

PUNTO **cu** NORTE

·REVISTA ACADÉMICA DEL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE·



Procesos de memoria

Número 7: julio–diciembre 2018

ISSN: 2594-1852



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



OFERTA ACADÉMICA

LIC. EN ADMINISTRACIÓN
LIC. EN AGRONEGOCIOS
LIC. EN ANTROPOLOGÍA
LIC. EN CONTADURÍA
LIC. EN DERECHO

LIC. EN ENFERMERÍA
LIC. EN NUTRICIÓN
LIC. EN PSICOLOGÍA
LIC. EN TURISMO

ING. EN ELECTRÓNICA Y COMPUTACIÓN
ING. EN TELEMÁTICA
ING. MECÁNICA ELÉCTRICA



INFORMES

<http://cunorte.udg.mx/carreras/>
www.cunorte.udg.mx/posgrados



PUNTO *cu* NORTE



PUNTO **cu** NORTE

Procesos de memoria

Número 7: julio–diciembre 2018



Centro
Universitario
del Norte

Universidad de Guadalajara

Dr. Miguel Ángel Navarro Navarro
Rector General

Dra. Carmen Enedina Rodríguez Armenta
Vicerrectora Ejecutiva

Mtro. José Alfredo Peña Ramos
Secretario General

Centro Universitario del Norte

Mtro. Gerardo Alberto Mejía Pérez
Rector

Dr. Héctor Cuéllar Hernández
Secretario Académico

Mtro. Efraín de Jesús Gutiérrez Velázquez
Secretario Administrativo

Dra. Noemí Rodríguez Rodríguez
Directora de la División de Ciencia y Tecnología

Mtro. Uriel Nuño Gutiérrez
Director de la División de Cultura y Sociedad

Dirección

Jorge Ignacio Rosas

Coordinación del número

Ana Ramos, José María Bompadre, Uriel Nuño Gutiérrez y Miguel Ángel Paz Frayre

Corrección y cuidado editorial

Andrea López Mendoza

Fotografías

Servando Alvarado Cisneros

Punto CUNorte, año 4, núm. 7, julio-diciembre 2018, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través del Centro Universitario del Norte, Carretera Federal 23, km 191, C. P. 46200, Colotlán, Jalisco, México. Tels. +52 (499) 992-1333 / 992-0110 / 992-2466 / 992-2467 / 9921170. <http://www.cunorte.udg.mx/>, jorge.rosas@cunorte.udg.mx. Editor responsable: Jorge Ignacio Rosas. Número de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: 04-2018-032314465900-203, ISSN: 2594-1852, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Licitud de Título y Licitud de Contenido en trámite, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Prometeo Editores S. A. de C. V., Libertad 1457, Colonia Americana, C. P. 44160, Guadalajara, Jalisco, México. Este número se terminó de imprimir en julio de 2018 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guadalajara.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Consejo editorial

Dr. Andrés Fábregas Puig
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social, unidad occidente, México

Dra. Herminia Alemany Valdez
Universidad de Puerto Rico en Aguadilla, Puerto Rico

Dra. Teresita Quiroz Ávila
Universidad Autónoma de México, unidad Azcapotzalco,
México

Dr. Eduardo González Velázquez
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, México

Dr. Antonio Luzón Trujillo
Universidad de Granada, España

Mtro. Pablo Ceto
Universidad Ixil, Guatemala

Dr. Antonio Humberto Closas
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Tabla de contenidos

Introducción	7
Ana Ramos y José María Bompadre	
Apuntes para una antropología de la memoria	27
Miguel Angel Paz Frayre, Uriel Nuño Gutiérrez y Adolfo Trejo Luna	
Cuando la multiplicidad se despliega en el tiempo: memorias indígenas en espacios desmarcados en la Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia argentina	51
María Alma Tozzini	
¿Por qué el <i>lawen</i> une? Procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación política	72
Mariel Kaia Santisteban	
Consejos maternos que hablan memoria: conversaciones con mujeres de la comunidad mapuche Lago Rosario	110
Mariel Verónica Bleger	
La Escuela Nacional de Maestros y el profesorado disidente de la Ciudad de México: procesos de memoria desde la resistencia	129
Juan Páez Cárdenas	

Silencios y luchas territoriales mapuche como lugares de significación política y cultural	153
Malena Pell Richards	
Desarrollo de la canción huichola. Etapa 3: de los 10 a los 15 años	186
Julio Ramírez	

Introducción

Ana RAMOS*
José María BOMPADRE**

La convocatoria para este dossier invitaba a reflexionar en torno a una pregunta específica: ¿De qué tratan los procesos de memoria cuando son encarados colectivamente como proyectos políticos por los grupos subordinados? Esa misma invitación anticipaba la importancia de tener en cuenta que esos trabajos de recuerdo, además de políticos, suelen ser afectivos y que no solo están interesados en organizar las experiencias del pasado, sino también en producir conocimientos significativos sobre el presente y el futuro. Además, al definirlos como políticos, se estaba invitando a pensar cómo esos proyectos se posicionan para resistir o luchar en un campo de fuerzas desventajoso.

Con esa invitación —tan parcialmente interesada de parte nuestra— llegaron los trabajos que componen este número de la revista, desde diferentes lugares geográficos, con distintos conflictos en foco y refiriendo a diferentes grupos sociales. Afortunadamente, nos toca a nosotros presentarlos e introducirlos en el debate más amplio de los estudios de memoria.

* Doctora en antropología Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio de la Universidad Nacional de Río Negro, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. aramosam@gmail.com

** Doctor en antropología. Universidad Nacional de Córdoba e Instituto de Culturas Aborígenes, Argentina. jomabom@yahoo.com.ar

EL CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DE LAS MEMORIAS SUBORDINADAS

Recordar es una acción recurrente en la vida humana. Podría afirmarse que traer el pasado al tiempo presente es una actividad constitutiva de las prácticas sociales en todos los grupos humanos. Empero, son tantas las actividades que se ponen en juego en esos procesos de recordar que siempre es tarea de una compilación organizar el recorte y su perspectiva.

Los llamados estudios sobre memorias reconocen discusiones desde la primera mitad del siglo pasado. Los pioneros trabajos de Maurice Halbwachs (1992), publicados originalmente en 1925, establecieron las aproximaciones en relación con el carácter colectivo de las memorias, que derivaron en numerosos debates sobre su papel en la producción historiográfica y en el hacer de las ciencias antropológicas, entre otras disciplinas (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). No obstante, es desde la década de los setenta cuando reconocemos un enfático interés por los estudios que vinculan pasado y memoria (Nora, 1989; Olick y Robbins, 1998).

El objetivo de este número no consiste en realizar un mapeo de dichos abordajes en clave histórica, sino en contribuir a la discusión sobre el carácter político de las memorias. En este sentido, nos interesa recuperar algunas cuestiones centrales que nos permitan examinar los alcances, efectos e intereses sobre los usos del pasado, y los sentidos y significados que tienen las memorias para los sujetos cuyas experiencias del pasado fueron negadas por los Estados nación y los imaginarios dominantes (Abercrombie, 2006). A su vez, capitalizaremos miradas que triangulan enfoques teóricos con presupuestos metodológicos y epistemológicos, los que nos permitirán comprender y explicar casos particulares emplazados desde la experiencia etnográfica.

Las operaciones de la memoria suelen ser experimentadas como “recuperación del pasado” cuando la actividad de recordar colectivamente es llevada a cabo en el marco de procesos históricos de subordinación y alterización (Briones, 1998). En esos contextos, la memoria contribuye a regenerar los vínculos y sentidos de pertenencia que fueron históricamente desestructurados (Carsten, 2007), así como a orientar en términos políticos acciones colectivas de denuncia, resistencia y lucha.

Siguiendo a Ramos, Crespo y Tozzini (2016), reconocemos tratamientos disimiles sobre el derecho a la memoria y sus relaciones con la constitución de proyectos políticos de pertenencia compartida en contextos de subordinación. En principio, los planteos teóricos coinciden en que para pensar los procesos de memoria de los grupos subordinados se debe hacer foco en los contextos hegemónicos de su producción. Desde este ángulo, diversos autores dieron cuenta de los diferentes dispositivos de disciplinamiento que el poder pone en juego para normativizar las interpretaciones del pasado y, con esos encuadres (Pollak, 2006), regular el orden social hegemónico.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels (1974) afirmaron tempranamente que “las ideas de la clase dominante son las ideas de la clase dominante de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante” (p. 50).

Importa considerar, entonces, que las disputas por la interpretación del pasado se llevan a cabo en los horizontes discursivos en los que la hegemonía ha instalado un orden conceptual, con pretensión de delimitar los alcances de todo lo decible y lo pensable en la totalidad social. Esos horizontes aseguran la división del trabajo discursivo (Angenot, 2010), articulan conceptualmente una lógica particular del mundo, administran la verosimilitud de los relatos y producen los silencios estratégicos (Trouillot, 1995).

Sin embargo, los recuerdos excluidos y silenciados son también los recuerdos con potencial político para proponer inversiones, impugnaciones y transformaciones en esas matrices hegemónicas de inteligibilidad del pasado. En esta línea, pensar acerca del trabajo de las memorias subalternas resulta imprescindible, no solo para poner en cuestión los campos o repertorios contenciosos que se pretenden imponer (Roseberry, 1994), sino también para seguir pensando futuros posibles.

En la tarea de resignificar procesos de violencia, silencios, memorias dolorosas y experiencias traumáticas, los grupos subordinados encaran también una profunda reflexión sobre los presupuestos epistemológicos que condicionan las formas de negociar su “ser juntos” (Massey, 2005).

Por eso, los proyectos de recordar colectivamente también son proyectos de producción de conocimientos.

Esto nos lleva, como analistas, a empezar por comprender los marcos de interpretación que los sujetos ensayan y van poniendo en juego en cada actividad de reconstrucción del pasado, que siempre es también una actividad de problematización del presente con proyección al futuro (Franco y Levín, 2007).

Los pioneros estudios del Popular Memory Group (1998) nos brindaron unas de las primeras claves metodológicas para el estudio de las memorias de grupos subalternizados y de sus articulaciones con las tramas de la hegemonía. Esta mirada propició investigaciones más atentas a las arenas de disputas en las que participan las memorias y a las variadas maneras en que los grupos subalternizados se apropian, resignifican y reorganizan las memorias oficiales.

En estas coordenadas, las memorias subalternas contraponen sentidos *otros* a aquellos instituidos con pretensión de univocidad y homogeneidad. Por eso, entendemos que es ese trabajo de contraposición el que imprime a las memorias subordinadas el potencial impugnador y disruptivo que distintos autores han puesto en relieve.

Las oposiciones que estas memorias promueven no solo inciden en el ordenamiento conceptual del discurso, sino que, en ocasiones, también inciden en los ordenamientos afectivos y ontológicos con los que organizamos nuestras realidades y habitamos en el mundo (Blaser y De la Cadena, 2009).

Adentrarnos en las disputas entre las memorias oficiales y las subalternas nos conduce metodológicamente a definir un campo analítico capaz de dar cuenta de las modalidades complejas de sus enfrentamientos, vinculaciones y articulaciones. Es en las tramas de la hegemonía donde los sujetos reclaman ser comprendidos en sus propios términos, habilitar lugares de enunciación hasta entonces impensables, objetivar nuevos reclamos y articular de otras formas sus alianzas políticas y vínculos afectivos. Estas tramas, por otra parte, se reorganizan según los contextos sociohistóricos y cambiantes de su (re)producción.

En cada contexto histórico, las experiencias de desigualdad se estructuran con diferentes vocabularios de exclusión; por ende, los sujetos que viven cotidianamente los efectos de esas lógicas se irán encontrando en diferentes lugares. Esto es porque cada ordenamiento histórico de la política define ciertos lugares de inclusión y de exclusión como problemáticos.

Siguiendo las ideas de Rancière (1996), podríamos decir que la memoria de los grupos subalternizados plantean ciertas desidentificaciones con los lugares disponibles para su reconocimiento en la política al mismo tiempo que, en ocasiones, promueven un modo de subjetivar posiciones políticas que resultan desafiantes porque, hasta ese entonces, eran impensables.

En breve, las memorias subalternas pueden llegar a desafiar conceptualmente el orden social naturalizado y, a veces, también logran disputar el monopolio de la producción del discurso político. Ahora bien, importa señalar aquí que las mismas no deben ser tratadas analíticamente como constructos homogéneos, coherentes y estables.

La producción de recuerdos en común, de textos del pasado significativos para un nosotros en formación —y para un aquí y un ahora específicos—, es siempre una negociación conflictiva entre trayectorias sociales, e incluso no humanas, que deben encontrar similitudes entre sus muchas heterogeneidades (Massey, 2005).

Frente a los contextos históricos cambiantes y a la negociación permanente, las significaciones sobre el pasado no tienen carácter inmutable, así como las imágenes del pasado que se iluminan desde el presente no son siempre las mismas. La estructuración de los relatos de memoria reconoce una combinación compleja de visibilidad y latencia, de silencios y olvidos estratégicos, aun cuando vaya fijando puntos provisorios de anclaje para la interpretación, la subjetivación política y la pertenencia afectiva a un colectivo.

Por ello, cualquier estudio en el que estén involucradas las memorias de grupos subalternizados nos exige reconocer sus contextos específicos de producción: esos lugares de liminalidad subyacente y constitutiva que

impiden que la memoria clausure de forma determinante y estable alguna interpretación del pasado.

Sostenemos que un abordaje político sobre las memorias implica considerar las condiciones de posibilidad que son puestas en debate por el grupo que, al recordar, pugna por un reconocimiento en los términos que le son negados. La tarea de quienes estamos interesados en comprender esos procesos consiste, entonces, en aportar para la construcción de un enfoque teórico-metodológico que intersecte dialécticamente coacción y libertad, sujeción y procesos de resistencia, normativización del pasado y agencias creativas.

Desde diferentes territorios y recuperando experiencias diversas, los artículos que componen este número tematizan y problematizan aristas diferentes sobre el estudio de las memorias subalternizadas. Desde un abordaje etnográfico, los trabajos aquí reunidos nos invitan a pensar la interseccionalidad entre planos de reflexión teórica, epistémica y metodológica, pero también a pensar, desde experiencias situadas, diferentes dimensiones de los procesos de memoria emprendidos por colectivos que buscan tener un mayor control sobre sus vidas u orientar sus proyectos de lucha. Los apartados que siguen a continuación recorren algunas dimensiones de la memoria en las que se detienen las reflexiones de los artículos que conforman este dossier.

LA MEMORIA COMO CAMPO DE BATALLA

[Él] tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿Y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido —para eso hace falta

una noche inimaginablemente oscura—pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.

ARENDT

Una de las preocupaciones que convocan a los autores de ese dossier es la de comprender la memoria cuando esta acompaña los proyectos políticos de grupos sociales que buscan revertir sus condiciones de subordinación y alterización. Se trata de una memoria que ha sido históricamente amenazada —fragmentada, utilizada con otros fines, domesticada o negada—, pero también una memoria a la que se le confían los sentidos de una futura emancipación.

En este doble carácter de *ya no ser* y de *volver a ser*, la memoria suele ser pensada como un hacer permanente, como un arduo trabajo de restauración y reactualización de sus sentidos más potentes para orientar las acciones colectivas. Ahora bien, esta tensión entre sentidos de pérdida y de regeneración se subsume en otra disyuntiva más estructural.

Por un lado, rememorar experiencias del pasado y organizarlas en marcos significativos para el presente exige trabajar con recuerdos, olvidos y marcos que fueron impuestos. Por otro lado, proyectar hacia el futuro implica identificar aquellas velocidades y direcciones en las que nos vemos envueltos como sujetos históricos y revertirlas con el fin de lograr una mayor autonomía y control sobre nuestras opciones de mundos. Es en ese punto en el que la memoria se constituye como el campo en el que se libran las batallas en las que estamos comprometidos en el presente.

En este sentido, Arendt (2016) sostiene que la lucha a la que refiere Kafka comienza cuando alguien toma conciencia de su inclusión en el curso de la acción, pero encuentra que las tradiciones que estructuran sus experiencias no son capaces siquiera de plantear preguntas adecuadas y significativas, y, mucho menos, de dar respuestas a sus propias perplejidades.

El escenario es un campo de combate sobre el cual las fuerzas del pasado y del futuro chocan una con otra; entre ellas podemos encontrar al hombre que Kafka llama Él, quien si quiere mantenerse firme por completo, debe presentar batalla a ambas fuerzas (Arendt, 2016, p. 14).

Con esta parábola queremos introducir aquí el consenso, entre los distintos autores de este número, con respecto a pensar el quiebre o la ruptura como condición de posibilidad de una política de la memoria. Como dijimos antes, el trabajo de la memoria es uno de reconstrucción del pasado, pero esta restauración no busca restituir en un *continuum* sin costuras las experiencias perdidas de antaño, sino más bien presentar lo negado o suprimido como un testigo contra la transmisión hegemónica del pasado (Benjamin, 1987).

Parafraseando a Benjamin (1987), entendemos que el militante de su memoria es el que entiende que ciertos intereses del pasado y del futuro tienden a distorsionar su trabajo, sistemática y tendenciosamente. Por ello, una reinterpretación sobre lo que sucedió en el pasado consiste en redimir elementos suprimidos por el poder para poner bajo revisión crítica a las mismas tradiciones que los suprimieron.

En el momento de la acción, los actores revolucionarios, dice Benjamin (1987), están particularmente involucrados en crear una discontinuidad histórica —en enfrentar como el Él de Kafka a las fuerzas del pasado y del futuro— o, en otras palabras, en orientar sus memorias colectivas hacia una construcción de quiebres y rupturas con los pensamientos dominantes.

Esta clase de discontinuidad es la condición de posibilidad para producir continuidades que trabajen a favor del oprimido y, en tanto determina las capacidades de acción en el campo de batalla, es el contexto de producción de los sentidos políticos de la memoria.

En esta dirección, Miguel Angel Paz Frayre, Uriel Nuño Gutiérrez y Adolfo Trejo Luna entienden el presente de la memoria como un espacio que se abre entre dos temporalidades (lo acontecido y lo que puede llegar a acontecer), y que trabaja integrando esas rupturas en nuevos significados.

A razón de ello, ellos cuestionan que el objetivo de una antropología de la memoria consista en remontar el tiempo para establecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido, o en demostrar que el pasado está todavía ahí, vivo en el presente. Más bien, los autores sugieren que se trata de entender las luchas de poder que operan en torno a la rememoración, identificando los dispositivos hegemónicos, como la violencia institucional, que ponen en marcha procesos de olvido.

La memoria reorganiza recuerdos y olvidos en un trayecto temporal en el que las vidas individuales y los proyectos políticos colectivos encuentran, como dicen los autores, “un espacio de acogida”. Un espacio de comprensión compartida que nos brinda las posibilidades de ser, de pensar y de actuar juntos en pos de las luchas que nos reúnen.

El trabajo de Alma Tozzini también propone pensar la memoria como una brecha que se abre, al redireccionar los sentidos del pasado, en un campo de fuerzas. Esta autora emplaza su trabajo en lo que denomina “bordes”, esto es, espacios constituidos por múltiples relaciones no necesariamente simultáneas, atravesados por silencios, borramientos y distribuciones desiguales; también, y porque “en el espacio siempre quedan cabos sueltos” (Massey, 2005, p. 115), espacios abiertos a la posibilidad de otras conexiones (con otros espacios y con otros relatos).

El trabajo de Tozzini nos invita a pensar la memoria como un evento lugar (Massey, 2005) que puede encarnar en construcciones diferenciales de territorio, como es el caso de las comunidades mapuches que, frente a amenazas de desalojo y causas por usurpación de tierras, reclaman como propio un territorio que había sido desmarcado étnicamente y producido como espacio (plantación de pinos) para la explotación, el consumo y el desarrollo de la nación.

Cuando las comunidades mapuches empiezan a organizar sus relatos, conectando experiencias del pasado, para reclamar sus derechos territoriales en las esferas públicas de la política estatal, transforman esos “espacios y repertorios productivos desde aristas y ribetes no obvios, o que no habían sido enunciados públicamente” (Tozzini, p. 68).

Como concluye la autora, estas narrativas emergentes de una memoria subordinada se deshilvanan de una historia zurcida sobre los relatos

surgidos en el seno de una política pública nacional/provincial, y en este mismo quiebre, también rompen “el isomorfismo por el cual pareciera ser que ciertos espacios solo pueden contener ciertas historias obturando la presencia de otras” (Tozzini, p. 66).

LA MEMORIA COMO MORADA AFECTIVA

¿Qué hacen las emociones? El hacer de las emociones está ligado a las relaciones pegajosas entre los signos y los cuerpos: las emociones funcionan al trabajar a través de los signos y sobre los cuerpos para materializar las superficies y fronteras que se viven como mundos. En conclusión, quiero considerar la relación entre las emociones y la (in)justicia, como una forma de repensar qué es lo que hacen las emociones. Podemos preguntar: ¿cómo están ligadas las emociones con las historias de justicia e injusticia? ¿Cómo funcionan las emociones a través de textos no solo para “mostrar” los efectos de la injusticia, en la forma de heridas y lesiones, sino también para abrir la posibilidad de restauración, reparación, sanación y recuperación?

AHMED

En principio, y citando aquí el trabajo de Kaia Santisteban, entendemos que, en el acontecer de la memoria, el afecto es inseparable de sus dimensiones políticas. A partir de sus lecturas de Walter Benjamin (1991) y Raymond Williams (1997), Santisteban nos recuerda que, para el primero, el afecto deviene político cuando organiza la “estructura de la experiencia” cotidiana.

Al respecto, y en su análisis sobre las memorias mapuche en torno al uso del *lawen* (medicina mapuche) y al hacer de los *machi* y las *machi* (autoridades ancestrales), la autora explica cómo, al recordar consejos antiguos y experiencias heredadas de sus antepasados, los mapuches de

la Patagonia también entran sentimientos compartidos de dolor, de indignación, de apego y de deber.

Santisteban describe cómo en sus acciones colectivas del presente son esos sentimientos comunes los que permiten articular en conjuntos coherentes ciertas experiencias que hasta entonces eran vividas como inconexas e inarticuladas (McCole, 1993). En esta línea, y siguiendo a Williams (1997), la autora sostiene que el afecto interviene en la politicidad de la memoria, incluso cuando su presencia es todavía una emergencia, sin definición o clasificación.

Los afectos pueden determinar “estructuras del sentir”, como sentimientos de injusticia y de justicia, mucho “antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción” (Williams, 1997, p. 154). Cuando las personas se encuentran, como en este caso para la defensa del *lawen*, se actualizan memorias comunes y, con estas memorias, el afecto adquiere su potencial político; por ejemplo, en la contundencia que adquieren las denuncias al Estado (en tanto históricamente impidió y violentó las formas de curarse, de vincularse y de transitar), así como en la firmeza de los reclamos para una ampliación de derechos.

En el trabajo de Mariel Bleger, el afecto es actualizado a partir de los consejos implícitos o explícitos que yacen en los relatos que se transmiten entre mujeres mapuches. Las madres y las abuelas de estas narradoras fueron víctimas de uno de los desalojos más masivos y cruentos de la Patagonia, ocurrido en el año 1937; por lo tanto, como señala la autora, la memoria se sumerge en esas experiencias para continuar su transmisión de consejos.

Como sostiene Bleger, la imagen de esas abuelas o madres como poseedoras de una “historia para contar” introduce de alguna manera la posibilidad de contarse a sí mismas desde el rol de cuidadoras de la cultura. Ahora bien, la autora nos cuenta luego cómo en sus experiencias de vida durante los tiempos de la esquila, cuando los hombres de la comunidad debían ausentarse por largos periodos, o en la práctica de “maternar a los hijos de otras”, ellas vuelven a constelar los consejos maternos con sus propios desafíos diarios.

De este modo, la autora nos muestra que las memorias de las mujeres basan su continuidad con el pasado en el hecho de que tanto las mujeres que fueron desalojadas como ellas mismas han estado cuidando, con mucho esfuerzo físico y con sacrificios, las estructuras relacionales y los conocimientos culturalmente valorados por el pueblo mapuche.

En este trabajo, vemos cómo el afecto envuelve los sentidos compartidos que las unen como mujeres mapuches en los dos niveles a los que referimos antes. Por un lado, en el de las experiencias sociales que a menudo se piensan como privadas e idiosincráticas porque aún no disponen de discursos sociales reconocibles. Por el otro, en el de los textos que ya fueron organizando las experiencias comunes de formas legibles socialmente.

En relación con ello, Bleger concluye su trabajo preguntándose, en función de su investigación en curso, acerca de las formas en que esos afectos, entramados en consejos, están transformándose, de formas no esperables, en herramientas colectivas para resistir, como colectivo de *mujeres*, ciertos mandatos impuestos.

Juan Páez Cárdenas también nos propone pensar el trabajo de memoria como un proceso afectivo de subjetivación política. Este autor trabaja etnográficamente las reconstrucciones del pasado que encaran, en sus relatos autobiográficos, distintos maestros y maestras que conforman el movimiento magisterial disidente, específicamente quienes resisten la reforma educativa del año 2013 desde la Ciudad de México.

En su análisis, él resalta cómo desde un presente específico de conflictividad con el Estado, ciertos eventos, lugares y personas del pasado adquieren sentidos emotivos. Los relatos biográficos recuerdan distintos nombres de profesores y militantes que participaron en movimientos y paros estudiantiles, libros leídos durante la formación normalista o grupos político-culturales del estudiantado.

En los diferentes relatos, estas imágenes del pasado articulan con el presente en dos direcciones. Por un lado, citando a Grossberg (1992), funcionan como “carteleras” (*billboards*) que producen y definen nuevas direcciones a través del espacio. Esas carteleras (personas, eventos, libros, grupos) provocan una variedad de actividades diferentes porque abren el espacio para muchos discursos y prácticas.

En esta dirección, las imágenes seleccionadas por los maestros y las maestras en sus relatos biográficos operan como paradas temporarias y señales de orientación en sus propias trayectorias militantes. Por otro lado, rememorando situaciones afectivas y sentimientos apasionados hacia determinados ideales de lucha, esos recuerdos actualizan también una emoción compartida, entre nostálgica y de ponderación. Páez Cárdenas nos cuenta que esos sentidos afectivos construyen “el nosotros” reunido por el movimiento, pero, sobre todo, orientan las acciones políticas en direcciones similares y compartidas entre los militantes.

LA MEMORIA EN LOS SILENCIOS

Su silencio no excluía la semiosis, ya que implicaba una conciencia de relaciones de significación por parte de ella que no habla y una interpretación por parte de quienes no escuchan. Ella estaba silenciada, pero su silencio hablaba memoria.

DWYER

Para Leslie Dwyer (2009) los silencios son producciones sociales con genealogías particulares en contextos de poder, represión y violencia. Los silencios dan existencia social a experiencias negadas, dolorosas o reprimidas, eludiendo el reino traicionero del discurso de las narrativas dominantes de la verdad (“lo que realmente sucedió”) y de las memorias subordinadas a la historia del estado y de los autores de la violencia.

Dwyer (2009) enfatiza que el silencio, al igual que el discurso, es un modo de expresión en sí mismo que puede esbozar espacios de miedo, dolor, secreto o sospecha en escenarios de violencia, que puede ocultar, acusar y reorientar, así como también tener efectos semióticos. A partir de esta entrada a la memoria, entendemos que el silencio, como sostiene esta autora, no es monocromático tanto como el discurso no es estrictamente monológico; en otras palabras, hay diferentes clases de silencio, y cada una de ellas puede llevar a cabo tareas políticas y culturales específicas.

El silencio puede adquirir un lugar ambiguo cuando se instancia como un olvido. En uno de sus últimos trabajos, Paul Connerton (2008) ya nos sugería que el olvido puede devenir parte de los procesos de reconstrucción de memorias cuando estas son acompañadas por un conjunto de silencios tácitamente compartidos.

Al respecto, este autor identifica algunas de las maneras en las que el olvido condiciona las narrativas explícitas de la memoria: el borramiento por represión, el silencio prescriptivo, los olvidos constitutivos de una nueva identidad, la amnesia estructural o las anulaciones más o menos planeadas de experiencias, en ocasiones por ser evaluadas como obsoletas o como humillantes (Connerton, 2008).

En todo caso, y como sostienen Miguel Angel Paz Frayre, Uriel Nuño Gutiérrez y Adolfo Trejo Luna, “queda claro que no se puede prescindir del olvido en el intento de comprender la memoria” (p. 45) porque el olvido es también una presencia y como tal configura nuestros recuerdos.

Los artículos de este número nos invitan a pensar los silencios desde una doble explicación. Por un lado, se busca dar cuenta de las genealogías de su producción, esto es, la creación de silencios desde distintos dispositivos de poder (Trouillot, 1995), generalmente agenciados por los Estados nacionales. Por el otro, desde una etnografía de los silencios (Dwyer, 2009), centrada en comprender cómo estos adquieren sentidos particulares (“hablan memoria”) para los grupos subordinados que los retransmiten, los textos nos proponen analizar cómo los silencios resignifican lo acontecido y cómo, en ocasiones, hacen su aparición como discurso, evocando sus sentidos ante una nueva coyuntura de posibilidades o necesidades.

Este es el caso planteado en el trabajo de Tozzini, en el que la autora reconstruye cómo las políticas del Estado argentino borraron la presencia indígena en la historia del territorio, para luego mostrar cómo, en un contexto de peligro (específicamente de ser desalojadas), las comunidades mapuches objetivan esos silencios para impugnarlos, creando relatos de memoria que los vuelven a emplazar en los territorios que siempre ocuparon.

Malena Pell Richards nos cuenta cómo fue descubriendo, al realizar un trabajo de campo en la misma ciudad en la que se crio, los silencios que son significativos para las comunidades mapuches que se encuentran en conflicto con un centro aledaño de esquí. La autora empieza su reflexión mencionando que los referentes mapuches eludían referirse a sus enfrentamientos pasados con el centro turístico porque esos contextos están asociados con la proliferación de posturas y dichos racistas respecto a las comunidades mapuche.

En esta circunstancia, sostiene Pell Richards, cualquier reclamo territorial para restaurar el ejercicio de la libre circulación o la denuncia sobre la contaminación de sus territorios debía enfrentarse al constante hostigamiento de otros ciudadanos, de funcionarios y de autoridades políticas que tildan esas demandas como “limitantes” del crecimiento y como “obstáculos” al desarrollo turístico y económico del lugar.

Luego, la autora nos muestra cómo, a partir de nuevos discursos políticos para la contienda, emerge la noción de “genocidio ambiental”, y cómo a partir de ese campo isotópico las comunidades pudieron volver a poner en discurso sus demandas sobre el territorio sin traicionar sus sentidos más profundos de habitar.

Pell Richards explica el silencio, y la imposibilidad de enunciar los reclamos indígenas, como resultado de los efectos moralizadores del turismo que condicionan las subjetivaciones políticas y afectivas de los mapuches. En este análisis, también nos cuenta cómo su decisión metodológica de historizar los silencios la llevó a poner el foco en la agencia que subyace en la decisión de no hablar y cómo, para ello, tuvo primero que deconstruir sus propias ideas respecto a lo que implica “hacer silencio” y “no hablar”.

Finalmente, Pell Richards nos recuerda que la opción colectiva por el silencio responde a “una gran sensibilidad y capacidad de interpretación que los subalternos deben tener de los entornos más amplios donde se mueven política y cotidianamente” (p. 184), porque los implícitos en una comunidad de silencios se generan a partir de las evaluaciones e interpretaciones sociales que ellos y ellas hacen de los lenguajes de los que

disponen para hacer sentido de sus palabras subalternas sin traicionarlas, y de los encuadramientos hegemónicos que deslindan las experiencias del pasado en recordables u olvidables.

LA MEMORIA COMO PIEZA DE ARTE

La narración, tal como brota lentamente en el círculo del artesanado —el campesino, el marítimo y, posteriormente también el urbano—, es, de por sí, la forma similarmente artesanal de la comunicación. No se propone transmitir, como lo haría la información o el parte, el ‘puro’ asunto en sí. Más bien lo sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo. Por lo tanto, la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro.

BENJAMIN, *El narrador*

La memoria siempre está centrada en la palabra, pero para los pueblos indígenas los modos antiguos de hablar y la lengua de sus antepasados tienen un alto valor social. Cuando los hablantes y las audiencias comparten los mismos conocimientos comunicativos —sobre los géneros narrativos y las competencias necesarias para “hablar bien” y escuchar apropiadamente— suelen disfrutar cotidianamente del placer de conversar, contar chistes, cantar, relatar un cuento o se conmueven al escuchar alguna de estas expresiones que los identifican. Para Lucía Golluscio (2006), son los “actos basados en la palabra los que penetran y constituyen las relaciones interpersonales y sociales, y son constituidos por aquella” (p. 31).

Cuando Julio Ramírez nos cuenta cómo los adolescentes huicholes adquieren los conocimientos comunicativos de su cultura y cómo aprenden a improvisar en el género de las canciones, está poniendo el foco en la memoria como arte verbal. Para poder componer una canción, los jóvenes

de 10 a 15 años ya han escuchado, repetido e imitado las *performances* de los mayores en innumerables ocasiones, cada vez que asistieron a las celebraciones y ritos familiares y comunales.

Puesto que esas canciones narran la historia antigua, transmiten enseñanzas y, sobre todo, narran las actividades de los antepasados fundadores, son piezas claves del arte verbal en la transmisión de memorias y, fundamentalmente, de los sentidos sociales que emergen de esos marcos de interpretación.

En relación con los apartados anteriores, podríamos aquí sumar las siguientes reflexiones teóricas. En primer lugar, y con respecto al campo de fuerzas, entendemos que el arte verbal es parcialmente autónomo —de las fuerzas del pasado y del futuro— porque sus obras narrativas no son totalmente estructuradas por las formas habituales en que se comprende el pasado y el futuro (Kohn, 2002; Ramos, 2016).

Estas ideas están inspiradas en el planteo de Benjamin sobre la autonomía del arte y su relación con la política. Parafraseando la explicación de Richard Wolin (1994), consideramos que las piezas del arte verbal no agotan sus verdades, así como sus imágenes poderosas tendrán originales, novedosos y exclusivos significados políticos para las próximas generaciones. En la dimensión poética de una pieza de arte yace, para distintos momentos, un determinado potencial político.

En segundo lugar, y con respecto al afecto, la puesta en valor del arte verbal presupone también una comunidad emotiva y sentidos sociales adheridos fuertemente a esos afectos compartidos. Así, por ejemplo, cuando Santisteban presenta el *nütram* como el género a través del cual los mapuches han organizado sus experiencias ejemplares del pasado remoto y las significativas del pasado reciente, aclara también que lo narrado en ese marco presupone una ligazón afectiva con los ancestros, con los consejos que se desprenden de sus experiencias y con el valor de verdad y de justicia que se hereda al escuchar un relato como *nütram*.

Esta misma idea se desprende del trabajo de Bleger cuando la autora nos muestra el poder performativo de los consejos —insertos poéticamente en los relatos contados por y entre mujeres— para producir afectos

hacia sí mismas y hacia otras, enmarcados en saberes mapuches y mandatos antiguos.

Del mismo modo, Julio Ramírez, al diferenciar los tópicos sobre los que giran las canciones de los huicholes, nos cuenta que las canciones compuestas en la adolescencia expresan los sentimientos amorosos a través de un lenguaje metafórico ligado al simbolismo de las flores y con frecuencia al simbolismo religioso.

Estos sentimientos amorosos y religiosos raramente se dan separados porque se reúnen en la figura del peyote, que es la flor por excelencia en la espiritualidad y el conocimiento huicholes. Esto nos lleva a pensar que al transmitir el pasado en los géneros del arte verbal en el que se tiene competencia y en los que se socializaron los sentidos afectivos de la vida cotidiana, la memoria se liga a los cuerpos y, con ellos, crea lazos duraderos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press.
- Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Benjamin, W. (1987). *Discursos interrumpidos I*. Madrid, España: Taurus.
- (1991). *El narrador*. Madrid, España: Taurus.
- Blaser, M. y De la Cadena, M. (2009). Introduction. *World Anthropologies Network*, (4), 3-10.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones del sol.

- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (Ed.), *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness* (pp. 1-35). Sidney, Australia: Blackwell.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1, 59-71.
- Dwyer, L. (2009). A politics of silences: violence, memory and treacherous speech in pos-1965 Bali. En A. O'Neil y K. Hinton (Eds.), *Genocide, truth, memory and representation* (pp. 113-146). Durham, Inglaterra: Duke University Press.
- Franco, M. y Levín, F. (comps.). (2007). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires, Argentina. Paidós.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. Chicago, Estados Unidos. The University of Chicago Press.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Ciudad de México, México: Ediciones de Cultura Popular.
- Massey, D. (2005). *For space*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the antinomies of tradition*. Ítaca, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, 26, 7-24.
- Olick, J. y Robbins, J. (1998). Social memory studies: from 'collective memory' to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105-140.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina: Al Margen.
- Popular Memory Group. (1998). Popular memory: theory, politics, method. Recuperado de <http://xroads.virginia.edu/~DRBR/memory.html>

- Ramos, A. (2016). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. En A. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 51-70). Viedma, Argentina: Universidad Nacional de Río Negro.
- Ramos, A., Crespo, C. y Tozzini, A. (Eds.). (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, Argentina: Universidad Nacional de Río Negro.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Roseberry, W. (1994). Hegemony and the language of contention. En J. Gilbert y D. Nugent (comp.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham, Inglaterra: Duke University Press.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston, Estados Unidos: Beacon Press.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Península.

Apuntes para una antropología de la memoria

Notes for an anthropology of memory

Miguel Angel PAZ FRAYRE*
Uriel NUÑO GUTIÉRREZ**
Adolfo TREJO LUNA***

RESUMEN

El presente trabajo explora las posibilidades para hacer referencia a una antropología de la memoria desde la cual sea posible aproximarnos al análisis de hechos sociales. En este sentido, hacemos referencia a la memoria colectiva y su relación con el olvido, como procesos políticos propios de tradiciones culturales específicas.

De este modo, la memoria permite establecer un conjunto de relaciones entre diferentes temporalidades y sus hechos constitutivos. La rememoración es un marcador cuya función primordial es la de construir puentes de significación entre un conjunto de sucesos que son nombrados, clasificados y proyectados desde el presente.

Desde nuestras consideraciones, la antropología de la memoria no se fundamenta en un pasado absoluto, sino en un conjunto de vínculos que la memoria establece con el presente a partir del olvido, no como su contraparte, sino como un elemento que corre a la par de la rememoración y que facilita la representación y la resignificación de lo acontecido.

* Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México.

** Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México.

*** Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México.

Palabras clave: memoria, memoria colectiva, tradición, rememoración, olvido.

ABSTRACT

This paper explores the possibilities to refer to an anthropology of memory from which it is possible to approach the analysis of social facts. In this sense, we refer to collective memory and its relation to oblivion, as political processes specific to specific cultural traditions.

In this way, memory allows us to establish a set of relationships between different temporalities and their constitutive facts, that is, remembrance is a marker whose primary function is to build bridges of meaning among a set of events that are named, classified and projected from the present.

From our considerations, the anthropology of memory is not based on an absolute past, but on a set of links that memory establishes with the present from oblivion, not as its counterpart, but as an element that runs alongside the remembrance and that facilitates the representation and the resignification of what happened.

Keywords: memory, social memory, tradition, remembrance, oblivion.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Los recuerdos de cada pueblo son el vehículo a partir del cual una sociedad se narra, se afirma y se reafirma en el tiempo. La capacidad de los grupos para contar su propia historia ha permitido que su cultura se materialice en formas de vivir concretas. Este proceso es producto del intercambio social, del conjunto de relaciones que se establecen entre quienes están presentes y a quienes se les representa de diferentes maneras a través de la rememoración. Desde la memoria aludimos a un marco de referencia, desde el cual se estructuran y se significan formas de organización social, política, económica e identitaria.

A partir de la ganancia que para nuestra especie significó la adquisición de la memoria, como una posibilidad de inserción en el tiempo y

en el espacio compartido, el *homo sapiens* ha usado esta facultad en dos líneas básicas. A partir de la llamada memoria individual, desde la cual se han estructurado sus posibilidades psíquicas y cognoscitivas, este se ha incorporado a los campos semánticos de lo social.

Esta facultad ha permitido generar un conjunto de prácticas que la colectividad ha perpetuado y, por tanto, es posible constituirse como *sujeto ficto*, es decir, como un sujeto estructurado a partir de las instituciones que cada grupo ha creado. Ciertamente es que, en determinados ámbitos, la memoria en tanto manifestación de un individuo habrá de servirse de impresiones y recuerdos que son considerados individuales. Esta será una facultad que se relaciona directamente con aquello que cada individuo manifiesta y significa de la realidad de la que forma parte: dará un sentido específico al contexto que le rodea y a las posibilidades que este le ofrece (Candau, 2006).

Sin embargo, ¿hasta qué punto puede hablarse de memoria individual?, ¿cuál sería el límite entre la memoria individual y la memoria colectiva?, ¿se puede hablar de una diferencia entre una y otra, o solo se trata de variaciones, de matices que esta facultad de la especie manifiesta en todo momento? De entrada, consideramos que una y otra obedecen a proyectos muy específicos.

El hablar de memoria individual es hacer referencia a un conjunto de prácticas y de instituciones alrededor de ella. Se trata de un proyecto que busca colocar a la memoria individual como eje para la construcción de procesos sociales. Una memoria vista desde esta perspectiva posibilita el hablar de la individualidad como constituyente de un proyecto civilizatorio occidental; este ha consolidado procesos de individualización progresiva y ha validado la consolidación de un proyecto civilizatorio (Durand, 1999).

Sin embargo, cabe otra posibilidad, la de hacer referencia a una memoria denominada colectiva, que hace contraste con la individual; desde ambas perspectivas nos referimos a la facultad que posee el hombre para rememorar. La diferencia radica en los proyectos que una y otra han instaurado, las posibilidades que una y otra ofrecen, las instituciones que se

encuentran alrededor de ellas y, por lo tanto, es posible aproximarnos a las políticas y usos que de ellas se derivan.

De este modo, podemos plantearnos las siguientes interrogantes: ¿Qué posibilidades se tienen para enunciar una memoria colectiva?, ¿cuáles son sus alcances epistemológicos y heurísticos?, ¿qué instituciones se mueven a su alrededor?, ¿qué tipo de sujetos surgen de su interior?, ¿a qué realidad hace referencia?

En este caso concreto, hacer referencia a la memoria desde la antropología implica necesariamente trazar un espectro semántico que nos posibilite un acercamiento y una comprensión sobre su especificidad. Es necesario poner de relieve las condiciones que hacen posible el hablar de una memoria colectiva en tanto hecho social concreto.

El abordaje antropológico de la memoria es indisociable del olvido: no puede pensarse un hecho concreto de memoria sin considerar la influencia que el olvido manifiesta en este. A la antropología le corresponder develar los procesos que constituyen al olvido como un proceso cultural, social y, por ende, político.

En este sentido, proponemos conceptualizar al olvido como parte de un proceso de memoria, implicado en una serie de secuencias históricas, de posibilidades de reflexión, vinculado con espacios de inflexión, de rememoración y de resignificación de cada hecho social.

Una antropología de la memoria será una genealogía en el sentido pleno que da Foucault (1997) al término; es, ante todo, un acercamiento a procesos sociales. Se trata de un ejercicio que devela y muestra, pero que también constituye y reconstituye. Los procesos de memoria configuran y dibujan espacios de poder, nos muestran relaciones específicas de sujeción y de negación, así como antagonismos, luchas, acomodados y reacomodados.

Una genealogía de la memoria no se contenta con el testimonio que pone en evidencia un hecho, sino que lo contextualiza, lo contrasta con la marcha de la historia y sus tiempos; toma el hecho no a partir de su origen —de hecho, no va al origen—, sino que nos muestra los orígenes diversos y desarticulados que dan lugar a un suceso. Esta no busca una

causa única, unidireccional, lineal, sino que va a las coyunturas, a las manifestaciones de los poderes varios y diversos.

Una genealogía no pierde de vista que la memoria es la manifestación de una compleja convergencia de poderes; por tanto, identifica a sus actores, les da un rostro, los lleva a la dimensión de la historia. No se contenta con el sentido, sino que entiende que no hay un sentido, pues se trata de sentidos diversos, heterogéneos, vinculados con estructuras de poder específicas e históricas. La genealogía es el hilo conductor a partir del cual se accede a lo múltiple y ve su convergencia en espacios y tiempos concretos. Una genealogía de la memoria cuestiona, interpela, contrasta, busca respuestas.

En función de lo referido, una antropología de la memoria ha de poner de relieve las condiciones, pero también los elementos que hacen posible el referirnos a una memoria, ante todo, colectiva. Por tanto, el olvido ha de formar parte de su comprensión, de sus posibilidades hermenéuticas y heurísticas concretas.

PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA

Para los objetivos del presente trabajo, son pertinentes las siguientes preguntas: ¿Cuál es la especificidad de la comprensión de la memoria a partir de la antropología?, ¿cuáles serían sus posibilidades de enunciación y de construcción de un corpus epistemológico?, ¿qué puede decir la antropología sobre la memoria en tanto construcción social?, ¿cuáles son los presupuestos metodológicos de los que parte la antropología en su abordaje de la memoria?

El considerar a la memoria solo como la facultad para recordar hechos en relación con el tiempo, en este caso concreto hechos del pasado, ha sido una constante en la investigación. Se ha privilegiado la capacidad del sujeto para recordar y, a partir de una narrativa individual, reconstruir un hecho específico acontecido en un momento que no es el presente.

La antropología ha partido de este presupuesto: a partir de la entrevista, en relación con la etnografía, ha recreado mundos que no están

presentes, pero que se dice, existieron. La antropología parte del testimonio, de la capacidad del sujeto para traer a un presente un conjunto de sucesos; sin embargo, de acuerdo con Benjamin (2008):

La imagen verdadera del pasado, pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante que se vuelve reconocible. Si es auténtica, ello se debe a su fugacidad. En esta reside su oportunidad única. Precisamente porque esta verdad es pasajera y porque un soplo se la lleva es mucho lo que depende de ella. La apariencia en cambio espera su sitio pues se aviene mejor con la eternidad (p. 107).

La antropología ha quedado situada dentro del espacio de lo que denominaremos *memoria pasado*. Esta consideración en torno a la memoria ha construido en torno suyo un conjunto de prácticas y modelos de interpretación. Desde la rememoración recogida a partir del método usado por la antropología, se ha considerado que la memoria es una capacidad en relación estrecha con la imaginación, es decir, se trata de un conjunto de imágenes que se encuentran presentes en la memoria del sujeto y que, necesariamente, marcan la pauta para el rememorar.

Este cúmulo de imágenes-hecho han sido recogidas a partir de mitos, historias, cantos, rituales... arraigados dentro de una tradición. Así, se le reconoce a la memoria la capacidad no solo para almacenar información, sino para hacer una selección de la misma. Consideramos que este tipo de abordaje es solo un primer nivel, en el cual han permanecido ciertas corrientes de la antropología.

En este hacer, se han visitado innumerables pueblos en la búsqueda de este tipo de testimonios, con lo cual se ha exaltado esta facultad. Se han promovido, a partir de la etnografía, los contextos a partir de los cuales se logran estas proezas memorísticas. Lo que nos muestran es un arte: la capacidad de la memoria por retener y almacenar cualquier tipo de información.

Este tipo de abordaje ha permitido establecer vínculos entre la memoria y sus contextos; por ejemplo, la recitación y reconstrucción de genealogías, la recitación de mitos cosmogónicos, la recitación de cantos de sanación y la rememoración de sucesos y luchas entre los pueblos. Hasta aquí, hacemos referencia a la memoria en relación con la tradición oral.¹

MEMORIA COLECTIVA

Ahora bien, consideramos pertinente tomar como punto de partida una premisa fundamental: ¿qué es la memoria?, ¿cómo definir desde la antropología este concepto, de manera que nos brinde herramientas para su comprensión? De entrada, se trata de una facultad humana; dentro de sus posibilidades se encuentra el almacenar, rememorar, representar, resignificar un conjunto de experiencias que poseen un sentido esencial para la acción del sujeto en un ámbito social.

Como memoria, se manifiesta concretamente a partir de relaciones semánticas que adquieren un significado dependiendo de cada contexto y de los usos que de este se pueden hacer. Esta característica es central para los objetivos e intereses de la antropología, dado que considera el hecho de comprender la memoria en relación y constante comunicación con las que le rodean. Estamos haciendo referencia a una memoria que es consciente de sí misma, de la relación que guarda tanto con el tiempo como con el olvido, en tanto espacio que permite la configuración, reconfiguración, resignificación y representación de aquello que le constituye.

¹ Jan Vansina (1996) nos describe los usos que se han hecho de la llamada tradición oral, concebida esta como el asiento de las memorias que posee cada grupo y que forman parte del conjunto de prácticas que le son propias. Cabe destacar el énfasis que se pone a lo largo del texto sobre las formas a partir de las cuales se hace uso de la memoria, el contexto que rodea al aprendizaje de los hechos a resguardar y el contexto mismo en el cual se ha de rememorar lo memorizado.

De acuerdo con Duch (2002), la memoria nos sitúa en otro tiempo, suscita una comprensión alternativa del pasado que, por la vía de la rememoración, pone en cuestión las significaciones heredadas. La memoria colabora de manera muy directa en la convivencia porque con su concurso se llega a ser apto para compartir las facetas y los valores de una cultura concreta.

La memoria facilita el compartir, pone en circulación y comunica el conjunto de significados compartidos, en relación con el pasado y en dirección al futuro. El trabajo de la memoria hace posible que el ser humano pueda construir su presente. Al examinar de cerca cómo se construyen y se significan los tiempos, nos damos cuenta de que, en realidad, dicho proceso tiene que ver muy poco con el pasado y mucho con el presente.

El hecho de recordar a partir de la memoria (y también de olvidar) es un dato estructural; es necesario tener presente que no solo los recuerdos concretos, sino incluso las maneras de recordar (y de olvidar) se encuentran relacionadas con contextos sociales definidos. El recordar y el olvidar están culturalmente determinados.

La memoria se encuentra íntimamente relacionada con la disposición espaciotemporal del ser humano. Sin embargo, en este caso, se trata del espacio social que es el espacio vital de los seres humanos. El espacio social se configura mediante la interacción que ejercen entre sí los individuos y los grupos sociales. Este es el efecto producido por las diversas operaciones que lo orientan, que lo significan, que lo temporalizan y que le hacen funcionar como una unidad.

El espacio como asentamiento de la memoria está determinado por la ambigüedad del recuerdo, por las políticas del olvido, por el ejercicio del poder. El recordar humano constituye una práctica, siempre móvil y revisable, que se lleva a cabo en un espacio y tiempo fluidos, con fisonomías constantemente mudables, es decir, no existe un espacio neutro (Duch, 2002).

Al respecto, Michel de Certeau (2000) establece una diferencia entre espacio y lugar. El lugar puede ser considerado como el orden en el que se encuentran distribuidos, en una relación de coexistencia, elementos de naturaleza homogénea o diferente. No existe, por lo tanto, la posibilidad de que dos cosas ocupen la misma superficie.

En el lugar, los elementos se encuentran situados unos al lado de los otros de acuerdo con sus características propias y distintivas. Un lugar implica una indicación de estabilidad. Es posible referirnos al espacio cuando se consideran los vectores direccionales, la cantidad de velocidad y la variable del tiempo.

El espacio es un entrecruzamiento de circunstancias, algunas de ellas históricas. De alguna manera, este se encuentra animado por el conjunto de los movimientos que en él se despliegan. El espacio es mudable, propio de la memoria; sin embargo, el lugar es una de sus coyunturas. La reflexión sobre la memoria nos lleva a las siguientes consideraciones: esta expresa en cada acto de rememoración el nexo que existe en el momento presente, entre la memoria como junto de hechos y el pasado.

Ya que el hombre no puede dejar de ser hombre en el tiempo, la memoria de quien recuerda introduce en la rememoración un conjunto de elementos personales, así como de elementos propios del contexto histórico, cultural y social que se encuentran presentes al momento de rememorar. En este sentido, los hechos rememorados no son neutrales, sino que se encuentran inmersos dentro de un espacio de olvido, autobiográfica y socialmente matizados.

El trabajo de la memoria no se limita a una mera reconstrucción histórica o cultural en el presente, de lo que aconteció en el pasado, sino que una de las posibilidades sería que el individuo y la comunidad de la cual forma parte lleguen a tomar conciencia de quiénes son, resignificando su presente a partir del pasado. Se trata de una memoria viva² que se encuentra en constante intercambio en una red de relaciones con otras memorias, con instituciones diversas, en contextos específicos y con olvidos muy particulares.

² Es interesante anotar la reflexión de Halbwachs (2004) en torno a la memoria viva en contraposición directa con la historia, que le permite marcar una diferencia entre la memoria que se va resignificando en relación con el presente y, en ese sentido, adquiere su significación en tanto memoria. Por otro lado, la historia queda definida en relación con un texto, por lo cual la llama institución y la equipara al Estado.

De acuerdo con Bergson (1994), el pasado no vuelve a la conciencia más que en la medida en que puede ayudar a comprender el presente y a prever el futuro; se trata, como él dice, de un esclarecedor de la acción. Si la totalidad de nuestros recuerdos ejerce en todo instante un impulso desde el fondo del inconsciente, la conciencia atenta a la vida, no deja pasar más que a aquellos que pueden concurrir a la acción presente. Se trata de un movimiento sin cesar entre la esfera de la acción y la memoria pura.

Ante esto, Bergson (1994) se plantea la cuestión de si, efectivamente, el pasado ha dejado de existir o solo ha dejado de ser útil. No se puede definir arbitrariamente por presente lo que es, mientras que el presente es simplemente lo que se hace. Cuando se piensa en ese presente como debiendo ser, no es todavía, y cuando lo pensamos como existente ya ha pasado. No percibimos prácticamente más que el pasado, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado; en este sentido, la memoria es

coextensiva con la conciencia, retiene y alinea unos tras otros todos nuestros estados a medida que se producen, dejando a cada hecho su sitio y por tanto señalándole su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo, y no en un presente que recomienza sin cesar (Bergson, 1994, pp. 84-85).

En este sentido, Candau (2006) nos menciona que, para conservar el recuerdo, para pensar, es necesario memorizar un mundo previamente puesto en orden. Recordar, tanto como olvidar, es clasificar según modalidades históricas, culturales, sociales. La primera operación de ordenamiento consiste en distinguir el presente del pasado, operación que ha de considerarse como uno de los universales antropológicos.

Pensar el tiempo supone nombrarlo, clasificarlo, ponerlo en orden. Así, es posible hablar de tiempo profundo, es decir, relacionado con la representación que puede tenerse de este proceso y no de una memoria en tanto tal. Se trata de una representación que se encuentra operando y que está movilizandando ciertas relaciones entre hechos y sus significados.

No se trata de decir que alguien en particular pueda tener un recuerdo de hace dos millones de años, pero sí de afirmar que este hecho puede relacionarse con otros. Es un tipo de memoria fuerte porque organiza de manera perdurable la representación que un grupo hace de sí mismo, de su historia y de su destino.

Toda evocación del pasado adquiere un aspecto de cosas vistas, que se inscriben en una misma duración, y hace alusión a un mismo tiempo: el de la comunidad. El tiempo fuera de la historia, fuera del acontecimiento, se resume de hecho en un origen: el del pueblo.

La memoria larga ignora la cronología rigurosa de la historia y sus fechas precisas. Se verifica aquí que el tiempo, en su duración, no es percibido como una cantidad mensurable, sino como una calidad asociativa y emocional que reenvía a las representaciones que se forjan los miembros de un grupo acerca de su identidad y de su historia.

Nos enfrentamos a la relación que se da entre memoria y olvido, sin duda, debido a que todo lo memorizable no es necesariamente memorable. Al respecto, Halbwachs (2004) menciona que el tiempo no tiene realidad, sino en la medida en que tiene un contenido, es decir, en la medida en que ofrece una materia de acontecimientos al pensamiento.

Ello supone, evidentemente, que lo memorable, lejos de ser un pasado registrado o un conjunto de archivos, es un saber presente, que procede por reinterpretaciones, pero cuyas variaciones incesantes no son del todo perceptibles dentro de la tradición de la cual surgen.

Vista así, la memoria se mueve dentro de la oralidad y, desde esta perspectiva, la oralidad se mueve en una atmósfera en la que prevalece la memoria colectiva. La cultura oral es un elemento sumamente importante, pues se trata de un dispositivo memorizador. El hombre añade a la memoria genética una memoria transmitida por la cultura de generación en generación.

De esta manera, la memoria cobra una nueva significación, dado que, al transferir los saberes individuales a los sociales, a los que la colectividad representa como suyos al significar lo que fue el pasado confrontándolo con el presente, de acuerdo con las necesidades y requerimientos que

este plantea, se abre el espacio para la memoria colectiva (Pérez Taylor, 2002). De acuerdo con Leroi Gourhan (1971):

Ningún antropólogo puede discutir la voluntad de los grupos humanos para elaborar una memoria común, una memoria compartida cuya idea es muy antigua. Los mitos, las leyendas, las creencias, las diferentes religiones son construcciones de las memorias colectivas. Así, a través del mito los miembros de una sociedad dada buscan traspasar una imagen de su pasado de acuerdo con su propia representación de los que son, algo totalmente explícito en los mitos sobre los orígenes. El contenido del mito es objeto de una regulación de la memoria colectiva que depende, como el recuerdo individual, del contexto social y de lo que se pone en juego en el momento de la narración (p. 116).

La memoria colectiva es representación, dado que se mueve en el campo de la significación temporal, trayendo del pasado las formas de interpretación de los acontecimientos que se necesitan recordar. Al establecer que la memoria colectiva se manifiesta a través de su representación individual o colectiva se afirma que esta es producto de la permanencia del discurso, que abarca a un individuo social o a una colectividad, que va de la experiencia vivida por una generación hasta el recuerdo de varias generaciones, cuyo saber se mantiene vivo a través de la memoria, pero, en todo caso, se encuentra en el pensamiento social, es decir, entre los sujetos sociales (Pérez Taylor, 2002).

La memoria colectiva no es un artefacto que permita revivir el pasado, sino que su misión primordial consiste en la reconstrucción social del pasado en el presente. Esta funciona como una instancia reguladora de los recuerdos del individuo en torno a hechos y objetos muy concretos que adquieren significación y virtualidades en función de las circunstancias y los interrogantes que se suscitan en el momento presente.

Vista así, la memoria colectiva designa los marcos sociales que todo grupo humano ofrece a la conciencia del individuo para que pueda llevar a cabo, en el presente, la reconstrucción de sus recuerdos. La memoria colectiva, como regulador social, pone al alcance de la mano de individuos y grupos algunas convenciones culturales que permiten la articulación de aquellos sistemas de clasificación que posibilitan la representación aislada de los acontecimientos, como su localización en el tiempo y en el espacio. Cada memoria personal realiza una apropiación personal de la memoria colectiva en cuyo interior se encuentra instalada (Duch, 2002).

PRÁCTICAS Y MEMORIA

¿Cómo pueden participar la memoria y la tradición en la configuración del presente? Esta pregunta se planteó Halbwachs (2004) y la respuesta que ofreció subraya el hecho de que el pasado no puede ser simplemente almacenado en una especie de archivo llamado memoria, sino que todo lo que se encuentra vinculado con el pasado, continuamente se ve modificado por los interrogantes que desde el presente se plantean.

La reconstrucción del presente nunca tiene lugar a partir de la nada, tampoco se trata de un proceso individual encaminado a satisfacer necesidades personales. La reconstrucción del presente es una cuestión que se refiere directamente a la memoria colectiva como proceso social con dinámica propia, en la que el acto de recordar se convierte en un instrumento muy importante para la organización de los recuerdos compartidos, para la formalización de las metas colectivas que el poder considera como deseables.

La memoria colectiva es una verdadera memoria cultural que enmarca y articula las corrientes de pensamiento que han sobrevivido al pasado, actualizándose, modificadas en función de los retos e intereses del aquí y del ahora, en la experiencia del presente. La tradición y la memoria, por tanto, son procedimientos destinados a la perpetuación de las continuidades y, por eso mismo, tienen el objetivo de ser una especie de hilo conductor para las vivencias y experiencias que forman parte de la vida cotidiana.

Ambos tienen la función de establecer un orden o una secuencia en los acontecimientos del pasado para que sea posible la constitución de unos marcos sociales que faciliten la convivencia de los individuos, redundando, de alguna manera, en el ejercicio y la legitimación del poder.

La tradición ha fundamentado su exigencia de continuidad en una autoridad sin restricciones atribuida al pasado, sin negar que las tradiciones se encuentran orientadas al presente. La importancia que la tradición acostumbra otorgar al pasado se concreta casi siempre en el hecho de que abre el paso hacia el futuro y que, de alguna manera, ya desde el presente permite configurarlo.

En la tradición, el valor de su autoridad no se debe a su ancianidad, sino al hecho de que puede ser utilizada y aplicada como una ayuda para tomar y legitimar las decisiones en el presente, como una especie de control ante las innegables incertidumbres que presenta el futuro.

En definitiva, la tradición es, primordialmente, una cuestión del presente. Desde cada momento presente se desprenden consecuencias muy diferentes según se considere al pasado desde el punto de vista de la tradición o desde la perspectiva de la historia. La tradición establece un vínculo reflexivo, siempre provisional y necesitado de contextualización, entre el aquí y el ahora, y el pasado al que la tradición hace referencia.

De hecho, desde la óptica de la tradición, el pasado nunca es una magnitud definitivamente clausurada, concluida, encapsulada en ella misma, sino que se trata de una fuerza latente que, con el recurso de la memoria, puede llegar a ser efectiva para la configuración de cualquier presente (Duch, 2002).

Al respecto, Fernández de Rota (2005) nos menciona que la tradición no es necesariamente comunión de sentidos y sentimientos, sino convicción de pertenecer y sentirse adscritos a una línea sucesoria que conecta el presente con el pasado a través de una serie de hechos simbólicos reinterpretados que sirven como vínculo. Estos hechos simbólicos parecen convertirse cada vez más en consciente representación.

La tradición es una manera de contemplar la cultura como una manera de construir el presente en términos del pasado. Pero la cultura no es un

archivo cerrado de contenidos, la transmisión generacional constituye un inmenso bagaje, el peligro es entender lo que se transmite como un conjunto estático de objetos inertes.

La vida de cada generación y su forma de replantear y contestar lo aprendido por parte de la nueva generación se apoya en un continuo intercambio de ideas y contrastes. Desde esta perspectiva, se hace necesario resaltar la capacidad de evocación y acción política que tiene la tradición. De acuerdo con Pérez Taylor (2002):

La tradición se convierte en el conducto que representa el pasado en el presente, en sus variadas manifestaciones. Las tradiciones se expresan verbalmente, y por lo tanto, son contadas con los momentos coyunturales por los que pasa la comunidad. Esto quiere decir que la tradición se convierte en la esperanza del grupo para conocer lo que debe hacerse, con base en un conocimiento mítico del pasado. Ahora bien, este conocimiento fue la guía arquetípica del hombre en sociedad, sosteniéndose con base en la elaboración de un imaginario social impregnado de hechos reales pero, igualmente, de pasajes ilusorios producto de los deseos comunes de la sociedad. Estos testimonios se modifican cada vez que son contados y ajustados a los momentos vividos [...]. La acumulación de estos recuerdos se vio consumada en la elaboración de discursos que prepararon el camino del mito en primer lugar [...]. Estas narraciones se mantuvieron vivas en la memoria colectiva, mientras no formaran parte de la historia, pues podrán ser contadas cuantas veces fuera necesario y en las versiones que necesitara la comunidad (p. 27).

La memoria colectiva es una forma de metamemoria, es decir, un enunciado que los miembros de un grupo quieren producir acerca de una memoria supuestamente común; la identidad que de este ejercicio

se desprende es ciertamente una representación.³ La memoria colectiva sigue las leyes de las memorias individuales, que permanentemente, más o menos influidas por los marcos de pensamiento y de experiencia de la sociedad, se reúnen y se dividen, se reencuentran y se pierden, se separan y se confunden; combinaciones múltiples que forman así configuraciones de la memoria más o menos estables, durables y homogéneas.

En la relación que mantiene con el pasado, la memoria humana es siempre conflictiva. Está hecha de adhesiones y rechazos, de consentimientos y de represiones, de aperturas y de cierres, de aceptaciones y de renunciamientos, de recuerdos y de olvidos. El recuerdo tal y como se revela en toda totalización existencial verbalizada nos hace ver que la memoria es también un arte de la narración que compromete la identidad de los sujetos.

El complejo trabajo de la memoria tiende a construir un mundo relativamente estable, verosímil y previsible, donde los deseos y los proyectos de vida cobran sentido y donde la sucesión de episodios biográficos pierde su carácter aleatorio y desordenado para integrarse en un *continuum* tan lógico como sea posible. En este sentido, quien recuerda domestica el pasado, pero sobre todo se lo apropia, lo incorpora y le imprime su sello; es una suerte de etiqueta memorialista que cumple la función de significante de la identidad.

³ Al respecto, Candau (2006) hace una diferencia entre lo que llama memoria fuerte y memoria débil. En este sentido, una memoria fuerte sería una memoria masiva, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo, cualquiera que sea el tamaño de este. Una memoria fuerte es una memoria organizadora, en el sentido de que es una dimensión importante de la estructuración de un grupo y, por ejemplo, la representación que este va a hacerse de su identidad. Una memoria débil no tendría contornos definidos, sería difusa, superficial, difícilmente compartida por un conjunto de individuos cuya identidad colectiva es, por ese mismo hecho, relativamente inasible. Una memoria débil puede ser desorganizadora, en el sentido de que puede contribuir a la desestructuración de un grupo. En ocasiones, esta debilidad se da en determinado momento histórico y proviene de su incapacidad para estructurar y organizar el cuerpo social por razones ligadas a los cambios que este haya podido conocer.

En función de los desafíos del presente, ese acto de memoria organiza las huellas mnémicas dejadas por el pasado, las unifica y las hace coherentes, a fin de hacerlas capaces de fundar una imagen satisfactoria. En toda anamnesis, es imposible disociar los efectos ligados a las representaciones de la identidad individual de aquellos que dependen de las representaciones de la identidad colectiva.

Cuando este acto de memoria, que es la totalización existencial, dispone de marcas sólidas, aparecen memorias organizadoras, poderosas, fuertes, que refuerzan la creencia en la comunidad de un origen o de una historia de todo el grupo. En todos los casos, ese trabajo es colectivo desde su origen, porque se manifiesta en el tejido de las imágenes y del lenguaje que se deben a la sociedad y que hace posible la puesta en orden del mundo.

Desde esta perspectiva, el momento original, la causa primera, es siempre un desafío para la memoria, razón por la cual la referencia al origen es una invariante cultural. Esto no impedirá que grupos e individuos creen posible abolir la continuidad del orden temporal para instaurar un nuevo momento original que vendrá a fundar su identidad presente.

Cuando la determinación de ese momento de origen pueda prescindir de una historización de los acontecimientos fundadores, estos serán entonces arraigados en una antigüedad indeterminada, con el propósito de naturalizar la comunidad que, a partir de entonces, no tendrá necesidad de otra definición que su autoproclamación.

MEMORIA COLECTIVA Y OLVIDO

El olvido es parte importante de la memoria. No pueden disociarse estos elementos, dado que, como hemos visto, uno lleva necesariamente al campo del otro. Las sociedades han buscado perpetuar la memoria a partir de técnicas; por ejemplo, aquellas que forman parte de rituales, a los que tienen acceso solo a una pequeña parte del grupo.

Estos elegidos buscan por medios diversos constituirse en la memoria del grupo, dado que han sido capaces de rememorar lo que para el gru-

po es significativo. Esta memoria guía le permite al grupo perpetuarse, reproducirse, proyectarse en el tiempo a partir de lo rememorado. Esta es una lucha por no olvidar; a partir de la rememoración puntual y casi automática, el grupo se juega su presente y su porvenir. La memoria aquí es el eje a partir del cual se articula el sentir, el ser y el poder ser del grupo dentro del tiempo.

Este tipo de memorias ilustran, muestran, escenifican los orígenes, la sucesión de gobernantes, las genealogías reales. Por tanto, esta memoria es altamente valorada y significada por las posibilidades que ofrece. Sin embargo, el olvido se encuentra presente, es decir, una memoria con la capacidad para autoreferirse no escapa al olvido. En cada rememoración opera la resignificación de lo rememorado, impregnada esta de los matices del olvido.

Consideramos que la representación está constituida por el olvido. En la medida en que se es incapaz de traer de la memoria el hecho total en tanto acontecimiento, la rememoración no es neutral, es un espacio en el cual se encuentran operando una serie de elementos que le imprimen sellos particulares, le significan de maneras diversas.

En este sentido, lo que la memoria pone en evidencia es un hecho que ha cobrado un sentido tal vez nuevo que responde al presente en el cual se muestra. Lo rememorado no surge de manera fortuita, no se trata de un hecho que de pronto rompe el silencio del olvido para hacerse presente, hace su aparición en tanto es evocado por una necesidad actual y actualizante.

El recuerdo no es inmanencia, el olvido no es solo ausencia. Esta relación entre ausencia-presencia nos dice que la memoria es capaz de brindar una serie de eventos concatenados, a partir de una disposición coherente. Se trata de un juego de tiempos, de una relación dialógica que surge en el presente, va al pasado y se proyecta en el futuro.

En este trayecto temporal, la memoria y el olvido cobran un sentido; a partir de este trayecto el tiempo puede comprenderse y la trayectoria del hombre encuentra un espacio de acogida. Este complejo proceso se materializa en esto que llamamos cultura y que nos brinda las posibilidades

de ser, de pensar y de actuar en un contexto particular. Así, Duvignaud (1997) apunta:

Si el filósofo hubiera tenido en cuenta el olvido, jamás habría tenido validez cierta imagen sumaria de la historia: la que, siguiendo el modelo del evolucionismo del pasado, hace a la génesis del presente, de lo simple y de lo arcaico, la matriz del progreso y de lo complejo. ¿Por qué aferrarse a la conservación social si el olvido surge a cada ruptura, en cada segmento del tiempo?

¿Cómo definir las posibilidades que el olvido ofrece a la memoria a partir de los quiebres que la misma presenta en su estructura? El acto de rememoración es un quiebre que va aparejado a la conservación de un pasado que en él surge, es una posibilidad para la representación.

Al momento de hacerse presente un hecho social, se configuran un conjunto de hechos, de significados, de sentidos, de posibilidades de comprensión y de reapropiación de lo rememorado. La rememoración encuentra eco en otras memorias, se trata de otras narrativas que le imprimirán sentidos nuevos.

Lo rememorado es invocado a partir de una necesidad concreta y esta surge de un contexto específico que da pie a un enfrentamiento de narrativas, de olvidos y de luchas, buscando la legitimidad del hecho recordado. Se trata de una estructura de poder bastante clara que se configura a partir de la relación entre la memoria y el olvido. Esta busca, a partir de la legitimidad, que la memoria le confiere instaurar, conservar, preservar un hecho y, por tanto, un sentido.

¿Para qué rememorar?, ¿para qué conservar a partir de la legitimidad de la memoria una serie de hechos que son reclamados por un contexto que se niega a desaparecer? ¿Qué puede decir la antropología a esto?, ¿qué ha dicho en relación con el olvido?

Queda claro que no se puede prescindir del olvido en el intento de comprender la memoria. El olvido es un espacio que permite configurar y

resignificar a la memoria. Una antropología de la memoria ha de tenerlo en cuenta como posibilidad para comprender la complejidad de la rememoración. En función de lo referido, Duvignaud (1997) considera

que una sociedad se transforme, que desaparezca, que lo que de ella subsiste permanezca en estado de fantasma. Fantasmas o imágenes que conservan grupos restringidos, élites [...] no reconstruyendo una sociedad pedida, sino reinventándola, se trata no de reconstruir una sociedad perdida, sino de reinventar sus formas... *Sólo el olvido provoca a pesar de los pesares la innovación*, porque las estructuras sociales, más fuertes que el recuerdo, llaman a reconstituir los modelos que devuelven al hombre el sentimiento de una totalidad en la fragmentación del esclavismo o la dispersión de la duración (p. 72, énfasis propio).

¿Qué es el olvido? Evidentemente no se trata solo de no recordar, o de la imposibilidad para recordar. El olvido trasciende esta concepción, se arraiga en los fundamentos de la organización social, fluye a partir de las genealogías y los mitos, tiene un acomodo en cada hecho y en cada cadena de hechos que configuran la vida pública y privada de un grupo, de una comunidad.

El olvido es un articulador con varias funciones; puede legitimarse en tanto posibilidad para resignificar un hecho, puede facilitar la representación de una cadena de hechos y de sentidos. El olvido da lugar a nuevas formas de organización social, puede instaurarse en el sistema de producción de sentidos de todo grupo humano.

El olvido funda naciones, estados, dinastías, crea posibilidades de inserción social, de reacomodo social, permite a los miembros de una sociedad recrear los hechos que necesitan ser recreados y no necesariamente llevar a los otros al oscuro diván de los desechos, sino acomodarlos en las apacibles aguas de Leteo, esperando ser llamados a escena.

El olvido es compartido, surge a nivel de las colectividades, de las grandes naciones y estados, de los grupos que en sus movimientos se

reinventan y se autodefinen, y es aquí en donde tiene este doble movimiento que va de lo colectivo a lo individual. Ciertamente, cada sociedad ha encontrado sus formas para crear y estimular la memoria, pero también cada sociedad ha encontrado los mecanismos a través de los cuales da pauta al olvido.

Se aprende la memoria de memoria, pero el olvido también se aprende, también se transmite, también posee estructuras de acogida en donde toma forma y desde donde reclama su lugar en la producción de sentidos que le dan nombre, un espacio desde el cual operar como un claro configurador de la memoria.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

La memoria no es un pasado absoluto, sino una cadena temporal que hace una diferencia clara entre lo acontecido, lo que puede llegar a acontecer y el presente como el espacio que se abre entre estas dos temporalidades. Por tanto, la memoria no es solo un almacén de hechos de conciencia, no se trata tampoco del asiento de las temporalidades a las que hace referencia el sujeto y que toma como una directriz para su ubicación espacio temporal.

La memoria implica la posibilidad de concretar la construcción del sujeto, pero también, nos ofrece la posibilidad para entender cómo se construye a sí misma, cómo se configura y cómo se constituye en el articulador de la organización de toda sociedad; se trata de una institución social, política y económica.

Por lo anterior, la antropología de la memoria no se puede considerar como la suma de memorias individuales pertenecientes a comunidades y a tiempos específicos. Esta no ha de perder de vista que está ante una institución y como tal tiene reglas, límites, valores, formas concisas de apropiarse y reapropiarse del pasado. Este movimiento que le caracteriza no es fortuito, obedece a prácticas y políticas específicas, es producto de las relaciones que establece esta institución con otras que le rodean y la más inmediata es el olvido.

Desde esta perspectiva, la antropología nos permite aproximarnos a ese conjunto de narrativas, prácticas, hechos fundadores y sucesos significativos, reconocidos por un grupo. Ciertamente, no podemos contemplar que por esto la memoria ha de guardar una fidelidad y homogeneidad absolutas.

Es una realidad: la memoria se integra por rupturas que también le dan significado. En esa aparente falta de homogeneidad, la antropología ha de buscar respuestas, sentidos, procesos políticos y estructuras de poder que faciliten su cabal comprensión. Así, la rememoración no surge de manera espontánea, sino que es producto de una serie de mecanismos de producción de sentido, que caracterizan a un momento y contexto determinados. La memoria es producto de las condiciones a las que reproduce.

En el sentido de lo antes descrito, consideramos que una antropología de la memoria ha de partir del hecho de comprender a esta dentro del contexto en el cual se desarrolla, una memoria en contexto. Este comprender implica la posibilidad de ver la memoria como un proceso de formación, es decir, tratar de poner de relieve los elementos que le están dando sentido; no partir de la memoria como un hecho en sí y para sí, sino poder descomponerla, buscar en ella los intersticios que se encuentran operando, las fracturas, las rupturas.

Desde esta perspectiva, hacer un trabajo de genealogía de acuerdo a lo propuesto por Foucault no implica trazar una curva lenta de la evolución o configuración de la memoria. Por tanto, no interesa la búsqueda del origen, ni encontrar su comienzo histórico, es necesario conjurar la quimera del origen.

Es preciso reconocer los sucesos que constituyen a la memoria, sus sacudidas, sus sorpresas. No se trata de una fuente o procedencia genérica, sino de percibir todas las marcas sutiles, singulares que pueden entrecruzarse y de hecho se cruzan, para formar una memoria difícil de comprender. Se trata no de un comienzo, sino de innumerables comienzos.

La antropología de la memoria no pretende remontar el tiempo para establecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido, ni demostrar que el pasado está todavía ahí, vivo en el presente. Esta pre-

tende percibir las luchas de poder que operan en torno a la rememoración, identificar los dispositivos que ponen en marcha las instituciones sociales que fundamentan y acogen el hecho recordado.

El trabajo de la memoria se produce en función de un determinado estado de fuerzas que en su confrontación den lugar a procesos de olvido. El olvido comparte con la memoria un estatus de igualdad, no se trata de la “otra cara”, es una institución, con sus formas específicas, sus dispositivos necesarios y con una estructura de poder que le es propia, la violencia, tal vez, entre las más usadas.

¿Imponer el olvido a través de la violencia? Sí, también el olvido opera por medio de la violencia, por los canales de la guerra, a través de la limpieza de sangre. El genocidio y el etnocidio no le son del todo desconocidos. La memoria no escapa a esta premisa.

De este modo, se hace necesario analizar a la memoria y al olvido como una institución, como un hecho que se está configurando y reconfigurando, recreándose en el tiempo, integrando y desechando nuevos elementos, nuevos hechos, nuevas posibilidades de acción. Ambos son una institución dinámica, y este dinamismo viene dado a partir de las preguntas y las necesidades que el presente les plantea. La memoria y el olvido son un hecho del presente, desde donde se establecen las condiciones para su comprensión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México, México: Ítaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Bergson, H. (1994). *Memoria y vida*. España: Altaya.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Argentina: Nueva Visión.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Duch, Ll. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. España: Trotta.
- Durand, G. (1999). *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*. España: Paidós.
- Fernández de Rota y Monter, J. A. (2005). *Nacionalismo, cultura y tradición*. España: Anthropos.
- Foucault, M. (1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. España: Pretextos.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. España: Universidad de Concepción-Anthropos.
- Leroi-Gourham, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Venezuela: Biblioteca de la Universidad de Venezuela.
- Pérez Taylor, R. (2002). *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Plaza y Valdés.
- Vansina, J. (1996). *La tradición oral*. España: Labor.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

Paz Frayre, M. A., Nuño Gutiérrez, U. y Trejo Luna, A. (2018). Apuntes para una antropología de la memoria. *Punto CUNorte*, 4(7), 27-50.

Cuando la multiplicidad se despliega en el tiempo: memorias indígenas en espacios desmarcados en la Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia argentina

*When multiplicity is prolonged in time: indigenous memoirs
in unclaimed areas of the Comarca Andina del Paralelo 42°,
Argentine Patagonia*

María Alma TOZZINI*

RESUMEN

Construida la Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia, Argentina, como una región sin origen indígena desde los discursos hegemónicos, el presente escrito persigue ahondar en un postulado metodológico que, para estos casos, propone abordar la historia indígena desde *los bordes*, esto es, desde historias, espacios, lugares y memorias *a priori* no marcados étnicamente.

Para esto, me centraré en el análisis de dinámicas de memoria y de (re)territorialización operadas en espacios aparentemente *desmarcados* étnicamente, como son plantaciones abandonadas de pinos realizadas por consorcios madereros que operaron en la región entre la década de 1970 y 1990.

Tras el intento de desalojo de una campesina en dicha región de las tierras que históricamente pertenecieron a su familia, y en las cuales se encuentran parcelas que habían pertenecido a estas forestaciones, dichos espacios aparentemente neutrales fueron tomando nuevos sentidos históricos situados en el proceso de resistencia al desalojo. Aquellas fo-

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Argentina. almatozzini75@gmail.com

restaciones se fueron convirtiendo en lugares de enunciación del despojo territorial de indígenas y campesinos pobres que los enhebraban a otros espacios a los que se les adjudicaban similares sentidos.

Palabras clave: memorias indígenas, procesos de reterritorialización, espacios desmarcados, pueblo mapuche, Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia argentina.

ABSTRACT

The Comarca Andina del Paralelo 42° region, in Patagonia, Argentina, was portrayed by the hegemonic discourses as a region without indigenous origin. This article seeks to delve into a methodological postulate that –for these cases– intends to address the history of the indigenous community from "the periphery"; that is to say, from stories, spaces, places and memoirs a priori ethnically unclaimed.

In this regard, I will focus on the analysis of the memoirs and re-territorialisation dynamics operated in spaces apparently ethnically "unclaimed", including abandoned plantations of pine previously worked on by a timber consurtium operating in the region between 1970 and 1990.

After the attempted eviction of a peasant woman in an area historically belonging to her family and where plots had been allocated for the above mentioned timber plantations; these apparently neutral and ethnically unclaimed spaces were, in this process of resistance to eviction, taking new historical meaning. These forested areas became places for enunciating territorial dispossession by the indigenous community and poor farmers, who contributed to their entwinement with other spaces of similar significance.

Keywords: indigenous memoirs, the reterritorialisation process, unclaimed spaces, Mapuche people, Comarca Andina del Paralelo 42°, Argentine Patagonia.

INTRODUCCIÓN

Es cierto que los nómadas no tienen historia, sólo tienen una geografía. Y la derrota de los nómadas ha sido de tal magnitud, tan completa, que la historia se identifica con el triunfo de los Estados.

DELEUZE y GUATTARI, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*

En el año 1969, la provincia de Chubut, a través de su Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IAC) y de su Instituto Autárquico de Desarrollo Rural (Iader), reservaba con destino a la Dirección General de Bosques y Parques (DGBYP) parcelas reforestadas con pinos exóticos. Estas, en su estado original, habían sido oportunamente taladas por diversos empresarios madereros locales.

Estas plantaciones, realizadas en “tierras fiscales libres de adjudicación”, se anexaban a dicha institución en calidad de plantaciones compensatorias. La Resolución del Iader (n.º 482/69) daba cuenta de las pequeñas explotaciones forestales ubicadas en Lago Puelo y el Paraje Las Golondrinas, que estaban en manos de diversos empresarios forestales de Lago Puelo y El Hoyo. Ellos habían usufructuado del bosque nativo y luego lo habían “re poblado artificialmente”. El texto de la resolución daba cuenta de una actividad forestal que comenzaba a ser regulada por parte del Estado provincial a poco más de una década de su creación, acaecida en 1958.

Como adelantamos en un reciente escrito (Crespo y Tozzini, 2016), en la Comarca Andina del Paralelo 42^{o1} se destacaron dos importantes

¹ La Comarca Andina del Paralelo 42° es una unidad territorial conformada en la década de 1990, con los fines de atraer turismo a la región. Esta se compone por las localidades chubutenses de El Hoyo, Lago Puelo, Epuyén, El Maitén y Cholila, y por la localidad rionegrina de El Bolsón. La unidad responde a la cercanía de todas estas localidades y al relativo aislamiento de este conjunto de sus ciudades cabecera distantes, aproximadamente 150 km: la ciudad de Esquel, hacia el sur, en el caso de Chubut, y la ciudad de San Carlos de Bariloche, hacia el norte, en el caso de Río Negro.

emprendimientos forestales: la Sociedad Anónima Forestal de Epuyén (SAFE), que se instaló a inicios de 1940 en la zona conocida como Puerto Patriada, correspondiente a las posteriormente creadas localidades de Epuyén y El Hoyo, y la Maderera del Noroeste del Chubut S. A. (también conocida como Manosa o simplemente como la maderera), que comenzó a operar en los primeros años de la década de 1970 en las localidades de El Hoyo y Lago Puelo.

Hacia fines de la década de 1990, y por diversos motivos, ambas empresas se disolvieron y sus plantaciones quedaron semiabandonadas, presas de conflictos judiciales, volvieron como patrimonio a la Dirección Provincial de Bosques y Parques, y, como en el caso de muchas de sus hectáreas, quedaron en manos de un abogado quien recibió el vuelo como pago de honorarios por un juicio entre la empresa Manosa y la administración provincial.

Hoy, muchos de esos territorios son pinares semiabandonados que pueden observarse a la vera de varios caminos internos y rutas nacionales y provinciales de la comarca; algunos fueron afectados por incendios forestales de gran magnitud acaecidos desde 2011, dejándolos como tierra arrasada.

Sin embargo, a la historia político-institucional y empresarial de estas parcelas se le fueron anexando en los últimos años otras historias que, teniendo como escenario los mismos espacios territoriales, comenzaron a develar no solo otros relatos sobre el mismo proceso sociohistórico y productivo, sino la posibilidad de enlazar la historia de estas forestaciones a otras que se desplegaron en otros espacios territoriales.

En efecto, tras el intento de desalojo de una campesina de sus tierras tradicionalmente ocupadas, de la localidad de El Hoyo, y que poseían en su interior antiguas forestaciones de la exempresa Manosa, familias mapuches que se acercaron a prestarle su apoyo. Estas comenzaron a relatar historias que los vinculaban también a parcelas de pinos forestadas por la misma empresa.

En los territorios de algunas de estas familias indígenas también se registraba la presencia de parcelas que habían sido oportunamente inter-

venidas por el mismo consorcio forestal y que hoy estaban en manos del mismo abogado particular que, al menos en el caso de esta campesina, había logrado titularizar las tierras sobre las que estaban implantadas las forestaciones.²

La situación de esta campesina, que ahora era sentenciada a desalojar sus tierras, era vista como una señal de alerta por varias familias mapuche que temían un destino similar: un juicio por usurpación por parte de quien había conseguido el título de propiedad de las tierras y la espada del desalojo sobre sus porvenires.

Los espacios forestados, aparentemente vacíos de ocupación y desmarcados étnicamente, fueron tomando nuevos sentidos históricos situados en el proceso de resistencia al desalojo de esta mujer. Aquellas forestaciones se fueron convirtiendo en lugares de enunciación del despojo territorial de indígenas y campesinos pobres (Tozzini, 2011) que, a su vez, los enhebraban a otros espacios a los que se les adjudicaban similares sentidos.

En este escrito me propongo, por tanto, sintetizar las etapas en que estos territorios fueron construyéndose en tanto forestaciones aprovechables para el negocio forestal, primero, y lugares de enunciación del despojo de campesinos e indígenas, después. Me propongo analizar cómo los espacios pueden construirse en diferentes *claves* de acuerdo con las vivencias y la capacidad de diversos actores de hablar, y callar, sobre ellos (Massey, 2005).

² Este es un eje por demás problemático que abordarlo en su complejidad nos insumiría un trabajo aparte. Baste aclarar algunos puntos. Como señala Valtriani (2008), a partir de una interpretación amañada del artículo 102 de la Constitución provincial de 1957, comenzó a operarse la separación entre el concepto de *vuelo* y el concepto de *suelo*, lo que comenzó a entorpecer la propiedad irrestricta de la provincia sobre sus recursos. Esto derivó, más adelante, en la incumbencia de la DGBYP sobre el primero y del IAC sobre el segundo. En el caso de los bosques, esto trajo aparejados muchos inconvenientes; en la empresa Manosa estos se incrementaron. Pese a que el mismo contrato de Manosa de 1972 establecía claramente que las obras tendientes a mantener las forestaciones (el vuelo) no podían ser interpretadas como mejoras que dieran derecho al suelo, vemos el caso de este abogado que, con el tiempo, logró aducir mejoras en las parcelas forestadas y reclamar derecho de suelo en el ejido de El Hoyo. Esta entrega de tierras por parte del fisco a este particular fue investigada en 2011 por una comisión del Honorable Concejo Deliberante de El Hoyo sin ningún resultado. La misma operación es abordada por Saquero y Prytula (2010).

Me mueve como fin último un doble propósito. Por un lado, pretendo indagar en aquellos procesos interrelacionados de creación de lugar, acaecidos a partir de comprender los espacios en estrecha relación con los discursos y relatos que sobre él se estructuran y despliegan, así como en aquellos silencios históricos que en momentos de conflicto emergen y que también los van constituyendo. Por el otro, busco ahondar en un postulado metodológico que, para los lugares construidos hegemónicamente como *sin indígenas*, propone abordar la historia indígena desde “los bordes” (Tozzini, 2014), esto es, desde historias, espacios, lugares y memorias *a priori* no marcados étnicamente.

Comenzaré describiendo el plan de forestaciones llevado a cabo en la provincia de Chubut, principalmente desde fines de la década de 1960, con especial énfasis en la experiencia de la empresa Manosa. Posteriormente, analizaré de qué manera de este espacio así organizado comienzan a emanar, décadas después de la liquidación de esta empresa, *historias no previstas* o no enmarcadas de antemano en dicha organización espacial.

Finalmente, cerraré el trabajo con unas conclusiones que invitan a seguir reflexionando sobre la capacidad de los espacios de seguir desplegando otras memorias y trayectorias a lo largo del tiempo, que nos permiten visibilizar marcaciones étnicas situadas en localidades donde el proceso hegemónico construyó sus relatos de origen como *sin indígenas*.

PRODUCIR UN LUGAR PARA CONSUMIRLO (DIMITRIU, 2002): DE “TIERRA FISCAL IMPRODUCTIVA” A FORESTACIONES DESARROLLISTAS

A pesar de tratarse de una actividad “tradicional”, la explotación forestal del bosque nativo en la comarca tuvo su mayor expresión entre las décadas de 1960 y 1970 (Danklmaier, 2007). La organización corporativa de dicha actividad, producto de una política estatal, se constituyó en el *locus* de anexión al sistema capitalista de acumulación de territorios, considerados hasta entonces como “marginales” desde el punto de vista productivo y ocupados por antiguos pobladores sin título de propiedad.

A través de las políticas de *aprovechamiento* del recurso forestal y de las prácticas concretas emanadas de las mismas, se estableció un pa-

norama de reservas de ciertas tierras que, hasta el momento, no habían resultado apetecibles económicamente (Tozzini, 2011, 2014).

El desarrollo de la actividad forestal en la Argentina, en general, y en la provincia de Chubut, en particular, estuvo marcado por dos etapas (Valtriani, 2008). La primera, que va desde 1950 a 1970, estuvo delineada por el modelo productivo desarrollista de sustitución de importaciones y del bosque nativo; la segunda, que va desde 1970 a 1990, estuvo marcada por el *boom* de las plantaciones compensatorias.

Si bien, de acuerdo con las fechas en que se instalaron ambas empresas, podría vincularse el nacimiento de SAFE respondiendo a la primera y a Manosa más compenetrada con la segunda, lo cierto es que ambas compartieron trazos de una y otra época, tal vez porque Chubut es una provincia que se constituyó como tal recién en 1958 (Crespo y Tozzini, 2016).

Manosa se conformó por impulso de la DGBYP de la provincia del Chubut a través de su decreto n.º 39/72. Su finalidad fue unificar en una sola industria monopólica a los diferentes aserraderos familiares (15, aproximadamente) de la región del noroeste de Chubut, que eran de muy baja escala y que abastecían de madera a El Bolsón y a Bariloche (Valtriani, 2008).

El decreto autorizaba también la celebración del contrato entre el Estado provincial y Manosa (*Boletín Oficial*, 10 de febrero de 1972, año XIV, n.º 1460). En efecto, a partir de la celebración de dicho contrato, vastas porciones de tierra fiscal fueron visualizadas como pasibles de ser incorporadas al aprovechamiento forestal. Es así que extensiones de tierra que muchas familias ocupaban mediante permisos precarios de ocupación (PPO)³ o que figuraban como “fiscales libres de adjudicación” fueron anexadas al proyecto maderero.

Este proceso, si bien tuvo variantes, comenzaba por la delimitación de parcelas, la tala rasa de las especies nativas para su comercialización, especialmente cipresales, y la reforestación con especies exóticas de rá-

³ Estos permisos, otorgados por la Dirección de Tierras, eran personales e intransferibles, y se iban renovando periódicamente. Los PPO eran un aval que los pobladores obtenían tanto por parte del Gobierno nacional como por el provincial, mientras tramitaban la titularización de las tierras.

pido crecimiento (Crespo y Tozzini, 2016; Danklmaier, 2007; Valtriani, 2008). Estas serían aprovechadas en el futuro y se consideraban plantaciones “compensatorias” que se devolvían a la administración provincial en “compensación” por el usufructo del bosque nativo de su patrimonio.

A los fines de asegurar el desarrollo de las nuevas plantas, se cercaron las zonas de las plantaciones, quedando excluidas para el aprovechamiento de los pobladores, quienes las venían utilizando históricamente para pastoreo de sus animales. Esto derivó en un proceso de paulatino, pero creciente empobrecimiento de estas familias (Crespo y Tozzini, 2016; Tozzini, 2011).

Con algunas variantes, cuando las plantas estuvieran prontas para ser maderables, los empresarios se presentarían a concurso de precios ante la DGBYP, que les otorgarían el permiso para cortar dicha madera. Pese a lo que creyeron muchos pobladores, haber reducido sus parcelas de pastoreo en pos de un proyecto productivo tampoco les traería un rédito a futuro, pues dichas parcelas ya estaban reservadas por la DGBYP del Chubut.⁴

Ahora bien, independientemente de estas puntualizaciones, la historia de la maderera es recordada de múltiples maneras: muchas personas recuperan en sus relatos la gran “dilapidación” del recurso forestal, producto de la poca supervisión estatal; otros recuerdan esta etapa como un periodo en el que algunos empresarios forestales se enriquecieron.

Sin embargo, esta también se recuerda como una etapa en que se habían generado altas tasas de ocupación (al momento del cierre, Manosa empleaba de manera directa a 300 personas), aunque algunos se vieran perjudicados por el tipo o las condiciones de trabajo,⁵ o por la caída de la fuente laboral una vez que la maderera cerró en la década de 1990.

A esto se suma, como un testimonio del tiempo presente que extensas parcelas forestadas quedaron embargadas por varios años, producto de un

⁴ Este no fue el único episodio que venía a poner coto a hábitos instalados. Según me comentaba en una entrevista en 2009 un funcionario de la DGBYP, los empresarios forestales tampoco aceptaron inmediatamente y “de buen grado” tener que presentarse a concurso de precios y pagar por el recurso que durante años habían estado habituados a obtener del bosque público casi sin control.

⁵ Esto ha quedado plasmado también en la letra de una canción de un grupo de rock local (Patagonche), que refiriéndose a la maderera expresaba: “El paisano trabajaba de sol a sol en el bosque”.

juicio entre la empresa y el Estado provincial, sumado a conflictos entre la DGBYP y el municipio de Lago Puelo. Esto significó el abandono, la imposibilidad del mantenimiento y el consecuente deterioro ambiental, ya sea producto de la resiembra espontánea, la peligrosidad ígnea frente al material seco acumulado y la densidad de las plantas en pie, o de la propagación de una plaga que afecta a este tipo de plantaciones y las vuelve inservibles desde el punto de vista productivo.

Ahora bien, la de la maderera era una historia que públicamente se leía en clave de relato productivo local, que había implicado una suerte de *experimento* productivo estatal, privado con su auge en empleo y productividad, aunque también atravesado por el desperdicio del recurso y malos manejos que, sumado a otras cuestiones, había provocado su ocaso.

Sin embargo, y tal como nos lo recuerdan Deleuze y Guattari (1988), “un mismo campo circunscribe su interioridad en Estados, pero describe su exterioridad en lo que escapa a los Estados o se erige en contra de ellos” (p. 368). Estos espacios supieron desplegar décadas después de cerradas las empresas historias no contadas o no contenidas en estos repertorios productivos, y comenzaron a ser usinas de relatos que parecían reñidos con la imagen de esos mismos espacios, hoy algunos de ellos abandonados y aparentemente yermos, vinculándolos en tiempo y espacio a historias, *a priori*, desconectadas de ellos. El próximo apartado apuntará a describir las novedosas vinculaciones que ciertos grupos desplegaron en relación con estos espacios en tiempo relativamente reciente.

CONFLICTOS RECIENTES HABILITANDO HISTORIAS PASADAS OTRAS

En diciembre de 2008, una campesina de la localidad de El Hoyo estaba pronta a ser desalojada en virtud de un juicio por usurpación que le siguieran la provincia de Chubut y un particular. Él, quien había sido abogado en una querrela entre la provincia y Manosa a instancias de su liquidación, había recibido en pago por sus honorarios la mayor parte de las parcelas forestadas en El Hoyo y Lago Puelo de la empresa liquidada.

A su vez, él había logrado, con el tiempo, obtener la titularidad de la tierra sobre la que se implantaba parte de la forestación de la localidad de El Hoyo. Algunos lotes de esta forestación sobre la que había conseguido su título de propiedad, formaban parte de la tierra que tradicionalmente ocupara la familia de la mujer sentenciada a desalojo y que utilizara, en buena medida, como veranada.

Tiempo después, esta campesina construyó allí su casa sin saber que esas tierras “tenían otro dueño” (IL, 2009). La primera instancia del juicio arrojó para esta mujer la sentencia a seis meses de prisión en suspenso, el pago de costas y su desalojo “provisorio” hasta que estuviera firme la sentencia.⁶

Rápidamente, ante el inminente desalojo, organizaciones sociales y políticas, gremios, profesionales, pobladores en general, comunidades y familias mapuche de toda la comarca, e incluso de puntos más alejados, se fueron congregando en dicho lote con el firme propósito de oponerse a esta acción.

Fueron dos largas semanas en las que las personas se iban turnando, en las que se hacían *vigilias* y se compartía la comida y la angustiada espera mientras se realizaban asambleas para evaluar las acciones a seguir. Las noches también transcurrían en torno al fogón, los recuerdos y vivencias compartidas intentaban paliar el difícil momento que se estaba atravesando. La premisa que movía a quienes se acercaban era que esta pobladora y su familia no quedaran solas.

En esos días compartidos, los pobladores locales comenzaron a reconstruir la historia de las forestales que habían operado en la zona; muchos habían sido antiguos obrajeros en el monte. Algunos reflexionaban sobre las consecuencias que seguía generando esa empresa, a pesar de que hacía dos décadas que se había cerrado y cuatro desde que se habían implantado los pinos.

Los pobladores mapuches que se acercaron, ya fueran de Chubut o de la vecina localidad rionegrina de El Bolsón, comenzaron a desmenu-

⁶ Finalmente, por agotamiento de los tiempos procesales, luego de dos años la causa cayó y la campesina quedó libre de los cargos de la causa penal por usurpación.

zar esta historia en clave de despojo común que aunaba a campesinos e indígenas. En efecto, también las familias mapuches de El Bolsón comenzaron a relatar en qué medida las políticas forestales nacionales afectaron sus campos, perjudicándolos tras derivar en la reducción de tierras que utilizaban para pastoreo, cuando no la pérdida de las mismas. Ellos también enunciaban cómo en el presente aquellos que habían permanecido en ellas tampoco podían hacer usufructo de la madera por no tener regularizada la situación territorial, tras años de haberla solicitado.

Independientemente de las empresas implicadas en cada caso, los pobladores mapuches lograban articular la historia de esta campesina con una historia de despojo compartida entre mapuches y campesinos, atravesados todos por la precariedad legal en sus históricas ocupaciones territoriales. El Estado nunca había terminado por reconocerles plenos derechos sobre las tierras y los particulares con poder habían querido enriquecerse. En un punto, comenzaba a hacerse pública a partir de este conflicto la otra cara de aquella historia productiva comarcal.

Sin embargo, mostrar *la otra cara* de una historia productiva no era lo único que ocurría por estos días con los eventos en torno a las forestaciones de la exempresa Manosa y las otras empresas forestales que operaron en la comarca. Poniendo en foco las diversas experiencias conflictivas anudadas en ese espacio, algunas personas mayores desplazaban esos *eventos de lugar* a otros espacios y a otros tiempos aún más lejanos.

Valeriano Cayún, *Lonko* de la comunidad mapuche Cayún de Lago Puelo, interpretaba esta historia de las parcelas de pinos “arreatadas” a esta campesina a partir de los marcos de significación (Halbwachs, 1992) que le aportaba otra historia de despojo de campesinos en la comarca: el desalojo efectuado por el Parque Nacional Los Alerces, Anexo Lago Puelo, en el año 1937 (Blanco y Mendes, 2003; Giussiano y Sánchez Reiche, 2002).

Si bien separadas por más de setenta años y por algo más de 30 kilómetros, Valeriano Cayún amalgamaba en una misma experiencia los desalojos de campesinos del área del Lago Puelo en 1937 (Crespo, 2014) con el inminente desalojo de esta campesina de El Hoyo y el despojo sufrido por muchos otros a raíz del proyecto productivo maderero en

tiempos más recientes. En este sentido, lugares y tiempos distantes se fundían en el recuerdo, a partir de la forma en que ambos eran interpretados e interrelacionados en un mismo repertorio narrativo.

REAPILANDO Y AMALGAMANDO ESPACIOS Y EXPERIENCIAS

Asumiendo con Massey (2004) que la identidad de los lugares no se encuentra arraigada dentro de ellos mismos, sino que se construye a través de sus relaciones con otros, la pregunta que nos genera este evento narrativo es acerca de la agencia de dichas relaciones externas que no son intrínsecas al lugar, no se definen por proximidad y son establecidas tan solo por un grupo, mientras son desconocidas y hasta extrañadas por otros.

En efecto, funcionarios estatales vinculados a la DGBYP, empresarios forestales en actividad o ya retirados, o personal técnico se muestran en extremo sorprendidos cuando este tipo de narraciones son enunciadas públicamente, ya sean las de *la otra cara* de la historia de la industria forestal o aquella que logra reenmarcar la historia de las forestaciones en repertorios de despojo más amplios y más lejanos en el tiempo. Algunos simplemente sentencian “Manosa no existe más” o increpan públicamente “esto ya es demasiado”⁷ como una forma de impugnar todo relato que la contenga en una conflictividad presente.

Que estas conexiones espaciotemporales sean editadas por sectores subalternos y, en buena medida, sean desconocidas por otros, lejos de llevarnos a repetir sospechas o formulaciones acusatorias hacia los primeros, devienen piezas fundamentales para indagar dinámicas de creación de memoria y espacialidad entre sectores subalternos.

Siguiendo a Massey (2004), los lugares son definidos como puntos de encuentro y de negociación constante, siendo el hibridismo una característica ineludible a este proceso. La paradoja deviene en el momento en el que actores que no fueron tenidos en cuenta como partícipes de estas

⁷ Ambas expresiones fueron enunciadas por importantes empresarios forestales en actividad: la primera, en el marco de una reunión por la aplicación de la Ley de Presupuestos Mínimos de Bosques Nativos en El Bolsón, Río Negro; la otra, en el marco de una charla en 2012 sobre la temática en El Hoyo, Chubut.

historias por no tener visibilidad pública o legal comienzan a intentar intervenir en dicha negociación de creación de lugar.

El hecho de tratarse de tierras fiscales que los pobladores usaban, en ocasiones, en épocas de veranada, y que llevó a que el Estado no los visibilizara como ocupantes permanentes; haber sido incluidos en expedientes de tierras, pero no lograr el título de propiedad pasados los 40 años de estos proyectos productivos,⁸ o simplemente hablar desde una adscripción, la étnica —que no se había enunciado públicamente en la arena política al momento de las madereras—, coadyuva a la sensación de *ficción* o de extrañeza.

Esta sensación recubre a los relatos que comienzan a emerger y reclamar un lugar dentro de los repertorios aptos de ser contados respecto de estos espacios. En efecto, mientras los pobladores reconstruyen historias vividas en esos territorios, autoridades, empresarios e incluso el beneficiario de las parcelas de pinos aseguran nunca haber visto a esos pobladores, describiendo tales lugares como “vacíos”.

De alguna manera, el proceso por el cual las parcelas forestadas hace 40 años, hoy en parte abandonadas, en manos de privados, o como parte de territorios aún no titularizados de campesinos e indígenas, comenzaron a ser objeto de reflexión del despojo y ser reenmarcadas en repertorios de desalojos a campesinos pobres e indígenas tuvo como eje la apropiación de esos espacios dentro de otros repertorios, que *a priori* no hubieran formado parte de los imaginarios locales sobre espacios de conflictos o reclamados por comunidades o familias indígenas.

En este sentido, aun siendo cautos en su uso y realizando las distinciones pertinentes según el caso, podemos hablar de un proceso de reterritorialización (Appadurai, 1996) de esos espacios puesto en marcha por sectores subalternos. En relación con los espacios con pinares de la exempresa Manosa, y según su ubicación, podemos ver en la comarca dos formas de reterritorializarlos.

⁸ Además de lo señalado por Valtriani (2008), muchos inicios de regularización u otorgamientos de ocupaciones realizados por la administración provincial a determinados pobladores fueron luego desconocidos por las administraciones municipales al pasar dichas tierras “en trámite de regularización” a los ejidos.

En primer lugar, las comunidades mapuches Motoco Cárdenas y Cayún de Lago Puelo comenzaron a impedir que el dueño de las parcelas continuara entrando a extraer madera de las plantaciones de ambos territorios. A partir de declararse públicamente en tanto mapuche y, con el tiempo haberse concientizado de la amenaza latente tras el caso de esta pobladora rural de El Hoyo, ambas comunidades decidieron impedir el acceso del propietario del vuelo a sus territorios.

En este sentido, ellos reasumieron la continuidad de su territorio, a pesar del cercamiento pasado y presente de la parcela, y recuperaron la historia en la cual dicho campo no sufría subdivisiones y esos “manchones oscuros”⁹ volvían a integrarse al territorio continuo y aprovechable de la familia, tal como en el tiempo previo a la forestación.

Esta acción, sin embargo, tampoco les resultó gratuita a las comunidades: la comunidad Cayún fue demandada en 2009 por el titular de las plantaciones, en tanto que la comunidad Motoco Cárdenas comenzó a ver obstaculizada la entrega de guías para usufructuar la madera de una forestación que plantara en el territorio un tío ya fallecido.¹⁰

En segundo lugar, la otra forma de reterritorialización está ligada no necesariamente a una permanencia que no pudo interrumpirse, como en el caso de la campesina de El Hoyo, o por una reaprehensión de su territorio, como en el caso de las comunidades mapuche; sino por poder desplazar las historias que se contaban sobre esos espacios hacia repertorios en los que, *a priori*, esos espacios eran totalmente ajenos.

De este modo, la reterritorialización se opera al recuperar para sí un espacio que estaba enmarcado en la historia no indígena de la comarca.

⁹ Las plantaciones de pinos, además de ser consideradas por los pobladores como “contaminantes”, son referenciadas porque en ellas, por lo tupidas y altas, no entra el sol, con lo cual uno permanece en la oscuridad en su interior. Más allá de esto, vistas de lejos también se las identifica en la cordillera por su color notablemente más oscuro que el resto del bosque nativo.

¹⁰ Cabe mencionar que a partir de la década de 1970, y tras la Ley Nacional n.º 13.273, el estado provincial comenzó a celebrar contratos particulares con los ocupantes de tierras fiscales, en pos de que estos forestasen. Esto, además de ser coherente con la política productiva de la época, estuvo relacionado con una suerte de impulso a la “reconversión productiva” de los pequeños productores ganaderos, instalados en su mayoría de manera precaria en la cordillera, de manera que realizaran actividades de “menor impacto” para el medio boscoso.

Tal vez por eso se dan las molestias que suelen generar en cierto público que esta porción de la historia comarcal, asumida en clave económica o productiva, sea introducida dentro de repertorios de la historia indígena; máxime si tenemos en consideración que, tal como ya se ha expresado, esta comarca se construyó desde el discurso hegemónico como “sin indios” (Tozzini, 2014).

Bien vale la advertencia de Appadurai (1996) para casos de migraciones: lo que logra el pluralismo étnico es violar la percepción del isomorfismo entre territorio e identidad nacional en que se apoya el Estado nación moderno —en este caso, aquel impuesto por las comunidades que decidieron reivindicarse públicamente como indígenas—.

Además de deshilar una historia zurcida sobre los relatos surgidos en el seno de una política pública nacional/provincial, también se quebró aquel isomorfismo por el cual pareciera ser que ciertos espacios solo pueden contener ciertas historias, obturando la presencia de otras.

Producto de definirlo como la esfera de posibilidad de la multiplicidad y esfera donde conviven diversas trayectorias, posibilitando la presencia de más de una voz (Massey 2016), el espacio es para esta autora constituido en sí mismo por múltiples relaciones con otros espacios.

Por otra parte, dichas relaciones no son todas simultáneas, la conexión entre espacios se encuentra abierta a la posibilidad. El espacio nunca puede ser esa simultaneidad completa en la que toda conexión ya se halla establecida de una vez y para siempre. Y es que, tal como lo señala la autora, “en el espacio siempre quedan cabos sueltos” (Massey, 2016, p. 115).

CONCLUSIONES

Si el espacio funciona en ciencias sociales como un principio organizador (Gupta y Ferguson, 1997), cabe detenerse a pensar en él, pues también en el espacio se distribuyen y localizan historias. Por lo cual, ¿quién opera y cómo se opera dicha distribución en el proceso hegemónico?

El caso aquí resumido respecto de las plantaciones de pinos y el potencial de dicho lugar de amalgamarse con otros espacios e historias nos lleva a reflexionar acerca de abordajes que sostienen las premisas de espacios discontinuos (Gupta y Ferguson, 1997), tratando de poner en tensión tales discontinuidades de espacios y tiempos.

En los eventos analizados, espacios (plantaciones de pinos que se fundían al Parque Nacional Lago Puelo, distante entre 5 y 20 km de las mismas) y tiempos (eventos de desalojos separados por más de 70 años) se fundían en un único repertorio de continuidad de despojos territoriales.

Doreen Massey (2005) sostiene que aquello que vuelve público a un espacio no es tanto su locación, su uso o quien lo administre, sino la posibilidad de hablar sobre él. Entonces, siguiendo este planteamiento, la fusión *sui generis* operada entre tiempos y lugares se materializaba, además, por la posibilidad de hablar sobre ellos, es decir, de (re)convertirlos no solo en nuevos relatos sobre ellos, sino en (otros) espacios públicos.

Por su parte, y siguiendo a aquellos autores que ven con reticencia las asociaciones simplistas entre lugar, memoria, pérdida y nostalgia (Brun, 2001; Gupta y Ferguson, 1997), nuestro ejemplo presenta una combinación particular de estos elementos. En principio no podríamos adjudicar una *nostalgia* respecto de dichos espacios, al menos no en su fisonomía actual, que es aquella que tienen hace tan solo 40 años.

Los pobladores nativos sí sienten nostalgia, aunque de aquel paisaje previo, el que se taló y que reconocían como su espacio “de vida”, como espacio resguardador del agua. Las plantaciones de pinos son vistas como hostiles; los pobladores les adjudican la contaminación del suelo y del aire: “Donde hay pinos no crece el pasto [...]; si uno se sienta bajo un pinar, siente como un gas” (Valeriano Cayún, enero de 2009). Ellos, además, señalan el peligro ígneo que acarrearán: “Las piñas encendidas son capaces de cruzar de un lado al otro del río” (poblador de El Hoyo, 2009).

Asimismo, según recuerdan pobladores nativos, los faldeos de bosque nativo estaban integrados a sus vidas: eran lugares de pastoreo de sus animales y de tránsito antes de los cercamientos de las parcelas. En definitiva, y de manera similar a lo que planteara Gordillo (2010) para el

monte del Gran Chaco, esas plantaciones son un producto espacial y testigos inseparables de la subordinación al ordenamiento productivo estatal.

Entonces, lo que genera la contemplación de dichos espacios tal como hoy se los observa, más que nostalgia, es la corroboración de mecanismos de engaño. Muchas familias redujeron sus rodeos asumiendo que luego usufructuarían de la madera; otros, como la campesina de El Hoyo, comprendieron las implicancias de la historia de la maderera solo cuando recibieron una demanda por usurpación en su contra; finalmente, otros pobladores que oportunamente se emplearon en la maderera sienten con pesar que desde sus humildes y subordinados lugares de obrajeros también contribuyeron al desmonte del lugar.

Así, esta historia *recuperada* con pesar, a partir de un conflicto desatado en estos territorios, permite volver a dichos espacios y repertorios productivos desde aristas y ribetes no obvios, o que no habían sido enunciados públicamente. Esta nueva forma de hablar de ese espacio recupera trayectorias y relaciones de poder, a la vez que devuelve otra arista del espacio, ya que al hablar de él en una nueva clave se lo vuelve público, pero en otro contexto (Massey, 2005).

Ahora bien, uno de los objetivos de este escrito también apuntaba a poder desarrollar metodológicamente una manera de trabajar pertenencias y marcaciones indígenas en sociedades que habían erigido su historia de origen como “sin indios”. Volviendo a la idea de Deleuze y Guattari (1988) con la que cerrábamos el primer apartado de este escrito, en estos casos, entrar a los temas (a los espacios-historias) desde la exterioridad del Estado, o tal vez desde los *restos* que sus proyectos dejaron, se ha revelado como una estrategia útil que vuelve audibles ciertas voces.

Frente a la ansiedad por encontrar *la historia indígena*, o ante la impotencia de *no encontrarla*, ahondar en aquellos vacíos, en aquellos espacios que *a priori* ya tienen una marcación determinada, aunque entrando desde su exterioridad, resulta metodológicamente potente.

Retirado el Estado del control productivo de esos espacios, caídos los proyectos industriales, lo que resta, sus consecuencias, abre lugares a otras historias, a que emerjan, en todo caso, “los desperdicios” de

esas *narrativas maestras* (Rogers, 2011).¹¹ En este sentido, retomando a Deleuze y Guattari (1988), se trataría de indagar en esas imágenes de pensamiento, la *noología* en sus términos, no contendidas por el Estado o, en todo caso, expulsada hacia sus márgenes.

Según lo que venimos registrando en el campo, las plantaciones de pinos son espacios donde esas imágenes de margen comenzaron a emerger una vez retirados los proyectos forestales y cuando comenzaron a verse aquellas consecuencias no deseadas. En todo caso, se trata de indagar qué imágenes e historicidades guardan determinados espacios, que por años organizaron ciertas actividades y en consecuencia produjeron ciertos relatos, cuando esas actividades y las políticas que las proyectaron se disipan.

¿Qué otros relatos afloran por fuera de dichas *narrativas maestras*? En este sentido, la *noología* choca con contrapensamientos cuyos actos, en ocasiones, se revelan violentos; en otras, resultan de apariciones discontinuas con su existencia móvil a lo largo de la historia (Deleuze y Guattari, 1988).

Si estamos reflexionando sobre pensamientos abrigados por fuera de las imágenes de Estado, nos encontramos en el terreno de pensamientos que se dan por etapas, en intersticios y a través de reactivaciones. Aquello que comenzó a través de la posibilidad de desalojo de esta campesina estuvo en el orden de la reactivación de una historia no comprendida dentro de las imágenes de pensamiento, que esos espacios habían destilado hasta el momento o que se esperaba que emanaran.

La capacidad de vinculación de diversas trayectorias que se dieron a lo largo de la resistencia al desalojo de esta pobladora, y la visibilización del vínculo de este espacio con otros de la Comarca, da cuenta de esa multiplicidad no acabada, propia de los espacios (Massey, 2016), que pudo mostrar uno de sus ribetes tras entablarse novedosas relaciones.

¹¹ El concepto fue ampliamente trabajado por Connerton (1989), quien considera a estas narrativas como variaciones colectivas de lo que él denominó *memoria personal*, dándole sentido al pasado en tanto *autobiografía colectiva*. No obstante, para este análisis nos parece más pertinente la definición otorgada por Roger (2011) a este concepto, en tanto concibe a las narrativas maestras como capaces de perpetuar relaciones de dominación, incluso a costa de negar aquellas experiencias que no muestran continuidad con ella.

En el caso de los campesinos y familias mapuche, la reterritorialización más importante operada en el presente, de la cual son agentes y por la cual intentan subvertir antiguos ordenamientos, pasa por desplazar esos espacios hacia otros campos semánticos, en los que logren ser articulados dentro de repertorios narrativos que, *a priori*, y de acuerdo con la historia que se tejó sobre ellos, les son ajenos.

Si el territorio se fue desgajando a través de múltiples solapas de extracción de valor (Tozzini, 2011), novedosas vinculaciones de trayectorias que comenzaron a unir espacios distantes fueron permitiendo la emergencia y la visibilización de múltiples experiencias y memorias, que los espacios pasados, presentes y futuros son capaces de abrigar, desplegar y proyectar en sí mismos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, A. (1996). Sovereignty without territoriality: notes for a post-national geography. En S. Low y D. Lawrence-Zúñiga (Eds.), *The anthropology of space and place: locating culture* (pp. 337- 349). Londres, Inglaterra: Blackwell.
- Blanco, D. y Mendes, J. M. (2003). *Los valles cordilleranos del paralelo 42° (1900–1950). Procesos de intercambio en la construcción de la región* (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Comahue, Argentina).
- Brun, C. (2001). Reterritorializing the relationship between people and place in refugee studies. *Geografiska Annaler. Series B. Human Geography*, 83(1), 15-25.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Crespo, C. (2014). Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina). *Cuicuilco*, 21(61), 165-187.

- Crespo, C, y Tozzini, M. A. (Septiembre de 2016). *Procesos de territorialización y memorias de despojos en la Comarca Andina del Paralelo 42° (Patagonia argentina)*. Trabajo presentado en el II Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI: avances, perspectivas y retos. Santa Rosa (La Pampa), Argentina.
- Danklmaier, C. (2007). La actividad forestal. En *Proyectos federales de innovación productiva PFIP 2004-1. Modelos de desarrollo forestal para la diversificación de los sistemas agrarios del noroeste del Chubut. Diagnóstico social*. Esquel, Argentina: CIEFAP.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-textos.
- Dimitriu, A. (2002). Producir y consumir lugares: reflexiones sobre la Patagonia como mercancía. *Eptic. Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*, 4(3).
- Giussiano, M. y Sánchez Reiche, G. (2002). ¿Conservar la naturaleza o afianzar la frontera? El caso del Parque Nacional Lago Puelo. *Revista Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina*, 3, 42-49.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). Beyond “culture”: space, identity and the politics of difference. En A. Gupta y J. Ferguson (Eds.), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology* (pp. 33-51). Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Massey, D. (2004). Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 57, 77-84.
- (2005). *For space*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- (2016). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (pp. 101-121). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

- Rogers, B. (Noviembre de 2011). *My place or ours? Renegotiating the meaning of place*. Trabajo presentado en el 2nd Global Conference Space and Place. Exploring Critical Issues. Praga, República Checa. Recuperado de <http://law.anu.edu.au/coast/events/apsa/papers/241.pdf>
- Saquero, J. y Prytula, R. (2010). Los tiempos de la tierra, los tiempos de los pueblos y los tiempos de la justicia. Crónica incompleta de la resistencia de una campesina chubutense. En A. Etchegoyen (comp.), *Pueblos originarios y acceso a la justicia* (pp. 277-296). Buenos Aires, Argentina: El mono armado.
- Tozzini, M. A. (2011). Pagarnos con lo propio. Trayectorias comunes en territorios desgajados. En S. Valverde, G. Maragliano, M. Impemba y F. Trentini (Eds.), *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas (estudios sobre Norpatagonia, Argentina y Labrador, Canadá)* (pp. 275-305). Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- (2014). “Pudiendo ser mapuche”. *Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, provincia de Chubut*. San Carlos de Bariloche, Argentina: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado de http://iidypca.homestead.com/Pudiendo_ser_mapuche.pdf
- Valtriani, A. (2008). *Modelos de desarrollo forestal, sus conflictos y perspectivas en el sector de micro PYMEs forestales. Estudio de caso en la región noroeste y centro de la provincia de Chubut* (Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Tozzini, M. A. (2018). Cuando la multiplicidad se despliega en el tiempo: memorias indígenas en espacios desmarcados en la Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia argentina. *Punto CUNorte*, 4(7), 51-71.

¿Por qué el *lawen* une? Procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación política

Why lawen bonds? Personal and collective processes of memory and political subjectivation

Mariel Kaia SANTISTEBAN*

RESUMEN

El siguiente trabajo es una reflexión antropológica sobre cómo se recrean distintas acciones y proyectos políticos, considerando sus demandas como un tema central para analizar la puesta en valor de memorias colectivas. Estas memorias reemergen en el proceso de producir un sujeto político desde experiencias comunes de “estar en lucha”. Abordaré los procesos políticos que militantes de las zonas urbanas e integrantes de diferentes comunidades del pueblo mapuche-tehuelche de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut, Argentina, inician en relación con la defensa del *lawen* (medicina ancestral) y del territorio. Reconstruyo experiencias de la vida cotidiana, reflexiones discursivas y prácticas sociales relacionadas con el *lawen*, que reconectan memorias con discursos de demanda indígena.

Palabras clave: *lawen*, territorio, memorias colectivas.

* Estudiante de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Becaria EVC/CIN 2017.
skaiamariel@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4202-0654>

ABSTRACT

This article presents an anthropological approach on how several political projects and actions are developed, considering their demands as a central role for the analysis of the process of valuing collective memories. These memories are present in the development of a political subject from common experiences of “being in a struggle”. I will address the political process that Mapuche-Tehuelche people militants from urban zones and members of the different communities of the provinces of Río Negro, Neuquén and Chubut, Argentina, start regarding the defense of lawen (ancestral medicine) and their territories between 2017 and 2018. I reconstruct experiences from daily life, discursive reflections and social practices related to the lawen, which reconnect memories with indigenous demand discourses.

Keywords: *lawen, territory, collective memories.*

INTRODUCCIÓN

En el marco de una investigación más amplia sobre los procesos políticos de recuerdo en torno al *lawen* (medicina ancestral mapuche), este artículo aborda los procesos de memoria centrando el análisis en las acciones de lucha y proyectos políticos que llevaron a cabo diferentes integrantes del pueblo mapuche-tehuelche cuando, en la frontera entre Chile y Argentina, el organismo oficial de control fitosanitario (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria, Senasa) impidió a una autoridad mapuche pasar el *lawen* con el que viene tratando su enfermedad.

Específicamente, me interesa mostrar cómo en las sucesivas negociaciones con los funcionarios de esta institución, los militantes mapuche y tehuelche de Puelmapu (actualmente Patagonia argentina) emprendieron colectivamente el desafío de acordar sentidos comunes en torno a qué es el *lawen* en sus vidas cotidianas. Me pregunto, entonces, cómo esos significados se fueron acentuando como saberes heredados de los antepasados en una memoria que deviene compartida.

En particular, trabajando comparativamente desde una perspectiva etnográfica en diferentes acciones políticas, me llamaron la atención los modos intrincables en que los recuerdos familiares y las vivencias cotidianas se iban entremezclando con la planificación de una movilización política indígena por la defensa del *lawen*. En ella, se discutían tanto cuestiones afectivas y cotidianas (recuerdos de las abuelas, vínculos con *pu machi*¹ o experiencias de salud y enfermedad) como cuestiones de estrategia política.

Por esto, orientaré este artículo a la comprensión de esta doble dinámica: por un lado, cómo las decisiones políticas afectan los sentimientos que fluyen en las vidas cotidianas de las personas mapuche-tehuelche y, por el otro, cómo la afectividad de sus vidas cotidianas condiciona los posicionamientos políticos.

En relación con esto, quisiera destacar la relevancia que ha empezado a tener el *lawen* como tópico condensador de una gran heterogeneidad de conocimientos mapuche-tehuelche. Como tal, el *lawen* actualiza un campo isotópico donde se incluyen saberes disímiles acerca de los usos que sus antepasados hacían de las plantas medicinales u otros elementos de la naturaleza.

Con este objetivo en mente, introduzco en primer lugar el contexto de disputas en el que se conectan los diferentes materiales etnográficos que componen este artículo. Luego, en los siguientes apartados iré entramando fragmentos obtenidos en entrevistas personales con distintos interlocutores mapuche sobre la dimensión afectiva de los procesos de salud y enfermedad, cuando estos son atravesados y vividos como una actualización de conocimientos mapuche muy antiguos.

Posteriormente, haré hincapié en los encuentros políticos en los que las personas se reunieron y compartieron experiencias similares frente a la defensa del *lawen*. A su vez, desarrollaré otros reclamos de lucha para contextualizar la práctica de *pedir permiso* en donde el *lawen*, al igual que los recuerdos sobre las *machi*, son un canal para visibilizar los procesos de despojo territorial.

¹ El *pu* refiere en *mapudungun* (lengua mapuche) a las o los. En este caso, utilizaré la siguiente cita para referir al rol de *pu machi*: “Son los principales agentes del sistema y práctica de la salud mapuche. *Machi* puede ser un hombre o una mujer” (Mapu Kimün, 2017, p. 48).

Para cerrar, analizaré por qué y cómo el *lawen* unió en un contexto particular distintos fragmentos de memorias, modos de producción de conocimientos —desde, acerca o en torno al *lawen*— y textos emotivos y cotidianos con los que hoy se emprenden procesos profundos de subjetivación política.

Para dar cuenta de la “complejidad cultural” sobre el valor simbólico que se le fue asignando al *lawen*, y comprender cómo operaba este valor en los disensos y disputas enmarcadas en la visibilización que en el año 2017 adquirió la lucha frente a la prohibición del Senasa en los pasos fronterizos, continúo el siguiente apartado explicando brevemente el contexto social y político en el que se inscriben estos hechos.

EL ESCENARIO DE LA DISPUTA

Procesos heterogéneos de reclamo en relación con la medicina mapuche, así como comunidades y organizaciones con diferentes proyectos políticos se encontraron ante un incidente particular. Este ocurrió en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, cuando agentes técnicos y supervisores del Senasa le decomisaron a un *longko* mapuche (autoridad) el *lawen* que trasladaba hacia Puelmapu para un tratamiento de salud prolongado.

Este evento, ocurrido el 12 de junio de 2017, fue un caso entre muchos otros, pero, por determinadas circunstancias, tuvo la particularidad de habilitar, como no había sucedido otras veces, una movilización colectiva. El grupo de personas provenientes de muy diversos *Lof* (comunidades) de las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut que participaron de esas alianzas transitorias se denominó como “militantes mapuche-tehuelche en defensa del *lawen*”.

Este proyecto político se inició en pos de defender las concepciones mapuches en torno al “atendimiento” de la salud y enfermedad frente a las normativas sanitarias de agentes estatales ubicados en las fronteras. Con el propósito de comprender los argumentos político-afectivos de estas disputas, interpreto el conflicto más allá de una mera reacción ante una restricción de orden sanitario; en palabras de Claudia Briones (2014),

como un ámbito de expresión de los disensos ontológicos que emergen cuando los diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros.

En relación con este punto, parto de entender que las memorias afectivas de las personas, familias y comunidades mapuche adquieren su potencial político cuando entran en argumentos y categorías para discutir ciertas espacializaciones hegemónicas de diferenciación social (Sabatella, 2010).

Ahora bien, el incidente ocurrido en el paso fronterizo Cardenal Samoré se inscribe en una historia de disputas territoriales de más larga duración. Esta historia de interacciones sociales entre indígenas e instituciones estatales ha ido configurando las matrices de inclusión y exclusión con las que tramita la otredad un organismo estatal como el Senasa (Briónes, 2005; Delrio, 2005; Escolar, 2005; Valverde, 2010).

En esta matriz hegemónica, la nación argentina equivale a un “nosotros inmigrantes europeos”, mientras que los pueblos indígenas —percibidos como pueblos extintos, extranjeros o minoritarios— forman parte de la prehistoria de la nación, cuya historia inicia a fines del siglo XIX con las campañas militares contra los “salvajes” y el reemplazo de sus mundos “incivilizados” por los de la “ciencia”, las “fronteras” y el “progreso”.

Por esta razón, las normativas estatales de control, basándose en criterios técnicos y científicos sobre el riesgo que acarrearán ciertas especies orgánicas para el progreso productivo de haciendas y plantaciones, niegan otros conocimientos, saberes y prácticas. Como contrapunto a esta historia oficial, las memorias mapuches actualizan las experiencias dolorosas de sus abuelos y de sus abuelas —relatos de campos de concentración, genocidio y despojo por parte del Estado— y, junto con ellas, otras prácticas de tránsito, de curación y de conocimiento.

El decomiso de *lawen* en la frontera actualiza esas memorias afectivas y sus énfasis en la resistencia de los antepasados ante los sucesivos contextos de violencia estatal. En estas memorias, el pueblo mapuche ha resistido a los Estados chileno y argentino en todo el Wallmapu (territorio mapuche que se extiende a ambos lados de la cordillera de los Andes). En estas memorias, la frontera entre ambos Estados nación es una impo-

sición arbitraria, lograda con violencia y con la desestructuración de un pueblo preexistente.

Por otra parte, la discusión sobre si es legal o ilegal transportar *lawen* por la frontera amplió las disputas ideológicas y epistémicas hacia disensos de orden más ontológico. Aquí también las memorias afectivas que los conectan con los seres queridos que ya no están con vida o con las fuerzas de los entornos que habitan son constitutivas de las concepciones mapuche sobre el *lawen* y el rol de *pu machi*. A través de estas concepciones se fueron entramando fragmentos sobre las dimensiones cotidianas de los procesos de salud y enfermedad, vividas como actualización de conocimientos mapuche muy antiguos, con acciones de protesta, discursos políticos y reclamos al Estado.

Ese día en el que a un *inan longko* de *Lof* mapuche Cañio se le quitó y destruyó el *lawen* que una *machi* le había elaborado al otro lado de la cordillera de los Andes, los mapuches ocuparon espontánea y pacíficamente las oficinas del Senasa en Bariloche (Río Negro, Argentina) con el unísono reclamo de ser escuchados, en diferentes encuentros o *trawn*, por funcionarios competentes. El propósito era explicarle al Estado su error con respecto a la idea de frontera y sobre la incompetencia de la ciencia moderna para evaluar un conocimiento ancestral transmitido de generación en generación sobre riesgos, salud y enfermedad.

El Senasa es un organismo estatal especializado en el control sanitario, cuyos dispositivos normativos tienen el fin de asegurar el cumplimiento del resguardo fitosanitario del patrimonio nacional. Esta institución se encuentra ubicada en distintos puntos del país, así como en los pasos fronterizos entre Chile y Argentina a lo largo de la cordillera de los Andes.

Dicho organismo tiene como objetivo primordial la protección de la salud de la población basándose en el Código Alimentario Argentino (Ley de 1969), el cual antepone a los derechos internacionales indígenas (como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169 [1989], ratificado tanto por la Constitución Nacional de Chile como por la de Argentina).

Según las normativas de esta institución estatal, el *lawen*, por ser elementos de la naturaleza o preparados a base de plantas y raíces, no

puede pasar las fronteras transnacionales porque podría traer “plagas” que contaminen o pongan en riesgo la salud fitosanitaria de la región norpatagónica de la Argentina.

Estos impedimentos para el transporte, reflejados tanto en los discursos como en las prácticas de los funcionarios, reproduce la lógica de la “modernidad” que, como sostiene Latour (2007), basa sus principios en una separación y oposición entre naturaleza/cultura, estableciendo una asimetría entre el conocimiento verdadero y los “conocimientos otros”. La “peligrosidad” del *lawen* es parte de las lógicas que las prácticas institucionalizadas utilizan en el control de las fronteras nacionales.

Me propongo analizar un proceso de lucha específico en torno al *lawen*, un evento que tuvo lugar en junio del año 2017, y que, reuniendo espontáneamente a distintos sectores del pueblo mapuche, dio existencia a un movimiento político transitorio. En el conflicto particular con la institución estatal del Senasa, el “siendo juntos” que se puso en marcha en “defensa del *lawen*” resultó en un “nosotros” con fuerza política para capitalizar experiencias y entextualizar acuerdos como pueblo.

En las siguientes páginas veremos cómo ciertas moradas de apego devienen instalaciones estratégicas que responden a un proyecto político de revitalización de la medicina mapuche y de puesta en valor de su eficacia; un proyecto en el que afecto y política conjugan experiencias emotivas y altamente apreciadas con acciones para sostener, seguir produciendo y profundizar la cotidianidad de ese mundo.

PENSANDO LA CONJUNCIÓN AFECTO-POLÍTICA

Cuando los mapuches de la región del Puelmapu empezaron a reunirse para acordar un modo de acción conjunta para impedir las prácticas de decomiso del *lawen* en la frontera, emprendieron también el desafío de acordar sentidos en torno a qué es el *lawen* en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados.

En el comienzo de la década de los ochenta, la antropología social recuperó el abordaje de *las emociones*, que había quedado desplazado

por considerarlo un insumo íntimo y privado, y lo resituó como una forma particular de experiencia social. Esta perspectiva cuestionó la enraizada mirada eurocéntrica y occidental sobre la persona, la vida social y la moralidad, que asociaba y relegaba a las emociones al lugar de la irracionalidad, la subjetividad, lo caótico y al espacio privado del interés individual (Marifil, 2016). Algunos autores destacaron, entonces, el carácter cultural de las emociones y promovieron un abordaje que las considerara como un lenguaje social expresado en el cuerpo (Abu-Lughud, 1985; Lutz, 1986; Lutz y White, 1986).

Partiendo del carácter social y cultural de los afectos, me interesa particularmente retomar la discusión en torno a la naturaleza estructurada o vivida de las emociones en la vida cotidiana y sus efectos e implicancias en las prácticas políticas. El afecto presupone experiencias del pasado y da sentido a las experiencias vividas en el presente, y es precisamente esta tensión la que adquiere relevancia para el análisis de los procesos políticos.

Con el fin de profundizar esta idea, tomo las definiciones, contrapuestas en sus énfasis, de autores como Walter Benjamin (1991) y Raymond Williams (1997); para el primero, el afecto deviene político cuando organiza la “estructura de la experiencia” cotidiana. Esta resulta tanto de los sentidos y usos de la tradición, que se heredan del pasado, como del potencial de un presente determinado para articular, en conjuntos coherentes, ciertos momentos inconexos, inarticulados y meramente vividos (McCole, 1993); por ejemplo, las formas en las cuales la experiencia cotidiana en torno al *lawen* ha ido adquiriendo coherencia, comunicabilidad y transmisibilidad.

Para Williams (1997), la politicidad del afecto refiere a cambios en las “estructuras de sentir”, esto es, emergencias que no necesitan esperar una definición, una clasificación o un discurso interpretativo “antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción” (p. 154). En este sentido, el autor dice:

Elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones y no sentimiento contra pensamiento, sino

pensamiento tal como es sentido, y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada [...]. Se trata de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales en la práctica son variables (Williams, 1997, p. 155).

Esta afirmación nos invita a pensar, por ejemplo, las formas heterogéneas en que se experimentan las prácticas relacionadas con el *lawen* y los vínculos afectivos que estas actualizan y que no pueden ser todavía extexualizados en formas colectivas y coherentes de expresión.

Aun cuando parecieran puntos de vista divergentes, entiendo que el afecto interviene tanto en el trabajo de estructurar experiencias fragmentadas en proyectos políticos comunes como en los significados y valores que, aun sin ser abarcados por esas estructuras, orientan los discursos y las acciones políticas.

La tensión productiva consiste en no entrar en lo nuevo sin una experiencia profunda en las memorias heredadas y no penetrar en la memoria sin una clara percepción de las nuevas experiencias. En definitiva, entendemos aquí que las emociones y el afecto son constituidos por, y constituyentes de, las experiencias informales de la cotidianidad, pero de aquellas más formales de la vida política.

Benjamin (1991) y Williams (1997) nos permiten, desde ángulos diferentes, poner en cuestión la racionalidad expresada en las formas de hacer política como un tipo de acción escindida de la vida cotidiana de los sujetos. Este entramado cotidiano que oscila entre la coherencia y la rearticulación de experiencias ya vividas y los cambios aún imperceptibles y en constante devenir de esas “estructura de sentir” es lo que entiendo como el devenir afectivo de la política.

En este sentido, las prácticas cotidianas en torno al *lawen* producen efectos tales como significados y representaciones expresados en los

cuerpos, identidades de sujeto, placeres, deseos y emociones. Estos efectos pueden ser vistos como valores o recursos que habilitan/posibilitan otras prácticas que se extienden hacia y a través de la vida cotidiana, así como a la formación social de un grupo político y sus articulaciones específicas con agencias históricas, fuerzas e intereses (Grossberg, 1992).

En este punto, entiendo que las emociones significadas socialmente pueden impugnar modos arcaicos y acotados de regulación y sujeción, interrogando y cuestionando la práctica y los lugares establecidos de la acción colectiva. En particular, las instalaciones estratégicas y afectivas que surgen en relación con la vida cotidiana (por ejemplo, ceremonias de curación, juntar el *lawen* de un determinado lugar o la preocupación por defender ciertos elementos de la naturaleza) parecen curiosamente estar fuera de la complejidad de las relaciones del mundo moderno (Grossberg, 1992) y, por ende, fuera del alcance de las movilidades reconocidas como acciones políticas. Sin embargo, es como práctica afectiva que la movilización en defensa del *lawen* produce permanentemente cambios estratégicos, compromisos tácticos y otras alternativas políticas entre quienes se embanderan en ella.

Entonces, comprender que el afecto tiene efectos políticos en las vidas cotidianas de las personas mapuche y que la afectividad de sus vidas cotidianas tiene efectos en la política permite un entendimiento crítico de las experiencias actuales de lucha colectiva. La emergencia de curar a un ser querido, la imposibilidad de circular con el *lawen* que se fue a buscar, el placer de encontrar en el propio entorno las plantas que curan un determinado mal, el deseo de encontrar las plantas que aún no hallan, la emoción de saberse poseedores de un conocimiento ancestral o la ansiedad en la espera de una ceremonia curativa son algunas de las formas en las que el afecto deviene un marcador de identidad más profundo y vinculante que otros marcadores. El afecto une y moviliza el mundo cultural de formas variadas en y entre los contextos cotidianos y políticos.

Asimismo, según Foucault (1991), la política es un proceso complejo que despliega otros como los de individuación, subjetivación y sujeción.

En esta dirección, y retomando a Grossberg (2003), entiendo que la vida cotidiana está parcialmente estructurada por las relaciones de poder, no solo por los dispositivos que crean tipos diferentes de sujetos o por los que producen los lugares donde esos sujetos son diferencialmente distribuidos en el espacio social, sino también por los dispositivos de estratificación. Estos últimos son los que intervienen en la configuración afectiva de la vida cotidiana, particularmente en la manera en que la gente vive la libertad, siempre limitada, para detenerse en y desplazarse a través de distintas configuraciones espaciales (Grossberg, 1992).

En este contexto, a la vez, las memorias familiares se tornan políticas en tanto desafían las políticas estatales de territorialización y fronterización. Por esto, retomo la propuesta de Das y Poole (2008) para reflexionar sobre cómo las prácticas y políticas de la vida cotidiana moldean las prácticas políticas de regulación y disciplinamiento que constituyen aquello que llamamos “el Estado”.

Estas autoras proponen un punto de partida ideal para repensar críticamente al Estado desde sus márgenes cuando dicen: “Tales márgenes donde una imagen diferente del bien común se pone en juego no son espacios donde todavía no ha entrado el Estado: de hecho deben ser vistos como sitios en los cuales el Estado es continuamente formado en los recovecos de la vida diaria” (Das y Poole, 2008, p. 38).

Aunque ciertas poblaciones son patologizadas a través de varios tipos de prácticas de poder/saber, ellas no se someten pasivamente a estas condiciones. Por ello, cuando la vida diaria se convierte en el foco de análisis, debemos ser claros en que la experiencia de los mundos locales y del Estado no implica oposiciones binarias, porque, aunque estén encerrados en relaciones asimétricas, están enredados el uno con el otro (Das y Poole, 2008). El texto de estas autoras es clave para reflexionar sobre el carácter indeterminado de los márgenes y quebrantar la solidez generalmente atribuida al Estado.

Siguiendo con los aportes de Grossberg (1996), esa dimensión de la experiencia afectiva, como libre y sujeta al mismo tiempo, se puede desarrollar a partir de los conceptos de trayectorias o movilidades estructuradas. En este sentido, Grossberg (1996) plantea que tanto la sub-

jetividad como la agencia son, en parte, productos de los dispositivos de poder.

Los dispositivos no solo construyen las estructuras de posiciones que las personas habitamos, sino también el despliegue material de políticas espaciales que regulan las prácticas culturales y afectivas por las que pensamos, sentimos y deseamos como sujetos determinados. Si los dispositivos hegemónicos inciden en los modos particulares de hacer/habitar/partir/llegar de lugares disponibles, las movilidades estructuradas son trayectorias afectivas que, en ocasiones, también habilitan y resignifican esos lugares como campos de fuerzas en competencia.

En cualquier caso, la vida cotidiana es la escena de una lucha constante contra los modos dominantes en que los lugares —sus accesos, sus salidas y sus normativas para permanecer en ellos— son jerárquicamente organizados; al movernos, no solo nos encontramos, sino que también nos transformamos. Por eso, al implicarnos en proyectos políticos, los sujetos nos preguntamos cómo el *afecto* organiza, condiciona y potencia nuestras formas habituales de circulación.

Para Briones (2008), siguiendo a Grossberg, las maquinarias estratificadoras producen subjetividades y afectos que hacen ver, sentir, comprender el mundo y a uno mismo desde una posición, una *morada* atravesada por relaciones de poder y condicionada por la distribución desigual de las posibilidades de acceder a diversas experiencias.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, utilizo la idea de trayectorias de vida como el relato de un acontecer biográfico en el que se articulan afectos, pertenencias, posibilidades impuestas y posibilidades/imposibilidades asumidas. Siguiendo a Briones (2005), entiendo que distintas formas de acción y de agencia resultan no solo de la desigual distribución de capital cultural y económico, sino también de la disponibilidad diferencial de las experiencias de vida por medio de las cuales se pueden adquirir esos recursos.

Agregaría que estas formas de acción también resultan de otras disponibilidades culturales, heredadas por circuitos no dominantes de transmisión, que propician trayectos de vida en los que se pueden adquirir recursos simbólicos no previstos por las distribuciones hegemónicas.

En breve, para pensar y conectar los diferentes materiales etnográficos que componen este texto, tuve en cuenta estas distintas aproximaciones a la relación entre afecto y política, o entre emociones y relaciones de poder. Por lo tanto, he prestado una especial atención a los procesos de conformación de trayectorias de vida, subjetividades y sujetos colectivos.

Una aproximación a la política, desde las experiencias afectivas de la vida cotidiana de algunas personas que se reconocen como mapuche, me ha permitido identificar esos puntos en el espacio social donde las prácticas son articuladas con densidades específicas en formaciones afectivas y alianzas políticas. Es en este sentido que, en el siguiente apartado, parto tratando de entender procesos de reconstrucción muy profundos, debido a que los conocimientos espirituales o la autoridad de ser *machi* son parte de una memoria fragmentada.

Para las personas con las que conversé, recuperar este conocimiento es un proceso muy complejo debido a la clandestinización de sus prácticas durante largas décadas. Sin embargo, a partir de las experiencias cotidianas con el *lawen*, tal como mis interlocutores más cercanos me las fueron describiendo, hemos ido reconstruyendo esas memorias comunes y el modo en que este, como conocimiento compartido, ha permanecido de forma cotidiana en el tiempo y distribuido espacialmente según las plantas de cada territorio.

MEMORIAS FRAGMENTADAS: LOS *MACHI* ANTIGUOS DE PUELMAPU

Al intercambiar relatos de sus vidas, organizándolos desde el punto de vista específico de la salud-enfermedad, muchas de las personas mapuche con las que conversé referían al *lawen* en asociación con temas más amplios como ancestralidad, territorio, vínculos afectivos o naturaleza.

En este apartado me centraré en el modo en que estos tópicos son transmitidos como relatos de memoria y cómo, por ello, devienen experiencias entrañables a la hora de contar las historias familiares y personales. Las formas en que estos se fueron organizando en relatos se llaman *nütram* en *mapuzungun*, un género del arte verbal mapuche que indica principalmente que lo dicho debe ser entendido como historia antigua y verdadera.

Para comprender esos entramados afectivos entre *nütram*, territorio, ancestralidad y *lawen*, me centraré en las historias y experiencias de vida de la *Lof* Millalonko Ranquehue y en los relatos de otros miembros del pueblo mapuche que fui conociendo en los encuentros de lucha por el *lawen*.

Los relatos acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Al entramarse en textos comunes, los conocimientos en torno a “cómo curarse” adquieren su propia historicidad: los saberes de los antepasados antes del despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* —por parte de las agencias colonizadoras estatales y religiosas—, las prácticas clandestinas de curación y la reemergencia de *pu machi* en el territorio de Puelmapu. Estos son los tópicos centrales que, entrelazados a través del *lawen*, organizan los siguientes relatos, extraídos de mis notas de campo.

Esos tiempos en los que el territorio estaba bajo el control de las familias mapuche son recordados como años en los que había mucha sabiduría. Los relatos de la memoria suelen poner en primer plano el conocimiento de sus antepasados sobre las texturas, detalles y caminos que conformaban los paisajes de entonces, así como acerca de las normativas ancestrales para acordar y sostener alianzas colectivas con y en esos entornos. No obstante, esos conocimientos podían devenir en prácticas sabias porque aquellos eran años en los que se hacían ceremonias (*nguillatun*) y en los que aún se contaba colectivamente con el conocimiento espiritual, político y relacional de las *machi*.²

En diferentes oportunidades conversamos sobre los posibles motivos de que, actualmente, no hubiese *machi* en el territorio de Puelmapu. En estas ocasiones, el tipo discursivo *conversación* solía dar lugar a otros como los *nütram*. En estos *nütram* se conjugan historias personales, familiares y colectivas sobre las situaciones de “despojo” y la pérdida de conocimientos que vivieron como pueblo mapuche:

² El uso en femenino refiere aquí al hecho histórico de las memorias locales de que eran mujeres quienes ejercieron como *machi* en la zona.

Mira, yo conozco muchas familias que prefieren ir a un curandero y le hablas del *machi* y nooo. Igual tiene que ver con esto de la historia misma, de que los *machis* eran vistos como brujos, catalogados así, y se metió mucho la visión de la Iglesia y de la Conquista en esto, porque le convenía a la Iglesia, porque se dieron cuenta que el *machi* era algo especial para el pueblo, entonces lo tenía que borrar (Amancay, 2017).

Asimismo, otro joven mapuche con el que conversé sobre el papel que cumplían los *machi* antiguamente en el territorio, conjugó en el siguiente *nütram* diferentes historias de la vida familiar de su padre, de su madre y también de sus abuelos, quienes vivían en el campo durante las épocas de la crisis:

Y acá no hay *machi*, bueno hubo antes, el tema es que con la campaña fue diferente. Yo no sé si fue por la geografía o por otra cosa, pero en Chile es como que se pudieron resguardar un poco más esos grupos, pudieron resistir más. En el otro lado, en Ngulumapu [Chile], ves que la gente habla *mapuzungun*, hay comunidades enteras, hay gente que sabe más...

Mi familia vino subiendo, porque lo que pasó del lado de la costa cuando empezaron a llegar los barcos; la gente de la costa, los *lafquenches*, se fueron corriendo para la cordillera y de la cordillera fueron corriendo para el sur, para la costa y cada vez se redujo más ese grupo y quedaron en espacios reducidos, en tierras más chicas, y ahí se quedaron. Y hoy por hoy, los intentan sacar de ahí con leyes y eso, entonces es como un avance más nuevamente del Estado encima. Bueno, en ese transcurso, hubo mucha pérdida de conocimiento de medicina, como de *machi*, como de otros también... (marzo de 2017).

Sin embargo, en los tiempos de los abuelos y las abuelas, los *nütram* suelen introducir el tema de las *machi* en un doble juego entre recordar su existencia y su prohibición o clandestinidad cuando intervino la Iglesia. Por eso, las afirmaciones acerca de presencia de *machi* en tiempos pasados son también y simultáneamente denuncias del despojo de este conocimiento. La inexistencia de *machi* en el territorio de Wallmapu, relacionada con la reemergencia de estos roles en la actualidad, fue explicada por Quintral (abril de 2017), otra de las integrantes de la *Lof* Ranquehue:

No, acá están en proceso, ese es otro tema [...]. Los descendientes de mapuche tenemos esos *newenes* que vuelven, que reencarnan, entonces pueden ser *newenes* de la naturaleza o de otras personas antiguas. Nuestra cultura está toda relacionada con la naturaleza y no quiere decir que el mundo espiritual sea solo de espíritus humanos, son espíritus naturales, entonces hay fuerzas renaciendo; está muy bueno que vuelvan, es necesario en estos tiempos, es necesario que, en esta *mapu*, acá y allá, surjan estos *machi*...

Pero ahora esto empezó a cambiar porque están renaciendo los *machis*, todo está renaciendo, el mundo espiritual mapuche. En esos años, atacaron primero al lado espiritual, por eso se mataron los *machis*, pero ellos vuelven, esos espíritus vuelven, los *ngen*.³ Los espíritus no se matan... renacen... y hoy están renaciendo... Pero como les contaba, no es una elección: yo quiero ser mapuche y se hace, no; uno nace mapuche. Ahora, si no te haces cargo es otra cosa, ¿no? Yo me críe no sabiendo que era mapuche, ¿viste?, por eso de la discriminación; aparte, ni siquiera nos decían *mapuche*, *indios* nos decían. Entonces nos hacían pensar que era algo malo, igual que los *machi* eran brujos.

³ *Ngen* se refiere a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales y que protegen a las comunidades.

En estos relatos, la pérdida de conocimientos responde a la persecución violenta de los Estados y la Iglesia, así como a las prácticas sistemáticas de despojo territorial. Pero los narradores entrelazan sus búsquedas personales y sus decisiones de reivindicarse como mapuche con una historia colectiva de regreso o, en otras palabras, con los consejos antiguos de “volver a levantarse como pueblo”.

Quintral (abril de 2017) subraya: “*Ngenmapu* creó todo lo necesario para que las personas, animales y fuerzas espirituales viviéramos en equilibrio..., dejó también otros espacios naturales en los que habitan los *ngen* y *newen*”, que vuelven a renacer o a reemerger donde parecía que ya no lo harían.

En este sentido, hablar del *lawen* implica, en primer lugar, contar quién es uno como parte de un *lofche* (comunidad) y cuál es su historia. Estos recuerdos familiares o locales —sobre los tiempos en que había *machi*, se hacían ceremonias y la gente era sabia— son inseparables de aquellos otros sobre el despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* y las prácticas clandestinas de curación.

Por eso, la fuerza performativa de los textos afectivos y políticos de la memoria está puesta en la inversión del proceso (Kohn, 2002), en la construcción de un devenir histórico donde lo que yacía oculto y clandestino se vuelve a levantar y lo “terminado”, a reemerger; donde lo estigmatizado debe ser reconocido en su valor y lo prohibido tiene que transformarse en legal.

Así como volverá a haber *machi* en Wallmapu, también volverán a intervenir en sus vidas los *ngen* y *newen* de sus lugares. En estas afirmaciones mapuche es que se denuncian los atropellos vividos cotidianamente cuando deben transportar *lawen* por las fronteras estatales. Veremos en el siguiente apartado cómo las experiencias de ser intervenidos por los agentes y funcionarios de la aduana fronteriza iluminan ciertos aspectos de la memoria de quienes pertenecen a este pueblo.

EL PASO DEL *LAWEN* POR LAS FRONTERAS ESTATALES

El sentido de calificar ciertas prácticas como reemergencias es el de poner en primer plano el esfuerzo que deben hacer, para reconstruir un mundo vivible, quienes habitan una tierra marcada por la historia de la colonización y el genocidio. La reemergencia, cuya importancia surge como un desafío a la colonización y como un interrogante al futuro, es un proceso que enmienda periodizaciones de la historia de este pueblo.

En la vida cotidiana de las familias mapuche, el conocimiento sobre la salud y la enfermedad se actualiza a través de distintos circuitos de transmisión en los que intervienen también autoridades especializadas como *lawentuchefe*⁴ o *machi*. Estas autoridades estuvieron muy presentes hasta hace una o dos generaciones en el territorio de Puelmapu.

Como hemos visto más arriba, muchos de los relatos en torno al *lawen* refieren a la presencia de las personas que tenían estos roles y que vivían y ejercían sus conocimientos entre las familias que habitaban este territorio. Pero, en la actualidad, quienes requieren esos servicios terapéuticos se ven obligados a cruzar la cordillera de los Andes para llegar a los sitios en los que, hoy en día, se encuentran *machi* que todavía ejercen la medicina desde el conocimiento ancestral.

En los últimos años, estos viajes transcordilleranos se fueron haciendo más frecuentes, motivando también a ciertos *machi* a cruzar la cordillera en sentido inverso. Esta fluidez en los intercambios y circuitos terapéuticos produjo algunos cambios en las vidas de las personas mapuche; por ejemplo, la dificultad para transportar el *lawen* a través de los pasos fronterizos ilumina una historia de imposiciones sobre un territorio recordado como libre y preexistente al Estado nación.

El hecho que describiré a continuación es uno de los tantos que viven habitualmente las personas mapuches al cruzar por las fronteras estatales. Sin embargo, este episodio fue el detonante que provocó la ocupación pa-

⁴ Sobre el rol del *lawentuchefe*: “Son aquellas personas que tienen un amplio conocimiento acerca de la herbolaria mapuche y de su utilización terapéutica, del lugar de crecimiento de las plantas y de los ecosistemas” (Mapu Kimün, 2017, p. 47).

cífica del Senasa, ya que permitió visibilizar, entre otras cosas, prácticas estatales de imposición de fronteras entre los Estados argentino y chileno, el violentamiento sobre ciudadanos que se reconocen pertenecientes a pueblos originarios y el incumplimiento de normativas internacionales referidas a derechos que amparan a los pueblos indígenas.

Según lo que fui escuchando de quienes han emprendido un tratamiento de curación con *pu machi* del otro lado de la cordillera, es “cuestión de suerte que no te quiten el *lawen* en las fronteras”. El día 12 de junio de 2017, el *inal longko* de una comunidad mapuche de la provincia de Chubut no tuvo esa “suerte”.

En uno de los pasos fronterizos entre Chile y Argentina, los funcionarios del Senasa decomisaron el *lawen* que le había preparado una *machi* para que pudiera hacer el tratamiento de curación de su salud durante dos meses en el territorio de su comunidad. Así lo expuso el *inal longko* en una entrevista realizada por la Radio FM Libre, cuando narraba lo que le había sucedido al regresar de “atenderse” con una *machi*:

Nuestras autoridades, que son los *machi*, quedaron de un lado de la frontera y parte de nuestra gente de este lado, Argentina. Por eso, cuando se enferma un *peñi*, una *lamien* tenemos que cruzar la frontera para poder atendernos con los *machis*, y *bueh* me paso el caso a mí que tengo una enfermedad, vamos a decirle que por cuestiones *x*, los médicos y los hospitales no lo detectan, entonces por mi salud tuve que cruzar para Chile para hacerme atender con un *machi* y, bueno, ahora estaba de regreso con mi remedio. Resulta que en la aduana argentina me lo extrae la gente del Senasa diciendo que no pueden pasar ningún elemento, ni fruta ni verdura, pero medicamento líquido no dice, entonces me retienen el remedio, me preguntan de qué está hecho...

Tanto en este caso como en muchos otros, los mapuches se ven obligados a entregar la medicina al personal del Senasa argentino, quienes,

como sucedió en esta ocasión, confiscaron “el producto” que la *machi* había preparado, el *lawen*, procediendo a su destrucción. Este *longko* se encontraba en un estado de salud muy delicado, condición que motivó de urgencia su viaje a Ngulumapu (Chile) para atenderse con una *machi*.

El viaje hacia el otro lado de la frontera fue posible con un gran esfuerzo de su comunidad, que colaboró en reunir el dinero necesario para el transporte y la estadía del *longko* en la localidad donde suelen hacerse los atendimientos con la *machi*. Además de esos recursos económicos, el viaje implicó dejar por varios días su trabajo y sus animales en el campo a cargo de su padre, quién también estaba con la salud delicada.

Las consecuencias de modificar una norma se escalan discursivamente en el campo isotópico del “riesgo” de que la medicina mapuche traiga plagas o epidemias que contaminen la productividad en la agricultura comercial de Argentina. El destinatario de este discurso oficial es una élite preocupada por la productividad de sus actividades en el mercado y con la que se presupone una racionalidad económica compartida. En el año 2016, salió en una nota del diario local una entrevista al presidente en aquel momento del Senasa, Ricardo Sánchez, quien expresaba lo siguiente sobre la idea de lograr una solución al reclamo establecido por las comunidades:

Para modificar una norma, hay que hacer un análisis de riesgo. Un país no puede simplemente abrir la importación de vegetales en general porque hay plagas y hay análisis epidemiológicos y de riesgo sanitario que deben hacerse [...]. Hoy, el país gasta millones de pesos por esta situación. Toda Mendoza [provincia de Argentina] está tomada y nosotros estamos resistiendo con la barrera de la Patagonia. No sólo afecta la calidad de la uva sino la calidad de los vinos (*De Bariloche*, 2016).

Existían ya desde años antecedentes en los que diversos *Lof* exigían el libre traspaso de *lawen* por las fronteras nacionales y la garantía de

acceder a formas mapuche de curarse. Sin embargo, por esta asimetría en sus autoridades discursivas para fijar los sentidos de la contienda, hasta el año 2017 los reclamos formales de las comunidades mapuche no habían obtenido ninguna respuesta, y los problemas de discriminación que vivían constantemente al cruzar las fronteras entre Chile y Argentina, ninguna solución. El discurso en defensa del *lawen* o en denuncia de la discriminación es banalizado por este otro tipo de discurso centrado en la productividad, el mercado y la administración del riesgo.

Tras este acontecimiento con el Senasa, se fueron convocando, en una primera ocupación pacífica de la oficina de dicho organismo, personas provenientes de distintos espacios: organizaciones, *longkos*, *werkenes* (voceros), integrantes de las comunidades de diferentes *Lof* del pueblo mapuche-tehuelche y personas no mapuche que acompañaron este evento.

Este hecho, que provoca la ocupación de la institución gubernamental, deviene en un proyecto político llamado en “defensa del *lawen*” que, si bien se había iniciado muchos años antes con la denuncia de otros hechos, llega a cobrar visibilidad siendo motivo de organización el 13 de junio de 2017 en la localidad de San Carlos de Bariloche (Argentina).

Esto llegó a socializarse por la vía mediática, a diferencia de muchos otros que no llegan a evidenciarse. Una vez iniciada la ocupación de la institución gubernamental, fue parte de la estrategia política de las comunidades mapuche visibilizar y extender estos hechos hacia toda la sociedad.

Por ello, se enviaron comunicados de prensa y entrevistas a varios medios locales de la provincia de Río Negro para difundir lo sucedido a otras comunidades más alejadas. La intención de difundir este acontecimiento era que estas medidas de ocupación se replicarán en otras oficinas del Senasa ubicadas en las provincias de Neuquén y Chubut.

No obstante, los medios locales y hegemónicos⁵ que cubrieron estos hechos desde el momento de la ocupación del Senasa simplemente se

⁵ El análisis refiere a medios hegemónicos en el sentido desarrollado por R. Williams (1977), ya que incorpora la necesidad de relacionar esta capacidad diferencial para fijar sentidos con el “proceso social total” de producción de significados, la desigualdad social y las relaciones de poder.

acotaron a relatar el hecho sucedido al *inan longko* e informar sobre las medidas tomadas por las personas mapuche. La mayoría de estos medios difundieron las noticias con titulares que decían: “Miembros de comunidades mapuches de la región volvieron a ocupar la sede del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (Senasa)” (*Diario Río Negro*, 2017); “La comunidad decidió la ‘acción directa’ contra el organismo federal de sanidad agroalimentaria” (*Diario Andino*, 2017); “Comunidad mapuche continúa exigiendo libertad de tránsito para medicamentos” (*Montiel*, 2017).

Estas noticias, difundidas más a nivel local que nacional, tuvieron una resonancia momentánea, ya que no abarcaron cómo el conflicto se continuó desarrollando en diversos encuentros y negociaciones con el Senasa. Asimismo, no reflejaron la perspectiva mapuche sobre la violencia que acarrea estas prácticas estatales de control, como el secuestro y la destrucción de *lawen*.

Solo en los medios locales, y cuando las mismas personas mapuche eran entrevistadas, se hizo público el tema del tratamiento diferencial—discriminación, uso de la fuerza y arbitrariedad en la aplicación de los controles— hacia las personas pertenecientes al pueblo originario mapuche-tehuelche.

Se puede ver que la difusión de los medios no implica que todas las voces y discursos tengan igual oportunidad de ser representados. Algunos de los medios locales que cubrieron estos episodios enunciaron discursivamente con banalidad y superficialidad lo sucedido, sin profundizar en las denuncias al constante hostigamiento que viven las personas mapuche.⁶

En las distintas aristas de un proceso histórico, dinámico y cotidiano, la movilización política por el *lawen* fue orientándose a producir sentidos significativos, desde las memorias de un conocimiento ancestral, para enmarcar diferentes reclamos hacia el Estado (Schavelzon, 2010). En estos sentidos que devienen de prácticas cotidianas se fueron sedimentando

⁶ En cambio, otros medios alternativos, así como radios comunitarias que acompañaron el evento fueron siguiendo este proceso de lucha en conjunto con los propios actores, logrando cubrir el trasfondo del asunto y visibilizar la importancia del *lawen* en las vidas de las personas mapuche.

aprendizajes sobre formas de entender y practicar el “hacer política”, al mismo tiempo que se fueron reelaborando identificaciones compartidas desde el afecto.

Retomemos aquí el relato sobre el conflicto. Un día después del hecho transcurrido en las fronteras, el *inan longko* decide hacer un reclamo en la Defensoría Pública Federal, donde se enteró que el *lawen* había sido destruido por los funcionarios del Senasa, a quienes se les había pedido que guardaran las botellas hasta que se resolviera la situación.

Al ver incumplido ese trato de palabra, Caño, junto con el *longko* Mauro Millan de la comunidad Pillán Mahuiza (Corcovado, Chubut), ocupan pacíficamente la oficina central del Senasa de la ciudad de San Carlos de Bariloche y emiten un comunicado público llamando a la “solidaridad” de otras personas mapuche, organizaciones y militantes:

A todos los *pu peñi*, *ka pu lamuen*, compañeros, compañeras, y a la opinión pública que estamos llevando adelante una acción directa contra el Senasa, organismo que consideramos un instrumento de cercenamiento de nuestros derechos como pueblo. El Senasa viene instrumentando políticas persecutorias en el aspecto económico y con respecto a nuestra salud y medicina ancestral [...]. En esta acción directa de ocupación del Senasa (Bariloche) en Morales 392 estamos demandando un diálogo urgente con el principal responsable de este organismo. No nos iremos hasta que este funcionario se haga presente en las instalaciones. Pedimos la presencia de todos los hermanos y hermanas mapuche que sientan la necesidad de ponerle un límite a esta constante violación de derechos. Y a los compañeros y compañeras pedimos solidaridad y presencia... (13 de junio de 2017).

La presencia inmediata de los integrantes de otras comunidades mapuche respondió, en principio, a una experiencia de desigualdad compartida. Desde las ocho de la mañana siguieron llegando diversos integrantes de

las *Lof* y las organizaciones mapuches de la zona, medios de comunicación, así como personas que se solidarizaban con el reclamo del *longko* Caño.

Los funcionarios que se encontraban trabajando aquella mañana continuaron su labor cotidiana en una oficina cada vez más ocupada por los allegados del pueblo mapuche. En principio, las autoridades les dijeron a quienes comenzaban a llegar que “no los iban a recibir ni escuchar”. Sin embargo, pasadas las doce del mediodía, la oficina se encontraba repleta por la ocupación pacífica.

Cuando la acción comenzó a ser cada vez más numerosa, el funcionario político de mayor rango en el nivel regional, Ricardo Sánchez, quien justo se encontraba aquel día en Bariloche, no tuvo otra opción que manifestar su disposición para escuchar el reclamo de las comunidades allí presentes.

A partir de esta primera acción de lucha, se iniciaron nuevas instancias de diálogo y negociación. Los integrantes de las comunidades organizaron, en este sentido, varios encuentros políticos denominados *trawun* (parlamentos o reuniones), que fueron también instancias donde la memoria mapuche-tehuelche colectiva reafirmaba sus reclamos frente a la defensa del *lawen*. En estos encuentros políticos, las personas se encontraron y compartieron experiencias similares.

HACER MEMORIA DESDE EL *LAWEN*

Al participar de varios de estos encuentros, pude obtener materiales originales sobre los discursos políticos en los que se adscriben funcionarios del Estado, así como militantes mapuches. Por un lado, emerge la discusión sobre la forma en la que operó el Estado nación desde su conformación en la administración de espacios diferenciales de circulación entre quienes son definidos como “ciudadanos argentinos” o “mapuche-tehuelche”. Retomo esta idea en palabras de una mujer militante mapuche (vocera) de la organización en defensa del *lawen*:

La importancia de vernos la cara. Esto no es un tema de papeleo, esto es un tema de marcar un pueblo. Nosotros somos el pueblo mapuche-tehuelche, ustedes están en nuestro territorio que ha sido dividido por dos Estados, el Estado chileno y el Estado argentino. Esa frontera impuesta nos hace estar presos y no poder vincularnos, y acudir a algo tan vital como es la salud (6 de julio de 2017).

Por el otro lado, los funcionarios del Senasa sostuvieron en sus discursos políticos la siguiente afirmación:

Ante el Estado somos todos argentinos y las leyes argentinas son para todos por igual: no es que hay una ley para cada cual, todos respondemos a la misma... Pueblo hay uno solo, el pueblo nacional argentino... Todos los ciudadanos argentinos aportan al Estado para que, en este caso, el Senasa cumpla una función pública, nuestra función pública en las fronteras es resguardar el patrimonio zoofitosanitario de nuestro país (6 de julio de 2017).

En los argumentos políticos de este organismo, se homogeniza una idea de “sociedad argentina” que no reconoce la preexistencia de pueblos originarios, ni las leyes del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169 (1989), imponiendo por esto las normativas del Senasa mediante relaciones de poder y generando formas de discriminación a espaldas de los derechos indígenas alcanzados. En contrapartida, las comunidades mapuche-tehuelche acudieron al marco legal del Convenio 169 (1989) (García Carrillo, 2017) para explicar lo siguiente:

Eso es un error que suele cometerse por falta de conocimiento. Los pueblos originarios tienen unas normativas aparte: está en el artículo 65, inciso 117 de la Constitución nacional, la misma Constitución que dice que los tratados que firman el

Estado argentino tienen jerarquía constitucional, o sea, que están por encima de las leyes nacionales. O sea, hay una ley nacional, la del Senasa, que dice que no se pueden pasar cosas, pero hay una ley superior que es el Convenio 169 que habla de la transnacionalización (6 de julio de 2017).

La estrategia de acudir en una primera instancia a los marcos legales fue pensada por los mapuche-tehuelche para construir un escenario político en el que sus reclamos pudiesen ser oídos en iguales condiciones de enunciación, invirtiendo las jerarquías de legalidad que habilitaban una forma de presencia enmarcada en la idea de pueblo y de preexistencia a los Estados nación.

En esta instancia de las negociaciones, quedó también en evidencia la existencia de dos formas de conocimiento y normativas: “Uno exhala vida y sentimientos o afectos (el reclamo); el otro, no, es la diferencia entre un reclamo relacionado a la cultura de un pueblo y las normativas del Estado” (6 de julio de 2017).

Esto requiere comprender el valor diferencial que las personas mapuche y funcionarios del Senasa le suministran al *lawen*. Mientras que para los funcionarios era un problema de legislación, para las personas mapuche el problema eran los marcos ideológicos, epistémicos y ontológicos implícitos en la perspectiva legal de los trabajadores del Senasa.

Se buscaba hacerles comprender que el *lawen* no es lo mismo que un *medicamento*, sino un eslabón en una larga cadena de conocimientos sobre el mundo basado en reciprocidades, alianzas y vínculos entre humanos vivos y muertos, y con fuerzas no humanas del entorno. El *lawen* y el rol de *pu machi* fueron puestos en valor como restauradores de relaciones apropiadas (salud) con las memorias, conocimientos, territorios, fuerzas y ancestros.

En los relatos de mis interlocutores mapuche, la enfermedad o afección está relacionada con un “desequilibrio” y con un “espíritu enfermo”. El *lawen* es una medicina ancestral que puede estar preparada de forma macerada como un té, pero según las personas el valor terapéutico se lo

asigna el que sea compuesto siempre por un *machi* que tiene la espiritualidad y el conocimiento ancestral para elaborarlo utilizando distintos elementos de la naturaleza.

Estas explicaciones dan cuenta de la complejidad y profundidad del conocimiento mapuche que, producido como malla de relaciones, va dando sentido a las experiencias sensibles del mundo como resultado de los vínculos entre fuerzas del entorno que no se agotan en las plantas y animales, sino que involucran otras entidades más sutiles como las fuerzas espirituales de *pu newen*, *pu ngen*, *pu longko* (ancestros) y diversos elementos de la naturaleza tales como raíces, hojas, piedras de guanaco o agua de arroyos.

Esta es la razón por la cual los mapuches que participaron de las negociaciones con el Senasa repetían una y otra vez que “el *lawen* es algo complejo para definir y para traducir al lenguaje *winka* [no mapuche]”. Para ellos y ellas, era más productivo que los funcionarios del Senasa comprendieran que su pretensión de estandarizar significados en formularios y protocolos, o de detallar la composición del *lawen*, respondía más a los criterios epistémicos y ontológicos de la ciencia occidental moderna que a las formas de saber y producir mundo del pueblo mapuche. En esta línea, se fue gestando un reclamo de interculturalidad que exigía revisar los mismos criterios y pretensiones que se ponen en juego en las negociaciones con el Estado.

De esta manera, y en la medida en que se iba desarrollando el conflicto, los conocimientos heredados sobre medicina ancestral mapuche, el respeto hacia el rol de *pu machi* y las formas cotidianas de “atendimiento” de la salud devinieron en memorias. Y como tales propiciaron subjetivaciones políticas compartidas, esto es, un lugar que, experimentado como propio, les fue permitiendo posicionarse colectivamente frente al Estado:

Nosotros somos gente mapuche militante, y gastamos un montón de nuestro tiempo y esfuerzo porque entendemos que el *machi* nos dijo: 'estoy cansado de que me avergüencen en la frente'. Y nosotros nos hacemos cargo de esas palabras

porque el *machi* viene a atendernos a nosotros de este lado. Entonces nuestra propuesta es mucho más profunda que un papel, acá está el reconocimiento a un pueblo que elige como curarse de este lado o del otro lado (6 de julio de 2017).

En esta dirección, las personas que se adscriben en este *trawun* como militantes mapuche-tehuelche han comenzado a orientar su proyecto político hacia la puesta en valor y el respeto de las expresiones diversas de cómo entienden la salud, el *lawen* y el territorio. En este fragmento, se expresa de manera consciente un reconocimiento: “nosotros somos gente mapuche”, “un pueblo que elige cómo curarse”. Esas experiencias comunes en torno al *lawen* hicieron posible la junctura de trayectorias heterogéneas en un mismo lugar de encuentro: el pueblo mapuche-tehuelche.

La restauración de sus mundos cotidianos —aquellos en los que es posible interactuar con el *lawen* y con *pu machi*— comienza a ser parte de un proyecto político en curso y, por ende, de una escalada del conflicto en términos culturales (Hall, 2010) y ontológicos (Blaser, 2009). Desde este ángulo, estos militantes estarían luchando por el derecho a sus mundos y a desarrollar en ellos sus proyectos de vida, entendidos como antagónicos a los impuestos por el progreso y la modernización de las epistemologías dominantes (Ramos, 2016).

El *lawen* ha ido entramando “complejidades culturales” de las que es necesario dar cuenta para comprender el valor simbólico y social que le otorgan como *medicina* para atender la salud. Tener que explicar qué era el *lawen* y establecer una definición cerrada en sí misma, determinando en una lista de qué estaba compuesto, como pedían los funcionarios del Senasa, generó para las personas mapuche-tehuelche gran incomodidad.

Por ello, en sus argumentos políticos y ontológicos, ellos sostuvieron firmemente que no iban a dar explicaciones a los agentes de este organismo sobre los componentes de un *lawen*. Hacer el esfuerzo de reducir una dimensión tan amplia y significativa como es el *lawen*, que implica recuerdos sobre las violencias y conocimientos ancestrales, en el plano

de la política estatal genera un disenso que se relaciona con visiones del mundo difícilmente explicables para los funcionarios del Senasa.

En conclusión, el episodio con el Senasa expuso las lógicas de inclusión y exclusión en el accionar estatal, y los efectos de estas en las formas de atención de la salud y de administración de las territorialidades diversas, así como los procesos de autoafirmación identitaria y las visiones/formas de ser en el mundo en las que esos procesos se inscriben.

Por lo tanto, entiendo que es al negociar una memoria compartida, necesaria en todo contexto de lucha, donde se conjugan los sentidos afectivos y políticos de las experiencias sociales. En el próximo apartado contextualizaré brevemente otras instancias de lucha del pueblo mapuche para entender cuál es el peso del *lawen* en los procesos de identidad política como parte del pueblo mapuche.

EXPERIENCIAS DE LUCHA: TRAYECTORIAS DE MOVILIZACIÓN COLECTIVA

En diversas luchas del pueblo mapuche, se ha resaltado la transmisión de saberes ancestrales como un punto clave para la restauración de las memorias y para la vitalidad de las comunidades. Destaco aquí la práctica de pedir permiso, una de las principales normativas o consejos de los ancestros, mencionada como un comportamiento cotidiano para retirar un *lawen* del territorio.

Antes de recoger un *lawen*, ya sea en el bosque por el que siempre caminan o en algún otro lugar al que no suelen frecuentar, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas que yacen allí (*newen* y *ngen*), para retirarlo de su lugar natural y territorial. De esta manera, el ejercicio del intercambio también presupone y actualiza sentidos afectivos de vinculación con el mundo natural.

Por ejemplo, en palabras de algunos, el hecho de retirar un *lawen* del bosque o del río implica el reconocimiento de que uno está imbricado en relaciones más amplias y complejas. Por eso me explicaban que se debe hablar en *mapuzungun* para contar al *ngen* de este *lawen* cuál es el fin de sacarlo de allí, si es para curar a una persona enferma o si es para restablecer el equilibrio entre el cuerpo y la tierra.

En gesto de agradecimiento por el permiso para retirar un *lawen*, se ofrece yerba o *mudai*⁷ a la *mapu* (tierra). Compartir, agradecer y pedir permiso son parte de las normativas, heredadas como consejos antiguos e iterativamente citadas en la práctica, que guían a los mapuches en sus interacciones cotidianas y habituales con el entorno.

A su vez, el *lawen*, al igual que los recuerdos sobre las *machi*, es un canal para visibilizar los procesos de despojo territorial que sufrieron las personas mapuches, más aún entre quienes habitan actualmente en las ciudades. Ellas suelen expresar que el espacio urbano condiciona los movimientos de sus trayectorias.

Al conversar con personas mapuche que viven en la ciudad, algunas sostuvieron que ciertas prácticas relacionadas con el *lawen* son muy difíciles de sostener cuando no se dispone cotidianamente de los accesos necesarios a los lugares en los que este crece. En estos relatos, el *lawen* es el tópico de una denuncia implícita o, en otras palabras, de la pérdida que implica el hecho de haber dejado de vivir en el entorno natural de sus antepasados.

Las personas que ya no viven en el territorio de una comunidad, porque sus vidas transcurrieron en zonas urbanas, suelen enmarcar sus contadas acerca del *lawen* en experiencias más amplias de sufrimiento y de angustia. Al no poder hacer ceremonias cotidianas para ofrecer alimentos a la tierra cada mañana, ellos y ellas conectan sus trayectorias personales con recorridos más colectivos: son parte de un pueblo que ha sido desplazado a vivir en la “urbe de cemento” porque sus antepasados fueron despojados de los territorios en los que vivían en convivencia con las fuerzas ordenadoras del entorno.

Al ir comprendiendo la estrecha vinculación entre el *lawen* y el territorio, pude también repensar otros conflictos en los que defender el territorio era equiparado con defender los *lawen* de un lugar. En el año 2018, el *Lof Paicil Antriao* hizo públicamente visible un conflicto territorial iniciado varios años atrás, que llevó a personas de algunas comunidades de la re-

⁷ En eventos especiales se ofrece *mudai*, bebida a base de trigo, según como lo preparan en la comunidad Ranquehue.

gión a iniciar un “resguardo territorial” en el bosque de Pichi Mawiza o cerro Belvedere (Villa la Angostura, Argentina).

Un grupo de empresarios, junto con el estado provincial, habían iniciado un proyecto particular llamado Fideicomiso Lago Correntoso, que provocó la destrucción del territorio por una gran deforestación. Al participar en algunas de las acciones de reclamo y de lucha que emprendieron las personas mapuches de este *Lof*, con el fin de visibilizar el impacto ambiental que causó el fideicomiso en su territorio, pude entender los sentidos profundos que los movilizaban a citar no solo las leyes ambientales e indígenas que los deberían amparar, sino también los conocimientos ancestrales sobre ese entorno y los consejos de sus antepasados de defender el territorio y resguardar la vida.

La propuesta política de la comunidad se organiza en función de sus proyectos de vida como mapuche, basados en la elaboración de planes de vida o *Küme Felen* (buen vivir). Estos proyectos responden a lo que los mapuches definen como *kimun* (conocimiento), enmarcado y expresado en los términos de la cosmovisión de su pueblo.

En este marco, el buen vivir implica una vida en equilibrio, material y espiritual, donde lo colectivo es el principio de una vida en armonía; un colectivo que no solo incluye a los humanos, sino también a todas las existencias del territorio. Entonces, salvaguardar la naturaleza es uno de los principios de este *Küme Felen*, junto con dar origen y fundar esta diversidad de vidas.

Desde el resguardo, el *Lof* plantea el énfasis de su lucha en hacer partícipe a todos los habitantes de la zona, ya que las implicancias de la alteración que el bosque ha sufrido se reflejarán en toda la sociedad de Villa La Angostura y alrededores. Por esto, se realizó una caminata abierta a la sociedad en general por adentro del bosque para hacer un reconocimiento de los *lawen* que allí se encuentran y para visibilizar el impacto de la deforestación en el medio ambiente de este territorio.

Fue así que, antes de ingresar a los senderos de la montaña, se realizó una pequeña ceremonia para pedir permiso, actualizando, ante todos los presentes, el compromiso vinculante entre los mapuches y el entorno na-

tural. Este compromiso con las otras existencias del entorno también es político, en tanto se trata de negociar la pluralidad de un ser juntos no solo entre humanos, sino también con los no humanos.

Esta forma de practicar y jerarquizar los acuerdos políticos es sustancialmente diferente a los modos en que suelen negociar los funcionarios políticos y los empresarios que impulsan el fideicomiso. Al compartir con los presentes sus conocimientos sobre los *lawen* del cerro, la *Lof* puso en relieve la centralidad que, en sus modos ejercer la política, tiene el compromiso ancestral de resguardar la vida del bosque y la biodiversidad que solo la naturaleza provee.

En estas distintas experiencias, el *lawen* continúa siendo el principal eslabón en la cadena terapéutica y una de las áreas del conocimiento cuya transmisión ha sido menos interrumpida a través de las generaciones. Por ello, el *lawen*, como un modo socioculturalmente específico de concebir la salud y la enfermedad, devino uno de los tópicos más afectivos y valorados en los procesos de subjetivación mapuche, específicamente entre quienes se definen a sí mismos como transitando un proceso de búsqueda de sus orígenes y conocimientos.

Las curaciones con *lawen* están estrechamente vinculadas con la tierra, con la naturaleza, con la lengua mapuche y con la espiritualidad. Como vimos en los diferentes relatos, la importancia del *lawen* ha subsistido hasta la actualidad a través de la transmisión oral en el seno cotidiano e íntimo de las familias mapuche; con ella, también perduró a través del tiempo, y a pesar de vivir en o cerca de los centros urbanos, como una práctica territorial.

Este modo de entender el territorio y de habitarlo es el que se materializa, por ejemplo, en los recorridos emprendidos para buscar *lawen*, en el acto de pedir permiso a los *ngen* y *newen* de un determinado lugar, en el resguardo de los espacios en los que el *lawen* crece naturalmente o en la práctica de sembrar aquellos que son cotidianamente más utilizados. En sus cotidianidades, los mapuches actualizan saberes del pasado y los sentidos compartidos de pertenecer a un pueblo que, desde tiempos antiguos, ha sabido administrar sus desequilibrios en la salud en convivencia con el entorno.

RECAPITULANDO: EL *LAWEN* UNE PORQUE ES MEMORIA COLECTIVA

A partir del día en que al *longko* le quitan el *lawen*, surgen sucesivas instancias de diálogo y negociación entre los miembros del pueblo mapuche-tehuelche y los funcionarios del Senasa. Desde el inicio, el reclamo dejó de ser un hecho de injusticia coyuntural padecido por un *longko* frente a esta institución para ser el de diferentes sectores y comunidades del pueblo demandando injusticias históricas al Estado argentino, en todos sus niveles de presencia.

En el pasado, el Estado se encargó de silenciar conocimientos y prácticas acerca de la medicina mapuche, persiguió a las autoridades políticas y espirituales dedicadas a estas prácticas, e impuso fronteras territoriales interrumpiendo movilidades y relaciones propias de los procesos de curación y de la obtención del *lawen*. Por ende, el silenciamiento y la clandestinización de sus conocimientos fue el común denominador de sus vivencias en torno a la medicina mapuche.

En la actualidad, aun cuando continúan siendo intervenidas por ciertas prácticas estatales —el accionar del Senasa es un ejemplo de esto—, las personas mapuches han planteado proyectos comunitarios y políticos buscando revertir estos procesos de control, silenciamiento y clandestinización. En los últimos tiempos, fue volviéndose una prioridad política restaurar las memorias sobre las maneras de curarse, de atender la salud y la enfermedad, de relacionarse con la naturaleza y con los *lawen* que hay en ella.

En este sentido, fui analizando, en los distintos fragmentos de memorias, los modos en que la producción de conocimientos —desde, acerca o en torno al *lawen*— han propiciado la creación de los textos emotivos y cotidianos con los que hoy se emprenden procesos muy profundos de subjetivación política.

En la restitución de estas praxis a las vidas cotidianas, ellos también fueron restableciendo los vínculos con los ancestros y las relaciones con ciertas autoridades del pueblo mapuche, generando nuevas asociaciones entre las diferentes familias y comunidades ubicadas en ambos lados de la cordillera de los Andes.

En las primeras entextualizaciones, el *lawen* y el hacer de *pu machi* emergen como “un conocimiento olvidado y perdido”. Sin embargo, a pesar de la ausencia de *machi* reconocidos en Puelmapu, y aun cuando las prácticas medicinales mapuche debieron permanecer clandestinas ante la hegemonía legal de la biomedicina, el trabajo de la memoria en torno al *lawen* movilizó las emociones y los afectos con los que se emprendieron diversos proyectos políticos y luchas conjuntas.

Con diversas expresiones, el conocimiento que se fue actualizando orientó los reclamos al Estado sobre el derecho a ejercer su medicina ancestral mapuche. Para mostrar esto, en este artículo me centré en un proceso de lucha específico que tuvo lugar en el año 2017, en el que experiencias dispersas de valorización del *lawen* fueron espontáneamente reunidas.

Al recorrer los diversos escenarios y etapas de este evento político, nombrado como la “defensa del *lawen*”, mi intención fue mostrar cómo, ante determinadas experiencias de desigualdad, las personas se encuentran, dan forma a ese “estar juntos” y habilitan un lugar político para esa juntura como pueblo.

La aparición en las esferas públicas de este sujeto colectivo inició un proceso particular de reclamo, en el cual no solo se pusieron en común los sentidos que el *lawen* tiene en las vidas de las personas mapuche, sino también las formas en que el Estado históricamente impidió y violentó las formas de curarse, de vincularse y de transitar.

Al compartir memorias, y los conocimientos que estas transmiten, las personas mapuches construyeron un reclamo común en torno a los siguientes ejes: la defensa de los derechos del pueblo mapuche, el cuestionamiento a las concepciones hegemónicas impuestas por el Estado y el reclamo por el respeto a sus formas de organizar las experiencias sensibles del mundo.

A modo de cierre sostengo que el *lawen* tiene un plus de sentidos que los mapuches tratan de resguardar de ese lenguaje que todo lo traduce, generaliza y fija. Ese plus de significación es parte de una memoria que ha sido fragmentada y que hoy se experimenta como en restauración y unión.

Las ideas de restauración y de defensa que surgen en torno al *lawen* responden a una historia de más larga duración de violencias estatales, cuyos eventos de injusticia, imposición y negación devienen referentes centrales en las memorias en construcción. Por estas razones, el trabajo colectivo de la memoria inicia en las experiencias cotidianas con el *lawen* y prosigue en los sucesivos *trawn* mapuche en los que se intercambian saberes heredados y vividos, uniendo así a las personas que pertenecen al pueblo.

En definitiva, más allá de las definiciones que se fueron ensayando para negociar un protocolo con el Senasa, las significaciones que fueron emergiendo con respecto al *lawen* trascendieron ese espacio de interlocución con el Estado y actualizaron un conocimiento compartido que había permanecido en prácticas cotidianas en el tiempo y diferencialmente distribuido en cada territorio mapuche.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, L. (1986). *Veile sentiments. Horn and poetry in a Bedouin society*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Benjamín, W. (1991). *El narrador*. Madrid: Taurus.
- Becerra Parra, R. y Llanquinao Llanquinao, G. (2017). *Mapun Kimün: relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Blaser, M. (2009). Political ontology. *Cultural Studies*, 23(5), 873-896.
- Briones, C. (2005). Pueblos indígenas y antropología en Argentina (1994-2004). *Anuario Antropológico*, 1. En prensa.
- (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 47-70.
- Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Código Alimentario Argentino. Ley 18.284 de 1969. 8 de julio de 1969 (Argentina).
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Ginebra, Suiza. Organización Internacional del Trabajo. (27 de junio de 1989). Recuperado de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona, España: Paidós.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Diario Andino*. (14 de junio de 2017). Mapuches tomaron Senasa de Bariloche por el secuestro de “medicinas ancestrales”. Recuperado de <http://www.diarioandino.com.ar/noticias/2017/06/14/207270-mapuches-tomaron-senasa-de-bariloche-por-el-secuestro-de-medicinas-ancestrales>
- Escolar, D. (2005). El “estado del malestar”. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- García Carrillo, J. M. (2017). Medicina tradicional wixárika en el nuevo modelo de hospitales multiculturales y su implementación jurídica: un análisis desde el marco legal. *Punto CUNorte*, 3(5), 169-194. Recuperado de <http://puntocunorte.com/medicina-tradicional-wixarika-en-el-nuevo-modelo-de-hospitales-multiculturales-y-su-implementacion-juridica-un-analisis-desde-el-marco-legal/>
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Hall, S. (2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán, Colombia: Envión.
- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

- Kohn, E. (2002). Infidels, virgins and the black-robed priest: a back woods history of Ecuador's Montaña region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-82.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lefebvre, H. (1971). Introducción a la psicología de la vida cotidiana. En M. Gaviria (Ed.), *De lo rural a lo urbano* (pp. 5-18). Barcelona, España: Península.
- Lutz, C. (1986). Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category. *Cultural Anthropology*, 11(3).
- Lutz, C. y White, G. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15.
- Massey, D. (2005). *For space*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- Marifil, S. E. (2016). *El movimiento de desocupados y la ocupación del Estado bajo gobiernos kirchneristas: emociones, trayectorias y re-orientaciones colectivas*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the antinomies of tradition*. Ítaca, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Montiel, J. C. (30 de junio de 2017). Comunidad mapuche continúa exigiendo libertad de tránsito para medicamentos. *El Cordillerano*. Recuperado de <http://www.elcordillerano.com.ar/noticias/2017/06/30/23141-comunidad-mapuche-continua-exigiendo-libertad-de-transito-para-medicamentos>
- Nicoletti, M. A. (2002). Misiones "ad gentes": manuales misioneros salesianos para la evangelización de la Patagonia (1910-1925). *Ricerche Storiche Salesiane*, 21(1).
- Ramos, A. (2008). El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal*, (4), 57-79.
- (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá. Revista de Antropología*, (29), 131-154.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

- Río Negro*. (5 de julio de 2017). Llegan autoridades del Senasa para reunirse con los mapuches. Recuperado de <https://www.rionegro.com.ar/mapuches-ocuparon-el-senasa-por-tiempo-indefinido-NX3099168/>
- Sabatella, M. E. (2010). La medicina es territorio: reflexiones en torno a los procesos de subjetivación política y memoria a partir de un proyecto de medicina mapuche en los Toldos (Provincia de Buenos Aires). *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, 3, 15-28.
- Schavelzon, S. (2010). La antropología del Estado, su lugar y algunas problemáticas. *Revista Publicar*, 8(9), 75-99.
- Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales. *Avá. Revista de Antropología*, (17).
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Península.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Santisteban, M. K. (2018). ¿Por qué el *lawen* une? Procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación política. *Punto CUNorte*, 4(7), 72-109.

Consejos maternos que hablan memoria: conversaciones con mujeres de la comunidad mapuche Lago Rosario

Mother advices that speak memory: conversations with women from the Mapuche community of Lago Rosario

Mariel Verónica BLEGER*

RESUMEN

Este trabajo surge como reflejo de mis primeras aproximaciones respecto a relatos por parte de mujeres que se fueron sucediendo en mi trabajo de campo en la comunidad mapuche Lago Rosario, ubicada a kilómetros de Esquel en la provincia de Chubut, Patagonia Argentina. Lo que caracteriza a las mismas es la importancia del recordar ciertos consejos maternos que devienen en hilo conductor de las infancias, las maternidades y las divisiones sociales del trabajo en las biografías de este grupo de mujeres. Estos consejos orientan formas de estar en el mundo y develan nuevas tramas de significados y nociones de resistencia, rebeldía y solidaridad en entramados socioculturalmente significativos.

Palabras clave: mujeres, memoria, mapuche.

* Licenciada en antropología con orientación sociocultural por la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), perteneciente al Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Conicet/UNRN), adscripta al Doctorado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Integrante del equipo de investigación del Grupo de Estudio en Memorias Alterizadas y Subordinadas.
marubleg@gmail.com | <http://iidypca.homestead.com/Personal/Becarios/BlegerMariel.html>

ABSTRACT

This work emerges as a reflection of my first approximations to those counted by women who were succeeding in my field work in the Mapuche community of Lago Rosario, located kilometers from Esquel in the province of Chubut, Patagonia, Argentina. What characterizes them is the importance of remembering certain maternal advices that become the guiding thread of childhoods, maternities and social divisions of work in the biographies of this group of women. These councils orientate ways of being in the world and reveal new plots of meanings and notions of resistance, rebellion and solidarity in socio-culturally significant frameworks.

Keywords: *women, memory, Mapuche.*

TERRITORIO EN CONTEXTO

El territorio que hoy se conoce como Patagonia es el resultado de una fragmentación realizada en el transcurso del siglo XIX. Como es sabido, a mediados de 1870, con fines económicos y políticos por parte de la clase gobernante, se realizaron las campañas militares conocidas como “conquista del desierto” (1878-1884).

Las campañas consistieron en la persecución y el asesinato sistemáticos de indígenas para la obtención de tierras. En cuanto al destino de los pobladores originarios, no solo sufrieron el despojo de sus territorios, sino que fueron sometidos a múltiples reubicaciones y desplazamientos forzados (Briones y Delrio, 2007).

Desde ese momento, se ha configurado una suerte de mapeo territorial en el paisaje patagónico, en donde las poblaciones que supieron contar con grandes extensiones de tierras se han visto confinadas a las zonas más pobres de las grandes urbes o a espacios con pésimas condiciones en lo que respecta a suelo y clima para desarrollar una vida de campo plena. En una de estas tantas reubicaciones, muchas familias se asentaron en lo que hoy se conoce como el Boquete Nahuelpan.

En el año 1937, las familias que conformaban el Boquete Nahuelpan fueron víctimas de un masivo y violento desalojo caracterizado por la inmediatez y eficacia con la que cumplió su cometido. A diferencia de otras irrupciones militares que llevaban meses o años de proceso, este duró poco tiempo, logrando la expulsión sistemática de todas las familias que allí vivían (Briones y Lenton, 1997).

Las familias deambularon en búsqueda de resguardo por la zona de Cushamen o Gualjaina; otros anduvieron largo tiempo hasta que se instalaron en los alrededores de Esquel, y finalmente, después de mucho buscar, algunas familias lograron radicarse en la zona de Lago Rosario, Cerro Centinela y Mallin Grande (Fiori, 2018).

La comunidad mapuche Lago Rosario se encuentra en el noroeste de la provincia de Chubut, Patagonia Argentina, y es el lugar en el que se enmarca el trabajo etnográfico del cual provienen los extractos de entrevistas y conversaciones que sirven como corpus de este artículo. Estas han sido realizadas en el marco de mi investigación doctoral y llevadas a cabo en distintos viajes a la comunidad.

La población actual de la comunidad cuenta con unas 500 personas nucleadas en 127 hogares (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2001). En la actualidad, su principal actividad económica es la ganadería y la cría de ovinos y caprinos para la producción de carne y lana. A pocos kilómetros se encuentran centros poblacionales más grandes como la ciudad de Esquel, a 50 kilómetros, y Trevelin, a unos 28 kilómetros.

Al interior de la comunidad funciona una escuela con niveles de inicial, primaria y secundaria, así como una salita de salud, un museo que cuenta la historia de la comunidad, producido en el marco de una actividad escolar con las familias del lugar, y hasta hace unos 10 años funcionaba también una radio y una casilla postal, que fue eliminada con la privatización del correo argentino.

En el centro de la comunidad se encuentra la cooperativa de tejedoras, donde algunos días a la semana ciertas mujeres del lugar se juntan para realizar las labores que con suerte serán vendidos en pueblos cercanos o cuando pase algún turista por allí. Las “mujeres del Lago” se dedican

principalmente al tejido con telar o dos agujas, trabajo en la huerta, y pequeñas salidas laborales que algún emprendimiento turístico cercano propone.

Este trabajo surge a partir del análisis de ciertos relatos reconstruidos en conversaciones informales o a partir de respuestas puntuales en contextos de entrevistas llevadas a cabo durante el año 2018 con mujeres de Lago Rosario. Dicha relectura ha dejado en evidencia cómo, a través de anécdotas sobre sus quehaceres cotidianos, estas mujeres realizan trabajos de memoria al traer al presente hitos constitutivos para su ser mujer mapuche, al mismo tiempo que aparece cierta matriz compartida de dolor y añoranza respecto a los desalojos que ellas o sus antepasadas han vivido. En este entramado de recuerdos aparecen los consejos maternos como una suerte de “pistas” para resignificar sus modos de estar en el mundo actual.

VOCES ANTIGUAS

En los últimos años, la zona norpatagónica se ha visto teñida por conflictos territoriales mediatizados en pos de beneficiar a ciertos grupos políticos y económicos locales por sobre las comunidades originarias. Como espectadoras, muchas veces nos hemos acostumbrado a determinadas formas de consignas de libertad y resistencia frente a la histórica opresión latifundista.

Las consignas han variado desde la apropiación de discursos más englobantes, o las políticas explícitas, hasta recuperaciones territoriales a través de la fuerza y la puesta en juego de acciones colectivas. En Lago Rosario, a simple vista, no pareciera haber presencia de conflictos territoriales: al recorrer su territorio reina una armonía a través de los límites de los alambrados y las casas que allí se levantan.

A ese lugar “han venido a parar muchos de los desalojados buscando paz” y pareciera ser que la historia de las resistencias se dio por terminada en el brutal desalojo y posterior dispersión de las familias que habitaban Boquete Nahuelpan. A través de los trabajos de memoria que las mujeres

han realizado en sus relatos, se construyen formas creativas de traer al presente recuerdos de un pasado para nada remoto, y desde esa presencia reafirmar el ser mujer mapuche que el paso del tiempo, los despojos y la historia oficial se empeñan en invisibilizar o folclorizar.

A lo largo de las conversaciones con estas mujeres, devinieron en lugares de rebeldía y afecto algunas actividades que podían asumirse como rutinarias o incluso como resultado de una opresión patriarcal. De algún modo, es a través del análisis de los consejos y recuerdos donde se terminan de evidenciar ciertas formas de resistencia que escapan de las esperables.

Las conversaciones se fueron dando con mujeres mapuche que han nacido o vivido toda su vida en Lago Rosario. La fuerza de lo dicho, junto a su posterior análisis, se constituyó en una suerte de marco teórico colaborativo —nativo y teórico antropológico— (Rappaport, 1999) del que resulta este artículo.

La propuesta con mis interlocutoras siempre estuvo asociada a la idea de saber la historia del lugar; el tiempo me iría demostrando que no existe tal cosa. La historia es de quien decide contarla. Cada una, desde sus casas, mientras hilaban, o cebaban mates a la veda del fogón, fueron armando un rompecabezas de eventos cuidadosamente ordenados y jerarquizados que daba cuenta del lugar de la mujer como guardiana de la memoria y organizadora de la vida doméstica y espiritual del hogar. Será pues en el andar cotidiano donde se visibilizará la posibilidad de una resistencia que enfrenta la constante amenaza de dejar de ser aquellas quienes recuerdan haber sido.

El artículo, entonces, fue pensado en tres momentos que siguieran con el orden propuesto de los relatos. El primero es en el que, a través de la puesta en valor de algunas anécdotas, las mujeres realizan un trabajo de memoria en relación con sus infancias y los modos en que sus madres o abuelas transmitieron la importancia de la continuidad de algunos saberes, pese a las circunstancias o coyunturas históricas y económicas que fuesen atravesando.

El segundo momento es donde las voces de “las antiguas” orientan saberes que subvierten modos en apariencia estáticos de entender la divi-

sión sexual del trabajo, volviendo visibles las múltiples temporalidades y sentires durante el llamado “tiempo de la esquila”. Y, por último, el tercer momento está relacionado con las transmisiones de conocimientos y creencias en tareas de cuidado y crianza encarnadas en formas creativas de solidaridades entre mujeres.

LA MEMORIA ENCARNADA EN RELATOS

Casi como respondiendo a una matriz organizadora del relato, muchas veces se empieza narrando algún recuerdo de la infancia. En parte porque desde allí se desprenden los orígenes de la familia de quien narra, así como los modos de organización social heredados.

Resulta interesante pensar el lugar del relato como una forma de objetivar ciertas experiencias del pasado que, al no poder ser narradas por los textos circulantes y legitimados, podrían quedar relegadas en el ámbito de lo inverosímil. Desde este ángulo, el trabajo de la memoria que las mujeres realizan inicia cuando se cuentan, con sus experiencias diversas, pero parecidas, para entretejer una historia no contada y discutir, a partir de ella, ciertas categorías del sentido común.

Mamá cantaba, sabía la lengua perfectamente. En invierno que estaba la nieve asíí de alto [casi un metro de altura] y nosotros teníamos una casita muy precaria de puro palo. Cayó una nieve tan fuerte como pocas veces yo recuerdo. Y gracias a Dios y a mi mamá que no cayó la casita.

Y se levantó mi mamá una mañana muy temprano y no podía abrir porque la nieve la empujaba para adentro. Teníamos en la casa un fuego natural adentro de la cocina, porque antes no había brasero, era natural. Y nos dice a todos: ‘¡Levántense!’. Nos levantamos yo y mi hermanito. Estábamos solos los dos ahí. Nevaba copiosamente, una nieve grande caía como yo nunca más pude ver. Y si eso seguía, íbamos a quedar aplastados.

Entonces agarró mi mamá y puso fuego en un fuentón, y lo puso arriba de la nieve y empezó a rogar ella. Y usted sabe que se calmó la nieve y no nos aplastó. Ella habló en su aborigen, se comunicó con Dios y Dios en su lengua misma la entendió. Porque no es verdad que no se entiende la lengua aborigen, ese Dios sí que la entendía. Así pasamos el invierno.

Los animales estaban todos pasados de nieve y nos teníamos que cubrirnos para llegar a los animales. Para que algo comiesen. Yo me acuerdo, y eso que era muy pequeñita, pero muy. Ella rogaba cuando había problemas y siempre fue atendida. Ella me dejó esa enseñanza.

Porque si no es así la vida, se pierde. Uno tiene que llevar su cultura; claro que todo no se lo va a llevar consigo, pero tienen que llevar algo. Mis hermanos no hicieron eso, ellos se fueron al pueblo. Yo sí me quedé cuidando a mamá y papá. Cuidándolos, cuidando la cultura. Ahora partieron todos, quedé solita. Ninguno quiso seguir la cultura de mamá y papá. Yo nomás me quedé acá.

Porque eso decía mamá: 'El día que ustedes dejen su cultura y vivan como vive el blanco les va a ir muy mal'. Y la verdad es que es cierto lo que le dijo, porque yo veo gente aborigen que está postrada enferma porque dejó a la cultura suelta, gente que no puede caminar porque se negaron o no quisieron. Yo no... A mí me habló mucho mamá cuando iba a partir y la sigo obedeciendo. Era chiquita cuando se fue, pero ella fue creciendo conmigo (S. A. Entrevista realizada en el marco de trabajo de campo junto con Ayelén Fiori en Lago Rosario durante 2018).

La idea de trabajar en el análisis de relatos como el que se acaba de introducir responde a la posibilidad de pensar que en un mundo en movimiento y transformación conocemos algo o a alguien a través de la

producción de narrativas, entendiéndolas como reflejos de las relaciones que nos han “traído hasta aquí” (Ingold, 2011).

De alguna manera, en la capacidad de traer al presente la escena de su madre como portadora de un saber ancestral que le es propio por seguir reproduciéndolo, se visibiliza la posibilidad de rememorar sus trayectorias en un campo desplegado de relaciones: “Ella habló en su aborígen, se comunicó con Dios y Dios en su lengua misma la entendió. Porque no es verdad que no se entiende la lengua aborígen, ese Dios sí que la entendía”. Hay en esa oración una marca de sentido. De resignificación en el presente.

Se entrevisté la cantidad de veces que esta mujer ha escuchado por parte de instituciones estatales o eclesásticas que su idioma materno no era comprensible o era menos válido que el oficial. Evidentemente, hay un Dios que la entiende y, además, que la ha sabido “atender”.

El lugar privilegiado del recordar devenido en relato al ser contado y ordenado como forma de conocimiento presupone una manera particular de entender al sujeto-agente (“Yo sí me quedé cuidando a mamá y papá... cuidando la cultura”), una en la cual este *es* su trayectoria: su historia de viajes, pasajes, caminos, atajos, detenciones, instalaciones estratégicas o moradas de apego, en un espacio social determinado (Blaser, 2013; De Certeau, 1999; Grossberg, 2003).

Por otro lado, en este relato, como en muchos de los que se fueron sucediendo, también ha aparecido la fuerza del consejo como un marco de interpretación para reafirmar ciertas posturas en relación al presente y su condición de ser mujer mayor y mapuche: “Porque eso decía mamá: ‘El día que ustedes dejen su cultura y vivan como vive el blanco les va a ir muy mal’. Y la verdad es que es cierto lo que le dijo”.

A través de los relatos, las personas logran establecer cierta relación entre el contexto en el que sucedió aquello que se disponen a contar y el momento en el que se hace legible a través de su exteriorización. Este proceso inicia con el reconocimiento de ciertas imágenes del pasado como índice histórico de conexiones significativas entre pasado y presente. Es decir, a través de la identificación de ciertos elementos compartidos, las personas pueden recrear determinados marcos comunes de interpretación.

La aparición de estos índices es importante para los procesos de memoria, puesto que el mismo se constituye como tal en la medida en la que estos índices se comparten habilitando la articulación entre sus experiencias en el pasado y la producción de conocimiento en curso. Estos índices conectan eventos, pero también actualizan interpretaciones y consejos acerca de cómo continuar el curso de la historia, los cuales han sido resguardados en formas culturalmente significativas de expresión (Ramos, 2005).

Me acuerdo de mi abuelita, me acuerdo de ella todo. Ella vino de a caballo de Chile. Cuando iba a verla le decía: ‘¿Qué me va a contar abuela?’ y ella me pedía que le guardé en mi corazón las palabras que me contaba. Dice que pasó el río Limay y dejó su campo allá. Ahí cruzó el río y se olvidó del campo y de su casa. Vinieron de a caballo mi abuelo y mi abuela.

Tenía historia para contar (...). Ella sabía a donde tenía que venir porque lo tenía en su cabeza y en su corazón. Yo tenía hermanas y ellas no se acuerdan lo que contaba mi abuela. Yo digo que se tienen que guardar las palabras, porque así sabemos para dónde ir y cómo seguir contando. Ojalá me guarden a mí también (M. H. Entrevista realizada en 2018 en Lago Rosario).

La posibilidad de “guardar la palabra” para poder, pese al paso del tiempo y las nuevas organizaciones familiares y socioeconómicas, saber “para dónde ir y cómo seguir contando” y la posibilidad de contarla como “consejos” o las voces de los antiguos fue adquiriendo una relevancia importante para quienes nos constituíamos como audiencia.

Si se entiende al índice como una imagen del pasado que permite generar conexiones con un presente desde el que se recuerda, se genera en estos relatos lo que Benjamin (1967) llama una constelación entre pasado y presente. En aquel pasado, ellas se encuentran rodeadas de consejos contruidos por otras mujeres que se rearmaron luego de un

desalojo forzado y pudieron llevar consigo a sus hijos e hijas, sus quehaceres y la convicción de la importancia en la trasmisión como modo de resistir a aquello que parecía querer arrasarlo todo bajo el nombre de Estado nación.

La imagen de esas abuelas o madres como poseedoras de una “historia para contar” introducen de alguna manera la posibilidad de contarse a sí mismas desde esos roles de cuidadoras de la cultura, sin naturalizar el dinamismo de sus estructuras familiares en relación con las creencias, trabajos domésticos y maternidades.

TIEMPO REPENSADO

Tal como los consejos maternos han servido para ordenar y establecer el relato en un pasado relacionado con la infancia, pero con la fuerza suficiente como para enmarcarse en el presente, estas voces también han funcionado para hacer visible las distintas tareas realizadas en el presente por las mujeres en Lago Rosario, así como en su juventud. Muchas de ellas recuerdan las primeras campañas de trabajo ovino donde se reclutaban a varones de todas las edades para recorrer distancias muy largas en pésimas condiciones y por poco dinero.

Antes iban de muy chiquitos a la esquila, ahora está prohibido. Es el trabajo más duro, se empieza y no se para. Podía tocarte la esquila en plena navidad. La gente se volvía vieja en la esquila, de estar agachado. Son nueve horas por día las campañas de esquila. La gente aguanta hasta treinta años de esquila, no más.

Me acuerdo que se llevaban a los niños y a los hombres en los camiones con lona, y se iban de acá hasta Santa Cruz, se iban por todas las estancias. Una estancia podía llegar a tener hasta treinta mil ovejas.

Una tiene que acostumbrarse porque los niños salían, pero yo los extrañaba, pero no es fácil. Una pensaba en el

hambre, en el frío. Y también era duro quedarse acá solas con todo el trabajo que hay para hacer. Como ellos salían a caballo porque no había coche, estaba muchos meses sin verlos yo a mis hijitos varones. Yo me quedaba sola con las chicas haciendo todos los trabajos, sembrando, tejiendo. A las chicas yo les enseñaba a tejer, a sembrar, a cuidar los animales, ese era el trabajo de las chicas. Ese es el trabajo de las chicas.

En estos primeros relatos recogidos empiezan a hacerse visibles los sentimientos que producía la ida a las campañas de la mayoría de los varones de la comunidad: “Una tiene que acostumbrarse porque los niños salían, pero yo los extrañaba, pero no es fácil. Una pensaba en el hambre, en el frío. Y también era duro quedarse acá solas con todo el trabajo que hay para hacer”.

El “también era duro quedarse” se lee entonces como un preludeo al silenciamiento o a la deconstrucción de una imagen de mujer indígena de campo acostumbrada o más tolerante a ciertos silenciamientos impuestos por el acontecer de la historia y la inserción al mercado laboral.

A ese momento se continúa llamándolo el “tiempo de la esquila”; pero, a diferencia de lo que aparece en las investigaciones enfocadas a este tema, en los recuerdos de las mujeres se deja ver qué sucedía en el mientras tanto de ese éxodo hacia las estancias. Y es en esa multiplicidad de relatos y temporalidades donde la posibilidad de constelar los consejos maternos con los desafíos diarios se hace visible y se encarna en una suerte de rebeldía.

La mujer de campo está preparada para todo, es así desde siempre. Yo lo vi desde siempre con mi abuela. Es muy luchadora... no se queda... Si tiene que hacer leña, va y hace. Si tiene que campear, va y hace. Una aprende a reconocerse cuando está sola. En el tiempo de la esquila, estábamos solas con nuestros hijos y nuestras otras mujeres.

Mi abuela me enseñó a mano dura las labores, y eso me decía siempre: ‘Hay que saberse hacer, porque si no, no habrá nada al final del día’. No había quién no se conociese en la soledad y el frío. Ahí nos descubríamos porque lo hacíamos todo nosotras. Que la comida, que la huerta, que la leña, que la escuela, que el telar, que el hilado. (M. C. Entrevista realizada en Lago Rosario durante 2018)

De alguna manera, hay una suerte de lectura inesperada de aquel tiempo determinado por el trabajo masculino. Mientras los hombres no estaban, eran ellas las encargadas de la perdurabilidad de determinadas estructuras. La rebeldía de este análisis sobre esos días radica entonces en la posibilidad de volver a pensarse como protagonistas de una trama que implica determinadas continuidades al momento de ser transmitidas: “No había quién no se conociese en la soledad y el frío. Ahí nos descubríamos porque lo hacíamos todo nosotras”.

La capacidad de agenciar con otras lecturas (el sacrificio que implicaba ir a la esquila) coloca a las mujeres más adultas de Lago Rosario en artificios de un “ser juntas” que la vida en una comunidad determinada propone. Al decir “la mujer de campo está preparada para todo, es así desde siempre. Yo lo vi desde siempre con mi abuela” se produce una continuidad y deber ser con la fuerza de sortear un pasado de desalojos, de soledades, y un presente de relecturas. Las trayectorias y los relatos de ellas mismas son el producto de la circulación y la negociación de ciertos lugares establecidos y otros conquistados (Massey, 2005).

El papá de mis hijos siempre me andaba diciendo que éramos jóvenes, pero yo siempre fui vieja, siempre tuve que hacer labores para vender y encontrar de dónde sacar dinero para comer. Las mujeres siempre somos la que hacemos, los hombres no. La esquila, viéndola de más grande, traía mucho dinero, pero quedaba muchas veces fuera del alcance del hogar y entonces los hombres volvían con muy poco,

y nosotras seguíamos envejeciendo y laboreando con los hijos propios y ajenos a cuestras (M. C. Entrevista realizada durante 2018 en Lago Rosario).

Al ser narrados y *experimentados* como relatos, estos recuerdos encarnados (“Yo siempre fui vieja”) también tienen un poder performativo sobre las subjetividades, ya que, en los términos de Deleuze (1987), ese poder desafía la autoridad de ciertos pliegues por sobre otros.

La idea, por ejemplo, de que lo más duro del tiempo de la esquila eran las campañas, por sobre la permanencia en el territorio a cargo de los hijos e hijas. Para este autor, la noción de pliegue es la interiorización de hechos, rutinas y situaciones de la vida cotidiana organizados de modo tal que, al plegarse como experiencias de “sí mismo”, se transforman en marcos de interpretación y conocimientos que, según los escenarios y las audiencias, adquieren autoridad como relatos del yo (Deleuze, 1987).

“La esquila, viéndola de más grande, traía mucho dinero, pero quedaba muchas veces fuera del alcance del hogar y entonces los hombres volvían con muy poco, y nosotras seguíamos envejeciendo y laboreando con los hijos propios y ajenos a cuestras”. En este extracto, “el recuerdo de la propia biografía no es una simple capacidad psicológica, sino que se organiza gracias a los rituales de la narración” (Rose, 2003, p. 239), que producen, en el mismo acto de contarse, un borramiento entre los límites de la exterioridad y la interioridad de la que habla Deleuze (1987).

Al mismo tiempo, el encuentro de biografías afectivas (enmarcadas/inspiradas en memorias heredadas), por un lado, negocia en geografías de poder sus experiencias comunes de “estar en el mundo”: “Yo me quedaba sola con las chicas haciendo todos los trabajos, sembrando, tejiendo. A las chicas yo les enseñaba a tejer, a sembrar, a cuidar los animales, ese era el trabajo de las chicas. Ese es el trabajo de las chicas”.

Por otro lado, este encuentro también orienta proyectos colectivos (la cooperativa de tejedoras, por ejemplo, en el centro de la comunidad, o el museo con la historia del lugar producido desde un proyecto escolar, pero sostenido por mujeres de la comunidad).

El hecho de que la memoria o subjetividad se conforme plegando y replegando experiencias pasadas como un “sí mismo”, y articulando esas experiencias comunes del pasado en interpretaciones significativas para el presente, lleva a Joanne Rappaport (2000) a subrayar el carácter político de la memoria, así como el sentimiento de comunión o de compartir determinadas cosas o percepciones respecto a eventos de la vida cotidiana.

MATERNAR POR Y CON OTRAS

Desde el comienzo de este artículo se vienen repensando y analizando los modos de recordar como una forma de iluminar determinados procesos y vivencias cotidianas que parecen vacías de sentido cuando en verdad los relatos van mostrando un hilo conductor asociado a la resistencia de las tradiciones resignificadas.

Pocas veces se asocia la idea de maternar a la posibilidad de socializar la crianza de niños y niñas independientemente del vínculo sanguíneo. Sin embargo, existe en las conformaciones familiares una práctica que podríamos denominar *adopción temporal* y que ha funcionado de mojó en varias de las historias personales de estas mujeres.

Antes se usaba más darte niños para cuidar. A mí me dieron a un primo porque nadie se podía hacer cargo, pero después me lo quitaron porque ya se podía cuidar más solo... A mí eso me dolió mucho. Pero en la época de las abuelas era más normal andar cuidando a niños que no eran propios..., pero tampoco eran tan de otros ¿vivo? (M. C. Entrevista realizada junto a Ayelén Fiori durante 2018 en Lago Rosario)

Evidentemente, las distintas persecuciones y traslados forzosos acarrean consigo historias de familias separadas a la fuerza. Sumado a esto, son varios los relatos que dan cuenta de madres muy jóvenes en embarazos no planificados ni deseados, o ausencia de los padres de los bebés que llegaban.

La posibilidad de cuidar a otros niños y niñas comienza a aparecer como experiencias que las hermanan entre sí. Con esto no me refiero a que estas situaciones eran placenteras o buscadas, pero muchas veces se construyeron desde un lugar de solidaridad para con otras. “Andar cuidando niños que no eran propios..., pero tampoco eran tan de otros” supone un entendimiento, una forma de pacto y saber heredado, que lejos está del instinto maternal, sino más bien de la posibilidad de saberse capaz de cuidarse entre varias en las adversidades.

Quando ella [mi madre] iba a partir, ella me dijo: ‘Tú vas a ser la madre de toda la gente, de muchos hijos; aunque no sean tuyos, vas a llamarles *hijos*. Porque siempre va a haber otras que puedan cuidarles a tus hijos’. Así que tengo que interceder por todos los hijos en el camaruco,¹ para estar atenta de todos (S. A. Entrevista realizada en Lago Rosario durante 2018).

Al mismo tiempo, muchas de estas experiencias ligadas a las tareas del cuidado son conectadas con las prácticas y los saberes más relacionados con el desarrollo de la espiritualidad mapuche, siendo nuevamente la reconstrucción de consejos en sus biografías conectores entre un deber ser y un vínculo con el pasado.

A varios crie yo, con goteritos de leche, pegada a la salamandra porque sus madres no podían tenerlos. La abuela me enseñaba a criarlos bien, pero ninguno me quedé. Siempre que los cuidaba soñaba, así fue que aprendí a curar el empacho. Tal vez por eso estuve tan rodeada de niños para aprender; las abuelas sabían esas cosas. A algunas nos tocaba cuidar a los hijos de otras: esa también era lo que

¹ El camaruco es una ceremonia ancestral mapuche que se caracteriza por su grado de espiritualidad y sentido comunitario. La entrevistada está haciendo referencia al camaruco de Nahuelpan, que es muy reconocido y esperado en la región, y suele realizarse los primeros días de marzo.

hacían las abuelas, se cuidaban entre todas, no como ahora
(M. C. Entrevista realizada durante 2018 en Lago Rosario).

Hay en estos relatos sobre el maternar un saber que se resignifica en el presente, “Siempre que los cuidaba soñaba, así fue que aprendí a curar el empacho”, y desde ese lugar se rememora y establece un lugar determinado y privilegiado para contarse a sí mismas, donde la agencia de ellas como cuidadoras se hace visible.

De alguna manera, al igual que sucede con los recuerdos y consejos reconstruidos en torno a las labores y sus tareas de continuidad, en los relatos del maternar se visibilizan dos niveles. Por un lado, el nivel experiencial constituye la materia prima que los relatos luego encarnarán afectivamente (las abuelas solían dar consejos, el tiempo de la esquila era muy duro, las mujeres saben maternar).

Por otro lado, en el segundo nivel se establecen presupuestos comunes de legibilidad y se reducen las incertezas acerca de lo que se está hablando o relatando (la importancia del recordar de qué mujeres provienen, las rebeldías y resistencias en las tareas domésticas y su transmisión, las solidaridades entre mujeres para protegerse).

El primero plantea el relato como una forma de habilitar procesos que conjugan lo afectivo, lo inconexo y lo fragmentario. Estas primeras emergencias, todavía en solución —esto es, sin precipitar en conexiones reconocibles—, denominadas por Raymond Williams (1997) “estructura de sentimientos”, proponen un análisis del nivel experiencial, de aquello que todavía “no es”, aun siéndolo.

Para Williams (1997), las estructuras del sentir serían algo así como el tono, la pulsión o el latido de una época. En palabras del autor, se trata de “una experiencia social que está *en proceso* y que a menudo no es reconocida verdaderamente como social, sino como privada, *idiosincrática*” (Williams, 1997), en su momento de germen y antes de que pueda ser reconocida conscientemente por los actores sociales que actúan de acuerdo con ella.

El segundo nivel está más relacionado con la producción de textos que empiezan a ser reconocidos y legibles socialmente al ponerlos en diálogo frente a una audiencia determinada (una amiga, una hija, una nieta, una entrevistadora). Han sido estas trayectorias y experiencias no solo centrales para hilar las situaciones y vivencias trabajadas en este artículo, sino necesarias para ir entramando los sentidos y actualizaciones de algunos relatos aquí trabajados.

A MODO DE CIERRE

A lo largo de este trabajo se han analizado extractos de conversaciones producidas en contextos formales y espontáneos. Al pensarlas en profundidad, se evidenció la presencia de los consejos maternos como nexo entre aquello que se recordaba de otra época y los modos de actuar y vivir en el presente de la comunidad.

Una de las primeras conclusiones que decantó de este trabajo fue que la historia de los lugares responde a las personas que la cuentan y, por ende, también a aquellas que la silencian. Al pensar el territorio que hoy conforma Lago Rosario, se pone en juego una historia de expropiaciones y reubicaciones que ha sido en parte el epílogo de los trabajos de memoria realizados por las mujeres al contar sus propias historias.

Desde el primer relato que narra la gran nevada y la posibilidad de hablar “la lengua para pedir ayuda a los dioses”, se hace evidente el potencial que guardan estos recuerdos. Hay, si se quiere, una suerte de acto reparador frente a años de construir por parte del Estado argentino una imagen de la legua mapuche y de sus hablantes como “salvajes”.

Por otro lado, al recordar el llamado *tiempo de la esquila*, estas mujeres establecen ciertos modos de transmitir saberes encarnados en trabajos cotidianos a sus hijas mujeres, dejando entrever que aquello que podría parecer un accionar natural (desde los discursos hegemónicos sobre los quehaceres domésticos de “las mujeres indígenas”) responde más bien a una división sexual y social del trabajo cargada de responsabilidades, resistencias y sentimientos.

Por último, las conversaciones que expusieron la presencia de prácticas de resistencia entrelazadas en los mecanismos cotidianos fueron las solidaridades construidas en los relatos de maternidades compartidas (mas no elegidas). La idea de proteger de la orfandad frente a los derramos y asesinatos estatales en un primer momento y de las miradas ajenas hacia las “madres solteras” en otro momento devinieron en evidencia frente a las matrices de silenciamiento.

En este sentido, Deleuze (1987) se pregunta por el lugar de la resistencia en los procesos que escapan de lo previsible desde el discurso hegemónico, y sirve para pensar si los recuerdos que ponen el énfasis en los consejos maternos pueden devenir en nuevos lugares de resistencia.

Las mujeres entrevistadas crean sus propios marcos de interpretación al internalizar, de modos creativos, ciertos contextos impuestos del “afuera” (desalojos, ingreso al mercado laboral, división sexual del trabajo, maternidades). Al mismo tiempo, existe un “adentro” (donde se subjetiva la experiencia compartida de ser mujer mapuche) que no es esencial, sino que es el resultado de incontables procesos de interiorización del afuera (a los que Deleuze [1987] denomina *pliegues*).

Puntualmente, y pensando en la posibilidad de seguir indagando de manera colectiva junto a otras mujeres, en los trabajos de memoria realizados hasta aquí se ha expuesto cómo estos pliegues (encarnados por ejemplo en consejos maternos) han devenido, de formas no esperables, en herramientas colectivas para resistir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (1967). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Argentina: Sur.
- Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.
- Briones, C. y Delrio, W. (2007). La “conquista del desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Revista RUNA*, 27, 23-48.

- Briones, C. y Lenton, D. (1997). Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena. En *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen* (pp. 303-318). Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Lingüística.
- De Certeau, M. (1999). *La cultura en plural*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona, España: Paidós.
- Fiori, A. (2016). Desalojo del “37”: indagaciones sobre el proceso de territorialización de la comunidad indígena de Nahuelpan. *Revista Identidades*, 6(11), 80-91.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall y P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-180). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Ingold, T. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- Ramos, A. (2005). Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso “Benetton contra mapuche”. En G. Wilde y P. Schamber (comps.), *Historia, poder y conflictos* (pp. 103-132). Buenos Aires, Argentina: SB.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rose, N. (2003). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall y P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 214-250). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Begler, M. V. (2018). Consejos maternos que hablan memoria: conversaciones con mujeres de la comunidad mapuche Lago Rosario. *Punto CUNorte*, 4(7), 110-128.

La Escuela Nacional de Maestros y el profesorado disidente de la Ciudad de México: procesos de memoria desde la resistencia

The National School of Teachers and the dissident professors of Mexico City: memory processes from the resistance

Juan PÁEZ CÁRDENAS*

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es explorar el proceso de memoria del profesorado disidente de la Ciudad de México con relación a su formación en la Escuela Nacional de Maestros en un periodo de resistencia contra la reforma educativa de 2013. El estudio se desprende de una investigación más amplia bajo la perspectiva etnográfica. Documentar estas memorias contribuye a la comprensión de la identidad del movimiento magisterial disidente y al registro de las voces de los grupos subalternos. Los hallazgos muestran un hábito social de memoria y un uso estratégico del pasado vinculado a un proceso de reforzamiento identitario como sujeto político.

Palabras clave: procesos de memoria, maestros, Escuela Nacional de Maestros, movimiento magisterial, reforma educativa.

* Doctor en ciencias en la especialidad de investigaciones educativas por el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, México. Actualmente, realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigación y Desarrollo Educativo de la Universidad Autónoma de Baja California, México.
juan.paez.cardenas1@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore the memory process of dissenting teachers of Mexico City in relation to their normal education at Escuela Nacional de Maestros in a period of resistance against the 2013 educational reform. This study emerges from a broader research under the ethnographic perspective. I consider that documenting these memories contributes to the understanding of the identity of the dissident teachers' movement and to the registration of the voices of the subaltern groups. The findings show a social habit-memory and a strategic use of the past linked to a process of identity reinforcement as a political subject.

Keywords: *memory processes, teachers, National School of Teachers, teachers' movement, educational reform.*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se desprende de una investigación de tesis de doctorado diseñada bajo la perspectiva etnográfica. Interesado por los procesos de gestión de docentes en las escuelas de zonas urbano-marginadas de la Ciudad de México, a principios del año 2013 acudí a la zona oriente de la demarcación Iztapalapa.

En este lugar existían colectivos de docentes que habían forjado una trayectoria de más o menos tres décadas de llevar a cabo proyectos educativos autogestionados —prácticamente sin injerencia de las autoridades educativas— en el contexto de las escuelas primarias públicas.

Al aproximarme a estos planteles y sus comunidades, descubrí que se trataba de docentes, quienes, a la par del trabajo pedagógico en las escuelas, habían sido militantes del magisterio que se reconocía a sí mismo como democrático. Este tenía como antecedentes las movilizaciones magisteriales de la década de 1980 en la Ciudad de México.

Debido a que el inicio de la investigación coincidió con la promulgación de la reforma educativa de 2013, durante la estancia en el campo

(enero de 2013 a julio de 2015) atestigüé la conformación de un movimiento de resistencia magisterial contra la reforma.

El movimiento incluyó la organización de instancias gremiales de lucha y la puesta en marcha de acciones de presión política en diferentes espacios de manifestación, deliberación y negociación. Aun con el movimiento de resistencia en proceso, el profesorado no cesó de diseñar estrategias pedagógicas autogestionadas en y entre escuelas.

Como una medida para aproximarme a la trayectoria de tal gestión pedagógica-política, además de buscar constantemente entablar un diálogo informal con la mayor cantidad posible de docentes en sus espacios de trabajo, decidí recabar relatos de vida. Fue en estos relatos y en las entrevistas informales con otros docentes en donde se reveló la figura de la Escuela Nacional de Maestros (ENM) como una importante referencia de procesos de memoria.

Este trabajo adopta principalmente el desarrollo conceptual sobre la noción de memoria de los antropólogos Ana Ramos (2011) y Paul Conneron (1989), en el que se observa a la memoria como *uso estratégico del pasado* más que como fuente de la historia. Desde esta perspectiva, las memorias se convierten en un objeto de reflexión en sí mismas:

Traer el pasado al presente ya no es sólo un tema de recuerdos y olvidos, sino que, en primer lugar, es una práctica política. Estas ideas, centrales en el estudio de los usos del pasado, han constituido un punto de partida —o piso común— en las maneras de entender los procesos de recordar y olvidar como tradiciones selectivas (Ramos, 2011, p. 141).

María Emilia Sabatella y Valentina Stella (2017) articulan los procesos de memoria con la noción de subordinación: “La forma en la que se restaura la memoria se conecta con estas trayectorias de subordinación, con los procesos hegemónicos y los sistemas de desigualdad; esto influye en la forma en que se silencia, se olvida y, lógicamente, se recuerda” (Sabatella y Stella, 2017, p. 125). En este sentido, en este trabajo interesa

registrar y dar cuenta de los procesos de memoria del profesorado bajo la perspectiva de usos estratégicos del pasado y de la noción de *habit-social memory* o hábito social de memoria de Connerton (1989).

En los relatos sobre la ENM, fue recurrente la evocación de ciertas experiencias, relacionadas, por ejemplo, con la participación en los movimientos estudiantiles y la influencia de ciertas figuras docentes. Por ello, los cuestionamientos que guiaron el desarrollo del estudio son: ¿Qué usos del pasado se observan en los procesos de memoria de este grupo de docentes sobre la ENM? ¿Qué elementos aparecen en este proceso? ¿Qué relación guarda esta selección de experiencias del pasado con el conflicto en el que se encuentran inmersos en el presente?

El texto está dividido en cinco apartados. El primero especifica la perspectiva teórica y metodológica en la cual se sitúa el trabajo. El segundo apartado describe los antecedentes del surgimiento del movimiento magisterial democrático en la Ciudad de México. En el tercer apartado se plantea el perfil del espacio de subjetivación de la ENM y se discute la diferenciación generacional entre los estudiantes normalistas de antes y después de la reforma a las normales de 1984. En el cuarto apartado se presentan los elementos identificados en el proceso de memoria de docentes, así como una interpretación de los usos estratégicos del pasado y su relación con el movimiento contra la reforma. El último apartado es el de conclusiones.

PERSPECTIVA TEÓRICA Y METODOLÓGICA

Este estudio explora el proceso de memoria del profesorado disidente de la Ciudad de México sobre sus experiencias formativas en la ENM durante las décadas de 1970 y 1980. Se trata de docentes que desarrollaron su trabajo magisterial (algunos de más de 30 años) en escuelas de educación básica pública de la demarcación Iztapalapa, una de las zonas de la ciudad con mayor índice de marginación y estigmatización.

Este grupo tenía antecedentes de participación como militantes del movimiento magisterial denominado *democrático*, surgido a finales de

la década de 1970. Junto a este rasgo, este tenía una trayectoria sobresaliente de trabajo pedagógico autogestionado en redes de colaboración en las escuelas, mediante proyectos escolares y actividades de enseñanza relacionadas principalmente con la promoción de la lectura y escritura, y la práctica y difusión de las técnicas Freinet.

La exploración se realizó en un momento en el que estos estaban inmersos en el conflicto de la lucha contra la reforma educativa del año 2013. A la par de su trabajo pedagógico, ellos participaban en las movilizaciones y demás acciones de resistencia contra la reforma, en la que veían, principalmente, un despojo arbitrario a sus derechos laborales y un daño a las condiciones de desempeño en las escuelas.

La interpretación cualitativa de su proceso de memoria parte de la estancia etnográfica, entre 2013 y mediados de 2015, en escuelas y otros espacios de gestión política-pedagógica. Principalmente, el antecedente es el trabajo de los relatos de vida de cuatro docentes que se mantuvieron en la escuela pública durante toda su carrera.

Sin embargo, el análisis se nutre de otros relatos de vida con maestros que iniciaron su trabajo frente a grupo y que después asumieron otros cargos dentro del ámbito educativo, y de conversaciones informales con otros docentes integrantes de las redes de trabajo en Iztapalapa.

La labor de este grupo era tan sustancial que surgieron cuestionamientos como cuáles habían sido las tácticas —en el sentido que Michel De Certeau (2000) otorga a este término— con las que habían llevado a cabo su trabajo autogestionado en el contexto, no muy estimulante, de la escuela pública mexicana de zonas urbano-marginadas.

En el marco de esta investigación, un recurso revelador fueron los relatos de vida. Durante estas sesiones, los sujetos narraban sus experiencias, y surgió la figura de la ENM como una entidad de significativa importancia en la conformación de su memoria colectiva. Gran parte del grupo entrevistado cursó la educación normal en la ENM en diferentes generaciones, entre los años 1976 y 1987.

En sus narraciones, puede observarse lo que Paul Connerton (1989) llama *social habit-memory* o hábito social de memoria. El antropólogo

sostiene que los hábitos sociales son actuaciones legitimadoras, por lo que un hábito social de memoria puede ser un distintivo de la actuación social que otorga legitimidad a determinado grupo (Connerton, 1989).

Para los grupos de docentes de la Ciudad de México, formados en la ENM y militantes desde el inicio de sus carreras en el movimiento magisterial disidente, la memoria de su paso por la ahora centenaria Normal se ha convertido en un recurso de significación que, como sugiere Connerton (1989), descansa en las expectativas de otros y se encuentra dentro de un sistema de significados compartidos.

Además, el autor argumenta: “*We will experience our present differently in accordance with different past to which we are able to connect that present*” (Connerton, 1989, p. 2). Al seguir estas ideas, se encontró que, para este grupo de docentes, el proceso de memoria de su paso por la ENM era un recurso que contribuía, en un presente caracterizado por la lucha contra la reforma, a legitimarse como grupo magisterial en resistencia.

LA RESISTENCIA DE LOS DEMOCRÁTICOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

El sexenio presidencial de Enrique Peña Nieto —del Partido Revolucionario Institucional—, cuyo final habrá tenido lugar el primero de diciembre de 2018, se caracterizó por una significativa movilización política de parte del magisterio en distintas partes del país.

Esto aconteció, principalmente, en los estados de Chiapas, Oaxaca y Michoacán, en donde docentes se aglutinaron en las filas de la Coordinación Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE)¹ y resistieron de distintas formas los cambios constitucionales en materia de la educación publicados en el *Diario Oficial de la Federación* el 26 de febrero de 2013.

Los cambios introdujeron, entre otras cosas, modificaciones significativas a los procesos de ingreso, ascenso y permanencia al sistema educativo público mexicano. El magisterio se ha mostrado especialmente sensible a la imposición de la reforma en relación con los procesos de

¹ La CNTE es el mayor grupo magisterial disidente en México y forma parte del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE).

evaluación docente de alto impacto, que incluyen la posibilidad del retiro del cargo bajo ciertas circunstancias.

Aunque la fuerza más significativa de la movilización se ha concentrado en los estados de la república mencionados, cabe decir que durante estos seis años se han conformado múltiples células de descontento y protesta en muchas otras regiones del país, incluida la Ciudad de México.

En esta urbe, existe una simpatía de ciertos sectores magisteriales con la CNTE, la cual tiene sus antecedentes en el movimiento masivo del año 1989, conocido como “la primavera magisterial de 1989”. Durante esta lucha, un gran número de docentes capitalinos se adhirió a los contingentes de la CNTE que, desde los inicios de la década de 1980, habían realizado movilizaciones en el entonces denominado Distrito Federal.

En el contexto de este movimiento, Carlos Joguitud Barrios fue despojado de su investidura de líder máximo del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) al mismo tiempo que Elba Esther Gordillo Morales llegó a ocupar su lugar. El movimiento de 1989 esgrimía principalmente las demandas de salario digno y democracia sindical.

Al instalarse Elba Esther Gordillo como secretaria general del SNTE, la sección 9 —que comprende al sector de educación primaria, preescolar y educación especial públicos de la Ciudad de México— obtuvo una representación sindical encabezada por quienes habían encabezado también el movimiento al lado de la CNTE.

La representación sindical surgida del movimiento de 1989, así como sus sucesoras, atravesaron distintas etapas, en las cuales el grupo de profesores democráticos de la Ciudad de México fue perdiendo gradualmente la dirección de la sección 9, hasta convertirse en una organización sindical paralela a la oficial, que actualmente no es reconocida por la cúpula del SNTE y es denominada “sección 9 democrática/docentes en resistencia”.

La sección 9 democrática aglutina a muchos de los docentes que han participado con la CNTE desde el movimiento de 1989. Tal es el caso del grupo de Iztapalapa, cuyos integrantes tomaron sus escuelas primarias públicas como unidad de lucha y sumaron esfuerzos para conformar pro-

yectos escolares que favorecieran a los estudiantes, al mismo tiempo que militaban en las gestiones que defendían su proyecto sindical.

Al momento de la promulgación de la reforma de 2013, este grupo ya se había forjado una trayectoria de tres décadas de trabajo político-pedagógico y político gremial, desde la cual se resistieron a una reforma que identificaban como “laboral” y no “educativa”, y que observaban en contra de sus derechos como trabajadores del ámbito educativo público.

Particularmente, ellos se oponían a la modificación de la fracción III del artículo tercero constitucional, en el cual se decretaba que mediante una ley reglamentaria se fijarían “los criterios, los términos y condiciones de la evaluación obligatoria para el ingreso, la promoción, el reconocimiento y la permanencia en el servicio profesional con pleno respeto a los derechos constitucionales de los trabajadores de la educación” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 26 de febrero de 2013).

Poco antes de la publicación de este cambio legislativo, los docentes del oriente de Iztapalapa se organizaron en la Coordinación de Escuelas de Iztapalapa, instancia desde la cual, durante todo el sexenio, realizaron asambleas regionales en los propios planteles escolares, se coordinaron con otros grupos afines a la CNTE, convocaron a marchas y plantones en contra de la reforma, discutieron las leyes reglamentarias, redactaron documentos, acordaron tácticas para la defensa y conservación de los cuadros docentes, tanto de quienes tenían base como de quienes tenían interinatos.

Todo lo anterior fue llevado a cabo al mismo tiempo que ellos diseñaban y sostenían actividades pedagógicas y de autoformación docente en las escuelas. Como parte de esta labor, se promovía el involucramiento y apoyo de los padres y madres de familia.

Los resultados obtenidos en estos procesos de resistencia en Iztapalapa fueron diversos y no es posible desmenuzarlos en el marco de este trabajo; sin embargo, es posible señalar que el magisterio consiguió acuerdos significativos con la autoridad educativa para evitar que profesores con interinatos fueran removidos de las escuelas, así como un significativo

respaldo por parte de las comunidades escolares en sus acciones gremiales y pedagógicas.

En suma, el profesorado estuvo intensamente movilizado durante este periodo, cuyo punto de quiebre puede ubicarse en las elecciones presidenciales de julio de 2018, tras el triunfo de Andrés Manuel López Obrador del partido Movimiento de Regeneración Nacional, quien ha mantenido un discurso, en gran medida, a favor de las causas del magisterio disidente.

Este grupo magisterial se había formado en la ENM en una etapa en la que la Normal era un espacio con una vida sociocultural significativa, construida no solo por agentes institucionales. Como veremos enseguida, los procesos de memoria relacionados con este espacio tuvieron un importante rol en las luchas contra la reforma y en los procesos identitarios involucrados.

LA IDENTIDAD NORMALISTA ANTES Y DESPUÉS DE LA REFORMA DE 1984

La ENM, a la que desde 1987 se le agregó la categoría de *benemérita* al cumplir 100 años, constituye un referente material para sus egresados. En esta Normal se formó a buena parte del profesorado que actualmente imparte clases en la Ciudad de México. El periodo en el que los docentes en cuestión fueron estudiantes de la ENM se caracterizó por la cercanía con hechos políticos y sociales de gran trascendencia para la vida social de México, como el movimiento estudiantil de 1968 y los movimientos de 1971, además del periodo conocido como la guerra sucia.

En la institución había dos turnos de estudio y una significativa vida sociocultural extraclases, lo que la convertía en un importante espacio de subjetivación en los términos del investigador Eduardo Weiss (2012). Él señala que “la escuela es sobre todo un espacio de vida juvenil, de encuentro con pares, amigos y novios” (Weiss, 2012, p. 135), a partir del cual los sujetos se ven inmersos no solo en procesos de socialización, sino de subjetivación y construcción de identidades.

En la ENM, esto cambió a partir de la reforma a las normales de 1984, en la que se requirió el bachillerato como requisito de ingreso y se es-

tableció una diferenciación en las experiencias de formación entre las generaciones del antes y después de la reforma.

La generación en cuestión se formó con los planes anteriores a la reforma de 1984, y por lo tanto ingresaron a la Normal al terminar la educación secundaria, si bien con la posibilidad de cursar estudios superiores al egresar. En el plan de 1975 reestructurado que ellos cursaban, se presentaban disciplinas de la educación primaria separadas de la didáctica, además de materias como Historia de la Educación y Problemas Socioeconómicos de México.

Como señala María Dolores Ávalos Lozano (2002), quien hizo una investigación sobre la identidad normalista antes y después de la reforma de 1984, se intentaba equiparar los estudios de normal con los de bachillerato. Este hecho significa una diferencia generacional con aquellos que entraron después de la reforma y con el bachillerato concluido.

En su estudio, Ávalos (2002) sostiene que el carácter histórico-político del discurso oficial sobre el maestro ha sido modificado en distintos momentos según las necesidades de la coyuntura política. La autora hace un repaso por la trayectoria de la figura deseada del docente desde la autoridad educativa: el maestro como misionero, como auxiliar del campesino y del obrero, como líder social o como sacerdote (Ávalos, 2002).

Para el periodo de la segunda mitad de la década de 1970 y la de 1980, el Estado mexicano ya contaba varios sexenios presidenciales de no fomentar la formación del profesorado como líderes sociales o campesinos; más bien, se les quería dentro de sus salones de clases contribuyendo a un sostenimiento del estatus socioeconómico vigente.

Sin embargo, Ávalos (2002) indica que existió, desde la primera mitad del siglo xx, la intención de profesionalizar al magisterio mediante la introducción del requisito del bachillerato para ingresar a los estudios normalistas, pero esto se consiguió hasta la reforma de 1984, al estar en la presidencia Miguel de la Madrid Hurtado y Jesús Reyes Heróles como secretario de educación.

La autora subraya, además, que con este cambio se buscaba, desde el Estado, un perfil docente reflexivo y crítico de su práctica, así como inte-

grar la capacidad de investigación y experimentación educativas (Ávalos, 2002). El estudio de Ávalos (2002) concluye que no es posible hablar de la constitución de dos tipos de identidades entre los normalistas de la ENM de antes y después de la reforma de 1984; sin embargo, precisa que existen diferencias en cuanto al uso de los imaginarios creados a partir de la reforma.

Para los maestros de antes de 1984, el haberse formado en un periodo normalista en el que predominaban ciertas prácticas socioculturales — entre las que se encontraban ciertos eventos tradicionales, artísticos y la existencia de grupos políticos estudiantiles— fue resignificado “como ilusión de una plenitud alcanzada” (Ávalos, 2002, p. 176). En cambio, los normalistas posteriores a la reforma se formaron, señala Ávalos (2002), en la falta de estas prácticas, en la incomplitud.

Los hallazgos de Ávalos (2002) muestran una diferenciación en cuanto a la experiencia de la formación normalista en la ENM entre una y otra generación. Al confrontar estos hallazgos con los sentidos que los profesores de este estudio dieron a su paso por la ENM, se puede inferir que, en general, las generaciones previas a la reforma de 1984 tuvieron la posibilidad de un mayor involucramiento en diversas actividades dentro de la Normal, lo que pudo incidir en un fortalecimiento de la identidad docente posterior.

El movimiento estudiantil de 1968 y la brutal represión por parte del aparato estatal estaban todavía muy recientes, así como la represión de la movilización de maestros de la Escuela Normal y de la Normal Superior, en 1971, que había resultado en varias muertes.

En la segunda mitad de 1970 se vivían los últimos años del periodo de la guerra sucia contra los levantamientos guerrilleros. Apenas en 1977, con la reforma política de aquel año, salió de la clandestinidad el Partido Comunista Mexicano, al que pertenecían algunos docentes en la ENM.

Se sabe que la historia de militancia de los normalistas es de largo plazo. La investigadora Concepción Jiménez Alarcón (1998) observó que, desde sus inicios a finales del siglo XIX, en la ENM se habían promovido, desde sus dirigencias, las fiestas escolares de carácter cívico y patriótico, las publi-

caciones escritas, expresiones artísticas como la música, el teatro, la danza, las artes plásticas y la poesía, los deportes, la oratoria, además de excursiones y actividades recreativas.

Jiménez Alarcón (1998) también señala que los movimientos de lucha de estudiantes normalistas han sido parte de la historia de esta escuela, como lo muestra la participación de estudiantes y egresados en la época revolucionaria. En los años previos al establecimiento del requisito del bachillerato para el ingreso a la educación normal en 1984, el ambiente del plantel seguía presentando una vitalidad que era reconocida tanto por estudiantes como por maestros.

Como veremos enseguida, en los testimonios de docentes de las redes de Iztapalapa se observó un hábito social de memoria relacionado con la Normal, compuesto principalmente por cuatro bloques de evocaciones relacionadas a su formación: el de la participación en los movimientos y paros estudiantiles; el de los profesores de la ENM; el de los libros leídos durante la formación normalista y el de los grupos político-culturales del alumnado.

LA MEMORIA DE LA ENM, REFORZADORA IDENTITARIA EN EL CONFLICTO

La participación en los movimientos y paros estudiantiles

En los relatos de vida y conversaciones informales, docentes disidentes seleccionaron aquellos fragmentos de memoria que reforzaban su identidad como integrantes de un movimiento de resistencia frente a un Estado para el que trabajaban, pero que, sin embargo, evaluaban como arbitrario en muchos de sus procedimientos.

Siguiendo el planteamiento sobre memoria que hace la antropóloga Ana Ramos (2011), los docentes utilizaron estratégicamente el pasado en congruencia con un proyecto de subjetividad política. A continuación, se presenta un fragmento del relato del maestro Jorge Máximo González Núñez, quien al momento de ser entrevistado acababa de jubilarse después de 32 años de trabajo como maestro en escuelas de educación

básica pública en Iztapalapa. Al ser entrevistado, el profesor se refirió de la siguiente manera sobre un paro estudiantil de 1978 en la ENM:

Esa huelga [estudiantil en la ENM] me hizo madurar bastante... Entendimos la necesidad de organizarnos, de enfrentar al estado, de mirarnos como compañeros. Ponele que haya habido como diez brigadas destacadas en toda la escuela, en cada uno de los accesos y lugares vulnerables de la Escuela Nacional de Maestros, habríamos sido como unos 25 en promedio por cada brigada, estamos hablando de 6 000 estudiantes [inscritos] probablemente. Como suele pasar en todos los movimientos, como está pasando actualmente en el magisterio, quienes mantuvimos la huelga fuimos solo como 300... (Jorge Máximo González, 16 de mayo de 2013).

En el relato del profesor Jorge Máximo, se observa cómo inicia su expresión utilizando el singular, en el sentido de un proceso individual de maduración personal, si bien inmediatamente después habla utilizando el plural y se refiere a un “entendimos”, “mirarnos”, “mantuvimos”...

Ana Ramos (1989), al reflexionar sobre la obra de Maurice Halbwachs, afirma que “el recuerdo evocado es siempre construido desde el fundamento común de un grupo” (p. 32). Así, estos docentes trajeron al presente una memoria que reforzaba la colectividad en un periodo de resistencia —contra una reforma que iniciaba—.

Ello formaba parte de una lucha perdurable en la que habían participado desde su formación normalista y tenía continuidad gracias a una minoría movilizadora de la cual él era integrante. Vayamos nuevamente al testimonio del maestro Jorge Máximo sobre los movimientos estudiantiles en la normal:

Parte de las cosas de las que fuimos adquiriendo conocimiento en las huelgas del 78 y el 80, aunque más en la del 78, ayudaron un poco a desarrollar esta idea de que no era nada

más estar en la escuela, sino que había que luchar... para conservar lo que fuera, y para ganar lo que fuera... Yo no entendí otra forma a partir de ahí más que la lucha como parte de conseguir lo que tú quieres. Porque también me enteré que las autoridades siempre están [diciendo]: ‘Esto no, esto ya no, esto no se puede’ [con tono autoritario]. Siempre va a ser lo mismo... mas estos textos [leídos en la ENM] que fueron ganando conmigo... Fue una etapa muy interesante porque alcancé una madurez personal en cuanto a lo ideológico y en cuanto a lo que me esperaba como maestro que no se vuelve a repetir... (Jorge Máximo González, 16 de mayo de 2013).

En el fragmento es claro cómo el profesor se ubica en una trayectoria como integrante de un grupo social subalterno y desde ahí la memoria le sirve como “herramienta central para revertir procesos de subalternización” (Sabatella y Stella, 2017).

Estos profesores recurrieron, en el presente, a este hábito social de memoria como parte de las acciones para resistir los procesos de subordinación invocados por la reforma de 2013. Jorge Máximo, además, realiza un enlace de continuidad de la memoria con el movimiento estudiantil en la Normal y la caracterización de su trayectoria como profesor de educación básica pública, cuyo fin había llegado al momento de la entrevista.

El testimonio del maestro evidencia también lo señalado por las antropólogas María Emilia Sabatella y Valentina Stella (2017), quienes, en su estudio con comunidades mapuche y mapuche-tehuelche, reflexionan sobre cómo los procesos de memoria se disparan a partir y sobre una situación de conflicto, al que describen como “situaciones de tensión donde ciertas relaciones de desigualdad se vuelven públicas y antagónicas” (p. 123).

En la trayectoria de los maestros disidentes de la Ciudad de México, es claro cómo han construido su subjetividad política a partir de sumergirse en una lucha perdurable en la que adquirieron identidad, y esta es

construida en parte a partir de hábitos sociales de memoria, como el de su paso por el plantel.

El profesorado de la ENM

La memoria de los movimientos estudiantiles se vinculaba con un recordar recurrente de la figura de ciertos docentes de la Normal que les fueron significativos y que valoraron como determinantes en su formación como futuros maestros. Durante las narraciones, varios nombres se repitieron y fueron evocados con expresiones y gestos de admiración y afecto.

Estos catedráticos normalistas fueron tomados como modelos y formaban parte del hábito social de memoria sobre la escuela. Vayamos al testimonio de la maestra María de los Ángeles Pérez Vega, quien al momento de la entrevista contaba con 33 años de servicio en escuelas primarias públicas de Iztapalapa:

En tercer año tuve a dos maestros muy buenos, muy buenos... Nos daban Historia de la Educación, el otro era de Sociología de la Educación, pero resulta que eran maestros que, bueno, ya traían toda una trayectoria formativa sólida. Pero, aparte de ello, pues eran gente de izquierda; militaban en aquel entonces en lo que era el Partido Comunista Mexicano... Digamos que con ellos también empiezo a tomar conciencia de algunas cosas, empiezo a leer... (María de los Ángeles Pérez Vega, 26 de octubre de 2013).

En el fragmento, la profesora evoca cómo se encontró con dos profesores de la ENM. Ellos, aparte de ser buenos maestros, pertenecían al Partido Comunista Mexicano, el cual había sido fundado desde 1919, pero que recién acababa de recuperar su registro legal tras la reforma política de 1977, después de varios años de haberlo perdido.

El hábito social de memoria de la ENM y sus profesores está vinculado estrechamente con el pensamiento de izquierda en México y la

lucha del movimiento democrático del magisterio. Veamos ahora el testimonio de la maestra Raquel Martínez García, quien al momento de la entrevista contaba con 27 años de trabajo en escuelas primarias públicas de Iztapalapa:

Quando ves que se da la huelga de maestros, la del 89, en la que la Normal también participa, te sorprende ver en la huelga al maestro Juan Manuel, a la maestra Chela, a la maestra Blanquita, este [otro] maestro... porque sí me impactaba, decir: ‘¡Ay! ¡Es que los maestros que me significaron algo estaban ahí en la huelga!’ (Raquel Martínez García, 8 de marzo de 2014).

El relato de la profesora Raquel reafirma la reflexión sobre el hábito social de memoria entre el profesorado democrático, en el cual las figuras recurrentes de docentes modelo están ligadas también al movimiento del magisterio democrático desde la década de 1980. Se puede inferir que, como lo explica Ana Ramos (2011) al comentar el trabajo de Lambek (1998), la memoria no es una posesión del individuo, sino que se trata de una práctica “relacional y compartida entre sujetos” (p. 139).

Los maestros del movimiento democrático de la Ciudad de México, egresados de la ENM, habían nutrido este proceso de memoria en lo que Holland y Lave (2001) denominan “lucha perdurable”. Ello se dio a partir, principalmente, de sus encuentros a lo largo de tres décadas en el seno del movimiento magisterial, en las asambleas sindicales, en los paros y plantones, y en las movilizaciones en las calles, pero también —y este es por lo menos el caso de los docentes de Iztapalapa que formaron parte del estudio— en proyectos pedagógicos autogestionados en sus escuelas.

En estos espacios de construcción pedagógica, organizados con frecuencia a la par de las movilizaciones gremiales, los maestros intercambiaron concepciones de lo que consideraron una mejor educación para

estudiantes de clases populares. De ahí surgieron proyectos interescolares —no sin tener que enfrentarse a distintas dificultades y obstáculos—, que se apoyaron en una organización en red que incluyó docentes y alumnos de primarias públicas, así como otras instituciones de diversa índole. En estas reuniones, el referente de la ENM era un distintivo de memoria compartido que los vinculaba a partir de experiencias y significados comunes.

Libros leídos durante la formación normalista

Ligado a la evocación de docentes de la Normal, en el hábito social de memoria se reveló la mención de algunos libros revisados durante su formación. Estos materiales fueron referidos como cruciales en un periodo en el que internet y las publicaciones digitales aún no se conocían.

Los profesores refirieron libros recomendados por sus profesores dentro del salón de clases o en librerías cercanas al plantel. Es importante recordar que, desde la década de 1970, la Secretaría de Educación Pública había publicado ediciones masivas de libros dirigidos especialmente a los docentes, como SepSetentas, y luego SepOchentas con el Fondo de Cultura Económica, y una serie de publicaciones infantiles por el Consejo Nacional de Fomento a la Educación.

Siguieron en esta lógica series como Colibrí, del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, y Biblioteca Pedagógica, editada por El Caballito. La oferta de material de lectura era bastante amplia y accesible en esos años.

Algunos profesores evocaron la revisión de publicaciones especializadas en la enseñanza; sin embargo, también fueron mencionados títulos de obras literarias y socioeconómicas con perspectiva de la izquierda política. Este tipo de materiales, dijeron, fueron recomendados por maestras de la Normal o circulados durante los movimientos estudiantiles, al mismo tiempo que se escuchaba música caracterizada por contener letras comprometidas social y políticamente (ver tabla 1).

Tabla 1. Títulos de algunos de los libros revisados por el profesorado durante su formación normalista

Libro	Autor
Educación y lucha de clases	Aníbal Ponce
El libro rojo	Mao Tse Tung
La educación como práctica de la libertad	Paulo Freire
Pedagogía del oprimido	Paulo Freire
La cuestión escolar	Jesús Palacios
El capital	Karl Marx
El 18 brumario de Luis Bonaparte	Karl Marx
Carta a una profesora	Alumnos de Barbiana
Visión de los vencidos	Miguel León Portilla
Juan Pérez Jolote	Ricardo Pozas
México amargo	Manuel Mejido
Un mexicano más	Juan Sánchez Andracka
El hombre antes de Adán	Robert Silverberg
La anarquía	Errico Malatesta
Los lunes rojos. La educación racionalista en México	Carlos Martínez Assad
Crítica a la escuela. El reformismo radical en Estados Unidos	Olac Fuentes Molinar
La metamorfosis	Franz Kafka
Pensativa	Jesús Goytortúa Santos
El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre	Friedrich Engels
Economía política	P. Nikitin

Esta reconstrucción del pasado desde el presente a través de la memoria como normalistas lectores de literatura o con perspectiva crítica contribuyó a reforzar, en el presente, la identidad como grupo disidente con un sustento político-teórico que le otorgaba legitimación al orden social en el que el grupo creía y por el cual se movilizaba.

Los grupos político-culturales estudiantiles

Otro elemento del hábito social de memoria en cuestión es el de las evocaciones a los grupos político-culturales estudiantiles de la ENM. Según los testimonios, estos grupos estaban principalmente en el turno vespertino (antes de que fuera eliminado en 1984 tras la implantación del programa de licenciatura) y algunos eran autogestionados y sostenidos por los propios estudiantes.

Agustín Becerra (1998), maestro en Iztapalapa e integrante del magisterio democrático del Distrito Federal, describe la filiación de algunos de estos grupos estudiantiles: menciona a Otilio Montaña como expresión del Partido Comunista Mexicano, al Servir al Pueblo como maoísta y al Grupo de Trabajo como independiente.

Becerra (1998) presenta el testimonio del profesor Roberto Gómez, de Iztapalapa: “Ahí aprendimos de manera práctica a dirigir, aprendimos a enfrentar a la autoridad, cómo organizar una marcha, cómo hablar en un mitin, cómo hablar a un auditorio, aprendimos todas esas cuestiones prácticas” (p. 107).

El profesor Gómez fue entrevistado por Becerra (1998) para una investigación sobre el movimiento de 1989, de manera que aquí este “traer el pasado al presente” se convierte en una práctica política. En el testimonio, el maestro *usa* el pasado estratégicamente para sustentar la identidad política del colectivo magisterial disidente. Como lo hace el profesor Jorge Máximo líneas arriba, el maestro Roberto descarta el singular del verbo y se expresa en plural.

El recurrir a la evocación de la formación política en los grupos estudiantiles de la década de 1980 en la ENM, como ya lo vimos antes, cobra una especial significación desde el conflicto constituido por las luchas de 1989 y la de la resistencia a la reforma de 2013. La pertenencia en el pasado a estos grupos ya extintos en la Normal está ligada a la memoria de una intensa experiencia de convivencia social y formativa.

La existencia de dos turnos de trabajo, la amplia actividad festiva, cultural y artística descrita más arriba por Concepción Jiménez, los movimientos estudiantiles, así como los grupos políticos y culturales

convirtieron a la escuela en un significativo espacio de subjetivación. Vayamos, ahora, al relato de la maestra Norma Rodríguez, quien fue integrante en uno de los grupos estudiantiles y que contaba con 30 años como maestra en escuelas de educación básica pública en Iztapalapa:

La Normal fue la más padre [ríe] [...] ha sido la mejor etapa, ¿no?... Tanto formación como, pues, de todo... de identidad, inclusive creo que de mi identidad futura [...]. Yo digo que lo que soy ahora es gracias a la formación que tuve en la Nacional de Maestros... (Norma Rodríguez Orozco, 9 de julio de 2014).

El testimonio de la maestra Norma remite a la noción que discute ampliamente Ana Ramos (2011) con relación al rol adjudicado por distintos autores a los objetos o lugares físicos en el tema de la memoria como marco de interpretación. Es particularmente atractivo el diálogo que entabla con Maurice Halbwachs a partir de la idea de lugares físicos que “funcionan como mojones en los que se estructuran los marcos especiales a partir de los cuales recordamos” (Ramos, 2011, p. 134).

También es destacada la enunciación, tomada de Feld y Basso (1996) de que lugares, memorias y significados se articulan para dar un sentido de lugar (Ramos, 2011). Siguiendo tal razonamiento, observamos que la ENM funcionó como un mojón que apuntaló procesos de memoria de docentes en congruencia con una selección de evocaciones que fortalecían su identidad como colectivo con un proyecto político desde la resistencia a la reforma.

Ana Ramos (2011) comenta que “la memoria es una práctica social que involucra un arte particular que tiene que ver con los usos situados de la relación presuposición/creación para dar sentido a los procesos sociales en marcha” (p. 134). En este sentido, cabe subrayar que, en el escenario de la lucha contra la reforma educativa, las evocaciones tales docentes en relación con su paso por la ENM contribuían a dar sentido a esta lucha y confirmar su propia identidad como colectivo inmerso en una lucha perdurable según el orden social que consideraban justo.

Los investigadores Gregory (2001), Holland y Lave (2001) señalan que las identidades colectivas se forjan a lo largo de las luchas políticas perdurables. En el caso de los maestros del oriente de Iztapalapa, esta elaboración identitaria fue moldeada a partir de una disidencia gremial-pedagógica.

A lo largo de la trayectoria de estos sujetos, se observan prácticas culturales situadas relacionadas con esfuerzos destinados a diseñar y mantener proyectos pedagógicos en sus escuelas; a gestionar actividades de autoformación docente; a conformar un proyecto gremial desde las escuelas, y a tejer una fuerte alianza con las madres/padres de familia. Para ellos, esta imbricación pedagógica-gremial era una misma lucha y respondía a sus valoraciones de una mejor educación.

Son pertinentes las reflexiones de Ana Ramos (2011), en relación con la importancia de la historia etnográfica, al poner el foco en los contextos de producción de los sentidos, cuya elaboración está ligada a un determinado tiempo y lugar. Se considera que el estudio del caso del proceso de memoria de este grupo de docentes en la Ciudad de México, en el periodo de la puesta en marcha de la reforma educativa de 2013, contribuye a una mayor comprensión del movimiento magisterial disidente y aporta a los registros y visibilizaciones de las voces de grupos subalternos.

CONCLUSIÓN

En el proceso de memoria de maestros disidentes, egresados de la ENM y trabajadores en centros escolares en la zona del oriente de la demarcación Iztapalapa en la Ciudad de México, se observó —en el contexto de la lucha de resistencia contra la reforma educativa de 2013— un hábito social de memoria. Este hábito se presentó en cuatro campos de evocación:

1. La participación en los movimientos y paros estudiantiles
2. El profesorado de la ENM
3. Los libros leídos durante la formación normalista
4. Los grupos político-culturales del alumnado

Como parte de este proceso de memoria, los docentes realizaron una selección estratégica y situada de sus recuerdos en la ENM, lo que constituyó una práctica política como herramienta para revertir procesos de subalternización. Esta elaboración tuvo lugar en el marco de una lucha perdurable en la que el conflicto presente —el movimiento contra la reforma educativa— potenciaba las características de la selección de ciertos recuerdos que contribuían a reforzar su identidad como docentes en resistencia y con un proyecto político.

La ENM se reveló como un lugar físico que se articula con memorias y significados o como un mojón o referente material en el cual son estructurados marcos para la elaboración de memoria. Este plantel se constituyó, además, como un potente espacio de subjetivación política y social.

Para estos profesores, el recurso de la memoria funge como herramienta para revertir procesos de subalternización. Este recurso se vincula con una trayectoria de prácticas culturales situadas encaminadas a convertir a sus escuelas en espacios apropiados para la puesta en marcha de un proyecto pedagógico-gremial en resistencia desde sus propias concepciones.

Se considera que el registro de estos procesos de memoria permite observar a la ENM como un espacio de subjetivación más amplio que el reconocido como formador de trabajadores de la enseñanza, y a la visibilización de las voces y procesos identitarios de grupos subalternos.

RECONOCIMIENTOS

Para la elaboración de este artículo conté con el apoyo de la beca posdoctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y del Instituto de Investigación y de Desarrollo Educativo (IIDE) de la Universidad Autónoma de Baja California, donde realizo una estancia académica bajo la asesoría de la doctora María Guadalupe Tinajero Villavicencio, a quien agradezco sus aportes para la presentación de este trabajo.

Agradezco también a la investigadora emérita Elsie Rockwell Richmond, del Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, por la dirección de la tesis de

grado de la cual se deriva este artículo; además, por acercarme al trabajo de docentes de la Ciudad de México.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ávalos, M. D. (2002). *Identidad normalista: antes y después de la implantación de la Licenciatura en Educación Primaria en la Escuela Nacional de Maestros (1960-1997)* (Tesis de maestría, Instituto Politécnico Nacional, Centro de Investigación y Estudios Avanzados, Ciudad de México).
- Becerra, A. (1998). *Proceso de democratización de la sección 9 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, en el marco de acción de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación. 1989* (Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México).
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico de Estudios de Occidente.
- Feld, S. y Basso, K. H. (Eds.). (1996). *Sense of place*. Santa Fe, Estados Unidos: School of American Research Press.
- Gregory, S. (2001). Placing the politics of black class formation. En D. Holland y J. Lave (Eds.), *History in person. Enduring struggles, contentious practice, intimate identities* (pp. 137-170). Santa Fe, Estados Unidos: School of American Research Press.
- Holland, D. y Lave, J. (2001). History in person. An introduction. En D. Holland y J. Lave (Eds.), *History in person. Enduring struggles, contentious practice, intimate identities* (pp. 3-33). Santa Fe, Estados Unidos: School of American Research Press.
- Jiménez, C. (1998). *La Escuela Nacional del Maestros. Sus orígenes*. Ciudad de México, México: Instituto Politécnico Nacional, Centro de Investigación y Estudios Avanzados.

- Lambek, M. (1998). The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past Through Spirit Possession in Madagascar. *American Ethnologist*, 25(2), 106-127. doi: <https://doi.org/10.1525/ae.1998.25.2.106>
- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148. Recuperado de <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/issue/view/9/showToc>
- Sabatella, M. E. y Stella, V. (2017). La restauración de memorias desde y sobre el conflicto: reflexiones sobre procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en Chubut, Argentina. *Punto CUNorte*, 3(4), 121-144. Recuperado de <http://puncunorte.com/la-restauracion-de-memorias-desde-y-sobre-el-conflicto-reflexiones-sobre-procesos-de-subjetivacion-mapuche-tehuelche-en-chubut-argentina/>
- Weiss, E. (2012). Los estudiantes como jóvenes. El proceso de subjetivación. *Perfiles educativos*, 34(135), 134-148. Recuperado de <http://www.iisue.unam.mx/perfiles//numeros/2012/135>

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Páez Cárdenas, J. (2018). La Escuela Nacional de Maestros y el profesorado disidente de la Ciudad de México: procesos de memoria desde la resistencia. *Punto CUNorte*, 4(7), 129-152.

Silencios y luchas territoriales mapuche como lugares de significación política y cultural

Silences and Mapuche territorial struggles as places of political and cultural significance

Malena PELL RICHARDS*

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre las etnografías caracterizadas por los silencios, reflejando un movimiento dialógico entre marcos teórico-metodológicos y una práctica etnográfica que considere su dimensión de producción cultural y política. Para ello, este se centra en los trabajos de memoria mapuche y usos oficiales del pasado que crearon las distintas interpretaciones históricas con respecto al “conflicto Chapelco”, que refiere a la disputa entre las comunidades mapuche de San Martín de los Andes y la provincia de Neuquén (Argentina), y los silenciamientos.

El objetivo es entender por qué dichas memorias mapuche sobre luchas pasadas en defensa del territorio no encuentran un lugar en la historia reciente. Asimismo, se aborda el movimiento inverso, el no encontrar palabras para hablar de injusticias sin traicionar las experiencias mapuches del mundo, específicamente, sus relaciones con ese entorno que el turismo denomina naturaleza.

Palabras clave: memoria, silencios, ciudadanía.

ABSTRACT

This article reflects on ethnographies of silences, reflecting a dialogic movement between theoretical and methodological frames and an ethnographical practice that considers its dimension of cultural and political production. The focus is on Mapuche memories, and official uses of the past that created different historical interpretations about the “Chapelco conflict” in San Martín de los Andes, Neuquén (Argentina) and silences.

The objective is to understand why those Mapuche memories about their past fights for their lands cannot find a place in recent history. This work also approaches the inverse movement, the impossibility to find words to speak about injustices without betraying the Mapuche experiences in the world and their relations with the environment that tourism calls nature.

Keywords: memory, silences, citizenship.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es reflexionar en torno al potencial y, a la vez, a las dificultades con las que nos podemos enfrentar al emprender una etnografía caracterizada por los silencios. Para eso, se continúa con la propuesta de Leslie Dwyer (2009) de concebirlas yendo más allá de la presunción de que son espacios en blanco en el paisaje de la comunicación, para pensarlos como verdaderos lugares de significación cultural y política.

Se parte de considerar que es un dilema propio de la antropología social el vernos envueltos en situaciones donde “debemos disminuir la velocidad de nuestro razonamiento”, como nos recomienda De la Cadena (2010) al retomar la propuesta de Stengers (2005), para no imponer

nuestras lógicas sobre eventos o actores (humanos y no humanos) que no desean tener voz.

Aunque por momentos se referirán asuntos que competen a la práctica de etnografiar silencios, también se ha contemplado el carácter paradójico de este proceso. Comprenderlos puede tratarse, entre otras cosas, de mantenerlos y transmitirlos como tales, puesto que una etnografía comprometida con una ética de investigación centrada en el respeto hacia saberes y dinámicas de los interlocutores evita referir a ciertos conflictos, respeta confidencialidades y deja de lado discursos y conocimientos, sea por pedido explícito de interlocutores o por decisión propia.

De esta forma, intentaré sumarme a la propuesta teórica y ética de Dwyer (2009) para repensar con ella las prácticas de los silenciamientos y entender así las formas por las cuales las personas hacen su historia, realizan sus trabajos de memoria y se adentran significativamente entre silencios y olvidos.

Este trabajo está organizado de una manera tal que pueda reflejar un movimiento dialógico entre ciertos marcos teóricos-metodológicos que surgen del enfoque de la antropología de la memoria, específicamente los centrados en los procesos de recuerdo y olvido a la luz de una lucha territorial y la propia práctica etnográfica en el campo.

Por ello, contextualizaré brevemente mi trayectoria trabajando y acompañando algunos procesos de lucha de comunidades mapuche en San Martín de los Andes, en la provincia de Neuquén, Argentina. Mi interés en este artículo es problematizar el interjuego entre los silencios y los nuevos lugares de enunciación de las personas mapuche en San Martín de los Andes, y el modo por el cual históricamente vienen llevando a cabo la defensa de su territorio, contextualizando sus luchas según las posibilidades, y a veces limitaciones, ofrecidas por el paradigma de la interculturalidad.

De aquí surge la razón por la cual también este trabajo abordará cuestiones referidas a las nuevas formas de participación ciudadana que ciertas comunidades mapuche de la zona están recreando e impugnando al introducir categorías analíticas provenientes de sus marcos de interpretación.

Los silencios o prácticas de silenciamientos, entonces, serán entendidos como productores de sentidos, como vehículos de transmisión de experiencias a través del tiempo y como arenas de disputa en las que se negocian interpretaciones del mundo en el día a día (Dwyer, 2009).

COMENZANDO POR LO PERSONAL O EXISTENCIAL

El plano existencial de la investigación en etnología habla de las lecciones que debo extraer de mi propio caso. Es por esto que lo considero esencialmente globalizador e integrador: debe sintetizar la biografía con la teoría, y la práctica del mundo con la del oficio.

DA MATTÀ

Antes de considerar mi actual tema de investigación efectivamente como *tema*, desde mi lugar como ciudadana del municipio intercultural estuve acompañando las demandas de las comunidades mapuche de San Martín de los Andes, las cuales se amparaban en ciertos principios difusos y en construcción acerca de cómo entender la “interculturalidad”. De esta forma, reconozco que mi inmersión posterior como *etnógrafa* en el *campo* se vio caracterizada por aquellas experiencias y compromisos previos. Me detendré en este punto.

Para ello, retomo las tres fases con las que el antropólogo brasileño Roberto Da Matta (1999) distingue el acontecer de una investigación antropológica. La etapa teórico-intelectual es la fase previa a la inmersión en el campo, en la cual la construcción de alteridad que recae sobre nuestros futuros interlocutores se ve mediada por la práctica de la imaginación de otros: artículos, libros y ensayos.

La segunda etapa refiere a la práctica, esto es, a la producción de la especificidad de aquellas interacciones sociales definidas como *campo* y a la toma de decisiones pragmáticas acerca de cómo orientar esa investigación en curso. La tercera y última fase es aquella destacada en el epígrafe que da comienzo a este apartado: trabajar con las tensiones productivas

entre teorías originadas en diferentes experiencias —el “estar allí” y el estudio en la universidad—, entre el extrañamiento de lo familiar y la familiarización de lo exótico (Da Matta, 1999).

Mi trayectoria como etnógrafa se vio signada por este último desafío, al ser habitante de ese municipio intercultural sobre el cual decidí centrar mis primeros análisis enfocados en entender las subjetivaciones políticas de las personas mapuche que lo transitan mientras también lo transito yo. Finalmente, rescato especialmente de las reflexiones de Da Matta (1999) su conclusión respecto a la antropología como un importante mecanismo de dislocación de nuestra propia subjetividad.

Y aquí es donde me identifico con su propuesta, pues cuando tomé la decisión de acompañar a las comunidades mapuche y de reflexionar con y desde sus proyectos políticos, me embarqué en la tarea constante de asimilar lo exótico y de exotizar lo familiar para producir conocimiento.

Como ciudadana de la localidad de San Martín, el llamado “acceso al campo” contó con una gran cantidad de beneficios como, por ejemplo, cierto grado de comodidad para establecer contactos y entablar relaciones, y un conocimiento práctico del sentido común local, fácilmente detectable en chistes, rumores o decires institucionalizados.

Pero, ante esta familiaridad, no solo he tenido que producir objetivaciones para la reflexión etnográfica (exotización); además, me enfrentaba con la disyuntiva respecto a trabajar analítica y teóricamente sobre temáticas donde la separación acostumbrada de “nosotros/otros” con la que sanmartinenses solíamos convivir se volvía difusa.

Esta última cuestión significó para mí un desafío a la hora de analizar desde una perspectiva antropológica las trabas enfrentadas por la comunidad mapuche para instalar sus proyectos en la ciudad. De este modo, comencé a preguntarme si esas imposibilidades de *oír* no estarían relacionadas con el hecho de que esos proyectos interpelaban la historia de todos y de todas las sanmartinenses e, incluso, nos invitaban a considerar sus problemas y conflictos, y cómo estos nos afectaban a todos los habitantes por igual.

Sin embargo, y por eso mismo, emprendí la tarea de familiarizarme con ciertos exotismos. Esto último estaba menos ligado a acortar distan-

cias con las formas de vida de la comunidad mapuche del lugar y más orientado a hacer las paces con, en palabras de Da Matta (1999), el viaje chamánico (para adentro o para arriba) que mi propia subjetividad estaba enfrentando desde diferentes frentes.

El desafío consistió, entonces, en la difícil tarea de poner en contexto y de asimilar los comentarios de mi familia, amistades y conocidos que, de pronto, me resultaban exóticos, prejuiciosos y banalizadores. Como leyendo un libro de atrás hacia adelante, mi etnografía comenzó por la última fase de la investigación, según Da Matta (1999).

Esta particularidad tiñó mis formas de relacionarme con el marco teórico con el que he venido orientando mis preguntas e intentos de respuesta, y con la metodología; esta funcionó como puente para empezar a delinear las reflexiones. Desde mi lugar como *cociudadana*, entiendo que la producción de conocimiento antropológico adquiere una función crítica y al mismo tiempo política; mientras estoy llevando a cabo una etnografía, estoy realizando mi propia condición de ciudadanía (Cardoso de Oliveira, 1998; Jimeno, 2000). Esta particularidad también dio sentido al desdoblamiento productivo entre lo familiar y lo exótico, y entre los posicionamientos simultáneos en las teorías provenientes de los ámbitos de la academia y del activismo político.

HASTA ENCONTRAR LAS PALABRAS

Si, en cambio, entendemos la especificidad social y política de las relaciones que dan nacimiento a los silencios [...] no es seguro que, el romper el silencio, constituya una ruta segura hacia la liberación

DWYER

Cuando las comunidades mapuches comenzaron a emprender algunos proyectos políticos desde y con una perspectiva intercultural, muchas de sus propuestas apostaron por la habilitación de lugares públicos de enunciación y reclamo que pudieran ser oídos en un marco de igualdad y

respeto. Para ello, se comenzó a invitar a personas no mapuche a participar activa y comprometidamente en sus propios proyectos.

La *cociudadanía* fue mi primer acercamiento a los silencios, al ser identificada por mis interlocutores mapuche dentro de la categoría de “sanmartinense”, tanto ellos como yo presuponíamos marcos comunes de interpretación sobre las experiencias pasadas.

Muchos de los conflictos y problemáticas sobre los cuales deseaba indagar en profundidad constituían, para mis interlocutores, los implícitos y las lagunas del discurso con los que se entraman las poéticas locales y se monitorea el uso de una misma competencia comunicacional, pero, a contrapelo de estas expectativas, solamente escuchaba silencios: indicios de trayectorias diferentes y de diversos sentidos de pertenencia a un lugar.

En muchos de estos casos, se demostraba al menos mi falta de competencia y muchos de esos presupuestos no me eran conocidos.¹ Esto iluminaba otra cuestión a tener en cuenta: a pesar de ser sanmartinense, mis propios recorridos y trayectorias en la ciudad tuvieron pocos puntos de encuentro con las personas mapuche, quienes, desde el año 1989, comenzaron a defender y explicitar sus diferencias en lo que respecta a modos de vida.

Fueron particulares las visiones antagónicas entre las concepciones mapuche de naturaleza y las de los otros ciudadanos de Neuquén —mayormente implicadas en la empresa Nieves de Chapelco—,² que explotan los territorios mapuche ancestrales desde un modelo económico centrado en el turismo.

Durante los últimos 30 años, este tipo de explotación sobre los territorios ha tenido graves implicancias para las personas que habitan en los *lof* (comunidades) contiguos al centro de esquí. Aunque por momentos estos reclamos supieron tener mucha visibilidad, sus puntos de vista sobre

¹ Pocas veces se daba cuenta que nos separaba una diferencia generacional. Por eso mismo me he encontrado en situaciones donde mis interlocutores realizan una pausa y reflexionan respecto a esa diferencia etaria, esbozando algún comentario del tipo: “Quizás vos que sos joven... en ese entonces debías estar en plena infancia, seguramente no recordás, te cuento...”.

² Nieves del Chapelco S. A. es la empresa gerenciadora de Chapelco Ski Resort, el centro de esquí ubicado en San Martín de los Andes en la provincia de Neuquén. Es el gobierno provincial quien hace 10 años otorga la concesión del cerro donde funciona el centro de esquí.

los eventos y sus sentidos acerca del conflicto siguieron permaneciendo ocultos para mí, como para muchos otros sanmartinenses, tras las expresiones interaccionales de supuesta complicidad; por ejemplo, “bueno... sos de acá... ya sabrás... como te acordarás”.

Ahora bien, esas evasiones no solo se relacionaban con la presuposición de que uno ya conocía los hechos, sino con genealogías del silencio más profundas (Dwyer, 2009). Mi investigación gira en torno al conflicto entre las comunidades y personas mapuche aledañas al cerro Chapelco,³ dónde se encuentra, desde finales del año 1960, el reconocido centro de esquí Chapelco.

Habiendo vivido en la ciudad de San Martín de los Andes por casi 20 años, me resulta un tema frecuente y usual, especialmente durante los meses de temporada invernal, la recurrencia de los desacuerdos entre las comunidades mapuche y de Neuquén. Desde que la provincia⁴ concesionó en 1980 el centro de esquí, estos conflictos escalaron los niveles de discusión política y pasaron a ser de público conocimiento a nivel regional.

Durante mi niñez y adolescencia fueron varias las veces en que me encontré de cerca con las formas en las cuales las comunidades visibilizaban sus luchas territoriales y sus demandas. Una de las estrategias más reconocidas fue la de los cortes de ruta en los accesos al centro de esquí (Balazote y Radovich, 2009).

Sin embargo, cuando recientemente empecé a interrogar a los referentes de esas demandas sobre aquellos acontecimientos o cuando compartimos encuentros en los que eran invitados a “hacer memoria”, me sorprendió la ausencia de relatos acerca de ese pasado de lucha. Los referentes eludían referirse a esos momentos de mayor visibilización de sus demandas

³ Me referiré en este artículo al conflicto desde los hechos que trascendieron a los medios de comunicación para no dar cuenta de las problemáticas e injusticias compartidas conmigo por algunas personas de las comunidades mapuche de la zona, por respeto a su decisión de no hacer públicos sus relatos.

⁴ La provincia de Neuquén desde sus inicios, hace casi 60 años, es administrada por el mismo partido, el Movimiento Popular Neuquino, quién ha fomentado la fuerte impronta turística en San Martín de los Andes.

frente al manejo del centro de esquí al comprender que muchas veces la explicitación de sus desacuerdos respecto a la explotación desmedida de la tierra revive los momentos de mayor emergencia e instalación de posturas, y dichos racistas respecto a las comunidades mapuche.

Gracias a este tipo de situaciones, comprendí cómo muchas veces mi *localidad* operó como una excusa para evitar recordar y referirse a esas situaciones donde se extremó la discriminación hacia las personas mapuche, eludiendo así el actualizar de los estigmas que, hasta hoy en día, generan dolor.

Hasta aquí, iba sumando, como capas superpuestas, formaciones locales de silencios. Por un lado, aquellos silenciamientos que se deben a la presuposición tácita respecto a mi conocimiento sobre ciertos temas debido a mi localidad respecto al lugar dónde hago trabajo de campo. Por otro, el silencio, cuyo objetivo es el de evitar actualizar los dichos racistas que surgen con mayor intensidad en los momentos de conflictividad.

En estas circunstancias, los silencios fueron la respuesta a un campo de fuerzas específico, en el cual los reclamos territoriales orientados a la restauración de la libre circulación de las personas mapuche en sus territorios ancestrales o la denuncia de estos paisajes debían enfrentarse al constante hostigamiento de otros ciudadanos, de funcionarios y autoridades políticas, quienes tildan esas demandas como “limitantes” del crecimiento y “obstáculos” al desarrollo turístico y económico del lugar.

Cuando inicié mi investigación, todo lo que rodeaba al conflicto Chapelco había devenido en silenciamientos. Pero, a finales de enero de 2017, para mi sorpresa, pude ser testigo de la puesta en uso de una novedosa categoría planteada desde los marcos de significación mapuche, la cual permitía repensar dicha problemática y, sobre todo, volver a hablar sobre el conflicto.

Este hecho ocurrió en el marco de una reunión que se llevó a cabo en el Concejo Deliberante⁵ de San Martín de los Andes, con el

⁵ El lugar de encuentro fue el Concejo Deliberante no porque fuera planteado por concejales la realización de la reunión, sino porque se cedió el espacio para la organización al contar el Concejo con una sala suficientemente amplia para contener a quienes asistieron.

propósito de difundir la convocatoria a un encuentro organizado por los pueblos originarios y cuya agenda estaba centrada en el genocidio y la argentinización.

Esa fue la primera vez donde pude escuchar linealmente la historia del conflicto en un contexto habilitado especialmente para “hacer memoria”. En aquella oportunidad, me llamó la atención las maneras por las cuales algunos referentes “sacaban” sus recuerdos, de una forma muy diferente, casi opuesta, a las situaciones de silencio con las que me había encontrado en otras oportunidades.

Por lo tanto, en la siguiente reunión, y ateniéndose a la consigna alentada desde la organización del encuentro, uno de los asistentes propuso que, en el informe a presentar en el Foro de Pueblos Indígenas, se debía hacer lugar a diferentes concepciones sobre el genocidio. La motivación para pensar en este evento crítico sufrido por el pueblo mapuche en la zona finalmente dio lugar a una categoría con la que se pudo volver a iluminar política y discursivamente el conflicto entre el centro de esquí Chapelco y las comunidades mapuches.

Además, esto brindó la posibilidad para hacer foco en otra cuestión, a veces dejada de lado, al menos en el tratamiento del tema en los medios de comunicación locales: el deterioro territorial. De esta manera, la vinculación histórica de la explotación de las tierras mapuche con los intereses económicos, turísticos y empresariales ahora hacía foco en la impronta ambiental sin perder la especificidad de los marcos de referencia propios. Uno de los referentes del conflicto expresó:

El genocidio ambiental no puede negarse, es un genocidio al *Wajmapu* [...] es una situación irreversible. El territorio está muy deteriorado [...] y eso es lo que es el genocidio... al ser culpa de una empresa y de los gobiernos es algo que tenemos que denunciar (Notas de la reunión del 6 de febrero de 2017).

En *mapuzungun*, el idioma mapuche, *Wajmapu* o *Wallmapu*,⁶ según lo que me han explicado, refiere a la totalidad del territorio en toda su circularidad y es utilizada como una categoría de disputa territorial frente a los territorios de los Estados nacionales de Chile y Argentina.

Aunque el concepto suele referir a la extensión de tierra habitada ancestralmente por el pueblo mapuche —entre el océano atlántico y el pacífico— en este discurso refiere particularmente a la porción de territorio afectada en la explotación del cerro Chapelco a manos de las diferentes administraciones empresariales del centro de esquí. Entonces, es esa parcialidad del territorio, pero pensada como totalidad.

Esta acepción y utilización del concepto *Wajmapu* desafía nuestras nociones modernas y occidentales de la oposición naturaleza/cultura (Latour, 1991). Sin profundizar demasiado en ello, para no extralimitarme del objetivo del texto, me tomo el atrevimiento de aclarar algunas cuestiones para brindar mayor contexto sobre el potencial político de esa referencia en *mapuzungun* —más allá de la obvia asociación: persona mapuche utilizando un término en su lengua originaria— y sobre la importancia de enunciar un posicionamiento desde marcos de interpretación propios.

Volviendo al relato, mientras que los referentes historizaban puntualizando en experiencias comunes y en eventos identificados como recordables —por ejemplo, cortes de rutas en fechas específicas o actividades colectivas—, a la vez actualizaban sentidos, afectos e interpretaciones que iban asociando con esos momentos.

Cuando los referentes mapuches introdujeron su propia perspectiva sobre dichos eventos —cuestión que casi nunca trascendía a los medios de comunicación—, se conformó un relato casi completamente paralelo. Un detrás de escena de la movilización que había quedado subterráneo para la memoria o historia colectiva de la ciudad y para mí era escuchado por primera vez por muchos de nosotros en la forma de un relato no fragmentado.

⁶ Esta es una de las traducciones más cercanas que puedo intentar hacer en este momento y desde la lengua castellana, la cual considero acorde para este trabajo.

En un ida y vuelta entre lo visible para algunos y para otros, se fue estructurando la trama narrativa en la que las experiencias de injusticia vividas como despojo territorial y deterioro de sus condiciones materiales y espirituales de vida encontraron una expresión habilitada en el lenguaje de un genocidio al *Wajmapu*.

Sin embargo, después de haber podido presenciar esta reelaboración, no volví a identificar otras situaciones en las que la categoría de genocidio con el agregado de la categoría en *mapuzungun* fuera utilizada. Fue cerca de junio de 2017 donde el campo, nuevamente, me enfrentó con estas ideas emergentes.

EL SILENCIAMIENTO

Meses antes del inicio de la temporada invernal 2017, comenzó a cobrar relevancia a nivel regional, y unos meses más tarde a nivel nacional, un conflicto territorial que, en los discursos más retomados en los medios de comunicación, se disputaba entre los siguientes actores: el gobierno de la provincia de Neuquén, la empresa Nieves de Chapelco y el bosque nativo de lenga.

Esto ocurrió cuando se dio a conocer que el gobierno de Neuquén había vendido a la empresa Nieves de Chapelco 140 hectáreas en la base del cerro al precio irrisorio de 8 000 pesos cada hectárea. El motivo del negocio era que los turistas debían ser recibidos con los estándares de un centro de esquí “de primera”; para cumplir con esto, se necesitaba emprender un megaproyecto inmobiliario acorde con esas exigencias internacionales.

La propuesta oficial consistió en reflatar un acuerdo realizado a mediados de 1980 entre la concesión del centro de esquí de ese entonces y el gobierno provincial. Este consistía en apoyo económico por parte del estado provincial bajo el compromiso de la empresa de garantizar —o al menos promover— 1 500 plazas de alojamiento en la base del cerro.

Quizás ha tomado por asombro al lector o a la lectora de este artículo el hecho que, líneas más arriba, distinguiese como uno de los actores

principales al bosque nativo de los árboles, llamados lengas. Este árbol es uno de los más representativos del zona andino-patagónica, y es en estos bosques donde suelen focalizarse las leyes de protección a nivel nacional y provincial (Ley 2.780, 2011; Ley 26.331, 2009).

Sin embargo, en la explicación de por qué no se había aprobado previamente el acuerdo del megaproyecto, el tema *bosques* nunca aparece como uno de los impedimentos; más bien, los recurrentes cambios en las concesiones o el déficit económico de cada temporada invernal conformaban las trabas identificadas por los funcionarios del gobierno provincial.

A esta dificultad de llevar adelante las negociaciones se sumaba el hecho de que, en los primeros años de la década del 2000, había estallado el “conflicto mapuche” en Chapelco. Esta disputa era referida en los medios y resonaba en el sentido común como una contienda —motivada por intereses económicos— entre dos comunidades mapuche que habitaban la zona.

Aun cuando existía un desacuerdo en torno a la delimitación de lotes de cada comunidad, el contexto de la contienda nunca fue comprendido desde el punto de vista de las comunidades mapuche. Los discursos dominantes construyeron el “conflicto mapuche” como una cuestión de dinero y mezquindad entre personas mapuche supuestamente deseando vivir del canon que la concesionaria del cerro debía pagarles por usufructuar sus tierras, en vez de “trabajar”.

De este modo, se instaló en el imaginario de la ciudad una idea sobre el conflicto y, en consecuencia, un estigma reforzado de sus litigantes como “personas vagas”. La historia sobre cómo fueron expropiadas las tierras a los indígenas y sobre cómo los estados hicieron violentamente usufructo de sus territorios nunca logró trascender al sentido común con el que se refiere habitualmente en San Martín al “conflicto mapuche” (Valverde, 2012).

Las precederas justificaciones económicas y la ausencia de un “conflicto mapuche” legítimo parecían habilitar la reanudación de las negociaciones para vender los lotes de la base del cerro a los intereses privados. No obstante, en el invierno del 2017, emergió un nuevo con-

flicto que, identificado como “deforestación sobre el bosque de lenga”, provocó la agitación a nivel regional y nacional.

Los discursos de oposición a la edificación de ese megaproyecto inmobiliario empezaron a referir al bosque nativo, que debería ser protegido por las leyes 26.331 (2009) y 2.780 (2011), y dejaron de aludir a cuestiones o disputas con las comunidades mapuche del lugar. Sin embargo, hasta el momento no son muchas las experiencias superadoras de la división naturaleza/cultura propia de la modernidad (Latour, 1991), como tampoco propiciamos alguna alternativa política de reconfiguración ontológica, como podría haber sido facilitar el camino para la participación política de agentes no humanos —en este caso, los árboles—.

Por esta razón, la provincia y la empresa Nieves de Chapelco encontraron un interlocutor legítimo para las negociaciones en el siguiente y nuevo actor que emerge para “hablar por” y “defender a”: La Asamblea Socio Ambiental de San Martín de los Andes. En el marco de un descontento social, la asamblea recuperó los reclamos que más indignaban a los vecinos de San Martín, y en este sentido administró el momento *communitas* (Turner, 1969).⁷

Bajo la premisa “devuelvan el cerro” se alcanzó, incluso, a nacionalizar el conflicto y a visibilizar la problemática, mostrando a un pueblo o aldea de montaña “superando la grieta” por una causa tan grande, remitiendo a la frase que se suele decir para explicar divisiones políticas entre argentinos y argentinas.

La asamblea organizó un “cabildo abierto en defensa del cerro” para informarse entre vecinos y debatir sobre lo que estaba ocurriendo desde hacía ya tres meses. La cantidad de personas que asistieron me sorprendió tanto a mí —que nunca había visto tanta gente reunida por un motivo “político o social” en San Martín de los Andes— como a los organizadores, obligados a sumar más sillas desde las aulas del secundario al gimnasio dónde estábamos.

⁷ El concepto *communitas* hace énfasis en el sentido de comunidad que se unió para expresar el descontento frente al avance sobre los bosques, reuniendo sectores de la sociedad que generalmente se encontraba aislados; por ejemplo, deportistas de montaña, funcionarios políticos, el sector turístico y hotelero, y ambientalistas.

Además de administrar el descontento de ese momento “a lo *communitas*”, la asamblea promovió la creación de una “comunidad textual”. Esto quiere decir lo siguiente: el reponer los fragmentos de las demandas sociales supo hacer coherencia y poner en palabras, en texto, aquello que estaba fraccionado entre diferentes actores de la ciudad, provocando una entextualización entre un gran grupo de personas, oponiéndose a aquellos que formaron una comunidad de silencios (Bauman y Briggs, 1990; Ramos, 2004).

Al hablar de *entextualización* (Bauman y Briggs 1990), me refiero a la creación o presuposición de textos “autónomos” (Ramos, 2004), que devienen textos extraíbles de sus contextos, permitiendo a la comunidad de hablantes con conocimiento sobre lo que dichos textos refieren, su repetición y actualización. Esa entextualización se volvió la encarnación de la oposición al proyecto, el discurso autorizado y el lugar de enunciación más englobante.

Meses antes de que adquiriera tanta relevancia esta situación, durante el paréntesis entre las reuniones de verano donde había surgido la noción de genocidio del *Wajmapu* y la constitución de la asamblea, me encontraba indagando acerca de otras cuestiones que también remitían al tema ambiental, con la casualidad que algunos de mis interlocutores eran también los referentes históricos de la lucha por la defensa del territorio en la montaña Chapelco.

En el marco de estas frecuentes y sostenidas conversaciones, cuando llegó el invierno y la situación respecto al megaproyecto inmobiliario en el bosque nativo inundó nuestros contextos, uno de estos militantes mapuche decidió, inesperadamente para mí, compartir conmigo sus relatos del “conflicto mapuche con el centro de esquí”, desde sus inicios a fines de la década de 1980. Pero junto con esta apertura, también expresó su decisión actual de no hacerlos públicos.

Este momento se me presentó como una paradoja, esto es porque, desde mi perspectiva, era un contexto ideal “para hablar”, dada la masividad creciente de la adhesión social en defensa del bosque. En este otro encuentro con el silencio no supe comprender los sentidos detrás del callar

como tampoco ponderé la importancia de dicha decisión para quienes, en ese momento, eran mis interlocutores.

Así fue que, al terminar la conversación, me despedí como de costumbre y agregué: “Bueno, ya saben, si hay algo que pueda hacer para... no sé... ayudar a visibilizar esto, me avisan”. Mientras asentían con la cabeza y me sonreían sin decir nada, tomé consciencia de mi limitación para comprender en profundidad sus explicaciones respecto a su decisión de llamarse al silencio. Incluso reconocí posteriormente dicha falta de comprensión asociada a que yo también había cedido ante la legitimación de la asamblea como único referente del conflicto, sin pensar en quienes han vivido en ese territorio de bosques.

Además, como gran parte de los participantes de la asamblea, creía que los reclamos mapuches estaban siendo representados por la promulgación de las comunidades mapuche en contra del proyecto; pero, en realidad, se estaba invisibilizando otras trayectorias históricas, otras experiencias de cohabitación con el cerro y otras formas de reaccionar ante los hechos.

En esta misma línea de naturalizaciones se encontraba mi confusión respecto a las implicancias del compromiso militante de la tarea investigativa. En ese entonces, me motivaba el hecho de ayudar a hablar sobre lo que no se hablaba y a denunciar las prácticas oficiales del instaurar como habitual el desoír, y de considerar al enunciar como las únicas vías para el empoderamiento.

Mientras iba acomodándome a la idea de no poder hablar o escribir sobre lo narrado —porque la decisión era no hacerlo público—, iba encontrando cada vez más paradójico el hecho de llamarse al silencio en un contexto nacional y local supuestamente favorable para instalar el reclamo mapuche.

La actualidad distaba mucho de lo ocurrido al inicio de la lucha mapuche por su territorio en el cerro Chapelco a fines de 1980. Exactamente, referentes mapuches recuerdan que en el año 1989 iniciaron los conflictos territoriales por la contaminación y el uso de la montaña donde se desarrollaban las actividades invernales del centro de esquí Chapelco.

En esas rememoraciones, agregaban también, que en aquellos años no existían posibilidades de ampararse en legislaciones indigenistas, ya sean

provinciales, nacionales o internacionales que bregaran por sus derechos diferenciales y sirvieran de sustento legal para sus demandas; no había en ninguna esfera estatal una apuesta por la interculturalidad.

Aquel contexto imposibilitaba el acceder a las comunidades mapuche a espacios de diálogo institucionales, enmarcados en el consenso político y legitimados estatalmente. ¿Por qué, entonces, hace 30 años antes fue factible para las comunidades mapuche de San Martín de los Andes visibilizar sus demandas y hablar sobre sus conflictos? ¿Por qué en el contexto actual de reconocimiento legal y estatal hacia el indígena los integrantes de estas comunidades evalúan la inexistencia de apertura y respeto hacia “lo mapuche”? Así fue que, encontrándome nuevamente con el conflicto del cerro Chapelco, se repetían también los silenciamientos.

ENCUADRAMIENTO DE LAS NO ENUNCIACIONES

En relación con lo expresado hasta aquí, considero necesario hacer énfasis en el contexto que imposibilitó el trascender de las históricas demandas mapuche, el cual finalmente produjo el silenciamiento. En un primer momento, parecía que las condiciones contextuales estaban dadas para que sus reclamos fueran audibles, principalmente porque la asamblea había logrado reunir audiencia.

Además, la categoría de “genocidio ambiental” que había sido esgrimida unos meses atrás por los mismos mapuches para referir los daños provocados en el *Wallmapu* o territorio mapuche, a grandes rasgos, no distaba de las demandas ambientales. Sin embargo, en el momento de mayor visibilización de la problemática ambiental, las comunidades mapuches evaluaron negativamente al momento, considerando como difícil al contexto social actual para narrar lo sucedido en el pasado y para denunciar las injusticias del presente.

Los mapuches con quienes conversé sobre estas paradojas celebraban el protagonismo del bosque nativo de lengas, su devenir como actor principal en el conflicto, pero eran conscientes sobre los encuadres hegemónicos (Pollak, 2006) del pasado y como estos aseguraban que sus denuncias fueran mal interpretadas o no fueran oídas. En consecuencia,

ni el bosque de lenga ni el pueblo mapuche podían ser actores y enunciadores políticos legítimos.

Los saberes políticos y ambientales de las comunidades mapuche habían pasado, hace varios años, a memorias subterráneas sin posibilidad de irrumpir —a costa de traicionar sus principios fundamentales— a la superficie de la política local. Con estas ideas en mente, en este apartado me centro en la producción de los encuadres hegemónicos y sus ausencias, para entender un poco mejor por qué ciertas memorias del estar en lucha se desplazaron al mundo subterráneo y crearon silencio. Comenzaré analizando la presupuesta posibilidad de enunciarse desde “lo ambiental”.

La historia de San Martín de los Andes y de la región de los alrededores está estrechamente relacionada con la administración de Parques Nacionales. Hoy en día, el discurso oficial de esta institución plantea, desde el marco legal de la interculturalidad, que las comunidades originarias se alineen con los objetivos de conservación del parque para preservar la “diversidad biológica y cultural”.

Esta misma idea de conservación ha venido siendo la línea predominante del discurso turístico autorizado. La administración estatal de Parques Nacionales, los intereses turísticos económicos y la noción oficial de interculturalidad han configurado los escenarios locales de la política. Aun con tensiones, la idea de conservación no solo se fue consolidando como significante de articulación política, sino que, además, ha ido fijando nociones de naturaleza, reclamos mapuche legítimos y lenguajes autorizados de contienda.

En principio, la agencia mapuche respecto a la conservación del territorio no entraría en conflicto con las premisas del turismo ni con los fundamentos de Parques Nacionales. Sin embargo, son casi nulas las veces que las comunidades mapuches son nombradas en la planificación y promoción del turismo en la región, sin contar las escasas referencias a su aporte como un atributo decorativo a los caminos y senderos turísticos.

Estos deslindes de “adentros” y “afueras” no son una cuestión menor porque el turismo —materializado en discursos, texturas en el paisaje y comportamientos valorados— es un gran promotor de moralidades que

devienen en criterios deseables y esperables de subjetivación para los habitantes sanmartinenses.

Las implicancias del turismo para la subjetividad de las personas mapuche podrían ser expuestas en tres de sus efectos principales. En primer lugar, las pocas veces en las cuales oficialmente se ha alentado y orientado a las comunidades mapuche para alinear sus demandas de desarrollo económico y participación ciudadana a los intereses turísticos se ha hecho a través de políticas públicas.

Los propósitos de estas políticas eran, por un lado, amoldar las economías indígenas a los parámetros de esta industria y la participación mapuche a la lógica de “hacer proyectos”, y, por el otro, obtener un plusvalor de la exotización y mercantilización de la cultura. En el marco de estas políticas, mucho más escasas fueron las posibilidades de sugerir proyectos orientados al turismo en los que los puntos a poner en relieve y los términos de “la oferta” sean definidos por las mismas comunidades mapuche.

En segundo lugar, y a pesar de lo antedicho, los efectos moralizadores de la industria turística no dejan de condicionar las subjetivaciones políticas y afectivas de los mapuches. Las trayectorias de las personas mapuche en el espacio urbano están estructuradas, en gran medida, por los discursos turísticos que las han venido interpelando de forma directa a exponer su cultura como mercancía o, de modos más indirectos, a cultivar y respetar protocolos, idearios y comportamientos con los que se sostiene esta industria en la ciudad. Para el mapuche, como para el resto de la ciudadanía sanmartinense, el turismo puede ser el principal sustento económico.

En tercer lugar, el discurso ligado a esta actividad económica ha producido verdades y organizado las experiencias sensibles del mundo en el que mapuche y no mapuche deben vivir sus vidas, al definir *naturaleza*, *paisaje*, *formas de habitar*, *cultura* o *conservación*. En la medida en que “lo mapuche” se objetiva como valor de cambio o como aporte decorativo de otras mercancías con valor de cambio como “la naturaleza” o “el paisaje”, la historia más conflictiva de este pueblo con el Estado se va borroneando, hasta casi desaparecer por completo.

Es necesario recordar que, con el paso del tiempo, se han refinado las habilidades hegemónicas —puestas en juego tanto en prácticas cotidianas e informales como en actos oficiales y lugares institucionales— para seleccionar ciertas experiencias del pasado, inventar tradiciones conmemorativas y negar las trayectorias históricas del pueblo mapuche.

En el marco de este contexto de desigualdad, son muchos los recuerdos que han surgido como “otros periféricos” con respecto a las historias hegemónicas, en particular respecto a los conflictos territoriales. Esto ocurre porque los procesos hegemónicos imponen asimetrías, sentidos e interpretaciones posibles del pasado (Pollak, 2006), llevando a los sectores subalternos a silenciamientos, desvalorizaciones y ocultamientos (Fanon, 1970; Hall, 1996). Sin embargo, estos procesos hegemónicos no dominan de forma total y exclusiva, y por ende continuamente se ven amenazados, resistidos y desafiados (Williams, 1997).

En las últimas décadas, el movimiento mapuche ha estado exigiendo revisar la historia y las supuestas verdades con las que se impusieron ciertos eventos como “lo que ocurrió en el pasado”, y también ha empezado a desafiar las mismas hegemonías epistémicas y ontológicas por las cuales esas verdades fueron impuestas.

Si el discurso turístico ha colaborado en consolidar ese orden, esto es, en organizar de una única forma las experiencias del mundo y en negar la existencia de aquellas otras que promueven otros modos de habitar (De la Cadena, 2015), la lucha mapuche debe necesariamente encarar esa desigual distribución cultural. Con ello, se podrán definir los conflictos y enunciar sus reclamos desde marcos de interpretación epistémicos, ontológicos e ideológicos, cuyo potencial político heredado reside en que pueden exceder y desafiar la normativización de la política moderno-occidental (Blaser, 2013; Briones y Ramos, 2005; De la Cadena, 2009, 2015; Latour, 1991).

Por eso, aunque a veces logren enunciarse las memorias subterráneas, esas emergencias de los recuerdos “otros” no logran trascender más allá de una circulación limitada. Para ser oídas, las memorias mapuches deben también actualizar percepciones epistémicas, ontológicas e ideológicas,

cuyas gramáticas son aún incomprensibles —tachadas como supersticiones, creencias, exotismos, folclor, leyendas, mitos o falsos testimonios—, incluso para un tipo de discurso como el turístico, basado en ideas de medio ambiente, conservación y biodiversidad.

En ese ir y venir entre historias oficiales, actos conmemorativos de la ciudad, actividades turísticas, discursos publicitarios del turismo y desplazamientos de otras memorias y saberes al mundo subterráneo del fragmento, se fue armando el encuadramiento hegemónico con el que se organizan tanto las experiencias pasadas como las presentes, se delinea la transmisión de recuerdos y saberes, y se producen silencios (Pollak, 2006).

A partir de estas tres implicancias del discurso turístico, entendemos por qué las memorias y recuerdos mapuche sobre luchas pasadas por la defensa de su territorio no encuentran un lugar dentro de la memoria histórica reciente y colectiva de San Martín de los Andes. Los silencios de los referentes mapuche con quienes he conversado estos años tienen sus propias genealogías, y para entenderlos es necesario reconstruir los procesos locales de poder, productores de dichos silencios. Pero, al mismo tiempo, son producciones políticas de los mismos agentes mapuche, es decir, instalaciones estratégicas y moradas de apego (Ramos, 2016).

Tal como Dwyer (2009) comenta lo sucedido en Bali, respecto al silencio sobre las historias del genocidio en la isla, es central el rol del turismo en la identificación de experiencias decibles o calladas. Siguiendo a esta autora, además de habilitar la concreción de ciertos proyectos económicamente estables para las comunidades mapuche, el turismo es una salida airosa para evitar algunas estigmatizaciones sobre las personas mapuche (Dwyer, 2009).

Como veíamos más arriba, cuando las comunidades decidieron movilizarse frente a las avanzadas sufridas en su territorio,⁸ específicamente en Chapelco, sus acciones fueron descritas, por una mayoría de la población, como contrapuestas a los intereses generales de la ciudad, los cuales giran en torno al desarrollo turístico.

⁸ Otro caso que adquirió relevancia durante el 2017 fue el intento de que el volcán Lanín sea reconocido como sitio sagrado.

Además de la acostumbrada frase “palos en la rueda”, las personas mapuche han convivido con las estigmatizaciones racistas que los acusan de ser “vagos”, de que “no quieren trabajar, desean vivir de planes”,⁹ o de ser “ignorantes al no saber explotar la tierra”. En definitiva, estos decires prejuiciosos y descalificadores se asociaban con el siguiente argumento: el único motivo de su supuesto “no progreso económico” se debe a que “no quieren progresar”.

Pronunciarse en contra del turismo implica, para las personas mapuche, el recrudecimiento de esos estigmas dolorosos; es exponer a las nuevas generaciones a lo ya vivido y transitado en el pasado por las personas mayores. Ello va más allá de un costo político que impide tender redes sólidas para llevar adelante sus proyectos económicos y sociales dentro de la misma industria del turismo de la que forman parte; incluso excede la discriminación y el lugar social asignado como los enemigos internos, limitantes del progreso turístico y económico sanmartinense.

Las consecuencias calan aún más profundo. Se trata de evitar el dolor, la exclusión, el sufrimiento y el estigma actuando en la moral del turismo, basada en las relaciones armoniosas, en la conservación de la naturaleza, en el ideal de un indio guardián de la cultura (espiritualidad, lengua y artesanías) y del medio ambiente.

No obstante, también se trata del movimiento inverso, es decir, de no encontrar las palabras para hablar de las injusticias y para definir los conflictos sin traicionar las experiencias mapuches del mundo; específicamente, sus relaciones con ese entorno que el turismo denomina naturaleza. El silencio evita la banalización, la folclorización y la mercantilización de lo que aún no tiene lenguaje y vocabulario en el ámbito de la política.

Por último, y siguiendo con lo planteado previamente, al comenzar a hacer una genealogía del silencio y recuperando las formas en como hegemónicamente se encuadran los trabajos de memoria colectivos, que impactan en la subjetividad de las personas mapuche, entendemos el motivo que provocó el devenir en silencio (Dwyer, 2009).

⁹ Referencia despectiva respecto a la asistencia social provista por el Estado a los sectores más vulnerabilizados, generalmente, en forma de aportes económicos mensuales.

Es posible, entonces, dar cuenta de la dificultad con la que las memorias mapuches se enfrentan a la hora de ser enunciadas y las consecuencias de oponerse a un modelo económico —el del turismo— en la vida cotidiana de las personas mapuche. Será motivo del apartado siguiente profundizar metodológicamente algunos de los desafíos propuestos por una etnografía sobre los silencios. Al mismo tiempo, intentaré reconstruir mi recorrido y propuesta desde una antropología o investigación comprometida, en este contexto de no hablar.

REFLEXIONES FINALES: ENTRE LO QUE SE DICE Y LO QUE NO

En un primer momento de mi investigación, mis preguntas se orientaron a la *contrahistoria*, desde donde sería posible identificar nuevas metodologías o categorías menos etnocéntricas. Desde este ángulo, etnografiar silencios consiste en reconocer, en los relatos históricos de la memoria mapuche, aquellas expresiones que, sin palabras, significaron socioculturalmente procesos sociales y eventos negados por los relatos históricos dominantes.

La pregunta sería: ¿Por qué estas memorias son relegadas a las sombras de los relatos oficiales? Desde nuestro parecer, entendemos que los trabajos de memoria de las personas mapuche son siempre memorias subalternizadas respecto a los relatos y prácticas que actualizan al pasado, con desigual posibilidad de fijar sentidos propios en los marcos hegemónicos, como se vio en este caso (Sider, 1997).

Por ello, cuando fui interpelada por mis interlocutores para no poner en palabras su silencio, me vi en la necesidad de repensar mis preguntas de investigación y desplazarme del lugar de “hablar por y con los otros” o de completar con discurso lo silenciado. Es entonces cuando entendí el desafío implícito en la propuesta de Leslie Dwyer (2009) de comprometerse en serio con una etnografía sobre la producción de silencios.

Trabajar con las políticas del silencio implicó enmarcar metodológicamente las preguntas de modo que pudieran romper o trascender los binarismos recuerdo-olvido o discurso-silencios y adentrarse hacia ese

proceso complejo y políticamente tenso de producción de silencios (Dwyer, 2009). Antes de avanzar sobre este punto quiero hacer mención a otra de las relaciones que se ponen en juego dentro del campo de los estudios de memoria: aquella entre las reflexiones sobre el pasado y la construcción de ciudadanía.

La construcción de ciudadanía implica tanto la inscripción en proyectos políticos de participación e inclusión como trabajos colectivos de memoria. Estas subjetivaciones políticas adquieren características particulares cuando se correlacionan con las trayectorias de grupos cuyos sentidos de pertenencia compartidos son el resultado de diferentes procesos de exclusión, subalternización y alterización (Ramos, 2016).

Entonces, cuando pensamos desde y con personas que han atravesado históricamente dichos procesos de subordinación, signados por la discriminación y la violencia, nos encontramos frente al desafío de repensar las nociones y categorías tradicionales con las que solemos referir a lo político, la justicia y la cultura. Por eso, la memoria, siguiendo la línea planteada por el Popular Memory Group (1982), se vuelve simultáneamente una dimensión de la práctica política y un objeto de reflexión.

Espero poder compartir mis primeras reflexiones respecto a otras formas de ejercer y restaurar ciudadanía política de los grupos mapuche de San Martín de los Andes desde estas dos expresiones casi completamente contrapuestas del mismo evento: la emergencia de la categoría “genocidio de *Wajmapu*” y, al mismo tiempo, la decisión de no hablar respecto a ello.

Primero, comenzaré con el análisis de lo que se enuncia por medio de la categoría genocidio del *Wajmapu*. Reconozco ese momento como uno en el cual se dio la posibilidad de ampliar, o más bien, especializar, la categoría de genocidio. De todos modos, lo que aquí es relevante es la oportunidad de volver discurso no solo el genocidio, sino también las experiencias de habitar el territorio después de un genocidio.¹⁰

¹⁰ El genocidio indígena fue por muchos años un no evento de la historiografía argentina, como es abordado desde la Red de Investigadores en Genocidio Indígena (Lenton, Delrio, Pérez, Papazián, Nagy y Musante, 2011).

Al mismo tiempo, con estas resignificaciones locales, se dieron las condiciones para pensar otras formas de recomponer y crear lazos que permitan, a su vez, otro tipo de inserción a la comunidad política. Para ello, me baso en las propuestas de Jimeno (2007), quien considera que la forma de recomponer la ciudadanía política, luego de haber atravesado experiencias de sufrimiento y violencia, perpetradas por los estados, es produciendo lenguajes comunes para expresar políticamente las emociones de dolor, impotencia y enojo, puesto que el lenguaje juega un rol constitutivo en los procesos sociales de reconstrucción (Jimeno, 2007).

Tomo, entonces, a la categoría de genocidio ambiental/del *Wajmapu* como aquella por la cual se iluminan los relatos en los cuales, y a través de ella, se pueden comunicar las experiencias, creando de esta forma una “comunidad emocional” (Jimeno, 2007). A través del ejercicio de poner en discurso experiencias de violencia, de exclusión, de estigma y de discriminación, lo emocional revela los sentidos situados de aquellas experiencias, los regímenes de historicidad heredados (sus propias lecturas de ese pasado) y las motivaciones similares que los fueron llevando a querer compartir esos relatos.

En breve, podemos identificar en esta situación la posibilidad de abordar tanto el fluir como la convergencia de experiencias y situaciones específicas y resultantes de un proceso de subalternización y alterización. Por consiguiente, esto nos permite echar luz en las formas en las que se van actualizando y disputando espacios políticos con una fuerte impronta afectiva.

Pero, en esos procesos, una categoría como genocidio ambiental puede habilitar relatos testimoniales constitutivos de lazos políticos y afectivos, y, simultáneamente, devenir objeto de reflexión política. En esta última dirección, quienes fueron acuñando la categoría también fueron evaluando sus alcances y limitaciones en el marco conflictivo de los lenguajes disponibles.

Esto nos lleva a considerar lo que Rivera-Cusicanqui (2010) nos recuerda en su texto *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, cuando argumenta que las palabras en un

contexto poscolonial se convierten en un registro ficcional que, plagado de eufemismos, se distancia de la realidad (2010). Aunque específicamente la autora refiere a “la retórica de la igualdad y la ciudadanía” (Rivera-Cusicanqui, 2010), considero que podríamos prevenir la creación de una igualmente eufemística “retórica del genocidio”.

Al ir adquiriendo un lugar relevante en los discursos públicos, la noción de *genocidio* corre el riesgo, como señala Rivera-Cusicanqui (2010), de operar en esa retórica, en la cual algunos discursos se convirtieron en formas de no decir. Por ello, considero que, en cierto punto, la categoría genocidio del *Wajmapu* fue considerada por los mismos mapuches como “en riesgo” (Sahlins, 1997).

Ellos explicaron que conforme avancen las posibilidades de compartir esas experiencias con otras y con otros, también está la posibilidad de ser apropiadas por una multiplicidad de actores, y estos podrían volverlas parte de aquella retórica de la igualdad señalada por Rivera-Cusicanqui (2010).

De aquí deriva el considerar a la categoría de genocidio del *Wajmapu* como en riesgo. Mientras se incrementen las posibilidades de compartir esas experiencias con otros, también existe la posibilidad de que sean apropiadas por una multiplicidad de actores, incluso bien intencionados. Algunos de estos aun operan con nociones de sentido común y estas encierran privilegios políticos y culturales. Este riesgo es parte de la reflexión de las personas mapuche y a sus conclusiones alcanzadas durante el invierno pasado; finalmente, esto los llevó a tomar la decisión de optar por el silencio.

En el transcurso de mi trabajo etnográfico me encontré ante la imposibilidad de poder dar cuenta sobre un conflicto —mucho más amplio en escala temporal, pero con implicancias en distintos niveles de la vida cotidiana de las personas afectadas— porque mis interlocutores me pidieron que no hablara de ello.

Sin embargo, ello me motivó a cambiar las preguntas de mi investigación y continuar, así, trabajando sobre los materiales producidos en el campo designados como “de público conocimiento”, es decir, sobre lo trascendido en los medios de comunicación. Políticamente, entendí la im-

portancia de reproducir como silencio aquello que no deseaban enunciar, pero también fui comprendiendo el aporte de estas decisiones para las teorías antropológicas. La cuestión pasaba a ser la siguiente: aceptando la decisión de mis interlocutores, debía pensar mi rol como etnógrafa más allá del acostumbrado ejercicio de dar a conocer lo que no se sabe.

Para ello, tomé la perspectiva de Leslie Dwyer (2009) sobre los silencios, como espacios de significación política y cultural, con sus propias y complejas genealogías. Dwyer (2009) explica cómo, desde el imaginario y el sentido común, se entiende como más útil el trabajar con presencias en vez de con ausencias para dar cuenta acerca de ocurrido.

Entonces, el emprender una etnografía sobre los silencios no es un asunto meramente metodológico, es también un aporte significativo tanto en lo teórico como en lo ético (Dwyer, 2009). Los silenciamientos, entonces, fueron entendidos como productores de sentidos, como vehículos de transmisión de experiencias a través del tiempo y como arenas de disputa en las que se negocian interpretaciones del mundo en el día a día (Dwyer, 2009).

Al historizar los silencios, el foco se traslada a la agencia detrás de la decisión de no hablar. Pero, para poder redireccionar ese foco en mi investigación, primero debí deconstruir mis propias ideas respecto a lo que implica “hacer silencio” y “no hablar”. Fue necesario explicitar mis prejuicios ante el silenciamiento, para dejar de equiparlo con la decisión de hacer *nada* respecto a las injusticias vividas.

En esa equivalencia estaba presuponiendo una concepción del silencio como vacío de significación —como *nada*—, que me impedía ver con mayor amplitud el entramado del conflicto y la historia de cómo fueron confluyendo en él experiencias de imposición y de sujeción, así como trayectorias y saberes de empoderamiento y de lucha. No fue automático el movimiento que me permitió reconocer que ese *nada* realmente era un *todo*.

Para ello, combiné la propuesta de Dwyer (2009) con la de Pollak (2006) para identificar las tensiones entre la intención de los mapuches de actuar a través de los silencios y los encuadramientos hegemónicos de la memoria, que imposibilitaron la enunciación de las experiencias del

pasado significativas para las comunidades indígenas de San Martín de los Andes.

Con este fin, me he centrado en un escenario político espacial y temporalmente específico: los trabajos de memoria mapuche y los usos oficiales del pasado con los que se fueron creando las distintas interpretaciones históricas con respecto al “conflicto Chapelco”. Me detuve particularmente en comprender cómo los mapuches de la región fueron organizando colectivamente sus experiencias y recuerdos acerca de las acciones con las que enfrentaron los avances y las consecuencias de la instalación del centro de esquí Chapelco sobre sus territorios.

Entre esos modos, reconocí la importancia que actualmente tiene para ellos y para ellas ese pasado reciente, al punto de estar preocupados de poner “en riesgo” la verdadera historia de esas experiencias y eventos. Hacer memoria desde la subalternidad implica sumar el esfuerzo de evaluar las condiciones de producción de los lenguajes políticos y medir las consecuencias políticas de ciertas lecturas dominantes.

Por lo tanto, hacer memoria desde la subalternidad puede incluir la decisión política de callar. Al considerar que las condiciones de lenguaje no son propicias para compartir sus palabras (lecturas e interpretaciones heredadas como formas mapuches de conocer) respecto al conflicto, los mapuches optaron por limitarse a usar los vocabularios y textos circulantes, con sus no eventos y con sus silencios hegemónicos.

La categoría “genocidio del *Wajmapu*” había demostrado su potencial político al propiciar una asociación política alternativa entre las preocupaciones presentes y ciertos aspectos del pasado (Benjamin, 1991), desde una perspectiva *contrahistórica* que representaba el ánimo de los narradores de disputar e impugnar a los encuadramientos hegemónicos de la memoria regional (Pollak, 2006). Pero el desarrollo de los acontecimientos volvió a priorizar la opción del silencio. Un silencio que se hace más evidente como acción política porque se decide mantenerlo, incluso, cuando se están ensayando palabras para romperlo.

La decisión de “hacer silencio”, en gran parte, resulta de considerar que aquello en riesgo es la continuidad de los consejos y de las normativas

antiguas; es la posibilidad de traicionar, a través del uso de las palabras disponibles, a sus ancestros (Benjamin, 1991), pero, también me animo a ampliar la perspectiva bejaminiana, a ese *yo* más joven del pasado.

También se traicionan los proyectos políticos del futuro, porque si los transmisores de experiencias sucumben al desprestigio, la apropiación y la manipulación de los escenarios de deslegitimación, los niños y las niñas de hoy en día no podrán aprehender lo que realmente sucedió (Trouillot, 1995).

Comprender el silencio, y los significados que este es capaz de entramar, implica entenderlo desde sus presencias no discursivas y no como ausencias de discurso. En este marco, realizar una etnografía de los silencios consiste tanto en recomponer los contextos que impiden hablar, los encuadramientos hegemónicos de la memoria (Pollak, 2006), como en reconstruir los sentidos del pasado y del presente que los grupos en lucha actualizan como silencios-memoria.

El silencio opera, en ocasiones, como una forma particular de ejercer ciudadanía, una que adquiere los matices de esta modalidad de no enunciación. En este sentido, la subjetivación de ciudadanía sería el resultado de una comunidad emocional (Jimeno, 2007) que, en vez de ser restaurada por medio de la enunciación colectiva de experiencias de dolor, lo sería por la creación de lazos al interior de una comunidad de silencios. En ciertas circunstancias, entonces, el silencio es una propuesta de resistencia a la sujeción.

Desde mi punto de vista, la opción colectiva por el silencio da cuenta de la gran sensibilidad y capacidad de interpretación que los subalternos deben tener de los entornos más amplios donde se mueven política y cotidianamente. Los implícitos en una comunidad de silencios refieren a las evaluaciones e interpretaciones sociales que, en este caso, los mapuches hacen de los lenguajes disponibles para hacer sentido de sus palabras subalternas, y de los encuadramientos hegemónicos que deslindan las experiencias del pasado en recordables u olvidables.

La capacidad para actuar a través de la significación política y cultural que subyace en el silencio —en conjunción con una paciencia entrena-

da— devino mi principal objeto de reflexión para entender las prácticas políticas de impronta mapuche en la provincia de Neuquén. La producción cultural y política de silencios nos invita a desandar naturalizaciones y a desafiar nuestros entendimientos habituales de la interculturalidad.

Por último, con estas reflexiones, la investigación militante cobró, al menos para mí, nuevos sentidos. Hacer etnografía implicó transitar aquellos paisajes producidos por texturas diversas de silencios. Al dejar de concebir los silencios como ausencias para entenderlos como creaciones culturales y políticas, el compromiso del antropólogo ya no consiste únicamente en develar las verdades ocultas o las historias oprimidas, también reside en comprender las teorías nativas, como las mapuches, acerca de los entornos socioculturales o geografías de poder más amplias donde disputan los sentidos de sus palabras y silencios (Massey, 2005).

En un “campo etnográfico” que se va gestando como sucesión de intercambios “subterráneos” (Popular Memory Group, 1982), los mapuches con quienes conversé van ensayando palabras (lenguajes y vocabularios) para enunciarse cuando el escenario político sea el propicio y no se corra el riesgo de la apropiación manipulada.

En un contexto conflictivo, donde el lenguaje para oponerse a la venta de las tierras de la base del cerro Chapelco y a la edificación en bosque nativo parecía ser tan universal, el hecho de identificar los silencios y entenderlos en su positividad puede ser un valioso recurso metodológico y teórico para no perder de vista la tensión universal-particular, fundante de la antropología.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balazote, A. y Radovich, J. (2009). Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche, Neuquén, Argentina. En L. Tamagno (Ed.), *Territorios y memoria* (pp. 25-43). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Benjamin, W. (1991). *El narrador*. Madrid, España: Taurus.

- Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Briones, C. y Ramos, A. (2005). Audiencias y contextos: la historia de Benetton contra los mapuche. *E-misférica, Performance and Politics in the Americas*, 2(1), 1-12. Recuperado de http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html
- Cardoso de Oliveira, R. (1998). El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Etnostoria Saggi Semestrali del Centro Internazionale di Etnostoria*, 2.
- Da Matta, R. (1999). El oficio de etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas, *Constructores de otredad, una introducción a la Antropología Social y Cultural* (pp. 172-178). Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de “la política”. *Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, 4, 139-171.
- (2015). *Earth beings. ecologies of practice across Andean worlds*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Pérez, P. y Papazián, A. (2011). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Revista Sociedad Latinoamericana*, 1(6).
- Dwyer, L. (2009). A politics of silences: violence, memory, and treacherous speech in post-1965 Bali. En A. O’Neill y K. Hinton (Eds.), *Genocide, truth, memory, and representation* (pp. 113-146). Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Fanon, F. (1970). *¡Escucha, blanco! [Piel negra, máscaras blancas]*. Barcelona, España: Nova Terra.
- Hall, S. (1996). Gramsci’s relevance for the study of race and ethnicity and new ethnicities. En D. Morley y K. Chen (comps.), *Critical dialogues in cultural studies* (pp. 411-451). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En

- J. Tocancipá (Ed.), *La formación del Estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia* (pp. 157-190). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de la violencia. *Antípoda*, 5, 169-190.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Ley 26.331 de 2009. Ley Nacional de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos. 13 de febrero de 2009. Decreto PEN 91/2009.
- Ley 2.780 de 2011. Ley Provincial de Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos. 9 de noviembre de 2011.
- Massey, D. (2005). *For space*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina. Al Margen.
- Popular Memory Group. (1998). Popular memory: theory, politics, method. En R. Perks y A. Thompson (Eds.), *The oral history reader* (pp. 75-86). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Ramos, A. (2016). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En M. O. Ruiz (Ed.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco, Chile: Universidad de La Frontera, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Sider, G. (1997). Against experience: the struggles for history, tradition, and hope among a native american people. En G. Sider y G. Smith (Eds.), *Between history and histories: the making of silences and commemorations* (pp. 62-79). Toronto, Canadá: University of Toronto Press.

- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En B. Latour y P. Weibel (coords.), *Making things public: atmospheres of democracy* (pp. 994-1003). Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.
- Trouillot, M. (1995). An unthinkable history. En *Silencing the past. Power and the production of history* (pp. 70-107). Boston: Beacon Press.
- Turner, V. (1988). Liminalidad y comunitas. *El proceso ritual*. Madrid, España: Taurus.
- Valverde, S. (2012). De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo Mapuche y sus movimientos en Patagonia Argentina. *Anuario Antropológico*, 139-166.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Península.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Pell Richards, M. (2018). Silencios y luchas territoriales mapuche como lugares de significación política y cultural. *Punto CUNorte*, 4(7), 153-185.

Desarrollo de la canción huichola. Etapa 3: de los 10 a los 15 años

Xátsika taarimeyari ʔutʔarikayari ʔitsi paimemeki

Development of the Huichol song. Stage 3: 10 to 15 years old

Julio RAMÍREZ*

RESUMEN

Mi investigación de las canciones persigue como objetivo general analizar el desarrollo de la capacidad de las personas para componerlas y comprenderlas (Ramírez, 1993, 2005, 2007, 2013). Para clasificar los textos siguiendo las edades de la vida, tal como las concebimos los huicholes, se requieren criterios relacionados tanto con el crecimiento físico como con el cognitivo, con la asimilación del conocimiento de la cultura huichola —a través de sus múltiples fiestas e innumerables ceremonias civiles y religiosas—, así como con los textos que las acompañan. En estos últimos se transmiten los hechos de la memoria colectiva, histórica y cultural, y se dictan las normas éticas y estéticas ancestrales. A través de estas edades, las canciones reflejan las enseñanzas de nuestros antepasados en la conformación de la relación espiritual entre el ser humano y la naturaleza.

* Xitákame (nombre autóctono) Julio Ramírez de la Cruz. Licenciado en letras hispánicas, maestro en lingüística aplicada y doctor en estudios regionales por la Universidad de Guadalajara, México. Profesor de educación primaria bilingüe bicultural en la Secretaría de Educación Pública y profesor e investigador titular A en el Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. xitakame2005@yahoo.com.mx

El objetivo particular de este trabajo es presentar los avances de la tercera etapa de la vida, llamada *weereme*, que abarca de los 10 a los 15 años. *Weere* es la palabra verbal que significa ‘crecer’, pero en el simbolismo religioso este verbo tiene un significado más profundo relacionado con la naturaleza y la historia de los antepasados. *Weere* es el crecimiento del maíz y de las personas, entre cuyas etapas se establece un paralelismo. El maíz es la materialización de los antepasados divinizados.

Weereme es el adolescente en su proceso de maduración sexual, en el que despiertan los sentimientos amorosos que encuentran una expresión simbólica en hechos de la naturaleza como las flores. Esta es la edad en que este comienza a entender el simbolismo del peyote —la flor por excelencia que crece en Wirikuta— y, en general, el discurso religioso.

Los logros específicos de esta etapa se ubican en el desarrollo del simbolismo tanto en el dominio amoroso como en el religioso, a menudo entrelazados mediante metáforas que nos transportan del plano material de los sentimientos y percepciones al plano espiritual de las representaciones y explicaciones religiosas. El simbolismo ilumina también aspectos de la vida cotidiana, a primera vista banales. En el plano de la expresión hay avances en la métrica y en la organización de los versos.

Palabras clave: adolescencia, historia sagrada, antepasados, simbolismo.

RESUMEN

ʔiki niawari yeikiyari ke pai ranuiwatikaikaku yiiraritiarikaya ya pahu, miiki kuxeianeti piʔuximayátsikayari teitéri ke hate miya mepiteʔuniawa temeitimaitikikániki méxikatini mayumaikáki (Ramírez, 1993, 2005, 2007, 2013). Niawari mayukaʔutiaxia tiiri ke pai wiitaari mehitikaiti memitiniawaxi pewayutitsuuti, wixáritaari temiteheukuyiira hepai, me tiwainu meri kanikatsuutini, ʔiiki maiyá pitatsiheyehiwá, tatenutsari makutei waikáwa pirayuyexeiya, tayiirari, tayeiyari, tamaiyá payemiire, hakeewa meyetsuuti ke mirehane pitiyukuxata, miiki teteʔeniéti kurúxipa, tetekuxatati maana tetekumaiwati miya tepitehetimamate, miiki ʔutiarikayari peutinítiká ʔeena payehu, watie mematinuatiki waniawari hiiki kiekátaari waʔiyaari taitá peyuyewaikane, peyuyexata-

ne, tatetianariixi ke mitiwarekayuri tateiyari patla, miiki wa[?]yaari wateixatsika heyiku niawari kauka hiiki miya nanuyitika. [?]Iiki tiiri miya meyumateti pai ti tsi tatutuma waniawari [?]kitiari kayari panuyine, wakipuri ke mirenuiwaxi [?]iteiri waana muwe miiki [?]yaari yari menayuruwa.

[?]Iiki [?]uximayatsika tiiri hairieka yirariyarisie meka[?]uuti ke memite[?]u-yeniawari tsi heekiataame nehiki, tatsiarí weereme memite[?]umamatiwa, tamá-mata wiitari memexeyatiká mikatsuuti tamámata heimana [?]auxiwi memexeyatiká me[?]utinieréti. Weere werwu kanihikitini tatsiarí “weeriya”, tayeiyari hepáitsita heukateewákameki timiireme [?]inariyari kananuyineni, tatsiarí kiekari makáte ke mitiwaratíyurietiya méxikatini Tatei Yurienaka ke mitiunuiwaxi. Weere tsi miiki taniwétsika, ta[?]ikú méxikatini teitéri waweeriya yari nanuyine, [?]ayumieme [?]iiki weeriya yuhepáitsita netihu. [?]Iku tsi miiki tatetianari ta[?]iwá titi tatei nehiki. Weereme tsi miiki [?]ari tatseyerimeti, ta[?]ereuxíeximeti nanuyine, kwiti ri titinínike, tiwikienike tineikéke, [?]ayumieme maana ri wa[?]yaari nanayeneika waniawari tayeiyarisie [?]utaneneti titi tuutú tsaata neukaxiriwe; mipai xika yumaiká miiki maana mi nekatsuuti xeenú [?]iiki hikuri [?]yaari niawari yari miya [?]anuyitika itti nanutineika, tuutú ta tsi hikuritime Wirikuta mieme naiti yeiyari niawari yari ke manuyine.

Heitserie yumainiakameki [?]iiki miya meheuyumateti tiwawewiya [?]eena neyueheekia náki[?]erika niawari yari metá tayeiyarisie mieme niawari yari [?]aixi tiheekiakameki nayuyexeiya, náki[?]erika niawari yari metá tayeiyarisie mieme niawari yari yuhetsie [?]utaneneti miiki ta[?]yaari taitá pai ti kaneukaniutikikani takipuri naime tiuxexeiyáti ke pai titi manuyitika kaniheekiataametini. [?]Uxari [?]utari kayari tsiere [?]yaari kanihitiaweni tukaarimakameki takie ke temiteheutei miiki, wa[?]ati tixai mikaranuyineniyari katiniyuheekiaka. Niuyá hepáitsitatsie ti-miemete ri niawari waikari yari tinanaketí kananakawika.

Teriwárika: [?]utari kayari yépiwaame: hairieka yirariyarisie kaweti, yeiyari teixatsikayari, tetianariixi, [?]uxari [?]utari kayari.

ABSTRACT

The overall goal of my research on songs is to analyze people's ability to compose and understand them (Ramírez, 1993, 2005, 2007, 2013). In order

to classify texts according to life stages, as we Huichol people conceive them, it is required to have criteria for the physical and mental growth, for the assimilation of the knowledge of the Huichol culture —through the parties and countless civil and religious ceremonies—, as well as for the accompanying texts. In these, the events of the collective, historical and cultural memory are transmitted and the ethical and aesthetic norms are dictated. Through these stages, the songs reflect the teachings of our ancestors in the conformation of the spiritual relationship between human being and nature.

The specific aim of this work is to present the advances of the third stage of life, called weereme (10 to 15 years). Weere is the verb that means ‘to grow’, but it has a more profound meaning related to nature and ancestors’ history in the religious symbolism. Weere is the growth of maize and people, whose developing stages have parallelism. Maize is the materialization of divine ancestors.

Weereme is the teenager in their sexual maturation process, in which loving feelings awake and find a symbolic expression in nature events such as flowers. At that age, they begin to understand the peyote’s symbolism —the flower by excellence that grows in Wirikuta— and, in general, the religious discourse.

The specific achievements of this stage take part of the development of the symbolism in the loving and religious domains, usually linked by metaphors that transport us from the material plane of feelings and perceptions to the spiritual plane of representations and religious explanations. That symbolism sheds light on aspects of daily life as well, that may seem banal at first sight. In the plane of expression, there are advances in the metrics and verse organization.

Keywords: *adolescence, sacred history, ancestors, symbolism.*

ANTECEDENTES

Hace más de 20 años empecé a interesarme por este género y a reunir centenares de canciones cantadas por personas de todas las edades. Para

poder comparar y contrastar, leí trabajos sobre la canción en otras áreas culturales de México y otros países (América Indígena, 1974; Azkue, 1968; Mendoza, 1961, 1988; Scheffler, 1983). De esta manera, fui identificando los rasgos del género, pero sobre todo los rasgos específicos de la canción en mi cultura.

También me fueron de gran utilidad las investigaciones sobre los géneros de la literatura tradicional huichola dirigidas por Iturrioz et al. (2004). En Gómez y Ramírez (1989) incluimos una sección de canciones. Con posterioridad, publiqué una antología de canciones (Ramírez, 1993), pero el mayor avance lo logré cursando la Maestría en Lingüística Aplicada en el Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara.

En mi tesis, dirigida por José Luis Iturrioz, analicé una extensa colección de canciones de todas las edades, tanto los recursos formales como los contenidos; se publicó completa en los números 27-30 de la revista *FUNCION* (Ramírez, 2005). Sobre la primera etapa publiqué un artículo (Ramírez, 2007) y en coautoría con Iturrioz, otro sobre la segunda etapa (Ramírez e Iturrioz, 2013). Estos dos artículos son los antecedentes inmediatos del presente trabajo.

LA CANCIÓN Y LAS ETAPAS DE LA VIDA

En una primera aproximación, trato de clasificar las canciones por las etapas de la vida en que se componen o suelen cantarse. Con la edad cambian, entre otros, los aspectos temáticos, formales y sociales. Atendiendo a la edad de los compositores, dividimos las canciones del corpus en cinco grupos, que corresponden a las etapas en que se divide la vida en la cultura huichola.

1. *Hakeri* o *tiiwainu*: hasta a los 5 años.
2. *Weerika*: de los 5 a los 10 años.
3. *Weereme* (muchachos) y *wenima* o *miayema* (muchachas): de los 10 hasta los 15 años.
4. *Temaiki* o *?imari*: de los 15 a los 30 años.

5. *ʔukiratsi* o *ʔukaratsi*: a partir de los 30 años; *teukari*: a partir de que se tienen nietos.

El presente estudio se centra en la tercera etapa, la de los muchachos llamados *weereme* y de las muchachas llamadas *wenima* o *miayema*, después de haber participado cinco años como *weerika* en la fiesta de los frutos tiernos. El arte de componer se hace gradualmente más elaborado, aproximándose al mundo de las ideas y de las formas de los adultos.

Los temas son más variados que en las etapas anteriores, incluyendo la emigración a Estados Unidos y a otras partes del mundo; sin embargo, hay dos dominios temáticos que sobresalen: el amoroso y el religioso. Hasta los 13 años predomina el primero —a menudo se entrelazan— y en la segunda parte de la etapa aumenta la proporción de temas religiosos.

La adolescencia

Generalmente, los padres se preocupan mucho por sus hijos, tratando de que estos adquieran todos los conocimientos que necesitan para la vida, desde los prácticos hasta los religiosos. La actividad de los padres se orienta a la transmisión de las normas de conducta, a la integración en las obligaciones de los adultos y al cumplimiento de los deberes para con las divinidades.

Si ya a los seis años se inicia una etapa de participación en las tareas domésticas, la agricultura y el cuidado del ganado, así como de una cierta independencia de los adolescentes en el seno familiar a la par de una progresiva integración en un círculo social más amplio; a partir de los once años se refuerza esta integración. En esta etapa, es tarea imprescindible de todo padre de familia explicar a los hijos con más rigor al interior de la familia las normas dictadas por nuestros antepasados creadores del mundo huichol cuando fijaron las bases de la identidad.

Es en este contexto cuando los adolescentes huicholes comienzan a poner en práctica sus capacidades artísticas, creando formas cada vez más elaboradas y siguiendo los pasos de los chamanes que regeneran continuamente la tradición, al componer cantos cuyo significado solo es

accesible a quienes adquieren un conocimiento más profundo de la cultura. A pesar de que esta se sigue transmitiendo a través de la palabra hablada, no se trata de un habla espontánea, sino por el contrario de un habla cada vez más elaborada, a medida que se acrecienta el conocimiento del simbolismo religioso y de los recursos expresivos.

Los adolescentes son capaces, a partir de los 11 años, de componer canciones religiosas porque a partir de esa edad son activos en todas las actividades de los adultos. El adolescente puede ocupar lugares a los que antes de esa edad no podía acceder; puede sentarse en el *ʔipari* o silla ceremonial, incluso en el *ʔuweni* o equipal del *maraʔaakame*, y tener su propio *takwatsi* o petaca de los instrumentos rituales. A esta edad, el hombre y la mujer tienen el derecho de realizar por su propia cuenta sus peticiones y compromisos ante las divinidades e ir a dejar ofrendas a los lugares sagrados.

La adquisición de la cultura huichola es resultado de un largo aprendizaje que implica la repetición, la imitación y la representación de las acciones de nuestros antepasados. Los cargos religiosos son repetición de actividades de los antepasados fundadores; este es el trasfondo de la idea de educación y maduración.

Tal principio permea toda la cultura, desde la elaboración de instrumentos, la indumentaria, la gastronomía, las bebidas, las fiestas y los rituales sagrados hasta el conjunto de instrumentos y productos utilizados en las ceremonias del calendario civil: el cambio de varas, el cambio de mayordomos y demás rituales.

Para que los adolescentes no se desconecten de la cultura tradicional deben asistir a todas las celebraciones o ritos familiares y comunales. La asistencia y la participación activa en todos los eventos son necesarias porque esa ha sido la verdadera escuela huichola desde tiempos inmemoriales.

En ellos, se narra la historia antigua y se transmiten las enseñanzas y los valores ancestrales. Así es como a lo largo de los años los adolescentes han estado recibiendo la formación en su propia lengua y cultura: primero a manos de los padres, después de las autoridades civiles y religiosas, y finalmente de los chamanes que son los principales responsables del desarrollo de los huicholes dentro de su propia cultura.

El adolescente debe identificar el sentido profundo de la palabra *yeiyari* con la que designamos nuestra propia cultura, que es la ruta o andadura de nuestros antepasados, la trayectoria ancestral milenaria que debemos seguir para no abandonar lo establecido, plasmado en hábitos, instituciones y simbolismos. Los adolescentes deben empezar a asumir cargos de una manera jerarquizada para cumplir y hacer cumplir las reglas comunales.

El primer paso es el cargo de *tupiri* o *topil*, mensajero del agente civil local; dura solo un año a partir de la primera semana del año sin ninguna remuneración económica. El ejercicio de este cargo no tiene horario; quien lo ejerce se desvela cuidando el orden social en los rituales, celebraciones, asambleas comunales y fiestas. Durante el cargo no se deben ingerir bebidas alcohólicas, y se caminan distancias largas de día o de noche, llevando avisos urgentes a los comuneros. Además, se debe aprehender a los delincuentes que han cometido robos, desorden o han incurrido en el incumplimiento de alguna orden superior.

Así comienza la trayectoria de servicio a la comunidad y de aprendizaje de las costumbres. Sigue el cargo de *topil* de la localidad de la esposa, luego comisario colonial, después fiscal, capitán, alguacil, alcalde, segundo gobernador y, finalmente, *topil* del gobernador.

Dentro del ámbito religioso se puede ser *wa?í* o jicarero, es decir, representante de una jícara ancestral de las divinidades que integran cada *tuki* o centro ceremonial comunal. Esta responsabilidad dura cinco años y no percibe ninguna remuneración económica. Después de tres períodos, este puede llegar a ser *mara?aakame* o chamán.

Una diferencia muy notable entre esta etapa y las anteriores es la productividad. La segunda diferencia a destacar está en el grado de complejidad. En este grupo, el arte de componer se muestra más elaborado. Los temas son mucho más variados en las canciones amorosas; lo religioso y lo amoroso suelen ir de la mano, pues a menudo los versos tienen una lectura amorosa y otra religiosa.

En las observaciones finales del análisis de la segunda etapa constatábamos que las composiciones del grupo *tiiwainu* suelen ser reproducciones muy simplificadas de canciones preexistentes de adultos y que entre los *weerikáxi* se da la tendencia a memorizar canciones de adultos.

Si entre los 9 y 10 años aparecen poemas complejos que al menos podemos presumir entienden quienes los recitan, en esta tercera etapa son mucho más numerosas las composiciones originales y mucho más variados los temas, predominando los amorosos. No obstante, ellos también son capaces de componer canciones religiosas, porque a partir de esa edad son activos en todas las actividades de los adultos, incluida la composición musical y textual. Las canciones que voy a presentar son una muestra de esta capacidad.

COMPLEJIDAD DE LA CANCIÓN

La canción se transforma ganando en complejidad y variedad formal y semántica, aumentando los valores en una serie de parámetros específicos que venimos utilizando para la comparación de las etapas. Estos abarcan una amplia gama de aspectos de variación temática y densidad semántica: número de palabras por oración, número de oraciones por canción, número de oraciones complejas, número de morfemas por palabras, número de sílabas por verso, patrones de repetición, número de versos diferentes por canción, organización en estrofas y uso de partículas textuales.

En lo formal, la técnica más recurrente sigue siendo la repetición de los versos en contigüidad, como en la primera etapa, pero a veces se repiten varios versos en bloque o el texto completo, lo que implica una mayor capacidad de memorización, del sentido del ritmo y de la simetría.

El aumento en la complejidad no afecta a todas las composiciones por igual; esta depende de diversos factores como la edad y el dominio —amoroso o religioso—. Se siguen componiendo canciones muy sencillas, la diferencia está en que también se componen canciones complejas, que incluso pueden predominar. Canciones como la 115, la 116 o la 156 indicarían que no hay una correlación positiva entre edad y complejidad.

Canción 115. *Kasianu* ^ʔ*iyáya* (La esposa de Casiano)

<i>Kasianu</i> ^ʔ <i>iyáya</i>	Esposa de Casiano,
^ʔ <i>iwi</i> <i>mítailaíye</i>	la falda rosa,
<i>wichi</i> <i>mílekema</i> .	¡qué bien te queda!

Fuente: Nicolasa Carrillo Carrillo, 12 años, Taateikíe, Jalisco.

Casiano era uno de los profesores de la comunidad, por eso su esposa vestía bien.

Canción 116. *Tu'iwí*

*Tu'iwí Tu'iwí
ke ti leuyunisi.
tepenkuweiya
tuutú wíwiyali
'eena peukayune*

*Tu'iwí, tu'iwí,
¿a dónde se habrá ido?!
Vamos tras ella;
un rastro de flores
hay camino abajo.*

Fuente: Nicolasa Carrillo Carrillo, 12 años, Taateikie, Jalisco.

Los enamorados van dejando rastros de flores por donde saben que va a pasar la persona amada.

Canción 156. *Chiipu 'awaáya mi* (El cuerno de chivo)

*Chiipu 'awaáya mi
'e 'e metainékai.*

El cuerno de chivo,
eh, eh, sonaba.

Fuente: Rafael Robles Carrillo, 14 años, Tierra Blanca Zalate, Tuapurie, Jalisco.

CANCIONES AMOROSAS

Uno de los motivos más recurrentes de las canciones amorosas es el significado simbólico de la expresión para cortar flores. Cortar una flor es arrancar a la persona de su entorno familiar, adueñarse emocionalmente de ella. Para conquistar a una persona se cortan flores y se echan sobre el camino para que las vea al pasar. Si las levanta es que acepta la relación.

Las canciones amorosas son actos directivos que portan diversas señales apelativas. En primer lugar, estas están escritas en segunda persona y suelen contener invitaciones a realizar juntos alguna acción como la de cortar flores, en primera persona de plural inclusivo. Además del nombre propio, cuya función principal es apelativa (vocativa), se suelen utilizar expresiones que identifican al referente por sus relaciones de parentesco real como Waniyu nu'aya (hijo de Juanito), Kípuli nu'aya (hija de Kípuli), Suchita 'i-

waáya (hermano de Rosita) o ficticio como en *netaluchi* ?Usama (hermanita ?Usama).

La canción 93 es un texto bastante elaborado, donde lo religioso y lo amoroso van de la mano. Esto se logra en primer lugar gracias al doble referente del nombre San Luis. La localidad donde vive la autora, ubicada cerca de ?*Ipitsapa* (Popotita), se llama también San Luis(ito). En el estado de San Luis Potosí está Wirikuta, la zona sagrada donde crecen los peyotes (flores azules).

La primera parte de la canción parece una invitación a peregrinar a Wirikuta, pero en la segunda, al cambiar el adjetivo *azul* por *rojo*, la adolescente pone de manifiesto la verdadera intención de la canción. El cambio de adjetivo indica el cambio de dominio comunicativo, del religioso al amoroso. El color rojo simboliza el amor, es el color de la sangre; el color azul es el color del peyote, del cielo y de la espiritualidad. En las canciones, el simbolismo de las flores es uno de los recursos más socorridos.

El contenido de la canción está dado en suma por el contraste entre dos tercetos que solo se distinguen entre sí por la alternancia de los dos términos de color mencionados. También la palabra *tuutú* es ambigua: por un lado, significa ‘las flores del campo’ e ir a cortarlas es hacer una declaración de amor, entrar en contacto con la persona deseada; pero la flor por excelencia es el peyote (la flor azul), que se recolecta en Wirikuta y se comulga en ayunas para entrar en comunicación con las divinidades.

Canción 93. *San Luis muti?u tuutú muyuyuawi* (Flores azules de San Luisito)

<i>San Luis muti?u</i>	Las flores azules
<i>tuutú miyuyuawi</i>	de San Luis
<i>?alí tepipiyu</i>	vayamos a cortar,
<i>?alí tepipiyu</i>	vayamos a cortar.
<i>?aku mi Kechuchi</i>	¡Oye, Chuchito!,
<i>?aku mi Kechuchi</i>	¡oye, Chuchito!,
<i>pepinechi?anuteita</i>	acompañame,
<i>pepinechi?anuteita</i>	acompañame.

<i>San Luis muti^ʔu</i>	Las flores rojas
<i>tuutú misusule</i>	de San Luis
<i>tepi^ʔiyu</i>	vamos a cortar.
<i>ʔaku mi Kechuchi.</i>	¡Oye, Chuchito!

Fuente: Juana Carrillo Carrillo, 11 años, Mukuxaure, San Luisito, ʔIpsitapa, Jalisco.

En suma, el núcleo se compone de dos grupos de tres versos, iguales excepto por la sustitución de un adjetivo por el otro que sirve de enlace entre los dos dominios mencionados.

<i>San Luis muti^ʔu</i>	Las flores azules
<i>tuutú muyuyuawi</i>	de San Luis
<i>ʔalí tepi^ʔiyu</i>	vamos a cortar.
<i>San Luis muti^ʔu</i>	Las flores rojas
<i>tuutú mususule</i>	de San Luis
<i>tepi^ʔiyu</i>	vamos a cortar.

Entre las dos estrofas, cerradas por el estribillo *ʔaku mi Kechuchi*, aparece un verso repetido: *pepinechi^ʔanuteita*.

Canción 94. *Sapa Manuwetaanaka* (La que vive en El Chalate)

<i>Sapa Manuwetaanaka</i>	Tú que vives en El Chalate,
<i>tuutú kenatawiwi</i>	aviéntame flores,
<i>chepá mi ʔanataiye mi</i>	aunque nos separe el arroyo
<i>nekanenupimiki</i>	yo las tomaré;
<i>hechiena nepiwaileni</i>	ellas me fortalecerán,
<i>hechiena nepiwaileni.</i>	ellas me fortalecerán.

Fuente: Kiiwima Gregoria Carrillo López, 11 años, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

Una conexión entre el dominio religioso y el dominio amoroso está dada por la palabra *wairiya* (fortalecerse). Cuando alguien recibe el agua de los lugares sagrados, se siente fortalecido; el intercambio de granos de maíz de las mazorcas de Niwétsika en las fiestas de Xarikixa o en

Namawitaneixa significa ‘otorgarse o desearse mutuamente fuerza para seguir viviendo’.

En la canción amorosa 7 se invita a una persona a cortar las flores amarillas de nakurá; el color amarillo simboliza la maduración y el tiempo para enamorarse. La *pretendiente* está enamorada de un muchacho y así se le declara.

Canción 7. *Waniyu nu'aya* (El hijo de Juan)

<i>Waniyu nu'aya</i>	Hijo de Juan,
<i>nehuyetá pemuweni</i>	sal a mi encuentro
<i>nakulá sutuli</i>	para ir a cortar
<i>tekanipiyuni.</i>	flores de nakulá.

Fuente: Kiiwima Gregoria Carrillo López, 11 años, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

Canción 112. *Hili watá muyekáchie* (Allá en aquel cerro)

<i>Hili watá muyekáchie</i>	En el cerro que allá se extiende
<i>cheiye cheiye tepipiyu.</i>	vamos a cortar orquídeas, orquídeas.
<i>Hili watá muyekáchie</i>	En el cerro que allá se extiende
<i>cheiye cheiye tepipiyu.</i>	vamos a cortar orquídeas, orquídeas.

Fuente: Nicolasa Carrillo Carrillo, 12 años, y Yolanda Mijárez, 13 años, Taateikie, Jalisco.

Las orquídeas rojas florecen a partir de septiembre. Estas flores se llevan a la milpa cuando está *jiloteando*; en el centro de la milpa se coloca una flor y caminando hacia la derecha se coloca otra flor en cada rumbo. Las orquídeas son un símbolo de Niwétsika, la divinidad del maíz en crecimiento.

Canción 155. *Sewiti kuta pikanechi'akapini* (Nadie vendrá a cortarme)

<i>Sewiti kutá</i>	Nadie
<i>pikanechi'akapini</i>	vendrá a cortarme;
<i>ʔalí chepá neti</i>	no importa,
<i>nepitatini siali li</i>	me marchitaré
<i>nesaitameki ʔeena</i>	aquí sola

<i>ne'uyeweti.</i>	en el árbol.
<i>Nepitatini siali</i>	Me marchitaré,
<i>nepitatini siali,</i>	me marchitaré;
<i>sewiti kutá</i>	nadie
<i>pikanechi'akapini</i>	vendrá a cortarme.
<i>tuutú miyuyuwawi</i>	En flores azules,
<i>tuutú miyuyuwawi</i>	en flores azules,
<i>ʔali neʔayame</i>	convertida
<i>maana nepuyeweni.</i>	allí estaré.
<i>Sewiti kutá</i>	Nadie
<i>pikanechi'akapini</i>	vendrá a cortarme,
<i>Cheiyé Manaʔutaali</i>	los que viven en Los Lirios
<i>mepikanechinakiʔelie.</i>	no me quieren.

Fuente: Francisca Díaz, 13 años, Haitisi Manawe, Taateikita, Jalisco.

La canción 155 es la más complicada de todas las que hemos visto hasta ahora. De 18 versos, 11 son diferentes. Pertenece también al subgénero amoroso, aunque algunas de las metáforas nos remiten al dominio religioso. También es la primera canción desesperada, donde chocan los deseos y la realidad.

La protagonista se compara con una flor que nadie quiere cortar y se resigna a pasar la primavera de la vida en la soledad. La flor de árbol con la que se compara es probablemente la orquídea (*tseiyé*), por eso elige el topónimo *Cheiyé Manaʔu* para reforzar esta metáfora: los habitantes de “donde crecen las orquídeas” no la quieren cortar. Convertida en peyote (flor azul es el nombre más frecuente del peyote), es decir, en algo sagrado, quedará para siempre en el árbol.

Kachintu nuʔaya (La hija de Jacinto) es una canción amorosa cargada de humor, donde el solicitante se compromete a comprarle a la muchacha ropa, que, siendo ella de estatura normal, no ha de resultarle tan cara. Es una manera de decirle que la puede mantener y hasta cumplirle sus caprichos. Aunque no esté organizada en forma de estrofas, en esta se utiliza la rima sonante entre las palabras *ʔUchiema* y *nekwamatekema*.

Canción 114. *Kachintu nu'aya* (La hija de Jacinto)

<i>ʔUchiema ʔUchiema</i>	ʔUchiema, ʔUchiema,
<i>ʔUchiema ʔUchiema</i>	ʔUchiema, ʔUchiema,
<i>ke chi petiuteewi</i>	viendo lo alta que eres,
<i>ke chi petiuteewi</i>	viendo lo alta que eres
<i>nekwamatekema</i>	me alcanza para vestirme,
<i>ke chi petiuteewi.</i>	viendo lo alta que eres.
<i>Kachintu nu'aya</i>	Hija de Jacinto,
<i>Kachintu nu'aya</i>	hija de Jacinto,
<i>ke chi petiuteewi</i>	viendo lo alta que eres
<i>nekwamatekema</i>	me alcanza para vestirme,
<i>nekwamatekema</i>	me alcanza para vestirme,
<i>ʔUchiema ʔUchiema.</i>	ʔUchiema, ʔUchiema.

Fuente: Florentino Robles Carrillo, 12 años, Tierra Blanca Zalate, Tuapurie, Jalisco.

CANCIONES RELIGIOSAS

La primera canción de esta sección se refiere a las laderas de los montes de Wirikuta donde crecen los peyotes, a través de los cuales se reciben los mensajes divinos.

Canción 157. *Hili Manakatusa* (Montañas de faldas blancas)

<i>ʔAlí mimi mimi</i>	En esas montañas
<i>hili manakatusa</i>	de faldas blancas
<i>ʔalí nenyetuaka mi.</i>	yo las entrego.
<i>ʔAlí mimi mimi</i>	En esas montañas,
<i>ʔalí mimi mimi</i>	en esas montañas,
<i>ʔalí mimi mimi</i>	en esas montañas.
<i>ʔAlí ya layiti mi</i>	En sus laderas nacen
<i>tuutú lanakusutuwe.</i>	flores que hablan.
<i>Tuutú lanakusitewa</i>	En sus laderas se cortan
<i>ʔalí ya layiti mi</i>	capullos de flores
<i>tuutú hakayali mi</i>	que hablan.

<i>ʔalí mimí mimí</i>	En esas montañas,
<i>ʔAlí mimí mimí</i>	en esas montañas,
<i>ʔe neniyetuaka mi</i>	las entrego
<i>ke tipalitekíá</i>	en Páalitekia
<i>ʔalí mimí mimí</i>	en Páalitekia.
<i>Hili Manakatusa</i>	En esas montañas
<i>ʔalí mimí mimí</i>	de faldas blancas.
<i>ʔIki setesatakai.</i>	¿Es lo que querían?
<i>ʔE neniyetuaka mi.</i>	Aquí se las entrego.

Fuente: Reyes de la Cruz González, 14 años, Hayukáripa, Pueblo Nuevo, Tuapurie, Jalisco.

La siguiente es una de las canciones más inspiradas. Se trata de un vehículo que se dirige cargado de peregrinos a Wirikuta. El término *tewá* abarca a los animales domésticos y máquinas semovientes de manera que conlleva una comparación con un caballo blanco. Otro nombre para el caballo es *animal que no siente*, es decir, mecánico, que lleva una cámara con la cual nos retrata y una grabadora, por analogía con el ruido del motor. El lugar de destino es llamado *donde crecen las flores*, una referencia a los peyotes, que emiten mensajes. El nombre *donde flotan las flores* establece una comparación con un lago donde flotan los peyotes.

Canción 161. *Tatewá meutusa* (Nuestro carro blanco)

<i>Tatewá meutusá</i>	Nuestro carro blanco,
<i>Tatewá meutusá</i>	Nuestro carro blanco,
<i>tatewá meutusá</i>	nuestro carro blanco,
<i>ma katiuyemieni mi,</i>	se encamina,
<i>ʔalí mimí mimí</i>	así, así,
<i>ma katiuyemieni mi</i>	se encamina
<i>tatewá meutusá,</i>	nuestro carro blanco,
<i>tuutú muyemane</i>	a donde están las flores,
<i>ʔalí mimí mimí</i>	así, así,
<i>ʔeeká tewááya mi,</i>	el carro del viento,

*ʔeeká tewáya mi
ʔalí ya layiti mi
tuutú lanukuhausime,
ʔalí mimí mimí
tuutú muyeʔuuwa mi
tuutú muyeʔuuwa mi,
ʔalí mimí mimí
ʔalí mimí mimí
ʔalí ya layiti mi,
ma kanetihauni mi
ʔalí mimí mimí
ʔeeká tewaáya mi,
ʔalí mimí mimí
tatewá meutusá
miiki chí
ʔalí leyumalieka mi,
tachiʔakaʔike mi
ʔalí kamala mi
ʔalí kanatikini,
ʔalí mimí mimí
ʔalí kilawalula
ʔalí kanahanani,
ʔalí mimí mimí
ʔalí mimí mimí
ʔalí leuyumalieka mi,
ʔalí mimí mimí
ma katiuyemieni mi
ma katiuyemieni mi,
ma katiuyemieni mi
ʔalí mimí mimí
tatewá meutusá,
ʔalí mimí mimí*

el carro del viento,
a donde flotan las flores
que emiten mensajes,
así, así,
a donde habitan las flores,
a donde habitan las flores,
así, así,
así, así,
que emiten mensajes,
donde flotaron las flores,
así, así,
el carro del viento,
así, así,
nuestro carro blanco,
nuestro caballo,
que no siente,
nos va retratando
con la cámara
que lleva,
así, así;
también lleva
una grabadora,
una grabadora,
así, así,
el caballo que no siente,
así, así,
va caminando,
va caminando,
va caminando,
así, así,
nuestro caballo blanco,
así, así,

ʔalí ya layiti mi
tuutú lanukuhausime,
tuutú lanukuhausime
tuutú muyeʔuuwa mi
ʔalí mimi mimi,
ʔalí ʔEekáyepa mi
ʔalí miiki chi mi
ma kateyekení mi,
tatewá meutusá
ʔeeká tewaáya mi
ma kaneyekení mi.

a donde flotan las flores,
 a donde flotan las flores,
 que emiten mensajes
 a donde habitan las flores,
 así, así,
 en la llanura del viento
 nuestro caballo blanco
 se detuvo,
 nuestro carro blanco,
 el carro del viento,
 se detuvo.

Fuente: Reyes de la Cruz González, 14 años, Hayukáripa, Pueblo Nuevo, Tuapurie.

También la siguiente canción es una muestra de complejidad simbólica. Las flores de San Juan crecen en pleno temporal a partir de agosto. *Nausí ʔUsayali* es una canción religiosa que fue compuesta por el chamán Niuweme durante una peregrinación a Wirikuta. Las flores son los peyotes que crecen en Wirikuta y que representan la comunicación con los dioses y el conocimiento profundo. Para llegar hasta las flores del conocimiento hay que recorrer un largo camino y escalar una cuesta empinada.

Canción 164. *Nausí layeʔusa* (Flores de San Juan pintadas)

Nausí layeʔusa
nausí layeʔusa
nausí layekate
nausí layekate
tita leyeʔutia
nausí layekate
ʔalí ʔaiwalita
ʔalí lekamane
sika leitiʔini
nayewiwemiki.

Están pintadas flores de San Juan,
 están pintadas flores de San Juan,
 están tendidas flores de San Juan,
 están tendidas flores de San Juan,
 ¿quién las habrá pintado?
 Flores de San Juan están tendidas
 por la ladera
 se extienden,
 si se recogen,
 se pulverizan.

Nausí laye'usa
nausí laye'usa
ke pai leye'utia
ke pai leye'utia.

Están pintadas flores de San Juan,
Están pintadas flores de San Juan,
¿quién las habrá pintado?,
¿quién las habrá pintado?

Fuente: Canción religiosa entonada por un coro de niños en Wautia en 1987.

La cara de venado es vista como una jícara en la que se pintan diversos motivos. Las flores de San Juan, que son el símbolo de la blancura, de la pureza, se usan para rociar el agua bendita traída de los lugares sagrados con lo que se purifican todos los objetos. En general, las canciones religiosas son más complejas que las amorosas, tanto en forma como en contenido, que son las que más abundan a partir de los 14 años.

CANCIONES DE LA VIDA COTIDIANA

No todas las canciones son amorosas o religiosas. Muchas hacen referencia a sucesos de la vida cotidiana. Las dos canciones elegidas para esta sección nos pintan un cuadro de costumbres mestizas —los nombres de *barrio*, *galletas*, *sombrero*, *loco*—, pero también con algunos elementos tradicionales huicholes.

Canción 106. *Wasiyu nu'aya* (El hijo de barrio)

Wasiyu nu'aya
kalí chi piluku
yusupulelu 'utuáka
kayeta kimisi
kisasau kimisi.

El hijo de barrio,
como es loco,
vendió su sombrero
y anda ronizando galletas
haciendo *kisasau*.

Fuente: Kiiwima Gregoria Carrillo López, 11 años, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

Canción 137. *Yaki seikia teiwali supulelu* (Sombrero de mestizo)*Yaki seikia teiwali supulelu*

Sombrero de mestizo

Yaki seikiá yaki seikiá

en vano te pones

téiwali pai pemilesupulelu

sombrero de mestizo,

si como no si como no

ni siquiera sabes decir:

pemika[?]utaine.

“Sí, ¿cómo no?, sí, ¿cómo no?”.

Ne seikiá ne seikiá

Siempre he sido tu intérprete,

nemi[?]aniukaame,

he sido tu intérprete,

ta chi [?]aku ta chi [?]aku

cada vez que sales,

pesikaheiyani

cada vez que sales

ne seikiá ne seikiá

te he acompañado,

neniukekani.

te he acompañado.

Si como no si como no

Ni siquiera sabes decir:

pemika[?]utaine.

“Sí, ¿cómo no?, sí, ¿cómo no?”

Ne seikiá ne seikiá

Siempre he sido tu intérprete,

Nemi[?]aniukame,

he sido tu intérprete,

ta chi [?]aku ta chi [?]aku

cada vez que sales,

pesika heiyani

cada vez que sales

ne seikiá ne seikiá

te he acompañado,

neniukekani.

te he acompañado.

Fuente: Francisca Díaz, 13 años, y María de los Ángeles López Carrillo, 13 años, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

COMPLEJIDAD FORMAL DE LAS CANCIONES

El verso predominante en esta etapa es el de seis sílabas. En muchas canciones todos los versos son de seis sílabas; por ejemplo, en la 164. Son escasos los versos de siete, ocho y nueve, pero en la canción 94 no hay ningún verso de seis sílabas.

Canción 94. *Sapa Manuwetaanaka* (La que vive en El Chalate)

<i>Sapa Manuwetaanaka</i> (8)	Tú que vives en El Chalate,
<i>tuutú kenatawíwi</i> (7)	aviéntame flores,
<i>chepá mi'anataiye</i> (7)	aunque nos separe el arroyo
<i>nekanenupimiki</i> (7)	yo las tomaré;
<i>hechiena nepiwaileni</i> (8)	ellas me fortalecerán,
<i>hechiena nepiwaileni.</i> (8)	ellas me fortalecerán.

Fuente: Kiiwima Gregoria Carrillo López, 11 años, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

También son escasos los versos de cinco sílabas, pero en la canción 97 la mayoría son de cinco, dos de siete y ninguna de seis; tenemos una secuencia 7, 5, 7, 5, 5, 5.

Canción 97. *Sapa miyuyuwachie* (En los libros azules)

<i>Sapa miyuyuwachie</i> (7)	Tú que miras
<i>pemikaniele</i> (5)	en los libros azules,
<i>ke kutá 'utíyuane,</i> (7)	dime qué dicen.
<i>'aku Francisca</i> (5)	¡Oye, Francisca!,
<i>'aku Francisca</i> (5)	¡oye, Francisca!,
<i>ke 'utíyuane.</i> (5)	dime qué dicen.

Fuente: Kiiwima Gregoria Carrillo López, 11 años, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

Los libros azules son los peyotes de los que se extraen los conocimientos, la inspiración de los dioses recibida a través del peyote. En la canción 100 predominan los versos de siete sílabas.

Canción 100. *Hiiki niu mikawení* (Hoy bajará un avión)

<i>Hiiki niu mikawení</i> (7)	Dicen que hoy bajará,
<i>hawiuini mikawení</i> (7)	hoy un avión bajará,
<i>hawiuini mikawení</i> (7)	hoy un avión bajará.
<i>seeníu pemimawe</i> (6)	Dices que no tienes ropa,
<i>pañu yuyualawi</i> (6)	pañuelos azules

<i>nemachinanailieni</i> (7)	te voy a comprar,
<i>nemachinanailieni</i> (7)	te voy a comprar,
<i>seenú pemimawé</i> (6)	que no tienes ropa,
<i>seenú pemimawé</i> (6)	que no tienes ropa,
<i>ʔalí pemutainé</i> , (6)	es lo que dices.
<i>hiiki niu miwewechi</i> (7)	Dicen que hoy es jueves,
<i>hiiki niu mikaweni</i> (7)	dicen que hoy bajará,
<i>hawiumi meusule</i> (6)	el avión colorado,
<i>hiiki niu mikaweni</i> , (7)	dicen que hoy bajará,
<i>pañu yuyualawí</i> (6)	pañuelos azules
<i>ʔalí miʔatiani</i> (6)	va a traer
<i>nemechinanailieni</i> (7)	y te voy a comprar
<i>seenú pemimawé</i> (6)	porque no tienes ropa,
<i>ʔalí pemutaine</i> . (6)	es lo que dices.

Fuente: ʔUutiáma Apolonia de la Cruz Ramirez, 11 años, Tuaxá Muyewe, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

Esta canción alude a los aviones que recorrían la sierra huichola desde que a partir de 1960 se construyen pistas de aterrizaje en casi todas las comunidades. La poca mercancía moderna empezó a entrar por vía aérea. En pocas canciones hallamos versos de nueve sílabas (*Tuutú pesika hayeimikik*, Si quieres ser flor), de ocho (*nemikamachinewieni*, No te podré resistir), o de siete (*nemanuyeyeikachie*, Por donde yo paso; *pekanuuyekemiki*, Tendrás que estar; *mikichie peʔayame*, Convertida en flor; *pekanuuyekamiki*, Has de vivir; *nemachiʔakapini*, Iré a cortarte; *ma penuuyekamiki*, Vivirás); finalmente, hay varios de cinco (*ʔaku mi Marta*, Oye, Martha; *ʔalí miilikia*, Entre todas).

En suma, hay bastante variación en torno a un verso predominante, que es el de seis sílabas. Ahora bien, existen procesos morfológicos y recursos extralingüísticos que permiten ajustar el número de sílabas a los requerimientos musicales. Recursos del primer tipo son la supresión de la vocal neutra *i* (*tuutú pesika hayeimiki* → *tuutú peska hayeimiki*), de las marcas de modalidad, y la sustitución de los preverbios *ʔanuta-* por

ʔanta-. Un recurso del segundo tipo consiste en añadir partículas de relleno sin significado, como *ʔali* o *mi*: *ʔali ʔanutaiye mi*, o en la siguiente estrofa de la canción 96:

<i>Titayali kutá</i>	¿Por qué
<i>maana lekamie mi</i>	habrá bajado allí?
<i>titayali kutá</i>	Pues sí,
<i>maana lekamie mi.</i>	allí ha bajado,
<i>Me ta kutá li mi</i>	¿por qué?

REPETICIÓN

La repetición es uno de los recursos más recurrentes, pero tampoco hay patrones formales rígidos. Predomina la repetición expresiva de un verso y el estribillo. A veces se repite un verso, a veces pares de versos (96), grupos de tres versos o todos los versos que componen una canción. En la canción 96 se repiten casi todos los versos, individualmente o en pares:

Canción 96. *Hawiuni meuyuawi hitia pekamie* (El avión azul allí ha bajado)

<i>Hawiuni meuyuawi</i>	El avión azul
<i>hutia pekamie.</i>	allí ha bajado.
<i>Hawiuni meuyuawi</i>	El avión azul,
<i>hawiuni meuyuawi</i>	el avión azul,
<i>hutia pekamie</i>	allí ha bajado,
<i>hutia pekamie.</i>	allí ha bajado,
<i>Pa chi temiseiya</i>	mira vamos a verlo,
<i>pa chi temiseiya</i>	mira vamos a verlo,
<i>maana mitiwieni,</i>	de allí se va a elevar,
<i>maana mitiwieni.</i>	de allí se va a elevar.
<i>Titayali kutá</i>	¿Por qué
<i>maana lekamie mi</i>	habrá bajado allí?

<i>titayali kutá</i>	Pues sí,
<i>maana lekamie mi.</i>	allí ha bajado,
<i>Me ta kutá li mi</i>	¿por qué?
<i>maana kakawauche</i>	Allí nunca baja,
<i>maana kakawauche.</i>	allí nunca baja.

Fuente: [?]Uutiáma Apolonia de la Cruz Ramírez, 11 años, Tuaxá Muyewe, Tsikwaita de Taateikita, Jalisco.

En la canción 112 se repiten dos versos.

Canción 112. *Hili watá muyekáchie* (Allá en aquel cerro)

<i>Hili watá muyekáchie</i>	En el cerro que allá se extiende
<i>cheiye cheiye tepipiyu.</i>	vamos a cortar orquídeas, orquídeas.
<i>Hili watá muyekáchie</i>	En el cerro que allá se extiende
<i>cheiye cheiye tepipiyu.</i>	vamos a cortar orquídeas, orquídeas.

Fuente: Nicolasa Carrillo Carrillo, 12 años, y Yolanda Mijárez, 13 años, Taateikie, Jalisco.

En la canción 110 se repiten los tres versos que la componen, lo que constituye un antecedente de la estrofa.

Canción 110. *Sapipichi ne'ayame* (Convertida en brisa)

<i>Sapipichi ne'ayame</i>	Convertida en brisa
<i>[?]ahechie nemikawiwieni</i>	caeré sobre ti
<i>pemikanechinaki'elie.</i>	para que me quieras.
<i>Sapipichi ne'ayame</i>	Convertida en brisa
<i>[?]ahechie nemikawiwieni</i>	caeré sobre ti
<i>pemikanechinaki'elie.</i>	para que me quieras.

Fuente: Kiiwima Gregoria Carrillo López, 11 años, San Miguel Huaixtia, Jalisco.

En la canción 121 se repiten los seis versos, pero no se repite solo el patrón con otras palabras, no hay una estructura formal que justifique hablar de estrofas.

Canción 121. *Nesika[?]uyeikani* (Si es que estoy con vida)

<i>Nesika[?]uyeikani</i>	Si estoy con vida,
<i>hai mukwalawití</i>	nubes blancas
<i>manatinesiani,</i>	verás subir,
<i>ya nepikaleyeika</i>	y si ya no vivo,
<i>hai yiyisawití</i>	nubes negras
<i>manatinesiani.</i>	verás subir.
<i>Ya nepitiuyeika</i>	Si estoy con vida,
<i>hai mukwalawití</i>	nubes blancas
<i>manatinesiani</i>	verás subir;
<i>ya nepikaleyeika</i>	si ya no vivo,
<i>hai yiyisawití</i>	nubes negras
<i>manatinesiani.</i>	verás salir.

Fuente: Nicolasa Carrillo Carrillo, 12 años, y Yolanda Mijárez, 13 años, Taateikie, Jalisco.

Finalmente, hay canciones en que no se repite ningún verso.

Canción 118. *Tekiá sika[?]ukaneni* (Cada vez que llego al mirador)

<i>Tekiá sika[?]ukaneni</i>	Cuando bajo al mirador
<i>tuutú miwewelí</i>	las flores abiertas
<i>kwi lanenielení,</i>	me miran
<i>haliyuchi kwe[?]á</i>	diciéndome:
<i>[?]alí leuku[?]uká.</i>	“¡Hola, cariño!”.

Fuente: Nicolasa Carrillo Carrillo, 12 años, y Yolanda Mijárez, 13 años, Taateikie, Jalisco.

CONCLUSIONES

En las canciones compuestas en la adolescencia se expresan de variadas maneras los sentimientos amorosos a través de un lenguaje metafórico ligado al simbolismo de las flores y con frecuencia al simbolismo religioso. Los sentimientos amorosos y los religiosos raramente se dan separados; el peyote es la flor por excelencia. Se avanza en el manejo de recursos formales como la repetición, pero sin llegar a ordenar los versos en estrofas. El número de sílabas por verso es bastante variable, aunque predomina el de seis sílabas. En cuanto a la densidad conceptual, semántica y simbólica, las composiciones distan todavía mucho de las elaboradas por los adultos y especialmente por los chamanes.

RECONOCIMIENTOS

Con breves palabras quiero manifestar mi gratitud a José Luis Iturrioz Leza por la gran ayuda que me ha dado en la adquisición de conocimiento, porque ha sido mi gran maestro de lingüística y tradición oral wixárika, desde la correcta escritura hasta el análisis de las diversas dimensiones del significado, la exploración de la semántica textual y la traducción. Juntos hemos encontrado respuestas satisfactorias no solo en el análisis de las canciones, sino también en otros géneros, en innumerables sesiones de trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- América Indígena. (1974). La canción indígena mexicana.
- Azkue, R. M. (1968). Cancionero Vasco. San Sebastián.
- Gómez López, P. y Ramírez de la Cruz, J. (1989). *Teuteri Tiwaniuki 'utiarikayari/Antología de Narrativa Huichola*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, Centro de Investigación de Lenguas Indígenas.
- Iturrioz Leza, J. L., Ramírez de la Cruz, J. y Pacheco Salvador, G. (2004). Literatura huichola: Funciones, tipos de textualidad y géneros. En J.

- L. Iturrioz Leza (Ed.), *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco* (pp. 205-223). Ciudad de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mendoza, V. T. (1982). *La canción mexicana. Ensayo de clasificación y antología*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1988). *Lírica infantil de México*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez de la Cruz, J. (1993). *Wixárika niawarieya/La canción huichola*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- (2005). Wixarika Xaweri. *FUNCION*, (27-30).
- (2008). La canción huichola: primera etapa de producción hasta los 5 años. *Revista de Literaturas Populares*, 7(2), 112-138. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10391/2769>
- Ramírez de la Cruz, J. e Iturrioz-Leza, J. L. (2013). La canción huichola en la etapa de los 6 a los 10 años. En B. E. Pérez Álvarez (coord.), *Proceso de cohesión textual, Estudios del huichol y del español* (pp. 35-69). Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Scheffler, L. (1983). *La literatura oral tradicional de los indígenas de México*. México: Premi.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Ramírez, J. (2018). Desarrollo de la canción huichola. Etapa 3: de los 10 a los 15 años. *Punto CUNorte*, 4(7), 186-212.

PUNTO CUNORTE es la revista académica del Centro Universitario del Norte (CUNorte) de la Universidad de Guadalajara. Se trata de una publicación semestral cuyo objetivo principal es acercar tanto a especialistas como a estudiantes en una plataforma interdisciplinaria e intercultural que propicie el diálogo y promueva el pensamiento crítico con relación al tema tratado en cada edición.

Cada número está enfocado en un problema o debate específico de las áreas temáticas que atiende el CUNorte: administración de negocios, antropología, contaduría pública, derecho, enfermería, electrónica y computación, educación, mecánica eléctrica, salud pública, tecnologías para el aprendizaje, nutrición, psicología y turismo. Por lo tanto, la revista se dirige a investigadores, profesores, estudiantes y público general interesado en las disciplinas mencionadas. Se publican trabajos originales e inéditos. Los tipos de manuscritos aceptables se enlistan a continuación.

- Artículos científicos que reporten resultados de investigación inéditos.
- Ensayos científicos que aviven la discusión sobre los temas propuestos para su análisis. Se contemplan aquellos documentos inéditos que contribuyan al esclarecimiento de la realidad del fenómeno que se aborda.
- Estudios o diagnósticos acerca de un tema, programa o política gubernamental.
- Reseñas de libros clave o clásicos, baterías de pruebas o protocolos de medición, páginas web, aplicaciones (*apps*), entre otros. Se podrá consultar con el director la pertinencia de otro tipo de materiales sujetos a reseñar.

Todos los contenidos están disponibles de manera totalmente gratuita para todo el público

en cualquier parte del mundo inmediatamente después de su publicación. PUNTO CUNORTE se une a la iniciativa del acceso abierto en tanto que una gran parte de las investigaciones publicadas fueron financiadas con fondos públicos. Los usuarios pueden leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar y enlazar los textos completos de esta revista siempre y cuando sea para un propósito legítimo y se cite la fuente. Se permite compartir, copiar y redistribuir la obra en cualquier medio o formato, y adaptar, transformar y crear a partir la obra si y solo si se cita adecuadamente la autoría y la fuente —sin que ello sugiera que se tiene el apoyo del autor/coautor o de la universidad, o lo recibe por el uso que hace—; se utiliza el material de la obra para una finalidad no comercial, y la obra derivada se pone a la disposición de usuarios o lectores de la misma manera.

Esta revista se adhiere a las normas de la universidad de guadalajara y seguirá recomendaciones del committee on publication ethics, especialmente de su *código de conducta*.

Cualquier práctica deshonesta será rechazada y tendrá las consecuencias correspondientes a la gravedad de la situación, siguiendo a estos organismos. Todos los manuscritos recibidos serán sometidos a un análisis antiplagio usando como auxiliar el programa Turnitin.

La versión completa de estas políticas se encuentra disponible en el sitio web, al que se puede acceder a través del código QR.



La revista publica trabajos de autores de cualquier institución, con cualquier grado académico y de cualquier parte del mundo siempre que los textos cumplan las condiciones técnicas y estructurales, no incurran en prácticas que falten a la ética de publicaciones y sean considerados valiosos por los especialistas. Un manuscrito que no satisfaga lo descrito a continuación no continuará con el proceso editorial y no será sometido a la evaluación por pares a menos que los autores realicen las modificaciones necesarias.

Todas las colaboraciones deben pertenecer a las áreas curriculares del CUNorte y deben ser trabajos originales e inéditos que supongan un aporte al campo de conocimiento en el que se inscriben. Asimismo, no se aceptará que el trabajo se presente de manera simultánea en dos medios distintos para evaluar su publicación. En caso de que los autores incurran en estas prácticas, se considerará como una falta a la ética de publicaciones y se emprenderán las acciones correspondientes.

CONDICIONES TÉCNICAS

- Los archivos serán recibidos en un formato compatible con el procesador de textos Word y en formato PDF en el correo electrónico jorge.rosas@cunorte.udg.mx
- Los textos usarán la fuente Times New Roman con un tamaño de 12 puntos y un interlineado de 1.5, y tendrán los párrafos justificados.
- Los textos podrán ser acompañados de gráficos, mapas, fotografías o imágenes. Toda imagen debe ir anclada en el texto con su numeración y título correspondiente, y anexarse de manera independiente (formato TIF, JPG o GIF con una resolución mayor a los 200 píxeles por pulgada). Los autores declararán que tienen autorización para utilizar los materiales y que resguardan los documentos que lo comprueban.
- Las tablas, gráficas o figuras deberán estar en un formato editable en Word.

- El título no deberá exceder los 140 caracteres (con espacios).
- Los subtítulos deberán estar alineados a la izquierda y ser escritos con mayúscula inicial (tipo oración).
- Los artículos, ensayos y diagnósticos no deberán exceder las 25 cuartillas o las 10 000 palabras —incluyendo el resumen, referencias bibliográficas, tablas y figuras—.
- Las reseñas no deberán exceder las 10 cuartillas o las 3 000 palabras.
- No se incluirán anexos o apéndices a menos que sea completamente indispensable a juicio del director o los evaluadores.
- Se evitarán las notas a pie de página a menos que sean completamente indispensables para la exposición del tema.
- Se seguirá el estilo de citación propuesto por la American Psychological Association (APA) en su manual de publicaciones (3.ª edición en español de la 6.ª edición en inglés).

CONDICIONES ESTRUCTURALES

- Título. Se deberá representar el trabajo realizado clara y específicamente en 140 caracteres como máximo. Se presentará su traducción en inglés, y español si el idioma original es otro.
- Resumen. Se especificará, en máximo 120 palabras, el objetivo del trabajo, la metodología empleada, la aproximación, los resultados, las limitaciones o implicaciones, la originalidad o valor, y los hallazgos o conclusiones. Se presentarán todos estos elementos en ese orden. No deben repetirse frases o párrafos integrados en el cuerpo del texto. Se presentará su traducción en inglés, y español si el idioma original es otro.
- Palabras clave. Los conceptos utilizados, máximo cinco, describirán el trabajo de la mejor manera, por lo que no se debe recurrir al uso de nombres propios o lugares. Se recomienda usar tesauros; por ejemplo, el de APA o el de la Unesco. Se presentará su

traducción en inglés, y español si el idioma original es otro.

- **Introducción.** Este apartado presentará la información básica como una reseña reconstructiva.
- **Metodología o aproximación.** Se deberá distinguir cómo se realizó la investigación. Es necesario detallar cuál fue el método y el enfoque que dirigió el trabajo.
- **Resultados.** Este apartado expondrá exclusivamente los datos y aquello que se encontró con la metodología utilizada; por lo tanto, no debe incluirse ninguna cita.
- **Discusión.** Se contrastarán los resultados del trabajo con los hallazgos que otros autores hayan compartido en investigaciones relacionadas. En esta sección las citas son indispensables, ya que se trata de un diálogo.
- **Conclusiones.** La estructura del texto y la información que se va aportando habrá de llevar hacia el objetivo central planteado claramente desde la introducción. No deben incluirse citas en este apartado.
- **Agradecimientos.** Si corresponde, se mencionarán los organismos que financiaron o apoyaron de alguna manera la investigación.
- **Referencias bibliográficas.** Se anotarán solamente las referencias que hayan sido citadas en el texto, siguiendo el estilo APA.

La versión completa de estos lineamientos se encuentra disponible en el sitio web, al que se puede acceder a través del código QR.





UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



EL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE OFERTA LAS MAESTRÍAS:

- TECNOLOGÍAS PARA EL APRENDIZAJE
- ADMINISTRACIÓN DE NEGOCIOS
- DERECHO
- SALUD PÚBLICA

INFORMES

www.cunorte.udg.mx/posgrados

CORREOS

maestria.derecho@cunorte.udg.mx
maestria.administracion@cunorte.udg.mx
mta@cunorte.udg.mx
mstp@cunorte.udg.mx

CARRETERA FEDERAL NO. 23, KM 191, C.P. 46200, COLOTLÁN, JALISCO, MÉXICO.

TELS: 01 800 5055 399, (499) 9921333, 0110, 2466, 2467 Y 1170



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
Red Universitaria de Jalisco



Centro
Universitario
del Norte