

Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarización y memorias genealógicas entre los mapuche-tehuelche de la costa y el valle (Chubut, Argentina)*

Valentina Stella**

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Argentina

<https://doi.org/10.7440/antipoda38.2020.06>

Cómo citar este artículo: Stella, Valentina. 2020. “Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarización y memorias genealógicas entre los mapuche-tehuelche de la costa y el valle (Chubut, Argentina)”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 38: 115-136. <https://doi.org/10.7440/antipoda38.2020.06>

Recibido: 20 de febrero de 2019; aceptado: 27 de agosto de 2019; modificado: 24 de septiembre de 2019.

Resumen: objetivo/contexto: en el año 2009, cuando comencé a trabajar junto con las comunidades mapuche-tehuelche de la región de la costa y el valle de la provincia del Chubut (Patagonia, Argentina), compartí con ellas el propósito de poner en historia y en contexto las diversas experiencias de *ser juntos* en las ciudades. El presente artículo busca analizar los procesos de familiarización y de restauración de genealogías inconclusas como uno de los caminos posibles para constelar, en memorias significativas, pasados heterogéneos, vidas presentes rehechas en ciudades y proyectos políticos a futuro. **Metodología:** a partir de una metodología en colaboración —centrada en los enfoques etnográficos basados en los métodos cualitativos de producción de información original con énfasis en el trabajo de campo—, he compartido con mis interlocutores

* Este artículo es una reformulación de uno de los capítulos de mi tesis doctoral en Antropología Social, defendida en 2018 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. La investigación fue financiada gracias a una beca de doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) entre los años 2013 y 2018.

** Doctora en Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina. En la actualidad, es becaria posdoctoral del Conicet y profesora de Antropología Cultural de la carrera de Historia en la Universidad Nacional del Comahue. Investigadora del Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa) de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) y Conicet. Integrante del Grupo de Investigaciones sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (Gemas). Entre sus publicaciones se encuentran: (en coautoría con María Emilia Sabatella) “La restauración de memorias desde y sobre el conflicto: reflexiones sobre procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en Chubut, Argentina”, *Punto Cu-Norte* (Centro Universitario del Norte, Universidad de Guadalajara, México) 4 (ene.-jun. 2017): 121-124, <http://puncunorte.com/educacion-ciencia-sociedad-y-discursos/>; (en coautoría con Laura Kropff) “Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México) 15, n.º 1 (2017): 15-28. ✉valenstella84@gmail.com

diversas actividades, visitas y viajes. Estas comunidades son el resultado de procesos particulares de formación de grupos que se caracterizan por la migración y el arribo de personas de diferentes lugares y con diversidad de trayectorias. **Conclusiones:** los mapuche-tehuelche se reconocen como un mismo pueblo en las ciudades cuando empiezan a asociar ciertas apariencias físicas, relatos de vida y/o apellidos indígenas con historias más amplias de violencia, avasallamiento estatal, desestructuración de familias y migraciones forzadas. Ese *devenir juntos* como sujetos históricos produjo categorías novedosas de familia, ancestralidad y comunidad. **Originalidad:** el artículo es un aporte hacia el entendimiento sobre otras y diversas formas creativas de pensarse juntos como familia, comunidad y/o pueblo, y sobre la manera en que esas prácticas posibilitan la regeneración de vínculos en contextos urbanos signados por historias de dominación y por diversas migraciones forzadas.

Palabras clave: Argentina, mapuche-tehuelche, memorias genealógicas, sentidos de pertenencia, parentescos.

Other Ways of Building Kinship: Processes of Familiarization and Genealogical Memories between the Mapuche-Tehuelche of the Coast and the Valley (Chubut, Argentina)

116

■ **Abstract: Objective/context:** In 2009, when I began to work together with the Mapuche-Tehuelche communities of the coast and valley regions of the province of Chubut (Patagonia, Argentina), I shared with them my intention of setting the diverse experiences of *being together* in the cities into history and context. This article seeks to analyze the processes of familiarization and restoration of unfinished genealogies as one of the possible ways to reflect heterogeneous pasts, present lives rebuilt in cities, and future political projects in meaningful memories. **Methodology:** Based on a collaborative methodology - focused on ethnographic approaches based on qualitative methods for the production of original information with an emphasis on fieldwork - I have shared various activities, visits and trips with my interlocutors. These communities are the result of particular processes of group formation that are characterized by the migration and arrival of people from different places and with different trajectories. **Conclusions:** The Mapuche-Tehuelche recognize themselves as one and the same community in the cities when they begin to associate certain physical appearances, life stories and/or indigenous surnames with broader histories of violence, state subjugation, family breakdown and forced migrations. That *becoming together* as historical subjects produced novel categories of family, ancestry and community. **Originality:** The article is a contribution to a better understanding of other and diverse creative ways of thinking together as a family, community and/or village, and how these practices enable the regeneration of links in urban contexts marked by histories of domination and various forced migrations.

Keywords: Argentina, genealogical memories, Mapuche-Tehuelche, relationships, sense of belonging.

Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarização e memórias genealógicas entre os Mapuche-Tehuelche do litoral e do vale de Chubut (Patagônia, Argentina)

Resumo: objetivo/contexto: em 2009, quando comecei a trabalhar junto com as comunidades Mapuche-Tehuelche da região litorânea e do vale da província de Chubut (Patagônia, Argentina), compartilhei, com elas, o objetivo de colocar em história e em contexto as várias experiências de *ser juntos* nas cidades. Este artigo busca analisar os processos de familiarização e restauração de genealogias inacabadas como uma das formas possíveis de constelar, em memórias significativas, passados heterogêneos, vidas presentes refeitas nas cidades e futuros projetos políticos. **Metodologia:** com base em uma metodologia colaborativa — focada em abordagens etnográficas baseadas nos métodos qualitativos de produção de informações originais, com ênfase no trabalho de campo — compartilhei várias atividades, visitas e viagens com meus interlocutores. Essas comunidades são o resultado de processos específicos de formação de grupos, caracterizados pela migração e chegada de pessoas de diferentes lugares e com trajetórias diversas. **Conclusões:** nas cidades, os Mapuche-Tehuelche se reconhecem como um mesmo povo quando associam certas aparências físicas, histórias de vida e/ou sobrenomes indígenas a histórias mais amplas de violência, opressão estatal, reestruturação familiar e migração forçada. Esse *devir juntos* como sujeitos históricos produziu novas categorias de família, ancestralidade e comunidade. **Originalidade:** o artigo é uma contribuição para a compreensão de outras e diversas formas criativas que permitem que seja possível pensarmos juntos, como família, comunidade e/ou pessoas, e sobre o modo como essas práticas permitem a regeneração de vínculos em contextos urbanos marcados por histórias de dominação e diversas migrações forçadas.

Palavras-chave: Argentina, Mapuche-Tehuelche, memórias genealógicas, parentescos, sentimento de pertencimento.

Conocí a las personas y *lof* (comunidades) mapuche-tehuelche¹ de la costa y el valle de la provincia del Chubut² en el año 2009, cuando realicé mi primer “trabajo de campo” como antropóloga. Desde entonces, hemos compartido actividades, visitas y viajes, y hemos creado fuertes vínculos entre nosotros.

- 1 La autora manifestó su preferencia por el uso de los apelativos *mapuche*, *tehuelche* y *mapuche-tehuelche* en su forma singular en todos los casos, dado que en mapudungun (idioma del pueblo mapuche) se emplean diferentes morfemas para marcar el plural en sustantivos o frases sustantivas. (N. del editor).
- 2 Esta región está ubicada al noreste de esa provincia, en el territorio geográfico delimitado por los actuales departamentos de Biedma y Rawson, en la Patagonia argentina.

Estas comunidades urbanas son el resultado de procesos particulares de formación de grupos que se caracterizan por la migración y el arribo de personas de distintos lugares y con diversidad de trayectorias. Con el paso del tiempo, estas ciudades se convirtieron en los lugares a partir de los cuales los mapuche-tehuelche entramaron sentidos de pertenencia compartidos y conformaron las actuales agrupaciones y *lof*.

La región de la costa y el valle está compuesta por centros urbanos administrativos, portuarios y turísticos en los que se fue encarnando una historia y un relato oficial a través de ciertos aniversarios conmemorativos, monumentos, museos, arquitectura y ausencias de otras historias y narrativas (Stella 2014). Este relato hegemónico sobre el pasado en la Patagonia argentina había decretado la ausencia de indígenas en esta región, puesto que el tehuelche —considerado por este discurso oficial como el “único habitante de aquel territorio”— se había extinguido por la invasión del mapuche —considerado como el “extranjero venido de Chile”— y los pocos sobrevivientes, junto con los mapuche, fueron finalmente exterminados por las campañas militares del Estado nacional argentino³. En todo caso, para la historia oficial, si en la provincia de Chubut todavía había algunos “descendientes”⁴ de los pueblos originarios, estos eran pocos y vivían exclusivamente en las zonas rurales de otras regiones de la Patagonia de dicho país.

118 ■ Contrariamente a dicho relato oficial, a partir de los años 1990, surgieron distintas comunidades que se autodefinieron como mapuche-tehuelche, que reclamaron territorio ancestral en la zona y que fueron entramando complejas redes de pertenencia apelando al parentesco, a los antepasados (*kwifikeche*) y a las fuerzas del lugar (*ngen, newen*). La configuración política y social del reconocimiento indígena comenzó a cambiar a principios de los noventa, puesto que los discursos oficiales sobre la aboriginalidad (Briones 1998) incorporaron nuevos vocabularios sobre las diferencias sociales. Basados en las lógicas globales de un modelo multicultural —y de la mano de un proyecto neoliberal—, estos discursos produjeron un nuevo sujeto de derecho en términos culturales, que respondía, por un lado, a las nuevas coyunturas económicas y políticas internacionales, y por el otro, a un nuevo modo de reorganizar aquel espacio hegemónico ante las incipientes pero crecientes movilizaciones indígenas.

El presente artículo, por lo tanto, apunta a reflexionar sobre los procesos históricos y afectivos por los que los mapuche-tehuelche de la costa y el valle se fueron pensando como pertenecientes a un mismo pueblo, y sobre las implicancias que comportan estos sentidos de pertenencia en una zona donde se suponía que la “cuestión indígena” estaba relegada a un pasado inmemorial y en contextos donde esto parecía imposible. En este camino, la restauración de genealogías inconclusas

3 En 1880 el Estado argentino se propuso continuar el avance sobre las tierras indígenas y extender la ocupación del territorio nacional —norte del Gran Chaco y sur de Pampa y Patagonia—, lo cual dio inicio a una de las más violentas y extendidas campañas militares contra los pueblos originarios.

4 Desde el discurso oficial, los “descendientes” son interpelados como menos “genuinos o puros” que aquellos “verdaderos indígenas” casi en extinción.

fue una de las formas posibles que encontraron los mapuche-tehuelche para constelar en memorias significativas sus pasados heterogéneos, sus vidas presentes rechas en las ciudades y sus proyectos a futuro.

En la región costera de Chubut, el *devenir juntos* como sujetos históricos produjo categorías novedosas de familia, ancestralidad y comunidad. Este trabajo apunta, entonces, a realizar una descripción etnográfica sobre los procesos de *comunalización* (Brow 1990), al mismo tiempo que los contextualiza históricamente, como un caso particular y situado de experiencias (re)organizativas. Me pregunto al respecto, ¿cuál es el potencial político de estas formas creativas de pensarse juntos como *familia, comunidad y/o pueblo*? ¿De qué modos esas prácticas posibilitan la refundación o regeneración de vínculos duraderos?

En el análisis particular de ciertos procesos que abordaré a continuación, este artículo es un aporte a la reflexión sobre qué es lo que hace que los mapuche-tehuelche urbanos se piensen como juntos entre sí y compartan sentidos afectivos y políticos de pertenencia a un mismo pueblo cuando sus formas de relacionarse, de ser y estar en el mundo se vieron alteradas por sucesos violentos de dominación y avasallamiento estatal. Como veremos a continuación, estos modos afectivos de sentirse en *comunidad y/o pueblo* proponen y articulan concepciones novedosas de parentesco, familia y relacionalidad.

El parentesco, la familiarización y la relacionalidad: una breve aproximación teórica

El estudio sobre el parentesco fue parte fundamental de la antropología clásica. Las escuelas norteamericana, francesa y británica le han dedicado esfuerzos al tema y han dejado huellas en cuanto a su abordaje (Parkin 1997, citado en Carsten 2000). En la escuela británica, tanto Bronislaw Malinowski como Meyer Fortes vieron a la familia nuclear como una institución social universal, necesaria para cumplir las funciones de organización, producción y crianza de las generaciones futuras (véase, por ejemplo, Malinowski 1930). Por su parte, la escuela norteamericana —con referentes como Lewis Henry Morgan y Alfred Kroeber— se centraba en el lenguaje del parentesco como un reflejo directo de la cultura, y sus terminologías fueron los medios a través de los cuales el lenguaje formaba categorías sociales y de comportamiento. Por último, la escuela francesa —con Claude Lévi-Strauss a la cabeza— propuso una gran teoría del desarrollo de la cultura humana en la que el parentesco ocupaba un papel central. Sin embargo, y a diferencia de la escuela británica, Lévi-Strauss estaba preocupado principalmente por la lógica de la cultura como el lugar a partir del cual se podía aprehender la estructura universal de las sociedades y las prácticas reales de una sociedad particular.

Como lo señala Janet Carsten (2000), a partir de la década de 1970, los estudios sobre el parentesco comenzaron a ser puestos en duda y en discusión, y se desarrolló toda una serie de reconfiguraciones, críticas y nuevas perspectivas sobre su abordaje. Este desplazamiento respondió centralmente al hecho de que en esos

mismos años se modificaron las preguntas y los problemas que interesaban a la antropología (Joyce y Gillespie 2000). Las preguntas antropológicas fueron tendiendo menos a entender las estructuras de estabilidad y cohesión social y se orientaron progresivamente hacia la práctica social, el conflicto, las subjetividades y las perspectivas de los agentes (Briones y Ramos 2016).

No es intención de este trabajo hacer un estado del arte sobre las clásicas o nuevas formas de abordar el parentesco y sus procesos⁵. Más bien, es un aporte para la reflexión sobre estas otras formas de entenderlo y una apuesta por valorar los enfoques y perspectivas sobre los procesos afectivos y colectivos de lucha que atraviesan la formación de diferentes grupos.

En esta línea, y como Carsten (2000) lo señala, las formas en que se comprendían las relaciones de parentesco desde una mirada clásica han sido de-construidas desde una perspectiva descolonial (Escobar 2007; Lander 2000, entre otros). Esta última aborda las relaciones desde las propias prácticas, discursos y epistemologías de los pueblos “no occidentales”. En este sentido, pensar en otras formas de *estar relacionados* (Carsten 2000) permitió entender que el parentesco o la familiarización (Ramos 2010) deben ser reinventados en términos de lo que Bruno Latour (2012) denomina como *no modernos*⁶.

120 ■ Así, por un lado, analizar desde esta perspectiva las relaciones de parentesco o de *ser familia* me permitió enmarcar mi investigación en una búsqueda más amplia e inclusiva de las particularidades etnográficas de relacionalidad en contextos culturales específicos (Carsten 2004). Las personas mapuche-tehuelche han dedicado mucho tiempo a la reconstrucción de historias comunes, por lo cual las etnografías colaborativas⁷ (Rappaport 2007) realizadas con ellas aspiraron a poner en valor el trabajo de interpretar los marcos comunicativos en los que adquieren sentido los relatos del pasado y con los que, además, fueron actualizando en sus propias vidas la transmisión de consejos y mandatos antiguos. Por otro lado, comprender el parentesco desde este enfoque me permitió prestar atención a las formas particulares en las que este es redefinido y puesto en práctica cuando los procesos de subjetividad y de pertenencia se desarrollan en contextos urbanos atravesados por desconexiones y olvidos, y entre personas que se reconocen como mapuche-tehuelche desde trayectorias personales y familiares muy disímiles entre sí.

5 Para tal caso ver, por ejemplo, Carsten (2000, 2004).

6 Desde la década de 1990, el parentesco fue redefinido de la mano de los estudios de las feministas, gays y lesbianas, y de los trabajos sobre las nuevas tecnologías de reproducción. Este “nuevo parentesco” se presenta como muy diferente en comparación con aquellos modelos heurísticos y clasificatorios de antaño, principalmente por el debate en el que participa acerca de la construcción cultural de la naturaleza (Latour 1991, citado en Carsten 2000; Schneider 1984; Strathern 1992).

7 Este enfoque apunta a construir conocimiento a través de instancias de co-teorización y de reflexión colectiva sobre los métodos, las técnicas y los posicionamientos epistemológicos involucrados en el proceso de investigación. En este camino, Joanne Rappaport (2007) invita a abrir las agendas de investigación a las epistemologías subalternas y a sus objetivos políticos.

Los procesos coloniales en América y su continuación y herencia en la constitución de los Estados nacionales⁸ devinieron en instancias disruptivas y violentas que generaron la reconfiguración y la producción de nuevos modos de acción, categorías y recuerdos en las poblaciones indígenas del continente. Justamente, la reestructuración de las memorias en estos contextos de violencia y de dominación epistémica implicó un arduo trabajo colectivo de restauración y de producción de recuerdos. En la Argentina, y para el caso de los pueblos indígenas de la Patagonia, dicho trabajo se ha enmarcado muchas veces en proyectos políticos y filosóficos a lo largo de los años y en distintos sitios geográficos; proyectos cuyas aspiraciones políticas parecen, por un lado, romper con el orden mismo de la dominación y, por el otro, re-articular vínculos y alianzas para esa lucha. Carsten (2007) —retomando la noción de *evento crítico* de Veena Das (1995)— plantea que, en estas circunstancias de crisis, las personas aprenden a relacionarse de nuevas maneras modificando y recreando las categorías que orientan sus modos de acción. A pesar de que los vínculos sociales sean obturados y la transmisión de saberes interrumpida, las personas vuelven a producir formas particulares de sociabilidad para seguir pensándose juntos con otros.

Los diversos procesos de dominación sucedidos en la historia hacia las poblaciones indígenas de la Argentina implicaron, entre otras cosas, la prohibición, la estigmatización y la clandestinización de sus formas de habitar, entender y ser en el mundo. Las familias y los grupos fueron desmembrados y desplazados de sus espacios territoriales para ser reubicados en campos de concentración (Delrio *et al.* 2010) o en tierras marginales. Luego, en las primeras décadas del siglo XX, el Estado profundizó este avasallamiento sobre el indígena traspasando el control sobre las tierras de la Patagonia a capitales privados o a espacios públicos de conservación. Como resultado de ese largo proceso de despojo, nos encontramos con una migración masiva de grupos y familias indígenas hacia las periferias de los centros urbanos.

En la búsqueda sobre la comprensión acerca de las formas en que los mapuche-tehuelche fueron recreando sus vínculos y compromisos de pertenencia después de contextos críticos de despojo, dispersión, imposición y olvido, encontré en el concepto de *relacionalidad* —con el que Carsten (2000) refiere esos procesos de reconfiguración— la columna principal para agrupar y dar cuerpo a mis distintas aproximaciones teóricas. Desde esta perspectiva, mis análisis empezaron a articular las nociones de memorias con relacionalidad, puesto que, a través de este último concepto, me fue posible entender de otras formas el parentesco. En esta región particular de la provincia de Chubut, la mayor parte de los mapuche-tehuelche se reconocía y se trataba como parientes, pero hubiese sido una empresa inútil reconstruir con ellos árboles genealógicos de linajes, descendencias y alianzas, debido a que estaban hablando de otro tipo de vínculos.

8 Josef Estermann (2014), por ejemplo, sostiene que con la “independencia formal” de las colonias no termina su condición de ser “colonizadas” y su “colonialidad” fundamental, sino que se ahondan aún más.

La noción de relacionalidad (Carsten 2000), entonces, fue la que me permitió enfocarme hacia otros tipos de interrogantes: ¿qué es lo que hace que estas personas se sientan relacionadas y cómo explican estos lazos significativos desde sus teorías nativas? De este modo, y aun cuando el parentesco continúe siendo muchas veces el lenguaje seleccionado para organizar o hablar de sus vínculos, la mayoría de las conexiones que los mapuche-tehuelche establecen entre sí no suelen estar atravesadas por lo “parental”, únicamente desde términos biológicos, sino por algún otro criterio como lo ritual, lo material o lo afectivo.

Desde este marco teórico como eje de la investigación, me detuve a mirar cómo los grupos con los que compartí estos años fueron reconstruyendo sus relaciones y conexiones a través de ciertos actos cotidianos que crearon parentescos donde no necesariamente existían previamente. Es justamente esta diversidad de formas creativas de vincularse lo que caracterizó las distintas formaciones de *lof* en la costa y el valle de Chubut (ver Stella 2018).

Los procesos de *familiarización* (Ramos 2010) en esta región en particular consistieron centralmente en crear lazos de pertenencias a partir de reconstruir parentesco con las memorias. Los mapuche-tehuelche urbanos fueron restaurando *continuidad* con sus pasados, en la medida en que fueron reconociendo entre sí que los recuerdos de sus trayectorias eran similares. Las experiencias de desplazamiento y desconexión, de consejo de sus antepasados o de encuentros sucesivos en ceremonias y luchas se fueron intersectando en un devenir colectivo, y estas intersecciones se fueron transformando en textos comunes (Bauman y Briggs 1990) de memoria. Un análisis sobre las relaciones sociales basado únicamente en reglas de filiación y descendencia no me hubiera permitido comprender cómo los mapuche-tehuelche de esta región han podido continuar entramando colectivos y relaciones de formas duraderas y complejas en contextos impuestos de desplazamiento.

La perspectiva de la relacionalidad se centra, principalmente, en poner en valor los lenguajes nativos utilizados para preguntarnos, en palabras de Claudia Briones y Ana Ramos: “¿qué es lo que hace que las personas se piensen conectadas o desconectadas desde sus propias culturas-naturalezas [...] o qué vínculos socioculturalmente construidos tienen un peso particular —social, político, material y afectivo— en esta experiencia de ‘estar relacionados?’” (2016, 43).

Eventos críticos y eventos creativos

Como adelanté en la introducción, la narrativa oficial ha ido creando marcos de interpretación para pensar la historia y actualizar colectivos de pertenencia provincial y regional con sus respectivos lazos en una identidad común hegemónica. En estos usos del pasado se han hecho oficiales determinadas narrativas y sucesos, a la vez que se han silenciado o banalizado otros.

Luego de las campañas militares de fines del siglo XIX en la Patagonia argentina, el genocidio de los pueblos originarios continuó en diferentes prácticas: la expropiación de sus territorios y su explotación como fuerza de trabajo, así como también

la represión de los mecanismos de transmisión de su lengua, de las expresiones de su espiritualidad y de sus propias formas de organización sociopolítica.

Como ya fue señalado, ante estas experiencias de pérdida y avasallamiento, el interjuego entre memoria y parentesco involucra necesariamente procesos creativos de restauración del pasado y de regeneración de vínculos en el presente. Estos procesos implican que la memoria se vuelva un lugar de relaciones y eventos creativos (Stewart y Strathern 2001) en y a través de procesos cotidianos a partir de los cuales las personas se relacionan de nuevas maneras, modificando y recreando las categorías que orientan sus modos de acción.

La capacidad restaurativa de la memoria reside, entonces, en su potencial para manifestar las vivencias y las experiencias dolorosas a través de narrativas y configuraciones emotivas, compartidas y, de este modo, recomponer una comunidad política (Ramos 2015). Aquí es donde, retomando a Janet Carsten (2000, 2007), me pregunto cómo son absorbidas y transformadas aquellas experiencias de pérdida, de dolor y de desconexión, y cómo, con el tiempo, estas mismas experiencias devienen en fuentes de construcciones creativas en y a través de procesos cotidianos de relacionalidad.

Para abordar esta pregunta, el trabajo sobre los yolngu y los hagen de Australia y Papúa Nueva Guinea de Pamela Stewart y Andrew Strathern (2001) me fue fundamental para comprender y prestar atención a estos procesos desde la noción de *evento creativo*⁹. En líneas generales, este último concepto permite entender el interjuego entre los movimientos y las fijezas con el que se constituyen las subjetividades y en el que las trayectorias adquieren sentidos específicos en situaciones de cambio.

A diferencia de otras regiones en las que las comunidades mapuche-tehuelche pueden reconstruir las historias genealógicas y los acontecimientos fundamentales, así como las formas en que ancestros y sucesos se fueron inscribiendo en el paisaje que habitan, en esta región —donde lo que predomina es la urbanización a partir de diversos procesos migratorios—, las memorias acerca de la relación con el territorio y con la ancestralidad se percibieron, en un primer momento, como obturadas.

Sin embargo, al indagar sobre las formas en que se constituyeron las subjetividades como mapuche-tehuelche, las *lof* y las trayectorias de pertenencias de las personas que habitan la región, encontré que esas historias se fueron objetivando en memorias genealógicas reconstituidas y en un paisaje vuelto a tallar por las inscripciones y huellas de los ancestros y de las fuerzas no humanas (*newen, püllü, ngen*¹⁰). Estos relatos parentales y espaciales del pasado no solo permitieron revertir la imagen y el lugar en el que las poblaciones originarias eran subordinadas a la narrativa oficial —aquella que las interpelaba como “extinguidas”, “en sospecha” o relegadas a

9 La noción de *evento creativo* es tomada por las autoras de la noción de *konawingndi* de los indígenas hagen, que significa “lugar extraordinariamente creativo” o “donde algo extraordinariamente nuevo y creativo sucedió”.

10 El *ngen* es una “entidad” que habita en los elementos que componen el *wallmapu* (territorio) y que cohabita con otros seres. El *püllü* es toda “energía” que le da identidad a quien la posee y es transversal a la vida terrenal del *che* (persona) (Pablo Cañumil, comunicación personal, marzo de 2018).

la zona rural—, sino además constituir lugares de pertenencia indígena cuya particularidad signó el perfil identitario de la región. A lo largo de los años, por lo tanto, las personas que nacieron en las ciudades y las que fueron arribando a las ciudades se encontraron, compartieron modos creativos de fijar pertenencias y conformaron grupos con fuertes compromisos vinculantes: entre sí, con las fuerzas de ese nuevo territorio y con los ancestros que allí se manifestaron.

Los eventos creativos: procesos de familiarización y memorias genealógicas

Las memorias genealógicas son un recurso significativo para poder reelaborar representaciones del pasado inducidas tanto por estructuras y significados provenientes de antes como por aspiraciones, identificaciones y valores presentes. Coincido con Diego Escolar (2007) en que cuando las personas articulan sus familiarizaciones para reproducir nociones de ascendencia indígena, están llevando a cabo a la vez una activa práctica de comunalización (Brow 1990). Esta práctica es parte fundamental de los procesos de relacionalidad en torno a lo que denominé *ancestralización*, ya que, al actualizar y producir memorias genealógicas, las personas al mismo tiempo establecen relaciones y pertenencias con un pasado que hasta entonces permanecía olvidado.

124 ■ En la costa y el valle, los procesos de ancestralización¹¹ (Chaumeil 1997) son fundamentales como eventos creativos. Es decir, cobran suma importancia a la hora de crear fijeza en el lugar en torno a una identidad como mapuche-tehuelche y al recomponer continuidad con determinados lugares de origen (Stella 2018). Estos procesos son flexibles y dinámicos debido a que la conformación de vínculos afectivos y de pertenencia con estos seres del pasado no implica necesariamente el reconocimiento de lazos consanguíneos precisos o de descendencias reconstruibles hasta el presente. Como parte de un proceso político, las memorias genealógicas no crean vínculos únicamente haciendo referencia a orígenes compartidos basados en estricta descendencia, sino también —y fundamentalmente— recreando las alianzas y relaciones entre familias del pueblo mapuche-tehuelche en general.

Con el fin de comprender los sentidos particulares que adquieren las memorias genealógicas en esta región, describo a continuación los marcos de interpretación en las que estas suelen organizarse. A partir de diferentes casos, mostraré la forma en que las memorias genealógicas constituyeron relaciones y parentesco desde propias epistemologías mapuche-tehuelche.

Así, por un lado, nos encontramos con aquellos marcos que reconstruyen genealogías actualizando contextos de orígenes dispersos. En estas ciudades, y como resultado de las migraciones, es usual que las memorias genealógicas creen continuidad hacia lugares distantes y muy diferentes entre sí. Por otro lado, están los marcos que parten de identificar y reconocer a ciertos ancianos como abuelos genéricos de

11 Procesos que van produciendo afectivamente vínculos y relaciones con aquellas personas que han fallecido, transformándolos en “ancestros” (Chaumeil 1997).

algunas personas que, desde los criterios consanguíneos de descendencia, no tendrían vínculos parentales con ellos. Y finalmente, nos topamos con aquellos enmarcados en los *pewma* (sueños), para dar existencia a abuelos desconocidos y hacer presentes sus *ngram* (consejos). Centrados en una búsqueda permanente de vínculos de parentesco, estos marcos de interpretación recrean las memorias para confirmar las pertenencias personales a un pueblo y el sustento parental de los vínculos reconstruidos en la ciudad. Estas diferentes maneras de producir genealogías se conjugan entre sí creando las tramas de familiarización que caracterizan las identidades como indígenas de esta región.

El sentimiento de estar unidos por la sangre primordializa los vínculos sin tener que recurrir necesariamente a la descendencia consanguínea, porque ser parte de la misma sangre implica, sobre todas las cosas, pensarse como una persona aconsejada por un/a abuelo/a. A continuación —y en cada uno de estos procesos—, me detengo en esta figura central del *abuelazgo* para mostrar cómo se desplazaron sus sentidos cada vez que fue utilizada para crear lazos de sangre entre personas que desconocían los nombres de sus antepasados, sus lugares de origen y las relaciones de descendencia que los antecedieron.

Las memorias genealógicas y la reconstrucción de orígenes dispersos en las ciudades

Los mapuche-tehuelche que recuerdan quiénes eran sus abuelos/as crean continuidades con lugares distantes de la región en la que viven hoy en día. El recuerdo de estas memorias genealógicas opera como un patrón de comunalización en un sentido muy particular. A diferencia de otros sitios en los que las personas suelen entrelazar a sus antepasados en una genealogía común, las memorias de quienes viven hoy en las ciudades suelen señalar trayectos muy dispares de formación de grupo. Sin embargo, esos parentescos aparentemente inconexos producen junturas de otras maneras.

Decir genealogías es contar la historia compartida de los/as abuelos/as que, en situaciones críticas de violencia, reconstruyeron comunidad, y de los padres que, despojados de sus territorios, debieron migrar a la ciudad. Como veremos a continuación en el relato de una de las abuelas referentes de la región con quien conversé, al tiempo que ella reconstruía las memorias y los lazos genealógicos de las épocas de sus abuelos, también actualizaba los recuerdos de migración, de desplazamientos y de reconfiguración de los grupos:

Mi abuelo era de Valcheta¹². La gente de mi papá era del norte. Con los que se juntaba mi abuela no sé de dónde habrán sido, porque ellos dicen que mi abuela llegó a Valcheta no sé cómo, de a pie, caminando. Y en Valcheta hizo familia. Y después se vino a trabajar al sur, en el campo. Así se armó el campo. El cacique era como el gobierno, nuestro cacique, de allá donde vivíamos era Juan Yanquetruz.

12 Localidad ubicada en la provincia de Río Negro (Patagonia), que funcionó como campo de concentración durante las campañas militares del siglo XIX.

Todo ese campo no era alambrado, no tenía dueño. Entonces, el cacique agarró, empezó a ir al gobierno y a pedir campos. Así se juntaron todos. Cuando consiguió el campo se armaron los Yanquetruz, los Cual, los Chiquichano, y ahí entró mi papá. Estaban todos juntos en el mismo territorio. Después empezaron a alambrear, cuando empezaron a vender y a sacar a la gente. Porque ahí sacaron mucha gente. (M. T., entrevista con la autora, noviembre de 2015)

En líneas generales, la práctica de *decir genealogías* habilita un nuevo lugar para comenzar a pensarse como comunidad mapuche-tehuelche en la ciudad. En el caso de la abuela citada anteriormente, quien sí recuerda quiénes eran sus antepasados más directos, la genealogía que ella señala en su relato es remontada hasta la zona de la meseta (centro de Chubut), en la cual dejó de vivir cuando era muy joven. Ese lugar de origen —su *tuwun*¹³— es parte de las memorias que lleva consigo y la constituyen, pero su lugar de pertenencia es la región de la costa donde vive en la actualidad. Decir su genealogía la presenta en cualquier lugar donde ella viva, pero el marco en el que esas memorias son actualizadas tiene también la función de orientar las prácticas de relacionalidad en el presente. Cuando esta abuela conecta sus linajes, apellidos y familias mapuche-tehuelche por su cercanía geográfica y vecindad en el campo, está al mismo tiempo produciendo conocimiento acerca de cómo se promovía la familiarización en el pasado: “estaban todos juntos [...]. Eran todos vecinos, eran campos largos, en ese tiempo no había alambre, estaba todo suelto”.

126 ■ Pero además, en la continuación de su relato, ella también pone en primer plano el valor performativo que tuvieron ciertas prácticas rituales como los camarucos y *nguillatun* (ceremonias)¹⁴ para crear lazos profundos de pertenencia común a un pueblo:

Los que no llegaron a la ceremonia fueron los Chiquichano. Ellos vivían ahí pero nunca fueron. Ahora los Yanquetruz sí, los Cual. Todos esos. Porque ahí había muchos, mi papá hacía. Ahora, en Gan Gan hacían los Cual y por Lagunita Salada estaba un Honorio que también hacía camaruco, una ceremonia de cuatro días. Y después por Blancutre para allá hacían los Hueche, hacían camaruco. (M. T., entrevista con la autora, noviembre de 2015)

De este modo —y hasta el día de hoy—, cuando esta abuela actualiza sus genealogías, subraya la importancia de los lazos de vecindad y la participación conjunta en ciertas ceremonias como los principales conectores a la hora de pensarse juntos. De hecho, en su propia vida en la ciudad, fueron estos mismos criterios los que la llevaron a pensar sus nuevas relaciones urbanas con otras personas

13 El *tuwun* significa la relación con el territorio de un/a mapuche. Es lugar de nacimiento y de origen de una persona.

14 El camaruco es una ceremonia espiritual mapuche con normativas y partes específicas, que suele durar cuatro días. Cada día se realiza una rogativa especial con énfasis en algún elemento específico del entorno o en algún pedido en particular. Los *nguillatun*, en cambio, son rogativas particulares y más cortas en su duración.

mapuche-tehuelche como lazos de familia. En la actualidad, esta abuela no solo se ha vuelto referente del pueblo mapuche-tehuelche en la región y a quien muchos jóvenes acuden para acceder a los conocimientos y saberes propios, sino que además ha conformado su propio grupo en la localidad de Trelew y es la encargada de levantar algunas ceremonias.

La necesidad de conocer, de saber su *tuwun* (lugar de origen), y con él, saber su genealogía —con sus lugares y memorias— responde a las formas más arraigadas de presentación de sí mismos en el mundo mapuche-tehuelche. Al respecto, algunas personas suelen explicar que uno acontece en una cadena de sucesos previos, de personas que estuvieron antes y a las que uno agradece su existencia. En las ciudades, la reconstrucción de estas cadenas resulta, además, una de las principales credenciales de legitimación frente a una sociedad racializada (De la Cadena 2004), que pone en sospecha la autenticidad identitaria de las personas apelando a la verificación de lazos consanguíneos con algún ancestro mapuche-tehuelche reconocido. Frente a estas exigencias locales, muchas personas emprendieron viajes hacia otras regiones de la provincia y de la Patagonia, con la esperanza de encontrar historias significativas en torno a sus apellidos y a las memorias de algunos ancianos.

Así fue uno de los tantos viajes que emprendió la compañera del *longko* (autoridad política) de la comunidad mapuche-tehuelche urbana Pu Fotum Mapu¹⁵, de la localidad de Puerto Madryn. Al buscar ancianos que pudieran compartir sus conocimientos y ceremonias y conversar con ellos, esta mujer pudo revertir uno de los estigmas hegemónicos con los que solía deslegitimarse su identidad como indígena en aquella localidad. Ella solía ser sospechada de “blanqueamiento” —un tipo de racialización que tiende a contraponer la autenticidad de la pureza indígena con el mestizaje (De la Cadena 2004)— y de no poder dar evidencias de sus lazos consanguíneos de descendencia con personas reconocidas como mapuche-tehuelche. En relación con ello, me contaba la conversación que mantuvo con su padre y un anciano en uno de esos viajes:

Bueno, llegamos allá a Pocito de Quichaura, San Martín y El Molle. Y ahí fue cuando descubro yo. Mi papá le dijo a este Huenullan, a Tino le decimos nosotros: “¿Hace mucho que no vas para allá, che, para Pocito? Allá en El Molle, cerca de Pocito, está la mamita, todavía vive la abuela. Hacen camaruco”. Ella me cuidaba a mí, me crio a mí, ancianita, bien mapuche, habla todo en lengua, y es la mamá de este Tino Huenullan. “Che, ¿no sabés vos si mi tía todavía vive?”, le dice mi papá. “¿Cuál es tu tía?”. Yo ahora no me acuerdo bien, pero ponéle que le dijo la tía Aurora o algo así. Este Tino le dice: “pero sí es mi tía, ¿es parienta tuya, che?”. Le dice mi papá: “Es la prima hermana de mi mamá”. Yo escuchaba todo, me quedé

15 Esta *lof* fue la primera comunidad que se formó en la ciudad de Puerto Madryn. Luego, con el tiempo, empezaron a conformarse otras comunidades y organizaciones a tal punto de que hoy en día es la localidad con más comunidades de esta región. Como suele ocurrir en los procesos de formación de grupos, sus ritmos y sus miembros fueron fluctuando con base en las diferentes experiencias y situaciones de los participantes. Con el paso del tiempo, algunas de las familias —por diferentes motivos personales y políticos— fueron acercándose, alejándose, separándose y hasta formando otras *lof* en esa misma ciudad.

callada. Increíble, pensé. Y como que ahí reafirmé, ya había reafirmado, hace mucho tiempo, pero ahí era como que mi búsqueda se afirmó. (G. Ñ., entrevista con la autora, febrero de 2013)

Como se ve en el presente relato, esta mujer presenció una conversación reveladora entre su padre y un anciano mapuche de la meseta —al que llamaban afectuosamente Tino—. Incluso ella no recuerda con exactitud los nombres de esos parientes comunes sobre los que ellos conversaban, porque más importante fue probar que su historia familiar se anudaba también en las redes genealógicas de su pueblo.

Las memorias genealógicas en la configuración de abuelos genéricos

Algo muy distinto sucede cuando las personas ya no recuerdan quiénes eran sus abuelos o es muy poco lo que saben de ellos. En las ciudades, es frecuente que resulte una tarea difícil reconstruir las memorias de sus antepasados; por eso, la búsqueda de información acerca de quiénes fueron sus ancestros más directos suele ser uno de los primeros proyectos a encarar cuando las personas se empiezan a reconocer miembros del pueblo mapuche-tehuelche.

128 ■ Cuando esa búsqueda queda inconclusa —porque hasta el momento esa información no está disponible— la genealogía sigue operando de todos modos como criterio de pertenencia al pueblo, pero a través de los/as abuelos/as genéricos. Estos últimos son aquellas personas que adquieren la cualidad de ser abuelas/os aun cuando no haya necesariamente lazos consanguíneos con todas las personas que reconocen sus abuelazgos. En la costa y el valle, por ejemplo, la abuela citada en el apartado anterior es una “antigua”, es decir, una “abuela” con conocimientos, con experiencias y con memorias sobre el pasado que muchos buscan para poder producir sus genealogías en el presente: “Eso es lo que quieren reconocer los jóvenes. Hay jóvenes que me han venido a preguntar y yo les digo que yo no les puedo decir nada. De dónde ustedes salieron, eso ustedes tienen que buscar” (M. T., entrevista con la autora, noviembre de 2015).

En estas circunstancias de desconexión, estas abuelas —sin que exista una necesaria relación de consanguinidad— se vuelven un lugar de apego y de conexión con sus pertenencias como mapuche-tehuelche. Aceptando este lugar social, otra de las ancianas de la región, integrante de la comunidad Ruka Peñi¹⁶ del pueblo de Dolavon, se presentaba a sí misma de tal forma: “Yo tengo conocimiento, yo soy una antigua”.

Para los más jóvenes, estas abuelas son “las antiguas” a quienes muchas veces recurren para buscar *ngram*, comprender *pewma*, mensajes y para heredar sus relatos. Los “antiguos” no son solo las personas que existieron hace mucho tiempo, sino aquellas que saben cómo seguir los ritmos y las condiciones que aconsejaban los

16 Esta *lof* fue la primera comunidad semiurbana ubicada a pocos kilómetros del poblado de Dolavon. Fue conformada por dos abuelas reconocidas de la región, quienes lograron recuperar territorio y levantar, por muchos años, el camaruco al cual asistía la mayoría de los/as mapuche-tehuelche que habitan la zona de la costa y el valle (Stella 2018).

antepasados. Calificar a una persona como antigua indica sus cualidades de poseer el idioma, de manejar el tiempo mapuche-tehuelche y de saber los modos apropiados de actuar frente a manifestaciones puntuales de la naturaleza (Millán y Schiaffini 2016). Es por cualidades como estas que las ancianas son buscadas para acceder a las epistemologías indígenas.

El hecho de nombrar a ciertas/os ancianas/os como “abuelas/os” también implica un compromiso vinculante con ellas/os, porque exige el cumplimiento de determinadas expectativas de comportamiento. Mientras unas/os dan cariño, protección espiritual y refugio, otra/os brindan respeto, escucha atenta, visitas y cuidado. En la puesta en práctica de estos compromisos recíprocos, se crean los nuevos lazos de familiarización en los que muchos indígenas nacidos en las ciudades refundan sus genealogías.

Cuando uno de estos/as abuelos/as especiales fallece, deviene inmediatamente en ancestro. Al ser recordados por las personas que reconocían sus cualidades de abuelazgo, se constituyen en los puentes que habilitan contarse hoy en día como familia o comunidad. Uno de estos ancestros, que antaño fue un abuelo y un antiguo, es Sergio Nahuelpan, *longko* de una reconocida comunidad —la *lof* Nahuelpan—, ubicada cerca de Esquel, en la zona de la cordillera, noroeste de esta misma provincia. Este *longko* tiene una larga historia de reconocimientos y ha sido por muchos años uno de los principales referentes en relación con la ceremonia del camaruco. Todos los años, en su comunidad, levantaba la ceremonia, promoviendo la visibilización y valoración de su pueblo.

Durante los años que viajé a la costa y al valle siempre me llamó la atención que, estando su *lof* tan distante de esta región —a unos 600 kilómetros por ruta—, su figura de abuelazgo haya sido tan central. Esto se debió, por un lado, a la participación de las abuelas referentes de la costa en su ceremonia. En las conversaciones mantenidas con ellas, el camaruco de don Nahuelpan fue —y continúa siendo— un lugar de fijeza y de memoria que les permitió no solo recuperar las prácticas de relacionamiento con los *ngen* y *newen* (fuerzas del entorno), sino además fortalecer los lazos de relacionalidad y de pertenencia que constituyen el *ser juntos* de esta región. El *longko* Nahuelpan no solo compartió su camaruco con personas de la costa y el valle, sino que, además, las fue nombrando como sus parientes. Por eso, a pesar de las distancias, su rol fue fundamental en la reconstrucción de lazos afectivos en las ciudades. Y al fallecer, por su accionar previo como abuelo genérico, prontamente devino en un ancestro compartido por gran parte de los mapuche-tehuelche que viven en las localidades de esta región.

Por otro lado, su conversión en ancestro común se podría explicar también por haber sido un puente para muchas personas en búsqueda de sus orígenes mapuche-tehuelche. Nahuelpan fue quien ayudó a adultos y a jóvenes a acceder a saberes y memorias del pueblo que, en contextos de urbanidad, eran muy difíciles de aprender por la vía de la transmisión oral. Así fue el caso, por ejemplo, del *longko* de la *lof* Pu Fotum Mapu, quien conoció a Nahuelpan en uno de los tantos viajes a la cordillera que realizó junto a su familia como parte de sus vacaciones. Fue de regreso

a su localidad cuando decidieron pasar por la casa de este abuelo para conocerlo, conversar con él y, de ser posible, invitarlo a la ceremonia que la comunidad realizaba anualmente para el aniversario de la ciudad¹⁷ de Puerto Madryn.

Como ya lo vimos en el caso de la esposa de este *longko* citado anteriormente, esta práctica de “parar” a conversar en las *ruka* (casas de mapuche) ubicadas en otras regiones de la provincia era recurrente en la mayoría de los viajes de esta familia. Para ellos, esta era la forma más apropiada para encontrarse con personas que les pudieran aportar los conocimientos sobre la historia de su pueblo.

Según lo recuerdan las hijas del *longko*, Nahuelpan fue quien les abrió la puerta y muy amablemente los invitó a pasar a su casa. Desde ese primer encuentro, la relación que establecieron con él ha sido experimentada como “de familia”. A partir de aquel momento, la comunidad Nahuelpan comenzó a concurrir todos los años a Puerto Madryn para la *nguillatun* (ceremonia) del aniversario de aquella localidad, y los integrantes de la *lof* Pu Fotum Mapu empezaron a participar de todos los camarucos que organizaba este *longko* reconocido en su comunidad. En el escenario político de Puerto Madryn, el acompañamiento de Nahuelpan en los actos públicos ha sido central, porque la puesta en escena de la relación de abuelazgo que se forjaba entre ellos materializaba y, por lo tanto, autorizaba las genealogías que los discursos locales y oficiales siempre habían puesto bajo sospecha.

130

■ Nahuelpan se transformó en “el abuelo” con el que empezaron a compartir anécdotas e historias y que les transmitió los conocimientos necesarios para poder conformarse y desarrollarse como *lof* urbana. Les enseñó a “levantar ceremonias” y a interpretar los *pewma*, y los motivó a asistir a camarucos y a aprender el mapudungun (lengua mapuche). Nahuelpan, además, fue quien los ayudó a leer los mensajes del entorno (en relación con los *ngen*, *newen* y *kwifikeche*) para reconocer los caminos a seguir como comunidad. En uno de estos mensajes, Nahuelpan guió y aconsejó al *longko* de Pu Fotum Mapu en la aceptación de ese cargo en su comunidad, ayudándolo a identificar los mandatos que estaban siendo destinados para él (Stella 2014).

El “abuelo Sergio” —como afectuosamente es nombrado— funcionó como uno de los principales puentes en la reconstrucción de las memorias urbanas, porque su rol permitió conectar el pasado con el presente de las personas de la región costera y esos presentes heterogéneos con el futuro —al guiar sus procesos de subjetivación política como mapuche-tehuelche—. También fue un puente en la reconstrucción de los lazos genealógicos para otras personas de la región, puesto que ofreció distintas vías de familiarización para crear continuidad con la grupidad parental denominada como “los Nahuelpan”. Estas conexiones fueron fundamentales para muchos mapuche-tehuelche, ya que les permitieron sortear sus dificultades para establecer relaciones con base en los parentescos biológicos. Así lo narraba un joven de la localidad de Puerto Madryn:

17 Actividad que la comunidad realiza como parte de sus procesos de lucha en esa misma ciudad (Stella 2014).

Conocí al cacique Nahuelpan, que al final de cuentas terminamos siendo parientes de la familia antigua. O sea, ellos son Nahuelpan y nosotros somos Huircapan Nahuelpan. Francisca Nahuelpan, la tatarabuela, vendría a ser como la prima hermana de la mamá del padre de Sergio Nahuelpan. Teníamos un parentesco así. Él se acordaba de que doña Francisca, su tía, había muerto cuando tuvo a su nene, y eso es verdad porque eso contaba mi tía. Cuando nació mi bisabuelo, su abuela murió cuando lo tuvo. Y bueno, y con los demás también salen los parentescos más lejanos. (D. H., entrevista con la autora, junio de 2012)

La forma en que este joven reconstruye sus redes familiares muestra la importancia política que tuvo Nahuelpan y “los antiguos de su comunidad” como nexos de conexión parental. Llegar a ellos parentalmente permite acceder también a sus relacionamientos para conectar con otras personas y otros sitios, pero, particularmente, está mostrando la flexibilidad y creatividad del parentesco cuando es puesto al servicio de crear juntura y unidad.

El poder que tuvieron aquellos vínculos con los abuelos fue el de redefinir ciertos presupuestos de relación indígena con énfasis en la consanguinidad, para poner en valor conexiones que podían estar atravesadas, entre otras cosas, por vínculos sociales, materiales y afectivos. Esta diversidad de formas de “estar relacionados” con los ancianos es constantemente reconstruida a través de actos cotidianos como, por ejemplo, invitar a doña Francisca —compañera de Nahuelpan— a las ceremonias, o citar las palabras de don Sergio y recordar sus historias diariamente como parte de un pasado propio. Son todos estos actos los que crean lazos y parentescos donde no necesariamente existían previamente.

Memorias genealógicas constituidas en epistemologías mapuche-tehuelche

Algunos de mis interlocutores me explicaron que la memoria se entreteje con las voces de los/as abuelos/as que recuerdan y que transmiten oralmente sus experiencias a las siguientes generaciones. Así, por ejemplo, lo contaba la abuela de la comunidad de Dolavon:

Está muy bien eso, hermano, si te acordaste de los mayores. Porque los mayores son los que tenían mucha inteligencia. Nuestros abuelos, nosotros venimos de esas raíces, yo me crié con la familia Antieco, todas esas familias, grandes sabios. Qué contenta me puse cuando se nombró ese abuelo. Quiere decir que siempre en un rinconcito de nuestro campo mapuche hay abuelos que les enseñen la cosmovisión a los menores. Le prometo palabra por el abuelo que usted nombró. (Cátedra de Pueblos Originarios 2013, 134)

Pero también muchos de ellos me aclararon que los ancestros pueden aparecer en *pewma* o, a través de las fuerzas que constituyen el mundo mapuche-tehuelche, pueden expresar conocimientos. En síntesis, los *perimontun* (apariciones), los *pewma* y ciertas señales del entorno también pueden ser mensajes o fragmentos de recuerdos en la reconstrucción de las memorias “perdidas”. Esto es importante para

las personas que han nacido o crecido en las ciudades, porque en su búsqueda personal tuvieron que aprender a leer e interpretar memorias que han sido transmitidas a través de silencios, gestos, tonos de voz y acciones aparentemente desmarcadas de identidad como mapuche-tehuelche. Estos caminos de transmisión de memoria se volvieron significativos cuando los *kwifikeche* (ancestros) se presentan en formas de *pewma*, en *perimontun* o a través de señales. Son ellos quienes señalan qué iluminar del conjunto de los actos cotidianos en los que fueron socializados y qué conectar de las experiencias heredadas del pasado. En otras palabras, las epistemologías mapuche-tehuelche pueden ser heredadas como experiencias y saberes de los ancestros, incluso cuando los abuelos son desconocidos. Desde este ángulo, entonces, las memorias genealógicas también pueden ser transmitidas a través de *pewma*, *perimontun*, *nnglam* y *ngtram* (historias antiguas) y, así, reparar los tejidos estallados de relacionamientos, trayectorias y relaciones con el lugar:

Soñé con mi bisabuelo, que no lo conocía porque había fallecido hace muchos años. Lo soñé con una vestimenta hermosa. Cuando llego al campo, le comento a mi tía que había soñado con los bisabuelos. Y me dice: “Bueno, cuente, ¿qué es lo que soñó?”. Y le conté dónde los veía, lo que ellos me decían, lo que me aconsejaban, les describí la ropa que tenían puesta. Mi tía se emocionó y me dice: “Con esa ropa fue que nosotros lo enterramos. ¿Cómo sabés vos que tenían esa vestimenta puesta?”. Claro, no podía entenderlo y yo tampoco porque no me esperaba esa respuesta. Mi bisabuela me decía que yo tenía que aprender a hablar en lengua, que tenía que tomarme esa responsabilidad de aprender. Y mi bisabuelo me decía que yo me tenía que ir. Y ese fue el tiempo que me fui a las comunidades y empecé a recorrer el territorio. Y así fue que empecé a conocer un montón de abuelos que me fueron instruyendo, les fui contando los sueños que tenía y ellos me fueron guiando mediante su *nnglam*, mediante su *ngtram* y mediante todas las formas de enseñar. (D. H., entrevista con la autora, julio de 2012).

132

■ El joven del presente relato pone el acento en los *nnglam* de los abuelos que le fueron transmitidos tanto en los *ngtram* (historias verdaderas) como a través de los *pewma*. Los *nnglam*, los *pewma* y los *ngtram* fueron para él los portales de acceso al pasado que le permitieron producir su historia y transformar su subjetividad. Es decir, modificar las formas de relacionarse consigo mismo y de estar en el mundo como mapuche-tehuelche. El relato de los *pewma*, en cuanto pieza poética del arte verbal mapuche (Ramos 2010), permitió que este joven —al igual que otras personas en situaciones similares— pudiera comenzar a entramar sus pertenencias como mapuche-tehuelche en contextos urbanos signados por un aparente “desconocimiento”. Él fue integrante de la *lof* Pu Fotum Mapu y, luego, conformó su propia comunidad en la localidad de Puerto Madryn. Por muchos años ha acompañado a varias *lof* de la región en diversos procesos de lucha y demandas —restituciones de restos humanos, por ejemplo— y ha estado en varios procesos de recuperación territorial en otras partes de la provincia.

De este modo, y en el caso de ciertos *pewma*, los ancestros vuelven y se hacen presentes para revelar o avisar algo. Esos mandatos instauran un nuevo significado de la vida y las experiencias del soñador. Los consejos son los medios a partir de los cuales muchas de las personas han vuelto a fijar sus identidades y a re-establecer relaciones genealógicas como mapuche-tehuelche. Estos *ngram* recibidos de los abuelos son prácticas performativas en los procesos de familiarización.

A través del arte verbal, muchas personas pudieron recomponer las piezas faltantes en sus genealogías y reconstruir sus lazos de “familia” con el pueblo mapuche-tehuelche. De este modo, la práctica de decir genealogías, en cuanto forma privilegiada de organizar las autobiografías como miembros del pueblo, también habilitó lugares colectivos de encuentro y de pertenencia compartida entre quienes, en distintos tiempos y desde diferentes lugares, arribaron a las ciudades de la costa y el valle.

En estos nuevos lugares de arribo se revirtieron los contextos en los que prevalecía la desconexión entre recuerdos y personas. Reconstruidas desde propias epistemologías, esas memorias genealógicas fueron la materia prima con la que se crearon los lugares de apego que les permitió, entre otras cosas, comenzar a pensarse como *lof* urbanas:

Ya veníamos trabajando y empezamos a hacer todo un trabajo de fortalecimiento. Cuando hicimos el árbol genealógico, resulta que todos los que estábamos en la comunidad éramos todos parientes, éramos primos y no lo sabíamos nosotros. Y buscando en la historia resulta que el abuelo de fulano vivía en el campo en frente donde vivía mi abuelo. (D. H., entrevista con la autora, junio de 2012)

En esta región, *decir genealogías* es reconstruir la historia donde se estrechan las identidades personales y se unen las trayectorias que anteriormente se vieron dispersadas. Aquellos estereotipos hegemónicos sobre la cultura indígena que restringen la autenticidad de quienes se reconocen como mapuche-tehuelche apelando a las ideas de “pérdida” fueron impugnados por formas (eventos) creativas de actualizar los contextos interpretativos de la ancestralidad. Entre quienes habitan hoy en día las ciudades como mapuche-tehuelche, el restablecimiento de conexiones fue posible utilizando los propios marcos de interpretación. Los usos poéticos y socio-culturalmente flexibles de las memorias genealógicas permitieron actualizar sentimientos de pueblo, de comunidad y de familia en sitios donde no parecía posible.

En contraposición a aquellos discursos hegemónicos sobre asimilación y disgregación que señalaban a las personas mapuche-tehuelche como “ya no indígena” o “descendientes de”, las memorias genealógicas regeneran e impugnan creativamente las continuidades “perdidas” de los “linajes”. Y, al recrear nodos de familiarización en esas redes más amplias de parentalidad, los mapuche-tehuelche multiplican sus posibilidades de estar relacionados con otros, hasta la posibilidad misma de repensar sus grupidades urbanas en formación como compromisos vinculantes y lazos afectivos de parentesco.

Tal como subrayaba la abuela en la primera cita al decir sus genealogías, la familiarización desborda los criterios biológicos e incorpora la historia común, la cercanía geográfica, el afecto recíproco y la espiritualidad compartida como razones suficientes para

la creación de lazos duraderos y significativos. Para las abuelas, para los adultos como para los jóvenes con los que conversé durante estos años, las memorias genealógicas son importantes, porque lo central es poder decir de algún modo que están siendo juntos.

Reflexiones finales sobre los procesos de relacionalidad

Coincido con Claudia Briones (2016) en que el concepto de *comunalización* des-esencializó el imaginario sobre las “comunidades” como entidades estáticas, ahistóricas y acabadas. Esto último —y como he querido reflexionar en este artículo— permitió abrir el análisis al trabajo social más amplio que subyace a la conformación de grupos (Briones 2016). En ese sentido, y en ciertos niveles de comunalización —como las *lof* mapuche-tehuelche urbanas—, el sentido de pertenencia y familiarización se realiza histórica y pragmáticamente en contextos sujetos a múltiples configuraciones hegemónicas —por ejemplo, diversas instancias educativas, desiguales trayectorias laborales, desplazamientos forzados, para nombrar algunas—.

Particularmente en las ciudades de la costa y el valle, el avasallamiento histórico hacia los pueblos originarios ha devenido en un evento disruptivo y violento para las familias y grupos que habitan allí. Sus formas de ser y entender el mundo se vieron transformadas en la mayoría de los casos, y sus consecuencias se ven hoy en día en forma de olvidos forzados, no saberes y desconexiones en torno a sus identidades como indígenas. No obstante, los mapuche-tehuelche de la costa y el valle parten de un reconocimiento de esas historias tristes de violencia para habilitar la refundación del pasado, la reconstrucción de pertenencias comunes, la producción de nuevas categorías y la regeneración de vínculos.

Las memorias genealógicas no suelen ser una tarea complicada para quienes recuerdan la identidad de sus padres y abuelos, pero sí puede serlo para quienes desean ser incluidos en las genealogías de su pueblo, a pesar de los vacíos y lagunas acerca de “dónde es uno”. En este punto, la memoria también ha sido sumamente política, creativa y eficaz para restaurar los lazos y vínculos quebrados, porque le es intrínseco el potencial de habilitar relaciones y entramar vínculos.

Cuando todo esto era impensable, estas personas reconstruyeron linajes, lazos afectivos y memorias leídas en clave de antigüedad ancestral. A medida que circularon los lugares de una identidad mapuche-tehuelche, también se encontraron entre ellos, emprendieron proyectos novedosos de relacionalidad y fijaron esas pertenencias entramadas en los lugares de arribo. Ellos se preocuparon por encontrar las conexiones personales con sus orígenes —aun cuando muchas de estas conexiones parecían obturadas de forma inapelable—, para lo cual encararon juntos y separados la producción de grillas socioculturalmente significativas (Hill 1992) de ancestralización y familiarización.

El presente artículo apuntó a mostrar uno de esos caminos posibles: la reconstrucción de memorias genealógicas a partir de las cuales cambiaron —cotidiana y progresivamente— sus formas de percibir y circular aquel contexto urbano en el que transcurren sus vidas. Contrariamente a ciertos presupuestos, discursos e

interpelaciones hegemónicas, mis interlocutores hilvanaron sus afectos en complejas redes de vínculos familiares. Estas permitieron entender de formas novedosas y creativas la producción de memorias genealógicas y sus procesos de comunalización.

Referencias

1. Bauman, Richard y Charles Briggs. 1990. "Poetics and Performances as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* 19 (1): 59-88. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>
2. Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del 'Cuarto Mundo': una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
3. Briones Claudia. 2016. "Caminos de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina". En *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia*, editado por Claudia Ramos y Ana Ramos, 53-69. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
4. Briones, Claudia y Ana Ramos, eds. 2016. *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
5. Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.
6. Carsten, Janet. 2000. "Introduction". En *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, editado por Janet Carsten, 1-36. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Carsten, Janet. 2004. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Carsten, Janet. 2007. "Introduction: Ghosts of Memory". En *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*, editado por Janet Carsten, 1-35. Sydney: Blackwell.
9. Cátedra de Pueblos Originarios. 2013. *¿Bicentenario para quiénes? Una mirada desde el pueblo mapuche-tehuelche*. Trelew: Editorial Universitaria de la Patagonia.
10. Chaumeil, Jean P. 1997. "Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur". *Boletín de Arqueología PUCP* 1: 207-232. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindeferqueologia/article/view/1372>
11. Das, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
12. De la Cadena, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
13. Delrio, Walter, Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Pilar Pérez. 2010. "Del silencio al ruido en la historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina". Ponencia presentada en el *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria "Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria"*, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, 28-30 de octubre.
14. Escobar, Arturo. 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
15. Escolar, Diego. 2007. *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

16. Estermann, Josef. 2014. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural". *Polis. Revista Latinoamericana* 13 (38): 347-368. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000200016>
17. Hill, Jonathan. 1992. "Contested Pasts and the Practice Anthropology. Overview". *American Anthropologist* 94 (4): 809-815. <https://doi.org/10.1525/aa.1992.94.4.02a00020>
18. Joyce, Rosemary y Susan Gillespie, eds. 2000. *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
19. Lander, Edgardo, ed. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
20. Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
21. Latour, Bruno. 2012. *We Have never Been Modern*. Harvard: Harvard University Press.
22. Malinowski, Bronislaw. 1930. "17. Kinship". *Man* 30: 19-29. <https://doi.org/10.2307/2789869>
23. Millán, Mauro y Hernan Schiaffini. 2016. *Pangui ñi pūnon. Las huellas del Puma*. Epuyén: Cooperativa Editorial Tierra del Sur.
24. Parkin, Robert. 1997. *Kinship. An Introduction to the Basic Concepts*. Oxford: Blackwell.
25. Ramos, Ana. 2005. "Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)". Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Argentina.
26. Ramos, Ana. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
27. Ramos, Ana. 2015. "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias". En *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, editado por Álvaro Bello, Yéssica González, Paula Rubilar y Olga Ruiz, 32-50. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera / Núcleo Científico Tecnológico de Ciencias Sociales y Humanidades / Colección Espiral Social.
28. Rappaport, Joanne. 2007. "Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.
29. Schneider, David. 1984. *Critique of the Study of Kinship*. Michigan: University of Michigan Press.
30. Stella, Valentina. 2014. *Subjetividades mapuche-tehuelche. Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
31. Stella, Valentina. 2018. "Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut". Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Argentina.
32. Stewart, Pamela y Andrew Strathern. 2001. "Origins versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity". En *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, editado por Alan Rumsey y James Weiner, 79-98. Honolulu: University of Hawaii Press.
33. Strathern, Marilyn. 1992. *After Nature: English Kinship in the late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.