

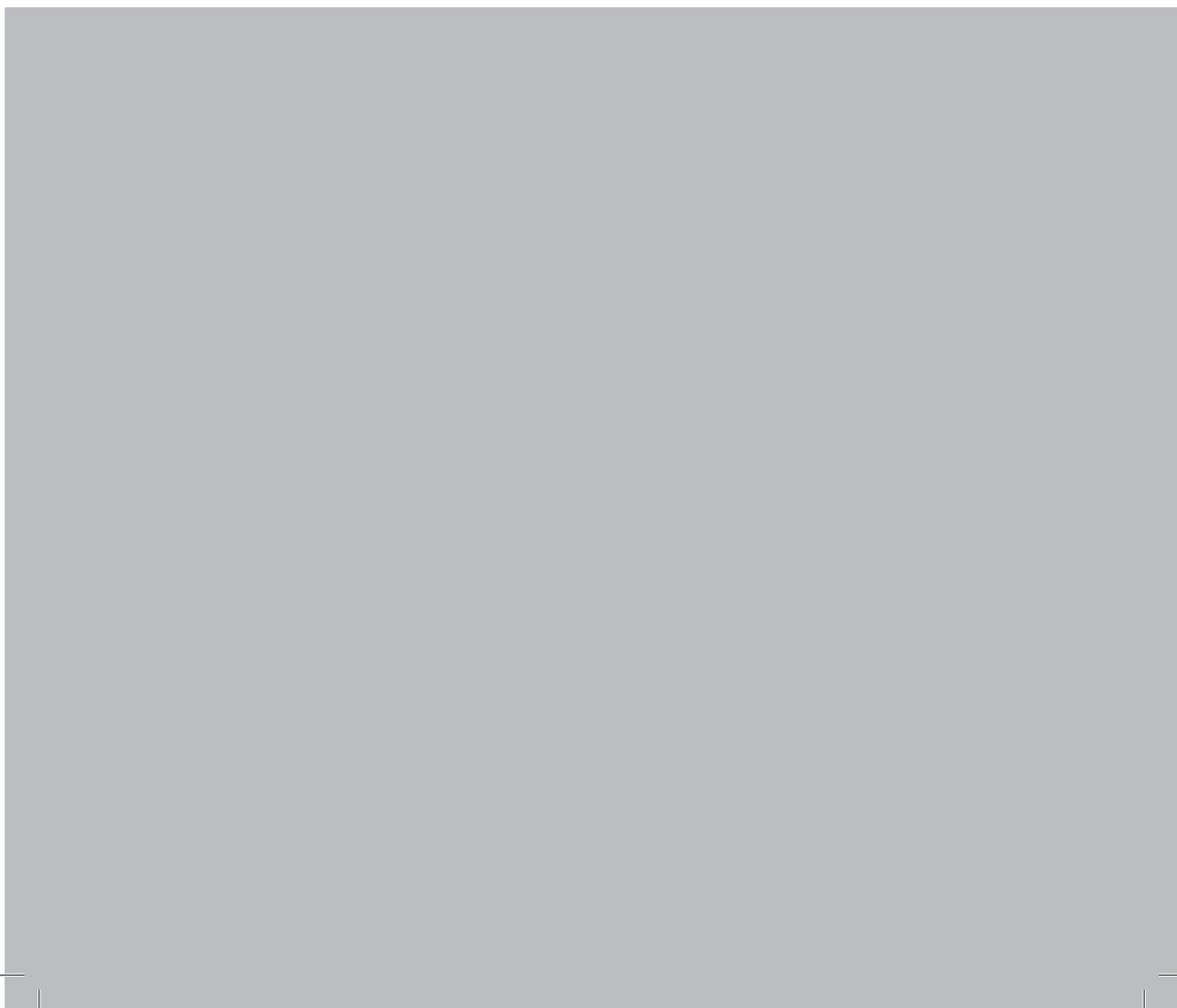
Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina

ORG. RICARDO VERDUM E EDVIGES M. IORIS

ABA PUBLICAÇÕES



Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina



COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

Coordenador

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

Vice-Coordenadora

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Diretoria

Presidente

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Vice-Presidente

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Secretário Geral

Sergio Ricardo Rodrigues Castilho (UFF)

Secretária Adjunta

Paula Mendes Lacerda (Uerj)

Tesoureira Geral

Andrea de Souza Lobo (UnB)

Tesoureira Adjunta

Patricia Silva Osorio (UFMT)

Diretora

Carla Costa Teixeira (UnB)

Diretor

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Diretor

Julio Assis Simões (USP)

Diretora

Patrice Schuch (UFRGS)

www.abant.org.br

Universidade de Brasília.

Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte.

Prédio Multiuso II (Instituto de Ciências Sociais) – Térreo – Sala BT-61/8.

Brasília – DF Cep: 70910-900. Caixa Postal nº: 04491.

Brasília – DF Cep: 70.904-970. Telefax: 61 3307-3754.

Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina

ORG. RICARDO VERDUM E EDVIGES M. IORIS

ABA PUBLICAÇÕES



Copyright ©, 2017 dos autores

Diagramação

Rita Motta, sob coordenação da Gráfica e Editora Copiart

Revisão

Bruna Longobucco

Essa publicação foi viabilizada com recursos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina / organização de Ricardo Verdum e Edviges Marta Ioris. - Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia, 2017. 252 p.

Bibliografia
ISBN 978-85-879-44-9

1. Índios da América Latina 2. Identidade étnica 3. Etnologia 4. Autodeterminação 5. Povos indígenas - Divisões territoriais e administrativas 6. Índios da América Latina - Estatuto legal, leis, etc I. Verdum, Ricardo II. Ioris, Edviges Marta

17-0021

CDD 980.4131

Índices para catálogo sistemático:

1. Índios da América Latina

Sumário

07 Apresentação (Ricardo Verdum e Edviges Marta Ioris)

PARTE I – AUTONOMIA E ACESSO À JUSTIÇA

17 Para uma teoria do Estado plurinacional: a autonomia na América Latina (Consuelo Sánchez)

49 Mulheres Indígenas e o acesso à Justiça: a perspectiva de gênero na antropologia jurídica latino-americana (Rosalba Aída Hernández e María Teresa Sierra)

PARTE II – AGENCIA COLETIVA, AUTODETERMINAÇÃO E TERRITÓRIO

71 Os comanejo de áreas protegidas na Argentina como formas de juridicidade em disputa (Florencia Trentini)

99 Los tribunales chilenos y la protección de los territorios indígenas: los desafíos de una resolución jurisprudencial de la discronía entre el modelo económico neoliberal chileno y la efectivación de los derechos indígenas (Leslie Cloud)

125 ¿Autonomía o segregación? Estado, racismo y violencia en la Región Triqui de Oaxaca (Natalia De Marinis)

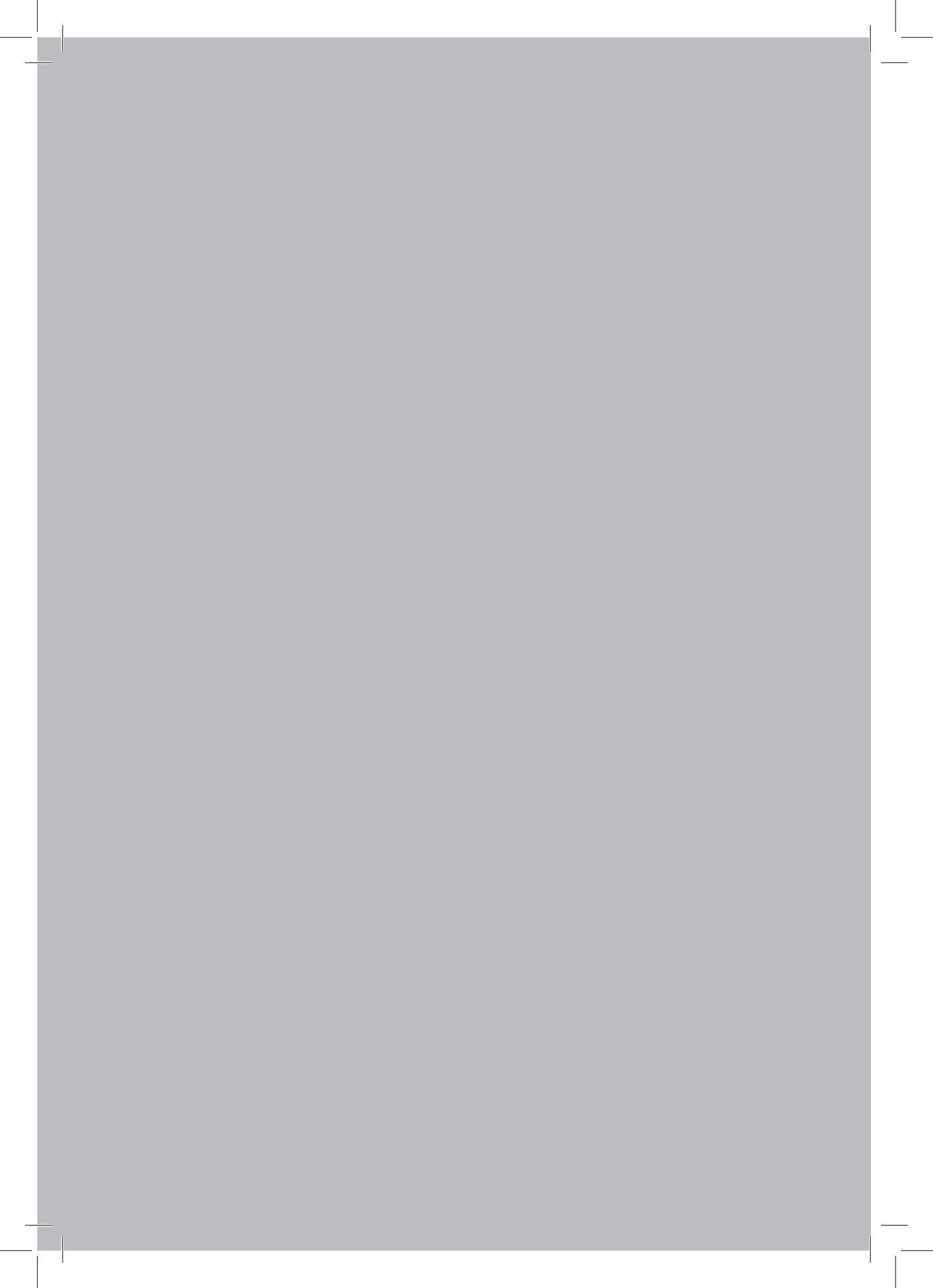
151 Los efectos del poder judicial en San Juan Cotzocón, México. Voto universal por tejido social (Juan Carlos Martínez)

177 A “água boa” da Itaipu Binacional e a “aldeia prometida” dos *Avá-Guarani* na Região Oeste do Paraná (Thiago Arruda Ribeiro dos Santos)

PARTE III – MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E PROCESSOS DE REAFIRMAÇÃO ÉTNICA

203 Las memorias Mapuche del “regreso”: De los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración (Ana Margarita Ramos)

229 De ruínas e fragmentos: narrativas e reflexões indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas (Edviges M. Ioris)



Apresentação

Ricardo Verдум

Doutor em Antropologia da América Latina e Caribe pela Universidade de Brasília. Em estágio pós-doutoral no PPGAS/UFSC

Edviges M. Ioris

Doutora em Antropologia Cultural pela Universidade da Flórida
Professora do Departamento de Antropologia da UFSC

Em primeiro lugar, queremos agradecer aos autores e autoras que participam desta coletânea, que prontamente incorporaram a ideia que lhes apresentamos de organizarmos este livro e se dedicaram à escrita dos seus textos.

A constituição deste livro foi orientada pelo propósito de trazer especialmente ao público brasileiro alguns questões, análises e reflexões relativas aos esforços recentes dos povos e organizações indígenas, em diferentes partes da América Latina, visando promover mudanças nas práticas de decisão e nos processos político-administrativos no âmbito dos estados-nação em que estão situados, em particular aqueles que têm efeitos sobre os seus modos e as suas condições de vida.

A transformação dos estados hoje existentes na América Latina, de estados-nação em estados efetivamente plurinacionais, a sua refundação pluralista como projeto comum de diversas comunidades autogovernadas está ainda nos seus primeiros movimentos. As reformas democráticas e descentralizadoras dos estados cultural, étnica e nacionalmente complexos como os constituídos em Latinoamérica encontra inúmeras resistências; e a depender das circunstâncias sociopolíticas, não raro poderão ocorrer mudanças legais e administrativas que darão novos significados aos

enunciados de direitos, estabelecendo procedimentos mais restritivos ou amputando direitos já conquistados. Isso é muito claro quando estão em jogo a delimitação territorial e o controle sobre os recursos naturais.

Por outro lado, a *autonomia territorial* de povos indígenas e nacionalidades já deixou de ser uma utopia ou um tema de debates e de polêmicas entre especialistas, indígenas e não indígenas. E se no Brasil o tema ainda não está posto com clareza, e o peso do indigenismo à brasileira provavelmente explica parte do problema, noutros países do continente e do mundo já se produziram alguns avanços nas bases jurídica e política e experiências de governo local e regional e formas de governo indígena (STAVENHAGEN, 2000; GUTIÉRREZ CHONG, 2001, 2008; LEYVA et al., 2008; GONZÁLEZ et al., 2010; CERDA GARCÍA, 2011).

Os trabalhos que integram este volume foram distribuídos em três partes. O primeiro capítulo da primeira parte foi escrito por Consuelo Sánchez, quem nos dá a conhecer algumas das formas como a reivindicação do direito político à *autodeterminação em escala coletiva* é assumida por distintos povos indígenas na América Latina, tanto em discurso como na prática, ou seja, ao como querem exercer este direito na prática. Além disso, faz um balanço da abrangência e dos limites dos marcos constitucionais em diferentes países na América Latina com relação à *autonomia* e, conseqüentemente, à criação de Estados Plurinacionais. Centra sua análise em sete países, a saber: Nicarágua, Bolívia, Colômbia, Equador, Panamá, Venezuela e México.

Na sequência, Rosalva Aída e María Teresa Sierra refletem sobre as contribuições das práticas e teorizações das mulheres indígenas na América Latina para a revitalização dos sistemas jurídicos indígenas. O fazem operando uma descentralização das visões homogêneas dos sistemas jurídicos indígenas, desnaturalizando a autoridade masculina e incidindo de maneira particular nos espaços da justiça comunitária. Ao mesmo tempo em que investem energias para defender os seus direitos, dentro e fora das comunidades, revitalizando os seus sistemas jurídicos e buscando definir espaços de coordenação interlegal com a justiça estatal, as mulheres indígenas estão

defendendo o direito dos seus povos de manter os seus próprios espaços de justiça comunitária e, em um sentido mais amplo, os seus direitos a uma autonomia política e territorial. De acordo com as autoras, a visualização destes processos e sua análise, especialmente nas duas últimas décadas, têm contribuído e proporcionado o desenvolvimento de uma antropologia jurídica com perspectiva de gênero.

A segunda parte do livro aponta para alguns riscos e desafios ao exercício da autodeterminação e da autonomia territorial dos povos indígenas, a partir de estudos de caso na Argentina, Chile, México e Brasil. A seção inicia com o texto de Florencia Trentini, em que a autora analisa a implementação na Argentina da política de *comanejo*, em que estado e população indígena compartilham a gestão territorial e dos recursos naturais de um território reconhecido pelo estado como indígena. A autoria irá mostrar que os projetos de *comanejo* não têm sido um modelo adequado para alcançar o respeito pela diversidade cultural e o chamado desenvolvimento sustentável. Na prática concreta e cotidiana, eles se constituem como arenas de disputa política de sujeitos em relações assimétricas de poder, nas quais entram em jogo os interesses dos diferentes sujeitos e grupos envolvidos, e que neste jogo são configurados os limites e as possibilidades de reconhecimento de direitos e da ação política dos povos indígenas. A unidade de análise é o caso de *comanejo* do Parque Nacional Nahuel Huapi (PPNH), criado em 1934, a partir do qual se evidencia que a construção política desse modelo se baseia no pressuposto de uma correspondência entre identidade/cultura/território, que estabelece claros limites à efetivação dos direitos territorial e o controle, além de desconsiderar direito político à autodeterminação dos povos indígenas.

Segundo Florencia, o modelo está fundado num sujeito indígena ideal, cuja alteridade é conferida pela existência de um corpus de saberes e práticas *ancestrais*, intimamente vinculados ao que no Ocidente se denomina como *natureza*, e por meio da ocupação *ancestral* de um espaço atualmente categorizado como área protegida. Esta correspondência encontrará rebatimento no marco jurídico que permeia a política de Administração

de Parques Nacionais (APN). Ademais, na atualidade, o reconhecimento da condição de “indígena” e os direitos diferenciados derivados desse reconhecimento estão sujeitos ao seu pertencimento a uma “comunidade” juridicamente reconhecida pelo Estado, por meio de procedimentos burocráticos. Na prática, o que ocorre é uma invisibilização de processos históricos particulares vividos por vários coletivos indígenas e ficam ocultas as relações históricas de poder e desigualdade.

Leslie Cloud analisa e reflete sobre a situação dos direitos territoriais, dos direitos à consulta e ao consentimento prévio livre e informado dos povos indígenas, e o processo recente de judicialização dos direitos indígenas no Chile. Mostra que a legislação neo-indigenista vigente naquele país é ineficiente, como marco legal, para restituir os territórios indígenas; o mesmo em relação a sua proteção, isso mesmo no caso de territórios indígenas reconhecidos e titulados pelo estado chileno. A proteção jurídica e constitucional da economia neoliberal chilena dispõe de forças e mecanismos muito mais poderosos ao seu lado que os disponíveis para o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. São trinta e cinco anos de um regime constitucional de economia neoliberal frente a sete anos de direitos indígenas surgidos com a entrada em vigor em 2009 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A mesma insuficiência verifica-se nas regulamentações do processo de consulta aos povos indígenas. Os conflitos entre medidas legislativas ou administrativas que permitem a implantação de empreendimentos extrativistas (mineração, água etc.) e de infraestrutura (rodovias, hidrelétricas etc.) e o respeito aos direitos dos povos indígenas tem via de regra levado a os direitos desses povos à judicialização, em processos judiciais onde os indígenas são demandantes da efetivação de direitos, ou se defendem em processos de criminalização ou da acusação de terrorismo. Para a autora, o avanço do reconhecimento e do respeito aos direitos indígenas no Chile depende de uma reforma constitucional, uma reforma que reequilibre a relação entre os direitos econômicos e os direitos humanos, e que incorpore os direitos dos povos indígenas neste instrumento.

Natalia De Marinis analisa o caso dos Triqui, povo indígena situado na porção noroeste do estado de Oaxaca, México, que no começo deste sé-

culo deu início a um projeto de *autonomia* política, com a reconstrução dos seus sistemas próprios de justiça, autogoverno e segurança, baseado no exercício do direito próprio, e que foi altamente reprimido em 2010 por grupos paramilitares alinhados com o governo. A partir de uma análise histórica da segregação dos triquis com a finalidade de domínio pelo estado de Oaxaca, fazendeiros e comerciantes, e tendo por fontes arquivos, documentos inéditos e escritos de antropólogos e antropólogas, a autora busca desentramar a constituição dos discursos que movem as ações contrárias ao projeto autonomista, situando as relações do estado para com o povo Triqui em um contínuo de violência colonial, racismo e despejo.

No texto seguinte adentramos nas manifestações de disputa pelo poder político interno e suas repercussões no processo eleitoral no município de San Juan Cotzocón (Oaxaca, México). No município há três comunidades com diferentes identidades políticas, com instituições e o exercício de cidadania que se desenvolve em nível comunitário. Trata-se de um município regido pelo chamado “sistema de direito consuetudinário” ou “usos e costumes”, que na atualidade se denomina “sistema normativo interno”. Lembrando que a Constituição Política do México reconhece em texto aos povos indígenas o direito à *autodeterminação* e à *autonomia*. Ele observa que, não obstante haver este conjunto de referenciais relativos aos direitos indígenas, o enfoque residual de ver os indígenas como tutelados estatais, impede a conversão para um verdadeiro estado multicultural e a um conseqüente pluralismo jurídico e político. Esse é o caso, por exemplo, dos operadores do *Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación* (TEPJF). As interpretações dos magistrados eleitorais, apesar de protegerem direitos no papel, se desatentas aos contextos cultural e histórico em que sua ação incidirá, podem contribuir para debilitar o tecido social e a institucionalidade local das regiões indígenas. As eleições dos povos indígenas têm que corresponder as normas, procedimentos e práticas tradicionais, de suas autoridades e representantes para o exercício de suas formas próprias de governo interno, garantindo a participação das mulheres em condições de equidade frente aos homens, num marco que respeite o pacto federativo.

A segunda seção encerra com a contribuição de Thiago Arruda Ribeiro dos Santos. Nela o autor analisa o sistema de relações socioculturais dos Avá-Guarani moradores da Reserva Indígena Tekoha Anhetete, localizada no oeste do estado do Paraná (Brasil), com a Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional. É neste contexto sociocultural onde se manifestará uma modalidade de indigenismo ainda pouco comum na cena brasileira, o “indigenismo empresarial”. Onde o estado passa a atuar de uma forma mais apagada e a empresa assume a posição de principal interlocutor da comunidade ou povo indígena. As reflexões que desenvolve o autor abrem inúmeras janelas para se pensar os caminhos, riscos e desafios ao exercício e a efetivação do direito à autodeterminação e à autonomia territorial.

Na terceira parte do livro estão duas contribuições que discutem o papel da memória social em processos de reconstituição e afirmação de identidades étnicas, e nos processos de afirmação de direitos, especialmente territoriais. Esta seção inicia com o texto de Ana Margarita Ramos, em que a autora analisa as “histórias tristes” contadas por narradores Mapuche da província de Chubut, na Patagônia argentina. Estas histórias têm como referente os contextos de violência de fins do século XIX – que na historiografia oficial é conhecido como a “conquista do deserto” – quando os Mapuche foram perseguidos pelo exército nacional. São relatos que, transmitidos por seus antepassados, contam as experiências vividas por avôs e avós – em sentido genérico, diz a autora – quando os exércitos os perseguiram e eles tinham que se esconder, eram vítimas de matanças e de reassentamentos forçados, eram levados para campos de concentração, tinham as crianças roubadas e levadas não se sabe para aonde, entre outras violências. Neste texto ela dá uma atenção especial as chamadas “histórias de regresso”, que formam um conjunto específico de “histórias tristes”, tendo por objetivo refletir sobre os processos de memória social associadas com experiências de violência (históricos e presentes), de reafirmação étnica, e com os seus reclamos e demandas políticas e territoriais na atualidade.

O volume se encerra com a contribuição de Edviges M. Ioris, que problematiza as narrativas indígenas de reconstrução do passado entre

grupos socioculturais envolvidos em um processo de reelaboração e reafirmação étnica e cultural na região do baixo Rio Tapajós, no oeste do estado do Pará, Brasil. No contraponto da história oficial, que registra lamentável ausência de informações e estudos sobre os processos que acometeram os indígenas nesta região desde que a colonização iniciou no século XVI, as narrativas indígenas apresentam-se, nas palavras da autora, “ricamente alimentadas por memórias passadas por gerações, prodigiosas de lembranças e imagens de um passado fragmentado, estilhaçado numa guerra contínua imposta pelo sistema colonial, e que, mais recentemente, têm sido reavivadas e revalorizadas por conta do movimento indígena de reafirmação étnica e cultural”, e pela afirmação dos seus direitos territoriais, base material do exercício da autonomia. Nesse sentido, o texto parte da leitura das teses de Walter Benjamin para refletir sobre a construção deste passado, cujas histórias se apresentam fragmentadas, dispersas, quase perdidas, mas que se expressam em ricas e detalhadas narrativas dos indígenas, promovendo um novo olhar sobre a história indígena, que se pensava sepultada.

Assim, fechando essa apresentação, ressaltamos o largo alcance das contribuições dos textos que completam a coletânea, os quais, embasados em substantivas pesquisas de campo e ou documental, traçam um panorama amplo dos processos e campos de relações que se interpõem na construção e luta dos povos indígenas na América Latina por *autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça*, que, como ressaltamos anteriormente, faz tempo já deixaram de ser utopia para se tornar principais pautas de suas reivindicações.

REFERÊNCIAS

CERDA GARCÍA, Alejandro. *Imaginando zapatismo: multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México, DF: UAM-Unidad Xochimilco, Miguel Ángel Porrúa, 2011.

GONZÁLEZ, Miguel et al. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito, Ecuador: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, 2010.

Las memorias Mapuche del “regreso”: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración

Ana Margarita Ramos¹

Los relatos de la memoria social sobre los que trata este trabajo se fueron conformando como piezas valoradas en el arte verbal mapuche, distinguidas por sus mismos narradores por formar parte de un conjunto más amplio de narrativas específicas que ellos suelen nombrar como “historias tristes”. Estas historias tienen como referente común los contextos de violencia de fines del siglo XIX, cuando los mapuche de la Patagonia fueron perseguidos por el ejército nacional (durante la llamada “conquista del desierto”). Sin embargo, la duración temporal de los eventos narrados por estas “historias tristes” desborda las cronologías oficiales, puesto que en ellas los años de violencia se prolongan más allá de las campañas militares, abarcando también los años de peregrinaje y regreso en los que las personas, grupos parentales o *lof* (comunidades) fueron “llegando al lugar” en el que intentarían “vivir tranquilos”.

Actualmente, los narradores mapuche enmarcan como “historias tristes” aquellos relatos que, transmitidos por sus antepasados, cuentan las experiencias vividas por abuelos y abuelas – en sentido genérico – cuando los ejércitos los corrían y tenían que esconderse y sobrevivir en la cordillera o en “lugares de oscuridad” como cuevas; así como las matanzas, los desplazamientos forzados en los que eran “llevados

1 Instituto de Investigaciones en Diversidad y Procesos de Cambio, Conicet/UNRN

largas distancias como animales”; los campos de concentración, el robo y la deportación de niños, entre otros eventos². Pero en estas “historias tristes”, muchas de las personas con las que he conversado también incluyen las experiencias vividas por sus antepasados cuando, finalizando las campañas militares de los estados argentino y chileno, las personas dispersas, perdidas y separadas de sus lugares de apego y de sus relaciones afectivas, deciden “regresar”. Un regreso cuya ambigüedad temporal – algunos mencionan un peregrinaje de meses y otros de años – hace contrapunto con el detalle que los relatos brindan sobre los acontecimientos que permitieron a los caminantes dispersos sortear el hambre y el desconcierto hasta el momento en que finalmente “llegan a su casa” o “se reencuentran con sus parientes”. Este trabajo toma como objeto de análisis particularmente ese último conjunto de “historias tristes”, a las que llamamos aquí “historias de regreso”, con el fin de reflexionar, a partir de ellas, sobre los procesos de memoria en formaciones de recuerdo signadas por experiencias de violencia.

Cuando hace veinte años atrás inicié mis trabajos de campo con las comunidades y organizaciones mapuche de la provincia de Chubut (Argentina), escuché las primeras versiones sobre estos peregrinajes, sin poder conectarlas entre sí y mucho menos con los marcos más amplios de la memoria en los que adquirirían sus sentidos sobre un pasado común³. Fue bastante tiempo después, y específicamente conversando con Mauricio Fermín – un anciano de la comunidad de Vuelta del Río – cuando

2 Los sentidos socioculturales que fueron adquiriendo las “historias tristes” también se fueron especificando en contraposición a otros relatos sobre ese mismo periodo de violencia, y que suelen ser nombrados como “historias de lucha”. En estas últimas, el foco suele estar puesto sobre las distintas estrategias de enfrentamiento como las alianzas entre diversos grupos mapuche, los levantamientos conjuntos o las hazañas de ciertos *lonko* (caciques) (Distinción realizada por Chacho Liempe, Río Negro, 2007, comunicación personal).

3 Ciertas narrativas de este entramado al que denomino “historias de regreso”, podían ser leídas, incluso, en publicaciones folklóricas sobre leyendas y cuentos mapuche (por ejemplo, FERNÁNDEZ, 1995).

vislumbré la conexión interpretativa que mis interlocutores presuponían entre esos distintos relatos. Los marcos más amplios en los que estas narrativas se conectaban y desde los cuales producían conocimientos sobre el pasado para las personas mapuche, empezaron a hacerse legibles para mí cuando Fermín inició su conversación diciendo: “Pero las historias que nunca se cuentan... las historias tristes que vivimos... son las que yo te voy a contar” (2004, entrevista personal). Y entonces, relatos aislados, desconectados entre sí, escuchados o leídos aquí y allá, devinieron en un entramado de memorias. Esta nueva posibilidad de interpretación me permitió reconocer en esas tramas el modo en que los eventos en crudo de la dominación fueron socializados en formas particulares de discurso histórico, enraizadas “en las sensibilidades cognitivas, estéticas y morales” (HILL, 1992, p. 810) de las personas mapuche con las que he conversado durante estos años.

Coincidiendo con Jonathan Hill, considero que las luchas de los grupos indígenas para reapropiarse del control sobre sus pasados después del colapso demográfico, la dominación colonial y otras formas de quita de poder, conllevan el desafío de “reconstruir poéticamente un entendimiento compartido del pasado histórico que les permita comprender sus condiciones presentes como el resultado de sus propias maneras de hacer historia” (1992, p. 811). Un contra-discurso poético es el que permite, para este autor, resistir los sistemas actuales de dominación, los estereotipos étnicos y raciales y la hegemonía cultural y epistémica.

Los relatos mapuche que constituyen las memorias duraderas – aquellos que circularon a través del tiempo y en diferentes regiones – fueron resguardados y transmitidos como piezas de arte verbal en las que prevalece la función poética. Es decir, relatos en los que predomina la calibración reflexiva sobre las estructuras formales para llamar la atención sobre ellas mismas, con el fin de definir el evento narrativo como una comunicación a ser recibida de una manera particular (Bauman y Briggs, 1990). Desde esta perspectiva, es la función poética la que permite que hablantes y oyentes actualicen marcos de interpretación compartidos

sobre los relatos en curso, en la medida en que se involucran conjuntamente en el uso de los signos verbales y no verbales para relacionar lo que es dicho en algún tiempo y en algún lugar con el conocimiento adquirido a través de sus experiencias pasadas (GUMPERZ, 1992, p. 230).

Estos marcos interpretativos funcionan como teorías populares del mundo, o modelos culturales de la experiencia, por medio de los cuales se actualiza un punto de vista para comprender el mundo y posicionarse en él. Sus propiedades poéticas permiten a los hablantes realizar conexiones entre campos diferentes de la experiencia y crear coherencia entre hechos no necesariamente relacionados.

En las sucesivas conversaciones donde las experiencias son narradas y transmitidas, ciertos relatos – con sus propiedades poéticas y sus significados culturalmente significativos – se van transformando en unidades discretas con autoridad y poder por sí mismos. Un relato investido de autoridad es aquel que, por haber sido narrado una y otra vez, ha quedado protegido de transformaciones arriesgadas, deviniendo en una pieza artística plausible de ser citada, actualizada o reconocible (BAUMAN; BRIGGS, 1990).

Al respecto, Paul Connerton (1989) ha planteado que, para comprender la formación social de la memoria, debemos prestar atención a aquellos actos de transferencia que, basados en la repetición, hacen posible recordar en común. Desde este ángulo, las “historias tristes” nombran un conjunto de relatos investidos de autoridad cuyas imágenes y conocimientos del pasado han sido sostenidos por la práctica poética y ritual de volverlos a contar.

Estos relatos son estructurados poéticamente como *ngitram*, indicando que lo que está siendo contado debe ser entendido, por un lado, como la historia verdadera de un evento que sucedió en el pasado y, por el otro, como una historia que viene siendo transmitida oralmente a través de las generaciones. Otra de las características de los *ngitram* es que suelen ser recentrados como historias del propio linaje, siendo generalmente una abuela o abuelo el protagonista del evento narrado.

Mientras las representaciones oficiales de la historia sobre las campañas militares contra los grupos indígenas descansan primariamente sobre fuentes documentales escritas y establecen una brecha infranqueable entre el mapuche pensado como víctima de una campaña exitosa de exterminio y sometimiento, y el mapuche impensable como agente de su propia reestructuración como pueblo, los *ngütram* sobre ese periodo basan sus interpretaciones en discursos orales intertextualmente enmarcados en conceptos mapuche de agencia. Los *ngütram* sobre los años de violencia no sólo cuentan “cómo a pesar de la adversidad hicieron lo que nadie creía que iban a hacer, que era sobrevivir y después reconstruirse como pueblo”⁴, sino que también ponen en relieve aquellos aspectos del conocimiento mapuche que permiten interpretar esa reestructuración como resultado de las agencias mapuche, humanas y no humanas.

Tal como sostiene Janet Carsten (2007), citando a Vena Das (1995), los “eventos críticos” de violencia interrumpen la vida cotidiana y destrozan los mundos locales, dominando los imaginarios sociales y políticos, sin embargo, y siguiendo el planteo de Carsten, éstos son también momentos de refundición del pasado y de regeneración de memorias. Los contextos post-violencia, desde este punto de vista, producen cambios en las categorías con las que la gente opera, crean modos novedosos de relacionamiento y reorganizan las presuposiciones culturales que deben ser tenidas en cuenta para volver a entramar sentidos de pertenencia. Sin dejar de ser evaluadas por sus narradores como “historias tristes”, aquellas que cuentan el “regreso” buscan reconectar las experiencias de pérdida – en un contexto de profunda desconexión – en marcos creativos de memoria.

De acuerdo con este marco general, y después de presentar a continuación algunos de los *ngütram* utilizados para ejemplificar el análisis, me centraré en los marcos que éstos actualizan para interpretar el devenir histórico del Pueblo mapuche.

4 Palabras citadas de su abuela por Mauro Millan, militante mapuche de la provincia de Chubut (2007, entrevista personal).

LAS HISTORIAS DE REGRESO

En el transcurso de mis trabajos de campo – mayormente realizados en la provincia de Chubut –, he ido escuchando innumerables relatos sobre el regreso emprendido por los caminantes dispersos una vez finalizadas las campañas militares, pero selecciono aquí algunos de ellos con el fin de mostrar las formas en que se estructuran poéticamente sus tópicos centrales. Con fines meramente expositivos, los he organizado en tres temáticas diferentes de acuerdo a cómo suelen ser citados por sus propios narradores: los *ngütram* del *nawel* (tigre), los *ngütram* de la gente de abajo y los *ngütram* sobre el *nguillatun* (rogativa mapuche):

EL NGÜTRAM DEL NAWEL⁵

En el año 1998 fui a visitar a la anciana Manuela Cañiu a su casa en el paraje Río Chico de Colonia Cushamen (provincia de Chubut). Contándome la historia de su familia ella ejecutó el siguiente *ngütram*:

Mi abuela vino del norte, me acuerdo muy poco cuando conversaban los viejos cómo ellos dispararon del norte y vinieron para acá. Venían de donde había muchos... cómo le decían... tenientes. Y esos días dispararon para acá. Ella salió a correr y le acompañó un ñanquito⁶ que desde arriba le hacía señas para dónde ir, hasta que le dice ‘siga viaje’. Después, más acá, encontró un *nawel* (tigre) y la acompañó ese tigre, ‘yo la sigo acompañando’, dice que le dijo. De pronto vino un toro, dice que la atropelló y la viejita subió arriba de un árbol. Desde allí le hacía *nguillatun*⁷ en paisano (en lengua mapuche), dice que le dice que por favor no la volteara, pero el toro la llevaba mal. Entonces el tigre le saltó al toro y lo agarró, y la anciana lo despanzó, y se

5 *Nawel* suele ser traducido como tigre en *mapuzungun* (lengua mapuche). En otros relatos, este lugar es ocupado por el *pangui* (puma) o el *trapial* (león).

6 Aguila pequeña habitual en la región.

7 Rogativa mapuche.

armó de carne, porque tenía hambre. Y ahí siguieron viaje con el tigre para llegar acá. (CAÑIU, 1998, entrevista personal).

En el año 2004 estaba visitando a Mauricio Fermín, un anciano de la comunidad de Vuelta del Río, también en la provincia de Chubut. En esta ocasión estábamos conversando sobre las historias que no fueron contadas en los libros, cuando Fermín inició la siguiente narrativa:

Historias tristes [...] Mi abuela sufrió mucho. Cuando ella vino. Se entregaron los viejos de ella y la llevaron a Buenos Aires, se entregaron porque dicen que los mataban ahí nomás. Creo que estuvo ahí un año y medio prisionera. Entonces por eso mi abuela disparó de allá de la guerra, se escapó... donde estaban todos los compañeros muriendo, y ella se salvó, dejaron heridas, pero salvó. Dice que cuando vio que se retiraban un poco los que andaban matando gente, dice que rodó para el lado de un zanjoncito, como un canalcito, y se metió ahí. Fue rodando, fue rodando... y ahí se escondió. Entonces dice que venían los que mataban gente recorriendo, encontrando otros muertos, como diez muertos ¿vio? Y ella calladita nomás, calladita, dice. Pero ese que venía pasó al ladito de ella y no lo vieron nada. Y cuando vio que se alejaron... dice que rodó para abajo. Quería ir para el lugar donde estaban los otros parientes que tenía. Entonces dice que había salido como tres leguas de donde la habían atropellado... y de repente fue cuando apareció el *nawel* (tigre). Dijo ella 'este bicho es bueno', y entonces le empezó a hacer *nguillatun* (rogativa). Y se quedó mirando al tigre, porque lloraba así, con la manito, como ser humano. Después entonces siguió el viaje... Dice que le dijo 'yo estoy de viaje'. Dice que el tigre le hacía señas para que lo siga, y ella lo siguió. Eso debe haber sido así. Y se fue con el tigre a la par, no cerca, pero iba al par. Bajaron un valle, como a diez leguas o veinte leguas de donde se encontraron, cuando oyeron un bramido y encontraron el animal ese, un toro salvaje. Entonces ella se subió a un palo blanco. El toro empezó a escarbar el árbol, con las manos así, daba vuelta en el árbol y de repente que se empezó a mover el árbol 'bueno, ahora estoy lista', pensó ella. Y el tigre estaba muy echadito... y de repente estiró los brazos, estiró bien, y pasó el rasguño entre la piedra,

para afilar las uñas, y se vino despacito, atrás del animal, y se vino despacito, despacito, dice que se vino. Cuando se acercó un poco dice que pegó el salto y le rajó la panza al animal. Y dice que lo miraba desde arriba la compañera. Como lo estaba mirando le dijo que bajara y que comiera algo, y ella bajó a comer. Ella comió un poco y siguieron viaje. Llegaron donde están los parientes de ella, dice que desapareció el compañero, no lo vio más. Ahí llegó. Éste vino una legua, dos leguas nomás, no lo encontró más (FERMÍN, 2004, entrevista personal).

EL NGÏTRAM DE LA GENTE DE ABAJO

Mauricio Fermín, al finalizar el *ngïtram* del *nawel*, continuó con el siguiente relato:

En esos tiempos que la gente escapaba de la guerra, dicen que por ahí nomás andaban, iban acampando para llegar al lugar de los otros parientes. En el camino, salían a bolear⁸ siempre avestruces o guanacos para comer. Y dice que un día salieron los hombres, anduvieron como dos días boleando avestruces y guanacos, porque pasaban mucha hambre. Dice que venían después de la guerra, pues, caminando... dice que pasaban mucha miseria. Todos tenían chicos y mujeres. Y había un hombre... que llegó de bolear y fue a ver a la mujer. Entra donde ella estaba cocinando y dice que estaba hirviendo algo en la olla... Y dice que le preguntó 'qué tiene en la olla'. Quedó sorprendido el hombre cuando vio lo que estaba hirviendo la mujer. Ella tapó la olla en la cabecita de un chico. Lo había matado al chico la pobre mujer, lo mató para comerlo... estaba hirviendo la cabeza. Se enojó el hombre, quiso agarrar a la mujer, y ella salió corriendo. Dice que... entonces estaban algunos escarbando en la tierra, sabían escarbar antes... y estos estaban escarbando, estaban escarbando ahí. Y la mujer calló derecho donde estaban escarbando. La vinieron a buscar los que escarbaban la tierra, eh? Se fue para debajo de la tierra, quedó debajo de la tierra. Dice que se abrió la tierra así y con un

8 Cazar con boleadoras.

cable dice que la bajaron. Seis meses estuvo perdida, a los seis meses la vinieron a dejar arriba. Dicen que traía semillas de trigo, arvejas, papas y habas... todo en la cabeza, todo. Dice que le dijeron allá abajo... que le dijeron ahí abajo, abajo de la tierra, la gente de ahí abajo, dice que le dijeron que tiene que sembrar eso. Así vas a tener qué comer. Y de repente se le apareció la mujer al hombre. Una alegría dice que tenía el hombre! Después de tanto sufrir campearla⁹. Dice que le preguntó dónde estaba, y ella dijo que estaba debajo de la tierra, ‘me vinieron a buscar’. El hombre le dice que la habían campeado, y no encontraban rastro, ni nada! Nada! Qué iban a encontrar rastro si estaba bajo tierra. Contaba después que había mucha gente rica debajo de la tierra, mucha chacra. Nosotros estamos encima de la otra gente de abajo ((silencio)) Usted sabía que hay gente debajo de la tierra? Y esa mujer vio toda la gente que vivían ahí. Se contentó el hombre cuando apareció la mujer. (FERMÍN, 2004, entrevista personal).

EL NGÏTRAM DEL NGUILLATUN

El *nguillatun* es una rogativa mapuche que se realiza en *mapuzungun* (lengua mapuche) y en la que suelen ejecutarse determinados *tayil* (cantos sagrados). En términos muy generales, es una manera de relacionarse con los *newen* (fuerzas) distribuidas entre los humanos y no humanos del entorno.

María Huilinao era anfitriona de un *wiñoy tripantu*¹⁰ en el que participé en el año 2004. En el transcurso de la celebración, nos fuimos a ver sus animales, y mientras descansábamos allí, ella me contó la historia de su abuela Manuela Huenchupan.

Ella me contaba... una noche se puso a charlar sobre cómo llegó acá, a su lugar de aquí de Vuelta del Río. Y dice: ‘yo sufrí mucho,

9 Campear es la acción de buscar a alguien a través del campo.

10 Ésta es una celebración – corrientemente llamada “año nuevo mapuche” – que fue recuperada hace unos treinta años atrás y la cual se realiza para renovar el ciclo anual durante el solsticio de invierno.

me dice, porque disparamos, con la mamá, y... otra hermanita que llevaba, pero murió por el camino, murió de hambre' dice. Así que ellos dicen que iban acampando tres meses, por ahí, hacían tres meses de campamento. Y comiendo lo que llevaban, por ejemplo, trigo... hacían ñaco (harina tostada). En el invierno se quedaron acampados hasta pasar los tiempos más feos...Y se les unió una familia más que venía, dice, se acamparon juntos. Pasaron a ser dos familias, dice, que vinieron acompañando. Y bueno... dice que carnearon el *chulengo* (cría del guanaco), tenían bastante carne como para pasar el invierno... y dice que la otra familia que venía acompañándolos a ellos dijeron que estaba podrida la carne, que no iban a comer y la tiraron (...) Y bueno, no tenían nada para comer. Dice que le dijo: 'vayan a caminar por ahí en la lomada, quizás que por ahí anden algunos *chulengos* capaz que puedan agarrar', dice que les dijo. Y salieron... los varones que venían con ellos salieron y... dice que no encontraron nada. Dice que le dijo, la abuela, 'bueno, cometieron error', dice que les dijo en mapuche, 'y ahora mañana temprano, a las cinco de la mañana nos vamos a levantar y vamos a hacer *nguillatun*. Por desordenar la otra familia tenemos que pagar todos, sufrir de hambre parejo, acá'. Así que el otro día se levantaron para hacer la rogativa a la mañana. Después dice que se quedaron levantados, y ya eran como las nueve, las diez, y dice que de repente miraron al frente y en una lomada se asoma una tropilla de guanacos. Y ahí dice ella que les dijo que 'allá vienen guanacos vamos a salir a cazar'. Salieron, dice. Salieron y dice que ella hacía *nguillatun* para que agarren algún guanaco para comer... ¡Cómo pudieron agarrarlos tan fácil! Ellos tuvieron unos días de hambre porque había errores en esos momentos, siendo que ellos eran personas caminantes que venían, pasaron a tirar la comida. Tuvieron que hacer *nguillatun* para poderse agarrar un guanaco para comer. Y eso es lo que me contó la finada abuela. Ella me dijo: 'Y eso lo que te cuento yo es verdad, porque yo lo pasé. Yo lo pasé, me dice, yo sufrí mucho, me dice. Yo sufrí... hasta el día de hoy todavía estoy triste cuando me acuerdo' (HUILINAO, 2004, entrevista personal).

En la conversación mantenida con Mauricio Fermín – a la que venimos haciendo referencia – el último relato que él encadenó en su

trama de “historias tristes”, hacía referencia a una anciana arisca que estaba perdida en la montaña.

Y bueno, después cuando venían... cuando volvían de allá dicen que vieron un humito en la pampa, los hombres que andaban corriendo avestruces, guanacos para comer. Entonces fueron hasta arriba del cerro, y dice que trataron de ver qué es lo que era aquel humo que salía. Y vieron a una mujer, una viejita, dice que era. Arisca, dice que era la viejita. Entonces le hicieron *nguillatun*. Estuvieron haciendo la rogativa allá hasta que la amansaran, un poco... y entonces la agarraron y la bajaron. Fueron para abajo. Y ahí la trajeron para el campamento... a esa viejita que venía disparando, se había escapado de la guerra. Todo eso me acuerdo que contaba mi abuela (FERMÍN, 2004, entrevista personal)

LOS QUIEBRES EPISTÉMICOS

El *ngütram*, como dijimos antes, es una expresión poética del arte verbal mapuche donde lo dicho debe ser entendido como historia verdadera, puesto que se inscribe en una cadena de transmisión de experiencias que inicia con los testigos protagonistas y continúa con los narradores autorizados para recontar la historia (esto se marca estructuralmente al inicio del relato y en el transcurso del mismo a través de la reiteración de expresiones como, por ejemplo, “dice que dijo”). Aun cuando la misma estructura, al caracterizar el evento comunicativo como *ngütram*, está presuponiendo su carácter de verdad, los narradores suelen hacer explícito este valor epistémico al subrayar la existencia real y fáctica de los agentes y sucesos narrados: “Usted sabía que hay gente debajo de la tierra?”, “Ella me dijo: ‘Y eso lo que te cuento yo es verdad, porque yo lo pasé’, ‘Eso debe haber sido así’”. Por lo tanto, sus reconstrucciones del pasado reclaman, como dice Fermín, acceder a las luchas epistémicas en torno a qué y cómo se cuenta y a qué se silencia en la producción de conocimientos sobre del pasado.

La estructuración poética de estos relatos actualiza también los marcos interpretativos desde los cuales no sólo resulta posible comprender

el pasado desde maneras propias de hacer historia sino también oponerse a las imposiciones epistémicas de la historia dominante. Empezaremos entonces el análisis de los relatos, centrándonos en esta última posibilidad.

Al afirmar que las memorias de los oprimidos constituyen un tipo diferente de entramado histórico, John McCole (1993) – en su relectura de los trabajos de Walter Benjamin – subraya que éste no debe ser entendido como una historia alternativa o versión que reemplaza a otra, sino más bien como una trama que irrumpe creando quiebres en la continuidad de los “encuadres hegemónicos sobre el pasado” (POLLAK, 2006). En otras palabras, el potencial político de “las historias tristes” sobre “el regreso” no consiste en reclamar la incorporación de lo que fue ignorado a un *continuum* sin costura, sino más bien, en producir rupturas para construir, desde estos quiebres, nuevas continuidades.

Si prestamos atención a la forma en que se estructuran los inicios de estos relatos encontramos que todos ellos mencionan un punto de partida desde el cual adquiere sentido histórico y contextual el regreso. La abuela de Manuela salió y empezó a correr (disparar) de un lugar en el norte donde había muchos tenientes (fuerzas armadas). La abuela de Fermín contaba que sus padres tuvieron que entregarse porque estaban matando a todos los compañeros y que ella fue llevada entonces a un cuartel en Buenos Aires donde estuvo prisionera – haciendo trabajo esclavo¹¹ – durante un año y medio; un lugar del que sólo pudo salir escondiéndose y confundiéndose con las personas muertas que había en un zanjón, para no llamar la atención. En el resto de los relatos aquí transcritos, ese contexto está presupuesto en las acciones de “disparar” o “escapar”, así como en otros no citados aquí, es presupuesto al mencionar que la mujer que regresa estaba “cautiva”, “detenida”, “presa” o que “salió de la cárcel”. En todos los casos, los protagonistas del relato regresan al

11 Cuando Fermín termina de ejecutar los *ngitram*, le pregunto sobre ese lugar en el que su abuela estuvo prisionera, y él agrega que se trataba de un cuartel donde los hacían trabajar todo el día bajo la vigilancia del ejército haciendo harina. Su abuela recordaba que allí había pasado mucha hambre y que escondían en la ropa de los niños un poco de harina para poder comerla luego cuando iban a descansar.

sur desde un lugar donde habían sido privados de su libertad y en el que corrían riesgos físicos (“dejaron heridas, pero se salvó”, “estaban todos los compañeros muriendo”).

Estas expresiones mínimas – mínimas con respecto a la extensión de sus sintagmas en la totalidad del relato – son el punto donde las historias de regreso se anudan en la cronología de las historias dominantes. A través de palabras claves o breves frases de inicio, lo narrado es contextualizado en un punto específico de la historia cronológica: cuando se escapa de un centro de detención y se deja “atrás” la violencia padecida. Este punto de irrupción es significativo no sólo por su mínima expresión, sino también porque los eventos de violencia a los que refiere no suelen ser los más visibles en las imágenes del pasado de los discursos oficiales o dominantes. Hasta hace poco tiempo atrás, la existencia de campos de detención, deportaciones y trabajo esclavo no eran imágenes pensables en las representaciones del pasado de la mayor parte de los argentinos, y actualmente no es todavía una imagen muy reconocida; sin embargo, son estas imágenes las que dan inicio a los relatos mapuche sobre el regreso y las que imprimen con un sentido histórico específico el resto del relato sobre el regreso. En otras palabras, a través de estos anclajes, los relatos mapuche irrumpen en el *continuum* de los encuadres hegemónicos del pasado, pero lo hacen en los puntos más periféricos de sus eventos cronológicos.

Es a partir de estos nudos que los hilos de sus tramas se desvían del discurso histórico hegemónico para reconstruir sus propias continuidades. Los relatos abandonan ese punto de partida para hacer foco en las experiencias que vivieron sus abuelos y abuelas – o antepasados genéricos – cuando regresan. Estos meses o años de caminata, hambre y campamentos transitorios no constituyen un evento en los discursos hegemónicos (en el sentido impensable de los no-eventos de Trouillot, 1995). El lugar destacado que estos relatos tienen en el arte verbal mapuche nos permite pensar, por un lado, que estas experiencias fueron lo suficientemente masivas como para ser transmitidas en distintos

lugares y por distintas familias, por el otro, que entre las campañas militares y la relocalización de los grupos indígenas sometidos, hubo una cierta cantidad de años en los que las personas mapuche deambularon a campo traviesa tratando de reconstruir lazos y pertenencias.

Al volver a contar estos relatos, las personas mapuche – más o menos conscientemente – combinan dos propósitos en sus luchas epistémicas por controlar las interpretaciones de sus experiencias pasadas. Por un lado, reconstruir “lo que realmente sucedió” 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 orientar sus formas de intervención en el mundo. Sobre esto último nos detendremos en los dos siguientes apartados.

LAS EXPERIENCIAS DOLOROSAS

Antes de conocer las formas culturales en las que se conectaban los relatos entramándose en marcos más amplios de interpretación, me llamaba la atención que pocas personas parecían recordar eventos asociados con la “conquista”. Sin embargo, no era una cuestión de ausencia de recuerdos sino de escucha, puesto que, en ese entonces, esperaba encontrar descripciones de imágenes del pasado que eran ya conocidas para mí (y no aquellas de un *nawel*, de gente viviendo debajo de la tierra o de la realización de un *nguillatun* para obtener alimentos). Una vez que empecé a comprender ese entramado de relatos al que denominaban “historias tristes”, me llamó también la atención que, en general, éstas remitían mayormente a los sucesos del regreso y en menor medida a aquellos sobre los tiempos más violentos –los enfrentamientos, las torturas, la permanencia en campos de concentración –, los cuales suelen ser sólo descriptos a través de ciertos fragmentos de experiencia, sin llegar a estructurar, generalmente, un *ngitram*. Considerando esas paradojas, creo haber comprendido mejor la importancia de los relatos del regreso. De alguna manera, “las historias tristes” fueron siendo

poéticamente transmitidas en relatos que presuponen, a través de palabras y expresiones mínimas, el contexto de violencia que se estaba dejando atrás, pero para poner en relieve, a través de una narración detallada, las formas en que los caminantes mapuches volvieron a “ser juntos”. Sin embargo, este último énfasis no desplaza el sentimiento compartido de tristeza que estas narrativas actualizan cada vez que son vueltas a contar. Por eso, antes de analizar los sentidos privilegiados en los relatos, en torno al regreso y la reestructuración, me detendré aquí en las formas de presuponer y expresar socioculturalmente el dolor, el sufrimiento y la tristeza de los años de violencia.

En primer lugar, estos relatos fueron siendo evaluados como “historias tristes” por el contexto de transmisión en el que fueron recibidos. Los narradores suelen empezar o terminar sus *ngütram* del regreso haciendo referencia a los contextos en los que ellos escucharon esas historias, generalmente, cuando eran niños:

Porque mi abuela se escapó ¡Qué! sabía conversar y *sabía llorar mi abuelita*, yo sabía poner atención. Mi abuela lloraba cuando se acordaba. Lo llevaron, ella se escapó de ahí... de ahí se salvó mi madre... (BELARMINA NAHUELQUIR, 2003, entrevista personal, Cushamen).

Sabía llorar mi pobre abuelita, yo crié con mi abuelita... me conversaba... sabía llorar y después que lloraba bastante seguía conversando (CATALINA ANTILEF, 2004, entrevista personal, Futa Huao).

La gente salía disparando... muy triste cuando ellos se fueron de allá, cuando llegaban acá, a este lugar... Cuando contaban nosotros sabíamos estar sentados, no era cosa de estar charlando ahí. *Sabía llorar ella* (su madre), estaba llorando... y sabíamos estar mirando como sabía llorar ella... (MARCELINA YANQUEL, 2006, entrevista personal, Cañadón Grande).

Estas historias suelen ser escuchadas desde la niñez, por lo que suelen a estar asociadas con ciertos momentos de la infancia, en los

que los narradores actuales, siendo niños, prestaban atención cuando los adultos conversaban y recordaban. Es el recuerdo del dolor de esos parientes, quienes “solían llorar cuando contaban”, el que es actualizado por el narrador que vuelve a recontar la historia. El llanto, entonces, es el principal comentario metadiscursivo, puesto que es a través de éste que los relatos son evaluados como “tristes”. El llanto, como el silencio y como el discurso, es una creación afectiva, política y cultural con sus propios efectos semióticos en ciertos contextos de interlocución. Al recordar que “sabía llorar” quien contaba, los narradores presuponen muchos más sentidos de los que se expresan en el relato mismo, entre ellos, que las experiencias dolorosas que se vivieron son muchas más de las que se circunscribieron luego en los relatos a través del lenguaje. Incluso no importa tanto conocer alguna vez cuáles habrán sido esas experiencias y poder reproducir sus detalles, como saber que éstas desbordan aquello que efectivamente se dice.

Ahora bien, y en segundo lugar, las experiencias relatadas – aquellas que efectivamente son narradas – son también evaluadas como tristes. María, por ejemplo, inicia y finaliza el relato citando las palabras de su abuela (al inicio: “yo sufrí mucho, me dice”; en el cierre: “Yo lo pasé, me dice, yo sufrí mucho, me dice. Yo sufrí... hasta el día de hoy todavía estoy triste cuando me acuerdo”) enmarcando los eventos narrados como aquellos que produjeron el sufrimiento. Me detendré aquí en dos de los eventos del pasado que estos relatos destacan como experiencias dolorosas: el hambre y el desconcierto.

Coincidiendo con Myriam Jimeno (2007), considero que la comunicación de las experiencias de sufrimiento permite ir anudando procesos y configuraciones culturales con las particularidades de la experiencia subjetiva en marcos afectivos de interpretación compartidos. Es en las formas en que se estructuran poéticamente las experiencias de haber pasado hambre y de haber sufrido el desconcierto donde podríamos identificar las claves de sentido para comprender las cargas afectivas y los énfasis culturales que fueron seleccionados en las memorias mapuche sobre los contextos de violencia.

El *ngïtram* del *nawel* cuenta que el tigre mata al toro salvaje que amenazaba a la mujer y se lo ofrece como alimento, y que la mujer, luego de cortarle la panza al animal, come su carne “porque tenía hambre”. Es entonces que ella continúa su viaje de regreso. Los otros *ngïtram* estructuran su narrativa centralmente alrededor del padecimiento de hambre. En los campamentos en tránsito, los hombres salían a cazar avestruces y guanacos “porque pasaban mucha hambre”. En el *ngïtram* de la gente de abajo, el hambre lleva a la mujer a cocinar la cabeza de un niño y, después de brindarles sus conocimientos, los habitantes subterráneos le aconsejan que sembrara “así iba a tener qué comer”. El *ngïtram* del *nguillatun*, contado por María, inicia mencionando que una hermana de su abuela murió de hambre por el camino y, luego de indicar que sólo llevaban harina tostada para comer, detalla las dificultades en la obtención de comida, principalmente durante el invierno (“no tenían nada para comer”). Como menciona Fermín, “ellos venían después de la guerra, caminando” y “pasaban mucha miseria”.

A través de la recurrencia del hambre como tópico estructurante del relato, las narrativas de la memoria reconstruyen las condiciones críticas de haber sufrido una “miseria” extrema. Pero el hambre y la miseria adquieren sentido en una experiencia más amplia de desconcierto, puesto que su profundidad como vivencia de sufrimiento reside en el hecho de haber perdido también los vínculos cotidianos tanto con los seres queridos como con los agentes proveedores del entorno. Tal como mencionamos en la introducción, el efecto social de los contextos de violencia reside principalmente en la desestructuración de los mundos locales, destrozando los lazos sociales y los conocimientos que en ellos imperaban. Este desconcierto es el que, en los relatos, profundizaría las condiciones de miseria.

Las personas dispersadas y perdidas, al emprender el regreso, se encuentran lejos del mundo que alguna vez les había pertenecido. Ellas ignoran el camino de regreso a “su casa”, olvidaron quiénes eran o cometen “errores” por haber perdido sus conocimientos acerca de cómo

relacionarse con el entorno. En un *ngitram* del *nawel*, contado hace varios años atrás¹², el narrador empezaba diciendo “La agarraron, a mi Abuela. Había Guerra. La capturaron. La llevaron a Buenos Aires. Allí, qué hicieron, cómo podría yo saberlo. *Todo le sacaron. Su nombre le sacaron*”. Es en relación a esta frase que entiendo el desconcierto como el olvido, incluso, de quiénes eran. La mujer que cocina un niño (“Quedó sorprendido el hombre cuando vio lo que estaba hirviendo la mujer. Ella tapó la olla en la cabecita de un chico. Lo había matado al chico la pobre mujer”), la familia que tira la carne por estar en mal estado (“Por desordenar la otra familia tenemos que pagar todos”) y la anciana arisca que los acampantes encuentran haciendo humo en un cerro (“Arisca, dice que era la viejita... hasta que la amansaran, un poco”)¹³ están expresando el distanciamiento que la guerra les impuso con respecto a sus orígenes, sus vidas cotidianas y, sobre todo, con el mundo conocido. Los *ngitram* del regreso anclan el inicio en la guerra, la prisión y el hambre, pero para luego poner el énfasis en los efectos de la violencia, a través de las experiencias de desconcierto ante un mundo dado vuelta.

LOS CONSEJOS REESTRUCTURANTES

En uno de sus textos más conocidos, Walter Benjamin (1991) define al narrador como alguien que tiene consejos para el que escucha, entendiendo a éstos como sabiduría entretejida en los materiales de las experiencias vividas. De este planteo destaco, principalmente, el modo en que Benjamin entiende el consejo cuando sostiene que éste no es tanto la respuesta a una

12 *Ngitram* escuchado por Lucía Golluscio en Ingeniero Jacobacci en el año 1978 (ver GOLLUSCIO Y RAMOS, 2007).

13 Una anciana de Sierra Colorada llamó a este tipo de comportamiento “arisco” o “extraño” como *kishu küttram* o la “enfermedad del solo”, la cual no es una “enfermedad” de tipo freudiana o psicológica, sino un mal producido por la distancia con respecto a los lazos sociales y los conocimientos antiguos, el cual puede ser reparado con una ceremonia especial para volver a “incluir de vuelta” a la persona distante (PABLO CAÑUMIL, 2010, comunicación personal).

cuestión específica sino una propuesta acerca de cómo continuar viviendo y contando una historia en curso.

En todo caso, los marcos interpretativos actualizados por las memorias de regreso funcionan como modelos culturales de la experiencia desde los cuales comprender el mundo y posicionarse en él y, en este sentido, es que también entretujan consejos acerca de cómo continuar la historia, incluso en contextos críticos y de desconcierto. Como antropóloga, me interesa particularmente hacer escucha de estos mismos consejos e intentar comprender lo que “realmente sucedió en el pasado” desde las imágenes que los mismos *ngitram* han ido seleccionando como índices históricos para conectar experiencias pasadas y presentes, es decir, para enraizar, en sentidos socioculturalmente significativos, el curso de la historia. Este apartado, entonces, trata sobre cómo los *ngitram* del regreso aconsejan – en el sentido benjaminiano – acerca de cómo revertir las experiencias de desconcierto en caminos y puentes para reconstruir los sentidos de Pueblo, restaurando concepciones mapuche de agencia y relacionalidad.

El camino de regreso no era conocido por los caminantes puesto que ellos escapaban de lugares que eran lejanos a los que habitualmente recorrían. Los relatos cuentan acerca de ciertos animales –en otros *ngitram* también aparece una piedra – que actuaron como guías y acompañantes en el viaje, ayudando a los viajeros a defenderse de las amenazas y a obtener alimento. Manuela cuenta que a su abuela “le acompañó un ñanquito que desde arriba le hacía señas para donde ir” hasta que después “encontró un *nawel* y la acompañó ese tigre, ‘yo la sigo acompañando’, dice que le dijo”. Fermín relata que “el tigre le hacía señas (a su abuela) para que lo siga, y ella lo siguió”, así como después que este animal caza al toro que la amenazaba “le dijo que bajara y que comiera algo, y ella bajó a comer”. El tigre acompaña a las protagonistas del relato hasta el momento en que “llegaron donde están los parientes”, y recién entonces “desapareció el compañero” y no lo vieron más. En gran parte de los *ngitram* del *nawel* también se recuerda que la protagonista

le hace un *nguillatun* (rogativa mapuche) al tigre, y que éste llora como un humano. Así como también se valora positivamente al animal: “este bicho es bueno”; “no sirve contrariar el animal ese, porque no es animal malo, si uno lo quiere perseguir o hacerle algo, no... más vale dejarlo, y hacerle así rogativa, como hizo esa señora”¹⁴. Estas intervenciones del tigre en el relato – en correlato con otras injerencias que éste tiene en la vida cotidiana de las personas mapuche – nos invitan a pensar el mundo en que se producen estos encuentros. Uno en el que el *nawel* no es un personaje dentro del relato ficcional, sino un agente histórico de una historia verdadera (*ngitram*); donde el *nawel*, como agente en el mundo, se comunica con las personas mapuche y éstas con él (a través de sus señas y de las rogativas); y donde las acciones del *nawel* no son buenas ni malas, sino que, más bien, son las formas en que las personas mapuche se relacionan con él las que pueden ser evaluadas como apropiadas o no apropiadas.

Algunos de mis interlocutores mapuche han asociado a estos guías del camino con sus historias parentales, puesto que se relacionan con los *tayil* o cantos sagrados de sus orígenes de linaje; el ñanco (aguilucho), el *nawel* (tigre) o el *curá* (piedra), entre otros, suelen estar ligados a los sentidos de pertenencia de los distintos grupos. Sin embargo, lo que aquí me interesa destacar es que las buenas relaciones y la comunicación con ellos es una práctica de relacionamiento aconsejable en diferentes esferas de la vida cotidiana para las personas mapuche.

En el *ngitram* de la gente de abajo, Fermín cuenta sobre la existencia de la gente que “escarbaba”, que era rica y tenía chacras debajo de la tierra. Cuando la protagonista cae en el pozo que ellos escarbaban, y permanece durante seis meses con ellos, aprende (o re-aprende) el uso de la siembra. Aquí, es esta gente del subsuelo la que guía a la mujer transmitiendo conocimientos para proseguir sin pasar hambre (“a los

14 Tomado de un *ngitram* del *nawel* contado por Belarmina Nahuelquir (2011, entrevista personal, Cushamen).

seis meses la vinieron a dejar arriba. Dicen que traía semillas de trigo, arvejas, papas y habas... todo en la cabeza, Dice que le dijeron... la gente de ahí abajo, que tiene que sembrar eso, ‘así vas a tener qué comer’”).

Como dijimos antes, aquello que es relatado en un *ngïtram* debe ser comprendido como verdad, y para Fermín, su abuela no sólo conversó con el tigre sino que también existe gente viviendo debajo de la tierra. Este mundo, y las normativas para relacionarse adecuadamente con sus habitantes, es lo que estos relatos van reestructurando en el transcurso de la narrativa. Y en este mundo, el *nawel* y la gente de abajo son también agentes de la historia que intervienen en el curso de los acontecimientos.

En los *ngïtram* sobre los *nguïllatun*, los narradores cuentan cómo algunos de los viajeros deciden, en circunstancias de desconcierto, realizar una rogativa sacando ciertos cantos sagrados y en lengua mapuche. María recuerda que su abuela fue la que aconsejó, al resto de los caminantes, reparar el desorden y los errores cometidos haciendo un *nguïllatun* para obtener una buena caza. A través de la realización de un *nguïllatun*, su abuela propone retomar una relación de respeto con las fuerzas del entorno, pidiendo permiso para cazar y pidiendo perdón por la desarmonía producida antes. Finalizada su rogativa, “dice que de repente miraron al frente y en una lomada se asoma una tropilla de guanacos. Y ahí dice ella que les dijo que ‘allá vienen guanacos vamos a salir a cazar’” y, en esta oportunidad, los agarraron con sorprendente facilidad. El *ngïtram* nos cuenta cómo, a través del *nguïllatun*, la abuela de María recompuso las relaciones con el entorno.

Encuentro un gran parecido entre estas teorías del mundo y aquellas que propone la geógrafa Doreen Massey (2005) en sus reflexiones sobre el espacio. En ambas perspectivas, los viajeros se encuentran en determinados lugares y, en esa coyuntura de unidad, negocian un “ser juntos”; por lo cual, la reconstrucción de esos sentidos colectivos de pertenencia no consiste en actualizar algún supuesto de coherencia preestablecida, ya dada y amenazada por fuerzas externas. Más bien, dice Massey, el encuentro demanda negociación y plantea un desafío.

Cada lugar de encuentro, donde los viajeros se cruzan entretejiendo sus historias, los compromete y los implica a la fuerza con la vida de otros humanos y no humanos. Los *nawel*, los ñanco, la gente de abajo y las fuerzas del entorno también se preguntan y tienen expectativas acerca de cómo las personas responderán a ese encuentro temporario. En esta dirección, entiendo que los *ngütram* reflexionan acerca de cómo reconstruir un “ser juntos” restaurando los conocimientos de negociación y relacionamiento que harían posible reestructurar vínculos y relaciones más amplios que los meramente humanos.

En los *ngütram* de regreso también se cuenta el proceso de reestructuración de los vínculos sociales. Los caminantes son personas dispersas, que perdieron familiares y lugares de apego y pertenencia durante los años de violencia y de miseria post-guerra. La “viejita arisca” que los acampantes en tránsito encuentran haciendo humo en el cerro representa esta experiencia de soledad y la imagen extrema de este proceso de desestructuración. Pero entonces “le hicieron *nguillatun*. Estuvieron haciendo la rogativa allá hasta que la amansaran, un poco... y entonces la agarraron y la bajaron. Y ahí la trajeron para el campamento... a esa viejita que venía disparando, que se había escapado de la guerra”. A través del *nguillatun*, ella irá volviendo de ese olvido de quién era.

Así como esta anciana del cerro es incorporada al campamento de quienes la fueron a buscar, María cuenta que al campamento de su abuela se “unió una familia más que venía” y “acamparon juntos” pasando a ser dos familias las que prosiguieron el viaje. Asimismo, cuando las mujeres que acompañaba el tigre llegan a su lugar de destino, los narradores terminan diciendo “llegaron al lugar donde estaban los parientes de ella” o “al lugar de los otros parientes”. En otros trabajos me centré en la reconstitución de los lazos afectivos, políticos y familiares en los periodos post-violencia y de relocalización de los grupos indígenas (RAMOS, 2010). Aquí sólo quisiera retomar el modo en que los *ngütram* describen el regreso como una experiencia que une a familias o personas con trayectorias similares. Por un lado, los grupos de pertenencia se fueron

reconfigurando inevitablemente durante aquellos años, generando diferentes y creativos procesos de familiarización (“hacerse parientes”) entre quienes se encontraron en el viaje o en el destino. Por otro lado, los protagonistas de los relatos parten en búsqueda de sus seres queridos y llegan al lugar donde éstos están. Si son los que esperaban encontrar o los que se fueron emparentando en el proceso no es aquí la cuestión más relevante, sino el hecho de que las personas, como cuentan los *ngitram*, finalmente llegaron, se encontraron y reconstruyeron sus formas de “ser juntos” como miembros del pueblo mapuche.

A MODO DE CIERRE: LA ESTRUCTURACIÓN POÉTICA DE LA POLÍTICA

Considerar a los *ngitram* del regreso como piezas del arte verbal mapuche, culturalmente autorizadas y valoradas para interpretar “lo que sucedió en el pasado”, nos permite también reflexionar sobre su potencial político. El *ngitram* reconstruye poéticamente un entendimiento compartido del pasado histórico desde el cual las personas mapuche pueden leer sus condiciones presentes como el resultado de sus propias maneras de hacer historia. Es decir que, estas imágenes del pasado, actualizadas poéticamente en cada *ngitram*, tienen el potencial político de inspirar diferentes trabajos de restauración de memorias. Desde diferentes “ahora” de legibilidad (MCCOLE, 1993; WOLIN, 1994), las experiencias del pasado – resguardadas en las imágenes poéticas del *ngitram* – articulan con experiencias del presente, mancomunando a narradores y audiencias en interpretaciones políticas de su devenir histórico. En los últimos años, y particularmente entre los mapuche de la provincia de Chubut, estas imágenes han sido restauradas en dos direcciones complementarias.

Por un lado, la irrupción y los quiebres que estos relatos llevan a cabo con respecto a las historias oficiales, así como las nuevas continuidades que reconstruyen, van paulatinamente poniendo en cuestión las evidencias sobre lo que realmente sucedió en el pasado. En la Patagonia argentina, durante las últimas décadas, la defensa o la

recuperación que las comunidades mapuche fueron emprendiendo sobre sus territorios ha finalizado, generalmente, en enfrentamientos judiciales con quienes representan los intereses privados o estatales. En estos juicios, las evidencias autorizadas para reclamar la legitimidad indígena en un territorio consisten en probar una ocupación ancestral ininterrumpida en el mismo hasta el momento de un despojo ilegítimo – también a ser probado. Los eventos del pasado que los *ngütram* actualizan – particularmente la privación de la libertad en campos de concentración por parte de las fuerzas armadas del estado y los años de peregrinaje deambulante post-campañas militares – reconstruyen un contexto histórico desde el cual las exigencias de continuidad en un territorio y de parentesco consanguíneo con sus ocupantes originarios empiezan a ser cuestionadas. Al respecto, podríamos aventurar que los reclamos indígenas –política y judicialmente vehiculizados – han tendido a llevar el conflicto entre la sociedad mapuche y el estado argentino hacia atrás en el tiempo, para exigir revisitar la historia de formación del estado argentino e inscribir el despojo territorial en un proyecto hegemónico más amplio que el circunscripto a “una familia” y “sus tierras ocupadas ancestralmente”¹⁵.

Por otro lado, el movimiento mapuche ha estado emprendiendo distintos trabajos de restauración de las imágenes del pasado que yacen en los *ngütram*, para orientar sus formas de “hacer política” de acuerdo con los “modos ancestrales” de estar en el mundo y de pensar el devenir de la historia. En Chubut, comunidades, organizaciones y militantes mapuche han empezado a reemplazar la condición impuesta de víctimas por posiciones políticas definidas desde concepciones más amplias de agencia, así como la idea de sometimiento pasivo por la de reestructuración permanente del Pueblo mapuche. Una reestructuración en la que se conjugan agencias humanas y no humanas y formas de

15 Un caso emblemático de este reeplanteo ha sido el conflicto judicial entre la comunidad mapuche Santa Rosa-Leleque y la empresa multinacional Benetton (RAMOS, 2005).

relación con el entorno en categorías novedosas y creativas sobre el “ser juntos”.

Así como en el arte verbal mapuche se ha decidido presuponer el dolor, la tristeza y el sufrimiento para poner en foco y privilegiar el consejo ancestral de seguir adelante y reconstituirse como pueblo, el movimiento mapuche promueve relecturas de los contextos de violencia – históricos y presentes – para poner en práctica estos consejos en las denuncias, reclamos, agencias y relacionalidades de sus proyectos políticos.

BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. “Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life”. *Annual Review of Anthropology*, v. 19, p. 59–88, 1990.

BENJAMÍN, Walter. *El Narrador*. Madrid: Taurus, 1991.

CARSTEN, Janet. “Introduction: Ghosts of Memory”. En: Carsten, Janet (Ed.). *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Australia: Blackwell, 2007, p. 1–35.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta, 1989.

DAS, Vena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press, 1995.

FERNÁNDEZ, César (Ed.). *Cuentan los Mapuches (Antología)*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Siglo, 1995.

GOLLUSCIO, Lucía; RAMOS, Ana. “El ‘hablar bien’ mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social”. *Signo y Seña*, v. 17, p. 93–114, 2007.

GUMPERZ, John. “Contextualization and Understanding”. In: Duranti, A. y Ch. Goodwin (Eds.). *Rethinking context: language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge U. P., 1992, p. 229–253.