer las conexiones previstas con sus recuerdos cotidianos, vivenciados y propios, vuelven a enfrentar a las familias con estereotipos y gradientes de pureza implícitos en ciertas concepciones de memoria y olvido con los que se construye aboriginalidad. En tanto que para las familias, mientras sus lugares sociales eran desautorizados, al mismo tiempo, sólo estaban disponibles aquellos vinculados a la construcción de ciudadanía: escuela, ejército, etc.

La justicia pretende intervenir en los términos en que deber resolverse la articulación entre pasado y presente. En concomitancia, los medios de comunicación interpelan, impugnan ó validan sus trayectorias, abriendo ó cerrando, según los argumentos, modos posibles en que las familias plantean esa articulación. Entre las familias la autoridad de los discursos que daban sentido y hacían aceptables los “no-saberes”, actualmente vinculan y disputan centralidad con otros mandatos. Como el que manifiesta el joven de la comunidad: proteger, evitar el dolor

De las expresiones familiares emerge la consideración de que aunque se sabe que hay ciertos saberes que no se poseen, también se estima que no todas las formas de dar cuenta de ello son aceptables, como tampoco es posible cualquier forma de acceso a esos determinados conocimientos. Esto es lo que lleva a experimentar la contradicción y la incomodidad. También

dicen de lo que genera la ausencia de definiciones alternativas y la habilitación de una heterogeneidad de interacciones, de las que se constituyen las experiencias de vida.

Retomando la noción de epistemología del secreto (Beliner, 2005) el registro del “no saber” asume significados propios, formas de transmisión del pasado y explicita contextos en los que tomaron esos particulares sentidos. Estas modificaciones dan cuenta de los procesos de constitución de subjetividad y permiten la construcción de sentidos de pertenencia, de lugares de apego desde donde la agencia indígena disputa la política que define qué saberes, sus formas de acceso y cuáles han de ser los contextos sociales apropiados para adjudicarles pertenencia.

Cuando hablamos de modos de registros del “no saber” y las posibles transformaciones en sus modos de significar estamos implicando formas de entender cómo operan tanto la memoria como el olvido. Siguiendo a Schechner, en su concepto de restauración de la conducta asumimos que ambos procesos tiene vida y desenlaces propios. Así, estas experiencias del pasado pueden reacomodarse ò reconstituirse; son independientes de los sistemas causales que los originaron (Schechner, 2000:107). Es por tales circunstancias que el pasado siempre está en proceso de transformación. Si aceptamos que los procesos de memoria implican algo más que una reproducción del pasado, que ese mismo pasado es el que se transforma en tanto medio y objeto de producción de memoria social y si, por otro lado, admitimos que las trayectorias de las personas con lo instaurado como olvido, hoy, reacomoda los sentidos de los contextos que los originaron como tales es posible comprender que las familias indígenas pretendan y deseen ser protagonistas de su propio devenir.

Contexto histórico:

Las familias de la Gente de Sayhueque, residente en la provincia de Chubut, con las que vengo manteniendo diferentes diálogos e intercambios fueron re-localizadas desde el año 1895 al interior de la Colonia Pastoral José de San Martín, como parte de la política al indígena de tribalización (Delrio, 2005) que el gobierno nacional implementó después de finalizada la denominada Campaña al Desierto, que dirigió Julio A. Roca. Producido el avance militar, los grupos, evitando el sometimiento, enfrentaron a las tropas. Finalmente culminan siendo sometidos y empiezan los largos peregrinajes. Fueron llevados a pie a Carmen de Patagones, Chichinales o Valcheta, encerrados en estos campos de concentración (Delrio, 2005; Mases, 2002 ; Ramos 2010; Coña, 1930), de ahí eran repartidos como mano de obra ó incorporados al mismo ejército en Mendoza, Buenos, Aires, Tucumán ó Entre Ríos y prisioneros en la Isla Martín García (Papazian y Nagy, 2010). Desencadenados los procesos de radicación (Delrio y Briones 2002) la historia de la gente es el reflejo de los objetivos que tenía el Estado de fragmentar a las familias indígenas, incorporarlas a degradantes sistemas de trabajo y expropiar sus tierras. A algunos caciques como a Don Valentín Sayhueque se los re-localizó, con un reducido grupo de su familia, en 30.000 hectáreas de tierras que pierden por engaños sucesivos y sistemáticos, debiendo migrar a los pueblos. Fue en ese contexto que en el año 1944 parte de la familia que venía logrado permanecer en esas tierras, fueron desalojadas por Gendarmería Nacional. (Bandieri, 2005) En el pueblo de Gobernador Costa todos fueron ubicados debajo de un risco y pasaron unos años viviendo en campamentos precarios. Ellos son quienes actualmente se conforman como “*Comunidad Mapuche Tehuelche Valentín Sayhueque*”.

Conclusiones

Hemos partido de lugares que son caracterizados hegemónicamente como silenciados, desmarcados y vacíos. Sin embargo, la reconstrucción de las experiencias históricas vistas nos

permiten pensar a los mismos como lugares cuya politicidad impugna, cuestiona y corre los pisos de interlocución que estas construcciones hegemónicas definen e interpelan como inauténticas o como posibles de ser penalizadas. Comprendemos que estas experiencias signadas por el dolor y la vergüenza son accesos que no vistos anteriormente permiten explicitar procesos de comunalización desmarcados como tales.

Para el caso de Rayipi, cuando el *tayil* se vuelve un tópico de reflexión da cuenta de un proceso más amplio que disputa sentidos hegemónicos acerca de los modos de transmisión de saberes y prácticas que impulsa nuevas búsquedas en sus experiencias para transitar afectivamente y políticamente su pertenencia.

En el caso de Angel, también existe una disputa a los accesos al conocimiento ya que el *pewma* es una epistemología que implica un diálogo consigo mismo que admite más de un contexto de interpretación. La lectura que de este consejo se efectúe no siempre garantiza su consideración. Sin embargo, el diálogo que Angel ha tenido con los ancestros es el que le ha permitido asumir estos consejos como certezas en un ámbito donde son marcados como impensados (el contexto urbano, que “no lo falte nada”, entre otros).

En el lof Sayhueque, lo silenciado anida sentidos afectivos. Inspira reflexiones acerca de aquellos que en el espacio público pueden tener derechos a reclamar, es decir, qué y cómo hacerlo. Estos espacios de lucha también crean lugares hegemónicos para la comunidad, donde como grupo subalterno les está destinado a experimentar la “incapacidad de demanda”. A pesar de estas ausencias, el lof ocupó el lugar de reclamo y los tópicos que entramaron sus discursos tensionaron las nociones de cultura e hicieron públicas sus trayectorias de desplazamientos, con las razones de por qué no pueden responder a criterios de autenticidad con los que son constantemente interpelados.

Estas epistemologías comprendidas como alternativas (el *pewma*, el *tayil*, las historias heredadas que entristecen) discuten los límites de aquello que entendemos como “política”, al habilitar nuevos lugares de lucha. En algunos enfoques teóricos aún resta problematizar los supuestos que subyacen a las concepciones de memoria – olvido. Estas concepciones no problematizadas retoman sin cuestionar correlaciones determinantes entre naturaleza y cultura, cultura e identidad, e inclusive de grupo y territorio que desestiman las trayectorias históricas, los desplazamientos impuestos por el estado y su consecuente clandestinización de conocimientos, obviando procesos de producción y registro de memorias y olvidos protagonizados por las familias mapuche y mapuche – tehuelche.

Bibliografía

Banderi, S. (2005) “Historia de la Patagonia”. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana)

Berliner, D. (2005). “An ‘Impossible’ Transmission: Youth Religious Memories in Guinea–Conakry”, *American Ethnologist*. (New York)Vol. 32

Briones, C. (1994) “Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición”. *Runa*. XXI, 99-129.

Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. (Buenos Aires: Ediciones del Sol)

Briones, C. (2001) “Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche”. En *Cultural Agency in the*

Americas Project: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression (Cuzco:Social Science Research Council)

Briones, C. y Delrio W. (2002) “Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900).” en Teruel A., Lacarrieu, M. y Jerez, O. (Comps.) *Fronteras, ciudades y estados*. (Córdoba: Alción Editora)

De Jong, I.(2003) *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos*. Tesis de Doctorado. FFYL.UBA.

Delrio, W. (2005). *Etnogénesis, hegemonía y nación. Construcción de identidades en norpatagonia 1880-1930*. (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes)

Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*. (Buenos Aires: Editorial Biblos)

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

Grossberg, L. (2003) “Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso?” en Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. (Buenos Aires: Amorrortu)

Löwy; Michael (2005) Walter Benjamin. Aviso de incendio. (Buenos Aires: Fondo de Cultura)

Mases, E. H. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878- 1910)*. (Buenos Aires: Prometeo libros /Entrepasados)

Papazian, A.yNagy M.(2010)“La Isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX”en Bayer, O. (Coord.) *Historia de la Crueldad argentina. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*.(Buenos Aires: El Tugurio)

Ramos, A. (2010) Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento. (Buenos Aires: Eudeba)

Rose, Ni. (2003) “Identidad, genealogía, historia”en Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. (Buenos Aires: Amorrortu)

Schechner, R. (2000) *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. (Buenos Aires: UBA)