

"esta fuerza moralizante de la historia que parece ser la memoria, la convierten acaso en un campo plagado de virtudes. Es la memoria social "la verdad" como alternativa a la infamia de la dominación y el ocultamiento. Nuestra impresión es que las cosas no son tan fáciles. Las memorias sociales, así como el poder y la identidad, están en constante movimiento en tanto que son socialmente producidas y elaboradas. Así como el relato dominante no oculta todo, la memoria social no es todo lo que dice ser porque la memoria también olvida, niega y oblitera aquello que hace incoherente su lógica y su propósito".

Álvaro Bello Maldonado es Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México e Investigador del Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.

Yéssica González Gómez es Doctora en Historia Iberoamericana por la Universidad de Huelva-España. Docente de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera e Investigadora del Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades de la misma Universidad.

Olga Ruiz Cabello es Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile e Investigadora del Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.

Paula Rubilar Rubilar es Antropóloga por la Universidad Católica de Temuco y estudiante de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Colección Espiral Social

Historias y memorias

Álvaro Bello, Yéssica González, Paula Rubilar y Olga Ruiz



Historias y memorias

Díálogos desde una perspectiva interdisciplinaria

Editores

Álvaro Bello, Yéssica González, Paula Rubilar y Olga Ruiz

ie] 
Instituto de
Estudos
Avançados da
Universidade de
São Paulo

Colección Espiral Social
Núcleo Científico en Ciencias Sociales y Humanidades
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA - Temuco, CL



EDICIONES
UNIVERSIDAD DE LA
FRONTERA

Núcleo Científico Tecnológico de Ciencias Sociales y
Humanidades

Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria.

Editores

Álvaro Bello - Yéssica González - Paula Rubilar - Olga Ruiz

Colección Espiral Social
Núcleo Científico en Ciencias Sociales y Humanidades
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA - Temuco, CL

ie] 
Instituto de
Estudios
Avançados da
Universidade de
São Paulo



Ediciones
Universidad de La Frontera
2017

Comité Científico

Dra. Alejandra Araya

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Dra. Mónica Cejas

Posgrados en estudios de la Mujer, Departamento de Política y Cultura,
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Dra. Natividad Gutiérrez Chong

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de
México.

Dr. Ricardo Molina

Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile

Dra. Alejandra Oberti

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Dra. Silvia Ratto

Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria, Universidad Nacional de
Quilmes.

Dra. Alicia Salomone

Departamento de Literatura y Centro de Estudios Culturales
Latinoamericanos, Universidad de Chile.

Título: Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria

Editores: Álvaro Bello - Yéssica González - Olga Ruiz - Paula Rubilar.

Autores: Ximena Azua Ríos, Álvaro Bello M., María Angélica Cruz Contreras,
Ximena Faúndez, Mario Garcés, Yéssica González Gómez, Jorge Montealegre
Iturra, Gabriel Pozo Menares, Ana Margarita Ramos, María Helena Rolim
Capelato, María Olga Ruiz.

ISBN: 978-956-236-304-4

Primera edición: Mayo 2017



Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.

Publicado por: Ediciones Universidad de La Frontera, Núcleo Científico Tecnológico de Ciencias Sociales y Humanidades; Colección Espiral Social

Imagen de tapa: Álvaro Bello.

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	7
 <i>I. Memorias como categoría de análisis y lectura interdisciplinaria</i>	
La memoria como fuente de identidad y como disputa social y política <i>Mario Garcés</i>	14
Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias <i>Ana Margarita Ramos</i>	32
Un acercamiento a los estudios de la memoria social: conceptos y perspectivas analíticas. <i>María Olga Ruiz</i>	51
 <i>II. Resignificación de las historias y memorias largas.</i>	
“Para que me suceda en el derecho que yo tengo” Tierras y memoria <i>Ximena Azúa Ríos</i>	72
La construcción de la memoria de los cautivos y cautivas de la Araucanía. Notas para una reflexión en torno a un fenómeno de larga duración <i>Yéssica González Gómez</i>	83
Rememorar en los bordes de la nación. Memoria, cultura y territorio en los valles transcordilleranos de la frontera Araucanía-Neuquén <i>Álvaro Bello M</i>	104

Malon: memorias en torno al proceso de pérdida humana, material y territorial que afectó a la sociedad mapuche (siglos XIX y XX)	123
<i>Gabriel Pozo Menares</i>	

III. Memoria y proyectos de restauración

Las dictaduras del Cono Sur: Memorias traumáticas y los conflictos de la memoria	146
<i>María Helena Rolim Capelato</i>	

Investigaciones sobre memorias sociales de la represión política en el Cono Sur como conocimiento situado: un cruce entre estudios de memoria y epistemología feminista	158
<i>María Angélica Cruz Contreras</i>	

Juego social, humor y estrategias de adaptación en la cotidianidad de la prisión política	183
<i>Jorge Montealegre Iturra</i>	

La postmemoria de la dictadura en Chile: El arte como aporte a la elaboración del trauma psicosocial.	203
<i>Ximena Faúndez</i>	

<i>Reseña sobre los autores</i>	219
--	------------

Presentación

“Me pregunté si estos relatos se ajustarían a la realidad de los hechos o si, de forma acaso inevitable, estarían barnizados por esta pátina de medias verdades y embustes que prestigia siempre un episodio remoto y para sus protagonistas quizá legendario, de manera que lo que acaso me contarían que ocurrió no sería lo que de verdad ocurrió y ni siquiera lo que recordaban que ocurrió, sino sólo lo que recordaban haber contado otras veces.”

Javier Cercas, *Soldados de Salamina*

En los últimos años se ha abierto un amplio espacio para el desarrollo de investigación y debate en torno a la memoria social, que para los cánones posmodernos o post estructuralistas se encuentra en el centro de la disputa por legitimar la subjetividad, cuestionar los relatos y las verdades absolutas impuestas por el *mainstream* o “bloque de poder”. Exagerando el argumento se podría decir que la memoria social está en el centro de las luchas hegemónicas por el control/imposición de las narrativas dominantes que sustentan las visiones monolíticas y sacralizadas del pasado. La memoria social o la acción política/académica que la precede, pretende desde estas visiones emergentes, heterogéneas, y muchas veces ambiguas, contrariar y contrarrestar el discurso dominante de la “gran historia” y el relato intocable de la nación para así rescatar la visión de los vencidos.

El mayor interés reciente por la memoria social, en tanto campo de estudio y discurso sociopolítico, responde al parecer a un momento específico de la historia reciente donde los procesos socioeconómicos, políticos y culturales parecieran estar cada vez más afectados por la impenitente velocidad de la modernidad que convierte en pasado todo lo que toca y donde recordar y luchar contra el olvido se vuelve una urgencia casi cotidiana. Así, tomar el control sobre pasado, es parte de un proceso que busca la resignificación de lo político como espacio de revalorización y descentramiento del sujeto y los espacios en que este se desenvuelve. Frente a los olvidos de la modernidad la teoría crítica de las ciencias sociales ha puesto el acento en una economía política del sujeto y de la subjetividad, que con el “giro discursivo” posmoderno ponen el acento en la narración, el relato y la voz del “otro” concebido como alteridad negada

y subalterna. La memoria social busca completar una trama siempre inacabada como queriendo cumplir con la vieja y tal vez gastada utopía de “dar voz a los sin voz”, para reconstruir un rompecabezas imposible, una historia ocultada y por lo mismo latente. Desde esta pretensión hay un solo paso a la práctica política de la memoria social que por esta vía es transformada en una herramienta para revelar, denunciar, evidenciar o recordar un pasado olvidado o negado por el poder y la dominación, de tal modo que para los sujetos, así como desde la teoría misma, rememorar, recordar y poner en el espacio público la memoria de los olvidados es en sí mismo un acto performativo con profundos significados, a la vez que una praxis, en tanto que rememorar y producir memorias se relaciona con determinadas acciones colectivas que buscan romper las nociones hegemónicas del pasado para construir nuevos horizontes de sentido sobre los recuerdos y olvidos sociales corriendo así el cerco de la historia a favor de los excluidos.

Qué motiva hoy a los sujetos, comunidades y académicos a poner en el centro la cuestión de la memoria social. En términos generales la “recuperación” de la memoria social es probablemente un efecto más de la aceleración/compresión del espacio-tiempo de la modernidad y el capitalismo de las que nos habla David Harvey. Pero también se relaciona con temporalidades y contextos más específicos, regionales y locales, con historias particulares donde el pasado reciente se ha convertido en espacio de disputa que permite pluralizar las miradas del pasado y evaluar el presente de un modo crítico. Este es el caso de la trágica experiencia colectiva heredada de las dictaduras militares de derecha en América Latina que junto con la difusión e imposición de un modelo económico neoliberal han ayudado a resquebrajar el tejido y las estructuras sociales, así como las trayectorias colectivas. También el caso de grupos específicos de las sociedades latinoamericanas como los pueblos indígenas que frente a una historia de subordinación colonial se han visto obligadas a adaptar o negar sus formas de vida, su cultura y su identidad así como sus derechos, sobre los cuales se ha tendido mantos de olvido. El “robo de la historia” para los pueblos colonizados no es otra cosa que la negación o expropiación de su memoria o del derecho a construirla y reelaborarla según sus propios términos e intereses.

Estas dimensiones y características de la memoria, esta fuerza moralizante de la historia que parece ser la memoria, la convierten acaso en un campo plagado de virtudes. Es la memoria social “la verdad” como alternativa a la infamia de la dominación y el ocultamiento. Nuestra impresión es que las cosas no son tan fáciles. Las memorias sociales, así como el poder y la identidad, están en constante movimiento en tanto que son socialmente producidas y elaboradas. Así como el relato dominante

no oculta todo, la memoria social no es todo lo que dice ser porque la memoria también olvida, niega y oblitera aquello que hace incoherente su lógica y su propósito.

La memoria social, como espacio político, es un campo de lucha y de relaciones de poder en el que los sujetos buscan develar y “desjerarquizar” el relato oficial que mantiene un tupido velo sobre el pasado. Pero como en toda lucha de poder las memorias subalternas buscan superar su condición para ser memorias dominantes, de otra forma no se entiende que éstas busquen romper el olvido o la omisión si no tienen como propósito transformar su condición. Dicho de otro modo, no tiene sentido ser por siempre memoria negada o subordinada. El ejercicio de memorizar, requiere por tanto de olvidos y negaciones, requiere del desplazamiento y obliteraciones. Quién podría negar hoy la memoria de la violencia política, quién podría negar la idea de que hay una memoria de los derrotados. Es cierto que estas memorias no están en los relatos oficiales, ni en los libros de textos escolares, por ejemplo, pero surgen hoy como memorias legitimadas en amplios espacios, que por la vía de una hegemonía compleja resisten los intentos por imponer el olvido o la negación de los atropellos a los Derechos Humanos y se convierten en nuevas verdades.

Tal vez uno de los aspectos más atrayentes de los estudios de la memoria social en su diálogo o debate con la historia sea precisamente la disputa por comprender el pasado, pero no como búsqueda de una realidad objetiva al final del camino sino como posibilidad de entender las trayectorias de esas memorias. Importa más cómo y por qué se han movido, han desaparecido o se han transformado los recuerdos, porque finalmente la memoria es un relato, una narración, una forma de representación del pasado donde subyace una alta carga de subjetividad.

Por eso la memoria tiene mucho más que ver con el presente que con el pasado, y la verdad, tal como la entendemos, no es un término absoluto sino relativo pues se enlaza no sólo con los sentidos y con las prácticas sociales sino sobre todo con lo que busca representar, con lo que busca comunicar, decir, olvidar, negar o destacar en un contexto distinto al de los hechos “reales” y verdaderos”. La potencia de la memoria reside así, más que en la “verdad” que quiere comunicar, en el lugar que ocupa esa verdad en la sociedad, en los proyectos políticos, o en quién o quiénes legitiman esa verdad, en el para qué y en el por qué. Es tan importante la memoria como lo que arrastra consigo, pero también es tan importante por lo que no dice, por lo que “prefiere” olvidar y desechar y esto es así tanto para las memorias subalternas como para las memorias hegemónicas. En lo que se refiere a la memoria social el ejercicio de

obliteración, de tachado, no es sólo patrimonio de los dominantes sino también de los subalternos.

De este modo, si aceptamos que la memoria social es un producto de las relaciones sociales, una construcción social, debemos aceptar que su arquitectura, su diseño no puede ser sólo un espacio de búsqueda de “la verdad” ni de virtudes que contribuyan a la producción de dicotomías maniqueistas en el que se juega el gran texto o narración del bien y del mal. No se trata tampoco de relativizar los hechos del pasado o de poner un manto de inestabilidad y duda sobre lo que la gente dice o quiere recordar, hay hechos, momentos, lugares que están marcados por una “memoria fuerte” cuya “evidencia” difícilmente se pueden borrar, aún en los intersticios y los laberintos de la disputa por la memoria.

Por lo tanto, como dice el escritor Javier Cercas, en *Soldados de Salamina*, más que la realidad lo que importa es el recuerdo, lo recordado o la intención de convertir ese recuerdo en una verdad, más que lo recordado lo que importa es quién recuerda y sobre todo qué recuerda y qué olvida.

El presente libro reúne un conjunto de trabajos relacionados con la memoria social. Se trata de artículos que abordan desde perspectivas teóricas conceptuales hasta estudios de caso en distintos contextos y momentos de la historia chilena y latinoamericana. La búsqueda de las identidades, del pasado común a través de la memoria, el lugar de los sujetos, sus luchas y su alteridad en el pasado recordado y olvidado, la vida cotidiana y la producción de nuevas ontologías y epistemologías, son algunos de los temas de que tratan los artículos reunidos en este libro. La pretensión de esta obra al reunir distintas perspectivas, ejes temáticos y estudios de casos, es poner en relieve las posibilidades que tienen los estudios de la memoria, sus múltiples formas de ser abordados y sobre todo la evidencia de que no hay una sola memoria sino muchas y que éstas, aunque parezcan fragmentadas o difusas, muchas veces, a pesar de sus contradicciones están articuladas o se relacionan de manera constante.

Los trabajos aquí reunidos fueron presentados en actividades académicas de la Línea de Historia y Memoria Social del Núcleo Científico-Tecnológico de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera. El principal objetivo de esta línea es promover la investigación científica y la reflexión intelectual acerca de diferentes procesos históricos latinoamericanos, nacionales y regionales desde la perspectiva de la memoria social; ello supone no solo poner atención a la memoria social como “fuente” para el estudio de la historia (y que como tal, debe ser analizada e interrogada críticamente), sino también a las disputas políticas y culturales por la representación del pasado reciente y lejano.

En cuanto a la publicación de este libro se realiza en el marco de la Cátedra Bernardo O'Higgins, alianza de colaboración académica entre la Universidad de La Frontera y la Universidad de Sao Paulo, Brasil. La publicación reúne trabajos desarrollados dentro de los proyectos de investigación científica: FONDECYT de Postdoctorado N° 3150169, "Traicionar la revolución. La traición política en el PRT-ERP y Montoneros de la Argentina, el MIR de Chile y el MLN-T de Uruguay" (Investigadora Responsable: Dra. Olga Ruiz); FONDECYT Regular N° 1130732 "Relaciones interétnicas y formación del Estado-nacional en los márgenes: Sociedad, fronteras y territorio en el espacio transcordillerano Araucanía-Neuquén desde 1883" (Investigador Responsable: Dr. Álvaro Bello); FONDECYT de iniciación N° 11130713 "Sujetos y cuerpos como objeto de mediación y negociación. Las cautivas de la frontera en el siglo XVIII-XIX" (Investigadora Responsable: Dra. Yéssica González) y el Proyecto I+DCHAR2015-63604-9 "La vida emocional de las mujeres: Experiencia del mundo, formas de la sensibilidad. Europa y América Latina (Investigadora Asociada: Yéssica González)

Nuestros agradecimientos al Núcleo Científico Tecnológico de Ciencias Sociales y Humanidades, en especial a su Directora, Dra. Marianela Denegri, y a la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de nuestra Universidad.

Por último, queremos agradecer a quienes contribuyeron en este trabajo así como a los autores y los integrantes del comité científico: Dra. Alejandra Araya (Universidad de Chile); Dra. Mónica Cejas (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco); Dra. Natividad Gutiérrez Chong (Universidad Nacional Autónoma de México); Dr. Ricardo Molina, (Universidad Austral de Chile); Dra. Alejandra Oberti (Universidad de Buenos Aires); Dra. Silvia Ratto (Universidad Nacional de Quilmes); Dra. Alicia Salomone (Universidad de Chile)

Temuco, abril 2017.

**I. Memorias como categoría de análisis y
lectura interdisciplinaria**

La memoria como fuente de identidad y como disputa social y política

Mario Garcés

Aunque todavía nos resulte un poco sorprendente, es indiscutible que en los últimos 15 o 20 años, la memoria se ha convertido en una categoría central de las Ciencias Sociales y ha interpelado a diversas disciplinas, en especial a la historia. Las razones para el *boom de la memoria* son múltiples, pero en cierta manera ha contribuido de modo significativo la confluencia de las transiciones a la democracia en América Latina, que colocaban la cuestión de la verdad y la memoria como demandas específicas de reparación y justicia con las relecturas europeas sobre su propio pasado, (la mirada crítica al siglo XX, al shoah, Vichy, los gulag, etc.). En fin, esta confluencia estimuló los estudios, los testimonios, las memorias, y nos hemos ido aproximando y dialogando con Europa, a propósito de nuestro propio holocausto.

En el campo de la historiografía, el impacto de la memoria es diverso y se tensa entre quienes buscan mantener los campos bien delimitados: una cosa es la historia y otra muy distinta la memoria¹, y entre quienes pensamos que las interrelaciones son de tal magnitud que la historia ya no puede negar a la memoria y más bien se necesita interactuar con la memoria y en cierto sentido incluso, re aprender el oficio del historiador². Es decir, a propósito de los debates entre la historia y la memoria están implicados problemas relativos al tiempo, la historicidad, la subjetividad, el lenguaje, etc., problemas que interrogan e interpelan de modos diversos a la historiografía en sus propios supuestos epistemológicos.

Desde mi punto de vista, pero con mayor precisión, desde mi propia experiencia, la memoria como “categoría analítica” ha sido un largo

¹ Pierre Nora, *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Santiago, LOM Ediciones, 2009, p. 20.

² Mario Garcés, “Iniciativas de memoria en “poblaciones” de Santiago de Chile. Opciones metodológicas, resultados y aprendizajes para la historia social”, Encuentro por la Historia. Tiempo Presente y Memoria Histórica, Universidad Nacional de Costa Rica, 25 al 28 de agosto de 2008, pp. 2 y ss.

proceso de construcción, como buscaré mostrar en este escrito. En varios momentos, tanto iniciales de mis trabajos con la memoria, pero, incluso en indagaciones más actuales, la memoria fue un “pre-concepto” muy básico, sinónimo de recordar y en los procesos de “escucha” se fue dotando de contenidos más específicos. A diferencia de otros campos, por ejemplo, el estudio de los movimientos sociales los trabajos teóricos abundan y preceden muchas indagaciones. En el caso de la memoria, insisto, al menos en mi experiencia, ha tenido mucho de exploración y aprendizaje que, por cierto, se ha complejizando en el tiempo. Una línea de problematización es la propia historicidad de la memoria, de tal modo que mientras en mis primeros trabajos con la memoria popular, a fines de los setenta y principios de los años ochenta, predominaba una noción de la memoria asociada a la resistencia y las luchas en contra de la dictadura, a fines de los 90, al menos en la esfera pública, predominan las memorias de las víctimas, del horror, e inevitablemente del dolor, asociado a la violación sistemática de los Derechos Humanos. Por cierto, no se trata de memorias opuestas, pero marcan algunos énfasis que no son inocentes ni casuales, y que se relacionan con la historia reciente de la sociedad chilena.

Nuestras primeras indagaciones y aprendizajes sobre la memoria y sus relaciones con la historia³

A fines de los años setenta, cursaba los primeros años de la Licenciatura en Historia en la Pontificia Universidad Católica de Chile y al mismo tiempo, colaboraba con el Equipo de Educación Popular de la Vicaría Zona Oeste de Santiago, de la Iglesia Católica. Desde esta organización, muchas veces fui invitado a realizar pequeñas charlas sobre la historia del movimiento obrero en Chile. Estas invitaciones surgían en el contexto de programas de formación, que este equipo de laicos y agentes pastorales, realizaban con adultos, pero especialmente con jóvenes de “poblaciones” del sector poniente de la ciudad de Santiago. Para muchas personas, en ese tiempo, las preguntas fundamentales con la historia, eran: ¿qué nos pasó?, ¿por qué fracasó el gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular? ¿Qué papel jugaron los trabajadores, el movimiento obrero, los partidos políticos de izquierda? Y también, explícitamente o no, ¿cuánto tiempo duraría la dictadura? Como ha

³ Recreo parcialmente en este apartado, algunos acápites de la ponencia “Iniciativas de memoria en “poblaciones” de Santiago de Chile...”, *Ibid.*

indicado, en tiempos recientes, Steve Stern, la cuestión de la memoria, aquí se revelaba como el problema de las luchas y las disputas por definir

el significado traumático del golpe de estado de 1973⁴, pero también un poco más que eso, había necesidad de revisar y reevaluar la historia del propio movimiento popular. Podríamos adelantar entonces, que los primeros usos de la memoria se relacionaban con el significado de golpe, pero sobre todo con los derroteros de la propia “historia popular”.

Mis primeras respuestas a estas preguntas, que por cierto eran también preguntas que yo me hacía, fue buscar en la producción historiográfica chilena. Esta no era, sin embargo, una tarea sencilla, por mucho que yo fuera estudiante de historia: en la Universidad estos temas no se abordaban; en las bibliotecas públicas, muchos de los textos pioneros en el estudio del movimiento popular chileno, o no estaban, o habían sido retirados de las estanterías (sea como producto de la censura cultural prevaleciente en el país o por miedo de prestar ese tipo de textos); muchas personas que en años anteriores tenían algunos de estos libros, los habían escondido o les habían sido requisados en allanamientos que los militares practicaban a los domicilios particulares, o sencillamente, habían sido quemados en la vía pública, como se puede apreciar en algunos documentales de la época. Entonces, el contexto académico y político no ayudaba en nada para responder a estas preguntas que las bases populares le hacían a la historia.

Había, en consecuencia, que hacer un camino más largo. Al principio, simplemente encontrar libros en algunas bibliotecas vinculadas a la Iglesia Católica, o visitando negocios de libros usados en la vieja Calle San Diego, del antiguo Santiago. Escribí en aquel tiempo, pequeños textos, editados a mimeógrafo, que eran luego distribuidos por los canales de la Iglesia Católica. Por cierto, eran textos muy básicos, pero que de alguna manera buscaban hacerse cargo de algunas de las preguntas antes indicadas. De todos modos, había que ampliar las búsquedas y dos de ellas fueron fundamentales. Una relativa a la producción del saber histórico y otra íntimamente vinculada a ella, de carácter metodológico. Con relación a la primera búsqueda, una feliz coincidencia nos hizo avanzar. Hacia 1979, entre los estudiantes de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, comenzaron a organizarse “Talleres Culturales”, que eran espacios informales a través de los cuales estudiantes de distintas disciplinas, comenzaban a interrogarse —en medio de las fases más duras de la dictadura, cuando aun los detenidos se les hacía desaparecer— sobre el

⁴ Steve Stern, *Recordando el Chile de Pinochet en víspera de Londres 1998*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009, pp. 22 y ss.

sentido de sus estudios. En este contexto, surgió un grupo de jóvenes estudiantes de historia, que pronto bautizaríamos, como el “Taller Nueva Historia”⁵. Este grupo, al principio sería un grupo de estudios y luego, de producción de pequeños trabajos de apoyo a la formación de líderes sociales, tanto del ámbito poblacional como sindical⁶. La segunda búsqueda, que llamé de orden metodológico, iba en otra dirección. No podíamos reproducir las formas tradicionales de la enseñanza, ya que el trabajo de base en aquellos años estaba fuertemente influido por la Educación Popular, lo que nos obligaba a pensar que cualquiera fuera la forma la enseñanza, ésta debía tener como punto de partida, la expresión y el saber de los educandos, de los participantes en diversos Talleres de Educación Popular, que proliferaron en todo Santiago en los años ochenta, animados por las Vicarías Zonales de la Iglesia Católica y diversas ONG que empezaban a organizarse y a desarrollar trabajo de base. De este modo, la forma de trabajo que más se ajustaba a este requerimiento era el “taller”, en donde el historiador debía comunicar su saber, pero al mismo tiempo, ser capaz de escuchar e interactuar con el saber de los participantes, Esta fue una segunda feliz coincidencia de aprendizaje: teníamos que aprender a escuchar a los participantes, que podían aportar desde su propio “saber histórico”.

Con el historiador Pedro Milos, más de una vez tuvimos que imaginar e inventar metodologías participativas, que facilitarían el intercambio de saberes y fue tal vez, en una *Escuela de la Fe*, organizada por sacerdotes de la Vicaría Zona Oeste, donde terminamos de descubrir lo que buscábamos y queríamos aprender a hacer. Se nos pidió que apoyáramos la formación con relación a la realidad histórica y social, con el objeto que los participantes vincularan su fe con la vida. La solución que imaginamos y pusimos en práctica fue la siguiente: Dibujamos en una enorme pizarra, una línea del tiempo (todo el siglo XX), y en la parte de arriba de la línea, anotamos los sucesos que nos parecían más relevantes del siglo XX chileno. Luego, distribuimos tizas entre los participantes y les pedimos que cada uno de ellos pasara al frente de la sala y anotará uno o dos sucesos, que consideraran importantes de sus propias vidas individuales y sociales. El resultado fue sorprendente en dos sentidos: En primer lugar, que todos

⁵ Varios de estos jóvenes no siguieron en el campo de la investigación. Otros sí, en especial el historiador Pedro Milos, con el que formamos equipo de trabajo por varios años en la ONG ECO: Educación y Comunicaciones.

⁶ En los años 80, luego de dos semestres de clases con dirigentes sindicales de la Coordinadora Nacional de Sindicatos (CNS, que agrupaba a sindicatos sobrevivientes de la CUT), editamos la serie *Cuadernos de Historia Popular*, Taller Nueva Historia y CETRA CEAL, Santiago, 1983.

los participantes se animaron y comenzaron a sentirse “parte de la historia”, sus vidas parecían inscribirse en un continuo histórico social, pero además, parecían también cobrar nuevos sentidos. En segundo lugar, nosotros sabíamos de historia política e historia del movimiento obrero, pero nuestros participantes eran pobladores, y en consecuencia, comenzaron a contarnos historias de las “poblaciones”, que nosotros como historiadores no conocíamos. Ambos, profesores y participantes, educadores y educandos –como sugería Paulo Freire– aprendíamos desde un campo en común: **al ancho y multifacético campo de la memoria**. Habíamos logrado producir un vínculo entre la Historia y la Educación Popular, recurriendo a la memoria. En este sentido, **la memoria fue, en primer lugar, un ejercicio de elaboración colectiva de la historia popular**.

Este fue un paso importante, pero aún insuficiente. Muchos grupos de base demandaban cursos o talleres que incorporaran la historia del movimiento popular, de los partidos políticos, etc. Sin embargo, como ya indiqué, enfrentábamos déficits de diversa naturaleza, entre los cuales, dos muy concretos eran los siguientes: primero, que no había libros en el mercado que se pudieran comprar y distribuir, y segundo, que tampoco había muchos especialistas en estos temas que pudieran hacer de profesores. Nuestro propio equipo, el Taller Nueva Historia, en realidad, éramos inquietos estudiantes de historia, pero en proceso de formación. El Equipo de Educación Popular de la Vicaría Oeste nos pidió entonces, escribir un pequeño libro sobre el movimiento obrero en Chile, que editamos en versión mimeo, en 1980, con el apoyo de la Vicaría de Pastoral Obrera⁷. Pero, se trataba de una edición pequeña y no todos los participantes de grupos de base leían textos muy largos (el nuestro tenía un poco más de 100 páginas). La solución, que estaba en uso, con mucho éxito en la Educación Popular en esos años, fue producir y editar un diaporama, que dividimos en tres partes, y titulamos *Historia del movimiento obrero en Chile, 1810-1970*.

El diaporama se conformaba de una serie de diapositivas y una banda de sonido, en que se narraba la historia social y política chilena, teniendo como hilo conductor, lo que en esa época conocíamos de la historia del movimiento obrero en Chile. Este material pedagógico, incluía, además, un folleto, con las instrucciones básicas para exhibir el diaporama, pero, además, una guía que sugería cómo estructurar las sesiones de trabajo sin la presencia de un historiador. Se proponía leer una breve presentación,

⁷ Taller Nueva Historia, *Historia del Movimiento Obrero, 1820-1970*, Documentos de Trabajo N° 2, Serie Estudios Sociales, Santiago, Vicaría de Pastoral Obrera, Arzobispado de Santiago, 1980.

luego se exhibía el diaporama, y en tercer lugar, se invitaba al público a dividirse en grupos y trabajar una pauta de preguntas, que básicamente estimulaba la memoria de los participantes. Así nacieron, en 1980 los **“talleres de recuperación de la memoria popular”**, que alcanzaron gran éxito, ya que los diaporamas animaron numerosas actividades de formación y se exhibía en pequeños actos públicos, en especial en las Iglesias, en las que se reconstituía el movimiento popular chileno. Se multiplicaron las copias del diaporama, algunas de las cuales enviamos a provincias y quienes trabajamos en estas actividades comenzamos a ser frecuentemente invitados a animar talleres de memoria.

Las memorias populares, eran “memorias de lucha” y recreaban la identidad

Revisando viejos papeles y escritos de principios de los años ochenta, es decir, hace más de 30 años, en que evaluábamos nuestros talleres que incluían la exhibición de nuestro primer diaporama, lo primero que llama mi atención es que la memoria popular que emergía y circulaba en los talleres eran memorias de lucha, memorias de identidad.

a) Cuando se exhibía el diaporama predominaban “las reacciones espontáneas e inmediatas entre los participantes. Más allá de si el material gusta o no (en general gusta bastante) él provoca **sentimientos de identidad**, especialmente entre los adultos. “Tenemos historia”. “La historia que hemos visto tiene mucho que ver con nosotros”; “En nuestro grupo también hay historia”, “Somos parte de la historia”⁸.

El diaporama contribuía “a comprometer la subjetividad de los participantes, a sentirse anímicamente partícipes de un proceso con muchas caras, facetas y resultados”⁹. El relato de un pasado popular, activo, protagónico, retrotraía a los participantes a un tiempo de actorías, de participación de los sectores populares en los asuntos sociales y políticos.

b) Por otra parte, la historia del movimiento obrero era vista como un conjunto de **“reservas morales”** (reservas

⁸ Fernando Osandón, Mario Garcés y Pedro Milos, *La comunicación audiovisual y los procesos de recuperación de la memoria popular. Evaluación uso de diaporama 'Historia del Movimiento Obrero-1era parte'*, Documento de Trabajo ECO, Santiago, julio de 1981, pp. 7 y ss.

⁹ *Op. cit.*, p. 7.

ético-políticos, diríamos hoy parafraseando a Gramsci) para los militantes y agentes sociales interesados en el cambio: Se ponía énfasis, en “el carácter épico de las luchas por los derechos y por la organización del movimiento obrero”; en el actor popular como “un actor colectivo”¹⁰. Esta percepción que compartían los participantes de los talleres era exactamente la contracara o la antítesis de la nueva situación histórica, creada por la dictadura, caracterizada por el miedo, la dispersión y la ausencia de los “actores populares” en el espacio público.

c) En los procesos de memoria que estimulábamos a través de los talleres “pesaba la derrota” y la necesidad de recrear caminos y estrategias de reconstrucción del movimiento popular. Los procesos de memoria se inscribían en un esfuerzo de relectura del pasado, de la propia historia del “movimiento popular” y del impacto que había provocado en él, el golpe de estado de 1973. Como indicábamos en 1981:

“El diaporama despierta la ineludible tarea colectiva de reinterpretar nuestra historia. Hasta el momento, el movimiento popular ha acumulado acerca de sí una visión marcadamente politicista y superestructural. A menudo se mimetizan los avatares del movimiento en sus niveles más políticos de organización con los resultados del mismo. Las preocupaciones, anhelos y vivencias de la masa social se subsumen en la visión más depurada y lúcida de sus dirigentes o líderes. Todos esos arquetipos de sacuden hoy, cuando el movimiento popular vive dramáticamente el peso de la derrota que se alarga y se aboca –otra vez– a la tarea básica de su reconstrucción”¹¹.

Para vastos sectores populares, la historia es la memoria, su historia es su memoria.

Nuestro trabajo con la memoria popular, en aquellos años, daba cuenta de dos prácticas sociales y culturales: la Educación Popular y la historiografía, particularmente, la historia oral. Esta confluencia era muy

¹⁰ *Op. cit.*, p. 9.

¹¹ *Op. cit.*, p. 12

interesante, ya que por una parte, la Educación Popular acogía y procesaba la demanda social de conocimiento (los grupos populares organizados querían conocer y debatir sobre la historia), y por otra parte, desde la historia muy pronto tuvimos que reconocer nuestros propios déficit de saber histórico, y la necesidad de método que no permitiera poner en valor el saber popular. Este método fue el de la memoria y la historia oral, es decir, la puesta en valor del relato de vida, de la experiencia, del testimonio.

Luego de algunos años de “militancia en los talleres de la memoria popular” pudimos precisar más, qué era lo que estaba en juego en nuestros talleres, qué estábamos aprendiendo y qué desafíos teníamos por delante. Una primera constatación se nos impuso, el mundo popular chileno, que había sido protagonista de un significativo proyecto de cambio social —el proyecto socialista de la Unidad Popular— y de una respuesta represiva sin límites, **demandaba conocimiento histórico**, un saber problematizado, que ayudara a entender los críticos momentos que vivíamos como sociedad, y por cierto, más agudamente, que vivía la propia clase popular, la que no sólo era objeto de la represión estatal, sino de un cambio fundamental en el modelo de desarrollo, que lanzaba a miles al desempleo, el hambre y la pobreza.

En segundo lugar, la memoria trabajaba como **resistencia** frente a un régimen que negaba o satanizaba el pasado de luchas populares, buscando imponer una lectura del pasado que diera mayor legitimidad a los cambios que la dictadura imponía en la economía, la política o la cultura. Sin embargo, así como en el campo de la música popular, más allá de las modas y los estelares de la televisión, el canto de Violeta Parra o Víctor Jara trascendían a la dictadura, así también, las memorias de luchas populares (sindicales, juveniles, de mujeres) siempre volvían en los talleres de memoria, para contrastar un presente opaco y autoritario. Como indicamos en un documento de trabajo en 1987,

“puestos los actores ante su propia memoria, individual o colectiva, y haciendo uso de la información histórica existente de ser necesario, se desencadena un proceso de indagación que no sólo se re apropia del pasado, sino que lo reformula de acuerdo a códigos muy diversos que lo enriquecen. A las inquietudes del presente, se suman los deseos de futuro y las ubicaciones específicas pasadas y actuales...”¹².

¹² Hoy, tendríamos que decir, que la noción de temporalidad clásica de la historia, en un sentido cronológico, es modificada por la memoria.

Lo que estaba en juego en nuestros talleres, afirmamos entonces, eran procesos educativos y políticos, “educativo, en tanto hace posible la reconstrucción y apropiación colectiva del pasado, y político, en tanto se traduce en una afirmación y reelaboración de la identidad popular”¹³. Desde un punto de vista político, afirmamos en esta etapa: a) la memoria popular revela porfiadamente la presencia popular en nuestra historia a pesar de todas las formas de exclusión que se imponían en dictadura; b) lo popular se reconoce más en situaciones de escisión social y política que en situaciones de integración, c) los procesos de afirmación de identidad popular no sólo comprometen una dimensión de auto reconocimiento, sino que interrogan la vigencia de un proyecto popular. Por otra parte, desde un punto de vista educativo, indicamos: a) el punto de partida de los procesos de recuperación de la memoria es la visión que las personas o grupos tienen del presente; b) el reconocimiento de la propia memoria hace que los actores cambien su concepción de la historia y de su papel en ella; c) la recuperación de la memoria requiere una metodología que facilite la expresión del actor; d) el proceso educativo que se genera a propósito de recuperar la memoria popular, normalmente se traduce en orientaciones para la acción¹⁴.

Historia, memoria e historiografía

Finalmente, cerrando esta etapa, reconocimos en estos años, una serie de desafíos para el campo de la historiografía chilena. Este balance lo hicimos de dos maneras, observando críticamente nuestra propia experiencia en los talleres y ampliando la mirada hacia la producción historiográfica que comenzaba a emerger. A propósito de nuestra experiencia, reconocimos que en un primer momento, en los años 1978-79, bastaba en un taller afirmar lo conocido, ya que la demanda popular tenía mucho que ver con reconocer su propia presencia en la historia nacional. Los hechos del pasado, en el contexto de la dictadura, parecían “hablar por sí solos”. Pero, en un segundo momento, la emergencia de nuevos actores –los pobladores, las comunidades cristianas de base, las mujeres, los jóvenes- nos comenzaban a interrogar sobre su propia historia como movimiento social y para estas preguntas no contábamos

¹³ Mario Garcés y Pedro Milos, “Aspectos educativos y políticos en la recuperación de la memoria popular”, en Jorge Bravo (ed.), *Memoria Histórica y Sujeto Popular*, Documento de Trabajo ECO, Educación y Comunicaciones, Santiago, 1987, pp. 17 y 18.

¹⁴ Garcés y Milos, “Aspectos educativos...”, *op. cit.*, pp. 20-21.

con la producción historiográfica necesaria. De este modo, aprendimos en esta etapa,

“que la constitución de un actor social (o movimiento social) conlleva una demanda de historicidad, una pregunta por la génesis o las condiciones en que se gesta estos movimientos (...) ¿Qué pasaba con la mujer en las organizaciones obreras? ¿Qué lugar ocupaban los pobladores en la lucha política? ¿Cómo la política daba cuenta de las diversas expresiones de la cultura popular? ¿Cómo era la participación de los cristianos en la etapa democrática?”

En rigor, se podría afirmar, que tanto en Chile como en América Latina, la constitución de nuevos movimientos sociales interpela a la memoria o es portadora de sus propias memorias.

Es necesario consignar también que la pérdida de perfil del movimiento obrero en estos años, nos interrogaba sobre las debilidades históricas del sindicalismo¹⁵. Y, por otra parte, en la segunda mitad de los años ochenta, cuando hacíamos este balance, se cernían sobre nosotros muchas preguntas –algunas sombrías– sobre la forma que tomaría la transición a la democracia, especialmente las asociadas al tradicionalismo político chileno. En efecto, ya en 1983 se había iniciado la secuencia de “Protestas Nacionales” (1983-1986) que había favorecido la reconstrucción del sistema de partidos políticos, los que en sus nuevos desarrollos tendían a tomar distancias con la base popular, prescindiendo de un papel más activo de los movimientos sociales populares en el proceso de recuperación de la democracia¹⁶. Sentíamos entonces la necesidad de una historia problematizadora, capaz de dar cuenta de las relaciones entre lo social y lo político en la historia chilena del siglo XX, relaciones que por cierto trascienden la idea de que en Chile los partidos políticos son el único, sino el principal representante de la clase popular en el sistema político. Nuestros trabajos con la memoria nos abrieron siempre a una mirada más cultural de la política.

Con relación a la historiografía chilena de ese entonces, en un sentido más amplio, teníamos la percepción que era mucho lo que había que hacer,

“hay mucho que recopilar, vacíos que llenar, procesos que abordar en una lógica de acumulación (...) dar cuenta de aquello que en su tiempo

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 22 y 23.

¹⁶ Gonzalo de la Maza y Mario Garcés, *La explosión de las mayorías. Protesta Nacional, 1983-1984*, Santiago, Ediciones ECO, 1984, pp. 103 y ss.

constituyó tensión, desencuentro, dilema, de tal modo que sea posible contribuir a informar los problemas de hoy, que en su mayoría son problemas “cargados de historia”. Nos parecía también necesario ampliar y enriquecer la categoría de “lo popular” liberándola de alguna manera del campo restringidamente político para situarla en el terreno histórico y cultural¹⁷.

Pensábamos entonces, que la historiografía chilena debía ser capaz de dialogar más con los propios sujetos de la historia, que debíamos avanzar en una teorización acerca de nosotros mismos, de nuestra propia historia, nutriéndonos de otros, pero escapando a las teorías de moda, o más precisamente, a esa frecuente tendencia entre los intelectuales latinoamericanos de “aplicar” a nuestras realidades la última novedad europea o norteamericana. Los talleres de recuperación de la memoria, en suma, nos interpellaron con muchas preguntas, que sentíamos como verdaderos desafíos para la producción historiográfica nacional. Es de justicia, agregar, finalmente, que por estos años se publicó el trabajo de Gabriel Salazar, *Labradores, peones y proletarios* en 1985, bajo el sello de Sur Ediciones, que abría un nuevo surco, o más precisamente inauguraba un nuevo movimiento historiográfico chileno, denominado la Nueva Historia Social Chilena, que hacia los años noventa, cuenta con una variedad de títulos publicados y que está hoy influyendo significativamente en la formación de los nuevos jóvenes historiadores. Nosotros, con nuestros talleres, estábamos también abriendo un surco para la Nueva Historia Social Chilena.

La memoria en la producción y la elaboración de historias locales

En los noventa, comenzamos a vivir una nueva etapa, en un contexto francamente paradójal: el movimiento de pobladores con el que habíamos interactuado hacia casi una década, y que había jugado roles muy activos en la protesta social en contra de la dictadura (las Protestas Nacionales) que en gran medida había contribuido a preparar las condiciones para la recuperación de la democracia, no estaba llamado a jugar ningún papel activo o protagónico en la transición a la democracia. Al contrario, desde la sociología, había dudas de si los pobladores habían constituido o podían

¹⁷ Por caminos propios nos íbamos acercando a las elaboraciones de Edward Thompson, que por cierto abrió el debate sobre las mediaciones culturales, a propósito de sus estudios sobre la clase obrera en su país. Edward Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

llegar a constituir un movimiento social, e incluso sospechas de sus eventuales conductas disruptivas en democracia¹⁸.

En este contexto, nos pareció que una contribución al movimiento social de pobladores podía materializarse en apoyar la producción y elaboración de historias locales, a través de intercambios, elaboración de material pedagógico y la participación, desde ECO, en proyectos de historia local.

Desde un punto de vista analítico, se podrían marcar los siguientes énfasis y giros:

a) En los intercambios (Seminarios, talleres) entre historiadores, trabajadores sociales y dirigentes sociales que trabajaban en la historia local, los énfasis eran básicamente dos: las cuestiones relativas a la identidad popular que comprometen temas relativos a las estrategias de sobrevivencia, el asentamiento en el territorio (en particular, las luchas por la vivienda), la comunidad y las organizaciones sociales, la cultura popular y los problemas relativos al “proyecto popular”, es decir a los modos en que adquieren proyección política las prácticas sociales populares (la autonomía de las organizaciones sociales así como sus relaciones con otros actores, los partidos políticos, las Iglesias, las ONGs., el Estado)¹⁹.

b) En la producción de material educativo –dos guías metodológicas para la historia local y la memoria, 1991, 2002²⁰– me parece que transitamos desde una visión, tal vez un poco romántica de la memoria hacia visiones cada vez más complejas. En particular, la memoria se nos comenzó a revelar como un campo de luchas y disputas. Un campo cruzado por las enormes dificultades

“que enfrentábamos los chilenos para recrear algo que pudiera denominarse una “conciencia histórica nacional”, así como el

¹⁸ En esa línea se situaba, por ejemplo, Eugenio Tironi, “Marginalidad, movimientos sociales y democracia”, en *Revista Proposiciones*, vol. 14, Santiago, 1987, p. 10.

¹⁹ Ana María Farías, Mario Garcés y Nancy Nicholls, *Historias Locales y democratización local*, Documento de trabajo ECO, Educación y Comunicaciones, 1993. Ver también: Garcés, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ Mario Garcés, Beatriz Ríos y Hanny Suckel, *Voces de identidad. Propuesta metodológica para la recuperación de la historia local*, Santiago, CIDE, ECO, JUNDEP, 1992; Mario Garcés, *Recreando el pasado. Guía metodológica para la memoria y la historia local*, Documento de Trabajo, Santiago, ECO, Educación y Comunicaciones, 2002.

papel del historiador en estas disputas por los modos de narrar el pasado. Más en particular, nos pareció que en los años noventa, en medio del proceso de transición a la democracia, la memoria se convertía en un “asunto de Estado”, en el sentido del interés, tanto de los organismos estatales como de los medios de comunicación, por modelar una suerte de “memoria oficial” relativamente funcional a los requerimientos de una autodefinida “gobernabilidad democrática”²¹.

c) Finalmente, con relación a la elaboración de historias locales, creo que hicimos un gran ejercicio de “escucha” y de “transcripción” de testimonios de la memoria popular²². Nos abrimos a estimular la memoria con diversas estrategias (talleres, concursos, eventos, etc.) con menores afanes interpretativos de parte de los historiadores y mayor apertura a la producción de relatos que estimulan –como indica Portelli– la producción de nuevos relatos, “para que la máquina de narrar y de recordar se mueva”²³.

Pienso que en esta etapa, desde el punto de vista de la historia, comenzamos a reconocer, o al menos para mí se hace manifiesto, que la memoria era un fenómeno social muy relevante en sociedades como la nuestra y que la historiografía necesita considerarlo y valorarlo en tanto tal, colaborando en la historia social de los recuerdos, o en la historia de las disputas de la memoria. Por otra parte, la memoria o el testimonio, necesitábamos entenderlo como una “fuente” de tipo particular para los estudios históricos²⁴.

La memoria y el testimonio en la transición a la democracia

En el proceso de transición a la democracia, los debates y disputas en torno a la memoria histórica fueron ingresando de diversos modos al espacio público, al tiempo que se iban también multiplicando los actores

²¹ Garcés, *Recreando el pasado*, op. cit., p. 8.

²² Entre otros trabajos de esa etapa, se pueden indicar: *Grupo Social Las patotas. Historia de la población Santa Adriana*, Archivo ECO, Santiago, 1994; Miguel Urrutia, *Tres décadas en la historia de La Palmilla*, Archivo ECO, Santiago, 1995; Mario Garcés, Osar Cerda, Fernando Jaramillo, Maxime Lowy y Luis Ojeda, *El Cortijo en la memoria*, Archivo ECO, Santiago, 1995.

²³ Alessandro Portelli, *La orden ya fue ejecutada. Roma, las fosas ardeatinas, la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Fondo de Cultura económica, 2003, p. 10.

²⁴ Peter Burke, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 69.

involucrados en las producciones y elaboraciones relativas al pasado. El pasado se nos iba representando, como ha indicado la historiadora Anne Perotin, como un “pasado vivo”, ese

“que forma parte de los recuerdos de muchos y que su carácter dramático (lo) convierte en un problema moral duradero para la conciencia nacional. Se trata de hechos violentos y moralmente graves que sembraron discordia y provocaron sufrimientos. Hechos que se presentan como una gran ruptura en la vida del país. Ese pasado no solo vive en los recuerdos íntimos y en la memoria de círculos restringidos sino que es parte del recuerdo social e irrumpe periódicamente...”²⁵.

Pero además, como agrega esta historiadora, se trata de hechos que fueron negados cuando acontecían, de tal modo que la “memoria”, apareció a la zaga de la verdad para afirmar la resistencia de los recuerdos frente a la tentativa oficial de negar lo acontecido. Por esta razón es que en muchos lugares de América Latina la gente se refiere a ese pasado vivo y violento como “la memoria”. En el caso chileno, Anne Perotin señala: “la aparición de la memoria como consigna puede situarse alrededor de 1978, cuando también Pinochet promulgó la ley de amnistía y cuando los restos de los primeros desaparecidos fueron descubiertos en los hornos abandonados de Lonquén”²⁶.

En la etapa de la transición, o de recuperación de la democracia, que es tal vez, la fase más expansiva de la memoria, tanto desde el Estado como desde la sociedad civil, se puedan distinguir dos etapas: Una primera, que podemos denominar de las disputas por la Verdad y la Justicia, asociadas al Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (conocido como Informe Rettig), los conflictos con Pinochet en la Comandancia en Jefe del Ejército, las posibilidades de una Ley de Punto Final y la Mesa de Diálogo; y, una segunda etapa, es la que sigue a la detención de Pinochet en Londres, que en cierto sentido, debilita y termina por romper el “veto militar” sobre las políticas y las memorias del Estado: los Tribunales chilenos, entonces, reinterpretan la Ley de Amnistía, acogen nuevas denuncias e inician investigaciones más sistemáticas sobre los detenidos desaparecidos; paralelamente, se inicia la mayor desclasificación de documentos relativos la dictadura en los Estados Unidos; el 2003, cuando se cumplían 30 años del golpe de Estado; retorna a los medios de comunicación la figura de Allende y simbólicamente se reabre la puerta de Calle Morandé de La Moneda y el

²⁵ Anne Perotin, *LIMINAR, Verdad y memoria: escribir la historia de nuestro tiempo*, 2007. Disponible en www.historizarelpasadovivo.cl [Fecha de consulta: 10 de mayo 2016]

²⁶ *Op. cit.*, p.10.

2005 se publica el Informe Valech, que documenta la práctica sistemática de la tortura, como una práctica institucional²⁷.

En el contexto de la transición, el año 1992 fui invitado a trabajar en la Memoria Histórica de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC), tarea que compartí con la historiadora Nancy Nicholls. Se trataba de indagar y narrar sobre una organización, nacida en 1975 y con una dilatada experiencia en el campo de la defensa y la promoción de los Derechos Humanos en Chile. Representaba, en consecuencia, un gran desafío, que pronto nos puso frente a un dilema: trabajar con la documentación oficial de la institución, lo que nos hacía temer un frío y formal relato de las actividades de FASIC; o, trabajar con la memoria de los propios trabajadores y profesionales de FASIC. La opción fue recurrir a ambas “fuentes”.

Admitíamos, en ese tiempo, que el recurso al testimonio y más ampliamente la historia oral ha sido objeto, en el campo de la historiografía, de variados debates en tanto se argumenta que la memoria es débil y selectiva, e incluso más, que en la medida que la memoria es una construcción social, es susceptible de ser modificada en el tiempo. Sin embargo –contra argumentábamos–

“la memoria es una fuente de gran valor para la historia, no solo cuando no existen los documentos formales y oficiales, sino que en sí misma, en cuanto es reveladora también del modo en que los protagonistas de ciertos sucesos del pasado vivieron, sintieron y significaron sus experiencias”²⁸.

Creo que hacíamos un proceso de aprendizaje, en el sentido del valor absoluto del testimonio o, como nos invita Paul Ricoeur, a la necesidad de reconocer el valor verista de la memoria:

“Es necesario defender, contra viento y marea, la ambición de la memoria, su reivindicación, su pretensión, su claim –como dicen los autores analíticos de habla inglesa– de ser fiel al pasado. Ambición inalcanzable, quizás, pero ambición que constituye la dimensión que yo llamaría verista de la memoria,

²⁷ Para una mirada de conjunto sobre las disputas de la memoria en la transición, Mario Garcés, “Actores y disputas por la memoria en la transición siempre inconclusa”, en *Revista de Historia Contemporánea*, AYER, N° 79, Madrid, 2010, pp. 147-169.

²⁸ Mario Garcés y Nancy Nicholls, *Para una historia de los DDHH en Chile. Historia de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas, 1975-1991*, Santiago, LOM Ediciones, 2005, p. 14.

con lo que quiero denotar su relación fundamental con la verdad de aquello que ya no es, pero que fue antes”²⁹.

El testimonio, de acuerdo con Ricoeur, tiene una enorme importancia en la vida social, en los tribunales, en la historia y en la vida cotidiana. El testimonio nos enseña este filósofo, desprende de la huella vivida un vestigio de ese rastro, y ese vestigio es la declaración que aquello existió. En ese “aquello existió”, están implicadas tres cosas: la primera, “yo estuve allí” (este es el meollo de la ambición de verdad de la memoria); la segunda “créeme”, lo que apela a la confianza, pero, en tercer lugar, el testigo puede agregar “si no me crees, pregúntale a otro”³⁰. De este modo, a la memoria podemos pedirle fidelidad mientras que a la historia que es “una memoria de otra especie”, le pedimos que nos narre y nos represente el pasado.

Nuestra última investigación sistemática relativa a la Historia y la Memoria, fueron nuestros proyectos de intervención e indagación en la Población La Legua. A fines de los noventa y a principios del 2000³¹. En esta etapa, la experiencia acumulada nos obligó a repensar la memoria como una categoría analítica compleja. Buscamos desentrañar esa complejidad sugiriendo un conjunto de mediaciones en el acto de recordar. Entonces propusimos, siguiendo a diversos autores: a) Que la memoria es una producción subjetiva, recordamos aquellos que resulta significativo para nuestras vidas; b) La memoria más que recuperar, recrea el pasado con nuevos significados y perspectivas; c) La memoria es individual y colectiva, se conjuga en todos los tiempos verbales, amén de que “necesitamos de los otros para completar nuestros recuerdos”; d) La memoria es un campo disputa cuando la sociedad necesita elaborar su propio pasado de luchas, quiebres y conflictos de “un pasado que no pasa”; e) La memoria tiene su propia historicidad; “la memoria es

²⁹ Paul Ricoeur, “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico”, en Françoise Barret-Ducrocq *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia*. Unesco, 25 marzo, 1998; La Sorbonne, 26 de marzo, 1998, Barcelona, Ediciones Granica, 2002, p. 26.

³⁰ Ricoeur, *op. cit.*, pp. 26 y 27.

³¹ “Memorias de la violación y la lucha por los Derechos Humanos en la Población La Legua” proyecto apoyado por la Fundación FORD; y luego el año 2002 y 2003, contamos con el apoyo de la Universidad ARCIS, que nos permitió completar la indagación Los resultados de ambos proyectos en: Mario Garcés y Sebastián Leiva, *El golpe en la Legua. Los caminos de la historia y la memoria*, Santiago, LOM Ediciones, 2005.

tiempo”; f) La memoria es fragmentaria, retiene vestigios del pasado; g) La memoria popular es una fuente de sentidos individuales y colectivos³².

La indagación en La Legua fue una experiencia intensa y de múltiples aprendizajes en que debimos admitir que en nuestros testigos, ciertos sentimientos eran fundamentales: la rabia y la impotencia frente al poder autoritario (detenciones, allanamientos, tratos crueles y humillantes), pero sobre todo el dolor por los que partieron, por los que no están, por las principales víctimas de la Población. Tal vez, parafraseando a R. Williams, habría que sugerir que la memoria es también expresiva o que configura una determinada “estructura de sentimientos” en los diversos grupos sociales³³. En este último sentido, a diferencia de la época de los “Talleres de memoria”, a principios de los años 80, en que valorábamos el “sentirse con historia”, ahora, a fines de los años 90, predominaba la tristeza y el balance cruel de la dictadura. En el “tiempo de la transición”, de la búsqueda de la verdad y la justicia en el campo popular, los recuerdos adquirirían ahora nuevas significaciones.

Conclusiones

La memoria histórica constituye, sin lugar a dudas, una experiencia social de gran importancia, que ha ido ganando un gran impacto tanto en el campo académico, como social y político. Su mayor impacto en Chile se ha manifestado en la etapa de recuperación de la democracia, cuando se abrieron más espacios para procesar la experiencia vivida por los chilenos en el último cuarto del siglo XX. Sin embargo, como se ha buscado mostrar en este escrito, desde los años ochenta, la memoria fue un campo de intervención y exploración desde la Educación Popular, así como desde las primeras iniciativas de “historia oral”. En ese contexto, los ejercicios de memoria con sectores populares planteaban diversas preguntas a la aún débil producción historiográfica chilena con relación a la “cuestión social” y a las clases populares.

Por otra parte, desde el punto de vista de la memoria, como categoría analítica, quienes hemos participado de diversas etapas o ciclos de la memoria en el campo popular, hemos transitado desde visiones o nociones relativamente sencillas acerca del valor del acto de recordar en los grupos populares –sobre todo, de su valor como resistencia cultural en la etapa de la dictadura– hacia nociones más complejas, en el sentido no

³² Garcés y Leiva, *op. cit.*, pp. 18 y ss.

³³ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2009, pp. 174 y ss.

solo de las mediaciones –individuales y colectivas– que intervienen en el acto de recordar, sino que de las disputas que se verifican en la sociedad acerca de los modos de narrar el pasado. La memoria, con todo, representa en los sectores populares una de sus principales fuentes de saber acerca de sí mismos y de su pasado.

Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias¹

Ana Margarita Ramos

El recorte del objeto de reflexión

Existen muchos abordajes sobre los procesos de recuerdo y olvido en el campo de los estudios de la memoria, sin embargo, lejos de saturar un debate en múltiples perspectivas, han ido quedando ciertas prácticas de recuerdo sin ser lo suficientemente comprendidas en sus contextos de producción y transmisión. Considero que, entre estas ausencias, las memorias indígenas en contextos de lucha constituyen una arena de reflexión y debate imprescindible para entender en mayor profundidad las prácticas colectivas de memoria. Las reflexiones que aquí propongo sobre la producción de memorias surgen a partir de veinte años de compartir experiencias, conversaciones y toma de decisiones con personas mapuche que viven en el campo y en las ciudades de la Patagonia, principalmente en la provincia de Chubut donde más he trabajado.

Los distintos proyectos de reconstrucción de sus trayectorias históricas como personas del pueblo mapuche se fueron forjando como resultado de tres procesos sociohistóricos interconectados entre sí. En primer lugar, uno de **subalternización**, cuyo inicio podríamos ubicar de modo impreciso y arbitrario a partir de las campañas militares de los ejércitos argentinos y chilenos llevadas a cabo contra los pueblos indígenas para su sometimiento a los Estados-nación en formación (siglo XIX). Éste se objetiva en una política de desestructuración social y despojo territorial que, en sus manifestaciones históricas y cambiantes, se ha prolongado hasta el día de hoy. Como muchos autores han largamente sostenido², la

¹ Este trabajo ha sido resultado del proyecto de investigación "Procesos de recordar y olvidar en contextos de subordinación. Una aproximación comparativa en torno a la memoria como objeto de reflexión", financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.

² Gerald Sider, "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People", en Gerald Sider y Gavin Smith (eds.), *Between*

administración simultánea de exclusiones e inclusiones a la nación es constitutiva de los procesos de formación estatal. En esta dirección, la subalternización de los pueblos indígenas también fue llevada a cabo a partir del diseño oficial de ciertos lugares disponibles para que éstos puedan negociar su ciudadanía en condiciones “legítimas” de inclusión. Este es el caso de la relocalización indígena –en las pocas tierras que no fueron distribuidas como propiedad privada– de algunos contingentes durante los años post-campañas, los recorridos autorizados para solicitar la entrega o la titularización de las tierras y las distintas formas históricas de autorizar los reclamos como sujetos de derecho. Pero, en la inclusión forjada por estos criterios diferenciales de ciudadanía, también se fue reactualizando la marginación, la negación y la banalización de las pertenencias y agencias indígenas. El modo en que se administró la inclusión y exclusión de los pueblos originarios en Argentina responde al proceso simultáneo de **alterización**. En la medida en que los Estados-nación construyen ciertos grupos como “otros internos”³ –en una distancia intermedia entre el tipo ideal de ciudadano y el extranjero– se movilizan también estereotipos, economías de valor, accesos, legitimidades y criterios morales de autenticidad con el fin de describir y demarcar un modo “permitido” de inclusión indígena⁴. La matriz de diversidad nacional a partir de la cual los pueblos originarios fueron siendo interpelados fue actualizando la condición de “otro interno” a partir de definiciones históricamente cambiantes del “ser aborígen”. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, los indígenas, percibidos como más cercanos a la naturaleza, tanto podían ser sujetos con hábitos atávicos cercanos al estado salvaje (vagos, ignorantes, borrachos, promiscuos) como un producto exótico de museo o de rescate antropológico con miras a evitar su extinción.

Hoy en día pueden ser tanto evaluados tanto como agentes manipulados por ideologías terroristas o como representantes de los

History and Histories: The Making of Silences and Commemorations, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 62-79; Brackette Williams, “A Class Act: Anthropology and the race to Nation Across Ethnic Terrain”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, pp. 401-444; del mismo autor: “The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Mating Grasshoppers of Naded Apes”, en *Cultural Critique*, vol. 24, 1993, pp. 143-191.

³ Ana M. Alonso, “The Politics of Space, Time and substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 379-405; Claudia Briones, *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

⁴ Charles Hale, “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”, en *NACLA*, Report on the Americas, vol. 38, N°2, 2004, pp. 16-37.

valores más altruistas y ecológicos. En estos cruces de perspectivas, las personas mapuche siempre fueron parte de una matriz hegemónica de diversidad que explicó —de modos cambiantes— que los indígenas son una clase diferente de ciudadanos en el territorio argentino. Pero la eficacia performativa de estas matrices responde menos a sus discursos oficiales que a las políticas formales e informales con las que, en distintas regiones, se han puesto en práctica sus sentidos residuales y emergentes⁵. Los efectos de la alterización en la formación de subjetividades responden a experiencias escolares, sanitarias y burocráticas, a las relaciones con comerciantes y estancieros, y a un conjunto innumerable de situaciones más o menos cotidianas con las que suelen enfrentarse las personas mapuche. Y es aquí donde interviene el tercer proceso al que denomino de **restauración**. Restaurar, en su acepción de diccionario significa renovar, reparar y recuperar algo de un deterioro sufrido. En los procesos históricos a los que me refiero, restaurar daría cuenta de la búsqueda emprendida —por muchas comunidades, organizaciones y personas indígenas— de un colectivo político efectivo que, reconociéndose en ese lugar de subalternidad y diferencia, lo habilite como morada de apego e instalación estratégica para, desde allí mismo, impugnar los mismos procesos de subordinación y alteridad. La restauración, entonces, es un modo de agencia cuya lectura de la realidad sobre el deterioro concluye en la necesidad de trabajar sobre él para detenerlo y luego revertirlo. Desde este ángulo, los trabajos en torno a la memoria devienen el ámbito privilegiado para las luchas políticas, afectivas y epistémicas que los mapuche suelen emprender.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, el interés de este trabajo consiste en pensar la producción de memorias en los contextos socioculturales en los que se conjugan estos tres procesos: subalternización, alterización y restauración. Entiendo que este recorte circunscribe el campo de estudios de la memoria a casos particulares —más aún si pensamos que dentro de éstos sólo remito a aquellos que he conocido en mis propios trabajos de campo—, sin embargo, también creo que es indispensable para la profundización de los debates incorporar la comprensión de ese conjunto de memorias en formación y de experiencias de lucha. Puesto que, desde allí, se ha estado produciendo conocimiento y, mucho más firmemente, se han estado señalando los puntos de tensión que no podemos obviar al momento de entender la producción de recuerdos. Asimismo, me atrevo a afirmar que las experiencias de recordar en contextos de subordinación, alteridad y restauración de las personas mapuche con las que he

⁵ Raymond Williams, *Marcxismo y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1997.

interactuado, lejos de ser particulares y extrañas, pueden encontrarse reiteradas en la historia y la geografía de los distintos Estados-nación.

Estas memorias han sido producidas y transmitidas en contextos de violencia, de desarticulación social de los grupos de parentesco y pertenencia, de marginalidad y de conflicto. Las formaciones discursivas nacionales han mantenido a las narrativas orales de la memoria a distancia de los relatos históricos oficiales, generalmente catalogándolas como creencias particulares, mitos y leyendas. Cuando han entrado a la historia, los han hecho de dos formas específicas. Por un lado, como datos descontextualizados de sus marcos interpretativos (citas de color, brindadas por una oralidad testimonial, en un texto escrito en base a las evidencias de los archivos oficiales). Por el otro, como reacción de las mismas personas mapuche que, articulando con los lugares epistémicos autorizados para el reclamo, recrearon relatos de legitimidad para defender sus tierras y emprendimientos productivos (historias acerca de la participación heroica de ciertos caciques y grupos en la formación del Estado, sobre el reconocimiento estatal temprano hacia ciertas comunidades y caciques, sobre la formación de cooperativas campesinas para la producción económica, entre otras). Precisamente porque estas memorias han sido el resultado de los procesos yuxtapuestos de subalternización y alterización, para ciertos grupos y comunidades mapuche, el trabajo político-afectivo en torno a la memoria comienza a ser entendido como un trabajo de restauración. Y eso es lo que trataremos de abordar en este capítulo.

El punto de partida: Los pliegues de la memoria

Entre las distintas formas de abordar los procesos de recuerdo y olvido, considero que aquella que los equipara con los procesos de subjetivación permite prestar atención al movimiento constante de la memoria. La pregunta sobre “quién soy yo” interroga específicamente sobre las formas en que uno articula experiencias pasadas y presentes, vividas y heredadas, colectivas y personales. En esta dirección, Deleuze describe la subjetivación –a la que entiende como memoria– a partir de la metáfora del pliegue, específicamente como un plegamiento hacia adentro de las experiencias externas⁶. Estas últimas siempre encuadradas en los horizontes históricos de visibilidad y comprendidas a través de determinados marcos epocales de enunciabilidad. De este modo, las

⁶ Gilles Deleuze, “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”, en *Foucault*, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós, 1987, pp. 125-58.

fuerzas del afuera delimitan nuestras experiencias –no todas nuestras vivencias devienen experiencias visibles y decibles–, pero éstas se afectan a sí mismas y articulan entre sí, de modos no predecibles por el poder, al constituirse en un adentro (subjectividad). Estos plegamientos, ordenados en discursos y montajes acerca de uno mismo, derivan de las fuerzas del poder y de los límites del saber, pero conforman para Deleuze un tercer dominio, relativamente autónomo de las fuerzas que los originan. Esta autonomía relativa tiene que ver precisamente con el modo en el cual los pliegues asocian, conectan y articulan las experiencias del afuera, organizando las profundidades y las superficies de una subjectividad. Ciertas experiencias quedarán transitoriamente suspendidas en los intersticios de los dobles, mientras otras, formando la superficie, articularán sentidos entre sí. El movimiento de la memoria es, en primer lugar, plegamiento, despliegue y replegamiento de experiencias. Un movimiento que produce texturas, adentros, planos y extensiones, con cada nueva conexión que se establece. Plegar es conectar experiencias pasadas y presentes, y en estas conexiones es que se entiende, a partir de la lectura de Deleuze, que la producción de memorias (como movimientos de plegado) es la condición de posibilidad para producir conocimiento, pensar y resistir.

En breve, Deleuze permite pensar la subjectividad como relativamente autónoma con respecto a los procesos de sujeción en los que ésta se inscribe. La acción histórica y autobiográfica de plegar y desplegar las experiencias interiorizadas del afuera produce sentidos de mismidad que pueden tanto presuponer tipos de sujeto disponibles como recrear y habilitar otros modos de ser (de pensar, de sentir, de decir y de hacer).

A partir de este modo de entender el proceso de memoria, nos preguntamos específicamente por las formas de subjectividad colectiva, esto es, por la producción de aquellas conexiones entre experiencias que resultan sociocultural y políticamente significativas para las personas mapuches en contextos de lucha. Con este fin, en los siguientes apartados se introducen algunas reflexiones teóricas sobre dos aspectos constitutivos de las memorias: su formación relacional y su formación oposicional. Mientras en la primera el movimiento de plegar experiencias habilita acuerdos y vínculos, en la segunda se instituye como un posicionamiento político.

La formación relacional: articulación entre experiencias pasadas y presentes

Comienzo este apartado con dos breves relatos en los que alguien toma la iniciativa de conectar historias, asociando su propia experiencia con otras que percibe similares.

Fidelina Huilinao, una anciana de la comunidad mapuche de Vuelta del Río (provincia del Chubut), el día que la fuerza policial llegó hasta el lugar para desalojar a la familia de Mauricio Fermín, en el año 2003, dejó lo que estaba haciendo kilómetros abajo, para llegar hasta allí e impedir, interponiendo su propio cuerpo, que destruyan la casa de sus vecinos. Un tiempo después de estos acontecimientos, nos reencontramos en su casa para conversar acerca de la historia de la comunidad. Ella entretendió entonces un relato de memorias ensambladas que iniciaba con los recuerdos de la infancia de su abuela sobre los “tiempos tristes” en los que el ejército nacional perseguía a los indígenas, continuó con sus propias vivencias cuando era niña y vio, oculta detrás de una mata, cómo la policía, junto con un estanciero de apellido Breide, subían a su abuela a un camión, junto con algunos de sus animales, e incendiaban la casa donde vivían entonces.

Un joven mapuche de uno de los barrios periféricos de una ciudad patagónica⁷ comienza a preguntarse por el origen de su familia, y en esta tarea personal, va enmarcando sus experiencias de marginación en algunas de las “contadas” de sus familiares cercanos, y éstas a su vez, en relatos de otras personas que no conocía hasta entonces. Para esta búsqueda emprende distintos recorridos por otras regiones —incluso al otro lado de la cordillera (Chile)— a partir de los cuales va ensamblando su propia historia con los relatos de otras experiencias. Al cabo de un tiempo, encuentra que los fragmentos descontextualizados sobre su pasado adquieren sentido en un conocimiento filosófico diferente. La valoración de este último no sólo lo lleva a profundizar el aprendizaje del *mapuzungun* (lengua mapuche), sino también acerca de la percepción del mundo que éste conlleva (las relaciones entre la sociedad y la naturaleza). La memoria no sólo ensambla experiencias, sino que, para muchas personas, éstas se entretienen en marcos de interpretación en los que resulta absolutamente relevante, por ejemplo, que una montaña se enoje, un puma llore o una mujer viva varios meses debajo de la tierra. Al contar experiencias ensambladas, muchas personas comparten modos diferentes de interpretar

⁷ Podrían ser varios los jóvenes y los barrios a los que se hace mención aquí, puesto que al igual que la historia anterior de Fidelina, esta experiencia también se repite en distintos sitios y generaciones.

el mundo en el que vivimos, por lo tanto, la transmisión de memorias también actualiza epistemologías subordinadas sobre el pasado, las que, al ser recreadas por los nuevos contextos sociohistóricos, renuevan su vigencia y su potencial de interpretación.

Estos dos ejemplos, entre los muchos que podrían haberse seleccionado, nos invitan a poner en primer plano el contexto presente de conflicto (por ejemplo, amenazas de desalojo, discriminación y marginalidad urbana) como el impulsor de los plegamientos de la memoria. En los movimientos de plegar y desplegar, ciertos recuerdos dejan de estar suspendidos para hilarse con otros, y las trayectorias sociales en curso encuentran su sentido al entretrejerse con aquellas que, vividas en otros tiempos o lugares, se experimentan como similares. Este proceso de ensamblaje de relatos, en los que el presente se articula con el pasado, es una de las dimensiones centrales de la memoria, y sobre la que nos detendremos aquí.

¿Cuáles son los mandatos heredados que Fidelina identifica cuando asocia las experiencias de su abuela y las propias con su firme decisión de ir a enfrentar a quienes pretendían llevar a cabo el desalojo en 2003? ¿Cuál es el campo de relaciones que las trayectorias de Fidelina y del joven de la ciudad despliegan en la construcción de una subjetividad mapuche? ¿Cómo ambos participan de un entretreído más amplio de historias en marcha al ensamblar sus relatos? Y, en definitiva, si un ensamblaje de la memoria es una asociación de experiencias vividas, de qué maneras articular pasado y presente, vincula y desvincula, crea lazos y diferencias, establece recuerdos y silencios colectivos. ¿Por qué al contar sus historias, tanto Fidelina como el joven de la ciudad, también están presentándose, aun de modo implícito, como “mapuche en lucha”?

Con estas preguntas en mente, tomamos en consideración tres conceptos provenientes de distintas perspectivas teóricas cuyo eje común es la centralidad que la articulación pasado- presente adquiere en sus definiciones: *index* históricos, pistas de contextualización y lugar-evento.

La memoria tiene su propia historicidad porque el re-plegado de experiencias externas es incesante, y, en ese proceder, los “ahora” de legibilidad del pasado se van transformando, permitiendo, a su vez, nuevas formas de plegar. Benjamin profundiza este planteo a partir de su noción de *index históricos*⁸. Estos son intrínsecos a las imágenes (experiencias) del pasado, puesto que son los que permiten que experiencias ya vividas adquieran legibilidad en un tiempo particular. En esta dirección, cada

⁸ Walter Benjamin, “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, en *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 1999, pp. 459-490.

ahora desde el que se recrea una memoria se define por las imágenes que se hacen presentes, por un reconocimiento particular del pasado. El *index* tiene la facultad de establecer, para alguien, una correspondencia entre el contexto de producción de una experiencia como evento significativo y el momento en el que éste deviene legible, entendiendo que estos contactos entre momentos específicos del pasado y el presente no son siempre igualmente accesibles, puesto que las experiencias pasadas sólo se vuelven legibles cuando una conciencia histórica efectiva lo hace posible. La importancia de los *index* históricos en contextos de conflicto reside, para este autor, en su capacidad para proveer una clave de lectura en un momento de peligro. Las personas ensamblan relatos porque reconocieron en ciertos *index* la posibilidad de una articulación entre las experiencias que les acontecen y aquellas otras que ya acontecieron, dando lugar entonces al sentido dialéctico que emerge cuando se reconoce algún tipo de similitud o contigüidad entre éstas.

Desde este ángulo, el reconocimiento de un *index* histórico –y con él la potencial conexión entre experiencias del pasado y del presente– es un evento creativo en dos direcciones. Por un lado, la posibilidad de recepción de ciertas imágenes del pasado produce un movimiento crítico en las formas de plegado que suele resultar en formas novedosas de entretejer e interpretar los eventos en su devenir. Por el otro, estos *index* señalan, para Benjamin, diferentes “acuerdos secretos” entre generaciones pasadas y presentes. En otras palabras, el poder político que yace en el reconocimiento de un *index* histórico deriva del hecho de que con éste se está heredando también un reclamo del pasado (a veces en forma de mandato) para ser reactivado en el presente. Por lo tanto, su legibilidad también orienta y crea alianzas sociales entre los vivos e, incluso, con los que ya no lo están.

Las teorías sobre el arte verbal resultan un valioso aporte a esta discusión, pero desde otra perspectiva. La memoria, específicamente entendida ahora como la *performance* de un ensamblaje de experiencias, es también un evento poético de comunicación. Como tal, su trabajo artístico consiste en presuponer/crear marcos interpretativos, de forma habilidosa y reflexiva, dentro de los cuales lo dicho debe ser entendido. Desde este ángulo, los signos o **pistas de contextualización** son aquellos que señalan cómo aquello que se cuenta debe ser comprendido en un marco de tradiciones y conocimientos compartidos con la audiencia⁹. Las formas en las que expresamos un recuerdo (palabras, fórmulas, estructuras

⁹ Richard Bauman y Charles Briggs, "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 59-88.

sintácticas, gestos, prosodia, silencios, objetos, paisajes) se encuentran siempre situadas, puesto que no sólo ocurrieron en contextos, sino que, al volver a ocurrir, los actualizan. Estas expresiones, entonces, pueden devenir pistas de contextualización cuando, al señalar hacia aquellos contextos pasados, indican cuáles son los aspectos relevantes del contexto presente¹⁰. En esta conexión entre pasado y presente, la memoria, como arte, crea sus propios marcos de interpretación sobre las experiencias que ensambla.

Desde este enfoque, la memoria-performance presupone —a través de ciertos índices— los conocimientos y las expectativas de asociación con los que crea nuevos conocimientos y expectativas de asociación¹¹. En un contexto de transmisión de experiencias pasadas, las pistas de contextualización invitan selectivamente a ciertos interlocutores a expandir sus significados hacia los marcos tradicionales y compartidos en los que ellos han aprendido a experimentar los eventos. Por estas razones, en su transmisión poética, la memoria también confirma y recrea alianzas y lazos entre los vivos y los que ya no lo están.

Desde perspectivas más recientes, algunos autores han pensado las articulaciones entre pasado y presente a partir de reflexionar sobre el **lugar**. Este es, para Doreen Massey¹², un ensamblaje de trayectorias o un encuentro de historias que, en el marco más amplio de las estructuras de poder, constituye un evento histórico en sí mismo. Desde este ángulo, la especificidad de un lugar es el producto de estas intersecciones y de lo que las personas que se encuentran allí hacen con ellas, pero también de las desconexiones y de las relaciones que desde allí no se instauran, incluso de las exclusiones que establece. Creo que, siguiendo este planteo, podríamos entender la memoria como un lugar, es decir, como el evento histórico de una articulación o como resultado de una negociación situada y siempre transitoria acerca de un “ser juntos”. Esta manera de aproximarse a los procesos de recuerdo nos permite pensar la articulación entre pasado y presente prestando atención al hecho de que la memoria es siempre el desafío político de negociar un aquí y un ahora, seleccionando y entramando, en nuevos sentidos, los *entonces* y los *allí* que los agentes llevan consigo. Ahora bien, si la memoria es una configuración pasado-presente resultante de una determinada juntura de trayectorias, es también

¹⁰ Michael Silverstein, “Metapragmatic discourse and metapragmatic fuction”, en John A. Lucy (ed.), *Reflexive Language*, Cambridge, Cambridge University, 1993, pp. 33-60.

¹¹ John Miles Foley, *The singer of tales in performance*, Bloomington and Indianapolis, Indiana, University Press, 1995.

¹² Doreen Massey, “Thrown togetherness: The Politics of the Event of Place”, en *For Space*, London, Sage Publications, 2005, pp. 149-162.

el movimiento mismo por el cual ciertas narrativas espacio-temporales se encuentran para luego, en diferentes tiempos y velocidades, ser nuevamente dispersadas en otros procesos. Finalmente, si la memoria es este movimiento permanente de sucesivas negociaciones, las agencias o proyectos políticos dirigidos a la producción de memorias tienen por objeto de reflexión una constelación de trayectorias que, aunque interactuando y afectándose entre sí, tienen muy diferentes ritmos. La política de articulación pasado-presente, entonces, busca ensamblar trayectorias en diferentes puntos para unir ritmos que pulsan diferente. La memoria trabaja con las similitudes, los antagonismos y las temporalidades múltiples. Y es esto lo que la hace tan transitoria, tan difícil de asir y, más aun, de estabilizarse en acuerdos.

En una dirección similar, Tim Ingold¹³ plantea que para conocer un mundo en movimiento y devenir debemos conocer las historias que lo constituyen, puesto que en este mundo no existimos sino que ocurrimos. Por lo tanto, y siguiendo su argumento, cuando se encuentran dos o más transeúntes, sus trayectorias en movimiento inevitablemente se entretajan, desplegando historias de relaciones previas para ensamblarlas en nuevos pliegues. Conocer a alguien es conocer su historia y ser capaz de conectarla o desconectarla con la propia.

Ingold nos permite integrar este último enfoque sobre el evento-lugar, con las perspectivas de Benjamin y de la Etnografía de la Performance, al subrayar de modo indirecto la importancia de los aspectos metonímicos en el potencial relacional de la memoria.

En primer lugar, en una dirección similar al modo en el que operan los *index* históricos para Benjamin, Ingold afirma que la memoria produce conocimiento cuando, al ensamblar experiencias del pasado y del presente, creamos una “relación”. Para este autor, esta relación no es una conexión entre entidades pre-determinadas, sino el re-trazado de una trayectoria a través de las huellas y trazos dejados por los predecesores. En las historias heredadas no encontramos tanto representaciones del mundo como rastros de trayectorias ya vividas. Las historias sobre experiencias pasadas no son heredadas con sus significados ya adjuntados ni éstos son los mismos para diferentes personas. Constituirse como heredero de una historia o como destinatario legítimo de un relato tiene que ver con encontrar allí ciertos *index*, esto es, descubrirse a sí mismo re-trazando, en alguno de sus aspectos o huellas, trayectorias similares a las recibidas. Así entendido, el proceso creativo de la memoria consiste en seguir las huellas

¹³ Tim Ingold, *Essays on movement, knowledge and description*, New York, Routledge, 2011.

a través del paisaje o, en otras palabras, en el reconocimiento de que otros las dejaron allí para guiarnos y permitirnos ir cada vez más lejos.

En segundo lugar, Ingold también abarca con sus metáforas lo que nosotros definimos aquí como contextualización. En este proceso constante en el que las personas vuelven a trazar surcos a partir de mojones antiguos, al mismo tiempo que abren nuevos caminos, algunas trayectorias se entretajan de maneras más duraderas. Algunos transeúntes se encuentran hilando trayectorias pasadas y presentes de modos parecidos, compartiendo surcos similares para conectar los lugares por lo que se mueven, y deteniendo la velocidad en los puntos comunes de encuentro. A estos entretajidos de historias o lugares de encuentro, Ingold los llama tópicos. La memoria deviene en un conocimiento integrado a partir de este movimiento colectivo de lugar a lugar, por el cual sus textos o tópicos se van tornando reconocibles, citables y utilizables, es decir, se transforman en arte verbal transmisible. Ahora bien, el movimiento es siempre el marco de cualquier aparente fijeza, y esta memoria-tópico será nuevamente transformada cuando, para crear nuevos acuerdos sobre formas novedosas y emergentes de un “ser juntos”, las personas negocien y pongan otra vez en consideración sus entonces y sus allí, sus “relaciones” entre experiencias y las formas de “re-trazar” trayectorias.

Cuando Benjamin sostiene que el único momento verdaderamente político de la memoria es la producción, en un tiempo y lugar, de una determinada constelación pasado-presente, no sólo está ampliando las definiciones tradicionales de política sino también de memoria. La memoria es, en todas sus instancias, un proceso político. En este proceso, la memoria es un constante re-ensamblaje de recuerdos —así como de desconexiones y producción de silencios— donde el pasado adquiere diferentes manifestaciones. Por un lado, éste puede estar vehiculado por *index* o trazos en el paisaje de trayectorias previas, cuyo potencial político reside en señalar imágenes del pasado que, en su parecido con las experiencias del presente, articulan estas semejanzas como mandatos, acuerdos secretos y/o consejos ocultos acerca de cómo continuar la historia hacia adelante. La fuerza de estos *index* de la memoria reside en que permiten anclar los sentimientos de pertenencia del presente en proyectos políticos compartidos con los antepasados. Cuando Fidelina y el joven de la ciudad recuerdan, enmarcan sus decisiones en estos acuerdos secretos.

Por otro lado, la memoria tiene menos que ver con la mera transmisión de contenidos fácticos del pasado, que con la producción conjunta de formas comunes de interpretar e hilar experiencias en las negociaciones de un “ser juntos”. Al ensamblar memorias, tanto Fidelina como el joven urbano, presuponen y recrean los marcos de la tradición

que desean presuponer, recrear y poner en juego para interpretar por qué los recuerdos son ensamblados como lo son, y qué sentidos emergen de esta decisión. Es aquí donde la memoria actualiza sus propias epistemologías y sus propios conocimientos sobre el devenir del mundo. Pero, más importante para el hilo argumentativo que llevamos aquí, la memoria sólo transmite y actualiza sus marcos a través de pistas compartidas. Leer esas pistas en ciertas direcciones epistémicas y no en otras es una práctica selectiva de relacionalidad¹⁴ y, en estos entendimientos comunes se van forjando las subjetividades políticas de una época.

Finalmente, la memoria es siempre una negociación entre transeúntes en marcha que, como Fidelina y el joven de la ciudad, ensamblan los entonces y los allí que llevan consigo para buscar acuerdos y plantear desacuerdos en las maneras de definir los lugares que transitan (ser juntos como mapuche, como mujeres mapuche, como miembros de una comunidad, como jóvenes mapuche de la ciudad, etc.).

La formación oposicional: la productividad del recuerdo en presentes de conflicto

Walter Benjamin sostiene que la acción constitutiva de la memoria – articular pasado y presente– es el hacer fundamental de la política¹⁵. Siguiendo este planteo, la memoria siempre es una acción política, puesto que tal como la definimos arriba, consiste en un modo de conectar experiencias heredadas y vividas. Sin embargo, este mismo autor diferencia las memorias subordinadas de aquellas plasmadas en historias y relatos hegemónicos del pasado, y al hacerlo, también distingue sus respectivos reclamos políticos. Retomaremos esta última distinción en el apartado sobre el trabajo de restauración de la memoria, pero nos detendremos aquí en ella para comprender el modo en el cual el conflicto es inherente a la producción de memoria.

Cuando este autor se detiene a pensar en la producción de las memorias de los oprimidos define el contexto presente, desde el que se motiva la articulación con el pasado, como uno instaurado por algún tipo de “peligro”¹⁶. Puesto que, siguiendo este planteo, la experiencia de estar

¹⁴ Janet Carsten, *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

¹⁵ Benjamin, *op. cit.*, pp. 459-490.

¹⁶ Walter Benjamin, *Tesis de Filosofía de la Historia*, Barcelona, Etcétera, Correspondencias de la Guerra Social, 2001, pp. 1-23.

atravesando un conflicto es la que define el ahora de una conciencia histórica o de una legibilidad particular sobre el pasado, el conflicto será entendido en su potencial altamente productivo de memorias. Desde otro ángulo, pero en relación con lo anterior, la memoria de grupos subalternizados suele poner en marcha un proceso de contextualización específico, la presuposición y creación de un marco de interpretación preponderante para organizar los recuerdos y olvidos: el conflicto.

Cuando empecé mis primeros trabajos de campo en Colonia Cushamen, hace unos 20 años atrás, los pobladores construían dos tipos de narrativas. A una de ellas la denominé “historias fundacionales”, puesto que relataban los “sacrificios” realizados por el Cacique Ñancuche para mantener unida a “su gente” y conseguir el otorgamiento de las tierras de la Colonia por parte del Estado-nación para “vivir tranquilos”. En estas narrativas, la idea de sacrificio parecía operar como un eufemismo para evaluar positivamente aquellas prácticas realizadas por el cacique que podrían ser calificadas, desde otro ángulo de visión, como “traición” hacia el mismo pueblo mapuche (entregarse, ayudar al ejército nacional como baqueano, entre otras). Al ser recordado como “sacrificio”, este mismo accionar se explica como respuesta inevitable, indeseada e incluso altruista, ante el escaso margen de maniobra que los jefes de familias y caciques tuvieron en los años de persecución de los ejércitos nacionales y los siguientes de post-campañas militares. Aún reconociendo el contexto de avasallamiento por parte del Estado, esta narrativa reclamaba la inclusión como sujetos de derecho y ciudadanos puesto que, a costa de tantos “sacrificios”, ésta ya había sido largamente ganada por sus antecesores. Al otro conjunto de narrativas las denominé “historias de las injusticias”, porque abarcaba una historia de larga duración en la que se conectaban experiencias de injusticias vividas por abuelos y abuelas, padres y madres, y por los mismos narradores. Los eventos de estas narrativas tratan sobre la época de “las persecuciones” de las campañas militares, el traslado de grupos familiares como prisioneros a través de grandes distancias “a pie y tratados como animales”, el “cautiverio” en campos de concentración, el desmembramiento de familias como mano de obra esclava hacia otras regiones del país, la muerte y pérdida de los niños, las largas caminatas de hambre y miseria para regresar a sus lugares una vez levantados los campos de concentración y finalizadas las persecuciones, la violencia de la policía fronteriza entre los pobladores rurales, los desalojos de sus tierras, entre otros. En este tipo de narrativas sobre el pasado, el reclamo es fundamentalmente la denuncia de una inclusión ficticia por parte del Estado-nación, la cual continuó hasta hoy en día, propiciando o permitiendo políticas de despojo hacia los pobladores indígenas de Patagonia.

Ambas narrativas pueden ser contadas por las mismas personas, dependiendo del evento en el que se motivan los recuerdos. Lo que me interesa destacar aquí, y para lo que retomo estos tipos de relato, es el hecho de que pueden diferir notablemente en el reclamo pero que, sin embargo, ambas se construyen a partir de la percepción de una situación de conflicto en el presente. Mientras la primera no cuestiona directamente el proceso de sometimiento indígena por parte del Estado argentino y pone en primer plano el ejercicio de ciudadanía y la identificación argentina por la que tempranamente optaron sus antepasados con el fin de obtener una mayor seguridad jurídica sobre las tierras en las que viven; la segunda es una denuncia del proceso de violencia y de la desigualdad generada por un Estado en el que nunca se sintieron incluidos. Sin embargo, ambas parten de un mismo contexto de peligro: la precariedad de los títulos provisorios que posee la mayor parte de los pobladores de la Colonia, y la consecuente posibilidad de volver a ser “corridos” y desalojados de sus tierras, la impunidad que terratenientes, comerciantes y fuerzas del Estado siguen teniendo en la región en defensa de sus intereses económicos y políticos, y la violencia física y simbólica a la que todavía siguen expuestos tanto ellos como sus hijos. La memoria conecta diferentes experiencias pasadas con las presentes, con el fin de reclamar derechos ganados o denunciar injusticias repetidas, en un contexto definido como persistentemente conflictivo.

Existe una expresión entre las personas mapuche para dar cuenta de estos modos de posicionarse en el espacio social, una que describe el estado particular de quienes, tomando conciencia de la existencia y persistencia de un conflicto, optan, de alguna manera, por actuar al respecto. Ésta es la expresión de “estar en lucha”, usada, por ejemplo, tanto por quienes llevan adelante trámites administrativos para el reconocimiento jurídico de la comunidad o para legalizar algún tema territorial, como por quienes desalambran territorios usurpados para recuperarlos. Pero lo que más me ha llamado la atención de estos usos no ha sido la heterogeneidad de experiencias que puede abarcar, sino su asociación con la decisión de reconocerse como “sujetos mapuche”. El “camino de identificarse como mapuche” que muchas personas del campo y la ciudad sostienen estar transitando, suele ser definido como “estar en lucha”. Desde este ángulo particular de las experiencias y los sentidos sociales en uso, es que me atrevo a pensar que existe una asociación entre conectar recuerdos y experiencias como “memoria mapuche” y practicar un conflicto como “estar en lucha”.

Ahora bien, si ciertos modos de articular recuerdos (experiencias pasadas y presentes) son denominados como memoria mapuche, y si éstos están además asociados con una conciencia colectiva de “estar en lucha”,

podemos afirmar, parafraseando a Stuart Hall¹⁷, que la acción conjunta de entramar sus trayectorias en memorias comunes y subjetividades mapuche son formas históricas de practicar los conflictos. Para este autor, es por medio de una práctica del conflicto que los grupos o movimientos sociales buscan articular formas políticas e ideas que evalúan como apropiadas para constituirse históricamente como agentes sociales efectivos. En esta dirección, la memoria —como pliegue y conexión de experiencias— define pertenencias colectivas, permite establecer nuevas redes de relaciones y, principalmente, crear alianzas entre personas, prácticas políticas y conocimientos. Practicar el conflicto también es, entonces, desarrollar acciones conjuntas para articular diferencias en memorias colectivas, “generar discursos que condensen el espectro de diferentes connotaciones”¹⁸, ensamblar experiencias en tópicos comunes¹⁹, reunir trayectorias dispersas en el evento histórico de negociar un “ser juntos”²⁰, con el fin de crear una subjetividad política capaz de intervenir como fuerza histórica con capacidad para realizar proyectos colectivos de reclamo y/o para generar quiebres y cambios sociales. En ocasiones, las articulaciones que se van construyendo activan ciertas contradicciones sociales y fusionan distintas trayectorias en una unidad de ruptura. La memoria al conectar experiencias de subalternización y alterización con otras de restauración, constituye una subjetividad política con potencial y fuerza para profundizar quiebres y producir rupturas en el espacio hegemónico. En pocas palabras, la memoria, experimentada como “estando en lucha”, independientemente de las conexiones y articulaciones que la entramen en distintas épocas y para diferentes grupos, actualiza, en palabras de Hall, “su formación oposicional”²¹.

La memoria como proyecto político de restauración

Empezamos este trabajo planteando que las memorias se sitúan en distintos procesos históricos y que, aquellas definidas como memorias mapuche se enmarcan particularmente en procesos simultáneos de subordinación y de alterización. Estos procesos hegemónicos no sólo han

¹⁷ Stuart Hall, “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, en Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Envión Editores, 2010, pp. 193-220.

¹⁸ Hall, *op. cit.*, p. 199.

¹⁹ Ingold, *op. cit.*, pp. 154.

²⁰ Massey, *op. cit.*, pp. 149-162.

²¹ Hall, *op. cit.*, p. 217.

constreñido la producción de recuerdos en diferentes contextos históricos, sino que también definieron su dinámica particular. En las memorias subalternizadas y alterizadas, la tarea de recordar apareja también las de reestructurar relaciones interrumpidas y las de producir un conocimiento del pasado como oposicional. Además, en la conjunción de estos trabajos de la memoria, la experiencia de conflicto deviene altamente productiva como contexto presente de legibilidad sobre el pasado y como marco específico para orientar e interpretar las relaciones que la memoria instaura.

Los encuadres de la historia oficial²² sobre los pueblos originarios fueron creando lecturas privilegiadas sobre los procesos interétnicos, a partir de los aportes más o menos concatenados, y a lo largo del tiempo, de académicos, funcionarios públicos, representantes de las fuerzas armadas, religiosos, miembros de las elites comerciante y terrateniente, docentes y comunicadores, entre otros. Desde estos encuadres, muchas experiencias mapuche del pasado fueron negadas y constituidas en no-eventos²³ o incorporadas al relato dominante desde una estética folklórica como el origen lejano de la formación nacional²⁴. Por esta razón, ante un litigio, por ejemplo, por el territorio, resulta complejo para los mapuche reponer, desde estos encuadres, las trayectorias personales y familiares que autorizarían un reclamo como legítimo (para demostrar, por ejemplo, evidencias de ocupación ancestral tal como lo estipulan las leyes). Pero la historia no sólo borra o resignifica los eventos pasados, sino que, también, confirma las epistemologías dominantes (occidentales) que la autorizan como conocimiento. Desde éstas últimas, los marcos de interpretación mapuche son excluidos por inverosímiles y subjetivos, así como las prácticas y conocimientos indígenas son separados como “creencias”, “tradiciones” o “supersticiones” de los ámbitos de la política moderna, de la ciencia, del conocimiento autorizado y del progreso. El desafío de encarar un proyecto de memoria impugnando ambas exclusiones (eventos y marcos epistémicos para conectarlos entre sí) resulta evidente para las familias, comunidades u organizaciones mapuche que deben plantear en términos de una historia y de un “ser juntos” sus posicionamientos frente a un litigio determinado.

Una y otra vez, en distintos momentos de la historia y en distintos lugares de la Patagonia, el trabajo de la memoria se ha reiniciado desde

²² Michael Pollak, *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones el Margen, 2006.

²³ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing de Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

²⁴ James Brow, “Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past”, en *Anthropological Quarterly*, vol. 63, N° 1, 1990, pp. 1-7.

estos mismos desafíos, encarándose como un proceso reflexivo sobre sí mismo. A modo de ejemplo, y por estar en este momento atravesando un proyecto de este tipo, menciono las experiencias de las comunidades mapuche Cañiu y Ñiripil. Éstas están ubicadas en las laderas de un cerro (Cerro León, provincia de Chubut) donde en el año 2010 se inicia, con apoyo del municipio del Maitén, el desmonte, la apertura de caminos y la construcción de un refugio para la realización de una pista de esquí. Desde entonces tiene lugar un litigio en los ámbitos jurídicos y políticos, entre las comunidades y los agentes involucrados en el emprendimiento²⁵. En este marco, las comunidades se encuentran en la necesidad de reconstruir sus trayectorias históricas de relaciones entre familias y con el territorio. El paso inicial consistió en haber tomado conciencia de esa doble exclusión de la historia, por las cual ellos no son reconocidos como un colectivo preexistente al Estado, y menos aun, como productores de conocimientos autorizados sobre su pasado. El trabajo de la memoria, enmarcado en este conflicto, resultó entonces ser más que una mera reconstrucción de acontecimientos históricos o de evidencias para un futuro juicio. Los miembros de las comunidades, en ritmos diferentes, iniciaron un proceso de restauración de memorias, centrado en sus aspectos relacionales y oposicionales. Ellos comenzaron entonces a participar de diferentes encuentros —*kamarucos* o ceremonias religiosas, parlamentos políticos mapuche— y a organizar otros, con el fin de intercambiar recuerdos, concepciones y relatos. Ellos se experimentan como “estando en lucha” y en un proceso en marcha de reconstrucción de formas colectivas de plegamiento de las experiencias que se van identificando como comunes. Experiencias hasta entonces suspendidas empiezan a emerger a un primer plano, y en este movimiento, conectan en nuevas tramas de subjetividad. Se reconocen *index* en historias heredadas — como, por ejemplo, en aquellas sobre la existencia en sus propios campos de un *renii* o lugar “delicado” al que no se puede llegar sin estar suficientemente preparado—, pistas de contextualización —como la expresión “historias tristes” utilizadas por sus antepasados para referir a los años de las campañas militares— y tópicos —en los que adquieren densidad significativa, por ejemplo, sus conocimientos acerca de los seres que habitan en los arroyos y aguadas de sus tierras. En esta labor, ellos van reconstruyendo una historia de relacionamiento y de prácticas compartidas

²⁵ María Emilia Sabatella, "Acerca de la relación memoria y conflicto: reflexiones a partir del caso de las comunidades Cañiu y Ñiripil del Cerro León", en *Ponencia presentada en el XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario, 23 al 26 de julio 2014.

entre las familias de la región, y negociando para sí mismos un modo afectivo de contarse colectivamente. Sin embargo, y en la medida que estas memorias practican el conflicto creando quiebres con las historias que los excluyen, sus versiones empiezan también a ser puestas en cuestión, a ser desmentidas o descreídas por las audiencias más amplias de la región.

En sus lecturas de Benjamin, Richard Wollin²⁶ propone la utilización de la noción de restauración, en reemplazo del concepto de actualización, para subrayar este trabajo dialéctico de la memoria. Si los Cañiu y los Ñiripil están creando una memoria que antes no existía es sólo desde este punto de vista: el momento de reconocimiento es aquel en el que emergen significaciones, hasta entonces canceladas para ellos, sobre ciertos eventos y experiencias del pasado. La dialéctica de la restauración consiste, entonces, en identificar los *index* retenidos en las imágenes (experiencias) heredadas del pasado y crear nuevas relaciones con ellas. Por lo tanto, no se trata una compulsión a repetir, reponiendo fragmentos de existencia retirados del tiempo, sino de trazar sus lazos con otros eventos para crear sentidos nuevos y con capacidad de orientar los modos de intervención en el mundo.

La restauración, desde este enfoque, también implica un modo particular de oponerse a las historias dominantes. Al afirmar que las memorias de los oprimidos constituyen un tipo diferente de entramado histórico, algunos autores²⁷ subrayan el hecho de que su proyecto no es tanto el de producir una historia alternativa para reemplazar unas versiones por otras, sino romper la continuidad de los encuadres hegemónicos sobre el pasado. En esta dirección, la restauración no incorpora lo que fue ignorado a un *continuum* sin costura, más bien, produce rupturas y quiebres para construir, sólo desde éstos, nuevas continuidades. Esto es porque la tarea de restauración de la memoria combina dos propósitos. Por un lado, reconstruir “lo que realmente sucedió en el pasado” reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos, por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significantes y relevantes para sus proyectos políticos en el presente.

En breve, proyectos como los de los Cañiu y los Ñiripil consisten reconocer las memorias históricas retenidas en distintos *index* y pistas para crear con ellas vínculos novedosos; en otras palabras, restaurar es la empresa de hacer emerger, de las profundidades de sus pliegues,

²⁶ Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University California Press, 1994.

²⁷ John McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993.

fragmentos de pasado hasta entonces inconexos y enigmáticos, con el fin de volver a plegar con ellos sus experiencias en curso. La memoria en restauración es una memoria abocada a construir estos lazos y relaciones entre el pasado y el presente.

Palabras finales

Aun cuando desde hace unos años atrás, como resultado de la militancia indígena y de algunos revisionismos académicos, se fueron incorporando imágenes hasta el momento impensables del pasado de colonización (como aquellas relativas a los campos de concentración, de torturas físicas y simbólicas, la desaparición de niños, el traslado forzoso y el desmembramiento de familias), el paso de estos no-eventos a acontecimientos de la historia se siguió haciendo desde las epistemologías dominantes. El desafío para los intelectuales —mapuche y no mapuche— que se interesan por reconstruir estos procesos de sometimiento, continúa siendo el de tomar en serio la producción de memorias desde sus propios encuadres epistémicos.

La memoria, en contextos de subalternización y alterización, resulta ser siempre un proyecto de restauración de algún tipo. Y como tal nos invita a pensar más allá de una reconstrucción del pasado en perspectiva histórica, para pensar procesos de relacionalidad (entre los vivos y los que ya no lo están, entre trayectorias, tópicos y marcos de interpretación) y de oposición política (en sus formas de practicar el conflicto y crear agentes efectivos de transformación). Las memorias en restauración no son ni repeticiones míticas de un pasado perdido ni invenciones presentes con fines pragmáticos, sino que son subjetividades políticas conformadas por determinados plegamientos históricos de experiencias pasadas y presentes. Su formación relacional y oposicional le son tan intrínsecas como lo es también el trabajo dialéctico de reconocer conexiones (y desconocer otras) entre trayectorias ya vividas y en curso.

Un acercamiento a los estudios de la memoria social: conceptos y perspectivas analíticas¹.

María Olga Ruiz

La memoria es una noción polisémica cuyos múltiples sentidos son utilizados para analizar diversos problemas sociales. Justamente, la flexibilidad del concepto hace posible que muchos trabajos académicos utilicen esta categoría, asignándole sentidos opuestos e incluso excluyentes. A modo de ejemplo, me referiré brevemente y en términos muy generales a dos acepciones que aparecen con frecuencia en numerosas obras que asignan a esta categoría un lugar central. La primera de ellas comprende la memoria como un recurso simbólico que los grupos sociales deben resguardar del olvido y de escenarios políticos amenazantes. Desde esta perspectiva surge el imperativo de recordar ciertos hechos, procesos y/o personajes cuyo recuerdo permanente empodera a la comunidad, al operar como un núcleo articulador de la identidad colectiva². De hecho, en cada grupo o colectividad hay actores encargados del cuidado y la transmisión de esa memoria, los que poseen la legitimidad para establecer qué y cómo debe recordarse. Desde este enfoque, la memoria opera como un recurso de los sectores marginados, de aquellos que han sido excluidos de la historia oficial de la nación; una suerte de poder societal que podría activarse en función del despliegue de estrategias de resistencia de los olvidados. Expresión de ello, son las iniciativas orientadas a rescatar la historia de los pueblos indígenas, de los sobrevivientes de la represión política o de las mujeres; emprendimientos que han encontrado en la historia oral una herramienta fundamental. Respecto a las mujeres, las historiadoras Sylvie Van De Castele y Danielle Voleman señalan que la recuperación de la memoria femenina es una tarea

¹ Este texto es parte del Proyecto FONDECYT Post Doctoral 3150169: “Traicionar la revolución. La traición política en el PRT-ERP y Montoneros de la Argentina, el MIR de Chile y el MLN-T de Uruguay”.

² Joël Candau, *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Ediciones Sol, 2001. Existe, de acuerdo a Candau, una relación dialéctica entre memoria e identidad, puesto que la primera asigna un anclaje temporal a la segunda, mientras que toda memoria responde a una inquietud identitaria, a la pregunta por aquello que permanece más allá de los quiebres y las rupturas.

crucial para ese sector de la sociedad, puesto que ellas continúan “...siendo todavía un grupo oprimido cuya historia se niega; restituirles la memoria es devolverles su pasado, su historia”³.

En la misma dirección, para el historiador chileno Gabriel Salazar la posibilidad de un desarrollo autónomo del bajo pueblo depende del fortalecimiento y proyección de la memoria y la identidad social, de modo que éstas ocupan un lugar central en la configuración de su proyecto histórico emancipatorio. Salazar propone la siguiente definición de la memoria social:

“Llamaremos aquí memoria social a la situación de opresión, marginalidad y refugio de la memoria ciudadana, en ausencia de un libre contrato social y en presencia del ‘tanque cultural’ de la memoria oficial. Como tal, no es una memoria estática o congelada, sino dinámica, que se resuelve en la subjetividad de los individuos y en la inter-subjetividad de los grupos afectados por el sistema fáctico, que busca su salida lateral, su reconstitución colectiva para una vez consolidada en lo ancho, inicie un movimiento hacia lo alto, contra la memoria oficial, y para reconquistar no solo la ‘memoria pública’, sino también –sobre todo– la legitimidad del sistema social (o sea de reconstrucción histórica). La memoria social, más que una estructura, es un movimiento profundo de recuerdos, de origen empírico, de articulación hermenéutica, de circulación oral y de proyección actitudinal, conductual y social; o sea: un proceso de honda historicidad”⁴.

De acuerdo a la mirada salazariana, la memoria social se opone por definición a la memoria oficial, negando la existencia de cruces, contactos, negociaciones y convergencias entre una(s) y otra(s). La memoria de los sectores populares opera como una reserva pura e incontaminada de saber popular, un arsenal de conocimiento ciudadano, históricamente postergado que puede ser rescatado y recuperado. Asimismo, se la califica como el saber verdadero, esencial e innato (que invita a volver a “las raíces”, a “lo propio”), que se opone a las verdades provenientes de la academia y de la memoria dominante. Estos planteos revelan una comprensión monolítica y uniforme de las memorias en pugna; acá no hay espacio para la reconstrucción y la resignificación del pasado ni tampoco para las luchas de sentido al interior de las propias comunidades. La

³ Sylvie Van de Castele y Danielle Voleman, “Fuentes orales para la historia de las mujeres”, en Carmen Ramos, (comp.), *Género e Historia La historiografía de la Mujer*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 102.

⁴ Gabriel Salazar, “Función perversa de la memoria oficial, función histórica de la memoria social: ¿cómo orientar los procesos autoeducativos? (Chile, 1990-2002)”, en *La historia desde abajo y desde adentro*, Chile, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2003, p. 433.

memoria popular existe como un depósito de sabiduría, disponible para ser usada por los sujetos cuando ellos lo requieran.

Lejos de esta mirada políticamente virtuosa, hallamos otros sentidos que asocian la memoria a una carga que invade el presente porfiadamente, como un peso muerto que recae dolorosamente sobre los hombros de los sujetos, un anclaje que dificulta –o abiertamente impide– la construcción de proyectos futuros. La asimilación entre memoria y sufrimiento (y entre olvido y el alivio del mismo) ha sido analizada desde distintos enfoques disciplinarios. Desde la psicología social se ha revisado el impacto psíquico de la violencia y el Terrorismo de Estado en las personas cuyos derechos humanos básicos fueron violentados. Esta línea de análisis advierte que en el plano individual hay olvidos y silencios que responden al deseo de no transmitir los sufrimientos; de ahí que muchos sobrevivientes guarden en secreto sus experiencias dolorosas aún dentro de sus círculos más íntimos, como la pareja y los hijos. El recuerdo y el relato de los hechos traumáticos pueden suponer una reedición de los mismos, y ante el abatimiento emocional que provoca recordar, el silencio y el olvido permiten seguir viviendo⁵.

Asimismo, a nivel colectivo, la memoria de procesos traumáticos puede ser considerada como un obstáculo para la unidad nacional y la estabilidad política. En esa dirección, los trabajos historiográficos de William John Niven⁶ y Henry Rousso⁷, analizan el modo que en una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, las sociedades alemana y francesa debieron gestionar un pasado asociado a la experiencia del nazismo y construir un relato nacional acerca de lo sucedido. Esas narrativas construyeron una versión oficial sobre los hechos y, con ello, pretendieron clausurar el surgimiento de nuevas versiones del pasado. En ambos casos, el recuerdo de los crímenes del nazismo y del apoyo de gran parte de la población civil alemana y francesa al proyecto nacionalsocialista fue considerado como un obstáculo para la reconstrucción nacional en el escenario de la postguerra.

⁵ Elizabeth Lira y María Isabel Castillo, *Psicología de la amenaza política y del miedo*, Santiago, Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos, 1991; Elizabeth Lira (ed.), *Reparación, Derechos Humanos y Salud Mental*, Chile, Ediciones Chile-América CESOC, 1996; Inger Agger, y Sören Buss Jensen, *Trauma y Cura en situaciones de terrorismo de Estado: derechos humanos en Chile bajo la dictadura militar*, Chile, Ediciones Chile-América, CESOC, 1996.

⁶ John Niven, *Fancing the nazj past: united Germany and the legacy of the Third Reich*, London, Routledge, 2002.

⁷ Henry Rousso, *The Vichy Syndrome. History and Memory in France since 1944*, London, Harvard University Press, 1991.

En América Latina, el caso chileno es un buen ejemplo del modo en que la memoria del pasado reciente fue concebida como una amenaza para la estabilidad política de la democracia postdictatorial. De acuerdo con el sociólogo Tomás Moulián⁸, el proceso de transición a la democracia se sostuvo en la llamada política de los consensos, la que privilegió el establecimiento de acuerdos con los sectores de la derecha pinochetista y se construyó en base al olvido de los crímenes de la dictadura. En el Chile postdictatorial la coalición gobernante (Concertación de Partidos por la Democracia) mostró escaso entusiasmo por implementar reformas orientadas a fortalecer el sistema democrático. La permanencia de múltiples restricciones autoritarias –algunas de las cuales permanecen hasta el día de hoy– se explica porque diversos sectores políticos, incluidos aquellos que fueron opositores a la dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet, consideraron que ello era necesario para mantener la estabilidad política y económica. Asimismo, se privilegió una noción de gobernabilidad sostenida en una mirada tecnocrática de los procesos sociales y políticos, asignando prioridad a los asuntos macro económicos y la estabilidad política por sobre la promoción de una ciudadanía activa. Otra característica del Chile de los noventa fue la ausencia de un debate público acerca de grandes temas sociales; el miedo al conflicto y el disenso inhibieron la discusión pública acerca de cuestiones cruciales, como los derechos humanos, la privatización de servicios públicos y la educación, entre otros. El control de los conflictos sociales, el miedo a un pasado traumático y el bloqueo de la memoria fueron herramientas utilizadas para favorecer el disciplinamiento social. De este modo, el temor a retroceder y, en particular, el retorno de los militares, fue usado como una justificación para apaciguar a las voces descontentas que reclamaban el derecho a recordar o que al menos cuestionaban algunos aspectos de un proceso político que se presentaba a sí mismo como un modelo y ejemplo a seguir. Tal como ha señalado el filósofo chileno Carlos Ruiz, límites

⁸ Tomás Moulián, *Chile Actual. Anatomía de un mito*, Chile, Ediciones LOM-ARCIS, 1997. En relación a la etapa transicional, la bibliografía básica debe considerar los siguientes trabajos: Ascanio Cavallo, *Historia oculta de la transición*, Santiago, Editorial Grijalbo, 1998; Gonzalo De la Maza, *Tan lejos tan cerca. Políticas públicas y sociedad civil en Chile*, Santiago, Lom Ediciones, 2005; Álvaro Díaz, “Estructuras y movimientos sociales. La experiencia chilena entre 1983-93”, en *Proposiciones*, N° 22, Santiago, 1993; Paul Drake, Iván Jaksic, *El difícil camino hacia la democracia en Chile. 1982-1990*, Santiago, FLACSO, 1993; Alfredo Jocelyn-Holt, *Espejo retrovisor*, Santiago, Editorial Planeta-Ariel, 2000; Oscar Muñoz, (comp.), *Transición a la Democracia. Marco Político y Económico*, Santiago, Ed. CIEPLAN, 1990; Eugenio Ortega Frei, *Historia de una alianza*, Santiago, Editorial CED-CESOC, 1992; Carlos Ruiz Schneider, *Seis ensayos sobre la teoría de la democracia*, Santiago, Editorial Universidad Nacional Andrés Bello, 1993.

institucionales del proceso transicional impidieron la elaboración pública del pasado dictatorial, ya que “el recuerdo y el juicio de los crímenes no son elementos que puedan suscitar acuerdos, consensos, reconciliación...”⁹.

En todos los casos señalados, hubo propuestas estatales para cerrar las heridas abiertas por un pasado violento y conflictivo. Sin embargo, y tal como advierte la socióloga argentina Elizabeth Jelin,

“En cualquier momento y lugar, es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad. Pueden encontrarse momentos o períodos históricos en los que el consenso es mayor, en los que un “libreto único” del pasado es más aceptado o aun hegemónico. Normalmente, ese libretto es lo que cuentan los vencedores de conflictos y batallas históricas, la memoria de los ganadores, aquella que conforma el “gran relato” de la nación”¹⁰.

Señaladas en términos generales estas dos comprensiones sobre la memoria, en las próximas líneas revisaré los principales conceptos propuestos desde el campo de estudios de la memoria social.

La memoria como categoría analítica.

El primer hito en el campo de estudios de la memoria lo constituyen las formulaciones del sociólogo francés Maurice Halbwachs¹¹, quien en la década del veinte del siglo pasado propuso la noción de “memoria colectiva”, relevando la interacción entre la memoria individual y la memoria social. Hasta ese momento, la memoria solo era comprendida como un proceso psicológico y, por lo mismo, individual. En el año 1925 publicó el libro *Les cadres sociaux de la mémoire*, y antes de morir en el campo de Buchenwald en 1945¹², se encontraba trabajando en una serie de

⁹ Carlos Ruiz, “Democracia, consenso y memoria: una reflexión sobre la experiencia chilena”, en Nelly Richard (ed.), *Políticas y Estéticas de la Memoria*, Chile, Editorial Cuarto Propio, 2000, p.19; Paul Drake, Iván Jaksic, *El modelo chileno: democracia y desarrollo en los noventa*, Chile, Lom Ediciones, 1999.

¹⁰ Elizabeth Jelin, “Exclusión, memorias y luchas políticas”, en Daniel Mato (ed.), *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005, p.7.

¹¹ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Madrid, Anthropos, 2004. Halbwachs publicó *Los marcos sociales de la Memoria* en 1925 y murió en el campo de Buchenwald en 1945. Póstumamente se publicó *La memoria Colectiva*.

¹² En relación a la muerte de Halbwachs, quien fuera su estudiante, Jorge Semprún, escribió en su libro *La escritura o la vida*: “[la muerte] era la sustancia de nuestra

ensayos en los que revisaba algunos de sus primeros postulados sobre esta materia; esos escritos fueron publicados póstumamente bajo el título de *La Mémoire collective*. Para Halbwachs el pasado se construye desde el presente, afirmando una noción presentista de la memoria que entiende que la memoria de los miembros de un grupo se construye a partir de los intereses y marcos de referencia del presente. Señala el autor que “El recuerdo es en gran medida una reconstrucción del pasado con la ayuda de datos tomados prestados al presente y preparados además por otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores de donde la imagen de antaño ha salido ya muy alterada”¹³.

Desde esta perspectiva, la memoria no restituye los hechos pasados sino que los reelabora a partir de las marcas del tiempo presente. En tanto reconstrucción y no repetición estática de los hechos pasados, la memoria colectiva opera como un proceso socio-cultural de significaciones y representaciones, que adquiere forma en realidades sociales y actores específicos que dan origen a memorias particulares y diversas. De este modo, el recuerdo de un acontecimiento es compartido por los miembros de una comunidad, la que puede modificar su representación de los acontecimientos pasados en función de las urgencias de los nuevos contextos y escenarios del presente. La naturaleza social y grupal de lo vivido tiene como consecuencia que ante la evocación de un mismo hecho se elaboren diversas memorias no siempre coincidentes.

Una segunda idea central en el pensamiento de Halbwachs es la existencia de marcos sociales de la memoria, los que posibilitan y otorgan sentido a los recuerdos individuales. Sostiene el autor que todas las memorias se originan en la vida social, ya que al estar localizadas espacial y temporalmente sus contenidos son socialmente compartidos. Las memorias individuales siempre están enmarcadas socialmente, puesto que los recuerdos personales se sostienen en los de otros sujetos con los que se comparten códigos culturales y marcos valóricos, aun cuando esas memorias individuales sean únicas y singulares. Los grupos de pertenencia establecen pautas para pensar y representar la realidad pasada y presente y, esos marcos espaciales, temporales y culturales son la condición de

fraternidad, la clave de nuestro destino, el signo de pertenencia a la comunidad de los vivos. Vivíamos juntos esta experiencia de la muerte, esta compasión. Nuestro ser estaba definido por eso: estar junto al otro en la muerte que avanzaba [...] Todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad. Eso es lo que me enseñaba la mirada de Maurice Halbwachs, agonizando”. Jorge Semprún, *La escritura o la vida*, Buenos Aires, Editorial Tusquets, 2004, p. 37.

¹³ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 210.

posibilidad para las memorias individuales, estableciendo qué y cómo se debe recordar. De acuerdo a los planteos de Halbwachs, estos marcos permiten interpretar y evocar el pasado, asignar sentido a los recuerdos y fortalecer la cohesión e identidad grupal.

Señala el sociólogo francés que la memoria colectiva no es una suma de memorias individuales y que, al mismo tiempo, las memorias individuales no son un fragmento de la memoria colectiva. Entre unas y otras existe una mutua interacción que incide en sus contenidos y formas. Ahora bien, esta noción puede ser comprendida de dos maneras: como afirmación del carácter social de la memoria individual y como existencia de recuerdos compartidos, es decir, como la memoria de un grupo social. Halbwachs no realizó una distinción analítica más precisa, de modo que esta noción oscila entre una y otra acepción. Las investigadoras Elizabeth Jelin¹⁴ y Marie-Claire Lavabre¹⁵, advierten que esa imprecisión conceptual abre la posibilidad de pensar la memoria colectiva como una entidad reificada y externa a los individuos, visión cercana a un enfoque durkheimiano. Más productiva es su comprensión como resultado de diversas interacciones sociales y como encuadradas en marcos culturales y relaciones de poder en las que algunos actores tienen más recursos simbólicos y materiales que otros para instalar su relato sobre el pasado en la escena pública.

Las propuestas pioneras de Halbwachs fueron retomadas varias décadas después (en los años setenta) por investigadores franceses que utilizaron la noción de memoria para analizar desde nuevos enfoques y dimensiones procesos traumáticos y conflictivos. En esta línea vale la pena mencionar el trabajo de Pierre Nora, historiador que coordinó la obra colectiva *Les Lieux de mémoire*, iniciada en 1984 y culminada en 1993 y que dio origen a siete volúmenes publicados en tres partes: *La République*, *La Nation* y *Les France*¹⁶. Esta obra analiza las transformaciones sociales ocurridas en Francia (migraciones, modernización, desaparición de tradiciones y formas de vida) y su impacto en la identidad nacional. Para ello Nora propone la noción de “lugares de memoria”, es decir, elementos

¹⁴ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo XXI editores, 2001.

¹⁵ Marie-Claire Lavabre, “Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria”, en Anne Pérotin-Dumon, *Historizar el pasado vivo en América Latina*, 2005. Disponible en http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_resultado_textos.php?categoria=Verdad%2C+justicia%2C+memoria&titulo=Maurice+Halbwachs+y+la+sociolog%EDA+de+la+memoria [Fecha de consulta: 8 de mayo de 2015]

¹⁶ Pierre Nora, “Entre memoria e historia. La problemática de los lugares”, *Lieux de Mémoire I: La République*, París, Gallimard, 1984; Pierre Nora, “La aventura de Lieux de mémoire”, en *Ayer*, N° 32, 1998; y Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Santiago, Editorial Trilce/Lom Ediciones, 2009.

materiales o no materiales (emplazamientos físicos, conceptos, palabras o acontecimientos) que se constituyen en símbolos del patrimonio memorial de una comunidad, a partir de los cuales se reorganiza y problematiza el pasado.

Según Nora nos encontramos en un momento en que la aceleración del tiempo desencadena un exceso de memoria, abundancia que se explica justamente por la desaparición, pérdida y muerte de formas de vida en las que la memoria no necesitaba cristalizarse en lugares. Esta aceleración temporal está asociada a distintos procesos, a saber: la mundialización, la democratización, la masificación y la mediatización. A partir de la constatación de la desaparición de las “sociedades memoria”, el historiador propone una distinción tajante entre memoria e historia, asumiendo que la primera está encarnada en grupos vivientes y, por lo mismo, está en constante transformación y, además, es afectiva y mágica, ya que instala al recuerdo en el ámbito de lo sagrado, fortalece la identidad de las comunidades, está enraizada en lo concreto y es, a la vez, múltiple, plural e individual. Por el contrario, la historia es comprendida como una operación intelectual laicizante, que reconstruye de un modo parcial aquello que ya no es; opera como análisis y discurso crítico y tiene pretensiones de universalidad. La historia, afirma Nora, deforma, moldea y petrifica la memoria, tanto así que

“Todo lo que llamamos estallido de memoria es la culminación de su desaparición en el fuego de la historia (...) Es sin duda imposible prescindir de la palabra. Aceptémosla, pero con la conciencia clara de la diferencia entre la memoria verdadera, hoy refugiada en el gesto y la costumbre, en los oficios a través de los cuales se transmiten los saberes del silencio, en los saberes del cuerpo, las memorias de impregnación y los saberes reflejos, y la memoria transformada por su pasaje a la historia, que es casi su opuesto; voluntaria y deliberada, vivida como un deber y ya no espontánea...”¹⁷.

Por su parte, la obra del historiador francés Henry Rousso es relevante en los estudios historiográficos sobre la memoria, ya que analiza las rupturas y quiebres históricos, y las memorias conflictivas que se tejen en torno a ellos. Siempre teniendo como objeto de estudio el caso de Francia, Rousso escribe el *Síndrome Vichy*, obra que revisa cómo a lo largo del tiempo se suceden memorias diversas respecto de un mismo acontecimiento traumático, en este caso, la colaboración francesa con el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial. Para este historiador, la problemática de la memoria ha emergido con fuerza en las sociedades que vivieron etapas violentas y autoritarias y que, por lo mismo, enfrentan la

¹⁷ Nora, “La aventura de Lieux...”, *op. cit.*, p. 25.

necesidad de gestionar esos pasados. En el caso de Vichy, realiza una historia de las memorias que se han construido en torno a la colaboración, poniendo atención en la dimensión oculta, vergonzante y, por lo mismo, postergada de la memoria pública. Cada relato acerca del pasado posee sus propias definiciones acerca de quiénes fueron las víctimas y los victimarios, así como de las causas históricas que explican los momentos de crisis. De este modo, otorga dinamismo histórico a la noción de memoria, entendiendo que las distintas representaciones acerca de los acontecimientos pasados se traducen en acciones, políticas y formas de construir la realidad¹⁸. Rousso pone atención en los conflictos, quiebres y rupturas (y no en las memorias que provocan consensos políticos e identitarios), abordando las disputas que se anidan al interior de una misma comunidad nacional.

Un tema relevante es su preocupación por el impacto que el “deber de memoria” puede tener sobre la producción historiográfica. Es preciso señalar que esta noción fue propuesta originalmente por Primo Levi, judío-italiano que a inicios de los años cuarenta se sumó a la resistencia antifascista para posteriormente ser apresado y enviado al campo de concentración de Monowitz. Levi logró sobrevivir y dedicó gran parte de su vida a testimoniar sobre sus vivencias como prisionero del nazismo. Su obra, en especial los libros que forman parte de la denominada *Trilogía de Auschwitz*¹⁹ constituye una reflexión particularmente lúcida acerca de la experiencia concentracionaria y las tensiones asociadas a la sobrevivencia. Para Levi el ejercicio de testimoniar es asumido como un deber, puesto que “los hundidos”, –aquella inmensa mayoría que llegó hasta el fondo, sin posibilidades de retorno–, no pueden hacerlo por sí mismos. Se testimonia, entonces, para justificar la audacia de haber vivido y, sobre todo, se escribe por delegación, pues –en rigor– el pasado pertenece a los muertos y el testimonio del sobreviviente contiene en su centro las lagunas y los silencios de lo intestimoniable. Según señala el autor:

“Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos (...) Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o han vuelto mudos; son ellos, los ‘musulmanes’, los hundidos, los verdaderos testigos...”

¹⁸ Henry Rousso, “El duelo es imposible y necesario”, entrevista por Claudia Feld, en *Revista Puentes*, año 1, N° 2, diciembre, Argentina, 2000.

¹⁹ La trilogía reúne los siguientes libros: *Si esto es un hombre* (1947); *La tregua* (1963) y *Los hundidos y los salvados* (1986). Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, Editorial El Aleph, 2005.

“No podré decir si lo hemos hecho [testimoniar], o lo hacemos, por una especie de obligación moral hacia los que han enmudecido, o por librarnos de su recuerdo, pero lo cierto es que lo hacemos movidos por un firme y persistente impulso”²⁰.

Henry Rousso utiliza esta noción, pero le asigna un nuevo sentido, entendiendo por “deber de memoria” el mandato moral de recordar los grandes crímenes y atentados a los derechos humanos, imperativo que puede tener un impacto en la producción historiográfica al intentar que sus resultados coincidan con una actitud empática hacia las víctimas. Esta advertencia apunta a un problema crucial: hasta qué punto esa empatía puede invitar a invisibilizar o silenciar ciertos temas cuyo tratamiento podría complejizar la visión que se ha construido de las propias víctimas del terrorismo de Estado; por ejemplo, los crímenes y ejecuciones cometidos por organizaciones de izquierda revolucionaria. Indica el autor al respecto:

“...cuando los militantes defienden el deber de memoria, aceptan a veces mentir sobre la historia, muchas veces intencionadamente, para salvaguardar una idea pura y simple del pasado, con buenos y malos bien identificados, fuera de toda la complejidad de los comportamientos humanos. ¿Debemos escribir una historia falsa del pasado para condenar ese pasado? A veces el deber de memoria invita, porque es un mandato moral, a perder de vista ese aspecto de la historia”²¹.

En síntesis, las propuestas de Rousso permiten reflexionar sobre las distintas representaciones que se han construido acerca de un acontecimiento histórico, identificando momentos y figuras que condensan los sentidos de cada relato. Asimismo, afirman la existencia de múltiples interpretaciones sobre el pasado y asignan un lugar central al olvido, en tanto mecanismo que permite borrar ciertos acontecimientos de la memoria colectiva.

Siguiendo este recorrido, un trabajo fundamental en este campo de estudios es el del sociólogo vienés Michael Pollak, quien puso atención al modo en que experiencias límite impactan en las identidades de grupos y comunidades humanas. De acuerdo a sus planteamientos, las situaciones extremas producen identidades quebradas y heridas, las que sin embargo tienen la capacidad de recomponerse, siempre en un frágil e inestable equilibrio. En su estudio *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien*

²⁰ Henry Rousso, “El duelo es imposible...”, *op. cit.*, p. 32.

²¹ *Op. cit.*, p. 37.

de l'identité sociale,²² Pollak analiza la experiencia de los deportados, articulando las categorías de memoria e identidad y utilizando (y reivindicando epistemológicamente) la historia oral como método y perspectiva analítica privilegiada para analizar los recuerdos, los olvidos y los silencios de quienes sobrevivieron a situaciones de catástrofe social. Las situaciones extremas operan como un quiebre del orden naturalizado del mundo, lo que obliga a las personas a adaptarse a esa nueva realidad, redefiniendo sus identidades y su relación con el grupo al que pertenecen. Pollak aborda estas cuestiones poniendo su mirada en el caso del genocidio nazi y en la epidemia del SIDA, el análisis sobre los modos en que los sujetos reaccionan ante la destrucción de sus mundos, reestructurando sus identidades y desplegando variadas formas para resistir a esa amenaza vital.

Para Pollak, los testimonios operan no solo como un relato de datos factuales (aspecto al que no le asigna demasiada importancia), sino como una reflexión acerca de la propia identidad de los sujetos, como un instrumento de reconstrucción identitaria en momentos de crisis. En este marco, propone una lúcida comprensión acerca de los silencios que habitan todo relato sobre sí mismo. Esos silencios no dependen tanto de la voluntad y/o capacidad de los testigos de dar cuenta de su experiencia, sino de las condiciones sociales que la vuelven (o no) audible y comunicable. Si el relato de una experiencia no encuentra recepción social, el silencio opera como una condición necesaria para mantener los vínculos con el entorno social.

Asimismo, analiza el modo en que grupos excluidos y marginados producen memorias “subterráneas”, que se relacionan conflictivamente con la memoria oficial de la nación. Marcando distancia con Maurice Halbwachs, entiende que la memoria colectiva —comprendida como memoria nacional— es uniformizante y opresiva de las memorias de las minorías, las que operan en el silencio y de un modo imperceptible, hasta que estallan en los momentos de crisis y se instalan abruptamente en la escena pública. Un ejemplo de ello ocurrió en la URSS, cuando los cambios políticos desatados a partir de la Perestroika hicieron posible la emergencia de memorias que hasta entonces se habían mantenido confinadas al silencio y que habían sido transmitidas oralmente de una generación a otra. En este caso, el silencio sobre los crímenes estalinistas no era sinónimo de olvido, sino el modo en que esa memoria había resistido a los embates de la memoria oficial. Pese a las políticas de adoctrinamiento ideológico, los recuerdos disidentes lograron mantenerse

²² Michael Pollak, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié, 1990.

en el tiempo a través de redes familiares y de amistad, esperando el momento para salir a la luz. El segundo caso analizado por Pollak es la experiencia de los sobrevivientes de los campos de concentración que, después de su liberación, regresaron a Alemania o a Austria. Su silencio sobre el pasado estaba ligado, en primer lugar, a la necesidad de encontrar un *modus vivendi* con aquellos que asistieron a su deportación (y que la aceptaron, al menos tácitamente). Al mismo tiempo, Pollak se refiere a los consejos judíos que debieron asumir parte de la gestión administrativa de la política antisemita del nazismo; ello se tradujo en la elaboración de listas de deportados o la organización del abastecimiento en lugares de tránsito. Al respecto indica Pollak:

“Los representantes de la comunidad judía negociaron con las autoridades nazis, esperando primero poder alterar la política oficial, más tarde limitar las pérdidas, finalmente llegaron a una situación en la cual se desmoronó la esperanza de poder negociar un mejor trato para los últimos empleados de la comunidad. Esta situación (...) ilustra particularmente bien el encogimiento progresivo de aquello que es negociable y también la diferencia ínfima que a veces separa la defensa del grupo y su resistencia de la colaboración y el compromiso. (...)”²³.

Sobre esa experiencia se articulan diversos silencios; los de las propias víctimas, que en alguna medida se sienten comprometidas y culposas, y las de un entorno que por diversas razones prefiere eludir su recuerdo. Algo similar sucede con los alsacianos y lorenos que fueron reclutados a la fuerza por el ejército alemán para luchar contra Francia durante la Segunda Guerra Mundial. Una vez acabado el conflicto, y pese a que el reclutamiento había sido forzado y en gran medida resistido, esos soldados fueron considerados sospechosos de colaborar con el nazismo y, por lo tanto, apresados por el Ejército Rojo. Quienes sobrevivieron y regresaron a Francia, no hallaron un espacio de escucha social para sus relatos; el mito de la Francia resistente los obligó a guardar silencio, ya que era imposible integrar esos recuerdos a la memoria colectiva de la nación.

Los tres casos analizados por Pollak ponen de manifiesto el modo en que memorias vergonzantes, culposas y prohibidas son condenadas al silencio por parte de las memorias hegemónicas, pero al mismo tiempo, se muestran capaces de sobrevivir y de permanecer en el tiempo a través de estructuras de comunicación no formales. Para el autor,

²³ Michael Pollak, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2006, p. 21.

“Hay en los recuerdos de unos y otros zonas de sombra, silencios, “no-dichos”. Evidentemente, las fronteras entre esos silencios y “no-dichos” y el olvido definitivo y lo reprimido inconsciente no son estancas; están en perpetuo dislocamiento (...) Esa tipología de discursos, silencios, y también alusiones y metáforas, es moldeada por la angustia de no encontrar una escucha, de ser castigado por aquello que se dice, o, al menos, de exponerse a malentendidos. (...)”²⁴.

Todo testimonio, más allá de la diversidad de sus registros (narración autobiográfica, declaración judicial, entrevista), requiere de una escucha, de un otro (u otros) que acoja(n) las palabras del testificante. Sucede, sin embargo, que no siempre existen contextos favorables a la recepción de sus relatos. De este modo, la ausencia de un oyente provoca un vacío dialógico y/o la privatización del trauma²⁵.

Recogiendo los planteos de Pollak, es preciso poner atención a los silencios que constituyen todo testimonio. El silencio tiene funciones y por lo mismo, debe ser trabajado y no resuelto como si se tratara de un problema, puesto que la posibilidad de testificar no solo depende de la voluntad o capacidad de los sobrevivientes de narrar sus experiencias, sino de la existencia de condiciones sociales que las vuelvan comunicables y audibles. La frontera entre lo decible y lo indecible, entre aquello que el sujeto de confiesa a sí mismo y aquello que puede transmitir al exterior no es estática, y los recuerdos deben esperar el momento indicado para ser expresados.

Respecto al caso de Chile, por mucho tiempo se pensó que las principales –sino las únicas– víctimas de la represión política de la dictadura eran los asesinados y los desaparecidos, de modo que el valor asignado a la sobrevivencia condujo, en muchas ocasiones, a subestimar las condiciones en que ésta se realizaba, obviando o minimizando los costos y los profundos daños que marcaron la vida de las víctimas. Desde esta lógica, los sobrevivientes debían sentir incluso una suerte de agradecimiento por continuar vivos, cuestión que los invitó a inhibir el relato de sus experiencias, siempre “menores” en relación con la muerte y/o el desaparecimiento.

Por último, Pollak analiza los procesos de encuadramiento de las memorias, es decir, los procedimientos que las colectividades (iglesias, partidos políticos, sindicatos, etc.) ponen en marcha para establecer qué y cómo debe recordarse. Ciertamente, la memoria de un

²⁴ *Op. cit.*, p. 24.

²⁵ Elizabeth Jelin, “La narrativa personal de lo ‘invisible’”, en Vera Carnovale, Federico Lorenz y Roberto Pittaluga (eds.), *Historia, memoria y fuentes orales*, Buenos Aires, Memoria Abierta y CEDINCI editores, 2006.

grupo está estrechamente vinculada a la identidad colectiva del mismo, ya que opera reforzando los lazos de pertenencia y las fronteras con otras comunidades humanas. Los recuerdos (y olvidos) sobre el pasado compartido, fortalecen la cohesión interna y la adhesión al colectivo y por ello, cada comunidad construye una versión oficial sobre ese pasado común y, en consecuencia, una imagen sobre sí misma. Esos procesos de encuadramiento de la memoria tienen actores que se especializan en narrar la historia del colectivo, es decir, personas que son la voz autorizada del colectivo para socializar esa memoria.

Desde el campo de la filosofía, Paul Ricoeur realiza una reflexión acerca de las distintas formas en que es posible representar el pasado, analizando en profundidad los mecanismos propios de la memoria y de la historia. Señala Ricoeur que todo recuerdo supone la presencia de una ausencia, asunto que tanto Platón como Aristóteles definieron como una aporía²⁶. Esta paradoja primigenia se ve complejizada porque existen dos tipos de ausencia: aquella propia de lo irreal y lo imaginario, y otra referida al pasado, a aquello que existió antes. Si bien ambas ausencias son de naturalezas distintas, están estrechamente vinculadas, imbricación que explica –de acuerdo a este autor– los problemas de fiabilidad de la memoria. Para el autor francés,

“Es necesario defender, contra viento y marea, la ambición de la memoria, su reivindicación, su pretensión, su *claim* –como dicen los autores analíticos de habla inglesa– de ser fiel al pasado. Ambición inalcanzable, quizás, pero ambición que constituye la dimensión que yo llamaría verista de la memoria, con lo que quiero denotar su relación fundamental con la verdad de aquello que ya no es, pero que fue antes. Si reprochamos a la memoria su falta de fiabilidad, lo que es efectivo, es precisamente porque esperamos de ella que sea fiable. Es un reproche que no podríamos hacer a la imaginación. La imaginación está autorizada para soñar; a la memoria, en cambio, se la exhorta a ser verdadera”²⁷.

La aporía de la memoria y su vinculación con lo pasado es el núcleo articulador de la reflexión ricoeuriana acerca de la memoria y la historia. La rememoración ricoeuriana se nutre de las propuestas planteadas por

²⁶ De acuerdo a Platón, la *eikónera* la representación, la imagen de lo ausente. La *eikón* estaba en estrecha vinculación con la impronta o la huella de lo anterior, es decir, el *typos*. Esa asociación daba origen a las dudas sobre la falsedad de la rememoración, ya que la *eikón* podía distanciarse de la huella original. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.

²⁷ Paul Ricoeur, “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico”, en Françoise Barret-Ducrocq (ed.), *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Editorial Granica, 2002, p. 26.

Sigmund Freud en los escritos “Recuerdo, repetición y elaboración”²⁸ y “Duelo y Melancolía”. En el primer trabajo, Freud afirma la existencia de una compulsión de repetición, en la que el recuerdo de un hecho opera como una repetición literal del mismo; de este modo, el acto repetido sustituye el recuerdo. Esa memoria impedida adopta formas patológicas, y el modo de superar esa enfermedad es la puesta en marcha de un “trabajo de rememoración”, que por definición, se opone a la compulsión de repetición. En “Duelo y Melancolía” Freud establece las diferencias entre una y otra noción, señalando

“La melancolía se caracteriza psíquicamente por un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones y la disminución del amor propio. Esta última se traduce en reproches y acusaciones, que el paciente se hace a sí mismo, y puede llegar incluso a una delirante espera de castigo. Este cuadro se nos hace más inteligible cuando reflexionamos que el duelo muestra también estos caracteres, a excepción de uno solo; la perturbación del amor propio”²⁹.

El trabajo de duelo consiste en un examen de la realidad que demuestra que el objeto amado ha dejado de existir y por ello demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con aquel, proceso que se lleva a cabo de un modo paulatino, pues conlleva un enorme gasto de energía y tiempo (dada la oposición natural que surge como reacción a la pérdida, pues el sujeto no abandona gustoso ninguna de las posiciones de su libido). De este modo, mientras el trabajo de duelo es un fenómeno normal –aunque doloroso– que permite que el yo se libere, la melancolía nos indica un estado de abatimiento, de martirización del objeto amado en que los lamentos operan como acusaciones. En este sentido, y apoyándose en los planteos de Freud, Ricoeur sostiene que el trabajo del duelo es el camino obligado para poner en marcha el trabajo del recuerdo, mientras que para ambos (recuerdo y duelo) es indispensable interiorizar la prueba de la realidad, a saber, la pérdida.

En este punto es necesario señalar que para Ricoeur es legítimo trasladar al plano de la memoria colectiva y de la historia las categorías patológicas propuestas por Freud, pues todas las situaciones planteadas en la cura psicoanalítica tienen que ver con el “otro psicosocial”. Para Ricoeur:

²⁸ Sigmund Freud, *Recuerdo, repetición y elaboración*, Barcelona, Editorial Biblioteca Nueva, 2002.

²⁹ *Op. cit.*, p. 192-193.

“Es la constitución bipolar de la identidad de la identidad personal y de la identidad comunitaria la que justifica, en último término, la extensión del análisis freudiano del duelo al traumatismo de la identidad colectiva. Se puede hablar, no sólo en un sentido analógico sino también en los términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva” “(...) La transposición de categorías patológicas al plano histórico estaría más justificada si llegase a demostrar que no se aplica sólo a las situaciones excepcionales evocadas más arriba, sino que se deben a una estructura fundamental de la existencia colectiva. Lo que debe evocarse aquí es la relación fundamental de la historia con la violencia”³⁰.

La comprensión del recuerdo como trabajo rememorativo se opone a aquella noción que lo entiende como mera recepción de una imagen del pasado. En esa dirección, Ricoeur propone la idea de “memoria justa”, la que evita la repetición literal a través de una distancia crítica. Esta perspectiva es retomada por intelectuales conosureños como Hugo Vezzetti³¹ y Beatriz Sarlo³², quienes adscriben a una noción de la memoria como trabajo intelectual necesario para interrogar y problematizar el pasado reciente. Ello supone afirmar la inteligibilidad –al menos parcial– del pasado y apostar por la posibilidad de comprender las condiciones que permitieron el terrorismo de Estado y sus repercusiones políticas y culturales en el presente.

También desde el campo de la filosofía, el trabajo de Tzvetan Todorov es un referente obligado para las investigaciones que se aproximan al análisis de las memorias. Filósofo, lingüista, historiador y crítico literario, Todorov afirma que los regímenes totalitarios del siglo XX han aspirado a controlar la memoria, imponiendo su propia versión del pasado y suprimiendo las narrativas de los grupos dominados. Con ese fin, han manipulado la historia, ocultado las huellas de los crímenes y destruido los vestigios de la maquinaria del horror. Como respuesta a ello, los grupos dominados han intentado hacer fracasar esa política, reuniendo información, recolectando pruebas materiales, registrando testimonios, para dar a conocer aquello que se ha intentado ocultar. Todorov señala como ejemplo, la experiencia del nazismo alemán y los campos de prisioneros soviéticos, cuyos sobrevivientes se impusieron como obligación moral informar al mundo sobre los crímenes que se habían cometido. Lo mismo se puede señalar para la experiencia

³⁰ Ricoeur, *La memoria, la historia...* *op. cit.*, p. 108-109.

³¹ Hugo Vezzetti, *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 2002.

³² Beatriz Sarlo, *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.

concentracionaria de las dictaduras argentina y chilena. En los centros de detención, legales y clandestinos, los presos desplegaron diversas estrategias de resistencia cotidiana: la risa, la solidaridad, el intentar mantener ciertos hábitos propios de la condición humana –como la higiene corporal–, la realización de tareas para no enloquecer o para poder desplazarse con más libertad, se constituyeron en formas cotidianas de resistir a la fuerza aniquiladora de los campos. Entre esas formas de resistencia es importante destacar la labor memorialista de los detenidos, quienes sintieron el deber de recopilar información sobre el lugar en que se encontraban con el fin de hacerla llegar al exterior y dar a conocer a la sociedad lo que estaba sucediendo. De esto se desprende que la tarea de recopilación y recuperación de la memoria de los centros de detención comenzó al interior de los mismos, en sus entrañas.

Sin embargo, advierte Todorov, la condena del olvido y el elogio acrítico de la memoria pueden ser afirmaciones problemáticas y riesgosas, en especial en lo que se refiere a los usos políticos del pasado. Un ejemplo de ello es la exaltación del pasado que hizo la Alemania nazi con el objeto de reforzar el orgullo nacional en la población civil. Por lo tanto, el problema no radica en la selectividad de la memoria, sino los fines que las movilizan. Todorov se pregunta hasta qué punto el recuerdo literal de los acontecimientos traumáticos (ocurridos algunos de ellos hace siglos) puede contribuir a fortalecer las odiosidades entre diversas comunidades o grupos sociales. Hay que evitar, por lo tanto, el culto de la memoria sin considerar los usos políticos que están detrás.

Junto a esta mirada desacralizada de la memoria, distingue dos formas de reminiscencia: la memoria literal y la memoria ejemplar. Mientras la primera apunta a una recuperación de los acontecimientos como hechos singulares, intransferibles y cerrados sobre sí mismos (en el entendido de que mantienen una continuidad en su impacto sobre el presente), la memoria ejemplar se sitúa más allá de los acontecimientos, y, sin negar su singularidad, los inserta al interior de una perspectiva más amplia, tomándolos como modelo para pensar otros sucesos. Esta última perspectiva sirve de base para la conformación de una dimensión pública de la memoria y es la que permite convertir el pasado en lección, en principio de acción para el presente³³. Ello posibilita estimular procesos de memoria que promuevan una apropiación crítica del pasado, traduciendo la experiencia en demandas más amplias, en aprendizajes colectivos, transitando desde los recuerdos privados y personales a la esfera pública, de modo que las elaboraciones del recuerdo sean inclusivas, permitiendo a nuevos actores la posibilidad de crear nuevos sentidos del pasado.

³³ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Editorial Paidós, 2000.

Por último, desde un abierto rechazo al frenesí conmemorativo, advierte los riesgos que conlleva asumir la condición de víctima como posición privilegiada respecto a los otros. Para el autor búlgaro,

“...lo que sí es más sorprendente, al menos a primera vista, es la necesidad experimentada por otros individuos o grupos de reconocerse en el papel de víctimas pasadas y de querer asumirlo en el presente. ¿Qué podría parecer agradable en el hecho de ser víctima? Nada, en realidad. Pero si nadie quiere ser una víctima, todos en cambio, quieren haberlo sido sin serlo más. Aspiran al estatuto de víctima (...) Haber sido víctima da derecho a quejarse, a protestar y a pedir (...) conservamos un privilegio permanente, asegurándonos la atención y, por tanto, el reconocimiento de los demás”³⁴.

En este sentido, propone sacar de los recuerdos traumáticos un valor ejemplar, de manera que la memoria en tanto proyecto se oriente hacia el futuro como un reto moral.

Por último, el historiador italiano Enzo Traverso se refiere a la relación entre memoria e historia, afirmando que la primera posee un estatuto matricial respecto de la segunda; la historia nace de la memoria y luego se distancia de ella a través de un ejercicio auto reflexivo, transformándola en uno de sus objetos de estudio. Apoyándose en las obras de Maurice Halbwachs, Joseph Yerushalmi y Pierre Nora, Traverso considera que entre ambas existe una relación estrecha y una mutua interpelación, vínculo que descansa en la constatación de sus diferencias. Según señala Traverso,

“La memoria es cualitativa, singular, está poco preocupada por las comparaciones, por la contextualización, por las generalizaciones. No tiene necesidad de pruebas para quien la porta. El relato del pasado prestado por un testigo (...) será siempre su verdad, es decir, la imagen del pasado depositada en sí mismo (...) la memoria singulariza la historia, en la medida que es profundamente subjetiva, selectiva, a veces irrespetuosa con la cronología, indiferente a las reconstrucciones de conjunto y a las racionalizaciones...”³⁵.

Por su parte, el trabajo historiográfico debe analizar críticamente las memorias, inscribiendo su singularidad en un escenario histórico más amplio, analizando sus contenidos, silencios y omisiones, y sus contextos de producción.

³⁴ *Op. cit.*, p. 96.

³⁵ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid, editorial Marcial Pons, 2007, p. 23.

Junto con relevar las diferencias entre una y otra forma de representar el pasado, Traverso se refiere al modo en que ambas se vinculan y moldean mutuamente. Por un lado, la labor de los historiadores contribuye a formar la memoria colectiva sobre los acontecimientos pasados; ello es así porque los debates historiográficos sobrepasan las fronteras estrictamente académicas y porque no existe una memoria pura, totalmente ajena al discurso historiográfico. Por otro lado, en las últimas décadas la labor historiográfica se ha enriquecido con el relato de los testigos de los procesos estudiados. Esas voces han puesto en evidencia los límites de los procedimientos tradicionales, incorporando no solo las memorias de los sujetos sino también las texturas cotidianas de sus experiencias.

En relación al último planteo de Traverso, es preciso considerar que uno de los aportes más evidentes de la historia oral es la posibilidad de aproximarnos a la subjetividad de los individuos. Permite, parafraseando a Portelli, informarnos sobre lo que las personas hicieron y al mismo tiempo, de lo que querían hacer, lo que creyeron estar haciendo y de lo que hoy día creen que hicieron³⁶. Por lo mismo, no solo es útil en aquellos casos en los que otro tipo de fuentes son limitadas, insuficientes o inexistentes, sino que permite acercarse a los hechos desde una perspectiva diferente. Esto no significa, sin embargo, que a través de esta metodología se accede de un modo directo y automático a la *verdadera* historia de los sujetos, entendida como una suerte de realidad pura e incontaminada. Por el contrario, la memoria de los sujetos, como ya se ha señalado, no es una restitución literal ni exacta de los hechos, sino su resignificación posterior desde un punto de vista particular. Ello supone trabajar con un material que posee sus propias complejidades y que, por lo mismo, exige un tratamiento no inocente de parte del historiador.

La memoria, señala Primo Levi, es un instrumento maravilloso pero falaz³⁷. Por lo mismo, los testimonios no están libres de distorsiones (voluntarias e involuntarias) y además, al estar contruidos en y desde los marcos valóricos y las urgencias del presente, llevan el sello del momento preciso en que son elaborados. Trabajar con la memoria supone incorporar los recuerdos, los olvidos y los silencios, sin dejar de considerar que el relato se construye en un contexto específico, que lo moldea y articula como tal, estableciendo qué se puede decir (y cómo se debe decirlo) y qué se debe callar.

³⁶ Alessandro Portelli, “Lo que hace diferente a la historia oral”, en Dora Schwarstein, (comp.), *La historia oral*, Buenos Aires, CEAL, 1991.

³⁷ Levi, *Trilogía de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 96

II. Resignificación de las historias y memorias largas.

“Para que me suceda en el derecho que yo tengo”

Tierras y memoria

Ximena Azúa Ríos

Los lugares y espacios de la memoria

Pensar en la historia y memoria de las mujeres, es pensar en muchos retazos de memorias, hablas y silencios, en identidades derivadas, en intentos de genealogía y pensar por cierto en el cuerpo y sus marcas. Ana Forcinito ha dicho “La historia Latinoamericana de los cuerpos es también la historia donde la violencia programática ha domesticado y dominado cuerpos individuales, feminizando su espacio, subyugando su rebelión, sometiendo su poder de gestión”¹. Sin embargo, si pensamos en las comunidades indígenas y en particular en las mujeres indígenas la violencia se transforma en una matriz, pero también quisiera pensarlo desde la persistencia y resistencia de esas comunidades y en particular desde las mujeres que establecieron estrategias y siguen luchando por las tierras usurpadas.

Las tierras no como un lugar, sino como una lucha por la identidad, por una cosmogonía, una forma de instalarse en el mundo, como una lucha contra “el desarraigo de la vivencia que aún permanece en el calor de la tradición, en el mutismo de la costumbre, en la repetición de lo ancestral, bajo el impulso de un sentimiento histórico de fondo”² en esa persistencia las mujeres han formado parte, han sido protagonistas desde los inicios hasta nuestros días, sin ir más lejos recordemos a las hermanas Quintraman y su defensa del Alto Bio-Bío.

En ese gesto de persistencia es que presento el testamento de Bárbola de Oropesa una india, viuda del cacique de Macul –lugar donde transito diariamente– y quizás por ello se me hace tan relevante dar a conocer su texto. Volviendo a la cita de Forcinito, Bárbola con su accionar demostró que no fue subyugada, ni sometido su poder de gestión.

¹ Ana Forcinito, *Memorias y nomadías. Géneros y cuerpos en los márgenes del postfeminismo*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2004, p. 35.

² Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Santiago, Editorial Lom, 2009, p. 18.

Antes de ello, haré algunas consideraciones sobre el texto testamentario.

El testamento como documento que fija y constituye memoria³

Los testamentos de mujeres chilenas⁴ del siglo XVII, como todo texto testamentario en la época barroca, en cuanto expresión del discurso hegemónico presenta un alto grado de formalización y homogeneidad, correspondiente al hecho de ser un documento que se inserta en el conjunto de actos que preparan al cristiano para el “bien morir” y que en esa formalización debe ajustarse a la rigurosa preceptiva que la ley civil y la eclesiástica establecen para ese tipo de texto y a las normas que regulan su producción y estructura contenidas en los manuales o instrucciones para escribanos que proporcionaban los modelos a los que toda carta o escritura debía atenerse.

Pero, a pesar de ello, hay en los textos marcas o indicios que dan cuenta que los discursos que se instalan en ellos remiten a contenidos, propósitos, objetivos diferentes a aquellos relativos a la preparación para la “buena muerte” que favorece el acceso a la “Gloria del Paraíso” y que refieren a realidades terrenales y prácticas que se manifiestan con bastante relieve en los testamentos de mujeres pertenecientes no sólo a la elite sino también a aquellas de sectores más marginales respecto del poder como indias, negras o mulatas.

Dentro de la sociedad colonial, las mujeres, en general se establecen en situaciones que, según sea su condición social, estado civil y etnia revelan en distintos grados dependencia y subordinación a los poderes dominantes. Los testamentos revelan que también hay una voluntad de afirmar identidades femeninas que se plantean con mayor autonomía y que en los textos se manifiestan en los elementos discursivos testimonial, judicial, autobiográfico que concurren para conformar las cláusulas materiales que van configurando un espacio de autoafirmación de la identidad, de aspiración a ser reconocidas en ella y en sus particulares situaciones y derechos, o de reclamo por éstos cuando se tiene la

³ Un artículo de mi autoría más específico sobre el texto testamentario y del cual las ideas expresadas que de aquí provienen es Ximena Azua, “Testamentos de mujeres chilenas del siglo XVII : discursos identitarios”, en Verónica Salles-Reese y Carmen Fernández (eds.), *Autores y actores del mundo colonial: nuevos enfoques multidisciplinares*, Quito, Universidad San Francisco de Quito; CASO-Colonial Americas Studies Organization, Georgetown University, 2008.

⁴ Si bien es cierto, en el siglo XVII Chile no existía como un estado nacional, este territorio ya era conocido con esa denominación.

conciencia de que no han sido respetados. Con lo cual los testamentos de mujeres –tanto blancas, como indias, negras o mulatas– vienen a constituirse en un espacio de efectiva autoafirmación de individualidades femeninas de la sociedad chilena del siglo XVII.

Por lo tanto, el texto testamentario constituye un espacio establecido por los poderes hegemónicos, fijado y regulado por ellos donde, sin embargo, se expresan conciencias y realidades subalternas.

Ello en el plano de la constitución y formalización del texto se advierte en las oposiciones entre la situación real de enunciación de la voluntad del testador que éste hace oralmente y la escritura del escribano que confiere a las declaraciones del sujeto la forma de carta o escritura conforme disponen las leyes y preceptivas y según lo que ellas prescriben para ese tipo de texto. Se opone así la fragilidad e inestabilidad de la oralidad, ámbito de expresión de lo particular y por ende, de lo subalterno, y la rigidez y permanencia de la escritura, medio o instrumento del orden que imponen los poderes dominantes, la que sólo registra las huella de la oralidad, en elementos expresivos tales diminutivos, giros o expresiones propias de la lengua hablada, que logran inscribirse en la formal escritura escribanil.

En el plano de los contenidos y elementos constituyentes de la estructura del texto testamentario, lo subalterno se expresa en la relación de tensión y no de complementariedad con que se integran los componentes discursivos esenciales: el religioso y lo mundano, las cláusulas pías y las materiales que se resuelve por el dominio de estas últimas por sobre las dimensiones religiosas que, en la concepción canónica del testamento son esenciales a él en cuanto preparación para esa buena muerte que da acceso a la vida eterna. Mientras las cláusulas piadosas, en su fijeza y formalismo, son expresión de la fe impuesta por la Iglesia y responden por lo tanto al poder hegemónico, las materiales incorporan la discursividad de las conciencias y de la vida, esa individualidad y particularismo que no siempre se corresponde con el orden del sistema o que se establecen respecto de él en distintos grados de tensión y oposición; y con mucha frecuencia en el juego de aparente acatamiento y real transgresión, muy propio de la barroca manifestación de realidades subordinadas o subalternas.

Para visualizar de mejor manera lo dicho, se presenta el siguiente esquema relativo a los dos órdenes de discursos que se articulan en el texto testamentario.

Hegemónico	Subalterno
<ul style="list-style-type: none"> - Escritura - Cláusulas pías y materiales en relación de complementariedad - Texto preparatorio para el “bien morir” - Aspiración de trascendencia en la gloria celestial 	<ul style="list-style-type: none"> - Oralidad - Cláusulas materiales dominan por sobre las pías - Texto probatorio de causas terrenales y prácticas - Aspiración de trascendencia en la vida terrenal.

Fuente: Elaboración propia

Los testamentos de indígenas en general representan la aparente adopción del código letrado por sectores subalternos que pueden ser considerada como una forma de asimilación, pero también puede ser visto como estrategias de supervivencia frente a una situación que les es adversa. Estudios mexicanos⁵ plantean que los testamentos indígenas no eran una mera expresión de las últimas voluntades de los moribundos en el ámbito privado, sino medios usados para regular la transmisión de la propiedad.

En el caso de Chile, el estudio de testamentos de indios, de Julio Retamal plantea que:

“los testadores, en especial los de la primera época, sea que procedan de una cosmovisión andina, sea que provengan de una cosmovisión mapuche, o testan porque acepten plenamente la nueva cosmovisión hispánica, el sentido religioso o la idea de la muerte, o porque están conscientes de que esa es la única manera en que pueden disponer libremente de sus bienes, porque sólo si aceptan la normativa vigente impuesta por el dominador, sus disposiciones se cumplirán o tendrán la posibilidad de cumplirse”⁶.

Estos textos representan uno de los escenarios donde el cambio cultural inducido se expresó de manera dramática en la vida indígena: la muerte. Las creencias y concepciones sobre la muerte y el destino posterior, las costumbres y rituales funerarios y la expresión de las últimas

⁵ Teresa Rojas, Elsa Rea y Constantino Medina, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, México, Conacyt, 1999.

⁶ Julio Retamal, *Testamentos de indios en el Chile colonial 1564-1681*, Santiago, Ediciones Andrés Bello, 2000, p. 17.

voluntades mediante las cuales se ordenaba la transmisión de bienes, de consecuencias económicas y sociales propias de las culturas indígenas, se vieron transformadas con la implantación de las que sostienen las instituciones colonizadoras.

En este contexto, el análisis del texto testamentario que a continuación se expone se centrará en aquellos elementos que permitan desentrañar la expresión de esas realidades subalternas —como las mujeres del siglo XVII en Chile— percibiendo los indicios a través de los cuales se manifiestan, para así animar de contenidos y sentidos los silencios del texto y las oposiciones que se genera entre las realidades explícitas o inicialmente referidas y el orden que les impone la escritura, oposiciones que cruzan el texto y se constituyen en eje de su articulación.

Análisis del testamento de Bárbola de Oropesa⁷

Bárbola de Oropesa es una mujer india, viuda de don Juan cacique de Macul, avecindada en Santiago. Su testamento data del 24 de mayo de 1610 y se encuentra en el Fondo de Escribanos de Santiago, perteneciendo a la escribanía de Juan de Narváez.

Dos asuntos cobran relevancia en este testamento: la relación entre ella y sus dos hijas, Constanza de Oropesa y Francisca Pereira y la situación de litigio que existe respecto a las tierras que ella declara de su pertenencia.

Antes de entrar a considerar esas materias, que estimo son centrales en este texto testamentario, cabe señalar que él se ajusta con algunas variantes en su preámbulo, a las convenciones propias de este tipo de texto: se enuncia en la situación típica de estar “yo enferma del cuerpo, en mi juicio y entendimiento y para hacer testamento tengo entera memoria”, se presentan —si bien de manera muy escueta— los enunciados correspondientes a la “profesión de fe”, omitiéndose todo lo concerniente a petición de intercesión ante Dios por la salvación del alma y conservándose sólo las afirmaciones del temor a la muerte, del deseo de “poner mi ánima en carrera de salvación” y afirmando sólo la creencia “en la santa fe católica y en todo lo que los cristianos deben tener y creer”.

A ello siguen, las consabidas fórmulas de encomendar el alma a Dios y el cuerpo a la tierra que anteceden a las disposiciones sobre el entierro,

⁷ El testamento de Bárbola de Oropesa fue publicado por Raissa Kordic, *Testamentos coloniales chilenos*, Frankfurt am Main, Universidad de Navarra, Iberoamericana-Vervuert, 2005.

las que en este caso se limitan a señalar que ello queda a la voluntad de los albaceas “que por pobre no dejo mandado nada”, declaración que apunta a la condición de desposeída de la testadora como causal de la carencia para establecer o mandar otra cosa que no sea ser enterrada “en el arco de los pobres” de “la iglesia mayor de esta ciudad” y disponer que se le digan las misas que se “pudieren decir, las cuales no sean más de las que mi posible alcanzaren, las que fuere la voluntad del dicho mi albacea”.

En las cláusulas materiales, la primera aseveración es la relativa a “que no debo ni me deben cosa que sea de importancia ni cantidad”, lo que resulta consecuente con la condición de pobreza anteriormente afirmada.

Pero dichas declaraciones de pobreza y de carencia de autonomía para decidir sobre el carácter del entierro y oficios funerarios –que podría entenderse como humildad y desapego al mundano boato y ceremonial de la muerte en la época– contrasta con la fuerza imperativa con la que Bárbola de Oropesa se refiere a los bienes que dice poseer y respecto de los cuales sostiene un reclamo que no ha sido atendido y que la mujer dispone sea materia de lo que deberá ocuparse su heredera.

El hecho es que ella declara:

“Yo tengo y me pertenecen las tierras en Macul, de donde el dicho mi marido era cacique, conforme se declara en la medida, mensura y amojonamiento que hizo el capitán Ginés de Lillo, medidor de tierras; y, de las que a mí me señaló de mi propiedad, yo me sentí por agraviada, y no estuve ni pasé por la dicha mensura porque me pertenecen más tierras. Mando que mi heredera las saque y vea cuantas me pertenecen y son más, para que me suceda en el derecho que yo tengo”.

Alude con estas palabras al repartimiento de tierras a los indios que hiciera en 1603 el capitán Ginés de Lillo, nombrado visitador general para tal efecto por el gobernador Alonso de Rivera, atendiendo a los continuos reclamos de los indios de la ciudad de Santiago frente al despojo de sus tierras, del cual eran objeto por parte de los españoles.

“El visitador general” dio a cada mujer viuda “dos cuadras” la mitad de lo que había repartido a los hombres⁸ y en ello reside el origen del “agravio” que sufre Bárbola de Oropesa quien, siete años después, en su testamento de 1610, impugna esa decisión.

Esa impugnación se planeta en dos niveles: primero, el del derecho que Bárbola tiene sobre las tierras de Macul, porque ellas eran de propiedad de su marido cacique; derecho que está por sobre el poder

⁸ Ots de Capdequí, *Bosquejo Histórico de la Mujer en la legislación de Indias*, Madrid, Editorial Reus, 1920.

español “que reparte tierras a los indios” como si ellas les pertenecieran. El argumento de la mujer que tiene su fundamento en el derecho natural, cuestiona así las disposiciones emanadas del poder político que se impone en las colonias españolas. Y no sólo las cuestiona, sino que las desconoce al señalar que “no estuve ni pasé por la dicha mensura porque me pertenecen más tierras”.

El segundo nivel de la impugnación concierne al hecho de que las decisiones del visitador general son altamente discriminatorias de las mujeres, pues, como se señaló, en el repartimiento se otorgó a las mujeres indígenas la mitad de lo que se les dio a los hombres.

El testamento incorpora así un componente judicial de impugnación de disposiciones y medidas de la administración colonial y de defensa de derechos de los indígenas que Bárbola de Oropesa, no sólo en este texto testamentario, sino también con anterioridad, ha sostenido, pues ella y su hija Constanza interpusieron años antes una querrela contra el general Luis Jufré reclamando las tierras de Macul que el cabildo de Santiago había otorgado a Jufré⁹.

En torno a este asunto judicial, el testamento de Bárbola de Oropesa plantea la tensión entre el derecho de los indígenas y el poder español que se les impone, y respecto del cual, la testadora que se identifica con todos los signos de la marginalidad –viuda, mujer, privada de bienes– se establece como agente de la impugnación al sistema imperante y defensora de los derechos de esos sectores postergados y subordinados.

A este respecto, cabe señalar que es posible atribuir al texto testamentario, en una actualización como la que aquí se presenta, finalidades y funciones que no se limitan a las tradicionales de expresión de la voluntad postrera de los sujetos, como preparación para el “bien morir”. Condicionados por el contexto en que se producen, los testamentos de indígenas en los siglos coloniales se orientan al cumplimiento de otras funciones.

Estudios de testamentos indígenas mexicanos sostienen que este tipo de documento no eran una mera expresión de las últimas voluntades de los moribundos en el ámbito privado, sino medios usados para regular la transmisión de la propiedad¹⁰, por el fundado temor de los moribundos y de sus pueblos a ser despojados de sus bienes sobre todo de las tierras. De hecho, algunos autores han considerado los testamentos indígenas como un subgénero de los documentos de la tierra. En esta perspectiva, el texto de Bárbola de Oropesa se enmarca en uno de los temas centrales

⁹ Guínés de Lillo, *Mensura General de Tierras (1602-1605)*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1941, p. 125.

¹⁰ Véase Rojas, Rea y Medina, *op. cit.*, p. 25.

del ámbito de preocupaciones del mundo indígena, su relación con la tierra y cómo ésta se conserva y traspasa de generación en generación.

Esto se refleja en el texto, en el que no sólo se da relieve a las cláusulas materiales por sobre los enunciados propios de la “profesión de fe” –que es característica dominante en todos los testamentos chilenos del siglo XVII–, sino que puede decirse en este caso que lo medular, el centro mismo del testamento es el componente judicial de reclamo e impugnación de una decisión de la autoridad política administrativa que la testadora considera lesiva de sus derechos y la consecuente afirmación y defensa de ellos, los que vienen a ser no sólo derechos individuales sino los de un sector marginado de la sociedad chilena: el de los indígenas y especialmente de la mujer india, discriminada por las medidas relativa a la repartición de tierras establecida por Ginés de Lillo. El relieve de esa dimensión, unido a lo escueto de la referencia a asuntos religiosos o espirituales que caracteriza este testamento, relativiza y pone en cuestionamiento el carácter y sentidos tradicionales del texto testamentario den la tradición hispánica que arranca de las Partidas de Alfonso X, el Sabio y lo vincula con otros tipos de textos como son los que se orientan a regular la transmisión de la propiedad de las tierras de los indígenas, en el contexto de la sociedad hispanoamericana de los siglos coloniales.

El otro aspecto que cabe destacar en el testamento de Bárbola de Oropesa es el que concierne a su relación con sus hijas. Se menciona a dos: Constanza de Oropesa, hija legítima de Bárbola y su marido, “don Juan” (ya fallecida) y Francisca Pereira a quien designa su heredera y de la que sólo se predica “mi hija, mujer legítima de Marcos d’Esquivel”. La omisión del adjetivo “legítima” para referir a esta hija, supone la condición de hija natural, a la que sólo reconoce e instituye como heredera, en el testamento y una vez ya fallecidos su marido e hija Constanza, legítimos herederos, según la ley. El reconocimiento de hijos naturales en los textos testamentarios, es situación frecuente en estos documentos del siglo XVIII. Como lo ha señalado Isabel Cruz¹¹, realidades mantenidas ocultas a lo largo de toda la vida, se revelan en estos textos expresivos de la voluntad última de los sujetos, como una forma de ordenar los diferentes asuntos que pueden afectar la conciencia y descargarla de culpas. A ello se agrega, en el caso del testamento de Bárbola de Oropesa, la intención de reparar la injusticia y consiguiente menoscabo que ha sufrido Francisca, pues fue la hija legítima la favorecida económicamente:

¹¹ Isabel Cruz, “El testamento barroco ¿una forma literaria?”, en *Revista Chilena de Humanidades*, N° 16, 1998.

“y declaro que cuando caso a la dicha Constanza de Oropesa, mi hija, con Cristóbal Sánchez su marido, yo le di en dote y casamiento todo cuanto tenía, y fue mucho más de lo que de derecho lo pertenecía, y que lo que ahora mando a la dicha Francisca Pereira, mi hija es mucho menos del tamaño y remanente de cuanto de lo que llevó la otra mi hija”.

Se advierte aquí la oposición entre la condición legítima y natural de los hijos que establece discriminaciones y da fundamento a plurales situaciones de injusticia en una sociedad como la chilena, cuyo modelo de estructura familiar no ha contemplado la variedad y complejidad de realidades que desbordan ese modelo. Tardíamente, la sociedad chilena legisló sobre ello: todos los hijos (legítimos o no) son iguales ante la ley.

El testamento de Bárbola de Oropesa, si bien atenido en lo general, a la estructura propia de ese tipo de texto, en el entramado de los enunciados o, como diría Támara Kamenzain¹², en el hilvanado del texto, entre lo explícitamente dicho, lo silenciado, los pliegues del mismo, manifiesta plurales oposiciones: legitimidad/ilegitimidad como eje en torno al cual se definen relaciones familiares; marginalidad indígena frente al poder de la administración y política coloniales, como oposición en torno a la cual se definen relaciones entre diferentes sectores en la sociedad del siglo XVII y en base a la cual se establecen relaciones de dependencia y subordinación, de acceso o no acceso al poder (mandar o no mandar) que se relacionan no sólo con los factores étnicos: indio/español, sino también de género: mujer india/hombre español.

Por la vía del reclamo frente a la cuestión de los repartimientos de tierra hechos por Ginés de Lillo que es demanda de reconocimiento de derechos que se estiman atropellados y consiguiente impugnación del poder político, desde la marginalidad; y por la vía de la confesión de la existencia de una hija natural, el testamento de Bárbola de Oropesa hace patentes situaciones que han afectado su vida personal, pero que a la vez son representativas de situaciones generales de la sociedad chilena de la época, cruzada por tensiones como las que este texto revela. Pero además de hacer presente estas tensiones, el testamento de Bárbola se orienta básicamente hacia la resolución de esas tensiones por la vía de reparación de injusticias: su heredera deberá seguir la defensa de los derechos de las tierras que le pertenecen y en procura de que se le sustituyan las que les fueron arbitrariamente enajenadas y, aunque no sea en la cuantía debida, pues lo que le lega “es mucho menos del tamaño y remanente de cuanto se llevó la otra mi hija”, la hija natural será compensada mediante las tierras y “lo demás que yo tuviere”, que le deja como herencia.

¹² Tamara Kamenzain, *El texto silencioso*, México, UNAM, 1983.

En definitiva, un testamento que en el plano del sentido se articula en torno al eje injusticia/justicia en el plano de lo personal, privado familiar y social, y que se orienta hacia la búsqueda de la reparación de injusticias desde la voluntad y esperanza de una mujer india que, desde la conciencia de su marginalidad y dependencia, alienta la aspiración de una realidad mejor, no concebida en el sentido religioso de la “gloria del paraíso” (ni siquiera mencionada en el testamento) sino en el de la realidad terrenal.

El reclamo hecho por Bárbola en relación a sus tierras me parece una de las tantas cosas no resueltas en la sociedad chilena cuando se escucha hoy a las comunidades mapuches reclamar el derecho ancestral que tienen a las tierras usurpadas no sólo por visitantes generales, sino también por el propio Estado chileno que se enfrenta en los albores de un nuevo milenio a una demanda legítima de las comunidades.

El reclamo, la demanda de reconocimientos de derechos que se estiman atropellados, la impugnación del poder político desde la marginalidad son elementos constituyentes de un discurso que articula tensiones en lo social y en lo económico. Aspectos de una sociedad en la cual se impuso una forma de estar en el mundo que nada tenía que ver con el mundo indígena. El testamento de Bárbola de Oropesa es el producto y la expresión de ello.

A modo de colofón

Las tierras para las comunidades indígenas es una lucha por la identidad, sin embargo, para las mujeres y su memoria es mucho más que eso; recuperar textos como el testamento que se acaba de analizar implica constituir una genealogía femenina de disputa, dignidad que recoge la lucha del poder interpretativo de los textos.

Una genealogía que muestra una presencia de las mujeres constantemente marginadas –las indígenas en particular– pues la formas de constituir una memoria de largo aliento cómo lo es partiendo desde los períodos de la conquista y la colonización¹³, implica enfrentarnos –en la mayoría de los casos– a textos de carácter judicial o notarial, vale decir documentos que provienen de ámbitos del poder, pero que conforman un espacio en el cual se manifiestan, si bien de modo indirecto, la voluntad de los sujetos. En ellos, las mujeres expresan su individualidad, a pesar de la mediación homogenizante de la escritura del escribano.

¹³ Me refiero al período de conquista y colonización, pues es en ese momento cuando aparece la escritura como registro, en el período previo a ello sólo se puede rescatar a través del estudio de la cultura material.

El testamento de Bárbola de Oropesa es una muestra de aquello, es un eslabón en la larga cadena textual para conformación de una memoria de las mujeres.

La construcción de la memoria de los cautivos y cautivas de la Araucanía. Notas para una reflexión en torno a un fenómeno de larga duración¹

Yéssica González Gómez

Violencia fronteriza y cautiverio. El inicio de un relato parcial.

Este trabajo reflexiona sobre la construcción de la memoria sobre los actos de secuestro y cautiverio desarrollados entre hispanos y mapuche en el espacio fronterizo de la Araucanía para el periodo colonial en Chile.

En diferentes contextos coloniales el uso instrumental los cuerpos fue una práctica y de castigo frecuentemente empleada como estrategia de sujeción entre grupos². Como fenómeno transversal y de larga duración esta práctica facilitó la elaboración de un relato unilateral sobre el secuestro, el origen de la violencia y las experiencias de desarraigo y cautividad en los espacios y sociedades de frontera en los lindes del imperio ibérico, hecho que en el caso de Chile estuvo fuertemente ligado a los vaivenes del modo de vida fronterizo.

Como en otros espacios coloniales, dentro del reino de Chile la construcción de la memoria sobre el cautiverio fue construida de espaldas y en ausencia de la voz de quienes, por indígenas o mestizos y pese a ser víctimas de similares experiencias en igual tiempo y contexto, fueron obviados del recuerdo y el registro documental en un hecho de fácil constatación en las fuentes. Dentro de éstas la memoria de la cautividad es “la memoria de lo blanco”.

¹ Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de Iniciación FONDECYT N°11130713, *Sujetos y cuerpos como objeto de mediación y negociación. El caso de los cautivos de la Frontera de la Araucanía de los siglos XVIII y XIX*, del que la autora es investigadora responsable.

² Francisco García Fritz, “¿De exterminandis sarracenis? El trato dado al enemigo musulmán en el Reino de castilla-León durante la plena Edad Media”, en Maribel Fierro y Francisco García Fitz (ed.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos*, España, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 113-166.

En concordancia con Gertrudis Payàs, aquí planteamos que la memoria-relato de lo colonial en Chile –en lo que toca al cautiverio– requiere atender a la importancia del documento escrito no solo como la expresión material de un acto de mediación lingüística, sino también como la materialización de una forma de interpretación y de poder en el que es posible advertir diversas funciones y usos en el marco de unas relaciones entre lo hispano-criollo y lo mapuche fuertemente determinadas por las coyunturas políticas³.

La proyección de estas reflexiones al campo de las fuentes, en ausencia de cronistas mestizos e indígenas⁴, remite esencialmente a la pluma castellana cuyas representaciones sobre los hechos dieron forma a una realidad mediada y parcial en clara congruencia con los alcances, experiencia y los límites del capital cultural de quien escribe. Ello, junto con explicar la subjetividad narrativa de la documentación sobre estos hechos, facilita el entendimiento de las ausencias, los acomodos y –por cierto– los silencios de aquellos hombres y mujeres –blancos, mestizos o indígenas– que en calidad de protagonistas, testigos y/o víctimas vivenciaron el secuestro, el cautiverio y la esclavitud.

Derivado de esta misma lógica se advierte que sobre cautivos, prisioneros y rehenes se escribiera en clave de minimización de las voces de los cautivos y de sobrevaloración del relato de la violencia y la barbarie; atributo último adscrito de modo exclusivo a lo indígena quien fuera descrito como un otro “*ingobernable y no domesticado*”⁵. Estos elementos argumentativos y escriturales resultan esenciales a la hora de sopesar el

³ Gertrudis Payàs Puigarnau, “Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispano-mapuche en el paso de Colonia a República desde la historia disciplinar”, en Iciar Alonso Araguás, Alba Páez Rodríguez y Mario Samaniego Sastre (eds.), *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América. Una perspectiva interdisciplinaria*, Santiago, Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco, 2015, pp. 19-34.

⁴ Según Payàs, a diferencia de otros espacios coloniales de la orbe imperial ibérica, en Chile se advierte la ausencia de cronistas mestizos o indígenas que pese a ser mestizados culturalmente, hubiesen aportado una visión complementaria a los relatos castellanos del periodo colonial. Este tardío proceso de apropiación de la palabra escrita de las poblaciones indígenas contrasta con la temprana apropiación de la lengua como medio de resistencia hacia lo hispano-criollo, al tiempo que reafirma la oralidad como rasgo distintivo de la cultura de estos grupos. Payàs, *op. cit.*, pp. 19.

⁵ Francisco Burdiles, “Imágenes del cuerpo del indio en el imaginario de la conquista de Diego de Rosales: de La gobernabilidad del cuerpo al cuerpo incivilizado. Reino de Chile, 1622-1677”, en Elsa Muñiz García y Mauricio Lits Reyes (coords.), *Memorias del VI Congreso Internacional de Ciencias, Artes y humanidades “El cuerpo descifrado”. La ciencia y la tecnología en las prácticas corporales*, Universidad Autónoma Metropolitana de México, México, 2013, pp. 178-190.

discurso de la violencia interpretada a partir del uso ritual y sacrificial de los sujetos y sus cuerpos, en tanto elemento de justificación del uso de la violencia material, física y simbólica en todas las direcciones⁶.

Autores como Gilberto Triviños⁷, Lucía Invernizzi⁸, Mario Rodríguez y José Manuel Rodríguez⁹, han postulado que dentro del discurso colonial, la expresión del poder soberano basado en estos recursos normalizó un relato hegemónico que modeló la memoria de lo americano a partir de la simplificación de los efectos del contacto sobre la incardinación de las relaciones coloniales y de frontera, en una apreciación que parece obvia en el contexto de la Araucanía y en función de las prácticas de cautiverio y secuestro dentro de dicho espacio¹⁰.

Desde lo hispano las alusiones a la condición de prisioneros y/o cautivos, fueron usadas narrativamente y de modo instrumental como prueba y recordatorio del oprobio inferido por lo indígena tras una derrota que junto con ser inesperada, contravino la lógica del dominio colonial institucionalmente imaginado evidenciando un discurso del fracaso que debió ser minimizado¹¹.

Dentro de las crónicas la barbaridad y violencia de los grupos nativos fue expuesta a partir de la descripción del dramático arrebato de hombres, mujeres y niños que en cada incursión de resistencia al avance hispano aparecen reducidos a inimaginables condiciones de maltrato y ruindad, dando forma a una estrategia argumentativa y un estilo narrativo de justificación de ciertos estereotipos según los cuales lo indígena remite a la figura de un otro vehemente y loco, dominado por las malas emociones y desbordado por sus bajas pasiones. En definitiva, un sujeto cuya estirpe se debe combatir, someter, cuando no lisa y llanamente exterminar. La construcción de un relato de tales características permitió en su momento

⁶ Martín Lienhard, *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2008, pp. 10-15; ver además Gilberto Triviños, *La polilla de la guerra en el reino de Chile*, Santiago, Editorial La Noria, 1994, p. 8.

⁷ Gilberto Triviños, “La sombra de los héroes”, en *Revista Atenea, Revista de Ciencia, arte y literatura*, N°465-466, Ediciones Universidad de Concepción, 1992, pp. 67-97.

⁸ Lucía Invernizzi, “Recursos de la argumentación judicial-deliberativa en el “Cautiverio feliz” de Pineda y Bascuñan”, en *Revista Chilena de Literatura*, N°43, Santiago, 1993, pp. 5-30.

⁹ Mario Rodríguez Fernández y José Manuel Rodríguez, “La eminencia del detalle “disciplinario” en el Purén Indómito, Martín Rivas y El Matadero”, en *Revista Alpha*, N° 37, 2013, pp. 9-26.

¹⁰ Burdiles, *op. cit.*, p. 179.

¹¹ Beatriz Pastor, *El segundo descubrimiento. La conquista de América narrada por sus coetáneos (1492-1589)*, España, Ediciones EDHASA, 2004, pp. 265 y ss.

salvar el escollo de la deshonra implícito en de derrota de aquellos esposos, padres, soldados y líderes contrariados e incapaces de defender a esposas, madres e hijos frente a quien pretendían colonizar. Así entonces no resulta extraña la abundancia de relatos del siguiente tenor:

“...se llevaron todas las mujeres y que muy pocas escaparon y mataron muchos españoles y sacerdotes pegando fuego a la ciudad, por lo cual se han estado rebelando y continuando la guerra justa de su parte contra los españoles...”¹²

En contraposición este relato maximizado, las mismas fuentes minimizaron las menciones a los tratos vejatorios y el abuso tempranamente experimentado por los indígenas sometidos y que de haber sido considerados habrían situando los actos de secuestro como parte de un proceso de resistencia y revancha más complejo, generado entre grupos y dentro de un sistema de relación y poder tempranamente tensionado por el conflicto¹³.

“...el gobernador ha hecho seis o siete entradas el año pasado y este hasta el mes de abril, el enemigo estuvo quieto seis meses, sin asomar un ladrón tan sólo, lo cual debiera mover al gobernador a no hacerles malocas. Pero en este mismo tiempo por los meses de Julio y Agosto hizo dos entradas en que le cautivó 120 piezas. Lo cual irritó al enemigo a venir 60 de a caballo por fin del mes de Agosto de este año...”¹⁴

Estas menciones, a menudo coladas en los intersticios de las fuentes advierten el uso de la *violencia en reversa*, vale decir desde lo hispano hacia lo indígena, tornando absolutamente predecible la oposición, el ataque e incluso la revancha, tal como se advierte en a la anterior cita, en un juego de relaciones de poder y resistencia de unos hacia otros de carácter transversal.

“...y después...queriendo edificar casas en Tucapel hacían pisar barro a sus mujeres y hijas desnudas y a los varones ocuparse de sacar oro y a vista de los maridos y padres forzaron a muchas doncellas y casadas y demás de esto

¹² Archivo General de Indias (AGI), Fondo Patronato, fjs. 1-31.

¹³ Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, CIESAS-UAM-UI, México 207, pp. 47-86.

¹⁴ “Carta Del padre Luis de Valdivia a su Magestad el Rey”, Concepción, septiembre de 1615, Biblioteca Nacional de Santiago de Chile (BNSCH), Manuscritos, ff. 1.

se servían en sus casas de varones y mujeres y como esclavos... por lo cual se determinaron los dichos indios de revelarse...”¹⁵.

Pese a lo dicho y en clave hispana, la memoria sobre la cautividad fue construida por una parte, a partir del relato de heroicas hazañas de honor, resistencias y rescates de los conquistadores quienes tras tortuosas proezas y mayores sacrificios buscaban restablecer el orden perdido, en contraposición a la descripción de la infame barbarie indígena que usó y abusó de la buena fe de hombres y mujeres pretendidamente justos que buscaban iluminar aquellas tierras de frontera con la luz del evangelio y la civilización, bajo el dulce yugo de la monarquía¹⁶.

La validación de esta forma de relato terminó por ser no sólo consistente y útil a los fines económicos, políticos e ideológicos implícitos en el proyecto de colonización, sino además una versión más aceptable que aquella que situaba por un lado al indígena como víctima de la arbitrariedad y los excesos hispanos; y a los y las cautivos blancos en una calidad un tanto diferente a la de mártires inocentes y contrariados por los efectos de un conflicto¹⁷. Aunque escasas, tales menciones existen y dejan en evidencia la complejidad de unas relaciones y formas de contacto que otorgaron particularidad a los modos de relación entre grupos en los márgenes del Imperio, en la Frontera de la Araucanía¹⁸.

Documentalmente, la lógica de la “indianización de poblaciones blancas”, así como la “hispanización de poblaciones indígenas”, exacerbó en la narrativa hispana la atención sobre los potenciales riesgos del contacto y la convivencia entre grupos en las fronteras internas y externas del Imperio¹⁹ incidiendo en la evaluación de las estrategias de relación²⁰ y

¹⁵ “Parlamento de Paicavi”, 1605, Archivo General de Indias (AGI), Fondo Patronato, 228, fjs 1-33. Este parlamento fue celebrado en el fuerte Santa Inés de Monterrey, en el asiento de Paicavi, provincia de Tucapel, el 24 de abril de 1605 con participación del Padre Luis de Valdivia, el Gobernador Alonso de Ramón y Luis de Góngora y Marmolejo en plena fase del alzamiento general iniciado el año 1598.

¹⁶ David Weber, “Bourbons and Bárbaros. Center and periphery in the reshaping of spanish indian policy”, in Christine Daniels, Michael V. Kennedy (eds.), *Negotiated Empires: Centers and Peripheries in the Americas, 1500–1820*, Routledge, New York, 2002, pp. 79-104.

¹⁷ El mismo comentario es válido para considerar la exacerbación del discurso de la barbarie indígena, ante la inconveniencia de reconocer la superioridad bélica demostrada por estas poblaciones en los alzamientos.

¹⁸ Hugo Contreras Cruces, *La soldadesca en La Frontera Mapuche del Bío Bío durante El siglo XVII, 1600-1700*, Tesis para optar al grado de Magister con mención en Etnohistoria, Universidad de Chile, Santiago, 2001, pp. 15-25.

¹⁹ Juan David Montoya Guzmán, “Mestizaje y frontera en las tierras del Pacífico del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVIII”, en *Revista Historia Crítica*, N°59, 2016,

—por cierto— en las políticas de intervención en los dominios coloniales²¹. La constatación de formas de sociabilidad más complejas que aquellas derivadas de la violencia dieron origen desde el primer momento a modalidades de integración que junto con humanizar lo indígena, obligó a lo hispano a redefinir sus modos interacción y su política de colonización.

“... aunque tienen ya libertad para salir del cautiverio, o ya por la vergüenza de parecer entre los suyos, olvidados de la policía y nativa lengua, o, lo que es más cierto por estar ya tan envidados en las costumbres de los indios, ... que son otras tantas amarras o raíces que los tienen asidos a su desdicha y con notable olvido de Dios”²².

La sola idea de hispanos aindiados, aquerenciados o acomodados a los usos y costumbres indígenas, perturbó y puso bajo amenaza un proyecto sustentado en la distinción maniquea entre lo bueno y lo malo; la civilización versus la barbarie; y por cierto la supremacía de lo blanco sobre lo indígena²³. A partir de esa misma idea, los cautivos, prisioneros y rehenes blancos conforme transcurría el tiempo entre los parajes y toldos fronterizos fueron vistos como sujetos zigzagueantes, ambiguos y contrahechos entre los límites de una sociedad y otra.

pp. 41-60. El cuarto apartado de este trabajo remite a experiencias de captura selectiva de poblaciones blancas por grupos indígenas en Quito a finales del siglo XVI. Los énfasis del relato en las fuentes junto con facilitar el reconocimiento de patrones similares en cuanto a la selectividad de los sujetos objeto de captura en este espacio como en la Araucanía, remite al problema visualizado por los hispanos frente a la captura y reducción de las mujeres blancas y su consecuente secuela de mestizaje: “acomodadas con dos indios caciques de quien tienen hijos”.

²⁰ Cuauhtemoc Velasco, *Pacificar o negociar. Los acuerdos de paz con apaches y comanches en las provincias internas de Nueva España. 1784-1792*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, pp. 11 y ss. Para el autor la definición de dispositivos de acercamiento entre grupos conflictuados, se ampara en la expresión de voluntades dispuestas a ensayar modalidades diferentes a la guerra, una vez que la violencia ha llegado a límites inadmisibles. Según esto la captura masiva de sujetos como efecto no deseado pudo motivar cambios en los modos de relaciones y en la política en espacios fronterizos.

²¹ Yéssica González Gómez, “De buenas y malas cautivas en el discurso colonial de la frontera de la Araucanía de los siglos XVII y XVIII”, en *Revista de Historia y Geografía*, N°17, Santiago, 2003, pp. 21-52.

²² “Parlamento de Quillén”, Manuscritos Barros Arana, vol. 2, fjs. 101-140. Citado en José Manuel Zavala (ed.), *Los Parlamentos Hispano-Mapuches, 1593-1803*, Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015, p. 115.

²³ Fernando Operé, *Relatos de cautivos en las Américas desde Canadá a La Patagonia, siglos XVI al XX*. Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 2016, pp. 4-45

Resulta interesante considerar cómo frente a este escenario los sujetos –hombres y mujeres; jóvenes, adultos y niños– a nivel discursivo y de práctica fueron cobrando cada vez más importancia dentro de una agenda que en lo económico buscó la articulación de los territorios y sus poblaciones al proyecto colonial²⁴; y en lo político la proyección de la soberanía real en una fase de abierta mundialización de lo ibérico²⁵.

Frente a la narrativa de la conquista y colonización, la memoria del contacto y sus efectos fue menos expuesta aunque no por ello totalmente invisibilizada²⁶. Sin duda un factor determinante en ello fue el uso acomodaticio de tales relatos según los intereses y conveniencias de cada grupo²⁷. Así, hubo momentos en que los cautivos fueron elemento esencial en la validación de una narrativa de la intervención orientada a la inclusión, en tanto que en otros lo serían de la lógica del exterminio y en ambos casos, una pieza dentro del fino juego de estrategias de la conquista, la colonización y el mestizaje cuyo relato aún está por escribir.

El cautiverio como excusa discursiva. Sus usos y las prácticas.

En la mayoría de los textos coloniales americanos la denominación “cautivo” fue empleada para designar la condición de poblaciones blancas entre comunidades nativas. El concepto evocaba en más de un modo los avatares del contexto de la reconquista ibérica en el que la apropiación de cuerpos fue entendida como una secuela natural derivada de la guerra y el ejercicio de un *derecho justo* frente a quienes eran considerados una amenaza al poder real y el modelo espiritual de la cristiandad. A diferencia de aquel espacio y tiempo, dentro de la Araucanía la existencia de poblaciones cautivas dio origen a una excepcionalidad jurídica que justificó la reducción de hombres, mujeres y niños indígenas a la condición de servidumbre y esclavitud. La normalización de conceptos a modo de

²⁴ Natalia Gándara, “Representaciones de un territorio. La frontera mapuche en los proyectos ilustrados de Chile en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Historia Crítica*, N°59, 2016, pp. 61-80.

²⁵ Serge Gruzinsky, *El pensamiento mestizo*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000, pp. 15 y ss.

²⁶ Tomás Mantecón y Susana Truchuelo García, “La(s) frontera(s) exteriores e interiores de la Monarquía Hispánica: perspectivas historiográficas”, en *Revista Historia Crítica*, N°59, 2016, pp. 19-39.

²⁷ Carina P. Lucaioli, “El poder de los cautivos: relaciones sociales entre abipones e hispanocriollos en las fronteras del Chaco austral (siglo XVIII)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/62091> [Fecha de consulta: 24 marzo 2015]

regulaciones culturales y jurídicas determinaron las formas de trato y estatus de los cautivos en función de sus diferencias de clase, adscripción social, étnica y de género²⁸ de modo tal que dentro de los márgenes del imperio iberoamericano no fue, ni dio lo mismo ser un “*cautivo blanco tierra adentro*”²⁹ que un “*cautivo indio en tierras de cristianos*”.

Siguiendo la misma lógica y considerando la condición de género, en el caso de las cautivas, a la violencia misma del arrebato, tempranamente se sumó la materialización de la violencia y el sometimiento sexual³⁰. Lo anterior, considerando los alcances de la relación sexo/género, característica del periodo, redujo la condición femenina a la subordinación física, biológica y reproductiva implícita dentro de un sistema de dominio y exclusividad masculina que operó a nivel individual y grupal³¹. Pese a la consideración de las especificidades de cada grupo, en general el arrebato de mujeres implicaba en cualquier caso una lesión grave a la identidad y la noción de virilidad de quien experimentaba tal pérdida. En el caso que nos ocupa —el reino de Chile y la zona fronteriza de la Araucanía— la constatación de ciertos patrones de selectividad de las víctimas por parte de ambas sociedades —hispana e indígena— validan esta reflexión, al tiempo que sitúan la imagen de “*la cautiva*”, en el centro de los relatos coloniales respecto de la tensión generada por el secuestro de mujeres ajenas entre los grupos³².

La asociación de la mujer y su cuerpo como un espacio de proyección de la identidad propia y la del grupo opositor, el honor y la fuerza, trasunta los relatos de cautividad de modo tal que tras ellos se fraguó metafóricamente el imaginario del sometimiento y la violación de todo su grupo de pertenencia, en un acto de profundo significado simbólico que

²⁸ Yéssica González, “Discurso y concepción jurídica del cautiverio colonial. El caso de los cautivos de la frontera de Chile”, en Macarena Cordero, *Diálogos en torno a la justicia colonial*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Adolfo Ibáñez, 2017. Al respecto también ver a Macarena Sánchez, “Los cautivos en Chile colonial: problemas en la clasificación de un “tipo ideal”, en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial, denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, RIL Editores, 2010, pp. 219-232.

²⁹ Aquí empleamos la denominación “tierra adentro” para designar a las poblaciones hispanas dispersas dentro de los territorios indígenas.

³⁰ Sonia Montesino, *Palabra dicha. Escritos sobre género, identidades, mestizajes*, Santiago, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1997, pp. 123-130.

³¹ Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en Marta Lamas (ed.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Editorial Porrúa, 2013, pp. 35-96.

³² Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez, “Para servirse de ellos”: Cautiverio, ventas a la usanza del país y rescate de indios en las Pampas y Araucanía (siglos XVII-XIX)”, en *Revista Relaciones de la sociedad Argentina de Antropología*, N°26, 2001, pp. 31-55.

tanto en la fase colonial como con posterioridad a dicho periodo se proyectó en Chile y América³³.

“...el enemigo cautiva españoles y después los mata en sus juntas y borracheras, y si los reserva los retiene por esclavos y pareciera tener algo de inquietud exponer a los españoles a un arbitrio tan atroz ...entre gente tan ordinaria y vil... parece conveniente que los que una vez sean rebelados queden sujetos a la servidumbre y no sean tratados como los que nunca se han rebelado ...”³⁴

La transversalidad de la asociación violencia-mujer y cautiverio resulta tan evidente como la omisión de mayores informaciones respecto al suplicio de las cautivas indígenas en las fuentes. No obstante, lo anterior, éstas existen y permiten visualizar la complejidad de una representación documentalmente parcial.

“...la principal causa de haberse revelado y perseverado tanto años en su rebelión los dichos indios era la servidumbre personal en que ellos en algún tiempo y todos los demás indios del reino habían estado y estaban tomándoles sus hijos, hijas y mujeres para la dicha servidumbre y otros agravios que al principio recibieron y al presente reciben de los españoles habitantes en este reino...”³⁵.

La cautividad femenina representó tempranamente entonces una nueva forma de conquista sobre el otro; su cuerpo un nuevo territorio de colonización y las alegorías discursivas sobre su destino, el derrotero de la construcción de una nueva identidad mestiza en los espacios y sociedades fronterizas tanto en la fase colonial como con posterioridad a ella; en tanto que el uso narrativo y escritural de su imagen, una arista central del discurso performativo de la identidad y el mestizaje colonial³⁶.

Visto de este modo, se constata cómo los cautivos y cautivas tuvieron un espacio dentro de la memoria mítica, heroica y trágica de la vida

³³ Sara Ortelli, “Marginalismo y relaciones interétnicas: blancos e indios en la frontera rioplatense en el siglo XIX”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 26, 2000, p. 181-198.

³⁴ “Carta del Virrey del Perú Conde de Santiesteban en que acusa recibo de La Real Cédula del 9 de abril de 1662, tocante a la esclavitud de los indios de Chile”, noviembre de 1662, Archivo General de Indias (AGI), Fondo Real Audiencia de Chile, vol. 57, Doc. 4.

³⁵ “Parlamento de Concepción”, 20 de marzo de 1605, Archivo General de Indias (AGI), Fondo Patronato, g 228, citado en Zavala, *op. cit.*, p. 48.

³⁶ Sobre este tema ver María A. Semilla Durán, “El mito de la cautiva: deslazamientos y proyecciones en la literatura contemporánea argentina”, en *Cuadernos LIRICO*, 2014. Disponible en URL:<http://lirico.revues.org/1708> [Fecha de consulta: 30 marzo 2016].

fronteriza en la fase colonial; incluso en las memorias abominables de traición asociada a quienes siendo hispanos terminaron por “aindiarse” parcial o totalmente³⁷. En cambio cautivos y cautivas indígenas, transitaron anónimos, confundidos entre esclavos, mulatos, negros y zambos dentro y fuera de las fronteras del imperio y de la Araucanía; reducidos a la calidad de esclavos, mercancía o piezas negociables económica o políticamente según el momento, las conveniencias del contexto y los imaginarios de la sociedad en su conjunto³⁸.

Basados en estas diferenciaciones, también se reconocen y explican los esfuerzos por la liberación de los cautivos y cautivas “blancos”, versus la omisión o minimización de tales esfuerzos en el caso de las poblaciones indígenas bajo dicha condición, quienes fueron reducidas a la noción de “enemigos internos” y bajo la etiqueta de indígenas rebeldes terminaron por ser reducidos a la esclavitud.

“A dos cabezas generales se pueden reducir estas razones. La primera, al título que hay de justificación de esta guerra de parte del Rey y Reyno contra los indios. La segunda, a los delitos que éstos indios han cometido, por los cuales merecen ser dados por esclavos en pena”³⁹.

Amparados en unas regulaciones, soldados e indios auxiliares participaron activamente en operaciones de captura organizadas anualmente con el objeto de reducir a indígenas de todas las edades y ambos géneros en un negocio que resultaría altamente lucrativo para los diversos agentes del mundo fronterizo colonial.

“En las malocas y entradas que nuestras armas han hecho a la tierra del enemigo se va cogido cantidad de indios, mujeres, muchachos y chusma de esta calidad y siendo así que debían de dar así por libres se han vendido y venden por los soldados...”⁴⁰.

³⁷ Los procesos de aindiamento de cautivos fugitivos y renegados, fueron considerados como traición, dando origen a las historias de malos cautivos y cautivas que terminaron por rechazar el retorno entre blancos.

³⁸ Gilberto Triviños, “No os olvidéis de nosotros”: martirio y finesa en el Cautiverio feliz”, en *Revista Acta Literaria*, N°25, 2000, p. 95.

³⁹ Melchor de Calderón. *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebeldes de Chile*. Madrid, 1607. Disponible en: www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0008854.pdf [Fecha de consulta: 20 de marzo 2016].

⁴⁰ “Carta el obispo de concepción de Chile Fray Dionisio Cimbrón en que manifiesta algunos puntos que ha considerado necesarios para la breve y feliz expedición de la guerra del reino de Chile contra los indios araucanos y otras parcialidades”, *Archivo General de Indias (AGI)*, Chile, vol. 57, Doc. 2.

De acuerdo a I. Inostroza, para la fase colonial este verdadero comercio humano⁴¹ llegó a producir ganancias que fluctuaron entre los 100.000 y los 300.000 pesos según de la estimación de la potencialidad económica y productiva de las “piezas” en función de su edad, sexo, apariencia y procedencia⁴². Esto implicó la validación de una retórica discursiva no ingenua que junto con justificar los objetivos políticos del imperio y sus representantes proyectaron en el tiempo y bajo nuevas modalidades el fenómeno de la reducción el secuestro y el cautiverio en la Frontera⁴³.

⁴¹ Sobre la presencia de cautivos indígenas y su tráfico como esclavos, existen numerosos trabajos, entre los que aquí mencionamos a Sergio Villalobos, *Vida fronteriza en la Araucanía*, Santiago, Ediciones Andrés Bello, 1996; Jaime Valenzuela, “Esclavos mapuches, Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia”, en Rafael Gaune y Martín Lara (eds.), *Historias de racismo y la discriminación en Chile*, Santiago, Ediciones Uq-Bar, 2010; Jimena Obregón, “Para acabar con los “indios enemigos”... y también con los amigos. Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670-1673)”, en Araya y Valenzuela, *op. cit.*, pp. 173-199, entre otros.

⁴² Luis Inostroza Córdova, “Los pueblos de indios en la estructura productiva agraria del corregimiento de Concepción, 1600-1690”, en Yéssica González, *Diálogos de Historia. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional*, Temuco, Universidad de La Frontera, 2016, pp. 113-131.

⁴³ La variación de las formas de relación entre sociedades y espacios fronterizos no fue un fenómeno exclusivo de la Araucanía. Prácticas similares son identificables en otros espacios como la Amazonía, el norte de América y las Pampas. En ellos se reconocen rasgos comunes. Se trata de espacios y sociedades fronterizas, de zonas cruzadas por conflictos y episodios de violencia seguidos de otros de estabilidad relativa o total. Se trata además de espacios de ensayo de diferentes modos de acercamiento, negociación, dominio y sujeción con diferentes grados de éxito. Finalmente se trata de regiones que formaron parte de los dominios de la Corona Hispana y como tal compartieron similitudes en cuanto a los dispositivos de dominio colonial. Diversos autores se han ocupado de dar cuenta de estos rasgos. Aquí referimos los trabajos de Velasco, *op. cit.*, p. 11; del mismo autor, *Historia de los pueblos indígenas de México. La frontera étnica en el noreste mexicano. Los comanches entre 1800-1841. Historias de desencuentros y destierros*, Ediciones CIESAS, México, 2012; el libro *La indianización. Cautivos, renegados, “hombres libres” y misioneros en los confines americanos. S. XVI-XIX*, coordinado por Salvador Bernabeu, Cristophe Giudicelli y Gilles Havard y editado en Madrid el 2012, bajo el sello de Doce Calles editores, entre otros. A ello se suman los ya clásicos trabajos de Raúl Mandrini, Daniel Villar, Fernando Operé, y las recientes publicaciones de Silvia Ratto, *Redes políticas en la frontera bonaerense (1836-1873). Crónica de un final anunciado*, Universidad Nacional de Quilmes, Serie Investigación, 2015; Laura Méndez, “Mujeres mirando al sur: mandatos y resistencias femeninas en la Patagonia del siglo XIX”, en González, en *Diálogos de Historia...*, *op. cit.*, pp. 148-167; y los de Andrés Reséndez, *Changing national identities at the frontier, Texas and new México, 1800-1850*, Editorial Cambridge University, 2004, entre otros.

Aquí se insiste en la necesidad de avanzar en la discusión sobre el uso instrumental del cautiverio como recurso narrativo y práctica concreta como medio para analizar sus efectos sobre los modos de relación entre grupos vinculados a procesos de definición de identidad mestiza⁴⁴. Procesos en que los propios sujetos en situación de cautividad participaron de forma activa o pasiva, vehiculizando todo tipo de relaciones entre ellos y los grupos involucradas.

Tal como sostiene C. Lucarioli, los cautivos en condición de sobrevivencia amenazada y en calidad de sujetos liminales, fueron capaces de gestionar, transformar y reconstruir su identidad a partir de los apremios del contexto. De acuerdo con ello y a partir de la condensación de sentidos opuestos según el tipo y dirección de la relación que se considere, es posible reconocer puntos de inflexión y matices que fueron desde las relaciones derivadas de la confrontación y conflicto —clásicamente relevadas dentro de las fuentes—, hasta aquellas que derivaron en alianzas, acuerdos diplomáticos e intercambios que validaron las acciones y presencia de los denominados agentes y mediadores culturales⁴⁵.

Cautivos con capacidad de agencia, hispanos haciendo uso instrumental de los asuntos de frontera —incluido el tema de la cautividad—; autoridades en busca de legitimaciones y agentes fronterizos velando por sus propios asuntos, todos ellos forman parte de una memoria intrincada cuyos intersticios requieren ser reconsiderados en función del rescate de una historia más completa sobre lo colonial.

Agencias y discursos. El caso de misioneros y capitanes de amigos.

Dentro del esquema de relaciones determinado a partir de los actos de cautiverio, la construcción de imágenes y representaciones sobre buenos y malos cautivos fue de la mano de la generación de estereotipos a través de los que se apeló fuertemente a un discurso sobre los afectos y las emociones⁴⁶. La justificación de la presencia y las acciones de diversos

⁴⁴ María Inés Mucrovic, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*, Madrid, Ediciones Akal, 2015, pp. 31-32. Sobre este mismo tema ver además Morris Berman, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente*, Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1992, pp. 93 y ss.

⁴⁵ Carina P. Lucarioli, *op. cit.*, [Fecha de consulta: 18 de marzo de 2016]

⁴⁶ Yéssica González. “El discurso de las emociones en el proceso de rescate y negociación de cautivo@s en Chile, en el siglo XVIII. El caso de Jerónima Rodríguez”, en María Luisa Candau (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, Editorial Universidad de Catabria, España, 2016, pp. 411-438.

agentes en los espacios de frontera (soldados, misioneros, capitanes de amigos, lenguas, etc.); la definición de las modalidades de trato entre un grupo y otro y, por cierto la transformación de las nociones de espacio, territorio y poder, de modo implícito o explícito pasó por este proceso⁴⁷.

En este apartado llamamos la atención respecto del uso del recurso narrativo sobre la cautividad como elemento de justificación de la presencia y acción en la Araucanía de misioneros y capitanes de amigos. En ambos casos se trata de agentes validados institucionalmente para internarse, interactuar e incluso permanecer en los espacios de frontera a fin de facilitar el control y sometimiento de las poblaciones indígenas al aparato colonial; y en ambos casos también se trata de agentes reconocidos y validados por los grupos indígenas como mediadores e interlocutores con los hispanos. La presencia y actuación de estos sujetos permiten reconocer, por una parte sendos esfuerzos vinculados a su validación como operadores políticos y de mediación entre los grupos; en tanto que por otra agencias y motivaciones propias en lo que terminó por formar parte de una modalidad de relaciones naturalizadas dentro de las formas de vida en la frontera.

En el caso de la Araucanía, conocida es la intervención que le cupo a misioneros y capitanes de amigos en la obtención de informaciones sobre cautivos tierra adentro; así como su rol en el establecimiento de mediaciones para su liberación, o el uso político de los mismos en la concertación de acuerdos, el pago de rescates y el establecimiento de canjes de unos por otros en el marco de dispositivos como las misiones, parlamentos y exploraciones sobre los espacios de la tierra adentro.

En cualquier caso, tales justificaciones se basaron en el convencimiento de que con independencia de las gestiones emprendidas en pos de la redención de los cautivos –fuese por agentes civiles, militares o eclesiásticos–, o los cambios experimentados en las modalidades de relación entre grupos; los procesos de captura no cesarían en tanto existiera la mínima posibilidad de una reacción airada de cualquiera de las partes⁴⁸. Tal certeza es la que se desprende del siguiente relato:

⁴⁷ Claude Raffestin, *Por una geografía del poder*, Colegio de Michoacán, México, 2011, pp. 116-130.

⁴⁸ En nuestras investigaciones hemos insistido en la necesidad de identificar y diferenciar etapas en cuanto al cautiverio en función de los patrones de captura, la dirección de los secuestros y la intensidad del fenómeno. Así es posible reconocer una primera etapa asociada al siglo XVII, fuertemente marcada por la violencia derivada del alzamiento y resistencia indígena en que el cautiverio interétnico fue la tónica; una segunda fase correspondiente a la segunda fase del XVII, más bien asociada al declive de la violencia y su reemplazo por modalidades de relación más o menos pacíficas y una tercera fase asociada al desplazamiento de las operaciones de captura entre

“Lo que hoy se está pretendiendo es que estos indios rebeldes y conspirados se vuelvan a recibir y den la paz y mediante ella se vuelva a poblar lo despoblado y el día de hoy ellos tratan libremente de ella, y lo que se entiende y es sin duda que los mueve a tomar esta resolución es lo principal el amor que tienen a muchos hijos y hermanos y mujeres que en las malocas que les han hecho les hemos cautivado, más habiéndose vendido muchos de estos a extraños y sacándolos del reino qué consuelo hallarán cuando ejecuten las paces y se hallen tan frustrados del que los movió para pedir las con que las que dieren parece preciso duren muy poco y que con la menor ocasión hagan otro levantamiento general...”⁴⁹

El rescate de “aquellos infelices”, así como la imposibilidad de aquello sumado al deber de su acompañamiento espiritual constituían una poderosa razón que validaba la presencia y actuación de los hombres de fe tierra adentro, comprometiendo en ello –claro está–, el apoyo oficial de la Corona. Hacia 1612, el Padre Luis de Valdivia hacía notar el mismo hecho en la documentación remitida a propósito de sus gestiones de mediación con los indígenas en Catiray y en la que enunciara:

“...por ser yo sacerdote del gran Dios creador de todo el mundo... todos los hombres del mundo me debían respetar, y ... por ser mensajero del mayor Rey, y señor del mundo que es el Rey de Castilla Don Felipe nuestro Señor, ... y que mi boca era boca suya que hablaba allí con ellos al cual se debía ese respeto...”⁵⁰.

La cita alude al rol mediador, así como de la conciencia de asumirse como la voz autorizada del estado y la Iglesia para escuchar, opinar y en más de un caso decidir respecto de los asuntos de frontera, por parte del jesuita, tal como se deduce de la siguiente cita.

“...dieron noticias de indios de su tierra que aún estaban para trocarlos por españoles cautivos de que dimos memorias a los padres Horacio Vechi y

indígenas y hacia la rivera este de la Cordillera de los Andes en la zona pampeana. El reconocimiento de una u otra etapa también se asocia a la mayor o menor presencia de misiones y a la actuación de agentes como lenguas y capitanes de amigo dentro de la frontera.

⁴⁹ “Carta el Obispo de Concepción de Chile Fray Dionisio Cimbrón en que manifiesta algunos puntos que ha considerado necesarios para la breve y feliz expedición de la guerra del reino de Chile contra los indios araucanos y otras parcialidades”, 1659, Archivo General de Indias (AGI), vol. 57, doc. 2, fja. 3.

⁵⁰ “Copia de la entrada a la tierra del Padre Luis de Valdivia en la provincia de Catiray”, Archivo Nacional de Santiago de Chile (ANSCH), Fondo Jesuita, vol. 93, fjs. 61-64, consultado y citado de Zavala, *op. cit.*, p. 72.

Martin de Aranda y Solo Utablame pidió cinco y ofreció buscar por ellas cinco españolas y le prometí dar las pagas que constasen y más sus mujeres de valde ...”⁵¹.

Las órdenes religiosas —jesuitas primero y más tarde franciscanos—, difícilmente fueron neutras frente a asuntos como el tratamiento dado a los indígenas, la evaluación de las políticas de las autoridades civiles y militares del período o la definición del destino de los cautivos y cautivas. Por el contrario, éstos intervinieron en el ensayo de estrategias de pacificación alternativas a lo infructuoso de las estrategias de ofensiva bélica y la corruptela generada a partir de la extensión del trato esclavista a los indígenas:

“tan perjudicial ha sido siempre y tanto mal ha traído consigo en sesenta años que ha durado sin que se haya hallado provecho en los medios que se han tomado; antes notables daños en hacienda, honra, derramamiento de sangre de españoles e indios y lo que causa mayor lástima, pérdida de infinidad de almas que sin remedio se han condenado...”⁵².

Aunque no es posible descartar la genuina preocupación por la dinámica relacional fronteriza y el trato propinado a los indígenas, de manera importante la exposición de los efectos erráticos de la política hispana buscaba posicionar a la orden como el principal facilitador del entendimiento entre ambos grupos. Una importancia de la que además se desprendían otros beneficios políticos y humanitarios⁵³:

“...vendrá la abundancia de todos los bienes y multiplicarán sus hijos y sus ganados, y se acabará este aborrecimiento y odio que hay entre españoles e indios, y se convertirá en hermandad, en buena vecindad y compañía, en amor y amistad grande...”⁵⁴.

⁵¹ *Parlamento de Paicavi de 1612*, Archivo Nacional de Santiago de Chile (ANSCH), Citado en Zavala, *op. cit.*, p.

⁵² “Letras Anuas de la Misión de la tierra de guerra en el Reino de Chile, por los Padres de la Compañía de Jesús”, vol. 6, Provincia de Chile, 1615-1690, fjas. 2 y vta. La autora agradece la facilitación de estos documentos al historiador Dr. Ignacio Chuecas.

⁵³ Horacio Zapater, “Parlamentos de paz en la guerra de Arauco: 1612- 1626”, en Sergio Villalobos y Jorge Pinto (coords.), *Araucanía: temas de Historia fronteriza*, Temuco, Universidad de La Frontera, 1985, pp. 47-82.

⁵⁴ “Información hecha a pedimento del Padre Luis de Valdivia del estado en que estaba el Reino de Chile”, 1612, Biblioteca Nacional de Santiago (BNS), Manuscritos José Toribio Medina, vol. 111, fs. 182.

Un elemento central de los discursos de justificación de los misioneros apuntó a incluir en parlamentos y juntas la mención a la redención de cautivos como un imperativo moral y humano que comprometía su presencia bajo protección real y con la anuencia de los indígenas y caciques amigos en la Araucanía⁵⁵. Los hombres de fe fueron tan críticos en denunciar la inconveniencia de los efectos derivados del uso de la vía armada como medio de sometimiento de los espacios y poblaciones fronterizas, como enérgicos a la hora de defender su permanencia entre tales poblaciones tierra adentro:

“Como la guerra es reciproca, y nosotros le cautivamos muchos indios e indias, así ellos nos cautivan a muchos españoles, españolas e indios amigos e indias (...). Demás de esto, a las españolas y a las indias que cautivan los indios enemigos las reciben por mujeres y aunque sea contra su voluntad las obligan a cohabitar...”⁵⁶.

Mientras soldados y algunas autoridades visualizaban el cautiverio como una excusa para la intervención militar y el uso de la violencia contra los indígenas; los hombres de fe observaron en dicha práctica una posibilidad de denuncia de los abusos generados por la legalización de la esclavitud, el uso de las armas y las prácticas inescrupulosas de comerciantes, privados y aún algunas autoridades del periodo. Entre otras cosas porque aquellas prácticas también resentían la acción de los misioneros tierra adentro, haciéndolos objeto de la desconfianza de las poblaciones ya pacificadas, y en más de un caso, potenciales víctimas de la violencia desatada en un clima de confusión generalizada⁵⁷.

El padre Alonso de Ovalle, por ejemplo, junto con lamentar las deplorables condiciones del cautiverio de hombres y mujeres, también expresó en más de un caso su desesperanza frente a la proyección de los males derivados de la práctica, frente a la que era necesario mantener, apoyar y aún aumentar la dotación de misiones y misioneros en los espacios fronterizos como una forma de garantizar que aquellos que no

⁵⁵ *Op. cit.*, fs. 3.

⁵⁶ Diego de Rosales, *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*, Santiago, Editorial Catalonia, 2013, pp. 141.

⁵⁷ “Carta del Virrey del Perú Conde de Santiesteban en que acusa recibo de la Real Cédula del 9 de abril de 1662, tocante a la esclavitud de los indios de Chile y de su restitución a aquellas provincias y propone las razones que se le ofrecen para que no se ejecute hasta que S.M. resuelva”, Archivo General de Indias (AGI), vol. 57, Audiencia de Chile, foja 2 vta. Se lee “...el enemigo cautiva españoles y después los mata en sus juntas y borracheras, y si los reserva los retiene por esclavos y pareciera tener algo de inquietud exponer a los españoles a un arbitrio tan atroz y no fuera justo que entre gente tan ordinaria y vil el derecho de guerra ni fuese por lo menos igual y que hacen tan inferiores a los españoles”.

llegasen a ser rescatados, cuando menos alcanzasen la redención de sus almas⁵⁸.

Las misiones fueron uno más de los dispositivos de poder actuando en la frontera y los misioneros sus agentes. En tanto los discursos y el relato narrativo generado a través de ellos, un elemento de modelación de la memoria de lo colonial.

El discurso de la orden franciscana no fue diferente al de sus antecesores en estos temas y los asuntos de frontera. En su calidad de herederos de las misiones fronterizas, perfilaron discursos similares en cuanto a su visión sobre los naturales, la evaluación de las políticas estatales y la insistencia en sus métodos en las tareas de la evangelización de lo indígena.

“La mejor imagen de las cosas venideras, son las imágenes de los sucesos pasados: han vivido muchos años los padres en el centro de la tierra, distantes de los fuertes, no sólo en tiempos de paces sino también en el de la guerra, y en el último alzamiento los mismos caciques los pusieron en salvo y a su sombra libraron las vidas muchos españoles, hombres, mujeres y niños, víctimas ya destinadas para ser sacrificadas en las impías aras del cruel Marte, y de la impura Venus...”⁵⁹.

En esta lógica, la presencia de cautivos sin ser deseable, hasta resultaba útil a tal empresa pues de modo indirecto proyectaba la importancia de los misioneros en la región. La referencia a informes sustentando que aún en su secuestro, los cautivos seguían ejercitando el cristianismo, bautizando a sus hijos y practicando la devoción mariana en secreto formó parte de tal validación⁶⁰, todo ello a pesar de que este discurso se estrellase con declaraciones de cautivos que vivían a la usanza de los indios, practicaban la poligamia y habían concebido abundante descendencia entre ellos⁶¹.

En cuanto a los capitanes de amigos, siguiendo la definición de Jimena Obregón en este trabajo los entenderemos como mediadores y agentes del orden colonial que vivían en territorio indígena, gozando de movilidad entre hispanos y comunidades nativas y que actuaban como amigos y aliados de los españoles. Se trata mayoritariamente de lo que las

⁵⁸ Jorge Pinto, *Misioneros en la Araucanía. Un capítulo de la vida fronteriza en Chile*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 1988, pp. 20 y ss.

⁵⁹ De Rosales, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁰ Obregón, *op. cit.*, pp. 188.

⁶¹ Jimena Obregón, “¿Un irresistible retorno a la barbarie? Cautivos, tránsfugas y guardianes o el imperioso influjo de las “provincias de afuera”. Chile siglo XVII” en Bernabeu, Giudicelli y Havard *op. cit.*, pp. 197 y ss.

fuentes mencionan como *capitanes de amigos*, vale decir, capitanes de los “indios amigos” o aliados de los españoles⁶², condición en la adscribimos a la denominación de “guardianes” empleada por la autora.

Tales sujetos, al igual que los misioneros, se constituyeron en una verdadera institución y un efectivo dispositivo de intervención hispano operando en la frontera para el control colonial⁶³. La obtención de informaciones de connotación bélica —siempre escasa y deseable para los hispanos—, el conocimiento del territorio, sumado a la red de relaciones para el establecimiento de colaboraciones y alianzas con indígenas amigos, eran sólo algunos de los beneficios deducibles de su presencia y actuación “tierra adentro”. A juicio de S. Villalobos, los capitanes de amigos llegaron a desempeñar un rol mucho más amplio del conferido originalmente, pues:

“convivieron íntimamente con los indios, adoptaron algunas de sus costumbres, se mezclaron con sus mujeres, se apoderaron a veces de ellas y de los niños, en forma violenta o por adquisición, y fueron agentes de un activo comercio que tenía gran interés para los dominadores y los indios”⁶⁴.

Y aunque estas modalidades fueron sustentadas de modo regular en el tiempo, de cuando en cuando su presencia fue objeto de disputas y conflictos entre grupos dada su vinculación con los liderazgos locales y por cierto, también con las autoridades.

Hacia 1723 por ejemplo, el Padre Miguel de Olivares mencionaba como causa del levantamiento de aquel año los abusos cometidos por lenguas y capitanes de amigos, a quienes los indígenas pacificados responsabilizan del robo de sus conchavos. En la misma lógica, R. De Quiroga en su *Memoria de los sucesos del Reino de Chile* aludía al caos generado por el capitán de amigos Juan Farfán quien al morir el cacique de una de las comunidades con las que se relacionaba, procedió a vender a sus mujeres e hijos como esclavos so pretexto de pagar el entierro de aquel⁶⁵. Aunque las acusaciones bien pudieron responder a conflictos de competencia entre unos agentes y otros y pese a que episodios como los

⁶² *Ibid.*

⁶³ Florencia Roulet, “Capitanes de amigos en la frontera de Mendoza: los usos indígenas de una institución colonial”, en Araguás, Páez, Samaniego, *op. cit.*, pp. 49-65.

⁶⁴ Sergio Villalobos, “Tipos fronterizos en el ejército araucano”, en Sergio Villalobos, Carlos Aldunate, Horario Zapater, Luz María Méndez y Carlos Bascuñán, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1982, pp. 175-221.

⁶⁵ Rodrigo de Quiroga, *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, pp. 295. Citado en Villalobos et al., *op. cit.*, p. 193.

descritos ocurrieron, la importancia de estos personajes se mantuvo y proyectó en el tiempo hasta avanzado el siglo XIX⁶⁶.

De acuerdo a I. Salgado, los capitanes de amigos fueron por sobre todo “*instrumentos establecidos para influir sobre la dirigencia mapuche*”⁶⁷, a lo que aquí agregamos en función de los intereses políticos, sociales y económicos del momento de autoridades hispanas y líderes indígenas y por cierto, de los propios individuos que desempeñaron este rol.

En el caso del cautiverio, el rol de los capitanes de amigos fue crucial. Su legitimidad para relacionarse con las poblaciones de tierra adentro, les permitió acceder de modo más o menos sistemático a informaciones de todo tipo que facilitaron su ubicación y las posteriores operaciones de negociación de sus rescates.

Por lo general quienes actuaban como capitanes de amigos, dominaban la lengua, por lo que su rol de intérpretes y lenguas en los parlamentos reforzaron en más de un modo su posición y poder dentro del complejo entramado de las relaciones de frontera. Hacia el año 1664, por ejemplo Sebastián Gálvez logró proporcionar detalladas informaciones sobre la presencia de cautivos al interior de diferentes parcialidades dentro de la Frontera, desde Boroa al sur⁶⁸. En su informe Sebastián Gálvez no sólo proporcionó los datos que delataban la presencia de cautivos y cautivas, sino que además aportó detalles respecto de su estado y condición, especialmente en el caso de las mujeres. La prolijidad del informe y su nivel de detalle constatan el rigor en el cumplimiento de sus funciones, así como la importancia de sus redes de relación con el mundo indígena. Lo anterior resulta aún más interesante cuando se verifica que la zona auscultada por Gálvez era un centro neurálgico del

⁶⁶ La institución de los capitanes de amigos emerge en el siglo XVII y se proyectó hasta el siglo XIX. En el reglamento para el ejército de 1753 se reguló su colaboración y el pago de sus servicios a la Corona. Una tabla de remuneraciones fijaba en 144 pesos anuales el pago de el Lengua General, 144 pesos para los capitanes de amigos de los llanos de Angol, de la Costa y de los Pehuenches. Para el resto de estos funcionarios la remuneración establecida fue de 15 pesos. En ese momento el número de capitanes de amigo para la frontera era de 19, establecidos en Arauco, Tucapel, Tirúa, Cholchol, Boroa, Angol, Quechereguas, Santa Fe, Raquilhue, Lolco, San Carlos de Purén, Rucalhue, Requén, Lululmahuida, Mulchén, Truftruf, y uno en el territorio pehuenche. Villalobos, “Tipos fronterizos...”, *op. cit.*, pp. 190-191.

⁶⁷ Italo Salgado, “Mediación y política en la Araucanía tardocolonial: el comisario de naciones, siglo XIX”, en González, *Diálogos de Historia...*, *op. cit.*, pp.132-147.

⁶⁸ “Audiencia de Chile”, Archivo General de Indias (AGI), legajo 103. Este documento ha también descrito y publicado, bajo el título de Anexo documental, por la historiadora Obregón en el artículo “¿Un irresistible retorno a la barbarie?... *op. cit.*, pp. 205-208, en nuestro caso, la referencia al documento resulta de su consulta directa en el Archivo de Indias de Sevilla tras una estancia de investigación.

desarrollo del comercio, las comunicaciones y el tránsito de sujetos (libres y cautivos) a uno y otro lado del cordón cordillerano.

Evaluable de esta forma cabe preguntarse a lo menos dos cosas. La primera en cuanto a la intencionalidad del propio Gálvez respecto de este informe que bien pudo formar parte de una estrategia de autopromoción. La segunda en cuanto al empeño de las autoridades por mantener estos agentes en función de los fines políticos y estratégicos de la Corona, o los propios. En cualquier caso, lo cierto es que la práctica dio origen a un discurso que bajo la forma de informes, peticiones, cartas o crónicas validó la figura de los capitanes de amigos –como la de otros agentes fronterizos– como elementos imprescindibles para el funcionamiento de la frontera, las relaciones fronterizas y las informaciones sobre la presencia y el rescate de cautivos.

Con varios años de diferencia, otro capitán de amigos, Juan Maluenda, fue otra pieza fundamental en las negociaciones de rescate de la cautiva Jerónima Rodríguez, hacia el año 1761. En tanto que lo propio puede decirse de otros personajes, que en pleno siglo XIX cumplieron iguales oficios⁶⁹.

En síntesis, misioneros, capitanes de naciones, indios amigos, todos en su calidad de agentes fronterizos justifican su presencia, entre otros motivos, a partir de la existencia de cautivos en la frontera. La prolongación de sus acciones en el tiempo dan cuenta de la proyección en la larga duración de un fenómeno que como práctica y como discurso fue instrumentalizado en función de múltiples intereses, frente a los cuales las voces de los cautivos pocas veces tienen ocasión de hacerse escuchar si no es en función de la utilidad de sus relatos con diversas finalidades y en función de una memoria parcial y no total de las experiencias en cautividad en la Araucanía.

⁶⁹ “*Informaciones sobre el rescate de una cautiva*”, 1834, Archivo Nacional de Santiago de Chile (ANSCH), Fondo Ministerio del Interior, vol. 120, fja. 112. El documento alude al rol de José Cayo Aburto en la ubicación, rescate y liberación de María Martínez, cautiva del cacique Catrilef, junto a varias otras cautivas y sus hijos, en las proximidades de Pitrufrué. Hacia 1840, la labor desempeñada por estos agentes negociadores y mediadores al interior de los espacios fronterizos seguía plenamente vigente. Para entonces, otro capitán de amigos sería el responsable de la liberación de la cautiva Manuela Josefa Silva, tal como se constata en otro documento perteneciente al Fondo Intendencia de Valdivia contenido en el vol. 33 del Archivo Nacional de Santiago.

En síntesis:

A través de estas ideas, hemos querido dejar de manifiesto la complejidad de un fenómeno que cruza el escenario de las relaciones fronterizas coloniales, para inscribirse en la dinámica de procesos de larga duración, sobre los que es necesario avanzar en la elaboración de una visión más completa que integre la visión del secuestro de cuerpos y la circulación de sujetos entre ambas sociedades, superando la visión maniquea a partir de la cual se ha normado el gran relato colonial de la memoria del cautiverio.

Analizar la compleja red de relaciones de poder, la multiplicidad de objetivos e intereses movilizados en función de una excusa común: la presencia de cautivos en la frontera, hoy supone un esfuerzo de relectura, multidisciplinar en el que sea posible reconocer las dimensiones de un discurso construido y acomodado a los intereses de las partes en juego, con claro predominio de la memoria hispana. Como fenómeno y como práctica, el cautiverio y la presencia de cautivos en la frontera responde a una constatación que “de-construye” los imaginarios sobre buenos y malos, para dar paso a la visión de espacios y sociedades porosas, en los que, si bien hubo violencia, en el tiempo prevaleció la mezcla y fusión de sangres, cuerpos e historia.

Rememorar en los bordes de la nación.

Memoria, cultura y territorio en los valles

transcordilleranos de la frontera Araucanía-Neuquén¹

Álvaro Bello M

Presentación: historia y memoria subalterna

La formación de los Estados nacionales de Chile y Argentina a fines del siglo XIX y la instalación de fronteras y límites, afectó directamente a las diversas agrupaciones indígenas que habitaban Araucanía y las pampas. El proceso hegemónico que instala la soberanía territorial de la nación como única y excluyente forma de control del espacio y los recursos dentro de los límites establecidos, los obligó a reacomodarse y obedecer los dispositivos de poder y control que desde ese momento se esparcen sobre el territorio y con el que se crea un nuevo orden colonial o poscolonial.

Un nuevo orden poscolonial que reproduce las condiciones de dominación en tanto que asimila o da continuidad a los mecanismos, prácticas e imaginarios cercanos a los impuestos por el régimen colonial pero que ahora se dan dentro del marco de los Estados nacionales, los que paradójicamente surgirían como un intento por romper con las condiciones de opresión colonial. Por el contrario, esta condición poscolonial demuestra que las Repúblicas independientes, sobre todo en el caso indígena, terminan recreando o reproduciendo, en contextos determinados, tales condiciones de opresión sobre determinados sujetos y grupos sociales. De modo que el nuevo orden instaurado por los Estados nacionales replica relaciones y jerarquías, fundadas en un orden racial y cultural preexistente.²

¹ Este estudio se enmarca dentro del proyecto FONDECYT Regular No.1130732: "Relaciones interétnicas y formación del Estado-nacional en los márgenes: sociedad, fronteras y territorio en el espacio transcordillerano Araucanía-Neuquén desde 1883".

² Robert Young, *Poscolonialism: An historical introduction*, Massachusetts, Blackwell, 2001.

Se trata sin embargo de escenarios heterogéneos. El proceso de incorporación y adaptación forzada de los pueblos indígenas, y particularmente de los mapuche, a las nuevas condiciones de la política estatal hegemónica, que transformaron profundamente sus estructuras y dinámicas, se caracteriza por ser diverso, no hay una respuesta única porque estas dependen de un conjunto de factores y condiciones locales, lo que evidencia, rupturas, continuidades, fisuras y ambigüedades. Es así como las mismas respuestas de las agrupaciones mapuche son simultáneamente tanto de aceptación como de resistencia a los nuevos términos de la relación con las sociedades y los Estados nacionales.

Estas fluctuaciones, movimientos y dinámicas en la práctica política indígena no aparece con claridad en la historiografía tradicional, la que más bien ha tendido a homogeneizar la historia indígena adaptándola a los moldes y visiones hegemónicas. En ellos la historia del subalterno siempre aparece bajo un manto de opacidad que no permite comprender sus dinámicas locales y sus posicionamientos propios dentro de los procesos históricos locales y nacionales. La evidencia de una práctica política heterogénea, de parte de las agrupaciones mapuche frente a los nuevos órdenes espaciales impuestos por el Estado, ha quedado plasmada en la memoria, en la rememoración y memorialización de sus experiencias.

De este modo creo que la heterogeneidad de la práctica política indígena que emerge a través de la memoria social, muestra nuevas posibilidades de entender la incorporación de los mapuche al Estado nacional sobre todo en los espacios locales, al mismo tiempo que permite comprender la subjetividad y los significados sociales de la memoria de esas prácticas. Dentro de este esquema, la memoria como narrativa y praxis es parte de la política subalterna de los mapuche y juega un papel central en la configuración de las nuevas espacialidades atravesadas por las políticas de dominación de los Estados nacionales, es así que la memoria actúa como un núcleo aglutinador de hechos, eventos y procesos para comprender el pasado y legitimar así la producción de soberanías alternativas en el presente.

Nacionalismo metodológico, historia y espacialidad vertical/horizontal

El propósito es intentar resituar y contextualizar los procesos políticos y territoriales mapuche en dimensiones distintas a las que se han ensayado desde la historiografía tradicional, desmarcándonos de lo nacional como el único y exclusivo eje de las narrativas históricas dominantes.

Bajo un pronunciado y persistente nacionalismo metodológico y una lógica historiográfica poscolonial y colonizadora³, la historia mapuche y sus relaciones con los espacios territoriales de Araucanía y las pampas, *nagmapu* y *puelmapu* en mapudungun, fueron por largo tiempo desplazados de la historiografía tradicional, con lo que se instala un *habitus* en que las relaciones sociales, económicas y políticas de los mapuche aparecieron siempre orientadas de norte a sur, esto es, en un sentido u orientación que tenía como referencia/dependencia permanente el eje de la sociedad dominante ubicado arriba al norte.

En términos espaciales y epistémicos se trata de una historia organizada de norte a sur, estructurada en una lógica vertical, lo que reproduce la imagen de lo de arriba y lo de abajo, que se traducen en representaciones que jerarquizan a los sujetos y a los procesos con los que éstos se relacionan. Arriba, Santiago, la zona central, la cultura colonial y criolla, Buenos Aires, la pampa húmeda y las estancias, como cúspide, poder y dominación. Abajo, los territorios indígenas, lo bárbaro, lo salvaje e indomable, el espacio a ser civilizado y transformado desde arriba. Esta lógica espacial, su expresión simbólica y narrativa, fue persistentemente legitimada por el discurso cartográfico, la literatura de viajes y exploraciones, los informes y crónicas militares a lo largo de los siglos XIX y XX y finalmente fue refrendado por la historiografía nacional que le dio continuidad y legitimidad.

El predominio del eje vertical en las representaciones de la historia mapuche, respondía a una realidad relativa, el peso del Imperio y de la política republicana en las relaciones con los mapuche determinaron tal orientación y alimentaron los imaginarios y una epistemología sobre la historia mapuche donde los bordes de la nación, las fronteras y límites, confirmaron el sentido de dicho relato. Con esto se desplazó la comprensión de una lógica horizontal de relaciones sociales, políticas y militares, una orientación Este-Oeste, que sin embargo contenía una lógica de sentido tal vez mucho más importante que el eje vertical y que daba cuenta de los intereses, las estrategias y modos de vida más relevantes para los mapuche, pues fue en este sentido que operaron durante largo tiempo las prácticas sociales, territoriales y simbólicas mapuche⁴.

Pero esta constatación más que pretender reemplazar o desplazar el eje vertical de la historia mapuche, que no porque sea hegemónico debe

³ Jack Goody, *El robo de la historia*, Madrid, AKAL, 2006.

⁴ Álvaro Bello, *Namupülkafé: el viaje de los mapuche de Araucanía a las pampas argentinas*, Temuco, Ediciones UCT, 2011.

deja de ser importante, lo que busca es reconocer, evidenciar y resignificar el sentido que tuvo durante largos siglos la idea de una historia espacial donde el sentido Este-Oeste de los procesos tuvo fundamental relevancia para los intereses de la sociedad mapuche⁵. Implica asimismo cambiar el eje epistémico de la espacialidad y la historia mapuche, reconociendo que para las diversas agrupaciones mapuche el poder, el prestigio y la producción de sociedad no siempre estuvo estructurada con relación a las sociedades dominantes, sino que tuvo también un sentido propio e independiente de los poderes hispano-criollos. El prestigio, el poder, los intercambios económicos, así como las estructuras simbólicas que gobernaron el pensamiento, la religiosidad y las representaciones sociales mapuche se expresaron de manera persistente en ese sentido y van a tener continuidad en un conjunto de prácticas, rituales y representaciones simbólicas hasta el día de hoy.

Romper con la lógica vertical implica también romper con una lógica que ha naturalizado las fronteras nacionales, lo que no niega su eficacia simbólica, su capacidad de ordenar, fijar y controlar el espacio, más bien lo que se busca es una nueva dimensión de las fronteras donde se les pueda situar dentro de diversos contextos históricos para comprender de manera distintas su real significado e impacto en la vida de los indígenas, atendiendo tanto a sus impactos en las dinámicas de la movilidad indígena, en la vida cotidiana y la historia local y regional.

En el caso de Argentina y Chile las fronteras nacionales en la región de la Araucanía y la Provincia de Neuquén comenzaron a ser definidas a partir del Tratado de Límites de 1881 pero su “consolidación definitiva” no es inmediata y más bien se debe visualizar en base a la óptica de los distintos actores y sujetos a lo largo del tiempo. La realidad de los mapas no es necesariamente la realidad de los sujetos que viven en las zonas de fronteras, por mucho que los mapas sean un instrumento de poder. La línea de frontera como una “realidad tangible” es algo que tardó en incrustarse en las prácticas e imaginarios de los sujetos o, dicho de otro modo, los dispositivos estatales de fronteras y límites tardaron en tener los efectos deseados. Esto no significa que debemos relativizar o minimizar la importancia y el peso específico de las fronteras y límites nacionales, sino más bien comprender que son parte de un proceso más complejo.

De este modo la escritura de la historia de las relaciones hispano-criollo-mapuche debiera incorporar como uno de sus ejes centrales de análisis el sentido político, social y simbólico que contiene la espacialidad de la orientación Este-Oeste. El gran problema de este ejercicio es superar el peso de la “imaginación geográfica” de los Estados nacionales que en el

⁵ *Op. cit.*, pp. 209-217.

proceso de *fronterización* instalaron un conjunto de imaginarios donde el eje vertical confirmado por las invisibles fronteras y límites nacionales que se estructuraron en torno a una idea que comenzó a pensar y utilizar la cordillera como imaginario de frontera, como muralla infranqueable entre espacios geográficos y sociales. Esto es algo que es preciso enfatizar, pues tal vez el mayor éxito de la “naturalización” de las fronteras nacionales entre Chile y Argentina es que tiene como “cómplice” y respaldo a la cordillera de los Andes que actúa desde las representaciones nacionales como una evidencia lógica de la frontera. La cordillera pasó de este modo a ser una estructura natural que separa no sólo espacios y ambientes naturales distintos sino que también identidades y formas de organización distintas. La lógica racional de separación entre Estados naciones diferentes, tal como los han señalado diversos autores⁶.

Este artículo tiene como propósito principal indagar en los trazos de una historia que conecta las memorias locales de los sujetos con los procesos de formación estatal en los márgenes dentro de la “fronterización” de la Araucanía y el Neuquén. Es un intento por comprender la formación y difusión del Estado en espacios nuevos o marginales en el sentido señalado por Das y Poole⁷, que plantean la idea de margen como periferia con poblaciones insuficientemente socializadas en la ley; como espacio de cuestionamiento, contestación y relativización de las normas y como espacio en el que se conectan el cuerpo (*body*), la ley y la disciplina en el sentido de la biopolítica y la gubernamentalidad.

Memoria, territorio y frontera

La historia del establecimiento de las fronteras y límites entre Chile y Argentina se ha basado habitualmente en la data militar y administrativa, en el análisis de los tratados e informes de peritajes, diarios de viajes e

⁶ Susana Bandieri, “La frontera argentino-chilena como espacio social en la Patagonia: balance de una historiografía renovada”; Diego Escolar, “El sueño de la razón y los monstruos de la nación: la naturalización de la cordillera de los Andes en la articulación estatal-nacional argentino-chilena”; Andrés Núñez, Rafael Sánchez y Federico Arenas, “Más allá de las líneas de montaña y la frontera desde su pluralidad espacio-temporal”. Todos estos trabajos publicados en: Andrés Núñez, Rafael Sánchez y Federico Arenas (eds.), *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos*, Santiago, RIL Editores, 2013.

⁷ Veena Das y Deborah Poole, “State in its margins: comparative ethnographies”, en Veena Das y Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the margins of the state*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, 1991.

informes científicos, sin embargo, en nuestro país, a diferencia de Argentina, este problema no ha incorporado del todo la experiencia de los sujetos, las memorias, las narrativas y las prácticas sociales. Nosotros proponemos una mirada que además incorpore la memoria y el relato oral de los sujetos subalternos en relación con sus experiencias vividas o transmitidas, tal como lo desarrollamos en un trabajo anterior sobre la territorialidad mapuche tradicional⁸. En este trabajo busco analizar la movilidad mapuche a través de la Cordillera de los Andes, confirmando la idea, ya esbozada por diversos autores de que la cordillera más que un obstáculo es un espacio de articulación, de relaciones y prácticas sociales, a pesar de que durante siglos fue la proyección sociocultural de la rigidez del poder decimonónico a pesar de las redes comerciales de intercambio que logran desarrollarse en etapas tardías como el caso de las compañías que operan entre San Carlos Bariloche y Puerto Montt hacia el 1900⁹.

En este artículo se busca comprender cómo los sujetos representan y narran su participación/incorporación en los procesos hegemónicos de formación del Estado, su relación, socialización y experiencia con el Estado en una zona de borde y frontera, proceso que tiene como origen o punto de partida, para este estudio, la ocupación militar de los territorios indígenas a ambos lados de la cordillera de los Andes con las campañas de ocupación militar iniciadas en 1879, por dos Estados nacionales que a su vez se encontraban en pleno ciclo de formación y expansión precisamente desde mediados del siglo XIX y a lo largo de casi todo el siglo XX.

La memoria social no es sólo un proceso de reconstrucción histórica sino una creación cultural a través de la producción de narrativas que son reafirmadas por medio de imágenes, relatos, conmemoraciones y ceremonias que dibujan un modo propio de representación¹⁰. En este sentido, la memoria social más que una evidencia histórica o un dato para reconstruir el pasado, en el sentido historiográfico, es una vía para comprender las formas en que los sujetos se auto representan frente a los otros, especialmente frente al Estado y la sociedad dominante, pero también son narrativas sobre experiencias significativas que están incrustadas como parte de los “marcos sociales de la memoria”. Las memorias indígenas son, además de una puerta de entrada al pasado,

⁸ Bello, *op. cit.*, pp. 267-269.

⁹ Véase Núñez, Sánchez y Arenas, “Más allá de las líneas de montaña...”, *op. cit.*, p. 32; Bandieri, *op. cit.*, p. 68; Laura Méndez y Jorge Muñoz, “Economías cordilleranas e intereses nacionales: genealogía de una relación. El caso de la Compañía Comercial y Ganadera Chilena-Argentina (1895-1920)”, en Núñez, Sánchez y Arenas, *Fronteras en movimiento... op. cit.*, p.182.

¹⁰ Paul Connerton, *How societies remember*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2013.

subalternizado por la historia oficial, un lugar de acceso a la comprensión de los modos de representación en un contexto de dominación determinado.

La rememoración tiene que ver con este proceso, se trata de la evocación, el traer al presente un recuerdo aprendido, no necesariamente vivido de manera directa pero narrado como experiencia y vivencia propia, cercana y actualizada. En tanto memoria aprendida y transmitida ha ido sufriendo modificaciones a lo largo del tiempo. Por otra parte, las memorias sociales y los procesos de rememoración en contextos indígenas tienen una característica fundamental y es que la memoria indígena es una memoria topológica, esto es, que recurre en forma permanente al espacio, el paisaje y el lugar, a los geosímbolos y a las geografías simbólicas y rituales. La memoria social de los indígenas busca situarse porque es desde el lugar de dónde arranca su legitimidad y su veracidad.

Este trabajo de investigación se realizó en los valles cordilleranos de Icalma, localidad ubicada en la comuna de Lonquimay en la Región de la Araucanía. Icalma es un territorio ubicado al sur de la comuna de Lonquimay que en la frontera con Argentina limita con el Departamento de Aluminé en la provincia de Neuquén, Argentina. Se trata de un territorio conectado a una serie de pasos cordilleranos como el que lleva el nombre homónimo del territorio y una serie de otros pasos cordilleranos que conectan con el *puelmapu*.

Lo más importante o la razón fundamental de trabajar en Icalma es que se trata de un espacio que se encuentra en los márgenes, un lugar de límites y fronteras ambiguas y difusas, un lugar liminal en palabras de Casey¹¹, en otras palabras, un lugar privilegiado para el estudio de los procesos de formación estatal y la comprensión del papel de las comunidades y sujetos.

Rememorar en los bordes de la nación¹²

Las tierras de Icalma, un lugar ubicado en la parte alta de la comuna de Lonquimay al lado de la laguna homónima de donde nace el río Bío Bío, a unos 1.200 m.s.n.m., están enmarcadas en un paisaje de bosques de araucarias (*Araucaria araucana*), ñirres (*Nothofagus antarctica*), coigües

¹¹ Edward Casey, "The edge (s) of landscape: a study in liminology", en Jeff Malpas (ed.), *The place of landscape*,. Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press, 2011.

¹² Como parte del protocolo de consentimiento informado del proyecto se han cambiado los nombres o se usan iniciales para proteger la identidad de las personas.

(*Nothofagus dombeyi*), lengas (*Nothofagus pumilio*), y raulíes (*Nothofagus alpina*), se convirtieron a partir de 1883, como muchos otros espacios cordilleranos de la Araucanía, en territorios de refugio para las parcialidades mapuche que escapaban de la guerra de invasión primero y luego de los desplazamientos provocados por los remates de tierras, la colonización y la radicación, en lugares tan distantes como las actuales comunas de Mariquina, Panguipulli en la Región de los Ríos o Saavedra, Galvarino y Lautaro en la Araucanía. En la memoria social de los habitantes de Icalma se recuerda el largo camino que debieron recorrer los antepasados hasta llegar a las márgenes de la laguna Icalma donde se establecieron de manera definitiva, probablemente después de 1883.

“Cuando [los chilenos] tuvieron el conflicto entre Bolivia y Perú en Chile [dice C. C.], ese tiempo estuvieron discriminando al pueblo Mapuche, entonces por ese caso se arrancaron ellos, porque no había tranquilidad, no había paz en su lugar y los perseguían y le quitaron la tierra, los echaron, muchos se arrancaron y se fueron para Argentina y así sucesivamente iban dispersando al pueblo mapuche, así llegaron ellos acá a Icalma, pasaron por Lonquimay, para el lado de Lonquimay y después llegaron para acá al Galletué y de Galletué llegaron a Icalma, así se instalaron...”. (C. C., Icalma)

La cordillera, que durante mucho tiempo había sido un lugar de paso desde y hacia el *puelmapu*, un lugar de pastoreo, de veranadas y recolección de piñones, se transformó en un territorio en el que numerosas familias buscaron contrarrestar la invasión que los despojaba de sus antiguos lugares de origen y mediante un proceso de readaptación, debieron adecuarse a las nuevas condiciones ambientales y materiales que les imponía en el mapa poscolonial y nacional. De cualquier modo se debe aclarar, como lo han señalado los estudios arqueológicos de los pasos cordilleranos entre Araucanía y Neuquén, la ocupación de los espacios cordilleranos es un proceso antiguo que ha sido escenario de diversos y sucesivos poblamientos¹³. Al respecto Berón plantea:

¹³ Mónica Berón, “El rehue de Ñorquinco, un diacrítico de interacción social y cultural trasandino”, en *El Lof Ñorquinco y la historia de sus pobladores: de la expulsión a la reconstrucción*, Buenos Aires, Voluntariado Universitario, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2011, pp. 37-47; Giovanna Salazar y Mónica Berón, “Diacríticos identitarios en las relaciones transcordilleranas. Evidencias de interacción social y cultural entre el centro de Argentina, centro-oeste de Neuquén y la Araucanía chilena”, en María Andrea Nicoletti y Paula Núñez (Comps.), *Araucanía-Norpatagonia: La territorialidad en debate*, San Carlos de Bariloche, IIDYPCA, 2013.

“La alta frecuencia de pasos transcordilleranos, la baja altitud que alcanza el macizo montañoso en algunos puntos de la zona y las referencias etnográficas recogidas hasta el día de hoy, demuestran un movimiento permanente de individuos y poblaciones durante milenios [...]. En este sentido es posible resignificar el concepto de frontera como lugares socialmente activos, culturalmente recreados y transformados a través del tiempo, en los que las unidades sociales se entrecruzan, superponen y recombinan en diferentes escalas de análisis espaciales y temporales [...]”¹⁴.

Pero como he mencionado el territorio de Icalma no era un territorio deshabitado previamente. Además de ser un espacio de circulación, una ruta hacia el oriente, sirvió de refugio a diversas agrupaciones que eran perseguidas por las fuerzas militares argentinas en la campaña de 1879 contra las agrupaciones pewenches y las campañas o batidas iniciadas por el ejército chileno en 1881 contra las parcialidades mapuches refugiadas en los valles andinos¹⁵.

El informe de Martín Drouilly, comandante del ejército chileno en la Campaña de la Cordillera¹⁶, devela esta presencia indígena en la zona de Icalma asentada ahí como producto de las “batidas” o campañas de tierra arrasada que con violencia azotaban a las parcialidades mapuche del lado oriente de la cordillera. Se trataba de pequeños grupos que también buscaban refugio en las tierras altas de Icalma como producto de las “entradas” del ejército argentino comandadas por el coronel Villegas que se desplazaba en una frontera borrosa, ambigua o francamente inexistente.

¹⁴ Berón, *op. cit.*, p. 2.

¹⁵ Véase Bello, *op. cit.*, pp. 251-260; Álvaro Bello, “La conquista militar de los territorios y rutas mapuche transcordilleranas en el espacio Araucanía-Neuquén (1880-1890)”, en Hugo Trincherro, Luis Campos y Sebastián Valverde (eds.), *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporánea en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2014; Tomás Guevara, *Historia de la Civilización de Araucanía*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1902.

¹⁶ Véase: “Correspondencia del Cuartel General del Ejército del Sur año 1882-1884”, Archivo Nacional (AN), Ministerio de Guerra, vol. 1045. Memoria de la Frontera del Comt. Martín Drouilly 1883. Según Tomás Guevara, Martín Drouilly era un ciudadano francés a quién se le confirió el título de teniente coronel de guardias nacionales. La “Campaña de la Cordillera” se organizó con el fin de asegurar los territorios cordilleranos desde el Alto Bío Bío al sur y de apoyar la campaña de Villarrica mediante el control de los boquetes cordilleranos utilizados por los mapuches desde antiguo. Las expediciones de Drouilly a la cordillera comenzaron en la primavera de 1882, casi al mismo tiempo que la “Campaña de Villarrica” realizada entre los primeros días de enero de 1883. Véase Guevara, *op. cit.*, pp. 463 y ss.

Según Molina¹⁷, Lonquimay e Icalma fueron escenarios de frecuentes enfrentamientos entre los ejércitos chilenos y argentinos en contra de diversas agrupaciones mapuche. En Icalma específicamente “se encontraban *lonkos* como Queupu, Nahuel y Paineo”¹⁸. Según los informes de Drouilly, citado por Tomás Guevara, en esta misma zona se habrían ocultado de las fuerzas militares los caciques Udal, Morales, Colicheo, Zúñiga, Queupu, Namuncura, Reuque y Nahuel, entre otros¹⁹. La búsqueda de refugio por parte de los *lonko* mapuche y pewenche, en estos territorios de geografía difícil, transformó el espacio cordillerano en un teatro de guerra donde los ejércitos de Argentina y Chile buscaban consolidar sus avances militares, desplazando o exterminando a las parcialidades mapuche. Al mismo tiempo las fuerzas militares incorporaban en su accionar los primeros atisbos de una estrategia que marcara la soberanía territorial, lo que llevó a que las fuerzas argentinas y chilenas se enfrentan en numerosas ocasiones. Uno de estos episodios es referido por Tomás Guevara en la *Historia de la Civilización de Araucanía*, en base al informe de Drouilly, sobre el ingreso de un destacamento argentino que el día 16 de febrero de 1883 se interna en las riberas de la zona lacustre de Galletué, en la actual comuna de Lonquimay, Guevara señala que el destacamento llegó hasta la laguna de Rucanuco o Icalma y luego prosiguió hasta la de Galletué “en persecución de algunas parcialidades mapuche tal vez provenientes del lado oriental. Este hecho generó un combate entre fuerzas argentinas y chilenas con un saldo de 6 hombres muertos y cuatro heridos”²⁰.

Las expediciones militares en la cordillera tuvieron un fuerte impacto en los procesos de asentamiento de las nuevas poblaciones que se refugiaron a lo largo del gran cordón montañoso, por eso es que para los habitantes actuales de la cordillera, se trata de un período de su historia asociado a terribles calamidades, a la muerte y la desolación. Así lo señalan los habitantes de Icalma entre quienes se han transmitido algunas de estas historias.

“Porque más antes por temas de conflicto, por temas de la guerra, aquí hubo mapuche porque quedó muestra aquí donde trabajan los mapuche en cántaros, los metawes, todo eso aquí había. Porque eso pasó por invasión del

¹⁷ Raúl Molina, “Territorio y comunidades pehuenches de Lonquimay” en José Aylwin (ed.), *Área de Desarrollo Indígena, Lonquimay. Manual de información*, Temuco, Universidad de La Frontera, 1997.

¹⁸ Molina, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹ Guevara, *op. cit.*, p. 470.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 477-478.

no mapuche, winka, así que terminaron aquí la guerra y por eso que quedó abandonadas las rukas, y después pasó la peste, ahí una mortandad de gente murieron, enfermedades letales, era una peste, muy letal la enfermedad, como fiebre... una tos... como fuego en el cuerpo, todo, y qué iban a aguantar con el calor y todo, muy letal". (C.C., Icalma)

Juan, de la Comunidad Huenucal Ivante, un hombre de 38 años, líder de la misma y promotor cultural, ha recopilado las historias del lugar, transmitidas de generación en generación, y en una serie de pinturas que ha elaborado para los turistas y para la gente de su propia comunidad, recoge la historia mítica de la llegada de las familias mapuche a Icalma, la historia relata el primer invierno en la cordillera, la nieve y el frío, la falta de alimentos, condiciones a las que no estaban acostumbrados los habitantes del valle, el relato, presente en la memoria de muchas personas mayores de Icalma, habla de hambruna y de la muerte de ancianos y niños. Habla de cómo debieron aprender a alimentarse del piñón y habla de cómo un día, cuando las últimas reservas de alimentos se habían acabado, de las profundidades del bosque los antepasados vieron salir un gran toro blanco que ese día sacrificaron para agradecer a los dioses y alimentar a las hambrientas familias. Este hecho de gran trascendencia quedó incrustado en la memoria a través de su repetición ritual en el *nguillatun* de la comunidad, donde se sacrifica un animal como una forma de refrendar la relación con Dios, pero también como un modo de rememorar ese hecho fundante que en definitiva representa la sobrevivencia y la continuidad de los linajes en un territorio nuevo. El espacio ceremonial antiguo, donde la memoria registra ese primer *nguillatun*, está hoy ocupado por la comisaría de Carabineros del pueblo que se instaló ahí probablemente en los años cincuenta o sesenta, lo que confirma la relación subalterna y la violencia de las relaciones con el Estado como relación fundante y recuerda por lo demás los actos de fuerza que en otras latitudes se han inscrito en los espacios ceremoniales indígenas como una forma de demostrar el poder colonial sobre la totalidad de los ámbitos de la vida de los dominados, incluso sobre aquellos que se relacionan con la espiritualidad.

Por otro lado, y como señala Ana Ramos²¹, el *nguillatun* no es sólo una ceremonia para rogar o pedir a Dios, es también una forma de rememorar los hechos pasados, un modo de representación ritual que busca ajustar o acomodar la historia y la circulación de los linajes en el territorio, una conmemoración, en el sentido de Connerton, de los eventos fundantes y significativos de la comunidad que para darles continuidad y legitimidad, necesitan ser repetidos, recordados y

²¹ Ana Ramos, *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires, EUDEBA, 2010.

transmitidos para ser parte del inventario social y cultural de la comunidad.

Otro hito fundacional se refiere al episodio de la “piedra marcada” un geosímbolo que se articula con el origen del topónimo Icalma que en realidad es *Ricalma* en lengua mapuche y que significa “sangre congelada”. En este relato, donde se mezclan las narraciones míticas heredadas probablemente de los antiguos habitantes del territorio con lo de los “recién llegados”, se confunden temporalidades y sujetos para construir la representación del choque entre españoles y mapuche, o entre chilenos y mapuche.

“Esa piedra marcada [dice una mujer de Icalma] es cuando era, cuando habían, como dicen, los españoles, que vinieron a hacer guerra no sé qué cosa, es de esa vez y quedaron ahí. Creo que habían unos mapuche jugando palín, pero estaban escondidos, la gente estaba allá arriba en el cerro al otro lado, y ahí creo que bajaban los muchachos a jugar, a jugar palín en la cancha antes había cancha allá al lado en esa planicie, era una cancha eso antes, y ahí creo que tenían una cancha los hombres donde jugaban palín y ahí creo que llegaron los españoles y los siguieron a las gentes por eso los vinieron matar por ahí y ahí a un lonco creo que le sacaron el corazón y pintaron la piedra con su sangre, ahí en piedra marcada”. (P. T., Icalma).

La piedra marcada es un geosímbolo con pinturas rupestres, que hoy no es posible ver porque están cubiertas con una pintura sobrepuesta que anuncia un emprendimiento turístico de una familia mapuche del lugar. Esta no habría sido la única vez que se pintó la piedra marcada, los antiguos recuerdan que la primera vez que se quiso borrar fue cuando llegaron los carabineros. “Antes se veía patentito la sangre, había un sol, un perrito, una persona, estaban dibujados ahí con sangre y después llegaron los winkas [los Carabineros] y lo pintaron otra vez, ahí se borró las letras”. (P. T., Icalma).

La “piedra marcada” sigue siendo a pesar de su ocultamiento y destrucción un lugar de referencia que está en la memoria de las personas de las comunidades de Icalma y que actúa también como un punto de referencia en el tiempo. Que “habla” de los que estaban antes y de un trágico final vinculado a la muerte y la violencia que actúa como movilizador de los flujos migratorios en el *wallmapu*. La “refundación” de Icalma por los nuevos linajes llegados de otras partes del territorio mapuche tiene por medio de la “piedra marcada” un encadenamiento histórico con la vida de otros que antes habitaron ese espacio y que como producto de la guerra fueron desplazados o exterminados por los invasores *winkas*.

Espacios de refugio y “linajes revueltos”

El desplazamiento forzado de población mapuche desde la costa y desde las tierras bajas de la Araucanía hacia los espacios de refugio en la alta montaña, provocó la confluencia de diversas agrupaciones en un mismo espacio el que ahora debían compartir. Esto generó un reacomodo obligado de la organización interna de los grupos, probablemente ya desestructurados por la guerra, que obligó a las jefaturas familiares a aliarse o unirse con otras familias con las cuales no tenían vínculos previos. Se creó así, según recuerdan las personas de Icalma, una mezcla de linajes donde los que llegaron primero impusieron o negociaron la incorporación de los que iban llegando al linaje dominante que en la comunidad reconocen como el linaje de los Calfuqueo.

“... por eso arrancaron ellos, para salvar su vida, y venían con sus hijos también, sus guaguas, señoras, primas, primos, todos venían, amigas, y así... conquistando y juntando para irse lejos, así que se vinieron para acá a Lonquimay, llegaron a Curacautín, después llegaron al Malalcahuello, después pasaron a Lonquimay y en Lonquimay estuvieron varios meses dicen, después llegaron a un lugar que se llama... de Lonquimay para acá... no me acuerdo del nombre del lugar”. (C.C., Icalma).

Los linajes reagrupados o revueltos van a sufrir nuevos cambios con la llegada del Estado y su política de tierras o de radicación. Así, y como una manera de fijar a los grupos en el espacio las diversas familias fueron empujadas a crear comunidades independientes o separadas en el extenso territorio, lo que va a generar nuevos ajustes en las estructuras de linajes. Esta adaptación a los procesos impuestos por las políticas de tierras fue un fenómeno generalizado en muchas partes de la Araucanía. En Icalma y en la actual comuna de Lonquimay se entregaron 9 títulos de merced entre 1905 y 1911²². El proceso de radicación se va a complejizar con el arrendamiento de talaje o pasturas en terrenos fiscales vecinos o superpuestos a las tierras radicadas lo que junto con la llegada de colonos repatriados del Neuquén va a generar nuevas dinámicas y conflictividades sociales como las que se produjeron en el extremo norte del territorio en la localidad de Ranquil, algunos años más tarde. De cualquier modo, las familias llegadas al territorio van a conformar comunidades de acuerdo a las normas estatales, sin embargo, hasta el día de hoy se reconocen como emparentadas entre sí, y su proceso de asentamiento es representado en la memoria social como una adaptación de los habitantes que

²² Molina, *op. cit.*, pp. 22-23.

paulatinamente se van conectando con el territorio y la naturaleza. La apropiación del *peven* o piñón como base alimentaria de las familias mapuche de Icalma muestran estos procesos de adaptación y las dificultades que tuvieron para poder reconstruir sus estrategias de vida en un territorio donde la agricultura se dificulta por las condiciones ambientales y climática de las tierras de altura.

La instalación de las familias en Icalma fue un proceso complejo, las duras condiciones de vida empujaron a muchos miembros a migrar hacia la Argentina, esta movilidad se convertiría desde entonces en un verdadero patrón que se repetirá de generación en generación y que tendrá como impulso diversas coyunturas económicas y políticas. La frontera invisible y porosa no será obstáculo entonces para la movilidad mapuche fronteriza y será incorporada hasta muy poco tiempo atrás como parte de la vida cotidiana. Pero esta movilidad además confirma la relación ambivalente de los sujetos con el territorio y las categorías nacionales impuestas. Así la frontera, más que una marca que constriñe, es apenas una referencia, como lo será ser chilenos, argentinos o mapuche. La ambivalencia y la ambigüedad serán también una estrategia de sobrevivencia y la demostración de una desafección y una contestación al Estado que aún tiende sus débiles brazos sobre el territorio.

La llegada de la Comisión Radicadora de Indígenas, que funcionó al alero las leyes de propiedad austral de 1866 y 1883, generó nuevos escenarios en los procesos de adaptación en el territorio, por una parte condujo a la consolidación de los linajes dominantes y al control de espacios específicos dentro del territorio. De alguna manera la radicación actuó como un mecanismo que pese a venir de fuera obligó a las parcialidades a consolidar el poder de las jefaturas y delinear los “linajes revueltos” en torno a estos linajes dominantes.

“el bisabuelo, algo tenía de experiencia como líder, le apoyaron también y regularizaron este paso de Icalma en Rucanuco entregaron mil hectáreas así que por acá pidió ampliación él, siguió avanzando para tener el lugar, la ampliación, pero nunca lo solucionaron tampoco, le entregaron mil hectáreas más otro al otro lado del Rucanuco, así que ahí quedaron los demás y acá mis papás lo querían llevar para allá y no quisieron, quedaron acá. Yo nací a la orilla del lago ahí, ahí vivía él, cerca de su mamá, entonces después distribuyeron, usted tiene que ir a tal lugar, las personas que les gusta el lugar y se hacen la casa, la ruka. Entonces mi papá vino para acá y se hizo la casa ahí. Ahí nosotros todos nos criamos ahí, así fueron distribuyendo a los peñis, a los lamgen”. (C.C., Icalma).

De estos procesos de aglutinamiento de tierras y gentes surgieron nuevos órdenes territoriales, nuevas soberanías locales y nuevos

conflictos, muchos de ellos entre los propios indígenas, como lo señala el testimonio anterior. En esta misma comunidad, llamada inicialmente Comunidad Pedro Calfuqueo, surgieron diversos conflictos por la forma en que los topógrafos chilenos dibujaron los deslindes entregándoles a ésta sólo 1.000 hás. de casi 5.000 que controlaban. Una parte importante de estas tierras salieron a remate y a partir de entonces pasaron a formar parte del Fundo Galletué de la Familia Ruedi de Curacautín que se dedicó a la explotación de araucarias²³. En la década de los ochenta los procesos de regularización de tierras para efectuar la división de la propiedad indígena permitieron a la comunidad Pedro Calfuqueo la transferencia de 3.277 hás. de terrenos fiscales ubicado en el sector llamado Rincón Icalma. Procesos similares afectaron a lo largo de siglo XX a las comunidades vecinas como Huenucal Ivante, Benancio Cumillán; Manuel y Samuel Queupu y Paulino Guaiquillan²⁴.

“Ir a Chile”: Relaciones interétnicas e integración de las tierras de Icalma a los procesos nacionales

Después de la instalación de las familias en Icalma, la Radicación tal vez fue la primera experiencia de contacto más permanente entre los mapuche y los chilenos. Después le seguirían las misiones religiosas católicas y la escuela, los carabineros, el control efectivo de las fronteras mediante resguardos de frontera primero y luego mediante la vigilancia y la prohibición de traspasar el límite. Pero una de las formas más fluidas y conflictivas de las relaciones interétnicas se produce a través de la ocupación y explotación de los recursos, principalmente del bosque por parte de propietarios chilenos.

Asimismo, se va a producir una progresiva dependencia del suministro de alimentos y recursos manufacturados que las comunidades obtienen en los nacientes centros urbanos a ambos lados de la cordillera.

El *lonko* o jefe tradicional de la comunidad Domingo Cayuqueo en Icalma, recuerda que su padre le contaba que antiguamente, cuando bajaban al pueblo de Melipeuco o a Lonquimay, en largas cabalgatas para comprar alimentos y vestimentas a cambio de caballos y ganado vacuno, decía “voy a Chile” reconociendo de este modo que ellos, los habitantes de Icalma, durante mucho tiempo vivieron en un espacio la ambivalencia donde ser chileno fue más bien un largo proceso de adaptación y aprendizaje instalado desde la práctica social y política, desde los

²³ *Op. cit.*, p. 26.

²⁴ *Op. cit.*, p. 23.

reacomodos territoriales, así como desde la violencia simbólica, las normas y el disciplinamiento ejercido por las instituciones y un conjunto de actores que comenzaron a circular en la cordillera desde entonces. Aún a mediados del siglo XX, los habitantes de Icalma vivían en un territorio que parecía estar en los márgenes de la nación o incluso fuera de ella.

Como he dicho, por mucho tiempo las marcas del Estado, y su presencia, fueron débiles en el territorio, no obstante que ese mismo Estado había comenzado un largo y complejo proceso de nacionalización de los territorios para demarcar y separar a Chile de Argentina, pese a que desde principios del siglo XX diversos funcionarios del Estado comenzaron a deslindar las tierras que habitaban, entregando títulos de merced, midiendo la tierra para informales que estaban en territorios fiscales, lo que al mismo tiempo atrajo a colonos y propietarios particulares que les disputaban esas propiedades.

Don C.C. recuerda también cuando su abuelo le contó acerca del día que aparecieron los taladores de araucarias a quienes enfrentaron con un grupo de habitantes del lugar señalándole que las Araucarias eran de ellos, de los mapuche, a lo que los taladores respondieron que esas araucarias no eran de ellos, que tenían propietarios, que eran tierras fiscales, dueños invisibles a los que ellos nunca habían visto, pero que parecían tener un poder incontrarrestable. Don C.C. recuerda también como la presión sobre sus tierras y recursos, empujó a varias generaciones de su familia a buscar trabajo al otro lado de la cordillera, en Aluminé o las tierras del Neuquén, reproduciendo un patrón de movilidad secular que les permitió adaptarse de manera flexible y en un juego de permanente ambigüedad con las categorías identitarias impuestas por las nuevas condiciones de los procesos de nacionalización que emergieron de la ocupación de los territorios indígenas.

“por falta de plata, en busca de vida no más, de ayudar a la comunidad, la gente, la familia, el papá, la mamá, todos, los hermanos que tienen, menores ir a trabajar a Argentina, como Argentina está bueno el trabajo allá y se ganaba buena platita, ya en enero hasta marzo, abril, trabajábamos en Argentina en la cosecha de manzana, entonces ahí ganaban platita y compraban lo que necesitaban, compraban la harina, trigo, para guardar para el invierno, para abastecerse en el invierno”. (C. C., Icalma).

La movilidad mapuche a través de la frontera terminaría con la política de reforzamiento y nacionalización de la dictadura que tendría como su mayor protagonista a partir de 1973 al Servicio Agrícola y Ganadero (SAG), más que la policía o las aduanas, el SAG se convertiría en el verdadero agente nacionalizador, que termina con el fin de la movilidad mapuche y que obliga a definir las ambigüedades territoriales

identitarias. Pese a ello la red de parientes, familiares y amigos que se conectan más allá de la frontera, en la comunidad de los Puel, en Ñorquinco, Villa Pehuenia, en Aluminé y Neuquén en general, continúan vigente a través de redes de cooperación, trabajo, mercados informales conocidos como *matute* y una serie de otras actividades que actualizan la relación con un territorio más allá de la nación.

Vivir y recordar en los márgenes de la nación

Hoy en día es un lugar común decir que los habitantes de las tierras altas de Lonquimay, conocidos generalmente como pewenche (gente del *pewen* o piñón, semilla del árbol *Araucaria Araucana*), son los habitantes ancestrales de ese territorio y que han vivido ahí durante siglos conformando una de las identidades territoriales mapuche. Sin embargo, se ha reparado escasamente, salvo algunos estudios realizados en los últimos años, en el origen de esta población en las dinámicas de su asentamiento y movilidad y en la estrecha relación que existe entre éstas y los procesos de formación nacional, de fronterización y de ejercicio del poder del Estado o de tecnologías del poder o gubernamentalidad en los espacios locales. La historia de los habitantes de Icalma ayuda ampliar la visión sobre los procesos que les dieron origen en ese territorio, la memoria en particular lo que hace es complejizar y cuestionar la historia oficial mostrando las dinámicas que desde entonces se generaron como producto de lo que Mitchell llama el “efecto Estado”. Pero este efecto Estado no es unilineal y no es sólo desde arriba hacia abajo, la dominación y la violencia pueden ser reinterpretadas también a la luz de las representaciones de los sujetos que incorporan miradas heterogéneas.

Pero quiero decir otra cosa a partir como reflexión en torno a la historia local, la micro historia y la larga duración. En un trabajo publicado recientemente por Jo Guldi y David Armitage²⁵ llamado *El Manifiesto de la Historia* se denuncia provocativamente que “un fantasma recorre nuestro tiempo: el fantasma de la corta duración”. En este interesante trabajo o llamado a los historiadores, los autores advierten que estamos viviendo una acelerada crisis caracterizada por una falta de pensamiento a largo plazo, un horizonte que no permite ver los procesos de largo aliento y gran escala. Pese a que, el desarrollo capitalista y sus múltiples efectos sobre el medio ambiente y la humanidad sólo pueden ser comprendidos y medidos en sus efectos si no es a condición de entender la larga duración

²⁵ Jo Guldi y David Armitage, *The history manifesto*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2014.

en que están insertos. Al mismo tiempo, se requiere entender las dinámicas históricas que involucran a los pueblos indígenas no sólo como una historia de la alteridad o de la otredad, postura que asume de manera fatalista la imposibilidad de comprender la totalidad, para buscar de manera compulsiva el encierro o el atrincheramiento en la cotidianidad, en lo local y en el tiempo minimalista, lo que contribuye a “fundamentar” posturas esencialistas sobre los pueblos indígenas, haciendo de la “ancestralidad”, por ejemplo, el lugar de legitimación del subalterno.

Entender la historia de la formación del Estado y de los pueblos indígenas en el espacio local, como lo he planteado en este trabajo, desde la memoria y la vida cotidiana, no significa renunciar a la posibilidad y necesidad de entender cómo estos procesos se insertan y se encadenan en la larga duración. Como he señalado en este trabajo, las memorias mapuche en la cordillera aluden a la vida cotidiana y al desarrollo de las relaciones interculturales dentro de espacios locales determinados, pero estos deben ser comprendidos dentro de un marco mayor. Así los procesos de fronterización, de nacionalismo y de despliegue de las tecnologías del poder en los espacios locales de frontera que acompañan el desarrollo del Estado en tierras indígenas, deben ser comprendidos como parte de un fenómeno mayor como señala Radcliffe²⁶, donde el Estado reclama soberanía y poder. De este modo, la construcción de fronteras nacionales y sus efectos sobre poblaciones y territorios permiten vislumbrar como el Estado se construye y se imagina a sí mismo como un espacio dentro del cual se produce una matriz que a partir de técnicas de control y dominación, dibuja la economía nacional, la política y la sociedad.

De este modo, comprender la historia local de los procesos de formación nacional y estatal y el lugar que ocupa la práctica y acción indígena en ellos, desborda los marcos locales y de la vida cotidiana pero no los invalida ni los niega, al contrario de la paranoia post estructuralista y posmoderna que al decir de David Harvey²⁷ más que explicar la fragmentación y la heterogeneidad, se rinde a sus pies y sólo busca su adoración. Por el contrario, el diálogo entre la cotidianidad y la larga duración debiera buscar un modo de comprender la construcción de las relaciones interculturales y la formación del Estado desde abajo sin perder de vista los procesos de largo alcance. En definitiva, lo local pone en

²⁶ Sarah Radcliffe, “Imagining the state as a space; Territoriality and the formation of the State in Ecuador”, en Thomas Hansen y Finn Stepputat (eds.), *Ethnographic explorations of the postcolonial State*, Durham and London, Duke University Press, 2001.

²⁷ David Harvey, *Espacios del capital*, Madrid: AKAL, 2014

evidencia las prácticas y los efectos de los procesos de larga duración en que se sustenta tanto la formación estatal así como las identidades indígenas dentro del contexto de su nueva condición de colonialismo interno a partir de fines del siglo XIX.

Por otro lado, así como nuestra tarea, creo yo, es develar los discursos y las imágenes pretendidamente historizadas del Estado, evidenciado sus encubrimientos, silencios y olvidos, debemos ser capaces de develar también, en una tarea mucho más incómoda, la tentación de algunos discursos decoloniales de deshistorizar los procesos o de construir narrativas que bajo el argumento de la pluralización y heterogeneidad intentan construir nuevos edificios retóricos donde el sujeto subalterno parecen no poseer agencia social, ambiciones, búsqueda poder y contradicciones.

Malon: memorias en torno al proceso de pérdida humana, material y territorial que afectó a la sociedad mapuche (siglos XIX y XX)¹

Gabriel Pozo Menares

Introducción

Durante las últimas décadas se han escrito estudios que evidencian la injusta ocupación del territorio mapuche² por parte de los Estados de Chile y Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX³. De la misma manera, otras referencias defienden las incursiones militares con la finalidad avanzar hacia la idea y práctica del ‘progreso económico’⁴. Independiente de estas discusiones —entre partidarios y detractores—, lo que se identifica como problemática es la baja presencia de versiones mapuche relacionadas con el tema, que permitan comprender lo que se

¹ Artículo elaborado en el marco del Proyecto CONICYT/FONDECYT de Iniciación N° 11130679, titulado “Tukulpangen ta malon zungu: memoria y oralidad mapuche en tiempos de ocupación. Estudio etnográfico en comunidades cordilleranas” (2013-2016).

² A lo largo del artículo se emplea la palabra “mapuche” para referirse a esta sociedad en general. Sin embargo, deben considerarse otras dos denominaciones específicas: **pewenche** (originarios de la zona cordillerana cercana al Alto Biobío y Aluminé); y **mapunche** (originarios de la zona cordillerana cercana a Panguipulli y Junín de los Andes).

³ Ver, entre otros: Osvaldo Bayer (coord.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, Buenos Aires, Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena, 2011; Martín Correa y Eduardo Mella, *Las razones del illkum/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Santiago de Chile, LOM, 2010; Felipe Portales, *Los mitos de la democracia chilena*, Volumen 1, Santiago de Chile, Catalonia, 2004; Jorge Pinto, *La formación del Estado y la nación, y el Pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003.

⁴ Ver, entre otros: Sergio Villalobos, *Incorporación de la Araucanía: relatos militares, 1822-1883*, Santiago de Chile, Catalonia, 2013; Gastón Pérez, *La Campaña del Desierto*, Buenos Aires, Academia Argentina de la Historia, 2009.

vivió y sintió en una época de reducción humana, material y territorial. ¿Cómo indagar en aquellos conocimientos después de más de cien años? ¿Continuarán vigentes en la memoria oral las experiencias de padres, madres, abuelos, abuelas mapuche? ¿Qué otras fuentes alternativas se pueden utilizar para reconstruir dicho proceso?

Desde el punto de vista bibliográfico, hay estudios que demuestran la pervivencia de dichos recuerdos. Por ejemplo, W. Delrio⁵ hace un seguimiento por diversas familias de la Patagonia en Argentina, quienes explican las consecuencias del ingreso de militares al territorio mapuche y la violencia ejecutada para lograr dicha incorporación. Por su parte, G. Hernández⁶ sistematiza experiencias que le permiten aseverar que *malon* es la expresión para referirse a la misma “Conquista del Desierto”. En los últimos años, M. Nagy⁷ hizo un seguimiento por la memoria de la comunidad indígena Cacique Pincén, en la localidad de Trenque Lauquen, con quienes reconstruye desde el presente la historia que fundamenta la lucha por sus tierras. Estas investigaciones, además estar apoyadas en un minucioso trabajo de archivo, incluyen la memoria oral como marco teórico y metodológico para mirar el pasado.

En el caso de la investigación que propongo, una de las preocupaciones es que la memoria también sea construida en la misma lengua originaria: el mapudungun (*mapunzungun* para el ámbito mapuche; y *chedungun* para el ámbito pewenche). Se parte de la base que en la zona cordillerana, desde lo que hoy se conoce como Alto Biobío y hasta las cercanías de Panguipulli, incluyendo el lado argentino hasta la altura de Bariloche, esta lengua continúa hablándose entre personas de distintas edades y donde las historias sobre el *malon* son frecuentes. Al parecer, el hecho de que la cordillera haya sido un lugar de refugio, donde la radicación se concretó tardíamente, provocó que se decidiera mantener en recuerdo vivo uno de los procesos más impactantes que les afectó en el siglo pasado.

Considerando estos antecedentes, desde el año 2013 estamos ejecutando un proyecto de investigación titulado “Tukupangen ta malon zungu: memoria y oralidad mapuche en tiempos de ocupación. Estudio etnográfico en comunidades cordilleranas”, a través del cual se están

⁵ Walter Delrio, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005; Walter Delrio, “Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de Estado en Argentina”, en *Eadem Utraque Europa*, Año 6, N° 10/11, 2010, pp. 219-254.

⁶ Graciela Hernández, “En tiempos del malón. Testimonios indígenas sobre la «conquista del desierto»”, en *Memoria Americana*, N° 14, 2006, pp. 139-166.

⁷ Mariano Nagy, *Estamos vivos. Historia de la comunidad indígena Cacique Pincén, provincia de Buenos Aires (siglos XIX-XXI)*, Buenos Aires, Antropofagia, 2014.

recopilando y analizando estos relatos, mayormente en la lengua originaria, aunque sin descartar el uso del castellano en la recopilación. Para ello, se recurre a fuentes primarias —manuscritos, fonogramas y obras que se escribieron en formato bilingüe—, así como a documentales audiovisuales, películas y programas de televisión en los que se entrevistan a habitantes de la cordillera. Principalmente, se está realizando trabajo de campo etnográfico en seis comunidades, lo cual permite complementar y afianzar el tema investigado. Estas son las experiencias que se organizan en la sección de resultados del presente artículo, destacando el significado de *malon* como las ofensivas en contra de la sociedad mapuche por parte de la sociedad colonizadora chilena y argentina (*wingka*). Tal como lo expresa Katrūlaf en su autobiografía: la primera vez que escuchó la palabra *malon* fue cuando estaban atacando al *longko* Saiweke, siendo las mayores víctimas aquellas familias asociadas con los *longko* Foyel e Inakayal⁸, quienes después de haber sido deportados a la ciudad de Buenos Aires, fueron exhibidos y luego asesinados en el Museo de La Plata⁹.

De esta manera, se amplía la mirada sobre una categoría que históricamente ha sido aplicada para describir los ataques efectuados por los mapuche, tanto entre ellos mismos, como contra los colonizadores. La intención no es desmontar ni negar esta última definición; más bien el objetivo es demostrar el carácter polisémico de *malon*, donde los sufrimientos, la pérdida territorial, los ataques de militares, es lo que se mantiene vigente en la memoria oral actual y lo que justamente ha sido menos visibilizado.

Antecedentes bibliográficos

Comenzaremos esta sección desde una posición pedagógica y la forma en que se enseña la idea de “malón” (con tilde) en educación primaria y secundaria chilena. Por ejemplo, a través del libro escolar de *Historia, Geografía y Ciencias Sociales* de Quinto Básico¹⁰, se considera una sección titulada “Relaciones bélicas: las malocas, malones, guerra

⁸ Margarita Canio y Gabriel Pozo, *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la “Campana del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*, Santiago de Chile, Imprenta LOM, 2013, pp. 337-425.

⁹ Karina Oldani, Miguel Suárez y Fernando Pepe, “Las muertes invisibilizadas del Museo de La Plata”, en *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, vol. 1, N° 1, 2011, pp. 1-4.

¹⁰ Estos textos se distribuyen gratuitamente por parte del Ministerio de Educación de Chile.

defensiva y parlamentos”¹¹, donde se definen maloca y malón como los ataques de españoles y mapuches respectivamente, instancias en las que se robaron animales, mujeres y bienes materiales. Esto se delimita solo en la época colonial, sin su proyección hacia el siglo XX. Además, no se considera una contextualización del origen de dichas categorías, lo cual complica el tratamiento de la información y la comprensión por parte de los estudiantes. Si se profundiza con otros textos académicos, se identifica que

“maloca ha sido durante siglos la vivienda tradicional de los diferentes grupos étnicos sedentarios que han poblado las riberas y los interfluvios de la Cuenca Amazónica. Ataviadas de un sinnúmero de objetos rituales y de elementos de la vida cotidiana, estas viviendas han estado dotadas, desde tiempos milenarios, de una compleja función social y ceremonial”¹².

Esta palabra, que expresa un estilo de construcción y organización social, prontamente fue adaptada por parte de los colonizadores para referirse a los saqueos que efectuaron en aquellas viviendas, con lo cual ‘maloca’ comienza a ser usada bajo esta connotación de violencia.

Por su parte, en lo que respecta al *malon*, el lingüista R. Lenz sugiere lo siguiente:

“La palabra malon i algunos derivados de la misma han pasado al diccionario castellano de Chile i la Arjentina para denominar los asaltos i las incursiones guerreras de los indios. La aparente semejanza con la palabra castellana «mal» habrá ayudado para la fácil aceptación de la palabra mapuche”¹³.

Algunos años después, el padre F. Augusta traduce en su diccionario araucano-español:

“maló|kontun, tr., hacer a alguno un malón en su casa, para saquearla. || —n, s., guerrilla, correría para saquear las casas o llevarse animales. || —ñman, tr. 2.ª, rodear (los animales de otro) en un malón, o sea por orden del receptor;

¹¹ Gonzalo Álvarez y Macarena Barahona, *Historia, Geografía y Ciencias Sociales. Texto del estudiante, 5º Básico*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 2012.

¹² Luisa Sánchez, “Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá”, en *Cahiers des Amériques latines*, N° 66, 2011, p. 2.

¹³ Rodolfo Lenz, *Estudios araucanos*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1895-1897, p. 367.

v. g.: —*ñmajen ñi kulliñ* (Me) rodearon y llevaron mis animales con el fin de quedarse con ellos. || —tun, n., dar un malón¹⁴.

Por lo tanto, el hecho de que maloca y malón formen parte de los procesos de enseñanza escolar, necesariamente debe implicar una sistematización más detallada sobre sus orígenes y las posibilidades interpretativas que provocaron el uso de dichas palabras en situaciones de contacto interétnico, donde cada una de las sociedades tiene su propia versión, generándose así significados polisémicos.

Pasando al análisis de las referencias bibliográficas históricas y antropológicas que han estudiado las nociones de *malon*, y contrariamente a lo expresado en el libro escolar citado anteriormente, L. León menciona que maloca es sinónimo de malón (tampoco se introduce al origen amazónico de la expresión), es decir, una invasión indígena, un ‘raid’, una empresa depredatoria de corta duración destinada a capturar prisioneros o propiedades¹⁵. De manera más detallada, el autor escribe:

“Lo que se presenciaba en aquellos días era la transición de la Gran Guerra de Arauco hacia la nueva guerra del malón, consistente en asaltos sorpresivos, de corta duración y altamente destructivos, destinados a capturar el ganado vacuno y caballar de las estancias y las propiedades, instrumentos de hierro y mujeres que residían en los pueblos y villorrios de las fronteras. La guerra de los maloqueros era quizás menos heroica que la antigua guerra de los toquis, pero por su magnitud y periodicidad ponía en jaque la paz de la monarquía en el cono sur¹⁶.”

En ese libro, el malón solo hace referencia a los distintos tipos de ataques efectuados por los mapuche, especialmente a estancieros blancos, hechos desarrollados durante todo el siglo XVIII, lo cual se proyecta hasta el siglo XIX. En otras investigaciones, como la de Á. Bello, evidencia que este concepto también se estaba utilizando en los albores de la ocupación del territorio mapuche. Gracias a los hallazgos de su trabajo de archivo, publica una carta del coronel Basilio Urrutia, dirigida al Ministro del Interior, el 22 de febrero de 1864, donde dice:

“Se ha puesto en conocimiento de esta intendencia que algunas reducciones de los indígenas pehuenches situados en la cordillera tratan de dar, como

¹⁴ Félix de Augusta, *Diccionario araucano-español español-araucano*, Tomo Segundo, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1916, p. 87.

¹⁵ Leonardo León, *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Padre las Casas, Imprenta Kolping, 1991, p. 8.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 65.

ellos dicen, un malón a inmediaciones de la provincia de Buenos Aires y para cuyo efecto han invitado a los indios de las reducciones que existen en esta provincia para tomar parte en sus excursiones, que deben tener lugar antes de la estación del invierno.

Como es muy probable que esa gente efectúe su criminal intento sustrayéndose animales y cautivas de aquellas localidades, como tienen costumbre de verificarlo, pongo esta circunstancia en conocimiento de Vuestra Señoría a fin de que, si lo estima conveniente, lo comunique al gobierno de Buenos Aires¹⁷.

De acuerdo con los datos revisados en esta sección, se puede concluir que los “malones” fueron de exclusiva responsabilidad de los mapuche. Sin embargo, la misma obra citada, en el capítulo sobre “La invasión militar y el establecimiento de las fronteras nacionales”, propone testimonios orales para dar cuenta de la memoria vigente. El más revelador, y que produce un contrapunto con las propuestas anteriores, es la conversación de Manuel Manquepi, fallecido profesor originario de la comunidad Malalche:

*“entonces el año 1880 se fundó Cholchol un año primero que Temuco, antes de la Pacificación de la Araucanía, entonces ahí esa gente se pacificaron a punta de bala mejor dicho. Siempre mi abuelito tenía muy mal recuerdo del general Urrutia y de los demás soldados también, porque **los soldados salían a hacer malones**, saqueando a la gente quitándole alimento, vestuario, etc. y a su vez, él decía, violando mujeres, no les importaba si fuesen ancianas, salía un buen grupo de soldados así, eran verdaderos locos decía él, y por eso hay mucha gente aquí que siendo mujer, que siendo casada de repente aparecía un hijo de color diferente porque engendrado por soldado y los hombres lo aceptaban porque qué iban hacer si no podían hacer nada, porque más bien tenían miedo. Así nos pacificaron, decía”¹⁸.*

Este tipo de relatos, donde se expresa de manera inversa la situación, responsabilizando a los militares por los abusos cometidos, forman parte de un *corpus* bibliográfico en los que la oralidad se ha considerado como fuente prioritaria. En otros textos, G. Hernández (recurriendo a entrevistas realizadas por la lingüista Ana Fernández Garay) expone la forma en que la gente debió escapar del *malon* producto de las corridas que

¹⁷ Álvaro Bello, *Nampülkafé. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*, Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011, p. 79.

¹⁸ Entrevista a Manuel Manquepi, año 2001, en Bello, *op. cit.*, p. 261. [cursiva en el original; negrita nuestra].

le hicieron los blancos, muchas veces quedando sin nada que comer¹⁹. Esto es lo que M. Malvestitti ha codificado como “*wingka malon*”, un *malon* efectuado por los mismos colonizadores, con la intención de hacer desaparecer a los miembros del grupo originario, en una época donde los intereses estaban puestos en el desarrollo económico²⁰.

La ocupación del territorio mapuche a fines del siglo XIX y principios del XX es un momento histórico estudiado por diversos autores, desde viajeros, cronistas, militares, retomado a la vez por investigadores cuyas profesiones varían entre historiadores, antropólogos y lingüistas. Podría escribirse un extenso libro que exponga el estado actual de las investigaciones, trabajo que ya ha sido realizado por los autores citados y por otros que han planteado propuestas renovadoras en torno al tema²¹. Sin embargo, lo que se desea dejar explicitado, es la diversidad de perspectivas bajo las cuales se ha interpretado la idea de *malon*, donde, dependiendo de quién hable —mapuche o colonizador—, derivará la responsabilidad a su contraparte.

Marco Teórico

Si bien existen críticas historiográficas sobre el uso de la oralidad y la falta de neutralidad al momento de tratar dicha información —incluso, falta a la veracidad—, existe una posición teórica desde la cual estos relatos se consideran meritorios de ser relevados: la memoria, entendida esta como ‘memoria oral’ y ‘memoria social’. Es un referente que permite reconstruir la historia de un pueblo, con la finalidad de avanzar hacia la misma legitimación que ha conseguido la ‘historia oficial’. El autor M. Izart escribe que esta última —la historia oficial— ningunea y desvirtúa los pareceres que la contradicen, provocando fraudes que tergiversan la actualidad y el pasado; frente a esto, propone ensayar una tarea de

¹⁹ Entrevista de Ana Fernández Garay realizada a Juana Cabral, habitante de Carripilun; y a Macedonio Carripí, habitante de Colonia Emilio Mitre, publicadas en Hernández, *op. cit.*, pp. 152-153.

²⁰ Marisa Malvestitti, “El poblamiento mapuche de la Línea Sur después del *aukan*. Aspectos históricos y lingüísticos”, en *Anclajes*, vol. 6, Parte I, diciembre 2002, p. 83.

²¹ Ver, entre otros: Fernando Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013*, Santiago de Chile, Pehuén, 2014; Rolf Foerster y Julio Vezub, “Malón, ración y nación en las Pampas: el factor Juan Manuel de Rosas (1820-1880)”, en *Historia*, vol. 2, N° 44, 2011, pp. 259-286; Marcelo Valko, *Los indios invisibles del Malón de la Paz: de la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*, Buenos Aires, Asociación Madres de Plaza de Mayo, 2007.

“recuperación de la memoria” de las culturas negadas en el proceso de colonización, para lo cual se hace necesario rastrear información validando fuentes alternativas y recurriendo a los testimonios orales populares²². Como lo expresa J. Candau,

“Sin la memoria no hay más contrato, alianza o convención posible, no hay más fidelidad, no hay más promesas (¿quién va a recordarlas?), no hay más vínculo social y, por consiguiente, no hay más sociedad, identidad individual o colectiva, no hay más saber; todo se confunde y está condenado a la muerte”²³.

La construcción de investigaciones en torno a los procesos de ocupación y reducción que afectó a la sociedad mapuche a partir del siglo XIX, han tenido miradas que imposibilitan una comprensión desde la memoria. De hecho, palabras como ocupación, pacificación, conquista, reducción, corresponden al cúmulo de percepciones que se generan solo desde la sociedad dominante, sin que emerja la interpretación de aquellos que a la larga terminaron siendo sometidos. Para solventar un proyecto de tal característica, uno de los elementos que aparece como relevante es la lengua originaria y su aprendizaje, lo cual permitiría que palabras como *malon* sean discutidas y analizadas más allá de los manuscritos legados por los colonizadores. Para generar un respeto y valoración de estas lenguas, se requiere que las investigaciones incluyan su uso, permitiendo que desde la ‘memoria’ —con fuerte énfasis en la oralidad— emerjan las experiencias que marcan a las sociedades y su identidad. En palabras de G. Salazar, “La memoria social, más que una ‘estructura’, es un ‘movimiento’ profundo de recuerdos, de origen empírico, de articulación hermenéutica, de circulación oral y de proyección actitudinal, conductual y social; o sea: un proceso de honda historicidad”²⁴. Se puede hablar entonces de una “cultura de la memoria”, como respuesta a una vida sin raíces.

“La memoria tiene entonces un papel altamente significativo, como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades. A menudo, especialmente en el caso de los grupos oprimidos, silenciados y discriminados, la referencia a un pasado común permite

²² Miquel Izart, “Luchar contra el olvido”, en Pilar García, Miquel Izart y Javier Laviña (coords.), *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994, pp. 9-10.

²³ Joël Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 6.

²⁴ Gabriel Salazar, *La historia desde bajo y desde dentro*, Santiago de Chile, LOM, 2003, p. 450.

construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno/a mismo/a y en el grupo”²⁵.

Situados en el ámbito mapuche, la memoria es expresada a partir de tradiciones orales que permiten explicar el pasado²⁶. De hecho, si se recurre a las diferentes definiciones y traducciones de “memoria” propuestas en el diccionario de Augusta²⁷, sumado a explicaciones de personas mapuche en la actualidad²⁸, surgen una variedad de ideas que son importantes de considerar:

- **Kim piwke / küme longko:** el cultivo de la memoria o el ‘recuerdo certero’. Literalmente significa “sinceridad del corazón” o “sabiduría del corazón” que posee una persona; además de una “buena memoria”.
- **Konümpanzungu:** el recuerdo del pasado (rememorar lo olvidado) y socializarlo.
- **Tukulpanzungu:** elaboración del relato sobre los acontecimientos del pasado, de la manera más precisa posible, pero con la intencionalidad de usar ese conocimiento en el presente, ya sea para su enseñanza o para generar procesos reivindicativos.
- **Inaramtun / inazuam:** el pasado olvidado y la disposición de una o varias personas para indagarlo, “hacer preguntas”, “hacer seguimiento a un tema”, para posteriormente ordenarlo y comunicarlo

Lo anterior también podría relacionarse con las múltiples formas de comprender la memoria desde el punto de vista antropológico, ya sea como tradición heredada, como método para obtener la información, o como “traer el pasado al presente”²⁹. Aunque en los actos de recurrir a aquel pasado siempre está influenciado por las percepciones y coyunturas del presente, recuperar la memoria oral mapuche permitiría acercarse a unas escenas de descripción mucho más detalladas, que formaron parte de

²⁵ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 9-10.

²⁶ Rolf Foerster, “Narra-memorias entre los huilliches de San Juan de la Costa”, en Mario Garcés, Pedro Milos, Myriam Olguín, Julio Pinto, María Rojas y Miguel Urrutia (comps.), *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, Santiago de Chile, LOM, 2000, pp. 77-90.

²⁷ Augusta, *op. cit.*, pp. 238-239.

²⁸ Conversaciones con Juan Canio, originario de la comunidad Kusako. Entrevista realizada el 31 de marzo de 2015.

²⁹ Ana Ramos, “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad”, en *Alteridades*, vol. 21, N° 42, 2011, pp. 131-148.

vivencias, remarcadas por expresiones tales como “así me contaba mi abuelito”, “bemechi pikebui tañi chachai”, fundamentales al momento de recordar.

Sin la intención de imponer un marco teórico sobre las prácticas y conocimientos tradicionales mapuche, considero que la ‘memoria’ y su actual comprensión desde diversas disciplinas, permite poner en valor un conocimiento que históricamente ha sido negado. Así visto, es un buen punto de partida para sistematizar e interpretar esta temática.

Metodología

Uno de los detalles que se ha identificado en la revisión bibliográfica, son las limitadas investigaciones que se han realizado en torno al *malon* considerando la visión de las mismas personas mapuche afectadas; más aún, pocas veces se ha dado relevancia a su propia lengua originaria. Para conocer estas descripciones, se decidió plantear una investigación de tipo cualitativa. Estas son “investigaciones sobre la vida de la gente, las experiencias vividas, los comportamientos, emociones y sentimientos, así como el funcionamiento organizacional, los movimientos sociales, los fenómenos culturales”³⁰. Complementado con un enfoque etnográfico, tiene por objetivo tratar temáticas orales, basadas en la narración; particulares, tratando problemas específicos, sin la finalidad de generalizar conocimientos; locales, que estén situados en un territorio específico y que sea significativo para las personas que viven en el lugar; y oportunos, que tengan relación directa con un contexto temporal e histórico³¹. Al mismo tiempo, se ha decidido que el alcance sea exploratorio, ya que requiere de una revisión de archivos en general y de un trabajo de campo amplio que permita reconocer la diversidad de relatos que se mantienen vigentes en la memoria.

“Las exploraciones proveen datos para que sean clasificados, ordenados, analizados e interpretados con el fin de descubrir ideas y relaciones nuevas, aunque en algunos casos también es válido recurrir a estudios exploratorios para formular planes de investigación más precisos y establecer prioridades para futuros estudios”³².

³⁰ Anselm Strauss y Juliet Corbin, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2002, p. 11.

³¹ Uwe Flick, *Introducción a la investigación cualitativa*, Madrid, Morata, 2012, pp. 26-27.

³² Ruth Vieytes, *Metodología de la investigación en organizaciones, mercado y sociedad: epistemología y técnicas*, Buenos Aires, De las Ciencias, 2004, p. 91.

Para realizar el trabajo de campo, se ha seleccionado la zona cordillerana en los límites de lo que hoy se tiene como frontera entre Chile y Argentina. Mientras que las técnicas de investigación se contemplaron en tres niveles:

1. Revisión de bibliografía bilingüe mapudungun-español, principalmente aquella que fue confeccionada en el período histórico estudiado, a fines del siglo XIX y principios del XX. Se consideran algunos testimonios de personas que no necesariamente habitan en las cercanías de la cordillera.

2. Revisión de documentales audiovisuales, películas y programas de televisión, entre los que se identificaron producciones realizadas en los últimos cincuenta años. Todos los testimonios son de personas habitantes de zonas cordilleranas.

3. Trabajo etnográfico, seleccionando en esta oportunidad conversaciones sostenidas con personas de tres comunidades: José María Pereira Canio, originario de Trapa Trapa, en las cercanías de Ralco (Región del Biobío); Domingo Petrullan Neculfilo, originario de Carirriñe, en las cercanías de Panguipulli (Región de Los Ríos); y Nazario Neculfilo, originario de Chiquilhuin, en las cercanías de Junín de Los Andes (Provincia del Neuquén). Todas las entrevistas se sostuvieron entre los años 2014 y 2015.

Para el trabajo etnográfico, se realizaron “entrevistas narrativas”³³, ya que se consideran pertinentes cuando se desea revivir situaciones sobre el pasado a partir de los recuerdos y donde importan los relatos densos más que respuestas a preguntas precisas. Considerando los objetivos de investigación, la entrevista fue planteada en lengua mapuche partiendo de dos preguntas:

- Felei chachai/peñi, eimi ¿petu tukulpanekafuimün kiñeke ngütram, kuifi ngütram pu fütakeche yem ñi rupamom, ñi mongemon?
- [¿Usted recuerda algunas historias sobre la vida de los abuelos y abuelas, por las situaciones que ellos debieron pasar?].
- Eimi kai chachai/peñi, ¿allküpaímün ñi chumngechi rupan ta fütakeche yem, chumngechi montun, chew ñi amun mülelu feiti chi malon? ¿Ngütramkayafuyiñ chi am?

³³ Flick, *op. cit.*, p. 111.

- [¿Usted escuchó algunas experiencias que vivieron los abuelos y abuelas, ya sea la forma en que se salvaron o los lugares por donde debieron pasar en el tiempo del *malon*? ¿Usted nos podría conversar sobre ese tema?].

En todo el periodo de transcripción, tanto de los documentales audiovisuales como de las entrevistas, se trabajó en conjunto con Margarita Canio Llanquinao, hablante nativa de la lengua mapuche, profesora adjunta del Departamento de Lenguas y Traducción, Facultad de Artes y Humanidades, Universidad Católica de Temuco. Ello permitió asegurar mayor fidelidad al momento de proponer las traducciones.

Finalmente, una vez confeccionado el manuscrito de este artículo y teniendo claridad sobre los testimonios que se agregarían a modo de cita textual, se visitó nuevamente a las personas entrevistadas. En conjunto, escuchamos las grabaciones, se corrigió la transcripción y se afinó la traducción.

Con todos estos procedimientos, se obtuvo como hallazgo principal la detección de conocimiento nuevo sobre una de las categorías fundamentales para el proceso de recuperación de la memoria mapuche, el *malon*, esta vez comprendido como la invasión efectuada por parte de la sociedad *wingka* y que implicó una enorme pérdida humana, material y territorial.

Hallazgos

En la búsqueda de información que permite replantear y definir desde una perspectiva mapuche las características del *malon*, se identificó continuidades entre las propuestas bibliográficas escritas en lengua mapuche, aunque con diferencias considerando la memoria oral actual surgida de las conversaciones registradas en documentales audiovisuales y en el trabajo de campo etnográfico.

Entrelazando las fuentes, a continuación, se dará cuenta de las definiciones, expresiones y conocimientos que se plantean sobre esta idea, sin la intención de desvalidar las concepciones que se han registrado en los antecedentes bibliográficos, sino para tener una nueva referencia que permita pensar sobre el uso de ciertas categorías en contextos de diversidad cultural.

Resistencia inicial: enfrentando la invasión

Los primeros indicios de que los ejércitos atacarían en territorio mapuche, fue observado por parte de los *longko*, quienes optaron por aceptar el enfrentamiento. Es el inicio del *malon*, la invasión de los *wingka*. Ignacio Silva, quien fue testigo presencial de una junta realizada para tomar estas decisiones, escuchó un discurso de Namuncura:

“Felen mai tañi po lonko. Traü aiiñ mai. Petu uüt’ái mai dsungu. Fei meu mai p’rú kahuéll pe mai pu lonko. Rüngütün t’auuaiyün. M’lepe mai pulmen peutún. K’me elgnepe kahuállu. Epeuün ngünetu ngai. Yafüke kahuéll. Müleyai fúta aukán. Kümelenuam mai eltshe. Uessa tungu mai ta tíféi, kümelenoam, ko[m] mapu aimi dsungu. M’lepe mai péuütún. Felei münn pu lonko. T’ípa t’ípa nai. Kat’rüpü. Mari kechu kóna t’ípai aimai. Llum askintualu. Kaké mapu mai tshipai ai katri rüpü. Pei malón ti katri rüpü. Pei malón le ti kati rüpü. Feilei mai ningü ngütram maiel. Rulpangeiyael dsungu pu lonko meu. Elgneawai elkoná. Huéitsha yaló. Konpale mai i pueni i k’melkanao tu amai. Fei meu mai huechayafiyin.”

“Así es mis estimados *longko*: nos reuniremos, ya que se está produciendo una invasión. Es por eso que los *longko* deben montar sus caballos; nos reuniremos con nuestras lanzas de coligüe. Que estén presentes los *ülmén* [nobles] y los *pewtun* [maestros de ceremonia]. Deben preparar bien los caballos, cerca del amanecer deben hacerlos correr, caballos fuertes, ya que habrá enfrentamientos. Ya no estaremos de buena manera, esta es una cosa muy mala, no es para estar bien. A todos los lugares deben llevar la noticia, pero que hayan encuentros, ya que están ustedes los *longko*. Quince guerreros deben salir, salir a vigilar los caminos, deben salir, deben ir a mirar sigilosamente, a tierras lejanas deben salir los que vigilan el camino; cuando vean al *malon* [los invasores], cuando los vigilantes vean a los invasores, deben conversarlo, deben transmitir la noticia a los *longko*. Deben destinar a los jóvenes *kona* [guerreros] quienes pelearán. Cuando entren los enemigos, estos no harán nada bueno, por eso es que los enfrentaremos”³⁴.

En esta reunión de los *longko* y *ülmén* —personas que se preocupan de dirigir las comunidades, caciques principales—, en conjunto con los jóvenes *kona*, comienzan su proceso de organización para resistir al *malon*. Frente a ello, un detalle que permite conocer la decisión de combate, son las arengas que permitían generar motivación:

“Chacha, inche ta amuan. Maló meyan! Peñi peñi inchu. Wecha meyayul! Epu mari pataka newen ta amuyain! Naküm meya fiyín wedake winka!”

³⁴ Ignacio Silva, registrado por Lehmann-Nitsche, en Canio y Pozo, *op. cit.*, p. 258.

“Amigo querido, yo me voy para [pelear en] el *malon*. Hermano, nosotros somos hermanos. ¡Vamos a pelear!, ¡vamos a ir con mucha, con demasiada fuerza!, ¡vamos a derrotar a esos malditos *wingkal*!”³⁵.

Puede interpretarse que el conflicto, en un inicio, estaba en igualdad de condiciones, aunque el armamento fuese limitado. En varias oportunidades los mapuche lograron vencer. Por ejemplo, Nawelpi recuerda nostálgicamente cuando perdió un quepi que le regaló su padre:

“Tuku nie fun ni püchi kelü orayem feichi inael inche ütuf tukun léufu meu. Müna wiñangkün nangfei nian mom luñi ora inche. Feiti ora malon meu yelmerkeeneu ñi chao soltao orayem”.

“Yo tenía puesta una gorra roja esa vez. Cuando me persiguieron se me cayó en el río, me puse muy triste, porque yo perdí mi gorra. Esa gorra mi padre me la trajo de un *malon*, era una gorra de soldado”³⁶.

Otro aspecto fundamental, son los registros sobre acciones relacionadas con conocimientos espirituales:

“Fei meu trarüñeiñ feichi pu wiñka, moñen nentupiuñeiñ, piñeiñ. Nentuñmael eñ ñillatuiñ, piñeiñ, ñelfüi ñi rēñi eñ feichi pu wentru ñi mollfüñ meu, piñeiñ. Femñechi 1·apuiñ tēfachi pu wiñka katrümalañafulu”.

“Según se cuenta fueron atados estos chilenos y vivos se les sacaron los corazones. Con estos corazones hicieron sus rogativas los mapuches y untaron sus lanzas con la sangre de esos hombres. De tal manera encontraron su muerte los chilenos que intentaron impedir el malón”³⁷.

Estos procedimientos no son novedosos si se consideran las referencias bibliográficas que tratan el tema como las tropelías y asesinatos cometidos por los mapuche, aunque aquí se presenta en un contexto donde se estaba organizando un levantamiento después de varios años de pasividad. Este *malon*, que tenía su origen en el ingreso del ejército hacia la zona de las Pampas, Patagonia y Cordillera de Argentina, promovió la recuperación de rituales bajos los cuales se actuaba en estas situaciones, aunque al finalizar dicho conflicto, fue el ejército chileno quienes se impusieron, falleciendo muchos de los considerados “sublevados”.

³⁵ Lemudeu se lo dictó a Antonio Guerra, quien luego se lo facilitó a Lehmann-Nitsche, en Canio y Pozo, *op. cit.*, p. 211.

³⁶ Nawelpi dictó a Lehmann-Nitsche, en Canio y Pozo, *op. cit.*, p. 326.

³⁷ Testimonio de Pascual Coña, registrado en Ernesto de Moesbach, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1930, p. 275.

Esta acción, denominada por el padre E. Moesbach como el “último” levantamiento de 1881, pensada para organizar y proteger la autonomía territorial, marca el ingreso definitivo del ejército con la intención incorporar estos territorios al dominio nacional. Desde este momento ya no se presentará resistencia y se instala un discurso de sobrevivencia, que incluye escapes, refugio y búsqueda de nuevos lugares para asentarse, lejos del lugar de origen.

Invasión definitiva: pérdidas humanas, animales, materiales y territoriales

Los antecedentes muestran que en aquella época se produjo un quiebre entre la confianza y la resignación de que ya no se podía hacer nada frente al ingreso del ejército. Una persona que no estaba involucrada en estos conflictos, pero que los vivió desde la cotidianidad, expresa que cuando fue joven nunca escuchó hablar sobre el *malon*, hasta que comenzaron a producirse los ataques:

“Fta uentru ngulanga konpuinga malon feulanga inche ngañi rupaiyael gna dsungu meu. Femgneichinga konpuinga winka konpainga winkanga masánanga mapu pikein gna feichi. Feulanga ñi konpun nga winka. Müleinga Koillonkura pingeinga tüfi chi mapu. Feimeunga apulekefuinga cheiyem. Müleinga püchü leufü. Feimeunga mülekekefui sayúeke. Feimeunga mülekerkefuiyim. Feichinga konpuinga winka feichinga nüñma ngemei ngañi mapu. Sayúekenga ñi ñi konayem gna ngünepainga langüm ngepainga ñi konaiyem. Pi piyengeinga feichi inchiñ gna feichi ka mapunga niauyiñ. Ina willuchenga inchiñ müleñ gna feichi re’ allkün tukunein gna nga dsungu konpainga winka pipiyengei nga feichi”.

“Cuando ya fui más grande, entró pues el *malon*, era la primera vez que yo pasaría por un problema. De esa manera entraron los *wingka*: “entraron los *wingka* militares, entraron los *wingka* en el Mansanamapu” decían esa vez, recién esa vez entrarían los *wingka* militares. Está Kollonkura, así se llama aquel lugar, allí estaba lleno de gente. Existe Püchülewfü, en ese lugar habitaba Saiweke, allí estaban, entonces entró la milicia *wingka*, en esa oportunidad le fueron a usurpar sus tierras. A los jóvenes *kona* de Saiweke los atraparon y le vinieron a matar sus jóvenes *kona*. Eso decían aquella vez, pues nosotros esa vez estábamos en otro lugar, cerca de la gente del Wüllümapu estábamos nosotros en ese tiempo y solo escuchábamos la noticia que había entrado la milicia *wingka*, así decían aquella vez”³⁸.

³⁸ Testimonio de Katrülaf, quien dictó a Lehmann-Nitsche, en Canio y Pozo, *op. cit.*, p. 347.

Es destacable que, si se realiza una búsqueda de la palabra *malon* en los textos que fueron dictados por Katrülaf, entre otras personas que colaboraron con R. Lehmann-Nitsche, siempre aparece como sinónimo del proceso de invasión y pérdida territorial. La explicación puede estar en que la mayoría fueron expulsados de sus territorios de origen, algunos trasladados a Buenos Aires y La Plata, lo cual marcó profundamente sus vidas.

De la misma manera, si se hace un seguimiento por los relatos orales recientes, también están en coherencia con lo expresado por quienes fueron deportados a la metrópolis de Argentina. Esta vez, los eventos fueron vividos por los padres, madres, abuelos o abuelas, en tiempos que el ejército los persiguió:

“Los argentinos, porque los corrieron [de] allá, al finado de mi padre, como vivían en todos lados, y se vinieron [de] allá cuando llegó el *malon*. *Malon* le llaman [a] los guerreros [militares] argentinos. Allá les quitaron todos su animales, ovejas, cabras, y hartos animales, miles ovejas, miles chivas, caballos y otros tantos más, setenta caballares, vacunos y otros tantos, ciento setenta animales, y ricos ellos. “Y allá en pura crianza se mantenían”, así decía el finado de mi padre. Cuando los corrieron [de] allá, les quitaron todos esos animales. Cuando a ellos los corrieron de allá, les quemaron su rancho, casita que tenían lo quemaron todito, con familia y todo. Y después, cuando los corrieron, tiraron caballos enteros y se dispararon para acá. El Río Negro, pasaban ese río grande. El que sabía nadar con su lanza, “finado de mi abuelo pasó al hombro conmigo”, decía el finado de mi padre, y a la mano su lanza, [con] su lanza pasó nadando. Los demás, como no sabían a nadar, se fueron río abajo, ¡todos muertos!, no se escaparon casi ni un paisano por este lado del Río Negro. Los que sabían nadar, pasaron. Aquí vinieron a encajar, porque aquí había mantención, tenían su pinadería igual que trigo. Se manteneron ahí, se llama Menokochenke, ahí hay un *chenke* harto grande, ríscoso, ahí, ¡harto grande!, ahí escaparon los pobres”³⁹.

El *chenke* es un espacio natural similar a una gran cueva, lugar donde es posible refugiarse con los animales. De hecho, en el mismo documental muestran este Menokochenke, indicándose que allí también han sido encontrados vestigios arqueológicos de antigua datación. Por otra parte, una cueva que tiene carácter más complejo, es lo que Nazario Neculfilo escuchó de su abuelita Filomena y que nombró como *katanmapu*, un túnel de largas distancias que permitía conectar por debajo de la tierra los

³⁹ Testimonio de Pascual Paine, en aquel entonces *longko* de la comunidad Trapa Trapa. Registrado en el programa de televisión “Al Sur del Mundo”, dirigido por Francisco Gedda, año 1983.

territorios que actualmente se conocen como Chile y Argentina, a través de una vía que permite cruzar de forma directa la cordillera:

“Femechi mu ta norpai ta ti wezake wingka, feita kuifi mu ta wüne malopaingün” pi. “Feita inchiñ ta montuyin ta katanmapu mu” decía, “feiti futa zegün ta mülii, fei minuto ta mülii, feimu ta mülii ta rüpu, ponwi mapu” decía. Debajo la tierra hay. “Rüf mongenchengele, kim lukutulelu Fütachaw ta nülalafiyu ta ñi rüpu ta ñi montuam engün. Feimu nga feyawlu ta malon zungu mülelu, feimu koni nga ti pu che, zungulkafingün ti mapu, fei nga nülai nga ti mapu koni” decía.

“De esa manera cruzaron los desgraciados *wingka*, esos antiguamente fueron los primeros en hacer *malon*”, decía [mi abuelita]. “Nosotros sobrevivimos gracias a los túneles naturales”, decía, “eso está cerca del gran volcán Lanin, está a minutos, allí hay un camino, debajo de la tierra”, decía. Debajo de la tierra está. “Si verdaderamente era una persona de vida larga, el que sabe arrodillarse ante Fütachaw [Gran Padre], a ellos les abre el camino para salvarse. Entonces, cuando ocurría esto, cuando había *malon*, allí entraron las personas, le hicieron rogativa a la tierra, pues así se abrió la tierra y se entró”, decía⁴⁰.

Este último lugar, el *katanmapu*, a diferencia del *chenke*, requería que la gente tuviese el conocimiento y la creencia para ingresar. No es una zona perceptible a simple vista, sino más bien un lugar donde era imposible ser ubicados por los invasores, allí se podía alojar y refugiarse durante un tiempo.

En otras oportunidades, cuando el escape se hacía imposible, en la misma zona de Trapa Trapa se relatan historias con una evocación más violenta que afectó de manera directa a los niños:

“Weda dundu mülekebui” pikebui tañi chachai. Pikebui “püchikeche malongepai, kankawe tukulengekii tañi lloküchiw, wün mu chipapakii, sino nge mu chipapakii kankawe” pikii, “bemkei wingka” pikii. Kidu tañi pu peñi “re bemechi lai, we püchike peñi” pikii. Bei pikii tañi ngütram tañi chachai. Painengürü pingebui tañi ñuke tañi chaw”.

“Ocurrían cosas malas”, decía mi abuelo. Decía: “a los niños les venían a hacer *malon* [a violentar], les insertaban un asador por el ano que luego le salía por la boca, o sino por los ojos le salía el asador”, decía; “eso hacían los *wingka*”, decía. Los hermanos de él “murieron de esa manera solamente,

⁴⁰ Conversación de Nazario Neculfilo, originario de la comunidad Chiquilhuin. Entrevista realizada el martes 4 de enero de 2015.

hermanitos pequeños, bebés”, decía. Eso decía en su historia mi abuelo. Se llamaba Painengürü, el papá de mi mamá⁴¹.

Estos episodios de violencia fueron característicos en gran parte de territorio mapuche en tiempos de expropiación territorial. Painemal Hueitra, originario del sector cordillerano de Panguipulli, también recuerda episodios similares donde se vieron afectados por un *malon*, en lo que F. Augusta tituló como “una tragedia”:

“Fei meu kuifi mālei ti malon. Féola ináñerkei kūla antù, kūla trafuya. Fei meu fituñepui, fei meu tralkatuñepui. Kùllyeql l'ai; tuel ùtrəfnaqi. Fei meu mai kiñe ùtrəfnaqəmuwí; féola llumí rətron meu. Fei mai feichi l'alu trapəmñei, pətrəñei. Feichi llumlu fei moñei”.

“Hubo antiguamente un malon. Tres días y tres noches, dicen, que duró la persecución. Entonces se les alcanzó y se les fusiló. A quienes apuntaron, murieron; acertados, cayeron (de caballo). Entonces uno se hizo caer por tierra, después se escondió en unas matas. Los cadáveres fueron juntados y quemados. Aquél que se había escondido quedó vivo⁴²”.

Detalles como estos permiten conocer la crueldad con la que actuó el ejército en el proceso de conquistar el territorio mapuche. Tuvo efectos entre niños y adultos, donde el cautiverio y el exterminio formaron parte de la estrategia. Damacio Caitruz expresa que en ese contexto, la única estrategia que se empleó fue el escape y el refugio en zonas aisladas de la cordillera. Gracias a esto su familia logró sobrevivir, luego de un largo peregrinaje, en las cercanías del lago Aluminé:

“Llegaban a la madrugada los *malon*, llegaban todos los, por ejemplo un cuartel, mataban y disparaban, terminaban a ese indígena, lo terminaban los españoles, y cautivaban. Pero también murieron muchos. Eso es lo que me ha contado mi finada mamita. Entonces de repente dice “y venían los españoles, comenzaron a perseguirlos a los indígenas. Y vinieron entonces los grandes caciques, comenzaron a huir, a disparar al español, y parece que donde estaba mi abuelo, el cacique Kewpu, un hombre petizo, pero potente, y mucha gente que habían, caciques que siguieron huyendo y llegaron a todo este lado del Río Colorado, y ahí estuvieron como cinco años”, me contaba así la mamita. Se recordaba que “hasta los indígenas robaban de hambre para comer, hasta un perro”. Pasaron muy triste, y ese ella decía la verdad. Y ahí

⁴¹ Conversación de José María Pereira, originario de la comunidad Trapa Trapa. Entrevista realizada el martes 14 de abril de 2014.

⁴² Testimonio de Painemal Hueitra, registrado en Félix de Augusta, *Lecturas araucanas*, Valdivia, Imprenta de la Prefectura Apostólica, 1910, pp. 277-278.

corrieron otra vez. Cuando ya llegaron otra vez, y llegaron hasta por el lado de Las Lajas, ahí estuvieron largo tiempo, años, y avanzaron los españoles, cautivaban y huyendo todos los caciques, y hasta que llegaron al fin a última hora hasta el lago Kochiko Pozainoko, que hallaron una cruzada, y hasta que bajaron en parte de Chile, huyendo. Y así salvó la vida de mi mamá y no fue cautivada, que no sabe cuántos años estuvieron en Chile. Cuando ya se quedaron en paz, volvieron otra vez a sus pagos en Argentina, y mi padre se casó con la mamá y quedaron acá sobre la frontera [...]. Y vinieron en Neuquén, y en paraje Rukachoroi vivieron hasta última hora y están ahí, ahí están sepultados, el papá y la mamá”⁴³.

Más al sur, en una zona que podría identificarse como mapuche-tewelche, se reafirma esta estrategia, siempre con la intención de proteger a la familia:

“Rupaingü ’take ’take chaw ai neingü. T’o kom güt’üftu ngüncingü, t’o kom. Feimu, feimu tripatuingü, amutuingü. “Fei mu küpan ni pin”, pienuw tani b’take chaw; “lielayaimi tani püñeñ”, pienuw; “inche lalayayan tani püñeñ, amutuan müten, t’o kom langümgünu, langümgünu müten” pi tani ’ta chaw. Así fue hijo, así fue la guerra que tuvieron ellos”⁴⁴.

“Mi viejo padre y su gente, pasaron por estas vivencias. A todos los despojaron, a todos. Entonces, por esa razón escaparon, se fueron. “Por eso yo dije que me voy”, me dijo mi viejo padre; “no dejaré abandonados a mis hijos”, me dijo; “yo no dejaré que mueran mis hijos, me iré no más, a todos nos matarán, ya es un hecho que nos matarán”, dijo mi viejo padre. Así fue hijo, así fue la guerra que tuvieron ellos”.

Todos estos relatos vienen a demostrar que, en aquella época, la violencia ejercida por los ejércitos y por el Estado no tenía justificación. Tanto en Chile como en Argentina se procedió con la clara intención de hacer desaparecer a gran parte de la población. En el caso de personas que lograron escapar y sobrevivir, obtuvieron títulos de tierras a kilómetros de distancia de sus territorios de origen:

Mi abuelito küpai San Carlos Bariloche. Lefii, llikai ñi langümaetew ti pu argentino, konpai Chile, ’fa mew akui. Mawiza mew mülei küla küyen, tres meses sufriendo. “Llikan ñi langumaetew wingka, feimu konpan Chile, pepan familia. Y a tiempo rupai entrega mapu ingenieru. Fei ramtutuenew çhumechi ñi konpan?; inche fei pifin que malon mu inche lefün, llikan ñi

⁴³ Relato de Damacio Caitruz, en el documental “Araucanos de Ruca Choroy”, realizado por Jorge Preloran, año 1969.

⁴⁴ Relato de una mujer sin identificación de nombre, habitante de Bariloche, en documental “Escondidos al oeste del Pichi Leufu”, de la directora Natalia Cano, 2010.

langümgeyal, mawiza mu konpan. Entonces ¿chem yimi? piengew ingeniero; inche nga yin ma yifin nga paupaweñ, koshkilla mu mongen, müllan mu mongen” que dijo mi abuelo. “Pun ¿chumechi umawtuimi?; inche nga poñpoñ mamüll mu nga umawtun”.

“Mi abuelito vino de San Carlos de Bariloche. Arrancó, ya que tuvo miedo que lo matasen los argentinos, [por eso] entró en Chile y llegó por estos lados. Estuvo tres meses en la montaña, sufriendo. “Tuve miedo que me matasen los *wingka*, por eso entré en Chile y aquí encontré familia. Al tiempo pasó un ingeniero con la entrega de tierras. Entonces me preguntó ¿cómo entré?; yo le dije que arranqué del *malon*, tuve miedo de que me dieran muerte, me adentré en la montaña. Entonces [me preguntó] ¿qué comiste?, me dijo el ingeniero; yo comí, comí frutos del *paupaweñ*, sobreviví con el fruto del copihue y con el fruto del *müllan*”, dijo mi abuelo. “En la noche ¿cómo dormiste? [me preguntó]; pues yo dormí sobre las barbas de los árboles”⁴⁵.

¿Qué será de estas familias que fueron separadas hace un poco más de cien años? ¿Cuáles serán los sentimientos de reencuentro?

En la investigación que estamos desarrollando, uno de los resultados que se está organizando es el caso de la familia Neculfilo, que actualmente están divididos entre comunidades de Chile y Argentina. A principios de 1900, la fallecida abuelita Filomena, buscando una vida más tranquila, tomó la decisión de dejar sus tierras de origen, llegando a la comunidad de Ateico y luego en Chiquilhuin (Argentina). Sin embargo, siempre le conversó a sus nietos y nietas sobre su procedencia en la comunidad de Carirriñe (Chile). Con estos datos, después de un siglo de distancia temporal, se logró contactar a familiares de ambas zonas, concretándose un encuentro en septiembre y diciembre del año 2013. Los detalles de estos encuentros se están sistematizando en una obra más extensa donde se dedicará un estudio biográfico de dicha familia.

En este sentido, si bien el *malon* provocó un distanciamiento, todavía queda la posibilidad de compartir y recordar en conjunto las experiencias que debieron afrontar los abuelos y abuelas. Esta sería una de las mayores proyecciones que tendría la realización de este tipo de investigaciones.

Consideraciones finales

Uno de los temas poco tocados en la bibliografía, por lo menos en la que se ha producido en Chile, ha sido el impacto que provocó la

⁴⁵ Conversación de Domingo Petrullan Neculfilo, originario de la comunidad Carirriñe. Entrevista realizada el lunes 17 de marzo de 2014.

ocupación militar a fines del siglo XIX y principios del XX, sobre todo en lo que respecta a la memoria expresada por aquellas personas mapuche que vivieron y sufrieron el proceso. Asimismo, si se hace la búsqueda de la palabra *malon*, gran parte de las referencias dan cuenta de que son los pillajes, asaltos, cautiverio de mujeres, todo realizado entre los mismos mapuches o en contra de la población criolla, pequeños pueblos o grandes estancias. En casos aislados se aborda la temática desde la mirada contraria, los cuales justamente son los que se refieren a la memoria oral.

Buscar información al respecto no es difícil. En primer lugar, si hace una revisión de las fuentes escritas en lengua mapuche, tanto en Chile como en Argentina (por ejemplo F. Augusta, E. Moesbach y R. Lehmann-Nitsche), aunque contienen ambas versiones, destacan varios relatos que permiten comprender la forma en que actuaron los ejércitos y el Estado para tomar posesión de los territorios, siempre con características violentas. Si bien en un principio fue una lucha en igualdad de condiciones, prontamente se percibe que los mapuche renuncian y optan por disgregarse, aunque muchas veces son cautivados y asesinados.

En segundo lugar, si se recurre a otras fuentes orales, ya sea basadas en documentales audiovisuales o en testimonios surgidos del trabajo de campo etnográfico, la referencia al sometimiento y violencia ejercida se hace mucho más evidente, incluyendo el asesinato de niños, cautiverio, escapadas y exilio en tierras desconocidas. Aquí la memoria oral se considera fundamental. Son varias las personas y de sitios muy distantes que mantienen vigentes las conversaciones escuchadas de los abuelos y abuelas, lo cual es necesario de exponer en la actualidad, luego de décadas sin que haya reconocimiento explícito y detallado de lo que ocurrió.

Desde el punto de vista bibliográfico, según las fuentes oficiales, y considerando la distancia que tiene con la memoria social, se puede interpretar que hubo una adopción del concepto “malón” invirtiéndose su significado para eliminar las responsabilidades que recaen sobre la sociedad colonizadora, impidiendo así una mejor comprensión de la historia desde una perspectiva mapuche. Es más, bajo la justificación de los “malones” es que los Estados emprendieron acciones destinadas a eliminar la población. Reflexionar sobre estas contradicciones ha sido uno de los principales hallazgos de la presente investigación.

Por otra parte, pensando en solventar con la mayor cantidad de evidencias la forma en que el *malon* afectó a la sociedad mapuche, se ha hecho seguimiento a una diversidad de relatos, la mayoría expresados en la misma lengua originaria, con lo cual se logra comprender la memoria social y oral que se mantiene vigente en la actualidad, principalmente en territorios cordilleranos, a partir de su propia identidad, donde el *mapunzungun* o *chedungun* juega un papel fundamental.

Todavía quedan varios asuntos pendientes para tener un panorama más amplio sobre las palabras y concepciones propias de la lengua mapuche que permitan reconstruir su historia sobre la época estudiada, tales como *awkan* o *weichan*, las cuales también aparecen de forma recurrente. Sin embargo, se proyecta que estas cuestiones sean analizadas en futuras publicaciones.

Finalmente, es necesario hacer mención de las proyecciones que tendría este tipo de trabajos. Tal como se demostró en los antecedentes bibliográficos, estas temáticas son tratadas de manera superficial en los ámbitos educativos, sin contexto ni evidencias. Por ende, existe la urgente necesidad de generar procesos de actualización de contenidos a nivel escolar, ante lo cual sería de suma importancia que se elaboren materiales donde la voz de la gente, la memoria, sea relevada.

III. Memoria y proyectos de restauración

Las dictaduras del Cono Sur:

Memorias traumáticas y los conflictos de la memoria

Maria Helena Rolim Capelato

Este artículo resume algunas reflexiones sobre la memoria de eventos traumáticos relacionados con las dictaduras del Cono Sur, entre las décadas de 1960-1980. Es una historia del tiempo presente sustentada metodológicamente por relatos orales, donde los testimoniantes son una pieza clave. Este campo historiográfico, anteriormente criticado por la mayoría de los historiadores, ganó legitimidad en las últimas décadas por responder al desafío de trabajar con una fuente de datos compleja, debido a la subjetividad, ya que el testigo es actor y narrador de su propia época. La situación es más compleja en el caso del historiador que experimentó situaciones traumáticas, pues él se propone construir una historia de la cual participó, es decir, él mismo es también el objeto de análisis. En este caso, podemos citar el ejemplo de la argentina Pilar Calveiro que logró sobrevivir en un campo de concentración en su país y se exilió en México, donde desarrolló sus estudios de doctorado en la UNAM, sobre su experiencia en cautiverio; su tesis se convirtió en un libro titulado *Poder y Desaparición: Los campos de concentración en Argentina*.

En este artículo presentaré reflexiones sobre tres cuestiones que considero importantes: la primera se refiere a la relación entre memoria, historia y testimonios; la segunda, a la construcción de marcas o lugares de memorias relacionadas a las dictaduras del Cono Sur (hago referencias a fechas, monumentos, parques) y, la tercera, se refiere a los problemas relacionados al uso que se hace de la memoria y del testigo.

Memoria, historia y testimonio

Abordar el tema de recuerdos traumáticos exige hacer referencia a una experiencia vivida por Primo Levi, un autor bien conocido por sus escritos sobre la supervivencia en un campo de concentración. Él narra un sueño

que se produjo cuando todavía era prisionero en Auschwitz: en el sueño, él regresaba a su casa, con la satisfacción de poder contar a sus semejantes el horror vivido y que sigue activo en su mente, pero pronto se da cuenta, con desesperación, que nadie lo escucha y que los espectadores se retiran de forma indiferente. Inspirado en este sueño, Primo Levi pregunta: "¿por qué el sufrimiento diario se traduce, constantemente, en nuestros sueños, en la escena repetida del cuento que nadie quiere escuchar?"

Jeanne Marie Gagnebin en el artículo "Memoria, historia y testimonio", capítulo 4 de su libro *Leer, escribir, olvidar*, restablece esa reflexión del autor comentando que todos los sobrevivientes de un "genocidio" nunca logran transmitir la experiencia del horror indescriptible. De la narrativa de Levi, la autora llama la atención sobre la dificultad del que relata el sueño porque los que no vivirán esa situación no se interesan por lo que pasó con los otros¹. Esta es una de las dificultades encontradas en relación a los recuerdos traumáticos de las víctimas de las últimas dictaduras en el Cono Sur.

La autora menciona los textos de Walter Benjamin que contribuyen a la reflexión sobre el tema. En "El narrador", Benjamin señala el final de la narrativa tradicional, pero también resume la idea de otro relato que puede construirse en la búsqueda de huellas del pasado y signos de una tradición en migajas; no se trata de construir una narrativa épica, heroica de cuño histórico, sino de evitar que el pasado caiga en el olvido. En este caso, el narrador/historiador recupera los elementos excluidos por la historia oficial y con ellos trabaja la posibilidad de transmitir la experiencia vivida por sujetos anónimos en situaciones de extrema violencia, como las ocurridas en las dictaduras sudamericanas.

Con respecto a la memoria de los muertos, Jeanne Marie propone una distinción entre la celebración –que desliza peligrosamente para celebraciones del Estado, con desfiles y banderas– y el concepto de recordación, que implica un ascetismo de la actividad historiadora: en vez de repetir lo que fue transmitido para ser recordado, es necesario que el investigador reflexione sobre lo que ha sido olvidado y reprimido.

La autora también menciona la experiencia de los herederos de los muertos, que simbólicamente no han muerto, haciendo el luto mucho más pesado. En el caso de los familiares de los "desaparecidos", durante las dictaduras militares del Cono Sur, es preciso recordar que ellos reviven a sus muertos solamente a través de los testigos. En estos casos, el testigo no sólo significa la persona que ve con sus propios ojos, el "histor" de Heródoto, testigo directo; también significa aquel que escucha la narración insoportable de otro y acepta llevar adelante la historia de los

¹ Jeanne Marie Gagnebin, *Lembrar escrever esquecer*, São Paulo, editora 34, 2006, p. 55.

desaparecidos. No se trata apenas de pensar que su gesto significa sólo compasión: él es mucho más importante, porque la transmisión simbólica del pasado permite reflexionar sobre él, evita la infinita repetición e incita a esbozar la historia de forma diferente y a reinventar el presente.

Esto es recordar el pasado, pero también una forma de actuar sobre el presente. La fidelidad en el pasado no es un fin en sí mismo y solamente gana significado cuando pretende transformar el presente².

La construcción de la memoria de las dictaduras del Cono Sur.

Los recuerdos de los horrores cometidos durante las dictaduras han sido divulgados de diferentes maneras. En este sentido, la socióloga argentina Elizabeth Jelin aportó una inestimable colaboración: la autora organizó un amplio programa de investigación sobre los recuerdos de la represión política en el Cono Sur, el cual se tradujo en una compilación de los libros que son extremadamente importantes para la reflexión sobre el tema. Los ejemplos que aquí se mencionan están contenidos en esas obras.

Jelin afirma, en relación a los acontecimientos contemporáneos o cercanos en el tiempo, especialmente aquellos caracterizados por fuertes conflictos sociales y políticos, que la construcción de la historia de esos momentos se hace muy difícil porque en los regímenes dictatoriales el espacio público ha sido monopolizado por un dominante discurso político y excluyente, donde "buenos" y "malos" están claramente identificados. En esas circunstancias reina la censura, los recuerdos permanecen bajo tierra y no hay espacio para la crítica de las prácticas represivas.

Las aberturas políticas permitieron incorporar, ya en el período de las transiciones democráticas, narrativas e informes que, hasta ese momento, eran prohibidos. La transición democrática, según la autora, dio lugar a un escenario de luchas por el sentido del pasado, con una pluralidad de actores y agentes, con múltiples peticiones, especialmente por parte de actores que exigían el reconocimiento y la legitimidad de su palabra y sus demandas. Los recuerdos de quienes fueron objeto de políticas represivas han surgido con un doble objetivo: dar la versión "real" de la historia de su memoria y reclamar justicia. En estos momentos, memoria, verdad y justicia se confunden.

Refiriéndose a las transiciones democráticas del Cono Sur, afirma que eran distintas y no generaron consenso. Los representantes de los

² *Op. cit.*, pp. 49-57

movimientos de Derechos Humanos fueron actores claves en los procesos de democratización política en Brasil, Chile, Uruguay y Argentina. Durante este período, varios grupos políticos, académicos y de artistas comenzaron a expresarse en muchos sentidos. Por ejemplo, podemos citar el caso de los jóvenes argentinos que formaron un grupo de *rock* para protestar contra la dictadura y tuvo gran receptividad. Pero, entre todos los actores que intervinieron en esa coyuntura, los grupos formados por las víctimas, directa o indirectamente afectadas por la represión, eran los más importantes. Ellos participaron y organizaron rituales de protestas y manifestaciones públicas, exigiendo justicia y reconocimiento de la memoria de los "desaparecidos", a través de la creación de marcas de memoria³.

Las marcas de memoria de las dictaduras

Las marcas de la memoria son varias y se expresan a través de fechas conmemorativas, construcción de sitios con un legado histórico (monumentos, parques, edificios) y divulgación de los recuerdos de los testigos en libros, documentales o películas y también a través de la escuela.

En primer lugar, estaré destacando las marcas de memoria expresadas por fechas conmemorativas, tales como el "11 de septiembre".

El "11 de septiembre" chileno

Las celebraciones de fechas relacionadas con acontecimientos políticos y con la construcción de monumentos a personajes políticos siempre están sujetas a conflictos sobre qué y cómo celebrar, porque además de los grupos opositores, dentro de cada grupo que organiza la celebración participan personas con diferentes experiencias, diferentes recuerdos y diferentes expectativas de la celebración organizada.

Elegí hacer mención del "11 de septiembre", día del golpe del Estado chileno, que acabó con el gobierno del Presidente Salvador Allende, porque es un hito importante para la sociedad chilena en su conjunto y para todos aquellos que asistieron, desde lejos, a la derrota de un proyecto para construir un mundo más justo. Sin embargo, el

³ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, España/Argentina, Siglo Veintiuno, 2002, pp. 40-51.

sentimiento sobre esa fecha es diverso. Para algunos, representa un día de victoria, celebrado con fiestas populares; para otros, es el día de la derrota, celebrada como un día de luto, por lo sucedido, pero también de lucha por el futuro. Además, no podemos olvidar que la memoria cambia con el tiempo y con las subsiguientes generaciones, marcando diferencias entre quienes vivieron los hechos y aquellos que participan a través de informes de los testimonios.

El "11 de septiembre chileno" ya tiene más de 40 años y sus recuerdos continúan provocando conflictos, porque sigue siendo recordado y celebrado con sentimientos antagónicos: de los que veneran la dictadura en el pasado y en el presente y aquellos que lo repudiaban y continúan repudiando.

Azun Candina Polomer en *El día interminable. Memoria e instalación del 11 de septiembre de 1973 en Chile (1974-1999)* muestra la fuerza del significado de esta fecha para los chilenos y aquellos que, desde afuera, siguieron con entusiasmo la inolvidable "experiencia socialista" vivida en este país durante el gobierno de Allende. A nivel internacional, la celebración perdió su lugar privilegiado desde el "11 de septiembre novayorkino". Pero, para las izquierdas de América Latina, la marca chilena es insustituible.

El General Augusto Pinochet, al asumir el poder tras el golpe que resultó en el asesinato de Allende, instó a los chilenos a guardar silencio y olvidar lo que pasó: "Ol-vi-dar": ésta es la palabra, y para que esto suceda ambos lados tienen que olvidar y seguir trabajando"⁴.

Los últimos debates, según Azun, no confirman ese final. La autora intentó seguir los diferentes significados de la celebración, en distintos momentos relacionados con la dictadura, con la transición democrática, y con las divergencias en torno a esa fecha.

Entre 1974 y 1977, por parte de los partidarios del régimen, las celebraciones del "11 de septiembre" fueron públicas, masivas y acompañadas por espectáculos artísticos. Los discursos descalificaban el gobierno de la Unidad Popular y se referían a la liberación nacional, repitiendo consignas como "Chile trabaja para Chile", "Chile representa una llama de la libertad". Ya los perdedores, en los primeros años, tuvieron que permanecer en silencio, necesario para la supervivencia, pues vivían en un ambiente de desconfianza y miedo.

⁴ Azun Candina Polomer, "El día interminable. Memoria e instalación del 11 de septiembre en Chile (1973-1999)", en Elizabeth Jelin (comp.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*, España/Argentina, Siglo Veintiuno, 2002, p. 11. [Tradução de Raúl Bonne Hernandez]

Desde 1978, tuvo inicio un período de transición, que dio lugar a la división del "11 de septiembre" entre "la celebración oficial" y el "día de protesta", liderado, principalmente, por sectores sindicales insatisfechos con el gobierno. En ese mismo año, comenzaron a aparecer en la prensa, tímidas manifestaciones contra las violaciones de Derechos Humanos y la represión.

Para la votación de una nueva Constitución, que legalizaría el gobierno, fue elegido el día 11 de septiembre de 1980. Con la victoria electoral de Pinochet, la fecha se convirtió legalmente en fiesta nacional y, en 1981, ese día fue declarado feriado en Chile.

Sin embargo, la recesión económica que se instaló en el país entre los años 1982-1983 sacudió a la sociedad, dando lugar a protestas y movilizaciones de lucha: desde ese momento, los "perdedores" transformaron la fecha de la derrota en una cita de revancha.

Con la transición y consolidación democrática, los conflictos alrededor del "11 de septiembre" no han terminado: la lucha por la memoria y para la escritura de la historia ha sido intensa entre 1988-1990. En este último año, con el retorno de la democracia, iniciaron las luchas callejeras: la primera tuvo lugar en el cementerio, durante el entierro de Salvador Allende, el día 4 de septiembre.

Durante el cuadragésimo aniversario del golpe de Estado, las manifestaciones en favor y en contra del pasado autoritario regresaron a la escena pública: muchos clamaron para poner fin a la herencia de la dictadura y otros reverenciaron al dictador, como fue el caso de un chileno que publicó un mensaje en internet, en el cual declaró: "(...), agradezco a mi general Augusto Pinochet por habernos salvado de los malditos comunistas"⁵

Después de este recorrido histórico, concluyo, retomando las ideas de la autora que afirma: sin embargo, hubo recuperación de la democracia en Chile, pero el "11 de septiembre chileno sigue siendo un 'dies irae'"⁶.

"Lugares de memoria" en los países del Cono Sur

Las marcas o "lugares de memoria", expresión acuñada por Pierre Nora, registradas en espacios físicos y representadas a través de objetos materiales son también símbolos de extrema importancia para la evocación del pasado que "no debe ser olvidado". Estoy hablando de

⁵ Francisco Gil, 11 de septiembre, 2013

⁶ *Op. cit.*, p. 43.

parques, monumentos, estatuas, placas, entre otros, que dan importancia a las representaciones.

La construcción de "lugares de memoria", implica actores oficiales y no oficiales, así como diversas fuerzas sociales que, a menudo, discuten entre sí, alrededor de propuestas relacionadas con la construcción, alteración o incluso la destrucción de materiales simbólicos que evocan el pasado.

Entre los lugares de la memoria de los horrores de las dictaduras en el Cono Sur, mencionaré ejemplos relacionados con las dictaduras de Brasil, Chile y Argentina.

En el caso de Brasil, hago referencia al monumento titulado *Tortura nunca mais*, construido en la ciudad de Recife, capital del Estado de Pernambuco. Él fue propuesto con el fin de honrar a los torturados, desaparecidos y asesinados por la dictadura brasileña.

Valdenia Brito muestra, en un artículo sobre el monumento brasileño, que la idea provino de los miembros del movimiento *Tortura Nunca Mais* con el fin de evitar el olvido de los actos de "barbarie" cometidos por los órganos de represión en Brasil, tanto en el pasado reciente como en los tiempos antiguos (largo período de la esclavitud)⁷.

La autora explica las razones por las cuales el monumento, en lugar de ser dedicado a "muertos y desaparecidos", recuerda las víctimas de la tortura. Diferente de otras dictaduras de América Latina, que se caracterizaron por un considerable número de asesinatos y desapariciones (como sucedió en Chile y Argentina), no puede decirse lo mismo de la dictadura brasileña. Sin embargo, el uso de la tortura fue intenso y los métodos utilizados por los órganos represivos fueron exportados a los países vecinos.

La elección de Pernambuco/Recife como sitio para el monumento se debe al hecho de que, en este Estado de Brasil, hubo una intensa represión, particularmente de los trabajadores rurales que lucharon por la reforma agraria antes del golpe de 1964. Instalado el régimen militar, el movimiento fue duramente reprimido. Destacar lo sucedido en Recife también puede explicarse por la presencia de Don Helder Camara – arzobispo de Olinda y Recife– que tuvo un papel muy importante en relación con las denuncias de la política de torturas practicadas por el nuevo régimen.

⁷ Valdenia Brito, "El monumento para no olvidar: "Tortura Nunca Mais", en Elizabeth Jelin y Victoria Langland (comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Argentina/España, Siglo Veintiuno, 2003. pp. 113-125.

Estéticamente, el monumento causa fuerte impacto. Él representa la figura de un hombre colgado por una cuerda, dentro de un marco de hormigón, cortado por dos láminas de acero inoxidable, que evocan la imagen de una guillotina. La posición fetal de la figura humana sugiere, al mismo tiempo, una búsqueda de autodefensa y el "pau-de-arara", instrumento de tortura que recuerda los tiempos de la esclavitud, recuperado por los torturadores de la dictadura.

Debe ser destacado que, el monumento está situado en una plaza, en la que fueron asesinadas víctimas del terrorismo de Estado. Su inauguración tuvo lugar el 27 de agosto de 1993, fecha que fue celebrado el décimo cuarto aniversario de la declaración de Amnistía en Brasil. Poco después, se convirtió en el "lugar" de protesta contra la violencia, por la ciudadanía y para la vida.

En Chile y Argentina, "lugares de memoria" fueron construidos en los parques que evocan las atrocidades cometidas durante las dictaduras. El *Parque por la Paz* de Chile se encuentra en Villa Grimaldi, un lugar donde funcionó uno de los principales centros de detención y tortura de la DINA (Dirección de Inteligencia Nacional). El *Parque de la Memoria*, en Argentina, está situado a orillas del río Tigre, donde fueron lanzados los cuerpos de los asesinados por agentes de la represión.

Estos parques, lugares de "memoria traumática", fueron diseñados con el propósito de promover encuentros para recordar las víctimas de las dictaduras y reflexionar sobre las violaciones de los Derechos Humanos.

En el caso de Chile, esa marca territorial de la represión generó polémica y desafío a las políticas de olvido, propuestas durante el proceso de transición. Según Michael J. Lazzara, autor del texto "Tres recorridos de Villa Grimaldi", a pesar de su gran valor simbólico, el *Parque por la Paz* se convirtió en un parque común y, consecuentemente, se debilitó su significado como un "lugar de memoria"⁸.

En Argentina, la construcción del *Parque de la Memoria*, en Buenos Aires, también despertó controversias, pero las metas fueron alcanzadas. La idea surgió relacionada a la celebración de los veinte años del golpe militar, que condujo a la propuesta de levantamiento de un monumento en memoria de los "desaparecidos". La propuesta se extendió a la creación de un parque a orillas del río Tigre, donde quedaría el monumento y también un conjunto de esculturas en homenaje a las víctimas de la dictadura.

Patricia Tappatá de Valdez explica cómo fue el proceso del proyecto de ley ejecutado por la *Comisión Pro Monumento*: él debería contener "los

⁸ Michel Lazzara, *Tres recorridos de Villa Grimaldi*, en Jelin y Lengland, *op. cit.*, pp. 127-147.

nombres de los detenidos-desaparecidos y asesinados por el terrorismo de Estado" durante el régimen cívico-militar⁹.

La construcción del parque, que estaba a cargo de la alcaldía de la ciudad de Buenos Aires, pasó por varias fases: avanzó lo suficiente al principio, pero sufrió percances con la falta de recursos provocada por la crisis económica que comenzó a finales de 2001. Los cambios políticos también interfirieron en el progreso del proyecto y se produjeron varios conflictos entre los miembros de la *Comisión Pro Monumento* –compuesta por 27 miembros– representantes de los poderes Ejecutivo y Legislativo de la ciudad de Buenos Aires, representante de la Universidad de Buenos Aires y los diez organismos de Derechos Humanos, que promovieron la ley. Hubo numerosas diferencias entre ellos: en lo referente a la preparación de la lista de nombres de víctimas que se expondrían en el monumento, la manera en que se registrarían los nombres y el propósito de la formulación de la oración para ser colocada en la piedra angular. Aunque, aparentemente triviales, las discrepancias revelaron desacuerdos acerca de concepciones políticas más profundas, entre otros, la legitimidad o no del uso de la violencia.

Todas las organizaciones de Derechos Humanos estuvieron representadas, pero no había acuerdo entre sus miembros: los desacuerdos fueron evidentes a través de ruidosas manifestaciones de protesta contra el monumento desde la colocación de la piedra angular. Según Patricia Tappatá de Valdez,

"representantes de la Asociación *Madres de Plaza de Mayo* y los miembros de la Asociación de Detenidos y Desaparecidos y de H.I.J.O.S [Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio] insultaron a legisladores y miembros de los partidos políticos -acusándolos de pertenecer a las mismas fuerzas políticas que votaron las Leyes que favorecieron la impunidad para los crímenes de la dictadura (Leyes de Punto Final y Debida Obediencia)"¹⁰.

El 30 de agosto de 2001, fue inaugurada la *Plaza de Acceso*, lugar de la entrada del parque. En este espacio hoy se encuentra el *Monumento a las víctimas del Terrorismo de Estado*, en el cual están registrados los nombres de cada uno de los desaparecidos y asesinados.

En ese sitio, con el pasar de los años, fueron adicionadas esculturas conmemorativas, algunas escogidas de concursos y otras que habían sido hechas por destacados artistas de la lucha por los Derechos Humanos.

⁹ Patricia Tappatá de Valdez, *El Parque de la memoria en Buenos Aires*, en Jelin y Lengland, *op. cit.*, pp. 97-11.

¹⁰ Tappatá, *op. cit.*, pp. 106-107.

Los autores del proyecto tenían la perspectiva de que las actividades desarrolladas en aquel lugar contribuirían a un ejercicio de memoria, que generaría sentimientos de ciudadanía capaces de resistir a futuros intentos de autoritarismo.

Sin embargo, como quise mostrar con estos dos ejemplos, los “lugares de memoria” también revelan diferencias y conflictos. Los procesos que dieron lugar a ellos, especialmente cuando se trata de “recuerdos traumáticos”, están impregnados por conflictos políticos e ideológicos, que ocurren desde la formulación de la idea, durante la ejecución del proyecto y, posteriormente, a lo largo de las celebraciones que tienen lugar alrededor de ellos.

Memoria y Testimonio: *La noche de los lápices*

El tema de la memoria relacionada con el “testimonio” merece reflexión del historiador que elige este tipo de fuente para su investigación. La llamada “historia del tiempo presente”, un tema bastante debatido en las últimas décadas, se vale de la historia oral, que construye su propia metodología de análisis para el correcto tratamiento de este tipo de documento: el historiador que elige este camino enfrenta numerosos desafíos. Para mostrar la complejidad del análisis de los testimonios, tomo como ejemplo el caso de un joven argentino, de la escuela secundaria, sobreviviente de una operación represora que acabó en la muerte de sus compañeros.

Pablo Alejandro Díaz se convirtió en testigo de este episodio traumático que ocurrió durante la última dictadura militar en Argentina y constituye un emblema del terrorismo de Estado en ese país. El evento se hizo conocido como “La noche de los lápices”. Federico Guillermo Lorenz analizó el proceso de construcción de la memoria de ese caso, buscando mostrar las relaciones entre la memoria y el testimonio.

Es interesante subrayar este hecho: el que sucedió entre el 15 y el 21 de septiembre de 1976, en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, que fue escenario de una serie de operaciones destinadas a la represión del movimiento estudiantil, que protestaba contra el aumento de la tarifa de transporte. En esta operación, bautizada como “La noche de los lápices”, fueron secuestrados nueve estudiantes, activistas de la Unión de Estudiantes de Secundaria, por orden del comandante de un grupo clandestino de represión y organizador de esta operación contra éstos. En esa operación, los estudiantes fueron secuestrados y sometidos a torturas en diversos centros clandestinos de la ciudad. De los nueve, sólo tres de ellos sobrevivieron; se especula que los demás fueron fusilados.

Debe recordarse que, durante el régimen militar, unos 250 alumnos, de entre 13 y 18 años, desaparecieron, debido a secuestros en sus casas, en las calles, o al salir de los colegios. El episodio en cuestión llegó a ser conocido a partir de la "Audiencia de la Cámara Federal", en la cual el estudiante Pablo Alejandro Díaz, uno de los sobrevivientes de la operación, dio testimonio de lo ocurrido. Desde entonces, él se ha convertido en un símbolo de las víctimas de la dictadura, portavoz y refuerzo de esta memoria.

Díaz hizo más de tres mil conferencias entre 1986 y 1988, a veces tres al día, principalmente, en escuelas de primaria y secundaria, pero también en las universidades. Su objetivo era transmitir su experiencia a los jóvenes estudiantes para que se apropiaran de la historia y se revelaran. Desde el comienzo de esta fiebre de denuncias sobre la represión de la dictadura, él luchó por la reorganización del movimiento estudiantil.

Sus informes tuvieron el mayor impacto cuando se transformaron en libro, en junio de 1986, y en la película, que debutó en ese mismo año. El libro y la película, titulados "La noche de los lápices", tuvieron gran éxito y, en 1988, la película fue exhibida por televisión en un canal privado. Fue visto por unos 3 millones de personas, uno de los índices más grandes en la televisión argentina, sólo superado por las imágenes de la llegada del hombre a la luna y de la copa del mundo, que le dio la victoria a la Argentina.

Federico Guillermo Lorenz, presenta una importante reflexión sobre la construcción de la memoria a través del proceso educativo. El Libro y la película, en otras palabras, estos dos productos del proceso de construcción de memoria, entraron en las escuelas y los maestros enfrentaron el dilema de cómo hablar de estos dos productos fuertemente condicionados por el "deber de memoria". El autor se refiere a dos posibles recepciones del libro y de la película: por un lado, podría dar lugar a una fuerte empatía de los jóvenes con las víctimas y, por otro lado, el horror que tanto el libro como el filme evocan, y que podrían ocasionar un factor paralizante (muchos estudiantes han confesado tener miedo al entrar en contacto con escenas de horror). El peso de la memoria, en esa circunstancia, puede borrar la reflexión sobre qué enseñar, es decir, inhibir el contenido del mensaje. Los valores que se buscan transmitir son en función de ciertos procesos, que como son históricos, requieren de un contexto para su comprensión. Pero la "compulsión de enseñar el genocidio que abarcó todo el sistema educativo argentino está en grave peligro de congelación de significados que provocan análisis y con ella la posibilidad de apropiación de la historia (...)", advierte el autor¹¹.

¹¹ Tapatta, *op. cit.*, p. 125.

Este es el actual dilema, no sólo para los educadores, también por los historiadores, que tienen el deber de construir la historia vivida por las sociedades que han sufrido experiencias traumáticas, como fue mencionado aquí, con respecto a las dictaduras del Cono Sur.

Opinando sobre este dilema, debo retomar la referencia inicial sobre la memoria construida a partir de los testimonios que vivieron experiencias traumáticas e invoco otra vez la reflexión de Jeanne Marie Gagnebin cuando dice que "sólo la transmisión simbólica, tomada a pesar y por el sufrimiento, y la retomada reflexiva del pasado puede ayudar a no repetirlo indefinidamente, lo que permite esbozar otra historia e inventar otro presente"¹².

Para finalizar este artículo sobre las memorias traumáticas, retomo la cuestión de las disputas por la memoria, subrayando que la producción de la memoria nunca acaba, o sea, las memorias se van transformando a lo largo del tiempo, de acuerdo con los cambios históricos que producen nuevas interpretaciones del pasado. Revisiones históricas siempre recurren a imaginarios sociales (signos, símbolos y mitos que evocan el pasado), que, manejados de diferentes maneras, contribuyen a fortalecer y legitimar las últimas versiones de la historia, que también producen otras memorias.

¹² Gagnebin, *op. cit.*, p.57.

Investigaciones sobre memorias sociales de la represión política en el Cono Sur como conocimiento situado: un cruce entre estudios de memoria y epistemología feminista¹

María Angélica Cruz Contreras

Presentación

Recuperar la memoria sobre lo ocurrido en las dictaduras militares del Cono Sur ha sido uno de los emblemas del movimiento social de Derechos Humanos en Latinoamérica. Junto con ello, la memoria social es también un campo de estudios interdisciplinario. Como señala Reyes², en las ciencias sociales éste se ha venido consolidando en las últimas dos décadas, de manera que desde diversas disciplinas como la filosofía³, la psicología social⁴, la sociología⁵, la historia⁶ y los estudios culturales⁷, por

¹ Este texto se escribió con el apoyo de la "Beca de término de tesis de doctorado del Convenio de Desempeño para las Humanidades, Artes y Cs. Sociales de la Universidad de Valparaíso UVA0901". Agradezco los aportes hechos, a un primer borrador, por el Núcleo de Estudios sobre Memorias del IDES.

² María José Reyes, *Política de memoria como producción cotidiana: la despolitización y la privatización del pasado reciente en el Chile actual*, Tesis Doctoral, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.

³ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2000; Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁴ Félix Vázquez, *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*, Barcelona, Paidós, 2001; María José Reyes, "Generaciones de memoria: una dialógica conflictiva", en *Praxis*, N° 15, 2009, pp. 77-97; Isabel Piper, *Las obstinaciones de la memoria: la dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo*, Tesis Doctoral, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.

⁵ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1968; Paloma Aguilar, Alejandra Barahona de Brito y Carmen González (eds.), *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Madrid, Itsmo, 2002.

ejemplo, la memoria se erige como una problemática teórica, ética y política. A su vez, tal preocupación es heredera de las investigaciones sobre las memorias de los totalitarismos europeos del s. XX⁸.

En el Cono Sur, los énfasis han estado puestos en los efectos que la violencia de Estado produjo en las víctimas directas e indirectas, en su procesamiento social y político y en las disputas sociales entre memorias⁹. Para el caso chileno los estudios han abordado principalmente cómo se ha enfrentado el pasado en el ámbito político-institucional¹⁰, a nivel de la sociedad¹¹ y desde las víctimas más directas de la represión política¹². Asimismo, si bien las primeras investigaciones se centraban especialmente en las disputas colectivas y en el asentamiento de memorias “emblemáticas” de la dictadura¹³, las más recientes han indagado en los “vehículos de memoria”¹⁴ tales como la enseñanza de la historia¹⁵ o los lugares de memoria¹⁶.

⁶ Pierre Nora, *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Santiago de Chile, LOM, 2009; Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid, Marcial Pon, 2007.

⁷ Nelly Richard, *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1998.

⁸ Alessandro Portelli, *La orden ya fue ejecutada: Roma, las Fosas Ardeatinas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004; Paloma Aguilar, *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*, Madrid, Alianza, 2008.

⁹ Elizabeth Jelin, *Los Trabajos de la Memoria*, Madrid, Siglo XXI.

¹⁰ Elizabeth Lira y Brian Loveman, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1832-1994*, Santiago de Chile, LOM, 2000.

¹¹ Norbert Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago, LOM, 2002.

¹² Elizabeth Lira y Isabel Piper, *Reparación, Derechos Humanos y Salud Mental*, Santiago, ILAS, 1996.

¹³ Steve Stern, “De la Memoria Suelta a la Memoria Emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)”, en Mario Garcés y Pedro Milós (eds.), *Memoria para un nuevo siglo, Chile miradas a la segunda mitad del Siglo XX*, Santiago de Chile, LOM, 2000, pp. 11-33; Steve Stern, *Recordando el Chile de Pinochet. En vísperas de Londres 1998*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2004; Elizabeth Lira y Brian Loveman, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002*, Santiago de Chile, LOM, 2002.

¹⁴ Elizabeth Jelin y Victoria Langland (eds.), *Monumentos, Memoriales y Marcas Territoriales*, Madrid, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

¹⁵ Leonora Reyes, “Actores, Conflicto y Memoria: Reforma Curricular de Historia y Ciencias Sociales en Chile, 1990-2003”, en Elizabeth Jelin y Federico Lorenz (eds.), *Educación y Memoria. La Escuela Elabora el Pasado*, Madrid, Buenos Aires, Siglo XX, 2004.

¹⁶ Isabel Piper, María José Reyes, Marcela Escobar y Catalina Arteaga, Proyecto Fondecyt Regular 1070926. *Usos del espacio, identidades sociales y políticas del recuerdo:*

Desde mi experiencia como investigadora en este campo¹⁷ coincido con aquellas perspectivas que conciben a la memoria social como un concepto con el cual interrogarnos sobre cómo van tomando forma los sentidos acerca del pasado en función de los desafíos y problemas del presente, en el acto social de rememorar y olvidar¹⁸, asumiendo que se trata de un proceso socialmente construido, donde las memorias no son unívocas sino que están en permanente disputa¹⁹. Controversias frente a las que toman tribuna distintos actores buscando legitimar determinadas narrativas sobre qué y cómo recordar, silenciar y olvidar.

A pesar de la diversidad de este campo hay un elemento común que lo caracteriza y que aquí quiero destacar: la mayor parte de los estudios de memoria desafían la frontera entre objetividad y subjetividad, toda vez que quienes nos embarcamos en este tipo de investigaciones solemos estar implicados afectiva y políticamente con ese “objeto de estudio” y nos ubicamos en posiciones que se pretenden críticas con el orden vigente y su forma de procesar el pasado. Esa es una preocupación más bien epistemológica que no ha sido hasta ahora muy abordada. De ahí que lo que propongo mostrar en este capítulo es que los estudios de memoria pueden ser objetivos en un sentido distinto de la herencia moderna que iguala la objetividad con la neutralidad. El recurso que propongo para abordar esa interrogante es un tipo de epistemología feminista: la

Análisis psicosocial de lugares de memoria de los conflictos violentos de nuestro pasado reciente, Chile, 2008.

¹⁷ María Angélica Cruz, “Silencios, contingencias y desafíos: el Archivo de la Vicaría de la Solidaridad en Chile”, en Ludmila Da Silva Catela y Elizabeth Jelin (eds.), *Los Archivos de la Represión: Documentos, memoria, y verdad*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 137-178; María Angélica Cruz, *Iglesia, Represión y Memoria. El Caso Chileno*, Madrid, Siglo XXI, 2004; María Angélica Cruz, María José Reyes, Marcela Cornejo y María Ignacia Banda, “Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a”, en *Cinta de Moebio*, vol. 45, 2012, pp. 253-274; Marcela Cornejo, María José Reyes, María Angélica Cruz, Nicolás Villarroel, Anastassia Vivanco, Enzo Cáceres, Carolina Rocha, “Historias de la Dictadura Militar Chilena desde Voces Generacionales”, en *Psyche*, vol. 22, N° 2, 2013, pp. 49-65; Marcela Cornejo, María José Reyes, María Angélica Cruz, Constanza Carrillo, Patricio Caviedes, “Dialogia intergeneracional en la construcción de memorias acerca de la dictadura militar chilena”, en *Universitas*, 2015, pp. 15-30; María Angélica Cruz y Camilo Ramírez, “Memorias Subalternas sobre la Dictadura Militar en Chile: el Caso de la Corriente Liberadora de la Iglesia Católica”, en *Archives de sciences sociales des religions*, 2015, pp. 17-36.

¹⁸ Halbwachs, *op. cit.*, p. 2; Portelli, *op. cit.*, p. 2; David Middleton y Derek Edwards (eds.), *Memoria compartida. La naturaleza del recuerdo y del olvido*, Barcelona, Paidós, 1990.

¹⁹ Elizabeth Jelin, *op. cit.*, p. 2.

propuesta de Donna Haraway sobre los conocimientos situados (en adelante CS)²⁰ y su gnoseología de la articulación²¹.

Para ilustrar ese argumento se presentan los resultados de una investigación que desarrollé, como parte de mi tesis doctoral, a partir del análisis de una muestra de investigaciones del programa “Formación e Investigación sobre Memoria Colectiva y Represión: Perspectivas Comparativas sobre el Proceso de Democratización en el Cono Sur de América Latina”²² (en adelante programa memoria) desarrollado a finales de los años 90’ y principios de la década del 2000, del que fui parte como investigadora *en formación*, y que ha sido un hito importante en el campo de los estudios de memoria en la región. Recurrimos a este programa porque la mayor parte de sus investigaciones se centraron en las disputas por hegemonizar los sentidos sobre el pasado entre versiones oficiales y memorias subalternas²³. No obstante, la subalternidad está atravesada por múltiples complejidades, de modo que comprometerse con ellas, como ocurrió en la mayor parte de los investigadores del programa, no resuelve los desafíos de dar condiciones de posibilidad a la investigación que se pretende crítica. De ahí mi interés en comprender cómo, en el proceso de producción y especialmente de escritura de las investigaciones, se puede poner en juego la epistemología de la articulación.

Lo que aquí expongo tiene un trasfondo más amplio: cómo sustentar que las prácticas de investigación de las ciencias sociales que se pretenden críticas, pueden dar razón de tal condición tras los embates postmodernos. Tal como han problematizado los estudios sociales de la ciencia²⁴, esto supone que las ciencias sociales no sólo crean hechos científicos sino también hechos sociales²⁵, y por ende, para el caso que nos ocupa, contribuyen a reproducir o a desafiar las memorias sociales de las dictaduras.

²⁰ Donna Haraway, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995; Donna Haraway, *Testigo Modesto@Segundo Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncorotón®*, Barcelona, UOC, 2004.

²¹ Fernando García Selgas, “Epistemología ciborg: de la representación a la articulación”, en Igor Sádaba y Angel Gordo (eds.), *Cultura digital y movimientos sociales*, Madrid, Catarata, 2008, pp. 149-172.

²² Programa coordinado por Elizabeth Jelin, y organizado por el Social Science Research Council (SSRC) y financiado por la Fundación Ford con recursos adicionales de las Fundaciones Rockefeller y Hewlett.

²³ Todorov, *op. cit.*, p. 2.

²⁴ John Law y John Hassard (eds.), *Actor-Network Theory and After*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999; Bruno Latour, *Reensamblar lo Social*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

²⁵ Claudio Ramos Zincke, *El ensamblaje de ciencia social y sociedad. Conocimiento científico, gobierno de las conductas y producción de lo social*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012.

Hay que recordar que el surgimiento de las ciencias sociales se sostuvo en la creencia sobre el carácter histórico (teleológico y transformable) de la realidad humana y que su desarrollo estuvo guiado por el cruce entre ciencia y humanismo como creaciones occidentales modernas, sostenidas a su vez en la idea de que existe un sujeto central, y centrado y una razón universal. Tales supuestos se nutrieron y legitimaron en la idea de progreso. Con los embates postmodernos esos supuestos se vuelven insostenibles al menos como bases para la actitud crítica. Más aún, en vez de un sujeto cognoscente y racional, sea individual o colectivo, aparecen ahora múltiples mentes y sujetos que ocupan diferentes posiciones sociales con distintas genealogías. Con ello, también declina el supuesto de una identidad estable, única o coherente y se pierde la idea de un principio central capaz de gobernar la sociedad. Las ciencias sociales, a su vez, fueron parte del despliegue de la modernidad entendida como la expansión de una cierta subjetividad a través de la oposición entre sujeto y objeto y la separación y conquista de los otros. Con el cuestionamiento a lo anterior la teorización social queda imposibilitada de una fundamentación universalista y enfrenta serias dificultades para justificarse y sostener sus condiciones de posibilidad para ejercer la crítica. Todo lo anterior redundaba en lo que se ha identificado como la paradoja de la crítica: “Nos encontramos arrastrados por una necesidad que, sabiéndose imposible de satisfacer, se vive como ineludible”²⁶.

Frente a tal paradoja surgen los CS y su epistemología de la articulación como un recurso capaz de dar condiciones de posibilidad para la crítica en tiempos no modernos, en la medida que escapa de la trampa de tener que elegir entre universalismo o relativismo.

Los CS de Haraway son parte de las epistemologías feministas²⁷ que han pasado de cuestionar la falta de equidad de género en la ciencia y el androcentrismo de sus conocimientos a hacer de la ciencia un objeto de disputa en el que estamos interesadas en seguir participando; y, que en tanto proyecto teórico-político, ha asumido –con diferentes opciones– los embates postmodernos, particularmente hacia las formas de concebir al sujeto del conocimiento. En el centro de sus cuestionamientos, como ocurre también con los estudios sociales de la ciencia²⁸, está el carácter

²⁶ Fernando García Selgas, “Vías para una teoría social crítica en la postmodernidad”, en *Tropelías*, N° 11, 2000, pp. 33-48.

²⁷ Sandra Harding, (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual & Political Controversies*, New York, Routledge, 2004.

²⁸ Bruno Latour, “Dadme un laboratorio y moveré el mundo”, en Juan Manuel Iranzo, José Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo (eds.), *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 237-258; Bruno Latour y Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*,

neutral, universal y autónomo de la ciencia como maquinaria de producción de saber, pero sin abandonar la búsqueda de una mejor ciencia dado el poder que ella tiene en la producción de la realidad, incluidas sus exclusiones sociales.

En otro lugar²⁹ aterrizamos esta epistemología a nuestras prácticas de investigación sobre los procesos de transmisión generacional de las memorias sociales de la dictadura en Chile. Mediante ciertos dispositivos metodológicos, que nos permiten mostrar cómo puede operar la objetividad encarnada que defiende la epistemología de la articulación y aprovechar su lógica para robustecer la reflexividad, problematizamos especialmente el objeto de investigación entendido como un ente activo. Aquí, en cambio, voy a concentrarme en analizar los modos en que operan las posiciones de sujeto de investigación, y en menor medida las de objeto, en las investigaciones del citado programa cuyos textos buscaban influir críticamente en un público más amplio que el círculo de especialistas académicos interesados en el pasado reciente. Mi propósito es argumentar que hay formas más abiertas que otras para hacernos cargo de la responsabilidad de nuestras prácticas de investigación, las que son parte de las disputas por cómo interpretar un pasado violento que aún nos afecta, interesa y apasiona.

Si bien la epistemología de la articulación es compleja de resumir en unas pocas líneas, podemos sintetizarla en la idea que asume que el conocimiento científico se produce en una lógica distinta a la que postula la epistemología moderna basada en la representación, la cual se sustenta en dos supuestos: que la distancia entre sujeto y objeto es lo que permite el desinterés y la neutralidad y que hay una oposición entre ambos, donde el sujeto es activo y cargado de desarrollo cultural y tecnológico v/s un objeto pasivo e inerte. Así, resulta que el investigador no interfiere en lo que observa, es autónomo, racional y desinteresado; mientras que “la realidad” aparece como disponible, pasiva y fija. Luego, la relación entre ambos concibe al conocimiento como un reflejo de la realidad. Desde la epistemología de la articulación, en cambio, se asume que el sujeto es activo, parcial, corpóreo y enlazado a diversos intereses y que el objeto también es activo y móvil. Ahora bien, reinterpretados los componentes del proceso de producción de conocimiento –sujeto y objeto– no queda intacta la relación que los vincula, la que con Haraway asume que es una articulación a través de la cual la realidad resulta difractada; y, en tal sentido, el conocimiento científico que se produce en esa relación no es

Princeton, Princeton University Press, 1986; Bruno Latour y Steve Woolgar, *La Vida en el Laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza, 1995.

²⁹ Cruz, Reyes, Cornejo y Banda, *op. cit.*, p. 3.

universal ni relativo sino situado. Así, la epistemología de la articulación entiende el acto de conocer como “una relación parcial, situada, precaria y material” más que “formal, universal, exacta y especular” donde todo lo que participa queda material y mutuamente constituido. Con este cambio pasamos de un “conocimiento descriptivo” a uno que puede ser “crítico”³⁰.

Lo anterior implica un desplazamiento desde la metáfora visual de la representación y el reflejo a la de la difracción. Si la representación alude a una figura, imagen o idea que sustituye a la realidad, y el reflejo supone que la imagen de algo se forma en una superficie lisa y brillante, la difracción, en cambio, es la desviación del rayo luminoso al rozar el borde de un cuerpo opaco. En tal sentido, interfiere, cambia e incluso –en el campo de la fotografía– se asume que distorsiona. Para nuestros fines, la metáfora de la difracción cobra sentido para enfatizar que en la práctica científica se modifica la realidad que investigamos: más que un reflejo del objeto de estudio es una producción y/o modificación de él a partir de la articulación semiótico-material y política entre sujeto y objeto.

La aplicación de la epistemología de los CS a los estudios de memoria

La investigación que llevé a cabo revisó un cúmulo de 20 estudios del citado programa, pero se concentró en tres de ellos como figuras que permiten ilustrar nuestro argumento³¹, tales corresponden al trabajo de Aldo Marchesi³² que analiza dos conmemoraciones en torno a la violencia

³⁰ García Selgas, “Epistemología ciborg...”, *op. cit.*, p. 4.

³¹ Para esta investigación se revisaron todas las investigaciones del programa memoria publicadas hasta el 2003 (21 textos) que se incluyeron en seis libros de la colección memorias de la represión de Editorial Siglo XXI. De ellas se seleccionaron tres que son las que aquí se presentan. A ello se suman algunos documentos del SRSS que informan sobre el funcionamiento y evaluación del programa memoria. Por lo tanto, la técnica de investigación corresponde al uso de archivos y documentos, mientras que el análisis se ubica en lo que se conoce como análisis de contenido teóricamente guiado y que operó mediante una lectura transversal de las investigaciones del programa memoria, buscando cómo podían operar las premisas del marco epistemológico de los CS. Luego, para un análisis más exhaustivo, se seleccionaron las tres investigaciones que a nuestro juicio mostraban mayores posibilidades de ilustrar el argumento epistemológico.

³² Aldo Marchesi, “¿‘Guerra’ o ‘terrorismo de Estado’? Recuerdos enfrentados sobre el pasado reciente uruguayo”, en Elizabeth Jelin (ed.), *Las Conmemoraciones: Las Disputas en las Fechas ‘In-felices’*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

política desatada en Uruguay; el de Laura Mombello³³ que estudia las memorias de la represión en Argentina a partir de las marchas callejeras practicadas en la ciudad de Neuquén; y el de Ludmila Da Silva³⁴ que investiga dos procesos de apertura de archivos de la represión en Brasil.

Posiciones de Sujeto

Para la epistemología de la representación la objetividad del conocimiento se sostiene en un sujeto de investigación que se asume imparcial, racional, abstracto y autónomo, lo que implica invisibilizar sus intereses, su cuerpo y sus relaciones. Esto es lo que Haraway analiza bajo la figura del testigo modesto que representa Boyle en la creación de la Bomba de Vacío como tecnología básica de la ciencia experimental³⁵. Un testigo que podía dar fe de lo que atestiguaba en la medida que no interfería en el proceso que sólo la bomba demostraba. Si bien los CS no se reducen a las características del investigador sino a un entramado más amplio del cual él/ella participa, suponen que existe un sujeto de investigación que es particular, y tal particularidad participa en la producción del conocimiento y es parte de su situacionalidad. De ahí que asumimos como investigadores como una posición-sujeto articulada con el objeto de una determinada forma que nos puede permitir reconocer nuestra responsabilidad en la producción del conocimiento o, lo que es lo mismo, abandonar la inocencia. Tras ese supuesto analizamos las investigaciones preguntándonos por cómo aparecía o se invisibilizaba el sujeto de investigación en la retórica de los textos. Vamos a ejemplificar esto con dos casos opuestos.

El primero corresponde al estudio de Marchesi sobre cómo se gestan y transforman a través del tiempo dos conmemoraciones ligadas a la violencia política del pasado reciente en Uruguay. La primera, el 14 de abril de 1972 (poco antes de la dictadura), ha sido activada y mantenida durante la dictadura y la democracia por la derecha política y el gobierno autoritario y en ella “el Estado recuerda a sus ‘caídos’ en la lucha contra la guerrilla”³⁶. La segunda, la fecha del 20 de mayo de 1976 (durante la dictadura), ha sido conmemorada por los grupos opositores a la dictadura

³³ Laura Mombello, “Neuquén, la memoria peregrina”, en Jelin y Langland, *op. cit.*, pp. 149-164.

³⁴ Ludmila Da Silva Catela, “Territorios de memoria política. Los Archivos de la Represión en Brasil”, en Da Silva y Jelin, *op. cit.*, pp. 15-84.

³⁵ Haraway, *Testigo_Modesto... op. cit.*, p. 4

³⁶ Marchesi, *op. cit.*, p. 102.

y organismos de derechos humanos durante la democracia, recordando a un grupo de políticos “asesinados” por la represión estatal.

En este primer estudio, si bien el investigador señala algunas posibles marcas de su aparato de visión³⁷, su texto muestra una mirada particularmente externa y distanciada, en que se pierde la huella de cómo el autor llegó a construir los hechos que los sujetos conmemoran. Así, él aparece con el derecho de mostrar cómo las conmemoraciones tienen distintos significados para sus actores, pero nada expone sobre cómo su propia reconstrucción académica de los hechos que se conmemoran es posible desde un determinado aparato visual. De esta forma, parte hablando de un hecho cual dato duro donde solo hay una referencia bibliográfica que lo sustenta, siendo el resto su propia narración, sin preguntarse tampoco por las categorías desde las cuales se presenta. Lo que él analiza son las conmemoraciones de ese “hecho” desde sus diversas interpretaciones y silencios. Algo similar hace con la segunda conmemoración, basada en otro “hecho” que se presenta de modo similar; para finalmente comparar ambas conmemoraciones solo en sus similitudes, y no en sus diferencias ni consecuencias.

“Esa mañana son asesinadas cuatro personas en diferentes atentados (...) A media mañana, en las calles montevidéanas aparecen volantes del MLTN [Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros, “organización revolucionaria de izquierda” (pág. 102)] en los que se denuncian las actividades del ‘Escuadrón de la muerte’ (organización parapolicial de extrema derecha) y se informa acerca ‘de las resoluciones que ya ha tomado el ‘tribunal del pueblo’[se enumeran once personas entre las que se encuentran tres de los asesinados], se faculta y convoca a todos los revolucionarios para que hagan efectiva esa sentencia”³⁸.

En este caso, no se sabe cómo el investigador llega a ver esto como un dato sobre el cual luego se van construyendo distintas significaciones, ni por qué la suya —este relato— no parece estar sujeto a interpretación alguna. La investigación de Marchesi se acerca mucho a la invisibilidad que critica Haraway: una posición de sujeto distanciada que pretende ver desde ninguna parte. Solo al principio del capítulo el autor expone algo de su presencia, al reconocer su participación en el programa memoria y el aporte que recibió de sus compañeros; no obstante, su retórica es distanciada, con escasas apariciones de la primera persona plural o singular

³⁷ Marchesi asume que entrar a través de las conmemoraciones es una de las “posibles” formas para estudiar las memorias sociales, por lo que su forma no es la única, y que él “seleccionó” las dos fechas que analiza.

³⁸ Marchesi, *op. cit.*, p. 103.

del autor. Su mirada funciona como un ojo externo que solo observa las distintas representaciones del pasado a través de las conmemoraciones de dos hechos de violencia provenientes de bandos distintos, la guerrilla y el Estado, mostrando sus diferencias a lo largo del tiempo y entre distintos actores (los partidos políticos, las organizaciones de derechos humanos, el movimiento guerrillero, el Estado, entre otras), cuestionando los recortes que cada uno hace del pasado, pero sin implicarse y sin que podamos saber qué le ocurre al investigador con esos datos o cómo se posiciona frente a ellos. Por lo mismo, no es casual que Marchesi plantee que va a “evaluar” el proceso. Las metáforas no son inocentes, los evaluadores suelen situarse en posiciones externas.

“La conmemoración del 14 de abril fue sufriendo transformaciones a lo largo del tiempo. El Estado y algunos actores de la sociedad civil intentaron asignarle sentidos particulares al acontecimiento. Para evaluar esos sentidos se tomarán en cuenta varios aspectos a partir de los cuales se puede intentar una periodización primaria: las diferentes denominaciones que tuvo la fecha, los actores que participaron, los rituales y narraciones que se desarrollaron en ellas sobre el pasado”³⁹.

Un ejercicio que Marchesi repite a menudo en su análisis es mostrar lo que no se dice (silencios de los discursos) o lo que no se hace (a nivel de las prácticas de los rituales); aun cuando establecer lo que no se hace o no se dice es infinito, deja de serlo si uno lo reclama desde una postura. Resulta inabarcable criticar a un actor –los militares, la prensa, los dirigentes políticos, etc.– por aquello que no hacen sino es desde una determinada expectativa que uno tiene como investigador, como ciudadano y participante interesado en las luchas por las memorias de la represión. Así, por ejemplo, analiza cómo el Partido Colorado, que estaba en el gobierno cuando sucedieron los hechos de 1972 (los “asesinatos” imputados a la guerrilla), hablaba de las “víctimas de los atentados” como los “caídos” en la “guerra” destacando sus silencios.

“En sus discursos, nunca se menciona la violencia política que provenía de la organización parapolicial de extrema derecha (...) Para ellos, la violación a las leyes viene únicamente de la izquierda. Para el gobierno el país está en guerra: ‘la Guerra no la declaramos nosotros. La han declarado los grupos subversivos’⁴⁰.

³⁹ *Op. cit.*, p. 108.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 106.

Por el contrario, la investigación de Da Silva ilustra cómo el sujeto de investigación se muestra sin que ello implique disminuir la rigurosidad de su investigación. En su texto, desde el inicio hay una retórica que apuesta por la implicación más que por el distanciamiento, recurriendo al uso de la primera persona. Este trabajo trata sobre el conocimiento público de dos archivos de la represión en Brasil. A diferencia del ejemplo anterior, en este estudio se mezclan tres lógicas: la narración etnográfica con una fuerte implicación personal, donde hay “objetos” de investigación que no son datos anónimos, sino personajes con voz propia y con una historia específica; una composición del texto más apegada a la investigación académica clásica, con una prolija rigurosidad empírica que trabaja con categorías y esquemas analíticos meticulosamente organizados; y una gran riqueza interpretativa que se sirve del recurso de las metáforas.

Da Silva utiliza el caso de una de sus entrevistadas, María, para entrar al tema. Sus posturas sobre la utilización de su historia y sus memorias, los usos y las consecuencias del uso del archivo que contiene los papeles que documentan su detención y tortura, entre otros elementos, hacen de éste “un caso ‘bueno para pensar’ los archivos de la represión, su génesis, características, difusión y usos públicos”⁴¹. Con ello, podemos graficar cómo lo que sería el “objeto” —en este caso la historia de María— empuja la reflexión, pero su aparición no es desnuda ni inmediata; ella no está *abí* para ser descubierta. Hay que aprender a ver lo que hay detrás del caso y entretejido con él. De hecho, el capítulo parte con la historia de María, pero luego aborda los archivos en su sentido más amplio. No obstante, María entrará una y otra vez en el texto dando muestras de que el “objeto” de estudio también es activo.

En esta investigación el aparato visual que permite ver unas cosas y no otras emerge en una mezcla de marco teórico, interés y compromiso de la investigadora y la propia práctica de investigación realizada. Tiene que ver con las preguntas que ella se hace por el tipo de interés que despierta el caso de María y por lo que está en juego en el tema de los archivos que requieren ser desnaturalizados: los archivos mismos en cuanto tales (usos, difusión, etc.); el eje público-privado; y la importancia del mundo factual y simbólico de los archivos, todo ello enmarcado en las consecuencias de la represión a través de los documentos. Esas inquietudes y la forma en que la autora las pesquisa —su implicación, la metodología teórico-empírica y la apuesta por la metáfora del “territorio” en disputa— son parte de un aparato de visión que no permite un acceso inmediato al objeto de estudio.

⁴¹ Da Silva, *op. cit.*, p. 17.

La metáfora de Haraway sobre los artefactos de visión se concretiza en la investigación de Da Silva cuando ella reconoce que le importan ciertas perspectivas y no otras y cómo ello implica “dirigir la mirada”⁴², dando cuenta de cómo los aparatos de visión –teóricos, ideológicos y metodológicos, entre otros– no son solo cuestión de retórica: el objeto no se presenta sin este tipo de mediación, no existe una mirada obvia para ver lo que la investigadora y sus dispositivos teórico-metodológicos ven, lo que implica que se trata de un tipo de mirada, una opción, un interés. De ahí que su estudio pueda interpretarse como un tipo de CS que se asume como tal, en tanto la suya es una mirada parcial e interesada. Todo conocimiento es situado, pero con Haraway ello se vuelve un recurso para evitar la totalización que viene tanto desde la mirada única, como del relativismo que apela a que todas las posiciones son iguales. En Da Silva queda claro que la suya no es una perspectiva omnicomprendiva, todo lo contrario, es una perspectiva parcial, pero ello no significa apostar por el relativismo. La investigadora tiene bien claro de qué perspectivas se aparta precisamente por sus conexiones políticas: de aquellas que defienden el olvido, el silencio o el argumento de que hay “pasados inenarrables”.

Aquí, además, se hace manifiesta la presencia de un sujeto que reconoce cómo llegó a su “objeto” de investigación. Con dos páginas completas dedicadas no solo a narrar esta “llegada” sino también a pensar sobre ello, se trata de un sujeto autorreflexivo de su práctica, atento a la implicación más que al distanciamiento, un sujeto que conecta su historia personal con su práctica de investigación. Ese ojo que mira tiene un cuerpo y una historia. Da Silva explicita parte de ese acercamiento, mostrando no solo cómo ella llegó a estudiar el tema de los archivos de la represión en Brasil, sino que haciendo explícito también que cada uno tiene *una historia que contar sobre esto*. Esta es una forma de hacer visible que ésta, como toda investigación, se construye y da cuenta de una parcialidad. Así, reconoce que su perspectiva supone *recortes, aspectos que se iluminan y otros que se opacan*⁴³. Esto puede funcionar como una forma de concretar aquello que nos recuerda Haraway respecto de que tenemos que hacernos cargo de las posibilidades que ofrecen nuestras categorías de visualización, pero también de su grado de violencia y exclusión, lo que nos conduce a la preocupación por la responsabilidad del conocimiento que producimos y del que participamos.

La narración de Da Silva sobre cómo llegó a su problema de investigación viene a ser para nosotros un modo de ver las tecnologías de visualización como algo encarnado. En este caso tiene que ver con cómo

⁴² *Op. cit.*, p. 18

⁴³ *Ibid.*

la autora –argentina– empezó estudiando la represión en su país de origen desde Brasil, lo que le dio un nivel de distanciamiento que fue provechoso para aprender a “ver”. Su interés actual, sin embargo, era estudiar la experiencia brasileña. Esa movilidad le ha permitido “ejercitar” una mirada cruzada entre los efectos de las dictaduras en ambos países para analizar “las prácticas de reconstrucción de mundo” de los directamente afectados por la represión política (familiares, ex presos, militantes, agentes de derechos humanos), destacando (más importante aún) por qué le importan tales cuestiones: para conocer las diferencias que se han dado en ambos países respecto de las acciones y repuestas políticas.

El tipo de mirada cruzada que construye Da Silva es distinto de un estudio de política comparada, nace de su experiencia como investigadora argentina que mira su país y el vecino, ella va y viene entre ambos porque ha vivido entre los dos. Lo contrario ocurre en la investigación de Marchesi sobre las conmemoraciones en Uruguay, no solo no nos dice nada acerca de su conexión personal con estas experiencias –él es uruguayo– sino que, además, el tipo de investigación que presenta, donde como decíamos antes la mirada es más distante y equidistante de las diversas conmemoraciones (del Estado y la derecha por una lado y del movimiento de derechos humanos y los partidos opositores a la dictadura, por el otro) pareciera interesarse por cómo sus “datos” pueden aportar a una comparación donde el valor de los resultados destaca más bien por su universalidad.

“A través de la exposición se ha mostrado la significación que ambas conmemoraciones tuvieron y tienen para diversas organizaciones políticas y sociales. A partir del análisis comparativo de las mismas es posible elaborar algunas hipótesis sobre los procesos de la memoria social en torno al pasado reciente. Estas deberían ser contrastadas con otros lugares de memoria, para confirmar la pertinencia de las afirmaciones que se realizan a continuación”⁴⁴.

Una opción como esta, que busca confirmar sus resultados a partir de su comparación con otras regularidades, no es un mal ejercicio en sí mismo, pero arriesga perder las posibilidades de una mirada que desde lo parcial se pregunta críticamente por las posibles conexiones con otras particularidades que, como señala Haraway, no es nunca algo no problemático. La investigación de Da Silva muestra que para ello se necesita un tipo de mirada abierta y localizada al mismo tiempo, de manera de remover lo dado desnaturalizando el mundo social para mostrar su carácter artefactual, pero ello requiere una mirada que apueste

⁴⁴ Marchesi, *op. cit.*, p. 138.

por las sorpresas. Da Silva señala que a partir de la búsqueda de lo diferente y lo nuevo, en vez de indagar en Brasil las mismas regularidades que conocía de Argentina, fue descartando instituciones, prácticas y movimientos sociales hasta llegar al mundo de los archivos.

Se trata de una investigación que además muestra la relación “sujeto”-“objeto”, que se cristaliza en el vínculo entre la investigadora y María, como uno entre “sujeto” y “sujeto”. Esta mujer será como un hilo que permanece en toda la trama del capítulo.

“Durante algún tiempo conversé con María sobre la posibilidad de entrevistarla con respecto a los archivos de la represión en Brasil. Como ex militante política, tiene allí parte de su vida estampada con firmas y sellos que alertan que lo que se está leyendo es confidencial, secreto, sigiloso (...) Durante una reunión académica, la conversación con María se extendió hasta la mesa del bar. Entre otros temas, allí me contó...”⁴⁵.

A su vez, el texto da cuenta de los elementos emocionales que se movilizaron durante el trabajo de campo. Así, en vez de construir un texto formal y distanciado usa una retórica que destaca los afectos y el dolor de María. Esas emociones no son solo un dato, al leer el texto uno no puede dejar de imaginar a las dos mujeres “conversando” en el bar en una relación que no esconde que ambas tienen sentimientos involucrados (“No es fácil para mí’ afirmó”)⁴⁶. En el caso de María, sus emociones le impiden acercarse a su carpeta contenida en los archivos de la represión, y es la empatía y cercanía de la investigadora con la entrevistada lo que le permite dar cuenta de esa dificultad.

“Entre los típicos documentos burocráticos y oficiales de los procesos judiciales, ella [María] sabe que hay cartas y muchos recuerdos personales. Ése es uno de los motivos más fuertes que la distancian de esos papeles. Enfrentarse con ellos, tocarlos, leer palabras sobre el pasado podría traer recuerdos, activar memorias, afectar la vida presente y no sabe realmente si eso aliviará o redoblará los sufrimientos. Piensa que un día lo hará, pero todavía no puede”⁴⁷.

A su vez, el texto de Da Silva genera un efecto en el lector, quien difícilmente puede permanecer indiferente al relato justo porque la autora da cuenta de diversas lógicas que giran en torno a la corporalidad de María, tensando el deber de denuncia y el temor que seguía presente. Esta

⁴⁵ Da Silva, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Da Silva, *op. cit.*, pp. 15-16.

apuesta de no permitir la indiferencia del lector tiene que ver con su propia experiencia de sujeto de investigación que tampoco pudo permanecer indolente ante los documentos.

“Mientras investigaba en el archivo del proyecto Brasil: Nunca Mais con la imagen de este relato en mente, me enfrenté con los documentos que el Supremo Tribunal Militar archivó sobre el caso de María. Aunque no hubiese conocido esa historia, en el trayecto de la investigación me hubiera encontrado con su proceso, porque su relato de tortura es uno de los más detallados e impactantes en las primeras páginas del libro Brasil: Nunca Mais. En el archivo de Campinas encontré el mismo documento descubierto por el periodista en Río de Janeiro. A pesar de ya conocer la historia, no dejó de espantarme su lectura. Cada palabra, sello y firma componen un rígido orden, la descripción es minuciosa, el impacto necesariamente fuerte”⁴⁸.

Precisamente decir que el impacto es “necesariamente fuerte” nos habla de que no hay neutralidad posible donde lo importante, para nuestros efectos, es que la autora lo explicita en su informe: muestra a un sujeto afectado por el objeto en su propia práctica. Aquí es donde podemos ver, además, cómo los elementos emocionales son parte de la construcción de un conocimiento que no se sustenta exclusivamente en la abstracción de procesos cognitivos. Visto desde la premisa de los CS, podemos decir que el material empírico con que se encuentra Da Silva pasa por su cuerpo.

Aún más, no deja de ser relevante que parta con el relato de María, lo que es situarla a ella en ese primer lugar antes que su análisis como investigadora. Su caso sirve de “entrada” metodológica y retórica, pero es más que eso: muestra que hay otras posiciones –distintas a la del investigador/a– más cercanas al objeto de estudio. Conocer esta experiencia, por lo tanto, no es un privilegio epistemológico de la investigadora sino de la relación sujeto-sujeto. Así, por ejemplo, relata lo que le pasó a María cuando un periodista publicó la información sobre su caso documentado en el archivo: volvieron las amenazas, 30 años después del golpe de Estado. Ello habría sido una de las razones por las que se resistía a enfrentarse a sus papeles.

“En una conversación, María recordó un episodio revelador de una de las razones de su resistencia: en 1994, treinta años después del golpe militar, un periodista (...) la llamó insistentemente. Ella pensó que tal interés se relacionaba con sus actuales investigaciones académicas como historiadora (...) para su sorpresa el periodista quería solicitarle permiso para escribir una

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 16-17.

nota cuyo centro sería el hallazgo de un documento en el acervo del DOPS del archivo Público de Río de Janeiro. Este papel era un facsímil del Instituto Médico Legal de 1971, con un Examen de Cuerpo de Delito (lesión corporal). Allí se describían las marcas de tortura que después de cuatro meses de sufridas todavía estaban presentes en el cuerpo de María. Ese documento escrito, escrito a máquina, era muy valioso, ya que estaba sellado y firmado por médicos forenses. María sabía que la publicidad de tal “papel” no sería fácil, puesto que, una vez en el diario, se transformaría en una nítida denuncia, una nueva “prueba”. Sin embargo, aceptó que la nota de su caso saliera. La misma formó parte del suplemento especial denominado “treinta años después”. Junto a otros casos similares (certificados y documentos que delataban la tortura y las muertes en dependencias de los órganos de seguridad), la revelación del caso de María quedó expuesta en el diario de mayor circulación del país. Llamados anónimos y amenazas no demoraron en surgir. Habían pasado treinta años⁴⁹.

La investigación de Da Silva era una nueva publicación sobre este tema traumático para María, pero que revela además las implicancias aún presentes en las democracias del Cono Sur, treinta años después. Señalando esto la investigación está participando de la denuncia del hecho como práctica política, pero además muestra las complejidades de abrir archivos desde la perspectiva de aquellos que están en relación constitutiva con ellos, más allá de las ventajas que su apertura ha significado para las luchas por la verdad y contra la impunidad.

Este sujeto que se muestra permite dar cuenta de la responsabilidad del sujeto conocedor con el conocimiento que produce. A diferencia de Marchesi, Da Silva arriesga conclusiones políticas: los problemas para compatibilizar los derechos públicos, privados e íntimos cuando el derecho colectivo a conocer lo ocurrido durante las dictaduras —o a contar con los archivos de la represión como un bien público— se cruza con los dolores y riesgos que acarrea para las víctimas sobrevivientes que sus informes y carpetas sean expuestos⁵⁰.

Para nosotros, a este tipo de conclusión se llega en la medida que se confía en que los puntos de vista que no encajan en la norma o en la naturalización de un orden hegemónico, los puntos de vista subalternos entendidos como posiciones contingentes y no como identidades esencialistas, pueden ayudarnos a fortalecer la objetividad. Ello en tanto aprender a ver desde sus perspectivas nos permite visualizar aspectos de la realidad que no veríamos desde las categorías dominantes. Esto es lo que

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Debemos tener presente que en muchas ocasiones estos documentos contienen declaraciones inventadas por la policía o conseguidas bajo tortura y objetos que les fueron sustraídos violentamente (fotos, cartas, recuerdos, etc.).

han problematizado *las epistemologías feministas del punto de vista* en aras de lograr una *objetividad fuerte*⁵¹ en vez de una que reproduce los supuestos culturales más básicos que no logramos detectar cuando se pretende maximizar la neutralidad. Eso que ha sido problematizado para denunciar el androcentrismo bien vale para otras impugnaciones.

Concepción del Objeto: Objeto material-semiótico y activo

Como adelantamos en la presentación, aquí optamos por problematizar especialmente la posición de sujeto de investigación, pero quiero dejar apuntadas algunas ideas sobre el objeto. Para la epistemología de la representación el objeto de estudio es concebido como parte de una “realidad” más bien fija, inerte y disponible para el acto de conocer del sujeto. A su vez, suele ser un objeto parcelado por límites que para el proyecto moderno solían entenderse como dicotomías (naturaleza/sociedad, material/simbólico, humano/no humano, pasivo/activo, entre otras). Desde la epistemología de la articulación, en cambio, ese objeto deja de ser pasivo y se asume como un ente complejo, material y semiótico a la vez. Los tres estudios permiten problematizar tales características, pero por cuestiones de espacio me voy a concentrar especialmente en el mayor desacato de la epistemología de la articulación que –junto a otras propuestas como la de Latour– reconoce el carácter activo del objeto de estudio, cuya capacidad de agencia no se limita sólo a la de los humanos sino también a la de las entidades no humanas tales como la “naturaleza” o la tecnología.

Para ilustrar lo anterior retomamos el estudio de Da Silva en tanto muestra que María no es activa solo por ser humana sino por su imbricación con la burocracia (los papeles del archivo) aun cuando se trata de la burocracia del horror. Mirar la dimensión semiótico-material de los archivos y cómo en ellos se conjugan las vidas humanas puede ser una forma de aterrizar, en las investigaciones sociales, la tesis de Haraway sobre cómo los “objetos” de estudio se configuran en tramas en las que participan agentes humanos y no humanos. En la investigación, ello tiene que ver con preguntarse por el significado de los archivos y cómo “devienen” en objetos de disputas.

“Archivar la vida de “la nación”, archivar la propia vida, representa una forma de seleccionar, ordenar y acumular documentos y testimonios, de dejar improntas **en un lugar material** (estantes, cajones, salas, exposiciones) en el

⁵¹ Harding, *op. cit.*, p. 6.

que se guardan papeles, sellos, fotografías y otros objetos, dispuestos como un concentrado o condensación de la memoria del Estado, de una institución, grupo o individuo. (...). Bajo este punto de vista, al estudiar los procesos de ocupación del espacio público y los usos de los archivos como hecho histórico, social y cultural, cabe preguntar: ¿de qué modo los archivos acumulan e imparten una clase específica de poder simbólico y político?, ¿cómo y por qué devienen los archivos y los documentos que contienen objeto de disputas en relación a sus usos y formas de acceso? (...)

Estos archivos se componen, principalmente, de documentos personales o de declaraciones individuales, sustraídos los primeros y conseguidas las segundas en circunstancias extremas de violación de los derechos humanos. Estos documentos también están permeados por prácticas difundidas en años de dictadura y represión como son la denuncia, la delación y los testimonios falsos (...) Estos documentos, fichas y declaraciones son producto de situaciones límite, de regímenes autoritarios donde la intolerancia es la marca de fuego (...) **Los documentos condensan una forma de expresión de ese desigual enfrentamiento social, político y cultural**⁵² (las regillas son mías).

Luego, uno puede decir que el objeto de estudio en sí mismo también tiene mucho de encarnación.

“El caso de María revela hasta qué punto los archivos de la represión no se componen meramente de papeles burocráticos, sino que también incluyen objetos robados, producto de la violación física y simbólica de la intimidad de gran número de personas y grupos. Las unidades del acervo condensan ‘pedazos de vidas’ de un período corto pero muy intenso de esas personas y grupos”⁵³.

Uno de los archivos que investiga la autora fue sustraído al Estado por abogados de derechos humanos que, en sus trámites de defensa de víctimas de la represión, debían acceder a los expedientes de los Tribunales Militares. Cuando estos abogados ligados a las iglesias comenzaron a internarse en el “mundo de los papeles”, se dieron cuenta que estaban frente a una fuente de información muy importante sobre los mecanismos de la acción represiva y el uso de la tortura durante la dictadura militar en Brasil, percatándose entonces de que dichos documentos podrían servir para otros fines. Comenzó así una duplicación clandestina de cada uno de los expedientes hasta replicar prácticamente la totalidad del archivo⁵⁴. A partir de la duplicación de este archivo, que más

⁵² *Op. cit.*, p. 20-21.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Harding, *op. cit.*, p. 28.

tarde fue dado a conocer a la opinión pública, se desencadenaron una serie de sentidos y prácticas que facilitaron las luchas contra la impunidad y la recuperación de las memorias de la represión. Al comparar esto con lo que ocurre en Chile,⁵⁵ donde los archivos de los organismos militares y de seguridad al parecer fueron destruidos o al menos no se conoce de su existencia, podemos convenir en que la sola presencia de ese mundo físico –los papeles– puede ser crucial. Es en ese sentido que lo no humano tiene capacidad de actancia. Siguiendo la metáfora de García Selgas⁵⁶, es como cuando en una obra de teatro la presencia de un objeto de la escenografía –una puerta o una cama, por ejemplo– es parte de la trama, y que esté o no presente cambia el desarrollo de la obra. Análogamente, los abogados consideraban que contar con una réplica del archivo como “prueba” sería mucho más significativo que contar solo con los testimonios de las víctimas para las luchas del movimiento de derechos humanos.

Pensar, como dice Haraway, que nuestra actancia humana se entrecruza en alianzas poderosas y monstruosas, aunque desiguales, con la tecnología y los organismos vivos, permite entender, a través de la producción de un tipo de conocimiento social crítico, que tanto las prácticas de dominación como las de resistencia e impugnación al poder ven potenciadas sus posibilidades cuando la voluntad humana se enlaza con las posibilidades que ofrece el mundo no humano, en este caso, la tecnología. Así, podemos releer la duplicación del mencionado archivo como un esfuerzo que requería contar no solo con la complicidad de los humanos basados en sus compromisos políticos y sus lazos de amistad y solidaridad, sin la tecnología de la fotocopidora o de los microfilms –relata Da Silva–, no habría sido posible la “ironía del destino” que significó este hecho: “el gran secreto militar se había transformado en el gran secreto pro-derechos humanos”⁵⁷.

En tal sentido la capacidad de agencia de los archivos puede servir como un buen ejemplo de la forma en que el CS se constituye en un tipo de objetividad no solo para la ciencia, sino para la vida social. De acuerdo al estudio de Da Silva, la apertura en Brasil de los archivos de la represión a inicios de los años noventa provocó un intenso debate. Fueron recibidos y divulgados como “templos secretos” que permitían entender “qué pasó”. Hay en ello una suerte de confianza en esa materialidad, en tanto en el debate político no había certezas de verdad, certezas que los papeles sí podrían otorgar actuando como “pruebas”.

⁵⁵ Cruz, “Silencios, contingencias...” *op. cit.*, p. 3

⁵⁶ García Selgas “Epistemología ciborg...” *op. cit.*, p. 4

⁵⁷ Da Silva, *op. cit.*, p. 32.

Por su parte, el tercer estudio analizado, la investigación de Mombello, permite problematizar cómo nuestros dispositivos metodológicos y recursos retóricos facilitan o no entender que el objeto de estudio es activo, sin reducir tal capacidad a la agencia humana sino ampliándola al mundo físico donde calles, plazas, monumentos y otros lugares cobran un marcado protagonismo. Este estudio se concentra en las memorias sociales de la represión política de la última dictadura en Argentina buscando esclarecer cómo tales memorias se tejen en las marchas callejeras de la ciudad de Neuquén, simbolizada como la “capital de los derechos humanos” por muchos de los activistas que luchan contra la impunidad y el “olvido” de la violencia de Estado. El estudio describe qué ritos están presentes en las marchas en Neuquén, quiénes las convocan, por dónde pasan, y cuáles han sido sus transformaciones, así como también las articulaciones entre religión y política en esas prácticas. El análisis se centra en mostrar cómo, en la forma ritualizada de la marcha, se juega la puesta en escena de la memoria que resitúa el recuerdo en el presente y en la propia acción de marchar. Así, la “memoria peregrina” – como la denomina la autora– es un camino que “hay que recorrer” y es en ese tránsito donde la memoria hace su “trabajo”: producir sentidos con fragmentos del pasado que se resignifican una y otra vez.

En Mombello los “lugares” se han escogido como entrada metodológica para estudiar las memorias sociales de la represión, pero la capacidad de agencia corresponde más bien a los humanos. La división que conduce a las ciencias sociales a ocuparse solo de “lo social” (asociado a la agencia humana), impide ver nuestras redes con lo no humano y su propia actancia, como en este caso podrían ser los lugares de las memorias sociales. Si aceptamos con Haraway⁵⁸ que los códigos del mundo no están quietos esperando ser leídos, podemos defender que los lugares de las memorias sociales tampoco. En su investigación, Mombello diferencia los tipos de marchas que se dan en la ciudad de Neuquén a finales de los años noventa y que se dividen en dos tipos. Por un lado las que organiza el movimiento de derechos humanos alrededor de tres fechas conmemorativas⁵⁹ cuyos lugares son la Catedral, el Monumento a la Madre y el barrio militar. Por el otro, las marchas y protestas por temas como el desempleo, la pobreza y los reclamos frente al Estado organizadas especialmente por gremios estatales, en torno de otro tipo de lugares como el Monumento a San Martín, la Casa de Gobierno y la Legislatura⁶⁰. Su análisis permite descifrar las raíces de las marchas en

⁵⁸ Haraway, *Ciencia, Ciborg... op. cit.*, p. 4.

⁵⁹ Mombello, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁰ *Ibid.*

Neuquén: la costumbre del espacio local ligada a la apropiación y reconocimiento del espacio urbano; las raíces históricas asociadas al movimiento de derechos humanos inspirado y acompañado por peregrinaciones religiosas; y el propio sentido de la marcha que recuerda y conmemora marchas pasadas. Ello a su vez ocurre en dos niveles: las memorias sociales asociadas con cada lugar por donde pasa la marcha y recordar la práctica de la marcha en el pasado. Con ello se muestra que se trata de objetos complejos, móviles e históricos.

La autora busca mostrar cómo es en la marcha donde se concentra la fuerza semiótica de la manifestación, lo que importa es pasar por “allí porque es ese paso lo que transforma los espacios cotidianos de la ciudad en lugares cargados de sentido”⁶¹. Sin negar aquello, podríamos preguntarnos si poner el foco solo en esa dimensión del sentido no impide acaso ver que los propios lugares pueden tener algún tipo de actancia por el solo hecho de estar allí. Al pensar, por ejemplo, en los lugares que ya no están, se puede ver cómo los lugares importan por su sola presencia, por ejemplo, en el caso de Chile, Villa Grimaldi, uno de los lugares de detención y tortura más importantes de la dictadura que fue derrumbado, y en cuyo terreno se ha levantado el “Parque por la Paz de Villa Grimaldi”. En él solo quedan restos de lo que fue, pero se han construido nuevas marcas para “mantener la memoria”. La investigación de Lazzara⁶² sobre este parque permite hacer un contrapunto con Mombello para mostrar qué ocurre con los lugares cuando éstos se han transformado en ruinas. Se puede decir entonces que las luchas por las memorias operan de manera distinta cuando “los lugares del horror” están presentes, cuando éstos desaparecieron o cuando permanecen semi-ausentes. En Neuquén los lugares, aunque sean de otro tipo, siguen allí.

Así se puede entender, por ejemplo, el análisis de Mombello sobre la “Marcha del 24 de marzo”. Dicha práctica social es de todas las marchas la más evidente forma ritualizada de la acción colectiva focalizada en la memoria de la represión y de la resistencia (conmemora el día del golpe de Estado). En ella participan organizaciones de derechos humanos y diversos otros actores que parten en el Monumento a San Martín —héroe de la independencia, con lo que se muestra su anclaje nacional— y va parando en la Catedral, el Monumento a la Madre y el Comando del Ejército, antes de llegar a su punto final. Cada parada tiene sus particulares proclamas y temas. El análisis de Mombello se centra en el recorrido y las

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Michael Lazzara, “Tres Recorridos de Villa Grimaldi”, en Jelin y Langland, *op. cit.*, pp. 127-148.

“paradas”, las “formación” y manera de encolumnarse y el orden de los oradores⁶³. Para nuestro interés, toda esta parte descriptiva del estudio permite mostrar cómo no da lo mismo la presencia o ausencia de los lugares; si fueran otros o ya no estuvieran, la marcha y sus sentidos cambiarían. Se puede suponer aquí una suerte de alianza entre la agencia humana y la no humana cuando el mundo inerte no es tanto la naturaleza artefactual de la que habla Haraway, pero sí los espacios físicos y sociales como son las ciudades, edificios o calles.

Conclusiones

Al mostrar la forma en que opera la dupla sujeto-objeto, en estas investigaciones que se asumen críticas, pudimos indagar en cómo parte de lo situado del conocimiento tiene que ver con el ejercicio retórico y cognitivo de intentar mostrar o invisibilizar la posición del sujeto investigador. De ahí que analizáramos las investigaciones preguntándonos por el modo en que éste aparecía o desaparecía en los textos, como una forma de aterrizar la exigencia de responsabilidad del conocimiento que defiende Haraway para las prácticas científicas.

Al respecto, encontramos estudios donde el sujeto de investigación pareciera cuidarse de no contradecir el mandato de la comunidad científico-social tradicional que iguala objetividad con neutralidad. Como argumentamos, en este tipo de trabajos el riesgo de caer en el relativismo era mucho más fuerte. Asimismo, sus resultados nos parecieron menos problematizadores porque al evitar una posición, también se evitan los recursos que esa posición puede ofrecer para desactivar silencios, para indagar en los desafíos que el tema memoria acarrea, para buscar lo problemático en vez de solo describir lo que ocurre. Partiendo de la premisa de Haraway de que todo conocimiento es situado, también pudimos mostrar que incluso en las investigaciones en las cuales había un sujeto aparentemente invisible, el tipo de conocimiento que se construye no puede hacerse desde ninguna parte y no está en una realidad externa sino en nuestras mediaciones con ella.

Por el contrario, hay estudios donde las posiciones de sujeto arriesgan una mayor visibilidad e implicación. Más aún, mi análisis me permite afirmar que basan su rigor no en la maximización de la neutralidad, sino en incrementar la *objetividad fuerte* que vienen reclamando algunas *Epistemologías del Punto de Vista*. Así, se pueden comprender las luchas por las memorias de la represión política de un modo más objetivo a partir de

⁶³ Mombello, *op. cit.*, 158.

los recursos que proveen los puntos de vista subalternos, como son los de ciertas memorias subterráneas que disputan las narrativas que han vehiculizado las memorias oficiales.

Ahora bien, eso se consigue precisamente en aquellos estudios donde pudimos identificar una lógica de producción de conocimientos más cercana a los postulados de los CS, vale decir, donde los sujetos arriesgaban implicarse, donde a los objetos no humanos se les permitía desplegar su agencia, donde las retóricas apostaban por las ficciones, entre otros. Junto con eso, tales posiciones-sujeto comprometían opiniones, preguntas, inquietudes o desafíos políticos que incrementaron la complejidad con que se abordó el problema.

Todo lo anterior muestra una forma de ejercer la responsabilidad científica desde las prácticas de investigación que soslayan el riesgo de tener que elegir entre universalización o relativismo.

Por otro lado, para la epistemología de la articulación que defiende Haraway la objetividad situada se sustenta también en reconocer la capacidad de agencia que tienen los objetos de estudio, incluidas las entidades no humanas. Si los CS requieren un “objeto” de conocimiento visto como un actante y como un ente astuto, la división que conduce a las ciencias sociales a ocuparse solo de la acción social humana, pareciera hacer más difícil –al menos en las investigaciones analizadas– ver nuestras redes con lo no humano. Sin embargo, y tal como lo mostramos, con los datos de ciertas investigaciones uno podría argumentar que lo no humano participa de las prácticas sociales de manera activa.

Epistemológicamente podemos sostener entonces que en los estudios acerca de las memorias de la represión política no reflejamos o reproducimos la realidad, porque: a) los investigadores/as no somos sujetos conocedores distantes e independientes de ese pasado; b) porque el objeto memoria social de las dictaduras no es algo pasivo, fijo y simple sino activo, cambiante y material-semiótico y, por ende, c) el conocimiento producido es fruto de una articulación entre sujetos y objetos, ambos históricos, móviles y contingentes. Luego, tal conocimiento es situado producto de esa específica articulación entre posiciones de sujeto y objeto, además de una serie de condiciones institucionales, disciplinarias, sociales, entre muchas otras, que aquí no abordamos.

Lo anterior implica que la responsabilidad que tenemos como investigadores científico-sociales no es sólo normativa, en tanto arriesgamos posturas políticas frente a cómo se procesa el pasado reciente, sino que debiera suponer también algún tipo de reflexividad sobre cómo nuestros dispositivos metodológicos y nuestras formas de escritura

permiten o no que aparezcamos como sujetos corpóreos, marcados y con diferentes intereses articulados con objetos activos y complejos.

Así, podemos sostener que a partir del ejercicio de revisar estas investigaciones cobra sentido el reclamo de las epistemologías feministas respecto a que reconocer las implicaciones políticas de una posición o de un conocimiento, lejos de invalidarlo como ideología o de conducirnos a un relativismo del todo-vale, nos emplaza a una producción de conocimiento socialmente comprometida y responsable. Para favorecer la capacidad crítica y las posibilidades de articulación con proyectos progresistas, asumir y construir complejamente la situacionalidad del conocimiento es un recurso que potencia las pretensiones críticas de las prácticas de investigación en el ámbito de la memoria social.

Con ello, tal como he argumentado, podemos señalar que las condiciones de posibilidad de la crítica llevado al ámbito de las prácticas de investigación de las ciencias sociales no se sostienen solo en un sujeto de investigación comprometido con la dimensión ético-política de su estudio, ni en estudiar “temas críticos” como podrían ser las memorias que expusimos, sino más bien en las formas de investigar y en cómo ellas se plasman en los textos que las exponen de una manera más o menos responsable.

Al reconocer que las investigaciones sobre memorias de las dictaduras son un tipo de CS que no se hace desde ninguna posición, en tanto investigadores nos exponemos al diálogo y la impugnación de otros, pero estaremos autorizados a hablar precisamente porque no fundamos las prácticas de investigación en el desinterés; sin embargo, requerimos problematizar cómo participamos en ellas y en las diversas redes de las que son parte, desde una vocación crítica no inocente.

Para terminar, y como interrogante abierta, este análisis nos lleva a recordar que las ciencias sociales también vivieron la represión política en dictadura y nuestras memorias sociales sobre ese pasado tienen consecuencias disciplinarias, entre ellas preguntarnos por las posibilidades de la crítica. Luego, ejercer una cierta reflexividad sobre nuestro oficio como investigadores/as al estudiar un pasado reciente del cual formamos parte (con experiencias directas e indirectas de violencia política), y desde disciplinas donde las búsquedas de un oficio con vocación crítica fueron duramente castigadas, no puede hacerse desde la pretendida neutralidad científica. Sin renunciar al poder —como posibilidad y constricción— que supone que nuestros trabajos de investigación sean reconocidos como científicos, podemos apostar por nuevas formas de argumentar que son objetivos aun cuando se hacen desde posiciones parciales, asumiendo que no somos los únicos actantes que participan en el proceso de producción del conocimiento en tanto nos articulamos con “objetos” activos y

astutos, y que en esa relación de “sujetos” y “objetos” no reflejamos la realidad sino que hacemos una diferencia en ella, la difractamos. A ello contribuye el reconocer al conocimiento científico como un conocimiento situado.

Juego social, humor y estrategias de adaptación en la cotidianidad de la prisión política¹

Jorge Montealegre Iturra

En la reconstrucción de la cotidianidad en la prisión política el juego aparece desde el primer momento, y en situaciones de gran precariedad, como un elemento de evasión y de creación de vínculos. Dentro del juego se puede hallar la alegría y la libertad que están negadas fuera del juego, en el resto del entorno de la prisión política. El hombre juega, afirma Johan Huizinga, “como niño, por gusto y recreo, por debajo del nivel de la vida seria. Pero también puede jugar por encima de este nivel: juegos de belleza y juegos sacros”². En la prisión política se jugó en ambos planos. En ella muchos de los primeros trabajos de artesanía –con migas de pan o reciclando con ingenio la basura– fueron para fabricar piezas de juegos. En el Estadio Nacional, cuenta Rolando Álvarez, “dibujé un tablero de ajedrez y jugábamos en él. Además, recogimos las cajetillas de cigarro y les dibujé las caras del naipe. Jugábamos a la brisca, a la escoba y a la canasta”³, en Tejas Verdes, escribe Tato Ayress,

“inventamos unos dominós, cartas o naipes con los desechos que encontrábamos cuando nos sacaban a hacer nuestras necesidades fisiológicas. Materiales como cartón, papel y otros nos servían para construir algunos juegos; teníamos que entrarlos a escondidas en las celdas. El entretenimiento predilecto era el dominó”⁴.

¹ Este trabajo forma parte de la investigación titulada “Campos prisioneros en Chile. Reconfiguración de los lugares y las subjetividades”, (FONDECYT N° 1140200).

² Johan Huizinga, *Homu Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, [1938] 2001, p. 35

³ Rolando Álvarez Araya, *Papá no va a llegar porque está trabajando en el norte. Memorias y epistolario de un preso político comunista y su familia en Chile*, Santiago de Chile, LOM, 2012, p. 40.

⁴ Carlos Tato Ayress Moreno, *Sobrevivientes. Un suceso posterior al golpe pinochetista*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008, p. 27.

El juego, importante en sí mismo como entretención, también encubría conversaciones políticas que se desarrollaban discretamente, según Rodrigo Rojas:

“Todas estas discusiones, charlas y foros, había que hacerlas sin despertar las sospechas de nuestros carceleros. No resultaba muy difícil: uno confeccionó un juego de dominó con palitos de helados recogidos de los tarros basureros, el de más allá, se las ingenió para hacer un naípe con restos de cajas de cartón. Creo que nunca el dominó y la brisca tuvieron tan alta significación revolucionaria como en las graderías del estadio Nacional”⁵.

Durante el tiempo libre en la prisión, que no es libre sino tiempo de incertidumbre, se recurre al juego. Son situaciones en que no hay otras posibilidades para darle sentido a la ocupación vital. Y con escasos recursos. Desde un juego de adivinanzas, cuyo soporte es la memoria y la voz, pasando por un rudimentario tablero hasta un campeonato deportivo o un concurso de poesía, según sean las condiciones, los presos y presas se cuidan —se mantienen ocupados— jugando. El ex senador Jorge Montes recuerda a un compañero que, además de boxeador, era un brisquero profesional: “creo que nosotros ganábamos solo cuando él lo quería”⁷. Por su parte, Emilio Rojas, locutor y animador de TV que estuvo en Tejas Verdes y Chacabuco entre otros recintos, comparte un testimonio ilustrativo de los diversos tipos de juegos que, crecientemente, involucraban cada vez más gente y mayor complejidad:

“Algunos compañeros, con un pedazo de cartón y un lápiz pasta, habían fabricado una “dama” y con semillas de eucaliptus, simularon las piezas de dicho juego. Otros más ingeniosos, con un pedazo de madera, lo pulieron de tal forma que simularon dados y se fabricaron un ludo. Cuando nos aburríamos de todo aquello, en esa pequeña corte de los milagros, no podía faltar el característico bufón, papel que a mí se me encomendaba. Allí, mientras un grupo vocalmente tarareaba melodías e imitaciones de jingles comerciales de champú, pasta de dientes o vinos, me invitaban a improvisar transmisiones radiales. Un hombre

⁵ Rodrigo Rojas, *Jamás de rodillas. Acusación de un prisionero de la Junta Fascista de Chile*, Moscú, Agencia de prensa Novosti, 1974, p. 13.

⁶ La brisca es un juego de cartas, de origen español. Para ganar en el juego se debe sacar la carta más alta del mismo palo —o pinta— que esté descubierta en la mesa o sacar otra de otro palo más alta a la del oponente.

⁷ Jorge Montes, *La luz entre las sombras*, Santiago de Chile, Comala Ediciones, [1980] 1992, p. 218.

que frisaba fácil los 60 años, era el alma de esas espontáneas fiestas. Por horas, a veces nos evadíamos improvisando tonteras”⁸.

Lugares simbólicos

En la reducción de una celda o en un campo más abierto surge un juego mayor que incluye todos los juegos. La imitación de la sociedad prohibida: jugar a ser libres es el gran juego –pocas veces declarado– en la prisión política. Hacer del lugar de detención un domicilio propio, con las marcas propias y no de los militares, era construir el gran tablero de este juego: “Había varias callecitas y enseguida bautizamos a la calle principal como Avenida Salvador Allende”⁹, lo que nos hace pertinente recordar las palabras de Foucault en el prefacio de *Las palabras y las cosas*: “Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico”¹⁰. Con la apropiación simbólica del lugar, se puede decir que *la utopía consuela* en la siguiente caminata por Chacabuco recordada por Franklin Quevedo:

“Caminábamos por la avenida Salvador Allende. Habíamos bautizado todas las callejuelas del campo. Lo manteníamos en secreto por temor a los soplones, seguimos por Carlos Marx. Nos alegraba decirlo en voz baja. De alguna manera estábamos burlándonos de los militares y reafirmando nuestra existencia. Doblábamos hacia la calle Lenin, para continuar por Luis Emilio Recabarren”¹¹.

En el mismo sentido, de apropiarse simbólicamente del lugar por la vía de darles un nombre que los resignifique, está la plaza de Chacabuco: “que nosotros bautizamos Salvador Allende”, escribe Rolando Carrasco¹²; también en la complicidad de círculos más restringidos, está la construcción de una “plaza” en homenaje al Presidente Pedro Aguirre Cerda que se realiza en Isla

⁸ Emilio Rojas Gómez, *Tejas verdes. Mis primeros tres minutos*, Santiago de Chile, Editora Seminario 90, 1989, p. 97.

⁹ Palmenio Rayo, “11 de septiembre: mi experiencia de ‘Prigüé’”, en Wally Kunstman y Victoria Torres (eds.), *Cien voces rompen el silencio. Testimonios de ex presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973-1990)*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2008, p. 446.

¹⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968, p. 3.

¹¹ Franklin Quevedo, “La fabulosa costumbre del cielo”, en *Ex prisioneros políticos Chacabuco*, Órgano oficial de la Agrupación de prisioneros de Chacabuco N°1, Santiago de Chile, noviembre de 1991, p. 26.

¹² Rolando Carrasco, *Prigüé*, Moscú, Agencia de Prensa Novosti, 1977, p. 175.

Dawson. En octubre de 1973, para el aniversario de la victoria del Frente Popular que eligió a Aguirre Cerda en octubre de 1938, Don Edgardo Enríquez –radical y masón como el homenajead– le propone al grupo inaugurar una “plaza”:

“Será simbólica y estará formada por un pastelón de pasto, de esos que ustedes están colocando en los antejardines de las casas de los oficiales en los trabajos forzados. Uno de esos pastelones que ustedes retiran del campo, lo traerán a nuestro patio y aquí lo pondremos en un lugar que nadie pueda pisarlo, al pie del poste de alumbrado que está en el centro de nuestro patio alumbrado y de piedras negras de río, por ejemplo. Por supuesto no le pondremos inscripción alguna. Todos sabremos lo que ella simboliza”¹³.

La proposición fue aceptada, el Dr. Guijón llegó con el pasto como un pesado arrollado al hombro. Lo desplegaron y ahí estaba toda la plaza: un pastelón “de unos 60 centímetros por lado”. Desmalezaron el entorno del poste, sacaron las piedras y pusieron el pedazo de pasto. La plaza, una metáfora a la vista, se veía hermosa. El juego tenía sentido. Y se prolongaba cada vez que “la plaza” se regaba o se mencionaba para hacer un encuentro.

Con principio y fin

El juego es funcional a la evasión porque él demanda una capacidad de abstracción respecto del curso de la vida corriente; abstracción relativa porque en nuestro caso el universo simbólico compartido se instala como parte sustantiva del domicilio real. Se supone que el juego cuenta con un espacio demarcado, separado del ambiente cotidiano; espacio en el cual se desarrolla el juego con sus reglas. En el caso de la prisión política, todo el recinto de detención de por sí es un espacio demarcado, cerrado, un macroespacio donde se desarrolla el juego social y se “naturalizan” los comportamientos pertinentes a su lógica. El campo de prisioneros está separado del ambiente cotidiano donde se vive en la “normalidad” que se desarrolla “afuera” de la prisión; y en su interior puede haber otros microespacios para juegos específicos (canchas, tableros, escenarios, la página en blanco, etc.).

En este proceso el juego cumple un rol significativo como factor cultural, respondiendo en buena parte a la definición de Huizinga, en *Homo Ludens*, entendiéndolo como

¹³ Edgardo Enríquez Fródden, *En el nombre de una vida*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Tomo III, 1994, p. 192.

“una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de ‘ser de otro modo’ que en la vida corriente”¹⁴.

Si bien una acción aislada puede tener un fin en sí misma, en el contexto de la prisión política y de la construcción social de la resiliencia comunitaria¹⁵, la pluralidad de acciones de juego constituye una forma lúdica colectiva de enfrentar la adversidad. Es decir, son acciones que, más allá de la espontaneidad o planificación específica e incluso de su intención, estratégicamente cumplen propósitos que las trascienden.

En la prisión política, entonces, coexiste la diversión –la evasión, el escape– y el placer del juego –su emoción y espontaneidad– con la gran jugada estratégica que entiende cada juego como una acción que adquiere connotaciones de resistencia, en el sentido de que hay conciencia de un propósito y de una intencionalidad. El juego, en dicho contexto de duelo, es una acción política que tiene *principio* y *fin*, en las dos connotaciones que tienen ambas palabras, que enfatiza la reflexión que hace Humberto Giannini sobre la acción humana en el espacio civil:

“Como cualquier otro género de movimiento finito, la unidad y sentido de la acción quedan fijados por sus límites: por su principio y su fin; dónde empieza y dónde va a terminar el movimiento. Pero ahora no estamos entendiendo por ‘principio’ el punto de partida espacio-temporal del móvil, sino el **porqué** de su movimiento: el fundamento. Y por ‘fin’ tampoco estamos entendiendo su término espacio-temporal sino un ‘bien’ que el agente alcanza o quiere alcanzar: el **para qué**, el motivo que lo mueve. Fin es el sentido que va orientando el movimiento y lo mantiene tenso hasta su logro”¹⁶.

En su acto el juego se goza, pero hay una promoción intencionada de éste convirtiéndolo en una diversidad de formas resilientes que tienen sentido y se contextualizan en un gran juego social; de adultos, viven un juego que imita “la realidad” supuestamente conocida, teniendo como referente la realidad que habría “rejas afuera” (o que hubo antes de la situación represiva) u otra en la que se prefigure, por ejemplo, una relación democrática y comunitaria ideales; en todo caso una realidad evasiva de la tortura y la

¹⁴ Huizinga, *op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁵ Sobre resiliencia comunitaria véase: Jorge Montealegre, *Memorias eclipsadas. Duelo y resiliencia comunitaria en la prisión política*, Santiago de Chile, Ediciones Asterión, 2013.

¹⁶ Humberto Giannini, *La metafísica eres tú. Una reflexión sobre la intersubjetividad*, Santiago de Chile, Catalonia, 2007, p. 87.

amenaza cotidiana. Se juega a una vida que, en el juego, termina viviéndose. Como en todo juego, se juega en serio respetando las reglas no escritas de la simulación y los simulacros.

Imitación de la realidad

El juego auténtico —escribe Johan Huizinga—, independientemente de sus características formales y de su alegría, “lleva, indisolublemente unido, otro rasgo esencial: la conciencia, por muy al fondo que se halle, de ser ‘*como si*’”¹⁷. Por su lado el psiquiatra Eric Berne reitera una función sucedánea del juego al afirmar que “los pasatiempos y juegos son sustitutos de la vida real o de la verdadera intimidad”¹⁸.

En este ámbito, de lo vicario o sustituto, es muy pertinente la reflexión que hace Sergio González Rodríguez respecto de la *naturalización*, la habitualidad, que se produce en el proceso en que las imágenes —símbolos, ensoñaciones, metáforas— se objetivizan y pasan a sustituir los contenidos de la realidad. La imagen que reemplaza al objeto de referencia —el “real de afuera”— se asume de forma natural *como si* fuera el añorado. “De esta manera la conversación social se articula en torno a contenidos vicarios que han simplificado la realidad, pero que actúan “como si” legitimados socialmente”¹⁹.

En efecto, las acciones lúdicas de las personas privadas de libertad se ejecutan *como si*, contando con la complicidad tácita del resto de la comunidad compuesta finalmente por jugadores/as que cumplen con sus roles espontáneamente, sin necesidad de programación, en una situación excepcional; en la prisión política, a pesar de todas las carencias, las personas eluden la privación emocional que significaría el no poder jugar; o no poder reírse: ambas exhibiciones emocionales legítimas. Quien juega no sucumbe a la apatía, al *encuchetarse* o tomar caldo de *cabeza*. El reconocimiento del otro, en la invitación o consentimiento para jugar, socializa y solidariza. Un ejemplo alucinante lo brinda el testimonio de Adolfo Cozzi, al recordar el caso de un preso de Chacabuco que estaba convencido de que hablaba con su madre desde una cabina telefónica. Ocupaba mucho rato en ello, lo que demoraba la formación y la ausencia podía significar un castigo:

¹⁷ Huizinga, *op. cit.*, p. 38.

¹⁸ Eric Berne, *Los juegos en que Participamos. Psicología de las relaciones humanas*, Buenos Aires, Editorial Diana y Javier Vergara Editor, 1966, p. 22.

¹⁹ Sergio González Rodríguez, “Nuevos imaginarios de la ruralidad en Chile”, en *Revista de Antropología*, N°18, 2005-2006, pp. 9-30.

“Tuvimos que inventar una forma original de sacarlo de la imaginaria y exigua cabina telefónica. Un compañero tuvo una divertida idea. Con un tubo doblado improvisó un manubrio, un chongo de palo de escoba sirvió de palanca de cambios y un cartón con la leyenda JEEP y el número CH-1973, que se colocó en la espalda, hizo de patente”²⁰.

Entonces lo pasaron a buscar en jeep. Hicieron ruido de frenos, levantaron polvareda, imitaron bocinazos. Interrumpieron la conversación telefónica. Le dijeron que el comandante les había prestado su jeep para llevarlo a la retreta. Le ofrecieron que se acomodara en el asiento de atrás. Al pasajero le gustó la idea, pero puso como condición ¡manejar el vehículo! – “Vroooooommm, vroooooommm, vroooooommm– imitó el ruido de un motor y salió bruscamente haciendo rechinar con los dientes los neumáticos y corriendo con el cuerpo echado hacia atrás”²¹.

En un plano de mayor normalidad, en la construcción de esta nueva cotidianidad que se compartía, las presas y presos –como se verá– pueden jugar a tener “radio”, “televisión”, “cine”, “universidad”, “correo”, “cuerpo de bomberos”, “editoriales”, “olimpiadas” sin tener aquello como se podría poseer en la vida corriente; pero en la imitación de esas realidades, el público espectador-auditor-cómplice nombra cada parodia como si estuviera ante la realidad “rejas afuera”. En la imitación de la vida corriente se juega, con mucho compromiso y desinteresadamente, una vida extraordinaria que tiene sentido. Se despliega así una dinámica de mimesis²² positiva, implícita y generalizada, en que los roles individuales al interior del colectivo se asumen como una complicidad sobreentendida. Continuando con el ilustrativo testimonio de Emilio Rojas, resulta que en el juego el animador se imita a sí mismo; el locutor hace una parodia de sí mismo en un programa que tenía fieles auditores:

“Se hicieron populares dos bloques de mañana y tarde que yo presentaba. Imagínense a 23 personas de diferentes estratos sociales, sin mayor amistad entre ellas, sentados con las piernas en posición de yoga en un círculo, con el único denominador común de las circunstancias que nos tenían reunidos en dichas barracas y todos, a coro comenzaban a tararear la marcha de los cien trombones de Souza, que es la tradicional característica del informativo de Radio Portales: Tarara-tan-tan-tan tarará... Subían el tono del coro y a una señal mía iban bajando hasta llegar a un susurro y ahí entraba yo y decía: “Señoras y señores,

²⁰ Adolfo Cozzi, *Chacabuco, Pabellón 18, casa 89*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 2001, pp. 83-84.

²¹ *Ibid.*

²² Sobre el proceso de mimesis en la prisión política, véase: Cristián Mallol Comandari, “Renacer en la agonía: de la sobrevida a la vida”, en *Revista Estudios públicos*, N°115, 2009, pp. 31-48.

aquí comienza el bloque matinal [...] de Radio *La Teja*, para presentar el show más importante de la radiotelefonía nacional. Con el popular Tata (aplausos). Es un gran honor presentar a nuestro showman para que él ya los salude. Bienvenidos a *Tateando la mañana con el Tata* (aplausos) y él saludaba y contaba sus chascarros” [...] Cuando terminaban los “Tateos”, se producía un gran silencio. Era como regresar a nuestra realidad. Era volver a enfrentar la pesadilla”²³.

La transmisión radial en vivo, animada por un locutor profesional y un público cautivo participante, era evidentemente un juego tragicómico; un escape lúdico que construía la asistencia a un programa “como si” se estuviera en un auditorium de una radio de verdad. Sin embargo, esta *Radio La Teja*, de Tejas Verdes, también era la verdad. De hecho, el programa de radio informaba: “Todos los días comprábamos el diario, revendido por los guardianes, y de ahí sacábamos las noticias”, cuenta Emilio Rojas, aseverando su testimonio anterior.

En el espacio simbólico compartido, la metáfora lograba una materialidad, una objetivación, pasando a una situación común aceptada. En ella las dimensiones de *lo real imaginario* y *lo imaginario real* se naturalizan en un *realitario*, neologismo propuesto por Sergio González para designar este constructo –percibido, pero innominado– con una nueva unidad léxica. En este “realitario” el momento del juego se constituye en un elemento vicario, sustituto de una realidad, pero que constituye otra realidad. En la complicidad del juego y la abstracción de la realidad modelada, este elemento de sustitución es reconocido y apropiado por el grupo, naturalizándolo como un signo de identidad. “Esta pertenencia –escribe Sergio González– implica un elemento del *realitario* en que las personas construyen de manera directa su relación con el *todo social* y en las interacciones a nivel comunitario en el espacio intermedio y micro social”²⁴.

La función que cumplían estas actividades de evasión, en las circunstancias dadas de prisión política, desmiente o hace inadecuada la relación habitual que vincula el juego con la frivolidad, con el ocio estigmatizado como pereza y con la diversión inútil, así como la oposición juego-seriedad: “Lo serio trata de excluir el juego, mientras que el juego puede muy bien incluir en sí lo serio”²⁵. El juego social –con sus componentes de

²³ Rojas Gómez, *op. cit.*, pp. 98-99.

²⁴ Sergio González Rodríguez, “Representación de la ciudadanía en jóvenes de enseñanza media y enseñanza universitaria: un análisis de estudios comparados en la ciudadanía que viene”, en Alfonso Arrau Corominas (ed.), *Bases para la competencia en Chile: la educación en una sociedad desigual*, Biblioteca Debate y Reflexiones, Santiago de Chile, RIL Editores, 2003, pp.139 a 177.

²⁵ Huizinga, *op. cit.*, p. 66.

humor y alegría— tiene sentido, es serio, en cuanto función social y forma de actividad que contribuye al proceso de resiliencia comunitaria. Es serio también en el sentido de que el juego puede absorber por completo al participante que, en la división del trabajo al interior del grupo, acepta su rol disciplinadamente; sin que tras la tarea haya algún interés material u otra forma de provecho, salvo la satisfacción del entretenimiento propio y el cumplimiento con su comunidad en la realización de objetivos comunes. En el juego se cumplen tiempos y se respetan espacios, con reglas determinadas. Así, el ser “periodista del diario mural” o “locutor de la radio” o “contadora de películas” o “presidente del Consejo de Ancianos” se juega profesionalmente y con la máxima calidad posible. También con la tensión, el entusiasmo y a veces la solemnidad que son parte del juego. Estropearlo, en este caso, tiene consecuencias; porque, a fin de cuentas, el juego representa una lucha por algo y en el caso de las presas y presos políticos hay un conflicto: tienen en juego una reivindicación identitaria. En esta situación, entonces, el juego se separa de la frivolidad. En el contexto del juego social, según Eric Berne:

“Decir que la mayoría de las actividades sociales consiste en jugar, no significa necesariamente que se trate de “diversión”, o que los jugadores no están seriamente ocupados en sus relaciones. Por otra parte, “jugar” fútbol u otros “juegos” atléticos puede no ser una diversión y los jugadores estar muy ceñudos; y esos juegos comparten con apostar y otras formas de “juego”, tienen la potencialidad de ser muy serios, a veces hasta fatales”²⁶.

Humor negro y autoironía

El sentido del humor es una virtud que permite reconocer la propia precariedad y reírse de ella más como un gesto saludable, placentero emocionalmente, que una reacción autodestructiva. La persona que se ve envuelta en una situación absurda se burla de ella y cuando ésta se relaciona con la muerte y sus amenazas la enfrenta con el llamado humor negro. Para una persona de espíritu libertario la prisión política es un absurdo. Es digna de burla. Y enfrentarla con un ánimo positivo es una forma de protección, que tiene antecedentes en situaciones tan extremas como aquellas del tiempo del Holocausto. En estos contextos también surge la posibilidad de reírse junto a los carceleros. Robert Antelme —que estuvo en Buchenwald y Dachau— reflexiona sobre la posibilidad de reírse junto a un carcelero:

²⁶ Berne, *op. cit.*, p. 22.

“Reír con él sería admitir que algo entre nosotros puede ser objeto de una misma comprensión, cobrar el mismo sentido. Pero sus vidas y la nuestra tienen un sentido exactamente contrario. Si nos reímos, es de lo que a ellos los hace palidecer. Si ellos se ríen, es de lo que nosotros odiamos”²⁷.

Al respecto, valga la distinción entre lo que podemos llamar humor macabro “entre nos” y el humor macabro “contra nos”; diferencia que, obviamente, está en la línea de la ya vulgarizada distinción entre “reírse con” y “reírse de”. En nuestro caso, el humor negro o macabro entre las personas privadas de libertad en general es autoirónico, compartido y celebrado en el grupo; hay un reírse *con* el resto de pares sobre la desgracia propia. En cambio, el humor macabro “contra nos” está basado en la burla, la crueldad, la humillación y el escarnio; en el reírse *de* otra persona se aporta a la construcción de esa desgracia ajena, haciendo del humor un elemento funcional a la tortura: la broma cruel es parte del castigo. Viktor Frankl recuerda que en su experiencia de Auschwitz lo más doloroso de los golpes es “la mofa que los acompaña”²⁸. En el contexto de la prisión política en el Cono Sur se dan las diversas gamas de estas dos perspectivas del humor negro o macabro.

En el enfrentamiento de la adversidad el humor se desarrolla en el contexto social. Lo habitual es que las personas se ríen y hagan chistes sobre sus desgracias en compañía, junto a otras personas. En ese marco surgen liderazgos y afloran competencias que facilitan la distensión y las “salidas” humorísticas, sea por su ingenio, personalidad, optimismo; su repertorio de anécdotas, claridad sobre la importancia de crear una atmósfera positiva, habilidad humorística u otras cualidades.

Las personas privadas de libertad, como en otras situaciones adversas o amenazantes, al hacer bromas sobre la vivencia compartida son capaces de desdramatizar el caso y cambiar su estado emocional; esto puede llevar a reforzar positivamente la relación al interior del grupo. En las anécdotas de prisión surgen dos mecanismos aparentemente contradictorios. Por una parte, la recurrencia a la autoironía basada en imágenes ligeramente autodespectivas, autodesvalorizadoras, por falsa o verdadera modestia (por ejemplo, en el Estadio Nacional se cantaba en coro “Yo soy un pobre diablo”). Y, por otra, una grandilocuencia cómica, que connota una elevada autoestima colectiva que responde a una visión irónica, verdadera o delirante. Esto se expresa en la valoración de lugares y acciones. Por ejemplo, en Isla Dawson, los prisioneros bautizaron cada zona con nombres de hoteles conocidos, de distintas

²⁷ Robert Antelme, *La especie humana*, Santiago, Lom, [1957] 1999, p. 110.

²⁸ Viktor Frankl, *Un psicólogo en el campo de concentración*, Buenos Aires, Editorial Plantín, 1955, p. 45.

categorías y prestigios: “Sheraton”, “Tupahue” y “Valdivia”²⁹. Las actividades colectivas constituían un orgullo, lo que llevaba a valorarlas con cierta desmesura o de acuerdo a la autoestima del grupo y a la “objetividad” otorgada por el contexto; es decir una subjetividad validada socialmente. La humorada informativa que animaba Emilio Rojas era un “programa de Radio La Teja”, que además era “el show más importante de la radiotelefonía nacional”. En Chacabuco la velada dominical era llamada “show-festival” y “gran show” y los artistas andaban en “gira artística”. Un integrante del conjunto musical *Los de Chacabuco* destaca positivamente la valoración exagerada de lo que ellos hacían: “nos decían que el conjunto musical era el mejor grupo musical que habían escuchado en sus vidas, superior a Quilapayún e Inti-Illimani. Obviamente estas opiniones eran casi delirantes, pero se hicieron con un ánimo constructivo”. Esta autocomplacencia refleja una autoestima pública que connotaba satisfacción y cierto orgullo por la respuesta que se daba a la adversidad.

Realidad y realismo

Esta exageración tragicómica que verbaliza positivamente las condiciones adversas establece un código interno que, para los efectos de la información del exterior de la prisión puede provocar desconcierto, equívocos y —ante el riesgo de “entregar armas al enemigo”— silenciamiento. La seriedad del juego tenía el riesgo de la incompreensión entre quienes no manejaran los códigos del juego social que se daba al interior de la prisión. Si un preso de Chacabuco menciona la “piscina”, es probable que no se entienda que se refiere a un fondo de fierro que servía para bañarse. En las transferencias el “estanque insalubre” que, según nos cuenta el Dr. Mariano Requena, llevó a los médicos a solicitar vacunas antitíficas; se usó como “piscina” y se le llamó así. Más adelante lo vemos descrito en un testimonio como “una piscina espectacular”, lo que, sin considerar el contexto, nos podría sugerir la imagen de una piscina olímpica. Esta complacencia resultaba incómoda para algunos, como lo manifiesta Mario Benavente:

“¿Qué era la piscina? En verdad no existía. No había piscina. Como el lenguaje militar es tan rico en matices y metáforas, tan apegado a la verdad y pleno de ironía, llamaba piscina a un fondo de fierro oxidado de un metro y medio o dos de diámetro por uno de profundidad, mudo testigo de viejas salitreras. Los

²⁹ Sergio Bitar, *Isla 10*, Santiago de Chile, Pehuén, [1987] 2009, p. 64.

primeros la llenaban con agua para refrescar sus cuerpos. Los mandos castrenses se aprovecharon de esta circunstancia para hablar de la piscina de Chacabuco³⁰.

En el juego social los prisioneros le llamaban “piscina”, sin complejos, y se le daba ese uso; tanto es así que el *Boletín de Informaciones* de los prisioneros se refiere a ella con expectativas: “en los próximos días quedará habilitada la piscina, en un estanque de fierro”³¹; más adelante: “por el momento la escasez de agua ha impedido el funcionamiento de la piscina”³². Se trataba, en la percepción del momento, de “un enorme estanque de fierro que convertimos en una piscina espectacular”³³, donde algunos prisioneros quisieron aprender a nadar, teniendo como profesor a Marcelo Concha, quien había sido campeón nacional de natación³⁴, era una denominación interna, familiarizada. Los militares no tenían derecho a reivindicar como una dádiva o una concesión nacida de ellos la realización de un hábitat construido por los prisioneros. Ciertamente había concesiones de los oficiales, que debían autorizar las actividades más visibles; no obstante, era pertinente desconfiar y sospechar de una posible utilización del “bienestar” de los prisioneros en la propaganda de la dictadura que buscaba desmentir las atrocidades que esos mismos prisioneros habían sufrido y que seguían siendo víctimas de las violaciones de sus derechos más elementales.

En el juego social la ensoñación se ancla en objetos sustitutos. Y las nominaciones –como se desprende del testimonio de Benavente sobre “la piscina”– son adoptadas también por los militares, en algunos casos interesadamente por el equívoco que podía crear fuera de la prisión. Refiriéndose a la inhóspita Isla Dawson la revista *Vea* –citando al oficial a cargo– comenta con mordacidad la “vida al aire libre” de los prisioneros, atribuyéndoles incluso cambios de carácter, descanso intelectual y la desaparición de todas sus tensiones:

“El aspecto físico de los detenidos no es bueno, sino excelente. La vida al aire libre que llevan los ha hecho cambiar de aspecto y de carácter.

³⁰ Mario Benavente Paulsen, *Contar para saber, Chacabuco, Puchuncaví, Tres Alamos 1973-1975*, Santiago de Chile, J y C producciones gráficas, 2003, p. 34.

³¹ Boletín de Informaciones “Chacabuco” N°1, 13 de noviembre de 1973, en Gerardo García y Sadi Joui (eds.), *Noticiero y Diario Mural del Campo de Detenidos de Chacabuco*, Villa Alemana, s/f, p. 15.

³² Boletín de Informaciones “Chacabuco” N°2, 14 de noviembre de 1973, en García y Joui, *op. cit.*, p. 18.

³³ Palmenio Rayo, “11 de septiembre: mi experiencia de ‘Prigüé’”, en Kunstman y Torres *op. cit.*, p. 446.

³⁴ Marcelo Concha Bascuñán, luego de su prisión en Chacabuco fue detenido nuevamente por agentes de la DINA el 10 de mayo de 1976. Desde entonces es parte de la nómina de detenidos desaparecidos.

Tienen el semblante de quien vuelve de unas prolongadas vacaciones; los rostros tostados y el intelecto descansado. Todas las tensiones con que llegaron a la isla –según aseguró el comandante de la Base– desaparecieron”³⁵.

En los códigos de “al otro lado de la reja”, una piscina era una piscina y no un fondo de fierro oxidado. Lo que la ilusión hacía en la precariedad era sustituir; es decir, conseguir algo que está debajo de aquello que reemplaza. En este caso, un fondo de fierro oxidado “como si” fuese una piscina real, como lo eran otras construcciones de realidades de sustitución respecto del referente original, como “la radio”, el “diario”, el “policlínico” y otros sucedáneos que no dejaban de ser reales, pero al nivel de la precariedad y los sueños de las personas privadas de libertad. Por otro lado, en la cultura militante de la época la austeridad y el estoicismo orientaban el comportamiento para enfrentar la adversidad. Desde esa perspectiva, una parte de los prisioneros era renuente a celebrar comportamientos que podían interpretarse como frívolos, inconsecuentes o vergonzantes. Volviendo a la piscina, no era del gusto de todos que en el campo hubiese prisioneros que se solazaran como si no estuvieran viviendo la prisión política... o lo que *debía ser* un campo de concentración³⁶. En una opinión publicada en Diario Mural de Chacabuco, referida a los jóvenes, se puede leer: “Chacabuco Joven no debiera ser el estanque ni el *show*, porque el significado del Campo –que tendría que estar siempre presente– no es un bronceado veraniego ni el espectáculo o la talla intrascendente”³⁷. Representaba un sentir, ético y político, que en cierto sentido era “flagelante”. ¿Era legítimo lograr un “bronceado veraniego” en la “piscina”? Pedro Lemebel, a partir de una anécdota real –que en el relato sitúa en Pisagua, pero que bien pudo suceder alrededor de una “piscina” (como la de Chacabuco) o en otro campo con espacios de libre plática al aire libre (como Melinka o Ritoque)– se refiere a un preso que desconcierta a sus compañeros por su desparpajo al comportarse en la prisión como si esta fuera un balneario:

“Tomando el sol en su toalla naranja era casi un comercial de bronceador en ese paisaje de aislamiento y muerte. Sin duda era una rara contradicción la imagen somnolienta del bailarín doblemente relegado en su metro de arena, exilio, alambradas y torres de vigilancia, donde los guardias se burlaban de su frívolo

³⁵ Revista *VEA*, Santiago de Chile, octubre de 1973.

³⁶ Sobre esto véase: Jorge Montealegre, “Construcción social de la memoria: presencia del imaginario del Holocausto en testimonios latinoamericanos”, en *Alpha*, N°35, 2013.

³⁷ Jorge Montealegre, “Chacabuco Joven”, Diario Mural *Chacabuco* '73, manuscrito, febrero de 1974. Escrito a los 19 años. Cuarenta años más tarde polemizo, en cierto sentido, conmigo mismo.

veraneo en esa cárcel a cielo abierto. Pero, en realidad (era él quien) burlaba la depresión y la gravedad de aquel cruel confinamiento. Ésa era la única manera de huir de allí, aunque fuera bronceándose mariconamente en el mismo territorio que luego se transformaría en las anónimas fosas del norte. ‘No podís ser tan maricón... Aquí estai en un campo de concentración, hueón, no en las playas de Río de Janeiro’, le recriminaban con dureza sus compañeros de partido”³⁸.

Probablemente todos ahí podían tomar baños de sol, varios lo hacían; pero este se comportaba con más desenfado o despreocupándose del resto. ¿Era una conducta adecuada gozar y disfrutar en esas circunstancias? Reivindicando la validez política de estas formas de desacato, de aparente superficialidad, Pedro Lemebel observa una forma de fuga, de evasión y empatiza con la ensoñación del bañista:

“dorándose en su toalla playera, escapaba de ese patio del tormento, como si su loca irreverencia transformara la toalla en un tapiz volador, en una alfombra mágica que levitaba sobre las rejas, flotando más allá de las armas de los guardias, elevándose imaginariamente sobre ese campo del horror”³⁹.

Era, entonces, otra forma de fuga.

Además de la sanción social que la impudicia podía concitar fuera o dentro de la prisión, el criterio político aconsejaba más la templanza que la osadía. En el *deber ser* militante había una tendencia al martirologio que estaba arraigado en buena parte de la militancia revolucionaria de la época, una conducta política –quizás flagelante o penitente– que no diera pábulo para que se disminuyera la responsabilidad de la dictadura por el maltrato y la humillación; ni que diera margen a una “mala interpretación”: nada que pudiera desacreditar a los presos políticos ni que pudiera prestigiar a la dictadura o desmentir las denuncias por violación a los derechos humanos. En cierta ocasión la Televisión Española fue autorizada a filmar en las dependencias de Tres Álamos. Patricia Glave, que estuvo presa en ese y otros lugares, recuerda cómo decidieron ocultar la digna belleza que habían alcanzado en su entorno inmediato para evitar que ello fuera funcional a la propaganda de la dictadura:

“En forma automática e instintiva reaccionamos acomodando el ambiente lo más realista y lúgubre posible, sacamos los adornos de colores, nos vestimos de colores oscuros, pusimos colchones en el suelo, salimos todas al patio con los

³⁸ Pedro Lemebel, “El corazón en puntas de pie”, columna “Ojo de loca no se equivoca”, *La Nación Domingo*, Santiago de Chile, semana del 15 al 21 de mayo de 2005.

³⁹ *Ibid.*

dos niños encarcelados: Amanda y Miguelito. Nuestra actitud era digna, era un Campo de Concentración y tenía que lucir como tal”⁴⁰.

Las representaciones sociales de un campo de concentración y de la víctima resultaban más fuertes que la imagen que podía transmitir la cotidianidad de la prisión política, que ya era suficientemente precaria e injusta sin necesidad de negar los espacios propios construidos en comunidad. Un “bienestar”, en situación de duelo, que no debía ser atribuido a la dictadura; se trataba en último caso de conquistas, en esta lógica, difíciles de ser reivindicadas públicamente. Así, desarman lo andado tácticamente para realizar una puesta en escena que tenía un sentido político. Más que responder a la autoimagen, la acción respondía a la imagen externa que había sobre las víctimas. “El status de víctima –escribe Juan Casassus– no existía *entre las víctimas*, ni tampoco existía *en ellas*. Se hallaba solo en la mirada de quienes nos veían de esa manera”⁴¹. La acción colectiva, de resistencia, resultaba burlesca y frustrante para la comandancia que, por su lado, también realizaba una puesta en escena para la televisión. En el episodio coexisten las dos (auto) imágenes que revisa Casassus: “La idea de sentirme víctima me sugería dependencia y debilidad. En cambio, la imagen de héroe apuntaba a autonomía y fortaleza”⁴². Finalmente, en la anécdota de la puesta en escena coexisten ambas imágenes, y quizás ambos sentimientos, en función de las percepciones internas y externas. Las prisioneras tenían derecho a disfrutar de lo construido por ellas, producto del heroísmo posible; pero no estaban dispuestas a que ello sirviera a la dictadura en una operación de propaganda, que les arrebatará la situación de víctimas que también vivían.

El duelo en ese nivel complejiza e inhibe el reconocimiento o la reivindicación de situaciones paliativas del horror: los victimarios y sus cómplices utilizaron fotografías para desmentir, con textos sarcásticos, las torturas. En el libro *Terrorismo comunista*, por ejemplo, se publica una foto que, según el autor,

“no requiere mayores comentarios. Muestra a Corvalán en el centro de detenidos en Ritoque [...] sometido, como él declarara, a la ‘brutalidad fascista’ y, junto a

⁴⁰ Patricia Glave del Villar, “Al niño no se le saca de nuestro lado...”, en *Nosotras también estuvimos en 3 y 4 Álamos y otros relatos*, varias autoras, libro 3, Santiago de Chile, Corporación 3 y 4 Álamos, 2014, p. 40.

⁴¹ Juan Casassus, *Camino en la oscuridad*, Santiago de Chile, Debate/Random House Mondadori, 2013, p. 107.

⁴² *Op. cit.*, p. 108.

él, a otros ‘compañeros’ también ‘terriblemente’ torturados... por el sol, las visitas familiares, la lectura de diarios, el tenis y el fútbol”⁴³.

En esta línea, de comunicar una actitud y una imagen de dignidad, de decoro en la precariedad, es ilustrativa la escena que recuerda Carlos Orellana: ante la visita de periodistas al Estadio Nacional, “alguien grita ¡tenemos hambre!, y se gana un gesto reprobatorio de la mayoría de nosotros, aunque sepamos que no está mintiendo”⁴⁴. Gritar en esa circunstancia no era solo una queja sino una denuncia y quizás un acto más de arrojo que mendicante. No obstante, el “gesto reprobatorio” señalaba cual debía ser la conducta apropiada socialmente. En el mismo Estadio despertó polémica entre los presos la realización de un show cómico promovido por un grupo de obreros de donde surgió un espontáneo animador:

“El alma de la alegría, de la lucha contra el consumo de “caldo de cabeza”, fue – a no dudarlo– un joven comunista de MADECO⁴⁵. El “Peineta” González, se transformó en un insustituible organizador y director de coros. Y cuando parecía que en algún sector del estadio, los ánimos estaban un poco alicaídos, surgía entusiasta y reanimadora la voz firme del “Peineta” preguntando: -Hola ¿Qué tal? Y el sector al que iba dirigida la pregunta respondía a coro yeaye”⁴⁶.

No obstante, la reivindicación militante que hace Rodrigo Rojas, el show propuesto concitó el rechazo de otros prisioneros. Rolando Carrasco reconstruye en su testimonio las dos posturas:

--“Los habitantes de la escotilla 7 nos opusimos bulliciosamente a la realización de un "show" artístico propuesto por esos obreros. Eso sí que no. Estamos demasiado amargados para soportarlo.”

--“¿No se dan cuenta que por este camino de lamentaciones y amarguras no llegamos a ninguna parte? Lo importante ahora es vivir y para vivir precisamos desear vivir, es comprometerse a rehacer lo que nos derribaron”.

- “Por ningún motivo aceptaremos canciones, poemas o chistes. ¿Quién sabe si mañana lo volvamos a discutir? Ahora no. Hay mucha, mucha pena.

⁴³ Manuel Fuentes Wendling, *Terrorismo comunista. Su accionar en Chile*, Santiago de Chile, Ediciones E.C.O.S., 1981, p. 151. Manuel Fuentes Wendling, periodista, ex dirigente de Patria y Libertad. Durante el gobierno militar fue Oficial de Informaciones del Ministerio de Relaciones Exteriores, Director de Comunicaciones del Ministerio de Planificación Nacional, Consejero del Alto Mando de la Fuerza Aérea y de la Universidad de Chile.

⁴⁴ Carlos Orellana, *Penúltimo informe, Memoria de un exilio*, Sudamericana, 2002, p. 30.

⁴⁵ Obreros metalúrgicos. La empresa Madeco, que se encontraba intervenida por el Estado, fue allanada por la Fuerza Aérea. Hubo detención masiva de sus trabajadores. **Madeco** formaba parte del cordón industrial San Joaquín.

⁴⁶ Rojas, *op. cit.*, pp.13 y 14.

Algunas de nuestras mujeres también están detenidas. ¿Dónde están? Todos Uds. saben lo que hacen con nuestras mujeres. Se las entregan a la tropa para que las violen. Y las torturan como a nosotros. Y peor. ¿Y vamos a cantar y reímos...? Por ningún motivo”.

- “Comencemos por demostramos a nosotros mismos que somos capaces de sobreponernos a esto y a lo que vendrá. Ya "Peineta", ¡comienza!”⁴⁷

El "Peineta González" contó varios chistes “con los que se reía él y sus amigos”, cuenta Carrasco; en tanto “el resto silbó, reclamó, abucheó, insultó. Los dos bandos sostuvieron sus puntos de vista. Las cuadrillas de aseo actuaron de moderadores impidiendo pugilatos”.

A este punto, con las contradicciones que encierre, me permito compartir mi propio testimonio sobre este episodio para complementar los anteriores⁴⁸:

“El obrero Hugo González fue el que alcanzó mayor notoriedad. Parte de la rutina del *Peineta* —así le decíamos— consistía en su saludo: “¡Hola, que tal...!”, que era respondido desde todas las galerías con un sonoro “¡Yeh, yéh!”. Y eso funcionaba, dándole paso a una seguidilla de coplas del *patito chiquito* que parodiaban el repertorio de contingencia de Los Huasos Quincheros, el grupo más emblemático de la derecha: *El patito chiquito no quiere ir al mar / porque el agua salada le hace muy mal. / Al patito lo pasaron por la puerta 'e recepción / Y el patito les decía: / “Yo no soy de aquí / y no tengo edad / Yo soy inocente / digo la verdad”.*

“Amargo chiste: en aquel escenario era como si los Quincheros se rieran de nosotros también a través de nosotros mismos, en una especie de ventriloquia patética y surrealista. Y la mayoría nos reíamos. La capacidad de reír y de cantar no se había perdido. Sin embargo, en ciertos momentos el humor se acercaba a una frivolidad contraproducente y de mal gusto. A pesar de la sana evasión, en nosotros aún bullían los dolores y la rabia. La risa pública despertó suspicacias cuando los militares llevaron a sus medios de comunicación para que cubrieran "lo bien" que estábamos los presos. Los *juntistas*, como se llamaron los partidarios de la dictadura, quisieron utilizar estos momentos en que expresábamos la sincera alegría que sentíamos cuando un hermano tenía la posibilidad de regresar al hogar. Y buscaron la forma de mostrar por la TV y los diarios a "los presos contentos": ordenaron entonces al Peineta y otros organizar y animar un *show* de despedida, luego que el Coronel Espinoza leyera la lista de quienes supuestamente quedaban en libertad”.

“Llegó la prensa y desde la tribuna el improvisado showman comenzó su número. Se suponía que después de su “¡Hola, que tal...!” como un trueno todos

⁴⁷ Carrasco, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁸ En otras palabras, se trata del relato y opinión del mismo joven que escribió en el diario mural de Chacabuco sobre el “bronceado veraniego, el espectáculo o la talla intrascendente” en la prisión política.

los prisioneros contestaríamos “¡Yeh, yéb!”. Saludó tres veces y las tres veces lo siguió un áspero e interminable silencio. Creo que fueron los momentos más tensos que flotaron sobre la inmensa prisión. Sólo el pequeño grupo, que estaba directamente amenazado en la tribuna, respondió a los deseos de los militares. A la tele eso le bastaba. El Mercurio, por su lado, publicó declaraciones del Peineta: “Yo nunca había hecho esto, pero aquí hay que entretenerse en algo”⁴⁹, agregando, según el diario, que “bemos contado con las facilidades del personal del Ejército” para hacer el show”.

“Esa prensa no podía captar la vergüenza que sentíamos y esa impotencia que era otro modo de vivir la derrota. Ciertamente en la intimidad del encierro nos permitíamos reírnos de nosotros mismos. Podíamos ser ridículos y hasta patéticos, pero entre nosotros y para nosotros. No para los milicos ni la televisión. La dignidad se convirtió en nuestro único patrimonio y nos dolía cuando nos quitaban o perdíamos un pedacito”⁵⁰.

Curiosamente, este autor podría discutir consigo mismo en el curso de la presente reflexión; que obviamente trasciende el testimonio individual y que debe conjugarse con las otras perspectivas que coexistieron en el momento; y sin ánimo de ofrecer una conclusión respecto de la corrección o incorrección ética y política del episodio. Los “shows” que se iniciaron en los primeros días de prisión política —el Estadio Nacional y otros recintos— se extendieron en los campos de detención posteriores a la desocupación del Estadio. Y siempre hubo opiniones discrepantes y de apoyo respecto de las actividades de entretenimiento. Sergio Lidid, creador y actor de numerosos *sketches* cómicos en Chacabuco y otras prisiones, da cuenta de la discusión:

“Había unos pocos compañeros que criticaban la actividad cultural que desarrollábamos, pero tanto nuestros médicos como los responsables políticos de los partidos y la mayoría consideraban estas actividades como fundamentales para mantener nuestra salud mental y nuestra integridad. Porque era importante sentarse en la noche juntos, oyendo canciones, poemas y piezas de teatro. Producía una enorme emoción ver a los compañeros en el medio del desierto, bajo el cielo oscuro, protegidos con sus mantas, contemplar en silencio el espectáculo”⁵¹.

El historiador Luis Vitale, luego de experimentar la prisión en diversos recintos, reflexiona sobre la existencia de mecanismos de “auto-represión” de los presos políticos. Así, para evitar represalias o la pérdida de conquistas

⁴⁹ *El Mercurio* tituló la nota alusiva: “Con show y coplas recibieron a periodistas los mil 688 detenidos que quedan en el Estadio Nacional”. *El Mercurio*, 26 de octubre de 1973.

⁵⁰ Jorge Montealegre Iturra, *Frazzadas del estadio Nacional*, Santiago de Chile, Lom, 2003, pp. 76-78.

⁵¹ Sergio Lidid Céspedes, “Teatro en los campos de concentración”, en *Conjunto*, N°38, 1978, pp. 69-76

adquiridas, la auto-represión se manifestaba en actitudes como “prohibirse a sí mismos cosas que los militares no habían prohibido”; “prohibir veladamente al resto de los presos esas mismas cosas, llamándole la atención a un compañero”; o “reprender a un compañero que cantaba en voz alta con el pretexto de que los militares nos podían quitar la ‘garantía’ de hacer ‘show’ los domingos”⁵².

¿Era vergonzante para el colectivo, por ser “poco digna”, la actitud del que gritó su hambre en público? Tal vez no era menos digno que mantenerse orgullosamente callados. ¿Lo era el show animado por “el Peineta” o el baño de sol que no estaba prohibido? Quizá disfrutar la “piscina” o alejarse de ella era igualmente digno. Quizás mostrar alegría, a pesar de todo; demostrar libertad de espíritu, a pesar de los propósitos de la dictadura, no restaba dignidad ni violentaba el “culto del honor”, cultivado por la militancia⁵³. En la prisión surgen, escribe Cristián Mallol, la comunidad de los *fuertes* y la de los *débiles* y todos ellos, anota,

“son individuos dañados y, en gran medida, derrotados. La mayoría de los sobrevivientes activos, aquellos que se aferran a la imagen que los otros tenían de él y también a la mirada que ellos tenían del mundo, tratarán con más o menos suerte de pertenecer al primer grupo”⁵⁴;

el de los *fuertes*, donde se encuentran los *héroes*. Las disyuntivas, a fin de cuentas, reflejan que la necesidad de adaptación en la adversidad toma diversas formas válidas; distintas estrategias –personales y colectivas– de sobrevivencia; en ella el heroísmo, el estoicismo o la debilidad vergonzante, quizás tienen más que ver con autoimágenes o atribuciones, útiles en la construcción de los relatos, que con una verdad esencial. El aprendizaje adquirido en el enfrentamiento de adversidades anteriores contribuyen naturalmente en la necesidad de adaptación y orienta las diversas formas de involucrarse con el entorno. Quien se adapta mejor y en menor tiempo posee mayores posibilidades de resiliencia. Los sufrimientos pasados enseñan a mitigar los nuevos. ¿Por qué flagelarse? En tiempos del Holocausto, en el gueto de Vilna se cantaba una canción cuyos versos vienen al caso:

*No, la tristeza no es adecuada.
La aflicción acongoja.
¿Por qué llorar?*

⁵² Luis Vitale, *La vida cotidiana en los campos de concentración de Chile*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1979, citado en Montealegre, *Memorias eclipsadas...*, *op. cit.*, p. 108.

⁵³ Sobre la vergüenza y el “culto del honor”, hemos avanzado una reflexión, en Montealegre, *Memorias eclipsadas...*, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁴ Mallol, *op. cit.*, p. 37.

*Que lloren nuestros enemigos.
¡Vamos a reír, amigos!*⁵⁵

La eventual difusión descontextualizada de su risa provoca en las víctimas el legítimo temor a que se banalice su experiencia y se proyecte una imagen de que la prisión era un “cautiverio feliz”, donde se estaba “bien”. Nos dice Edda Fabbri, ex prisionera: “no estábamos de joda, pero nos reíamos mucho”. Quien está fuera del juego social debe aprender a leer el humor que se desarrolla entre los y las participantes. En el requerimiento y la reivindicación de memoria, “la extraña felicidad compartida”⁵⁶ provoca un desasosiego a veces culposo y hasta vergonzante, especialmente en aquellas personas que han guardado, cultivado o proyectado una autoimagen más cercana a la del héroe o el mártir. Una cosa es la ironía, que en el fondo está diciendo lo contrario; y otra es el relato cuya referencia es algo que sí aconteció realmente, pero que resulta paradójico o autoirónico. La vergüenza y la culpa, nos aclara el Dr. Juan León, son sentimientos sociales, que están asociados a la convivencia y vinculados a los valores compartidos. Por ello los “gestos reprobatorios” que inhiben los comportamientos socialmente considerados inadecuados –la conducta inapropiada, la norma militante– que supuestamente afectan la supervivencia “digna” del colectivo. Estos enemigos internos –la vergüenza, el miedo, la culpa– son ruidos que afectan la construcción de los relatos que responden tanto al requerimiento como a la reivindicación de memoria; *responden* en la doble connotación y valencia del término; es decir en el sentido de *dar respuesta* y de *responsabilidad*⁵⁷. En ese contexto de la construcción del relato, los elementos que podrían ser vergonzantes de la “extraña felicidad compartida” son relegados a la esfera de las memorias eclipsadas, invisibilizadas o (auto) silenciadas. Las omisiones perturbadoras.

⁵⁵ Canción escrita por Itzjak Pefer antes de la guerra y musicalizada por Abraham Teitelboim. En Ostrower, “Sin humor nos hubiésemos suicidado”, Yaron Avitov, (comp.) *Los pájaros no cantan en Auschwitz*, Quito, 2012, p. 349.

⁵⁶ Expresión utilizada en el Manifiesto del Teatro de la Memoria "Villa Grimaldi Social Club", leído en enero de 2009 en la ex casa de tortura Villa Grimaldi, por el actor y director Oscar Castro, ex preso político e hijo de una detenida desaparecida: "En el Campo de Concentración compartimos momentos inolvidables de una extraña felicidad compartida. Porque reímos tanto como lloramos. Imagínense entonces cuanto reímos porque sufrimos tanto como amamos así que imagínense otra vez cuanto amamos”.

⁵⁷ Al respecto, véase: Leonor Arfuch, *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 67 y su nota que remite a la concepción bajtiniana sobre la doble valencia de respuesta y responsabilidad en un plano ético.

La postmemoria de la dictadura en Chile: El arte como aporte a la elaboración del trauma psicosocial.

Ximena Faiúndez

Postmemoria de la violencia política en Chile

A 40 años del golpe de Estado en Chile es posible estudiar las consecuencias a largo plazo de la violencia política, la memoria y la postmemoria de las experiencias traumáticas.

Para Pilar Calveiro¹, la memoria es siempre un relato social que integra voces diversas, donde lo que se busca no es armar un relato único, sino hacer presente la contradicción, la diferencia y la polémica como elementos que permitan la construcción de dimensiones complejas. Elizabeth Jelin² se ha referido a esta pluralidad de aproximaciones acerca del pasado como una lucha de memorias contra memorias, donde, no necesariamente se produce una contraposición entre una historia oficial expresada por el Estado y otra narrativa de la sociedad. Sino por el contrario, pueden enfrentarse diversos actores sociales y políticos que van estructurando relatos del pasado y en el proceso de hacerlo, expresan sus proyectos y expectativas políticas hacia el futuro.

Con el paso de las generaciones la memoria no tiene el mismo carácter. Según Julio Aróstegui³, una nueva generación construye nuevas memorias del pasado ya que son otras las exigencias del presente. Mariane Hirsch⁴ denominó a este fenómeno como postmemoria. Este concepto hace referencia a aquello que ha sido transmitido a generaciones que no

¹ Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2004.

² Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

³ Julio Aróstegui, *Traumas colectivos y memorias generacionales: el caso de la guerra civil*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

⁴ Mariane Hirsch, *Family frames. Photography, narrative and postmemory*, London, Harvard University Press, 2002.

habían nacido al momento de ocurrido el hecho. El concepto se aplica no sólo a las memorias individuales de los descendientes de los supervivientes, sino también al proceso más amplio de memoria social o colectiva, que se distingue de la memoria personal por la distancia generacional y de la historia por una profunda conexión personal.

La postmemoria, según Hirsch⁵, implica que la naturaleza de la memoria está mediatizada en sí misma, nunca es transparente, ni corresponde a representaciones anteriores. La noción de postmemoria subraya la imposibilidad de una relación directa entre el pasado y el lenguaje, la imagen o los objetos. La postmemoria se despliega como parte de un proceso continuo de intertextualidad, traducción y una constante interrogación sobre la naturaleza del original.

Trauma Psicosocial

Martín-Baró⁶, analizando las consecuencias del conflicto armado de El Salvador propone el concepto de trauma psicosocial, para referirse a los problemas ligados a dicho proceso histórico, definiéndolo como “la herida provocada por la vivencia prolongada de una guerra”⁷ La afectación dependerá de la peculiar vivencia de cada individuo, vivencia condicionada por su extracción social, por su grado de participación en el conflicto, así como por características de su personalidad y experiencia.

Desde esta perspectiva, el trauma tiene un carácter dialéctico, la naturaleza del trauma hay que ubicarla en la particular relación social de la que el individuo solo es una parte. El mantenimiento de las relaciones sociales alimenta y multiplica los casos de individuos traumatizados.

Se postula la “cristalización” de las relaciones sociales como efecto del Trauma Psicosocial, entendida como la “cristalización o materialización en las personas de las relaciones sociales de guerra que se viven en el país (...)”⁸ en cuanto a la afectación o descripción sintomatológica, señala “el papel que jueguen cada uno de los elementos psíquicos (conocimientos, afectos, voliciones) habrá que examinarlo en cada situación”⁹.

⁵ *Op. cit.*, p. 243.

⁶ Ignacio Martín-Baró, “La violencia política y la guerra como causas en el país del trauma psicosocial”, en *Revista de Psicología de El Salvador*, N° 28, 1988, pp. 123-141; Ignacio Martín-Baró, *Psicología Social de la Guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA Editores, 1990.

⁷ Martín-Baró, “La violencia política...”, *op. cit.*, p.10

⁸ *Op. cit.*, p. 78

⁹ *Ibid.*

En síntesis, el autor señala que “el trauma psicosocial experimentado por las personas denota entonces unas relaciones sociales enajenantes, que niegan el carácter humano del enemigo al que se rechaza como interlocutor en cuanto tal y al que incluso se busca destruir”¹⁰.

De esta manera Martín-Baró¹¹, propone una alternativa que engloba y supera las anteriores conceptualizaciones de trauma, ya que enfatiza su origen social, y la mantención de este por diversas mediaciones institucionales, grupales e individuales que se construyen y afectan dialécticamente.

Arte como aporte a la Elaboración de la Postmemoria Trauma Psicosocial

El trauma psicosocial provocado por la violencia de las dictaduras latinoamericanas comparte con la experiencia concentracionaria del Holocausto, la condición de lo indecible tal como lo plantea Peris Blanes¹². La tortura, por ejemplo, es un evento irreductible a los acontecimientos que la constituyen, esto se debe a la articulación imposible entre el cuerpo que sobrevive y aquella subjetividad e identidad atacadas.

Frente a las particularidades paradójicas del testimonio de experiencias de tortura, Giorgio Agamben¹³ plantea la necesidad de desarrollar una ética del testimonio, definida por dos rasgos. En primer lugar, el reconocimiento de sus lagunas constitutivas, es decir la aceptación del silencio frente a lo irrepresentable. Y, en segundo lugar, manifiesta la premisa de escuchar, de asumir la responsabilidad personal con el que sufre.

En variados contextos, historiadores, psicoanalistas, psicólogos, trabajadores e investigadores sociales, reconocen la necesidad de desarrollar una ética del testimonio de las experiencias traumáticas que considere las producciones artísticas debido a su alto potencial expresivo.

La psicóloga belga, Marie-Odile Godard¹⁴, reflexiona acerca del aporte a la construcción individual y social de la memoria que se genera en

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Martín-Baró, “La violencia política...”, *op. cit.*, 123-141.

¹² Jaime Peris Blanes, *La imposible voz. Memoria y representación de los campos de concentración en Chile: l aposición del testigo*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2005.

¹³ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 1999/2000.

¹⁴ Marie-Odile Godard, “Faceaugénocide, crimesans fin, quellesconstructionpsychiques?”, en Jean-Luc Brackelaire, Marcela Cornejo y Jean

los tribunales de justicia participativa denominados “gacaca” en Ruanda. Los sobrevivientes del genocidio, que tuvo lugar en el país el año 1994, entregan su testimonio de la experiencia traumática ante un tribunal popular el cual realiza un juicio simbólico a los responsables. En el sistema “gacaca” las comunidades eligen jueces que se encargan de los procesos contra sospechosos de cometer crímenes. Estos tribunales imponen penas menores si la persona se ha arrepentido y trata de reconciliarse con la comunidad.

Godard distingue la ocurrencia de un proceso de elaboración en estos tribunales, entendido como la construcción de lo nuevo a partir de la experiencia traumática. Para la autora el trabajo con otros es esencial. El grupo actúa como un espacio transicional, permitiendo la contención de la angustia primaria. La experiencia traumática se elabora a través de la palabra. Se quita del relato la primera persona singular “yo”, para ser re-apropiado por el grupo en un “nosotros” y luego devuelto a la persona como el testimonio de un “yo” nuevo.

El psicoanalista Jean Giot¹⁵, analiza la película francesa “Rwanda: un crié d’un silence inouï” de Anne Lainé. En su análisis destaca el rol del cine en la elaboración del trauma psicosocial. Giot reflexiona acerca de la responsabilidad ética que implica retratar lo mejor posible a las víctimas que por años fueron negadas. Analiza los modos en que esta ética se revela. El primero es a través de la forma de filmar el rostro de quienes dan un testimonio. Esta imagen, según el psicoanalista, es un intento de construir una representación del trauma.

Este tipo de films, señala Giot, permite la elaboración de la experiencia debido a que se produce una mediación temporal entre la entrevista (sus ritmos, las palabras y las pausas) y su montaje. Para el autor, esta película resalta la función humanizante del dolor y se inscribe, junto a otras obras, en la cultura humana. De esta forma, los testimonios tienen impacto, en tanto son parte de una obra de arte que pertenece a un sistema cultural más amplio, y por lo tanto colabora en la lucha contra la negación de las vivencias traumáticas.

Desde la crítica literaria, el inglés James Knight¹⁶ analiza dos novelas del escritor salvadoreño Manlio Argueta. Ambas publicadas y ambientadas durante la guerra civil de El Salvador (1980–1992). Se trata de las novelas

Kinable (eds.), *Violence politique, traumatisme: Processus d’elaboration et creation*, Louvain la Neuve, Academia Editions, 2013, pp. 359-367.

¹⁵ Jean Giot, “Introducción”, en Brackelaire, Cornejo y Kinable, *op. cit.*, pp. 201-207.

¹⁶ James Knight, “Trauma, Myth and Imagination in Two Novels by Manlio Argueta”, en *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 88, 2011.

“Un día en la vida”, publicada el año 1980 y “Cuzcatlán, donde bate la mar del sur”, publicada el año 1986.

Knight plantea que estas obras logran fusionar la ética con la estética. Para Knight, el testimonio de experiencias traumáticas (relato experiencial) y la novela (relato ficcional) comparten las mismas discrepancias presentes entre las vivencias traumáticas individuales y la representación de estas a través del lenguaje. Estas discrepancias comunes, inspiraron al escritor Manlio Argueta para producir dos novelas que fueron elaboradas a partir de testimonios de víctimas de la violencia política en El Salvador. En estas obras, según Knight, Argueta se centra en el mundo interior de los narradores. Así sus recuerdos, sueños y emociones son transmitidos a través de recursos literarios, entre ellos el simbolismo, las metáforas y los mitos. Como resultado, sus novelas tienen una poética ficcional que potencian su valor de denuncia.

A continuación, se presentan sintéticamente dos investigaciones que buscaron explorar y comprender la postmemoria de los descendientes de víctimas de la dictadura chilena. A partir de cada uno de estos estudios se desarrollaron producciones artísticas. En el presente artículo se propone que ambas experiencias artísticas constituyen aportes a los procesos elaborativos individuales y colectivos, en el sentido propuesto por Godard¹⁷, asociados al trauma psicosocial provocado por la violencia política ejercida por la dictadura chilena.

Estudio 1:

El primer estudio se titula “*Transgeneracionalidad del trauma psicosocial en nietos de ex presos políticos de la dictadura militar chilena 1973-1990: Transmisión y apropiación de la historia de prisión política y tortura*”¹⁸, se desarrolló entre los años 2010 y 2013 en el marco de una tesis doctoral en psicología. El objetivo central del estudio fue comprender el fenómeno de la postmemoria asociada a la violencia política en nietos de ex presos políticos de la dictadura militar chilena. La investigación fue de carácter

¹⁷ Godard, *op. cit.*, pp. 359-367. Como ya se señaló esta autora, define el proceso de elaboración como la construcción de algo nuevo a partir de una experiencia traumática. Para el desarrollo del proceso de elaboración, según Godard, es esencial el trabajo con otros.

¹⁸ Ximena Faúndez, *Transgeneracionalidad del trauma psicosocial en nietos de ex presos políticos de la dictadura militar chilena 1973-1990: Transmisión y apropiación de la historia de prisión política y tortura*, Tesis para optar al grado de doctor en psicología, Publicada por DIBAM/ Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2013.

cualitativo, inscribiéndose en el enfoque biográfico y posicionándose desde un diseño comprensivo y exploratorio.

Participaron 14 nietos de ex-presos políticos, 8 mujeres y 6 hombres. En promedio la edad de los participantes era de 21,4 años, todos de nivel socio-económico medio y con una media de 14 años de escolaridad. Ocho nietos provenían de la Región Metropolitana y 6 de la Región de la Araucanía. De los abuelos ex-presos políticos de estos nietos, 10 eran hombres, una era mujer y en el caso de tres nietos tenían dos abuelos víctimas de prisión política y tortura. Al momento de participar en la investigación, 4 abuelos habían fallecido, 2 antes que el nieto participante naciera. En todos los casos al menos un miembro de la familia de los nietos participaba de organizaciones de Derechos Humanos.

Entre mayo de 2010 y enero de 2011, se realizaron relatos de vida con los nietos, en un dispositivo de 3 encuentros. La consigna para iniciar la narración fue amplia con el objetivo de generar un relato estructurado por el propio participante: “cuéntame tu historia de vida como nieto/a de una persona que sufrió prisión política durante la dictadura militar chilena”. Los relatos se realizaron en los lugares y horarios determinados por los mismos nietos de acuerdo a sus preferencias.

Todos los encuentros fueron grabados conforme al consentimiento expreso de cada participante, y luego transcritos integralmente para su análisis. Después de cada encuentro, le fue entregado a cada participante una transcripción completa de su relato de manera a que pudiera leerla y volver sobre esta en el encuentro siguiente.

Los relatos fueron analizados siguiendo dos lógicas: una singular y otra transversal¹⁹. En la fase singular se analizó cada caso desde una pauta de análisis construida especialmente, basándose en los postulados de la teoría de la interpretación de Ricœur²⁰ y del análisis de discurso de Jofré²¹. Para la fase transversal, se retomaron todos los casos singulares, realizando procesos de conceptualización, articulación y reducción de los datos, de acuerdo a los postulados de la grounded theory²², generando ejes

¹⁹ Marcela Cornejo, “El enfoque biográfico: trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas”, en *Psyche*, vol. 15, N° 1, 2006, pp. 95-106.

²⁰ Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995.

²¹ Manuel Jofré, *Teoría literaria y semiótica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1990.

²² Barney Glaser y Anselm Strauss, *El desarrollo de la teoría fundada*, Chicago, Illinois, Aldine, 1967; Anselm Strauss y Juliet Corbin, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Colombia, Editorial Universidad de Antioquia, 2002.

e hipótesis de trabajo transversales respecto al fenómeno de la postmemoria del trauma psicosocial.

Resultados del estudio 1:

En la mayoría de los casos, el relato oral de la historia familiar de prisión política y tortura se encuentra circunscrito a la descripción de los eventos asociados a la prisión política y tortura. Estos son el allanamiento de la casa y posterior detención del abuelo, la liberación y el regreso del abuelo de la prisión.

Los relatos de los nietos contienen fragmentos de *imágenes textuales*²³ que en su conjunto conforman una escena. Esta escena recrea la detención del abuelo o abuela. Los fragmentos de imágenes se construyen a través de la integración de datos sensibles, como las características físicas de los protagonistas y testigos, así como los lugares en que ocurren los hechos narrados. Estas imágenes son reconstruidas y a la vez imaginadas por los nietos a partir del relato y silencio de la historia familiar, ya que ninguno fue testigo directo de la experiencia.

La detención del abuelo aparece en los relatos como un evento altamente violento que da origen a la historia familiar traumática. Este hecho es interpretado por los nietos como provocador de un quiebre inesperado en la historia familiar. Se trata de un evento que aniquila la posibilidad de desarrollo y continuidad de la vida del abuelo, lo que tiene un impacto directo en la historia familiar y en la vida del nieto.

La detención constituye el evento-origen de la historia traumática, en el sentido descrito por Legrand²⁴, esto debido a dos factores: 1) La detención del abuelo por parte de los agentes del Estado posee una dimensión temporal, y 2) Aparece en el mundo fenoménico de cada miembro de la familia.

Sin embargo, este evento-origen, paradójicamente no origina algo nuevo, según el relato de los participantes destruye lo anterior y es la antesala de lo inenarrable. Su ocurrencia singular e inesperada, rompe con lo habitual dentro de la experiencia familiar. Es un evento que tiene efectos negativos, profundos y duraderos en el sistema familiar.

La detención corresponde al primer acto de abuso de poder sobre el abuelo. A partir de esta, las familias de los ex-presos políticos pierden total contacto con sus seres queridos, quienes les son arrebatados con violencia

²³ Jaques Rancière, *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2008/2011.

²⁴ Michel Legrand, *L'approche biographique. Théorie, clinique*, Marseille, Hommes et Perspectives, 1993.

y trasladados a centros clandestinos donde permanecen secuestrados. Al hablar de la detención, los nietos entregan descripciones muy detalladas del lugar donde esta aconteció (e.g., casa, calle, campo) y describen ciertos objetos presentes (e.g., vestimentas, armas, vehículos militares) y a los protagonistas y testigos de este hecho, refiriéndose a sus comportamientos e incluso realizando algunas interpretaciones respecto de estos.

A diferencia de lo que ocurre con la narración del allanamiento de la casa y posterior detención del abuelo, la tortura no logra ser representada en sus relatos. Los narradores no integran en sus narraciones parámetros temporales y espaciales específicos que permitan la reconstrucción de esta experiencia.

Se habla de la narración imposible o de la imposible escena de tortura, debido a que se trata de un relato que no logra recrear ni reponer la magnitud de los acontecimientos asociados a esta. Para los nietos no es posible hablar de la tortura infringida a sus abuelos y de las características físicas y psicológicas de las víctimas y los victimarios, únicos testigos de esta experiencia, posiblemente porque para ellos tampoco es posible representar esta experiencia.

Más allá del estudio 1: Los dibujos de las escenas de detención

Una vez finalizada la escritura del informe de resultados de la investigación, se desarrolló una propuesta que surgió como proyección del trabajo de campo. Se trata de una iniciativa que nace como respuesta a la necesidad del equipo de investigación²⁵ de hacer algo más que los informes académicos.

Durante los nueve meses que duró el proceso de producción de los relatos de vida de los nietos de ex presos políticos, el equipo de investigación asumió el impacto subjetivo de la escucha de sus historias de vida. Experiencia que llevó a asumir en carne propia la irrepresentabilidad de la tortura.

Frente al riesgo del silencio y la privatización del daño se propuso crear una estrategia que favoreciera la divulgación de los resultados de investigación, que permitiera expresar el impacto subjetivo de la escucha, y

²⁵ El equipo de investigación estuvo compuesto por la investigadora responsable y tres asistentes de investigación, dos mujeres y un hombre. El equipo presentaba una relativa heterogeneidad, tanto en la formación académica, edad, ciudades de origen, experiencia profesional, historias de vida e historias familiares relacionadas con la dictadura militar. Todas diferencias que potenciaron la capacidad de escucha de los relatos de vida de los nietos de ex presos políticos, enriqueciendo la construcción de hipótesis, distinciones y registros asociados al fenómeno de estudio.

a la vez ampliara la escucha y la visibilidad del trauma psicosocial. Esto ya que se asume que el reconocimiento de los hechos históricos y la experiencia particular de las víctimas es un paso necesario para el tránsito de la condición de víctimas a ciudadanos.

A partir del análisis de la “escena de detención” surgió la idea de invitar a un artista que permitiera desde otro lenguaje, no representar, sino generar lo que Rancière llama un nuevo *dispositivo de visibilidad*. El objetivo era crear una nueva forma de narrar los rastros que la detención del abuelo dejó en la memoria viva de los miembros de cada familia. De esta forma se quiso contribuir a visibilizar la transgeneracionalidad del trauma en las familias de las víctimas, dando a conocer esas imágenes o visiones. Rastros que se mantienen en las historias familiares a pesar del transcurso del tiempo y que son recreados por la tercera generación.

Al artista visual, Adrián Gouet, se le entregaron pequeños extractos de los relatos de vida de los nietos de ex presos políticos, en los que se describe la llamada “escena de detención”. Junto a este material se le entregó información respecto a las fechas y las coordenadas físicas de los lugares en que, según los nietos, ocurre la detención del abuelo. El siguiente es un ejemplo del material entregado al artista:

“Ehm, fue que él en ese tiempo en el año 1973 él se dedicaba a lo que era... Él es maestro..., fue maestro carpintero, se dedicaba a eso. Mi abuelita en ese tiempo estaba embarazada, estaba esperando a uno de mis tíos. Eh y él salió esa mañana, salió porque se levantaba muy temprano siempre, era muy trabajador. Se levantó y fue a buscar una leña, unas maderas, una leña y salió con su carretilla, salió muy temprano y cuando iba caminando por las calles de [pueblo cordillerano del sur de Chile], se paró un, un vehículo policial y lo detuvieron. Quedó su carretilla botada, sin decirle nada, darle una explicación de por qué lo estaban deteniendo, sino que con violencia lo tomaron y lo llevaron preso, detenido”. (Nieta, 25 años, E1, 4).

A partir del extracto de los relatos, Gouet produjo una serie de dibujos que logran trastocar el ordenamiento visual de lo descrito por los nietos (ver Figura 1). El artista se enfocó en ciertos objetos presentes en las escenas, tales como la “carretilla con leña”. Estos objetos, tras la detención del abuelo, dejan de tener su uso habitual (en este caso entrar leña a la casa) y quedan abandonados tras el hecho violento. Un segundo elemento de interés para Gouet fue la locación de las escenas. Orientado por las coordenadas geográficas de los lugares en que ocurrieron las detenciones, el artista incluyó como fondo de sus dibujos mapas y planos de dichos lugares. Gouet produjo un total de once dibujos correspondientes a distintos casos. En el presente artículo se analiza uno de los casos trabajados por el artista.



Estudio 2:

El segundo estudio que se presenta se titula “aquí están: Reconstrucción de historias de vida de víctimas de violencia política, detenidos desaparecidos de la dictadura chilena 1973-1990”²⁶. Este tuvo como objetivo reconstruir las historias de vida de detenidos desaparecidos de la dictadura chilena a través del testimonio oral de los familiares de detenidos desaparecidos y la revisión de los archivos del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.

Las participantes fueron 19 mujeres miembros de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de la ciudad de Santiago. Se utilizó la entrevista grupal como técnica de producción de testimonios. En cada grupo participaron entre 3 y 6 esposas e hijas de detenidos desaparecidos miembros de la Agrupación y tres miembros del equipo de investigación: investigadora responsable, co-investigadora y un ayudante-transcriptor. La

²⁶ Ximena Faúndez y Bárbara Azcárraga, Informe de investigación “aquí están: Reconstrucción de historias de vida de víctimas de violencia política, detenidos desaparecidos de la dictadura chilena 1973-1990”, Manuscrito no publicado, 2013.

estructura grupal permitió una escucha empática, amplia y respetuosa e hizo que el dispositivo fuera bien evaluado por las participantes.

Las historias de vida reconstruidas fueron insumo para la realización de un homenaje organizando por un grupo de artistas chilenos y contó con el patrocinio del Museo de la Memoria, acto que se realizó en la explanada del Museo el día 11 de septiembre de 2013, en el marco de la conmemoración de los 40 años del golpe de Estado.

Entre los principales resultados del estudio emergen la permanencia tras 40 años de ocurrido el golpe de Estado y la transgeneracionalidad del impacto de la detención y desaparición forzada entre los familiares sobrevivientes y descendientes de segunda generación. Junto con la transmisión de la experiencia traumática la segunda generación releva la transmisión de ciertos valores y la ideología del familiar desaparecido. En el estudio se evidencian los cambios profundos en las relaciones sociales de estas familias, reflejadas en la desconfianza hacia las instituciones tales como poderes del Estado, Fuerzas Armadas y conglomerados políticos. También destaca la construcción de una imagen idealizada del familiar desaparecido (esposo o padre) asociada a la necesidad de transmisión y trascendencia de su historia.

Más allá del estudio 2: “aquí están”

El 11 de septiembre de 2013 se cumplieron 40 años del golpe de Estado en Chile, durante su conmemoración se desarrollaron innumerables actividades que permitieron dar nuevo cuerpo y significado a los recuerdos del pasado.

Entre otras, el Museo albergó la instalación “aquí están”. Esta actividad consistió en narrar, a quienes se congregaron el día 11 en la explanada del Museo, la biografía de 20 detenidos desaparecidos de la dictadura a partir de la reconstrucción que hicieron sus familiares. Como parte central de esta actividad se expusieron los retratos de los detenidos desaparecidos producidos por sus nietos y nietas de entre 4 y 20 años de edad.

El homenaje fue dirigido por Claudia Di Girólamo y co-dirigido por el actor y dramaturgo Rodrigo Pérez. Contó con el apoyo voluntario de más de treinta artistas de destacada trayectoria nacional.

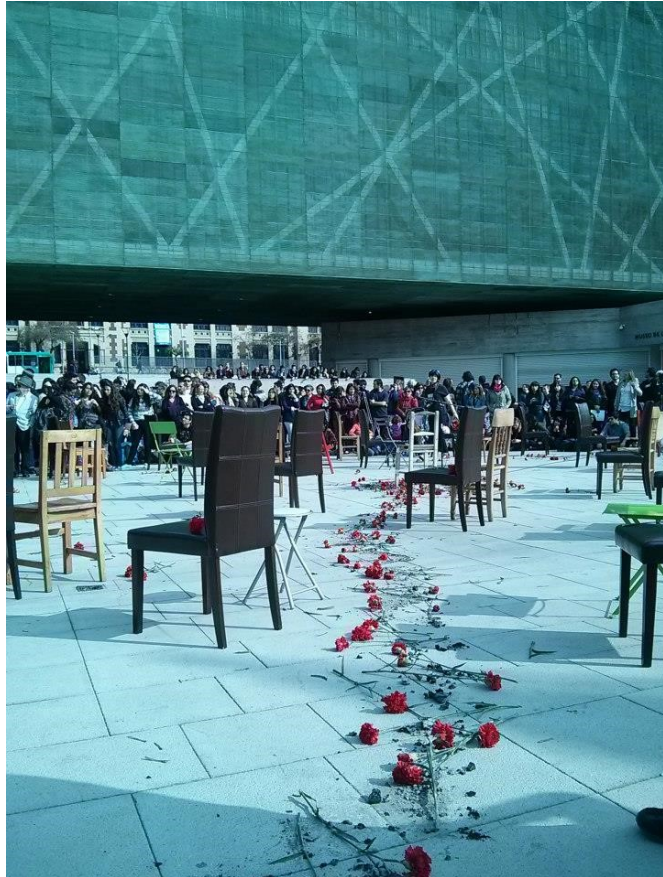
A las 16:00 horas del 11 de septiembre de 2013 se dio inicio al “aquí están”. En un ambiente solemne, de expectación y silencio un grupo de no más de trescientas personas rodeaban el escenario preparado en medio de la explanada del Museo.

El acto comenzó con la lectura del último discurso del Presidente Salvador Allende, interpretado por el actor José Soza, quien usando lentes con marco negro de grueso *carey*, vestido con un terno empolvado – simbolizando las consecuencias del bombardeo de La Moneda– y con la banda presidencial cruzándole el cuerpo, recreó las últimas palabras de Allende. Su voz pausada, tranquila pero potente hizo estremecer a todos los espectadores. Con absoluto respeto y emoción el público, compuesto por personas de distintas generaciones, escuchó en silencio cada palabra pronunciada por el actor.

Finalizada la lectura del discurso, “Allende” se retira. A continuación, se acercan al centro del escenario, un grupo de mujeres y hombres –todos conocidos representantes del mundo cultural– cada uno cargando una silla, la cual instalan al lado de otra previamente ubicada en el escenario. Los actores y actrices se sientan quedando a su lado una silla vacía. El conjunto dio forma a una espiral concéntrica conformada por pares de sillas en las que se encontrarían actores y espectadores para iniciar el relato y la escucha de la narración.

Luego, mujeres y hombres del público, elegidos al azar, son invitados a sentarse en las sillas desocupadas. Así cada espectador se sienta al lado de un actor. Los actores se presentan identificándose con el nombre de un detenido desaparecido comenzando de esta manera la narración, en primera persona singular, de “su historia de vida”.

Al final de la narración, se sumó la lectura de un extracto del Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, específicamente el fragmento asociado a las condiciones de detención y desaparición del familiar.



Discusión

Los resultados del primer estudio permiten afirmar que los nietos de ex presos políticos de la dictadura militar chilena, han sido y siguen siendo confrontados con un pasado de sufrimientos e injusticias padecidas directamente por sus padres y abuelos. A la vez se encuentran confrontados con un discurso proveniente de la sociedad post dictatorial que, desde la perspectiva de los nietos, niega la experiencia de sufrimientos padecida por sus familias. Esto se evidencia en que el principal medio por el cual se transmite la historia de prisión política y tortura, reconocido por los narradores, sea el relato familiar. Fuera del sistema familiar, los nietos acusan la inexistencia de figuras mediatizadoras de dicha historia. Esto

último dificulta la posibilidad de integrar su historia personal y familiar en el contexto social.

Ante el relato familiar fragmentario, y la negativa y falta de reconocimiento social respecto de la historia de prisión política y tortura, los nietos responden posicionándose como herederos de un legado familiar, de una marca identitaria y asumiéndose como protagonistas de una historia que continúa construyéndose en el presente. De esta manera, en la construcción de sus relatos de vida los nietos se apropian de la historia familiar traumática de prisión política y tortura, integrando la interpretación que ellos hacen de dicho pasado como parte de su propia historia e identidad.

Un aspecto relevante del fenómeno de estudio tiene que ver con los límites de lo representable respecto a la experiencia de prisión política y tortura. Esto se evidencia en aquello que los nietos narran y aquello que silencian respecto a dicha historia. Por un lado, destaca en los relatos de los nietos, lo que en este estudio se ha llamado la escena de detención. Los narradores integran en sus relatos la descripción detallada de imágenes que en su conjunto componen la escena de detención del abuelo. Así, por ejemplo, los narradores reconstituyen dicho evento describiendo el allanamiento de la casa de sus abuelos. Estos nietos describen la irrupción sorpresiva de numerosos agentes del Estado, fuertemente armados, en el hogar de sus padres y abuelos. Algunos nietos describen, por ejemplo, la vestimenta con que el abuelo fue detenido, mientras otros señalan la actividad que este se encontraba realizando antes de que ocurriera la detención o destacan que la detención se realizó frente a la familia compuesta por la esposa embarazada y los hijos pequeños. En todos los casos se realizan descripciones muy detalladas que parecen intentar recrear y reponer la magnitud de la detención violenta.

La descripción detallada e inclusión de datos, tales como el tipo de armas usadas por los militares o el color de las vestimentas usadas por sus abuelos, entre otros datos, permite pensar que los narradores reconstruyen una cadena de imágenes de esta experiencia del pasado familiar, a partir de ciertos datos percibidos y transmitidos por otros, que son apropiados por los narradores para construir sus propios sentidos de realidad. A su vez la narración de los nietos permite a los destinatarios del relato imaginar la detención violenta del abuelo.

Sin embargo, los relatos de los nietos no logran decir en palabras ni mostrar en imágenes el acontecimiento en su unicidad. La escena de tortura es un imposible, un irrepresentable para el que los narradores no encuentran palabras. Los jóvenes coinciden en denunciar la ocurrencia de la tortura, sin embargo, para ellos al igual que para sus padres y abuelos ex presos políticos, no es posible expresar dicha experiencia. Se trata de un

evento cuya ocurrencia no se pone en duda pero que es imposible narrar. Los participantes del estudio señalan que, aunque sus abuelos hayan reconocido la tortura e incluso les hayan hablado de esta, nunca han logrado expresar totalmente el sufrimiento padecido.

Los nietos de ex presos políticos se presentan como herederos de una historia traumática que aún permanece encapsulada a nivel individual y familiar. Esto debido, en parte, a la imposibilidad de testimoniar la experiencia, al silencio protector de las víctimas con sus seres queridos y a la sordera y negación pactada socialmente. Esto se evidencia en el discurso y actuar de los nietos, quienes a partir de la invitación a participar en el estudio logran identificarse con la historia familiar y asumir la posición de nietos de ex presos políticos capaces de testimoniar.

En este contexto el dibujo de la escena de detención, creado por Gouet, hace transitar el significante “detención violenta del abuelo” hacia nuevo campo semántico. Ahora se comprende la detención como “interrupción de la vida cotidiana”. El abuelo es secuestrado de su domicilio, apartado de su familia y obligado a detener sus quehaceres cotidianos, tal como “entrar leña a la casa”.

Como fondo del dibujo, se encuentra la imagen del lugar de detención, en este caso un camino rural del sur de Chile. Mientras que la carretilla abandonada narra la detención, el camino rural y el plano del pueblo incorporan a la obra parámetros temporales y espaciales. Estos parámetros fortalecen el carácter de denuncia de la obra de Gouet, ya que refuerzan la veracidad del testimonio²⁷.

La propuesta artística de Gouet transmite a través de recursos visuales, entre ellos el simbolismo y las metáforas, la experiencia de detención del abuelo. Ahora se comprende la detención violenta como “interrupción de la vida cotidiana”. Como resultado, su trabajo adquiere una poética ficcional, al decir de Knight, que potencia el valor de denuncia de la imagen.

Como se señaló anteriormente, el proyecto “aquí están” contempló el desarrollo de un homenaje artístico y de una investigación. Ambas actividades fueron realizadas a partir de los testimonios de mujeres, pertenecientes a la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de Santiago, asociados a la historia de vida del familiar desaparecido.

¿Dónde están? es la pregunta que en la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos han planteado desde hace 40 años. Por lo que el “aquí están” puede ser definido como una respuesta a esta pregunta.

²⁷ Jonathan Potter, *La representación de la realidad. Discurso retórico y construcción social*, Barcelona, Paidós, 1996/2006.

A través de sus relatos, esposas e hijas dan cuenta del lugar que el desaparecido guarda en la memoria viva. Los artistas, a través de sus performances, facilitaron la transmisión de estas memorias. Estos recurrieron al contacto encarnado con el dolor de las familias de los detenidos desaparecidos.

El “aquí están” es lo más lejano a la creación de un monumento o memorial, construcciones que con el paso del tiempo limitan la experiencia subjetiva. Más bien se trató de una experiencia intersubjetiva que solo es posible en el encuentro entre quienes conocen la historia de los detenidos desaparecidos y quienes no la conocen y se interesan por escucharla.

Si entendemos el acto de conmemoración, tal como plantea Katherine Hite²⁸, como un lente para observar los métodos que las sociedades y personas utilizan para dar significados a las memorias de pasados violentos podemos interpretar el “aquí están” como un esfuerzo por reconocer a quienes sufrieron y siguen sufriendo. También podemos interpretar este homenaje como un intento por acompañar la búsqueda del desaparecido y por compartir los hallazgos —siempre presentes en la memoria viva— de las voces, de los rostros, de las huellas imborrables de los seres queridos desaparecidos/as por la dictadura.

Judith Butler²⁹, parte de la base de que cualquier vida humana es igualmente valiosa y nos insta a imaginar una comunidad global constituida sobre el duelo compartido. El “aquí están” permite pensar en la posibilidad de que la sociedad chilena algún día asuma un duelo compartido por las víctimas de la dictadura. La escucha de los relatos, durante el desarrollo del “aquí están”, permitió a los espectadores identificarse con la pena profunda, con la frustración y rabia de los familiares de los desaparecidos, con la interminable ausencia y el vacío experimentado por estos tras la desaparición de sus familiares.

Finalmente, cabe señalar que tanto la propuesta artística de Gouet como la de Di Girólamo constituyen dispositivos de visibilidad al decir de Rancière y poseen un alto potencial expresivo. Ambas propuestas artísticas estarían aportando a los procesos de elaboración del duelo, entendido como la construcción de lo nuevo a partir de la experiencia traumática. En ambos casos los testimonios de las víctimas tienen impacto, en tanto son parte de una obra de arte que pertenece a un sistema cultural más amplio, y por lo tanto colabora en la lucha contra la negación de las vivencias traumáticas.

²⁸ Katherine Hite, *Política y arte de la conmemoración: Memoriales en América Latina y España*, Santiago, Mandrágora, 2013.

²⁹ Judith Butler, “Violencia, duelo y política”, en *ICONOS*, N° 17, 2003, pp. 82-99.

Reseña sobre los autores

Ximena Azúa Ríos

Doctora en Literatura de la Universidad de Chile. Académica de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad. Sus líneas de investigación son la producción textual de mujeres en la Colonia, educación y género. Correo electrónico: xazua@uchile.cl

Álvaro Bello Maldonado

Doctor en Antropología por la Universidad Nacional autónoma de México (UNAM). Académico de la Universidad de La Frontera (UFRO) e investigador de la Línea de Historia y Memoria Social y de la Línea de Territorio y Cultura, del Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la misma Universidad. Sus líneas de investigación son Antropología histórica del Estado, Geografía histórica y cultural y Geografía poscoloniales. Correo electrónico: alvaro.bello@ufrontera.cl

María Angélica Cruz Contreras

Doctora en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, licenciada y titulada en Sociología por la Universidad de Chile. Académica del Instituto de Sociología de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso. Sus líneas de investigación incluyen las epistemologías feministas, las memorias sociales de la dictadura chilena, las relaciones entre ciencia y política y las metodologías cualitativas de investigación social. Actualmente es la Encargada de la Unidad de Igualdad y Diversidad de la Universidad Católica de Valparaíso. Correo electrónico: mariaangelica.cruz@uv.cl

Ximena Faúndez Abarca

Doctora en Psicología por la Universidad Católica de Chile, Magíster en Psicología por la Universidad de La Frontera y Psicóloga por la misma

universidad. Profesora adjunta de la Escuela de Psicología, adscrita al Centro de Investigación sobre Cultura Política, Memoria y Derechos Humanos y al Convenio de Desempeño para las Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso. Sus líneas de investigación son memoria y transmisión transgeneracional del trauma psicosocial producto de violencia política, quehacer de los investigadores sociales cualitativos y bienestar subjetivo. Correo electrónico: ximena.faundez@uv.cl

Mario Garcés Durán

Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile y Director de la ONG *ECO Educación y Comunicaciones*. Sus líneas de investigación transitan entre movimientos sociales, memoria histórica, historia de Chile y América. Correo electrónico: mario.garces@usach.cl

Yéssica González Gómez

Doctora en Historia Iberoamericana por la Universidad de Huelva-España. Académica del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera e investigadora de la Línea de Historia y Memoria Social del Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la misma casa de estudios. Sus líneas de investigación son historia social e historia de la violencia, relaciones fronterizas y relaciones de género. Correo electrónico: yessica.gonzalez@ufrontera.cl

Jorge Montealegre Iturra

Escritor y periodista. Licenciado en Comunicación Social. Doctor en Estudios Americanos, mención Pensamiento y Cultura por la Universidad de Santiago de Chile. Sus ámbitos de investigación y escritura son los estudios culturales, especialmente referidos al imaginario, la memoria y el humor gráfico. Actualmente es Director de Extensión de la Universidad de Santiago de Chile. Correo electrónico: jorge.montealegre@usach.cl

Gabriel Pozo Menares

Doctor en Historia y Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid. Académico del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica de Temuco. Sus investigaciones se centran en la historia, memoria y tradiciones orales de la sociedad mapuche. Correo electrónico: gpozo@uct.cl

Ana Ramos

Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesora de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Río Negro e Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica con lugar de trabajo en el Instituto de Diversidad y Procesos de Cambio. Sus líneas de investigación son antropología de la memoria, movimientos sociales indígenas y política mapuche. Correo electrónico: aramosam@gmail.com

Maria Helena Rolim Capelato

Magíster y Doctora en Historia Social por la Universidad de Sao Paulo, Brasil. Profesora Titular del Departamento de Historia, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la misma Universidad. Su línea de investigación principal es la Historia comparada de América Latina Contemporánea. Actualmente es presidenta de la Asociación Nacional de Profesores Universitarios de Historia de Sao Paulo, Brasil. Correo electrónico: mhcapelato@terra.com.br

Maria Olga Ruiz Cabello

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Investigadora y coordinadora de la Línea de Historia y Memoria Social del Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera. Sus líneas de investigación transitan entre los estudios de la memoria social e historia reciente del Cono Sur latinoamericano, estudios de género, historia política del siglo XX en América Latina, terrorismo de Estado y violación a los Derechos Humanos. Correo electrónico: olga.ruiz@ufrontera.cl