

Reconstruir memorias para producir pruebas judiciales: el caso de las lof ('comunidades') mapuche del Cerro León, Chubut (Argentina)

María Emilia Sabatella

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
mesabatella@yahoo.com.ar

Palabras clave: memoria, mapuche, conflicto, restauración, territorio.

Resumen: Desde el año 2011, las comunidades mapuche Cañio y Ñiripil del Cerro León, aldea Buenos Aires Chico, provincia de Chubut, se encuentran atravesando un conflicto territorial. La municipalidad de El Maitén, impulsó, con recursos económicos estatales, un proyecto de megaturismo de esquí en sus territorios. Las comunidades iniciaron una causa judicial para detener el proyecto municipal. En este contexto, la falta de títulos de las comunidades las convirtió en «sujetos sin prueba». Fue allí donde decidieron reconstruir las pruebas al restaurar sus memorias colectivas. Este artículo tiene como objetivo caracterizar este trabajo de restauración de memorias de las comunidades poniendo atención a la particularidad de estos procesos frente a la necesidad de elaborar pruebas dentro de una causa judicial en el marco de un conflicto.

Introducción. Acerca de la particularidad del trabajo de restauración de memorias mapuche en Cerro León

Desde el año 2011, las lof ('comunidades') mapuche Cañio y Ñiripil del Cerro León, aldea Buenos Aires Chico, de la provincia de Chubut, se encuentran atravesando un conflicto territorial debido a que el estado municipal de la localidad de El Maitén —en cuyo ejido se encuentran asentadas— impulsó en sus territorios un proyecto de megaturismo. Este proyecto, cuyos fondos

Ankulegi 22, 2018, 91-105

Fecha de recepción: 31-10-2018 / Fecha de aceptación: 08-11-2018

ISSN: 1138-347-X © Ankulegi, 2018

son aportados por el estado provincial, prevé la construcción de diecinueve pistas de esquí y una aldea turística.

Como sucede en gran parte de las comunidades indígenas que se encuentran asentadas dentro del actual territorio del Estado nación argentino, estas *lof* no cuentan con título de propiedad, producto del despojo, las relocalizaciones y el no reconocimiento de este colectivo por parte del Estado. La falta de título fue la principal excusa que el estado municipal utilizó para justificar sus acciones cuando ambas comunidades consultaron acerca de las obras que se estaban realizando en sus territorios, las cuales se iniciaron sin haberles pedido permiso alguno. Frente a esta consulta, desde el municipio les respondieron que sus territorios dentro del ejido municipal eran «tierras fiscales»¹, negando en esta afirmación los derechos de las familias sobre el lugar, su ocupación histórica y los pagos de permiso de pastaje que han realizado por sus animales.

Al momento de mi llegada al campo, las *lof* Cañío y Ñiripil habían iniciado una medida cautelar (Comunidad mapuche Cañío y otros c/ provincia del chubut y otros s/ acción amparo)² en el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil, Comercial y Laboral de la Circunscripción Judicial del Noroeste del Chubut acompañados por el Ministerio de Defensa Pública de Esquel. Esta medida estaba dirigida tanto al municipio como al estado provincial de Chubut para que no continuaran innovando las obras y modificaciones realizadas en sus territorios.

¹ Parcelas que son propiedad y que se encuentran a cargo de los estados, en este caso local.

² Causa en la que ambas *lof* obtienen dictamen favorable ante el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil, Comercial y Laboral de la Circunscripción Judicial del Noroeste del Chubut (expte. 338/2012).

En este contexto de conflicto y judicialización, la pertenencia y la antigüedad en el lugar de las *lof* fueron puestas en cuestión tanto en la esfera pública de la localidad como en la judicial por parte de los abogados del municipio, renovando ciertas versiones sobre la historia de El Maitén y Buenos Aires Chico que borraban o pormenorizaban su presencia allí.

En el marco de un proceso de judicialización, la falta de títulos fue leída como falta de documentos (pruebas) que acrediten su relación histórica con el lugar. Allí definieron como parte de su proyecto político que «hacer memoria» les permitiría «dar la lucha». La restauración de sus memorias (Ramos, 2017) fue la herramienta seleccionada para construir las pruebas de su presencia en el lugar y de su pertenencia mapuche. Recordar las ayudaría a poner en perspectiva histórica las injusticias, despojos y estigmatizaciones sufridas tanto por ellos como por sus antepasados en el territorio. En este contexto, como antropóloga, comencé a acompañar este proceso definiendo entre ambos un trabajo etnográfico de tipo colaborativo (Rappaport, 2007), constituyendo una agenda en común y realizando esta reconstrucción en el marco de una coautoría.

La particularidad del trabajo con memorias mapuche es que muchas experiencias no llegaron a transmitirse, primero, ya sea porque se han constituido silencios por resguardo (Connerton, 2008), es decir, para ocultar determinadas situaciones o conocimientos que operaron como marcadores de una diferencia que habilitaba estigmatizaciones; por ejemplo, la lengua, prácticas ceremoniales o formas de curar, entre otras. Segundo, porque se han realizado olvidos selectivos de situaciones de dolor como parte de la violencia estatal. O, finalmente, porque lo que se transmitió estaba fragmentado, producto de los procesos de violencia y desestructuración social, o se

transmitió como una práctica familiar sin necesariamente haber sido objetivada como conocimiento o experiencias del «ser mapuche». El trabajo de restauración de memorias en este contexto cobró entonces las características propias de estas particularidades del proceso en el que está enmarcado (conflicto y desigualdad) y de los sujetos que lo estaban encauzando (personas mapuche).

Este artículo tiene como objetivo caracterizar el trabajo de restauración de memorias llevado a cabo junto con las lof Cañio y Ñiripil en el marco de un conflicto y de la necesidad de elaborar pruebas dentro de una causa judicial. En la consecución de este objetivo, se buscará dar cuenta de la forma en que en el marco de un trabajo colaborativo de memoria fueron abordados metodológicamente estos silencios, olvidos y recuerdos en clave de *meshwork* (Ingold, 2011) para reconstruir una historia en común que acredite la pertenencia mapuche de las familias y su vinculación histórica al Cerro León. Esta entonces se conformará en la base desde donde ambas lof confrontarán los procesos de violencia y dolor que las constituyeron como sujetos, al igual que disputar las versiones hegemónicas sobre el pasado que las subordinaron.

Recordar en contextos de conflicto, desigualdad y subordinación: una aproximación teórica

Parto de entender a la memoria como el ejercicio de «traer el pasado al presente» (Ramos, 2011). La forma en la cual se concreta ese ejercicio cobra características particulares de acuerdo con los contextos donde se produce, las personas que se involucran en el acto de recordar y las formas en las que ese pasado arriba en un presente determinado. De acuer-

do con Walter Benjamin (1987), recordar es una constelación entre pasado y presente, entre un pasado que trae consigo los consejos sobre cómo la historia debe ser contada y un presente que los habilita y reinterpreta desde las experiencias que están siendo vividas. Desde esta perspectiva, el hecho de hacer memoria no implica entonces ni la repetición de recuerdos autónomos del pasado (Bergson, 2007), ni puras construcciones estratégicas presentistas (Bergson, 2007; Olick y Robbins, 1998). Por el contrario, el ejercicio de recordar implica un movimiento constante de presuposición y creación (Ramos, 2011) de contextos previos y realidades presentes.

Este interjuego entre aquello que se presupone y lo que se crea en el proceso de hacer memoria colectivamente va planteando distintos desafíos a la hora de pensar el hecho de recordar en contextos de conflicto como el que se encuentran atravesando los Cañio y los Ñiripil. Entre las personas mapuche, la experiencia de estar en conflicto —o su contraparte, nombrada generalmente como la experiencia de «estar en lucha»— moviliza los recuerdos como «restauración». La idea de restauración, desarrollada por Ana Ramos (2017), da cuenta de la búsqueda que emprende un colectivo político por impugnar los sistemas de diferencia que los subordinan (Ramos, 2017). De acuerdo con la autora, los procesos de restauración emprendidos por el pueblo mapuche se enmarcan en dos procesos interconectados: subalternización y alterización.

En primer lugar, la subalternización se refiere al proceso de despojo territorial y de desestructuración social que las poblaciones indígenas sufrieron a partir de la aplicación de políticas indigenistas por parte del Estado para manejar el «problema indígena» (Lenton, 2014). Uno de los puntos centrales de este proceso fueron las campañas militares en

la actual región, denominada Patagonia, del ejército argentino, denominadas «campañas del desierto», las que se iniciaron en 1878 y finalizaron en 1885.

Las campañas significaron la acentuación de una serie de políticas previas, que continuaron en otras posteriores, que implicaron para estos pueblos un plan sistemático de desmembramiento de sus grupos y familias, de violencia y de despojo de sus territorios con la imposición de múltiples desplazamientos, reubicaciones y reasentamientos mediante diferentes mecanismos: colonias, reservas, regímenes de inclusión en el ejército, campos de concentración (Delrio, 2005). La marginalidad, así producida, ha ido determinando las trayectorias de las personas mapuche en sus modos de circulación por el espacio social hegemónico, así como también ha ido permeando la forma en la cual determinadas experiencias empezaron a ser recordadas.

En segundo lugar, la alterización es el proceso paralelo a través del cual se administró la diferencia para establecer los criterios de inclusión y exclusión de los pueblos indígenas a la nación y a la ciudadanía (Briones, 1998; 2005). Estos criterios definen los parámetros de autenticidad y las economías de valor que van determinando los lugares sociales tolerados por el Estado para el «ser indígena» (por ejemplo, la aceptación como parte de un pasado folclorizado, la intolerancia frente a los procesos de reclamo, entre otros). Es decir, las posibilidades de ser y hacer como parte de este colectivo.

Los discursos que constituyen y solventan los procesos de alterización circunscriben las posibilidades de las personas mapuche de revisar sus pasados y las epistemologías —u ontologías— autorizadas para hacerlo. Por esta razón, los trabajos de memoria deben partir de estos encuadres hegemónicos del pasado

para rebatir los lugares simbólicos y sociales impuestos para los pueblos indígenas.

En esta dirección, hacer memoria —restaurar— en contextos de subordinación y alterización suele ser un proceso intrincado, ya que aquello que se recuerda suele ir a contrapelo de lo que oficialmente se construye como un pasado común. Las versiones del pasado hegemónicas suelen invisibilizar las situaciones de opresión y violencia de las que los pueblos indígenas fueron destinatarios, y sus experiencias de dolor e injusticia son invisibilizadas. En la actualidad, son las situaciones de conflicto y disputa en las que las personas mapuche se ven involucradas los momentos en los que se visibiliza esta tensión entre pasados impuestos y pasados que se acuñan en los ámbitos familiares y cotidianos, disputándose en ellos versiones y usos del pasado.

Walter Benjamin (1987), a través del concepto de «momento de peligro», propone un buen punto de partida para pensar el conflicto como marco del recordar. Desde la perspectiva de Benjamin, el conflicto de Cerro León puede ser comprendido como uno de esos momentos de peligro que activan la memoria. En esta línea, la memoria no solo se vuelve necesaria para revertir una narrativa histórica hegemónica que mantiene las posiciones de desigualdad, sino para conectar pasado y presente en otras continuidades históricas y anclar en estas los sentidos de «luchar». Dice Benjamin lo siguiente:

«Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo 'tal y como verdaderamente ha sido'. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. [...] El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al

respectivo conformismo que está a punto de subyugarla» (Benjamin, 1987: 180).

Así como la subordinación y la alterización son procesos constitutivos de la memoria mapuche (limitando, silenciando y orientando recuerdos), también se volvieron referentes insoslayables en los trabajos de memoria. Es en función de estos procesos, particularmente por sus efectos de «desestructuración» y de «deterioro», por lo que para los mapuche «hacer memoria» es un proyecto más amplio de restauración. Como categoría de análisis, la idea de restauración nos permite pensar las formas «otras» de producción del pasado con vistas a revertir los mismos procesos de subordinación y de alterización que las constituyeron como «otras». Más allá de las limitaciones y los procesos de reproducción de desigualdad que los contextos de conflicto exponen —como veremos en el caso de los Cañío y Ñiripil—, estos se presentan como una experiencia nueva para iluminar el pasado y habilitar una reorganización de los recuerdos, que irán reestructurando las subjetividades (reinterpretando las experiencias de desigualdad, alterización y subalternización).

En este proceso, las versiones del pasado, que comienzan a cobrar autoridad para reflexionar sobre sí mismas, desplazan a aquellas otras versiones con las que discuten. Los procesos de subjetivación redireccionados por otras formas de constelar pasado y presente discuten los usos hegemónicos del pasado y los espacios simbólicos y sociales que estos usos habilitan (formas permitidas de encausar un conflicto, vocabularios establecidos de contienda y posiciones legítimas para el reclamo, entre otros).

El trabajo de la memoria también se centra en denunciar la producción de silencios poniendo en evidencia las experiencias vividas y las

trayectorias de las personas mapuche que nunca pudieron ser parte de las narrativas hegemónicas. Pero la tarea no consiste meramente en llenar con discurso los lugares vacíos de palabras, sino, principalmente, en reconstruir esos silencios como tales, en el contexto de su propia historicidad y semiosis (Connerton, 2008; Dywer, 2009; Trouillot, 1995).

Como veremos a continuación, el conflicto será el marco de legibilidad presente desde el que se reorganizan los recuerdos en un plan en marcha constituido por los intereses políticos y los sentimientos afectivos de pertenencia, así como el resultado de los marcos de interpretación que los trabajos de memoria van habilitando, los cuales convierten dolor, olvidos y silencios en puentes para buscar transformar situaciones injustas. El modo de experimentar, definir y escalar los quiebres de un conflicto es producido por el trabajo colectivo y permanente de restauración.

Restaurar recuerdos como agenda política

Un proceso de restauración de recuerdos suele estar coordinado con las agendas políticas en las que se inscriben los conflictos. Para las lof Cañío y Ñiripil, la judicialización del conflicto con el municipio supuso un objetivo particular: la actualización reflexiva de recuerdos y de marcos de interpretación del pasado socio-culturalmente significativos como el instrumento para reconstruir sus propias pruebas y evidencias de antigüedad y de pertenencia. De hecho, a través de estos procesos de memoria y de los registros de la oralidad han buscado superar la posición subordinada en la que suelen ser ubicadas las personas mapuche cuando sus reclamos son judicializados como «sujetos sin pruebas».

Cuando iniciamos nuestro trabajo conjunto de reconstruir las memorias comunitarias, los Cañio y Ñiripil plantearon dos ejes de preocupaciones. Por un lado, cómo probar que en esa parte del territorio en conflicto ellos habían estado «desde siempre». Como sus antepasados habían utilizado ese sitio del territorio para la veranada de sus animales, no ha habido allí nunca un lugar edificable. Excepto pequeños refugios para buscar leña o huellas de campamento, no podían ofrecer pruebas materiales de taperas o mejoras. Por otro lado, cómo probar que ellos «siempre habían sido mapuche y comunidad» cuando la evidencia formal de su inscripción como comunidades mapuche con personería jurídica³ ante un organismo del Estado era reciente y motivada por los litigios legales actuales.

A medida que el conflicto se hacía más público y que el proceso judicial avanzaba, estas dos preocupaciones de la comunidad —demostrar permanencia en el territorio y continuidad como comunidad— adquirieron relieve como temas de litigio. Cuando el argumento de quienes defendían el proyecto turístico empezó a estructurarse en torno a la idea de que «el territorio que reclaman no les pertenece» por ser tierra fiscal a cargo del estado local y un espacio público que es «de todos», la necesidad de construir su propia versión se volvía un tema urgente en su agenda política.

Las pruebas en el marco del derecho civil acreditan la certeza de un hecho. Mientras los abogados de las lof tomaron los testimonios

de estas como base para aseverar estas figuras (comunidad, pertenencia mapuche o ancestralidad territorial, entre otras), los abogados del municipio las desacreditaron por no ser «pruebas». Si bien el «mundo judicial», representado en sus géneros discursivos, conforma un espacio histórico con racionalidad, lógica y cosmovisión propias (Martínez, 2007), los límites difusos de su alcance hacen que aquello que se diga en el espacio de lo judicial permee en la vida de las personas que se encuentren inmersas en el proceso judicializado. En el transcurso de la causa judicial fueron surgiendo instancias específicas en las que su antigüedad territorial y su pertenencia mapuche fueron negadas. Ante la medida cautelar presentada por las lof, los abogados del municipio elaboraron un documento para rechazarla. En este documento, presente en el expediente, se niegan las aseveraciones de la medida cautelar, es decir, rechazan la pertenencia mapuche de ambas familias, su condición de comunidad, la ocupación ancestral de su territorio y el control sobre él alegando que son tierras fiscales y personas individuales.

En esta acción del Estado y sus abogados, los Cañio y Ñiripil vieron un patrón de acciones que al «hacer memoria» reconocieron históricamente en sus antepasados: el Estado en una nueva instancia negaba sus derechos territoriales y de autoafirmación. Aun cuando sus memorias pudieran ser desacreditadas, se volverían el elemento para argumentar en la causa.

Antigüedad, ocupación y organización comunitaria: entramando memorias nodo

El documento de negación elaborado por los abogados defensores del municipio sostenía que, sin papeles probatorios, las lof no podían

³ En la Argentina, la figura de «comunidad» que se obtiene a través de la tramitación de una personería jurídica y en la inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas es la forma legitimada por el Estado para reconocer a las comunidades indígenas dentro del actual territorio argentino.

dar cuenta de su antigüedad y pertenencia. Frente a esta argumentación, parecía ser necesario, en primer lugar, reunir los fragmentos dispersos de la memoria oral para transformarlos en un texto con cohesión y pasarlos al formato escrito. La producción de una prueba en papel impreso era, por lo tanto, un proyecto de largo plazo.

En nuestros primeros encuentros fuimos acordando el modo de organizar la coherencia de ese potencial texto escrito, identificando los hitos significativos del pasado con los que se organizaban sus recuerdos. Necesitábamos trabajar con base en una propuesta que tuviera como eje considerar las particularidades de las memorias mapuche, retomar los olvidos, los silencios y la fragmentación propia de recordar en contextos de violencia, dolor y subordinación.

Las trayectorias son «las formas en que las personas reconocemos y reconstruimos nuestras autobiografías [, las cuales] se irán transformando de acuerdo con los lugares que ocupamos y las relaciones que establecemos en los distintos medios sociales» (Ramos, 2011: 133). Las memorias autobiográficas mapuche, aun cuando están signadas por la fragmentación, los silencios y los olvidos, se van encastrando en estas narrativas propias. Al escuchar estos relatos, se iban conformando hitos que la gente relataba, los cuales parecían confluir en todas las trayectorias. De igual manera, había una confluencia en ciertos silencios ligados a experiencias de dolor u olvidos que comenzaban a resignificarse.

Teórica y metodológicamente, para comprender la importancia de estos hitos y su significancia, tanto para las personas que se detenían en ellos al narrar sus trayectorias como para la narrativa que se estaba conformando, recurrimos a la noción de nodo acuñada por Tim Ingold (2011). Para este autor, las trayec-

torias de cada ser viviente en el mundo son condensaciones de líneas o mallas de nudos (*meshwork*): «Los organismos y las personas no son más que nudos en una red, como nudos en un tejido de nudos, cuyos cordones constituyentes, como ellos están ligados con otros cordones, en otros nudos, comprimen la *meshwork* que los seres van constituyendo» (Ingold, 2011: 214).

Identificando estos anudamientos o nudos (*meshwork*) hemos ido dando cuenta de la forma en que las memorias personales y familiares se fueron entramando en una historia comunitaria que traspasa, en sus mallas, por ejemplo, el ejido de la localidad de El Maitén o la temporalidad de este a partir del cual se argumenta que los territorios de las comunidades son «tierras fiscales». Estos relatos, constituidos en fragmentos, no solo se conforman de los múltiples trazos de las trayectorias en movimiento, sino que se espesan en los nodos donde las trayectorias se encuentran y ligan entre sí. Estas espesuras señalan experiencias compartidas —más que acontecimientos— y son el resultado de los recorridos comunes, creativos y condicionados por sus formas de habitar el mundo.

Trabajar en la producción conjunta de una historia empezó, entonces, por definir con los Cañío y los Ñiripil los nodos significativos en los que ellos, junto con otras personas que habían residido en la zona, espesaban sus recuerdos. En este andar político y afectivo, los integrantes de ambas lof fueron consolidando una teoría local en torno a la memoria mapuche que considera su restauración como un anudamiento de fragmentos, recuerdos y experiencias del pasado entre personas que se encuentran hoy en día en distintos sitios geográficos. El trabajo conjunto se inició diagramando recorridos y visitas que nos fueron llevando a conversar con distintas personas que, habiendo estado relacionadas, se encuen-

tran dispersas en las localidades de Epuyén, El Bolsón, El Maitén y Buenos Aires Chico.

Después de varios encuentros, decidimos organizar el relato en función de cuatro nodos significativos: las trayectorias de movilidad impuestas por la violencia estatal de las campañas militares (relatos sobre el peregrinar de las familias, las huidas, los desencuentros y los regresos), las trayectorias del arribo (relatos sobre la llegada al Cerro tras la búsqueda de un lugar «donde vivir tranquilos»), las trayectorias laborales (relatos sobre sus itinerarios como peones, personal doméstico, etc.) y los recorridos en el Cerro (relatos de los rogativas ceremoniales —camarucos—, las señaladas y las cosechas). De esta manera, a través de lo que denominamos «memorias nodo», las lof buscaron reponer su legitimidad como comunidades mapuche y su antigüedad territorial, cuestiones que, tras el trabajo de la memoria, fueron reconfiguradas con nuevos sentidos.

Una vez identificados estos nodos, comenzamos a definir aquellos pobladores que podrían aportar a reconstruirlos, siguiendo las recomendaciones de los Cañio y los Ñiripil acerca de a quienes visitar. Nos sugirieron así una serie de nombres —algunos ancianos de otras familias mapuche y otros familiares de ellos— y, con sus lugares dispersos de residencia, organizamos un recorrido que unió El Maitén con El Coihue, Epuyén y El Bolsón, todas localidades situadas en el noroeste de la provincia de Chubut. La idea era poder hallar integrantes de las primeras familias que habían habitado el Cerro y con los que ellos tenían una relación histórica. Una vez realizadas las entrevistas, comenzamos a constituir la historia. En esta no solo se entrecruzaban estas memorias nodo, sino también las propias lecturas disciplinares acerca de la forma en que se fueron inscribiendo esos procesos a nivel más general.

El proceso de entrevistas, en el que participamos activamente, empezó con conversaciones en las lof, pero continuó en estas otras localidades. Las mismas personas del Cerro nos fueron señalando estos recorridos para encontrar personas cuyos recuerdos podrían completar los fragmentos faltantes del pasado o dar cuenta con mayor detalle de alguna de las memorias nodo seleccionadas. Al finalizar esta primera etapa, reconstruimos, con el material producido, un relato sobre la historia de las lof del Cerro. Este proceso de puesta en texto o entextualización (Bauman y Briggs, 1990) consistía en producir una narrativa que pueda ser descentrada de los distintos contextos de enunciación para ser citada y utilizada en nuevos y diferentes contextos: el expediente y las audiencias de la causa judicial o contextos políticos y pedagógicos, entre otros. De este modo, se pasó de las memorias nodo a las «memorias entextualizadas», en donde las memorias nodo —al ser entextualizadas en textos discretos y reconocibles— conforman ese repertorio disponible al que pueden recurrir las familias para contar sus trayectorias en distintas oportunidades. Estas últimas, antes de ser transcriptas por nosotras, fueron armandose de forma espontánea y oralmente en reuniones, así como progresivamente se fueron fijando sus acentos, sentidos y estructura de cohesión en las intervenciones públicas de los Cañio y Ñiripil.

Las memorias en la causa: colectivización en prácticas comunitarias y violencias

Al ser puestas en un texto en común y contextualizadas en la causa judicial en particular, las memorias nodo habilitaron la reconstrucción de los procesos de colectivización de las

comunidades en el Cerro. Previo a la constitución del ejido municipal, los relatos de la memoria oral, recontados a través de las generaciones y estructurados en las formas del arte verbal mapuche, permitieron reconocer, en frases recurrentes, algunas prácticas institucionalizadas o experiencias compartidas. Las personas mapuche del Cerro daban cuenta de su llegada tras los largos peregrinajes con hambre y sed producidos tras la finalización de los confinamientos en campos de concentración constituidos en las campañas militares (Conquista del Desierto) durante la imposición del territorio del actual Estado nación argentino:

Decían que ellos cuando llegaban así a una parte dicen de tanta sed buscábamos... porque en el tiempo que ella venía parece que no había agua... buscaban vertientes y decía había que mojarse los labios aunque sea con las raíces de lo que sacaban ahí, así que tienen que haberla pasado... chupábamos, dice, sacábamos raíces así, dice, para mojarse los labios... (Gladis Millane, agosto de 2012).

P: ¿Y Bautista Cañio cuándo llegó al Cerro?

M: Y Bautista habrá llegado decían, no sé el tiempo decía alrededor de mil novecientos sabía conversar, por Zapala vinieron de ahí, en Choele Choele estuvo trabajando y de Choele Choele [lugar de concentración indígena] él trajo animales, así que habrá venido. Y después los hijos nacieron acá.

P: ¿Y qué contaba cuando estaba en Choele Choele?

M: [Silencio] Y que el cuidaba animales, que trajo animales y se vino. Y eso lo... llegó a acá y como acá era todo abierto, se hizo casa ahí arriba... Y antes estuvieron en Zapala. Antes pasaron por ahí, se vino por ahí, huyendo... De ahí mismo, y estuvieron trabajando acá, después anduvieron trabajando por acá, en Choele Choele, ahí estaba, donde trabajó y de ahí es donde sacó los animales, en Choele

Choele. Cerro Colorado donde está Choele Choele» (Mariano Cañio, mayo de 2013).

«P: Y, Andalicio, usted vio que a veces cuentan las personas de la época de la guerra, que los más viejos a veces se juntan a charlar de eso, de la época de la guerra (campañas) cuando los venían corriendo. ¿Escuchó hablar algo de eso?

AC: Sí, pero hace muchos años.

P: ¿Y cómo lo recordaban?

AC: En el momento cuando se hablaba, pero no sé...

P: ¿Y quién lo contaba?

AC: La familia de nosotros.

P: ¿Su mamá?

AC: No, los hermanos, así, los viejos.

P: ¿Los hermanos de su mamá?

AC: Sí, claro. Pero hace muchos años que se oía todo eso.

P: ¿Y se acuerda si contaban si venían todos juntos? Porque pasaban hambre en esa época

AC: Sí, es cierto.

GM: La guerra fue... Sí, claro, antes de 1900. Sí, sí, mi abuela sabía decir que ella vino de por allá, que cruzaron un campo y dice que donde encontraban así como que había un menuco (aguada) que chupaban las raíces, porque se les secaba dice los labios cuando caminaban. Y decía ella anduve feo cuando hay guerra, dice si no encontrás agua salíamos a chupar las raíces, pero la cuestión era escaparse de ahí. Esas cosas hablaban los viejos cuando se juntaban que poco nos contaban» (Andalicio Cañio, nieto de Bautista, mayo de 2013).

La llegada se fue produciendo cuando estos grupos buscaban un lugar para vivir, allí arribaron al cerro. Mediante la práctica de «pedir permiso» se han ido sellando oralmente los acuerdos entre familias mapuche para ocupar campos linderos o partes de los campos ya ocupados por quienes llegaron antes.

Había gente que *pedía permiso* para instalarse en el territorio. Por ejemplo, hay gente que vivía en el territorio de Caño y creo que acá también había algunos. Pero esos que iban a pedir permiso era todo de palabra (Sergio Ñiripil, mayo de 2013).

Le pedían a los vecinos que estaban cerca permiso. A mi papá alguna vez sí, siempre le pedían y daba [...]. Tenían poquitos animales, le *daban permiso* y traían los animales, todo (Horacio Ñiripil, mayo de 2013).

La palabra sellaba el acuerdo, y con este requisito necesario y suficiente el espacio era distribuido entre quienes iban arribando. «Pedir permiso» constituye, en los relatos, el primer criterio en los sentidos locales de «estar relacionados», puesto que, a partir de este acuerdo de palabra, las personas establecían tanto un vínculo común con el territorio como un pacto de ocupación y de uso de este. De la misma manera que lo hicieron los Caño y los Ñiripil, otros pobladores llegaron a las laderas del Cerro y establecieron relación con estas familias a través del pedido de permiso. A partir de este primer acuerdo, se fue estableciendo y fortaleciendo la relación entre familias mapuche en la zona, relación que activaba solidaridades y entendimientos ligados a formas de vinculación previas a la avanzada del ejército. Fue así como estas familias fueron actualizando en estos territorios prácticas ceremoniales, vinculaciones productivas, relaciones de compadrazgo, que hicieron del Cerro un espacio de relacionamiento.

Entre las personas mapuche del Cerro, los vínculos afectivos y comunitarios se fueron creando con posterioridad al arribo. La mayor parte de quienes fueron llegando al lugar no tenían lazos parentales entre sí, aun cuando, una vez instalados, sí era usual que invitaran a sus familiares a vivir en el lugar encontrado o

que se familiarizaran por matrimonio, crianza o compadrazgo con sus vecinos. Las relaciones de parentesco no fueron centrales en los procesos de comunalización en el Cerro, sino más bien el hecho de compartir historias similares y experiencias comunes de relacionamiento. Tanto para los Caño, los Ñiripil, los Liempe, los Reynahuel, los Guajardo y los Sepúlveda, así como otras familias mapuche alojadas en la zona, la llegada fue el momento donde comenzaron a configurar vínculos y relaciones entre sí. La cercanía física entre parajes ha favorecido un proceso de familiarización con circuitos y movimientos entre personas a nivel de región, donde la consanguineidad no opera como el único criterio en la práctica de «hacerse parientes».

Todos eran compadres. Cuando tenían un hijo, lo bautizaban y tomaban un padrino y la madrina. Mi abuelo era compadre con Francisco Liempe y el finado Antonio Reynahuel de Cushamen, Vuelta del Río (Mariano Caño, mayo de 2013).

Sin embargo, ciertas prácticas de encuentro fueron circunscribiendo un espacio de relación más acotado y territorial. Así, por ejemplo, los pobladores recuerdan la realización de camarucos, la celebración de San Juan o del año nuevo mapuche y la realización de fiestas con ocasión del trabajo colectivo de marcación de los animales (señaladas).

Yo tengo presente, una vez por acá abajo (en la pampa donde está la escuela), antes no había alambre, yo tendría 6 años (nació en 1946). Me acuerdo cuando comentaban los viejos “Vamos al camaruco”. Ese camaruco lo levantó Choriman, vivía en algún lado por la zona... (Virginio Caño, mayo de 2013).

Sí, para San Juan también hacía rogativa mi abuelo, con mi tía Juana, ahí hacía baile,

comilona, se hacía una comilona capaz que ponía dos tres corderos, se ponían vacunos. Empezaba con una rogativa de mañana él solo [...]. A todos los vecinos se invitaban [...]. Se festejaba el 24 de San Juan y los Carnavales. En San Juan hablaban en mapuche, hacían *nguillatun*, agarraban un lugar y hacían... Ahhh, después bailaban el *lonkomeo*, tocaban el *kultrun*, la *pifulca* y la *trutruca*, y cuando empezaban, empezaban todos, se sacaban la ropa de arriba y bailaban todos. Lo hacían para el 24 de San Juan (Horacio Ñiripil, mayo de 2013).

Estos fragmentos son parte de un texto que se enuncia en la causa frente a las interrogaciones respecto a su pertenencia mapuche y su antigüedad en el Cerro como lugar. Estas memorias y silencios («esas cosas hablaban los viejos cuando se juntaban que poco nos contaban») fueron retomadas en la reconstrucción de una historia común que operaron como «memorias prueba», las cuales actualmente han sido incorporadas en el expediente de la causa. Sin embargo, como todo proceso de subordinación, estas memorias prueba siguen siendo cuestionadas por los abogados municipales, los cuales alegaron en las audiencias que no son pruebas «fehacientes», ya que han sido constituidas por los mismos actores involucrados, y no por el Estado —agencia con la cual están dirimiendo el conflicto, paradójicamente también involucrada—.

Aun así, la reconstrucción colectiva de memorias ha habilitado sentidos del ser mapuche y territorialidad que, al irse objetivando y forjando, han tenido para ellos, como veremos, efectos políticos que van más allá de la causa.

De acusados a acusadores: acerca del proceso a partir del cual las memorias se vuelven prueba

En este artículo he querido mostrar cómo el proceso de restauración de memorias, a través del trabajo simultáneo de reconstrucción de memorias nodo a memorias entextualizadas, resultó en la construcción de narrativas específicas del pasado: las memorias prueba en contexto de judicialización. Estas últimas se plantearon como un interjuego entre los discursos hegemónicos utilizados para interpelar a las familias en el transcurso de la causa judicial (la falsedad de la pertenencia, la descalificación de su relación con el territorio y la negación de su antigüedad en él) y los conocimientos del pasado que emergían al recordar en común, desde los cuales las lof fueron habilitando otros lugares de enunciación y de acción política.

Hasta el momento del conflicto, los sentidos del ser mapuche de las memorias orales del Cerro se encontraban suspendidos en su fragmentación, como recuerdos familiares sobre el andar de los antepasados, silencios, la tristeza de los abuelos y abuelas al contar sus experiencias, las coyunturas laborales difíciles o las anécdotas acerca del infortunio de las diligencias para obtener el título de sus tierras. El trabajo de restauración de las memorias consistió, entonces, en socializar las experiencias compartidas de desigualdad y conectarlas con las trayectorias del pueblo mapuche en general en el contexto histórico de formación del Estado nación. Este modo de constelar pasado y presente fue articulando una pertenencia mapuche desde y más allá del Cerro. Pero también dando cuenta de una negación estatal de sus derechos que es histórica.

Si bien cuando las familias del Cerro irrumpen en el espacio público a preguntar

y demandar acerca de las obras en sus territorios, la reacción de las élites locales y del estado municipal consistió en negar su existencia. Esta negación ya era puesta en práctica mucho antes de convertirse en un discurso mediático o legal. Los empresarios y funcionarios locales habían negado la existencia de una comunidad mapuche —como sujetos de derecho y como interlocutores— al iniciar los proyectos de desmonte y construcción del refugio en territorio de las comunidades sin previa consulta.

El proceso que inician las *lof* fue sinuoso e incierto al inicio, pero, en la medida en que fueron encontrando en sus memorias nuevos marcos para interpretar el conflicto, también fueron habilitando lugares de lucha y reclamo diferentes. Las memorias prueba, entonces, permitieron invertir los lugares impuestos de sujetos sin prueba de la causa judicial en espacios de construcción política y de reconstrucción de vínculos. Aun cuando el efecto de las memorias dentro de la causa continuó siendo puesto en cuestión (habían constituido «documentos», pero se ponía ahora en tensión quién había constituido esos documentos y cómo) en sus posicionamientos políticos —con los que empezaron a enunciarse también en la causa judicial— las *lof* comenzaron a ocupar el lugar de los acusadores.

Si bien la causa se inició con una demanda y un amparo realizados por la comunidad frente al municipio, este lugar de demandantes se fue consolidando a lo largo del proceso. Durante un parlamento (encuentro político), Javier Caño —integrante de la *lof* Caño— dijo las siguientes palabras: «Porque todo esto fue el territorio de mis bisabuelos y yo voy a seguir la lucha de ellos, son ellos los que tienen que demostrar qué hacían acá, no nosotros, nosotros siempre estuvimos» (Javier Caño, diciembre de 2015).

Las memorias prueba son entonces las memorias objetivadas en el marco de un conflicto judicializado, pero, así como los procesos judiciales se «derraman» sobre la vida cotidiana de las personas involucradas, la práctica de la memoria permea la causa judicial. En ese interjuego, adquieren un potencial político para revertir los términos del proceso judicial que la mera evidencia de los documentos no tendría.

Seleccionar como acción política el convertir memorias orales en pruebas escritas fue una estrategia que resultó de una evaluación realizada por los integrantes de las *lof* del contexto de conflicto, uno de urgencia que ellos decidieron dirimir principalmente en términos judiciales. Esta selección implicaba el derrame de las lógicas judiciales en las comunitarias. Es decir, introducir la imposición de formas de ser y hacer propias de la escritura a dinámicas que históricamente se basaron en la oralidad (Goody, 1990). Las memorias como pruebas se constituyeron en textos fijos dentro de un expediente judicial alterando las formas propias de la transmisión oral (anonimato, colectividad, entre otras), que hasta entonces había sido —y aún sigue siéndolo— una estrategia (Scott, 2004) a través de la cual las personas mapuche actualizaron sus vínculos colectivos como pueblo frente a los mecanismos de individuación y silenciamiento impuestos por el Estado nación argentino, sus instituciones y sus rutinas. Las lógicas judiciales impusieron nuevamente las formas a través de las cuales estas *lof* debieron transitar el conflicto.

Sin embargo, estas imposiciones de la «cosmovisión judicial» (Martínez, 2007), se ven permeadas por las memorias y sus formas de organizar las experiencias más allá de la lógica del papel y de la escritura (Martínez, 2007). Es decir, aun cuando la causa judicial es el contexto en el que inician las tareas de

restauración de conocimientos y de producción de las memorias prueba, sus efectos performativos no se limitan a la coyuntura del litigio territorial con el Estado. Para los Caño y Ñiripil, el proceso de subjetivación política emprendido desde las memorias modificó sus relaciones afectivas y políticas en un contex-

to más amplio: es a ellos a quienes ahora les tienen que demostrar «qué hacían». Las memorias prueba son el punto de partida de un proceso de subjetivación nombrado localmente como «estar en lucha» que abarca sus vidas cotidianas en las múltiples dimensiones de lo ontológico, social, político y económico.

Bibliografía

- BAUMAN, Robert; BRIGGS, Charles (1990) «Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life», *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.
- BENJAMIN, Walter (1987) «Tesis de filosofía de la historia», in Walter BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 175-191.
- BERGSON, Henry (2007) *Matter and Memory*, Nueva York, Cosimo Publications.
- BRIONES, Claudia (2005) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- (1998) *La alteridad del 'Cuarto Mundo'*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- CONNERTON, Paul (2008) «Seven types of forgetting», *Memory Studies*, 1 (1): 59-71.
- DELRIO, Walter (2005) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- DWYER, Leslie (2009) «A politics of Silences: Violence, Memory and Treacherous Speech in Post-1965 Bali», in A. O'NEIL; K. HINTON (eds.) *Genocide, Truth, Memory and Representation*, Durhan; London, Duke University Press, 113-146.
- GOODY, Jack (1990) *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza.
- GROSSBERG, Lawrence (2010) «Teorización del contexto», *La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, 9: 17-23.
- INGOLD, Tim (2011) *Essays on Movement, Knowledge and Description*, New York, Routledge.
- LENTON, Diana (2014) «De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)», *Corpus*, 4 (2) [en línea] <<http://corpusarchivos.revues.org/1290>>.
- MARTÍNEZ, Josefina (2007) «La Guerra de las Fotocopias: Escritura y poder en las prácticas judiciales», in J. M. PALACIO; M. CANDIOTI (eds.) *Justicia, política y derechos en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo, 203-218.
- OLICK, J.; ROBBINS, J. (1998) «Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology or Mnemonic Practices», *Annual Review Social*, 24: 105-140.
- RAMOS, Ana (2017) «Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias», in M. O. RUIZ (ed.) *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, Temuco, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, 32-50.
- RAPPAPORT, Joanne (2007) «Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración», *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- SCOTT, James (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era.
- TROUILLOT, Michel (1995) *Silencing the Past: Power and de Production of History*, Boston, Beacon Press.

Gako-hitzak: memoria, maputxe, gatazka, berreskurapena, lurraldea.

Laburpena: 2011. urteaz geroztik, Cerro Leon-eko Caño eta Ñiripil (Aldea Buenos Aires Chico, Chubut probintzian) komunitate maputxearrak lurralde-gatazka batean murgilduta daude. Estatutik eratorritako baliabide ekonomikoekin, El Maitén udalerrak bere lurraldean turismo masibora zuzendutako eski proiektu bat abian jarri zuen. Horren aurrean, proiektua geldiarazi nahian, komunitateek prozesu judizial bat hasi zuten. Testuinguru horretan, komunitateak tituluak ez izateak "probarik gabeko subjektu" bihurtu zituen. Hala, frogak berreraitzeko asmotan, memoria kolektiboaren berreskurapenari ekin zioten. Artikulu honen helburua da memoria kolektiboaren berreskurapen lan hau bereiztea, berebiziko arreta ipiniz horrelako prozesu baten aurrean frogak dauzkaten beharrezkotasunean prozesu judizialean.

Keywords: memory, Mapuche, conflict, restoration, territory.

Abstract: Since 2011, the Mapuche communities Caño and Ñiripil of Cerro León, Aldea Buenos Aires Chico, in the Chubut Province, have been embroiled in a territorial conflict. The municipality of El Maitén promoted, with state economic resources, a mega-tourism ski project in their territories, with the communities subsequently initiating a court case to stop the municipal project. In this context, the lack of community titles has made them "subjects without proof"; and it was from this point that they decided to reconstruct evidence by restoring collective memories. The objective of this article is to characterize the work of restoring the memories of these communities, focusing on the particularity of these processes in the face of the need to develop evidence within a legal case in the context of a conflict.