

Un desierto de flores

MARIEL VERÓNICA BLEGER

Introducción

Este trabajo acompaña el recorrido que hace el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y sus construcciones creativas para aparecer en el escenario político y colonizado de un país caracterizado por un orden patriarcal y racista. Se separa en tres momentos: un momento inicial de búsqueda y reconocimiento de historias de mujeres indígenas desparramadas por el territorio; un segundo momento vinculado al gran Parlamento de Mujeres Indígenas, donde esos relatos se van anudando en diferentes textos y denuncias colectivos, y, por último, la ocupación pacífica del Ministerio del Interior en la capital del país para exigir al Estado que las escuche.

Desierto de voces

Al salir a caminar el país yo me encontré con una gran superficie de desiertos de voces. Era un silencio que abrumaba y asfixiaba. Descubrí muy rápido que se trataba de un silencio enorme sobre las voces de mujeres indígenas y que había gritos ahogados, palabras que no se decían e historias que no se contaban. Yo quería encontrarme con esas voces y sus historias. Salí a su encuentro y fue muy muy doloroso.

El anterior es un fragmento de la conversación que mantuve con Moira Millan –*weichafe*¹ de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza y una de las coordinadoras del movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir– hace algunos años, en el marco de una entrevista que estábamos haciendo para una revista. Durante mucho tiempo quedó resonando en mí la imagen de ese desierto de voces. La tensión entre la idea de un lugar inmenso con voces escondidas, solapadas entre los paisajes del país, y lo estruendoso de cada una de las historias que a lo largo del tiempo fui escuchando se me develaron como las dos caras de una misma moneda.

Lejos estaba de ser una contradicción. De hecho, encuentro coherencia entre el desparramo de estas voces, la dificultad estructural que condiciona los encuentros entre mujeres indígenas y los escasos márgenes de posibilidad para producir sentidos colectivos de experiencias que han sido tan traumáticas para ellas. Al respecto, Diana Lenton (2015) reflexiona sobre las ideas producidas durante los procesos de expansión estatal y cómo estas aún pesan en la construcción de los imaginarios actuales y las acciones políticas:

Los episodios referidos como genocidio no son conocidos por el conjunto de la sociedad y es que la misma dificultad para pensar en otra historia expresa el poder performativo que han tenido los estereotipos y narrativas hegemónicas para fijar sentidos (Lenton, 2015, p. 134).

Siguiendo con esta línea, la mal llamada “Conquista del desierto” en el sur argentino o las campañas militares en el norte del país se han constituido en lo que Veena Das (1995)

¹ Pese a que los medios masivos de comunicación de Argentina han querido traducir la figura de *weichafe* como la de una guerrera o un guerrero, Moira y otras mujeres suelen definir este rol al interior del pueblo mapuche como un *newen*, esto es, una fuerza que les da poder para con su deber de defender la vida.

refirió como *eventos críticos*. Es decir, momentos en los que la vida cotidiana se ve interrumpida, devastada, y donde los mundos locales conocidos por las personas quedan sin categorías y criterios para restablecer las conexiones habituales. Das denuncia cómo los metarrelatos introducen estas situaciones en tramas narrativas que invisibilizan las experiencias y trayectorias de quienes han sufrido las consecuencias de la violencia. En ese sentido, el proyecto del Movimiento de escuchar y hacerse eco de los fragmentos de memorias de las mujeres indígenas implicó, para ellas, el desafío de encontrar lugares de desujeción al relato oficial.

No es azaroso que esta mujer mapuche (Moira Millán) haya elegido el desierto como metáfora de la inconmensurabilidad de los espacios inabarcables y como un lugar plagado de posibilidades y fertilidades. La idea de un paisaje lleno de historias no contadas será el puntapié para pensar las bases del Movimiento: reunir los fragmentos de historia en textos comunes y compartidos, y potenciarlos como herramientas de lucha. En Argentina, distintos pueblos indígenas debieron resistir la perdurabilidad de un Estado genocida que homologó los territorios habitados por miles de familias a un vacío y estéril desierto. Pero allí donde el Estado ve un desierto, este colectivo de mujeres indígenas se encomendó a recoger las voces y las historias que exigen ser escuchadas y entendidas en sus propios términos.

Hace varios años trabajo con mujeres indígenas de distintos lugares del país, mayormente con mujeres mapuche de norpatagonia. Y hace tres años que participo del equipo de comunicación y difusión del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Estos vínculos afectivos y militantes con el espacio y con las mujeres que me permitieron el ingreso a él, lejos de facilitar mi trabajo académico al momento de producir escritos, muchas veces lo complejiza. Como explica Morita Carrasco:

En algunos años hemos pasado del objetivismo antropológico a la reflexividad y el compromiso con quienes dejaron de ser “informantes clave” para convertirse en compañeros y/o interlocutores de las antropólogas y antropólogos. La etnografía, nuestro principal recurso metodológico para la producción de conocimiento, es ahora un entramado de relaciones en el campo con sabedores, activistas, pares y, finalmente, con colegas en ámbitos académicos (2018, p. 14).

En las primeras actividades de carácter público organizadas por el Movimiento en las que participé, me costaba identificar un hilo conductor en aquello que estaba sucediendo. Las mujeres que asistían a estos espacios venían de distintas comunidades y naciones indígenas. Sus relatos e intervenciones (muchas veces en distintos idiomas) iban conformando, para quien estuviese escuchando, un crisol de temporalidades, espacios y temas. Fueron muchas las veces que pensé que por falta de conocimiento de los idiomas maternos que estas mujeres manejaban me costaba identificar un “orden” en sus narrativas². Tardaría mucho tiempo en darme cuenta, por un lado, que esa linealidad naturalizada por mi capacidad auditiva formaba parte de un privilegio de clase, género y etnia. Y por otro lado, que muchas veces las historias que en estos espacios de encuentro se contaban eran fragmentos inscriptos en experiencias dolorosas. Como sostiene Ortega, “la decisión de no acogerse a las narrativas del poder singulariza de manera particular el relato y lo desampara” (2008, p. 41). Por lo tanto, lejos de estar desordenados o incompletos por el azar, estos fragmentos eran cuidadosamente seleccionados por sus narradoras para facilitar el encuentro con otro relato –todavía en proyecto– capaz de aglutinar las dolencias compartidas.

² Las mujeres suelen hablar en castellano reproduciendo las gramáticas de sus lenguajes maternos, lo que hace que, para quienes no estamos acostumbrados a estas yuxtaposiciones entre idiomas, nos resulte difícil comprender.

La intención de Moira de “salir al encuentro de voces e historias” implicaba un conocimiento que, hasta el segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, no llegué siquiera a percibir. Este escrito busca contar cómo a través de la identificación y puesta en valor de fragmentos de historias de vida de mujeres indígenas, el Movimiento ha logrado crear un texto legible para ellas mismas en sus propios términos. En retrospectiva, comprendí que el propósito de ellas había sido desde el inicio trascender la fragilidad que conlleva narrarse a partir de una historia fragmentada por las violencias, las marginaciones y discriminaciones, para producir una historia colectiva donde ninguna experiencia pesa más que otra, y donde ninguna clave de lectura se impone sobre otra. Trabajar desde y con los fragmentos fue siempre el objetivo del proyecto porque en esa heterogeneidad de lenguajes, interpretaciones, sentidos y experiencias vieron tempranamente su fortaleza.

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir se fue gestando en el acontecer del día a día, en la conjunción progresiva de distintos espacios, actividades y tránsitos (Manzano, 2004). De hecho, en algún momento surgió la idea de aglutinar las conversaciones y charlas que se venían teniendo en distintos rincones del país. Así pasaron seis años y muchas actividades hasta constituirse y presentarse en sociedad como un Movimiento. En el año 2012, en el Centro Cultural Qom en Rosario, se decidió institucionalizar la práctica de marchar juntas para denunciar eventos de violencia similares. En aquel entonces, luego de recorrer distintas provincias y de recoger testimonios de muchas mujeres que contaban sus historias de vida, las coordinadoras tomaron la decisión de hacer una gran Marcha de Mujeres Originarias para llevar hasta el Congreso de la Nación un anteproyecto de ley para la creación de un Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir.

Parecía algo chiquitito pero fue inmenso porque hubo muchos encuentros previos. En una de las provincias se propuso marchar pidiendo algo. En otro paraje se profundizó sobre nuestras necesidades. Al enumerarlas, nos dimos cuenta que estábamos describiendo el *buen vivir*. El derecho a una alimentación, a una territorialidad, a una plena espiritualidad. Entendimos entonces que el buen vivir no es una forma de privilegio que merecen o crean los indígenas, sino que es un derecho para la humanidad. Porque todos tenemos derecho a respirar un aire sin contaminación o disfrutar de un río y al mismo tiempo también el río tiene derecho a circular y seguir existiendo. El buen vivir terminó siendo una utopía que nos hace caminar todos los días marchando hacia y por la concreción de eso (Entrevista, *Revista Al Margen*, Moira Millan, 2018).

Este acontecimiento resultó fundante para el colectivo por la repercusión mediática que tuvieron y por las nuevas redes y alianzas que se crearon a partir de esta irrupción en la escena pública. En 2016, habiendo organizado una reunión que resultó masiva en Lago Puelo, y donde centenares de mujeres indígenas y no indígenas compartieron sus experiencias, se decidió llevar a cabo lo que sería la Segunda Marcha de Mujeres Originarias. En esta oportunidad los principales reclamos tenían que ver con la derogación del código minero y con la denuncia de las actividades de sojización, deforestación y *fracking* en el territorio argentino, cuya principal consecuencia son las crisis hídricas. En 2017, la Marcha de Mujeres Originarias organizó en Bahía Blanca el Primer Foro de Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización a la que acudieron representantes de las treinta y seis naciones originarias con el fin de establecer las bases para demandar al Estado argentino por sus prácticas genocidas contra los pueblos originarios. Este evento marcó un antes y un después en las modalidades y destinatarios para quienes se llevarían a cabo los encuentros. En esa oportunidad fueron muchos los oradores y las oradoras que dieron su testimonio sobre las injusticias, violencias

y discriminaciones que sufrían sus familias y comunidades por parte de organismos estatales. La dimensión que había tomado este colectivo implicaba redoblar la apuesta para seguir recibiendo a las mujeres que viajaban hasta los encuentros. Al mismo tiempo que, con el correr de las reuniones y los proyectos, se volvía cada vez más evidente la importancia de restringir la convocatoria para que sean efectivamente las mujeres indígenas las que se encuentren. En el año 2018, después de muchas reflexiones al interior del colectivo y teniendo como precedentes la cantidad de espacios que venían abarcando, decidieron constituirse como el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Y fue así que, inaugurando esta refundación, en los años 2018 y 2019 se realizaron el Primer y Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. El primero tuvo lugar en Ensenada, Provincia de Buenos Aires, y el segundo en Las Grutas, provincia de Río Negro. Será sobre este segundo encuentro donde me detendré para reflexionar sobre el rol político de la memoria y la posibilidad de construir otras formas de narrarse a sí mismas.

Fragmentos encontrados

Hacia algunos meses que circulaban por WhatsApp, Facebook y otras vías de comunicación utilizadas por el Movimiento, las actividades que las mujeres indígenas de distintos puntos del país habían estado realizando para lograr llegar al segundo parlamento. Gracias a los teléfonos celulares, se compartían las imágenes de las mujeres llegando a las estaciones de micros, con atuendos y adornos que no solían ser los habituales para el resto de los transeúntes de esos lugares. Mujeres con niños y niñas, vistiendo las ropas características de cada uno de sus pueblos, bolsos improvisados que escondían frazadas o productos para compartir los próximos días.

La comisión organizadora –formada por mujeres indígenas y no indígenas– se encargó de recibir a las más de trescientas mujeres con un cronograma de trabajo preparado, un espacio destinado al bienestar y contención de los niños y niñas que iban llegando, y alojamiento para todas. Es decir, pese a las innumerables trabas administrativas que hubo que sortear, el segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir superó las expectativas de la convocatoria. La cita fue en Las Grutas, una ciudad balnearia y turística de Río Negro que cuenta con dos mil quinientos habitantes durante la temporada baja. En la época del año donde se realizó este evento, las calles del centro de la ciudad se caracterizan por la quietud y la escenografía de negocios cerrados a espera de las grandes hordas de turistas que llegan en el verano. Trescientas mujeres indígenas provenientes de distintas latitudes, vistiendo sus prendas características y moviéndose por la ciudad, indudablemente, no pasaron desapercibidas. La importancia de estas presencias inesperadas en el escenario naturalizado de esa ciudad funciona como epílogo de la primera etapa del Movimiento: aquellos relatos pensados como un desierto de voces no solo se encontraron, sino que, además, se hicieron presentes en un ámbito público como es la calle. Esta forma de presencia puso en juego –entre ellas y hacia afuera del Movimiento– significantes políticos que escapan de lo meramente discursivo. Sus movimientos conjuntos, la cantidad numérica y la estetización corporal (Butler, 2012) de sus identificaciones comunicaron sentidos hacia quienes funcionamos de espectadores. Minutos antes de dar inicio a la ronda de presentación, Evis Millán le explica a una periodista de la revista *Cítrica*³:

³ Parlamento de Mujeres Indígenas. Evis Millán: “el Parlamento es para fortalecernos y que tomemos conciencia de quiénes somos” (2019, 24 de junio), *Resumen Latinoamericano, ANRed, Revista Cítrica y Latfem*. <https://bit.ly/2XyznWG>.

el Parlamento es para fortalecernos, para que podamos tomar conciencia de quiénes somos. La idea es que las hermanas que vengan, sobre todo de las ciudades, empiecen a fortalecerse y ellas mismas el día de mañana decidan irse a vivir al campo, si tienen que recuperar la tierra que lo hagan, que no sigan en las ciudades insertadas en la pobreza, en la falta de conocimiento, sino que decidan buscar otra alternativa. Más que nada eso: empoderarnos como mujeres indígenas, alcanzar derechos.

Judith Butler (2017) diferencia entre “precaridad” (*precarity*) y “precariedad” (*precariousness*). La primera será útil para pensar las condiciones ontológicas de todo ser vivo: vivimos en este estado porque somos mortales y, por ende, vulnerables, pero también porque dependemos de otros. La segunda, a la que prestaré más atención, indica que ciertos aspectos (económicos, políticos, estructurales) deben estar necesariamente satisfechos para poder subsistir en el sistema capitalista. Aquellas personas que no logran cubrir dichas necesidades viven en un estado muy frágil al que llamaré “precariedad”. Esta condición lejos está de ser algo estático o azaroso. Si bien todas las personas somos susceptibles a estar en precariedad, esta suele ser una condición impuesta por el sistema a ciertos grupos sociales en detrimento de otros. Los seres precarios, dirá Butler, son aquellas personas que carecen de redes y lazos sociales generando un permanente estado de fragilidad. De alguna manera, gran parte de las mujeres indígenas en nuestro país viven en un estado de precariedad y vulnerabilidad en lo que respecta al acceso a sus derechos; situación impuesta cotidiana e históricamente por un sistema capitalista, patriarcal y colonial.

Al decidir encontrarse, viajando desde sus territorios, ellas realizan lo que esta autora llama un “ejercicio performativo de la aparición” (Butler, 2017, p. 31). El colectivo de mujeres fue reflexionando sobre este ejercicio desde sus comienzos, ensayando e improvisando formas diversas –y más o menos espontáneas– de aparecer. Así, por ejemplo, en

los primeros años repitieron –en diferentes localidades– las marchas de mujeres; o, años más tarde, empezaban a utilizar los soportes comunicacionales a su alcance, para producir imágenes de su “estar siendo juntas” (como la sumatoria de fotos sobre sus tránsitos por estaciones de micro); o cuando tomaron conciencia de no estar pasando desapercibidas al circular colectivamente las calles de la ciudad anfitriona del parlamento.

Cuando estos cuerpos estetizados –con sus propios significantes políticos como mujeres indígenas– se reúnen en el espacio público para expresar su indignación y representar su existencia plural, están planteando a la vez demandas más amplias, como sostiene Butler (2007). Antes de detenerme en estas demandas más amplias, me centraré en el modo en que estas se preparan y significan desde el trabajo colectivo de la memoria.

Cuando estas mujeres viajan, traen consigo sus historias previas de conexiones y desconexiones y de trayectorias frecuentemente sinuosas y solitarias, así como fragmentos desagregados sobre sus experiencias durante y después de ciertos eventos críticos. Por eso, al reunirse para contarse sus respectivos relatos de memoria, ellas están habilitando la posibilidad de oírse y de comprenderse en sus propios términos, formas y sentidos. El Movimiento se concentró en este punto, porque prontamente percibió que los lenguajes, códigos, turnos de intercambio, ritmos y cadencias de habla de las mujeres eran muy diferentes a los hábitos tradicionales de una asamblea interétnica o a los que suelen ser preponderantes en encuentros indígenas mixtos. Pero además, también eran diferentes entre las mismas participantes indígenas. El trabajo de la memoria inició por habilitar y poner en valor esta heterogeneidad de formas de hablar y de hacer sentido de las palabras, con la que el Movimiento iría produciendo su propia poética de la expresión colectiva.

En el parlamento, la palabra circula entre las mujeres para que todas puedan contar lo que las trajo hasta allí. Desde los marcos de interpretación y las formas del arte verbal de sus comunidades o lugares de pertenencia, cada una de ellas va contando algún tramo de sus trayectorias de vida, su acontecer en un campo desplegado de relaciones (Ingold, 2011). Es decir que mientras cuentan de dónde vienen y cómo son las situaciones allí, es difícil no imaginarse un mapa mental que, abarcando todo el país, vaya aumentando progresivamente los puntos que marcan las causas de la indignación. Apuntan entonces a los lugares donde el Estado está ejecutando políticas de extractivismo, las iglesias se difuminan al interior de cada comunidad manipulando voluntades, las salitas de salud despliegan sus dispositivos de silencio, las escuelas invisibilizan los pluriversos áulicos, o los hombres, con sus discursos machistas, perpetúan micro violencias en el tejido social de la vida de cada una de ellas. En la medida en que van transcurriendo los diferentes relatos se van también haciendo evidentes sus similitudes y parecidos en ciertos niveles de experiencia. Relato tras relato se va produciendo, de forma espontánea y presupuesta, un texto común. Este último no se fija por escrito, tampoco es sintetizado verbalmente por alguna de ellas; sin embargo, en el flujo del discurso, se va armando y reconociendo en la mente de cada una:

En la escuela discriminan a mi hija por ser guaraní, por ser quienes somos, una maestra llegó a maltratarla físicamente, pero nadie hace nada (S., mujer perteneciente a la nación guaraní, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Nos desaparecen las chicas, se las llevan a las fronteras. Pero eso no aparece en las noticias. Nadie se acerca a ver qué está pasando con nuestros cuerpos de mujeres indígenas que desaparecemos y aparecemos cortadas o violadas. Todo el pueblo tiene miedo de hablar. El lugar queda cargado de toda

esa energía de miedo y silencio que también nos enferma (R., mujer perteneciente a la nación qom, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Me escapé de mi padre, me junté con un hombre que parecía bueno y tuve que escaparme de él con mis hijitos. Pasamos hambre pero no volvería con él porque terminaría muerta. Yo tengo la fuerza de esta tierra para sobrevivir, de mis ancestas que vienen conmigo (J., mujer perteneciente a la nación qom, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

A través de fragmentos como estos, las mujeres van dando cuenta de las violencias cotidianas con –y en las que– se fueron configurando sus subjetividades.

Aun cuando la violencia narrada en estos relatos proviene “de afuera” (la escuela, agentes estatales, policías) esta se ancla en lo cotidiano. Como afirma Veena Das (2006), la violencia social trabaja en el tejido comunal generando registros y relatos que circulan por vías paralelas a las oficiales. De hecho, estos relatos que las mujeres traen al parlamento repelen las grandes categorías que muchas veces se utilizan para englobar o nombrar sufrimientos. El relato de la niña guaraní discriminada podría ser catalogado como racismo, o las chicas que desaparecen en la red de trata, incluso el relato de la mujer huyendo, podrían ser nombrados como violencia de género. Pero es en la construcción del propio relato, con sus detalles y sus énfasis puestos en las identidades de quienes los cuentan (“mis ancestas vienen conmigo”, “la energía de miedo y silencio también nos enferma” “por ser guaraníes, por ser quienes somos”), que las mujeres han ido reconociendo sus formas de hablar memoria por fuera de las categorías que clausuran e invisibilizan sentidos del sufrimiento y formas cotidianas de subversión.

Los sufrimientos adquieren sentidos específicos en las tramas con las que cada una narra el recorrido de su dolor y de la indignación que la fue trayendo a ser quien es en

el momento en que denuncia. Las subversiones adquieren sus formas particulares al recortarse del fondo contextual que el relato describe. Algunas de estas prácticas pueden ser formas muy valientes de resistir y otras, maneras imperceptibles de luchar. Pero en todos los casos, es el relato de una mujer tomando decisiones, actuando y enfrentando de manera solitaria –o acompañada por sus más allegados– un enemigo al que a la mayor parte de su entorno no le interesa –no se da cuenta o no puede– enfrentar. Pero al poner en común sentidos de sufrimiento y formas de subversión van también resignificando y creando categorías –por ejemplo, “terricidio”, “chineo”, “nativas”– para nombrar lo que otras y otros no nombran.

Maurice Halbwachs (2004) sostiene que para recordar es necesario identificar un rastro o semilla que permita realizar ese trabajo de memoria junto con otros. Lo que sucede en estos encuentros es que ciertas historias –que hasta el momento no habían salido a la superficie representada en el mundo hablado– se encuentran. Es en esos anudamientos de relatos cuando las mujeres reconocen, en las narrativas de otras, los rastros de sus propias memorias y comienzan a desplegar, replegar y organizar en nuevas superficies sus experiencias de vida. En el parlamento, estos rastros (o conectores de similitudes) se fueron encontrando, particularmente, en las descripciones de la fragilidad o la precariedad. Al testimoniar el dolor, no solo se van ligando entre sí sus biografías heterogéneas, también van agrupando y nombrando sus experiencias de dolor. Sin detenerme aquí en los relatos más privados y detallados sobre las violencias cotidianas y locales que estas mujeres fueron narrando, comparto las expresiones que, espontáneamente, se empezaron a usar para presuponer esos fragmentos múltiples –que habían sido contados recientemente por algunas de ellas– y ligarlos con la experiencia que estaba por ser contada:

Venimos desde Misiones, viajando, con nuestros bolsos y artesanías venimos. Venimos porque nos gusta lo que pasa cuando estamos acá. Traemos nuestra palabra. Muchas cosas terribles están pasando desde hace tiempo largo. Nos sacan la tierra. Desde antes y ahora más con los privados. Venimos a traer la palabra. Agua no tenemos. Somos todas nosotras que venimos a contar nuestro día a día (J., mujer mocoví, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Agradezco y saludo a todas las hermanas que han venido hasta aquí a escuchar nuestra palabra. Somos nosotras las encargadas de enseñarles a nuestros *pupichikeche* nuestras formas de luchar y de sentir. Antes cantábamos más, este sistema nos ha ido buscando silenciar. Nos matan. Nos silencian, pero nuestro espíritu sigue fuerte (J., mujer mapuche de Chubut, Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Entre los elementos que pueden estructurar un relato, William Labov (1972) identifica la *coda* cuya función es sintetizar lo narrado anteriormente y, a veces, ligar el momento de la narración con el presente. Usando esta idea, podríamos decir que las mujeres fueron haciendo sus propias codas y, en el devenir del encuentro, algunas de estas se fueron consensuando como frases o categorías comunes de expresión. Las experiencias de sufrimiento o de dolor quedaron subsumidas, pero no olvidadas, en frases como “muchas cosas terribles están pasando desde hace tiempo largo”, “nos sacan la tierra”, “agua no tenemos”, “nos silencian”, “nos matan”.

A partir de un proceso similar de negociación y consenso, también se hizo evidente que compartían prácticas distintivas y singulares de resistencia. Por un lado, se fueron multiplicando los comentarios que ponen en valor el encuentro como un evento donde, principalmente, se traen y comparten las palabras de las mujeres indígenas (“venimos porque nos gusta lo que pasa cuando estamos acá. Traemos nuestra palabra”, “venimos a traer la palabra”, “somos todas nosotras que venimos a contar nuestro día a día”,

“todas las hermanas que han venido hasta aquí a escuchar nuestra palabra”). Desde este ángulo, el “nosotras” se define como enunciadoras de sus experiencias y como portadoras de su propio relato.

Por otro lado, estas palabras se singularizan en ciertas prácticas de transmisión y de expresión específicas. Durante el parlamento fueron varias las ocasiones en que las narradoras se definieron a sí mismas como las encargadas de transmitir la palabra a los niños y las niñas de sus entornos afectivos: “somos nosotras las encargadas de enseñarles a nuestros *pu pichikeche* nuestras formas de luchar y de sentir”. Estas palabras se describen como relatos cargados de consejos. Estos últimos no son entendidos como meras recomendaciones, sino a la manera de Benjamin (2008), como pautas acerca de cómo se debe seguir hablando juntas, narrando sus historias y profundizando las luchas ya iniciadas por los antepasados. La *palabra-consejo* “es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida” (p. 152) y transmitir esa sabiduría es, siguiendo a Benjamin y a las mujeres indígenas, luchar por la verdad con las armas del arte de narrar.

Ahora bien, ciertas prácticas de expresión no solo se singularizan como propias de las mujeres, sino que también se ponen en valor. El hecho de hablar juntas habilita un lugar de placer (“nos gusta lo que pasa cuando estamos acá”), de alegría (“antes cantábamos más”) y de fuerza colectiva (“nos silencian, pero nuestro espíritu sigue fuerte”). Por lo tanto, seguir compartiendo la palabra es un modo de contrarrestar los lugares de vulnerabilidad, de fragilidad y de dolor a los que suelen ser desplazadas cuando las silencian y las precarizan.

Luego de escuchar una veintena de testimonios, el ambiente estaba distinto, había claros signos de angustia entre las mujeres que alojaban los relatos de otras. Dos de las mujeres más jóvenes que forman parte de la organización del parlamento pidieron la palabra: “venimos

escuchando historias muy tristes de mujeres muy valientes y creemos que es importante parar. Tomarnos un tiempo para reforzar nuestro espíritu, para reírnos y cantar”.

Una de ellas fue recorriendo el círculo que formábamos las mujeres allí presentes y le pidió a cada mujer que gritara una expresión que significase “fuerza” en su idioma. Así fue que cada una acercó su grito ancestral y el resto funcionó de eco de esa expresión. Eso que sucedía no era un relato lineal, eran palabras sueltas: *jallalla* gritaban las aymaras, *marici weu* las mapuche... Sin embargo, fue la manera de reunir los fragmentos de relatos tejiendo con ellos una red no discursiva de memorias.

Con estos gritos se impugnaron los silencios sobre sus cuerpos y sus dolores. Pero sobre todo se *iluminó* (Benjamin, 2005) el encuentro. Se actualizaron, sin necesidad de discursos englobantes, los sentidos de *ser juntas* (Massey, 2005) que habían flotado en el aire desde el primer momento. Si todos los pueblos habían construido gritos de resistencia es porque habían pasado por sus cuerpos momentos de opresión. En ese crisol de gritos, el evento se enmarcaba en las largas historias de resistencia que habían emprendido sus pueblos, una y otra vez, en sus territorios. Pero aquí, pronunciados solo por mujeres y coreados desde distintas proveniencias reflejaban el potencial político del estar siendo juntas.

Rebelión de las flores nativas

Durante los dos días que duró el parlamento se llevó a cabo la primera encuesta para el relevamiento de las violencias vividas por las mujeres pertenecientes al Movimiento. Esta herramienta fue creada por mujeres indígenas y no indígenas atendiendo a los testimonios que se venían compartiendo desde los primeros encuentros del colectivo. La encuesta se conformó con preguntas sobre las concepciones

del cuerpo en sus comunidades y sobre las prácticas de violencia sufridas a lo largo de sus vidas. Las respuestas –recogidas al final del parlamento– coincidían mayormente en entender sus cuerpos como algo indisociable del territorio en el que viven y del cual son parte. A partir del análisis de estos datos terminaron de comprobar lo que ya sabían por sus propias experiencias: el sistema que las precarizaba estaban matando tanto sus territorios (habitados por cuerpos) como sus cuerpos (habitados por los territorios). En este marco, se fue esgrimiendo la categoría política de “terricidio”.

Somos nosotras las que ponemos el cuerpo, las que cuidamos las vidas, las que lloramos a nuestros hijos y nuestros ríos. En este país se mira para otro lado, se obstinan en no escuchar que lo que están haciendo no es silenciarnos... sino perderse la oportunidad de escuchar lo que tenemos para decir (Moira Millan, comunicado realizado desde sus cuentas personales en 2019).

Como vimos antes, los fragmentos de historias que fueron contados en el parlamento se fueron hilando –a veces de formas presupuestas e implícitas– alrededor de ciertas frases, expresiones colectivas, rituales y gritos. De este modo, “que se escuche lo que tienen para decir” –aconsejar, proponer– devino en bandera compartida de las mujeres del Movimiento y de otras mujeres que empezaron a emprender con ellas procesos de memoria y reivindicaciones. En el Movimiento comenzó a plantearse como un objetivo importante poner en el centro de la escena de la política argentina aquellas voces que aparecían despararramadas y no legibles:

Las mujeres indígenas en Argentina decimos basta al *terricidio*. Nosotras las mujeres indígenas de diferentes territorios en conflicto, venimos a traer el pensamiento, la palabra, la propuesta, que ha surgido desde el corazón de la tierra que

late bajo nuestros pies (Fragmento del comunicado emitido por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2019).

Y así fue como se emprendió la ocupación pacífica de las oficinas del Ministerio del Interior de la Nación. El miércoles 9 de octubre, el escenario de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en las inmediaciones del ministerio no aportaba muchas novedades al acontecer de los días. Sus trabajadores y trabajadoras circulaban por el espacio acostumbrados a las rutinas impuestas. De pronto, una trutruca partió el silencio de los zapatos con tacos sobre el suelo. Al mismo tiempo –y por la forma en que el viento se remolina en las esquinas de esa calle céntrica– se escuchaban amplificadas los *afafan* que llegan del sur y los *jallalla* provenientes del norte del país⁴. La puerta del edificio fue intervenida con carteles que llevaban la cara de Marcelino Olaire (joven qom de treinta y un años, desaparecido luego de haber sido trasladado a un centro de salud), algunas *wipala* (bandera que representa la cosmovisión andina y que con sus colores simboliza la igualdad en la diversidad), la *wenufoye* (bandera que representa a la nación mapuche) y, de manera casi coreográfica, de un lado al otro de la calle colgaron una bandera con la leyenda “sembraron terricidio, cosecharán rebelión”. Una veintena de mujeres –algunas vestidas con ropas típicas de los pueblos a los que pertenecen, otras cargando niños y niñas, y algunas llevando todavía sus mochilas de viaje– se hicieron presentes en el lugar más céntrico de la política nacional. En esos momentos circulaba por internet un video en el que se veía a Moira Millan acercándose a una de las secretarias del ministerio para explicarle:

⁴ *Afafan* y *jallalla* son las formas nativas de nombrar los gritos de resistencia.

Buenos días, venimos viajando hace muchos días desde distintos lugares del país, queremos tener una reunión urgente con el señor ministro Rogelio Frigerio porque nuestros territorios están siendo asesinados y nuestras mujeres junto con ellos.

La secretaria que tomó el recado solo pudo decirles que el señor Frigerio no se encontraba allí. Las mujeres que llevaban unos tres días viajando solo para sentarse a hablar, para hacer llegar su mensaje y su preocupación a un funcionario que nunca recorrió los territorios indígenas, se miraron entre sí, y como suelen hacer cuando un conflicto se presenta, armaron un círculo, una reunión o un *pichi txawün* y decidieron quedarse a esperarlo allí el tiempo que hiciera falta.

Las horas pasaron y la espera devino en la ocupación pacífica del edificio. Las mujeres qom, mapuche, wichi y guaraníes se sentaron a esperar. Cuando “el espíritu estaba cansado” (“porque estamos sentadas esperando en el piso con nuestros hijos e hijas”), alguna “sacaba de adentro” un canto en su idioma o hacía resonar un *kultrum* (tambor sagrado mapuche) obligando a los transeúntes a no pasar sin conmoverse. Llegó la noche y, con la oscuridad, llegaron las sirenas de la policía que asustaron a más de una de las personas que estaban en el cordón de la vereda. Llegó también la orden de desalojo. Lo que no apareció fue la sorpresa:

estamos acostumbradas a que nos repriman, a que nos intimiden, a que nos peguen hasta matarnos... la diferencia es que esto sucede entre montañas y lagos o en medio de la selva y ahora de suceder será frente a la mirada atenta de quienes viven en esta ciudad (Evis Millán, frente a medio de comunicación comunitario durante la ocupación pacífica, 16 de octubre de 2019).

Casi llegada la medianoche, la antropóloga Rita Segato se acercó al lugar para escuchar sus denuncias, y a la tarde siguiente la “ronda de los jueves”⁵ se pintó de colores andinos cuando Norita Cortiñas como representante de Madres de Plaza de Mayo las sumó a ese tan famoso círculo que otras mujeres, al igual que ellas, construyeron hace años pidiendo justicia por sus hijos y los hijos de sus hijos.

Durante más de dos días esperaron en el hall de entrada del Ministerio del Interior ser atendidas. Aquellas voces e historias que habían sido fragmentadas por el devenir histórico de la opresión estatal e institucional estaban exigiendo ser escuchadas por los políticos de turno como un texto legible:

Nos toca a nosotras históricamente sostener y guardar la vida de nuestras familias, es por ello que el ensañamiento contra las mujeres indígenas es mayor. Salvaguardar la vida de los territorios, frenar el cambio climático, es nuestra obligación. No hay para nosotras individuos líderes sino pueblos liderando su futuro. La vida no se negocia. Hemos permitido la imposición de un sistema de muerte, que ha desnaturalizando a la humanidad, queremos recordarles que nada traemos al mundo al llegar y nada nos llevamos al partir, solo dejamos nuestras huellas en el fugaz andar de nuestras vidas (Moirá Millán, intervención pública durante la ocupación pacífica del Ministerio del Interior, 2019).

Estas mujeres que volvieron a irrumpir en escenarios en donde no se esperaban sus presencias nombraron el evento como “La rebelión de las flores nativas”. Durante los días que duró la ocupación ellas debieron enfrentarse, una vez más, a los titulares mentirosos y mezquinos de algunos medios de prensa, pero sobre todo al de los medios de comunicación hegemónicos que reproducían el anonimato

⁵ Las rondas de los jueves son realizadas por las Madres de Plaza de Mayo desde 1977. Se llevan a cabo desde la última dictadura militar como forma de reclamo y pidiendo respuesta sobre las treinta mil personas desaparecidas durante dicha dictadura.

al que estaban acostumbradas. Sin embargo, los cuerpos reunidos en “La rebelión de las flores nativas” volvían a ejercer su derecho a la aparición, a su libertad y a reclamar una vida vivible (Butler, 2017). En nombre del “terricidio” y con la presencia de sus cuerpos, ellas plantearon frente al Estado y sus normas un conflicto corpóreo-territorial; un conflicto que no apunta a superar las normas de la política hegemónica, sino a ponerlas en suspenso.

Reflexiones finales

Walter Benjamin (1991) se pregunta cómo es posible que nadie asocie el avance del mutismo, o la pérdida de la capacidad para narrar y escuchar, con los eventos traumáticos y desestructurantes de una guerra: “en lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos” (p. 2). Las mujeres indígenas del Movimiento trabajaron arduamente sobre sus (im)posibilidades de comunicar las experiencias de sus vidas cotidianas. Los fragmentos de relatos con los que inicia el Movimiento eran las supervivencias de sus propios forcejeos biográficos, de sus experiencias cotidianas de maltrato y de violencia (por parte de ciertos hombres, ciertas mujeres, instituciones estatales y funcionarios), de los intentos de diversos actores sociales por vaciar de sentido o imponerles determinadas lecturas lineales a sus sentimientos de dolor e indignación. Las memorias de estas mujeres se remontan a los eventos críticos de las campañas militares que enajenaron sus territorios, cuando sus antepasados fueron perseguidos, despojados, deportados y asesinados, pero continúan con otros eventos violentos sufridos a lo largo de sus vidas; eventos que los discursos hegemónicos silenciaron o promovieron como sucesos naturalizados. Esos silencios y naturalizaciones impuestos son la otra cara del relato fragmentado. Por eso, solo construyendo una audiencia dispuesta a escuchar

por fuera de los códigos establecidos, es posible reconocer en ellos relatos de memoria, ricos en experiencias comunicables. El Movimiento funciona como audiencia y como telar para producir junturas con sentidos propios sobre los eventos e intencionalidades políticas determinadas.

El desierto de voces esconde manantiales de agua en su interior que no son otra cosa que la capacidad de recordar junto con otras a contrapelo de la soledad y el aislamiento. A partir del encuentro estas mujeres han logrado aparecer en un escenario hegemónicamente configurado exigiendo ser escuchadas en sus propios términos y vocalidades. Será cuestión de prestar atención y observar si la sociedad argentina en su conjunto está preparada para dejar de creer que hay desiertos allí donde se levantan las flores nativas y sus rebeliones.

Referencias

- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Walter Benjamin: Selected Writings, 1927-1930* (Vol. 2). New York: Harvard University Press.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Das, V. (1995). *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India* (Vol. 7). Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. (2006). *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary* (pp. 108-134). Berkeley: University of California Press

- Carrasco, M. (ed.). (2018). *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas de la Universidad de Zaragoza. España.
- Ingold, T. (ed.). (2011). *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Lenton, D; Delrio, W; Pérez, P; Papazian, A; Nagy, M; et al. (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en argentina. *Conceptos*, 493(4), 119-142.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Manzano, V. (2004). Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetera. *Intersecciones en antropología*, 5, 153-166.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: SAGE Publications.
- Labov, W. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Pittsburgh: University of Pennsylvania Press.