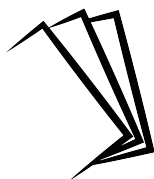


PATAGONIA: TRAGEDIA Y SACRIFICIO

Suyai M. García Gualda
Laura Duimich
Fernando Lizárraga
(coordinadores)



Lizárraga, Fernando Alberto
Patagonia: tragedia y sacrificio / Fernando Alberto Lizárraga; Suyai
García Gualda; Laura Fernanda Duimich; coordinación general de
Suyai García Gualda; Laura Fernanda Duimich; Fernando Alberto
Lizárraga. – 1a ed. compendiada. – Neuquén: Fernando Alberto
Lizárraga, 2022.
Libro digital, EPUB
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-88-2461-1
1. Ciencia Política. 2. Antropología. 3. Sociología. I. García Gualda,
Suyai. II. Duimich, Laura Fernanda. III. Título.
CDD 306.0982

ISBN: 9789878824611

Imagen de tapa: Greg Willson en Unsplash

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 58304. Sólo para uso personal
teseopress.com

La tragedia en las expresiones políticas del pueblo mapuche-tehuelche

Reflexiones sobre las diversas experiencias de desigualdad

ANA MARGARITA RAMOS¹, VALENTINA STELLA², MARCELA TOMÁS³
Y KAIA SANTISTEBAN⁴

El asunto de este libro es sobre las huelgas patagónicas de 1920-1921 y su desenlace en fusilamientos masivos de obreros y jornaleros, específicamente acerca de los marcos de interpretación con los que esos eventos fueron narrados. La violencia estatal de aquellos años pasó a la historia como “tragedia”. Otros eventos de violencias masivas ocurridos en Patagonia pasaron a la historia de modos diferentes. Por ejemplo, las campañas militares del Estado argentino contra el Pueblo Mapuche-Tehuelche en Patagonia –ocurridas apenas unas décadas antes, entre 1870-1890– no lograron pasar a la historia desde el punto de vista de sus sobrevivientes. Las experiencias, las agencias y las interpretaciones de estos últimos se convirtieron en no-eventos (Trouillot, 1995), ocultas tras las figuras reunidas en la idea de “conquista del desierto”. Desde principios de la década de 1990, los pueblos indígenas de Latinoamérica y de otras regiones del mundo, empezaron a nombrar y denunciar las políticas de invasión de esos nuevos Estados independientes (conformados por “colonos”) como “genocidios”. Con estas

1 IIDyPCa-CONICET/UNRN.

2 IIDyPCa-CONICET/UNRN.

3 IIDyPCa/UNRN.

4 IIDyPCa-CONICET/UNRN.

diferentes significaciones en mente, acerca de dos eventos masivos de violencia estatal ocurridos en Patagonia, nos sumamos al desafío que nos congrega en este libro: en una dirección, responder qué procesos y eventos se iluminan diferencialmente si pensamos a la Patagonia como un espacio de tragedia y sacrificio; en dirección inversa, cómo se resignifican las nociones de tragedia y sacrificio después de haber pensado con ellos en la Patagonia.

Entre candilejas opuestas y cambiantes

En Shakespeare y en Calderón, las batallas ocupan continuamente el último acto, y los reyes, príncipes, escuderos y séquitos «entran en escena huyendo». El instante en que se vuelven visibles a los espectadores los hace detenerse. El escenario da la voz de alto a la huida de los personajes del drama. Su ingreso en el campo visual de quienes no participan en la acción y están realmente por encima de ellos, permite tomar aliento a esos abandonados a su suerte y los envuelve en una atmósfera nueva. Por eso la entrada en escena de los que llegan «huyendo» tiene su significado oculto. En la lectura de esta indicación entra en juego la esperanza de un lugar, de una luz o de unas candilejas en las que nuestra huida por la vida también quede a salvo ante los observadores extraños.

Benjamin, 1987: 92.

El método de la “dialéctica estancada” tiene un extrañamiento o impacto sobre los hechos y particularmente sobre sus protagonistas: los congela temporalmente como diapositivas bajo el microscopio del crítico, los levanta momentáneamente de su entorno procesual para hacerlos relevantes para el presente como acontecimientos encuadrados (Wolin, 1994). Así, en ese juego de luces y oscuridades, están los hechos devenidos en eventos y aquellos otros mantenidos como no-eventos (Trouillot, 1995). Esta breve introducción filosófica tiene el propósito de contextualizar nuestra pregunta. ¿Cuáles son los compromi-

sos que asumen los críticos del presente a la hora de indicar la “esperanza de un lugar”, sobre todo cuando ese lugar los habilita como herederos de ciertas luchas y los protege del olvido?

Por muchos años las experiencias pasadas por las familias mapuche tehuelche en el pasado –refiriéndonos específicamente a los años en que los ejércitos de los Estados argentino y chileno llevaron a cabo las violentas campañas militares contra los pueblos indígenas a fines del siglo XIX– no tuvieron foco, ninguna clase de atención o indicación. Esas experiencias devinieron no-eventos, subsumidos en relatos de la épica estatal. Pinturas de militares, una literatura de malones y mujeres blancas cautivas y una historiografía sobre la “conquista del desierto” construyeron las diapositivas del silenciamiento y la negación; o desde otro ángulo, crearon las imágenes que “salvaron” a los protagonistas del incipiente Estado y “borraron” otras formas de presencia (el sufrimiento de las víctimas).

Aquí es donde adquieren importancia las preguntas ¿cuáles son los índices que se fueron identificando como claves de lectura desde distintos presentes (dialécticas estancadas)? ¿Qué otras lecturas del pasado fueron siendo habilitadas por esos índices? ¿Qué fuerza performativa tienen ciertas imágenes (constelaciones pasado-presente) en las subjetivaciones de los y las sobrevivientes? Una de estas nuevas imágenes o constelaciones emerge cuando la historiografía revisionista –producida tanto por los movimientos indígenas como por cierto sector académico– incorpora, en la década de 1990, la categoría de genocidio, que adquiere sentidos políticos específicos a partir del uso que de ella hacían los pueblos indígenas de Latinoamérica en el contexto de las conmemoraciones del quinto centenario de la colonización europea (Hill, 1992).

Por ejemplo, en un discurso pronunciado por Florentino Nahuelquir –“cacique representante” de la comunidad de Cushman– en el año 1991, explicaba:

Para todo el género humano a partir de estas reflexiones, si ha de servir para algo el horror del etnogenocidio de más de ochenta millones de seres humanos, que sea para continuar

la paz y la vida. Nosotros no olvidamos que en el siglo XV comienza la caza del hombre como se llama la captura, fue la matanza de los aborígenes mapuches y tehuelches, la misma que continúa en la Argentina con la campaña del desierto, con el único objetivo de apropiarse de las tierras y haciendas de llama y guanaco. La mita fue una cruel forma de esclavitud cuyos socavones nacieron y murieron millones de seres humanos, sin siquiera conocer la luz del sol. El indio no fue visto como un ser humano, fue simplemente la bestia de carga. Incluso el papa Alejandro, de 1492 a 1503 llegó a dudar si los indios de América eran humanos o si estaban en condiciones de recibir el bautismo. Finalmente quiero hacerles algunas preguntas: ¿Qué quieren? hermanos mapuches, hermanos tehuelches, hermanos indios de todo el mundo para la reflexión ¿Puede un ser normal festejar o celebrar el crimen de su padre? ¿Puede el pueblo indígena americano alegrarse del genocidio de 80 millones de sus antepasados? ¿Pueden los indios mapuches tehuelches celebrar todo el horror de los campos de concentración? No creemos, porque ese día es un día de duelo de todos los hermanos indios del mundo (Discurso de Florentino Nahuelquir, 1991).

En estos primeros usos indígenas, el genocidio buscaba iluminar una temporalidad de siglos, una extensa geografía, una variedad de procesos y a millones de víctimas (su potencial político residía precisamente en la masividad de esa comunidad imaginada como “aborígenes”). Aun así, en el mismo discurso de Florentino se intercalan esas experiencias iluminadas desde otros sitios y en otros contextos de discusión con otras más inmediatas y heredadas de las experiencias familiares. Unas hacían sentido en conjunción con las otras y los hechos se volvían significativos públicamente como acontecimientos de “horror”.

En el transcurso de las décadas siguientes –en parte porque estos discursos fueron habilitando nuevos lugares de enunciaci3n y en parte porque la generaci3n de las y los hijos/as y las y los nietos/as estaban en otras condiciones afectivas para volver a mirar hacia atr3s–, las familias mapuche tehuelche de la Patagonia fueron produciendo focos m3s acotados y situa-

dos sobre ese pasado. Las historias recibidas en la intimidad de sus casas, por ejemplo, narradas por alguna abuela que “solía llorar cuando contaba”, reponían algún fragmento sobre ese horror: campos de concentración, torturas, huidas, masacres, “pilas de muertos”, “arros como animales” de largas distancias, dispersión y pérdida de familias, regresos, reencuentros, entre otros recuerdos. Fragmentos que paulatinamente comenzaron a ser reconectados en memorias colectivas. El método de la dialéctica estancada –constitutivo de todo proceso de recuerdo y reconstrucción histórica– fue aplicado entonces por las siguientes generaciones, quienes “salvaron de un momento de peligro” a sus propios abuelos y abuelas. De este modo, la noción de genocidio adquirió nuevos sentidos afectivos y políticos, y encarnó –con poderosas resignificaciones– en imágenes mucho más detalladas y con otros compromisos vinculantes entre quienes heredaron las historias de las y los mismos sobrevivientes.

En breve, la noción de genocidio rescata a las y los antepasados/as de la inexistencia del no-evento. Sin embargo, las constelaciones pasado-presente que esta noción fue produciendo variaron con el tiempo. Al iniciar la década de 1990, el concepto de genocidio ponía en foco el exterminio de los indígenas con una gran fuerza de denuncia, pero con un sentido trágico irreversible. Tiempo después, aquella tragedia histórica empieza a actualizar una historia de experiencias compartidas de sufrimiento y resistencia. Con este giro, el foco deja de estar solo en el exterminio masivo para alojarse, particularmente, en los y las sobrevivientes de cada familia.

El genocidio como tragedia

Esos cambios en la percepción –sobre hechos que siempre se habían transmitido en las familias– fueron habilitados por un presente de legibilidad que estaba en condiciones de emprender otro juego de luces. Pero esos cambios también propiciaron

otras formas de pensarse como sujetos-agentes de la historia entre las y los descendientes de las y los sobrevivientes. En discursos mapuche tehuelche más recientes, el horror y el sufrimiento —explícito o implícito en los relatos— es el punto de partida para teñir la historia de tragedia.⁵

Entonces, y en tanto eventos trágicos, las experiencias de genocidio alcanzaron nuevos relieves: primero, adquieren una mayor importancia los sentidos más cotidianos y personalizados sobre el pasado y, segundo, ciertos *ngutram* (relatos) que habían sido apartados pasan a un primer plano. A continuación, nos detenemos en estos énfasis.

En primer lugar, al incorporar el sufrimiento como evento y como tema de las memorias, se pudieron identificar nuevos índices del pasado, más cotidianos e imperceptibles. Por ejemplo, silencios familiares sobre determinados tópicos, conexiones con ciertos objetos, miedos o sentidos de algunos consejos recibidos, empezaban a funcionar como claves para releer el pasado, pistas sobre experiencias vividas, inscripciones del sufrimiento o formas de continuar con las estrategias de sobrevivencia. Muchas familias empezaron a tratar de modos diferentes el hecho de que esos indicios sobre los eventos trágicos permanecían presentes y esparcidos por los rincones de sus vidas cotidianas.

Pequeños procesos cotidianos de relación —como narrar historias de parentesco, trazar historias familiares, realizar pequeñas ceremonias, sacar un *tayil* o canto sagrado, dar un determinado consejo o *ngram*, llorar o quedarse en silencio— adquieren una importancia política a mayor escala. El genocidio —que había figurado como tropo y punto de inflexión en las grandes narrativas sobre la colonización— pasa a ser una noción diferente, una que habilita el valor histórico del sufrimiento familiar y las elaboraciones simbólicas que las distintas familias hicieron sobre sus experiencias de dolor y de pérdida. Como sostiene Janet Carsten, este tipo de perspectiva facilita “sutiles y complejas

⁵ Ver por ejemplo Marín (2010).

interconexiones entre las formas cotidianas de relacionabilidad en el presente, los recuerdos del pasado y los contextos políticos más amplios en los que se producen” (2007: 1). Desde este punto de vista, el evento trágico adquiere sus sentidos a partir de innumerables articulaciones entre los grandes acontecimientos políticos, por un lado, y las disposiciones subjetivas que, en relación con el pasado, se fueron produciendo en el seno de las familias, por el otro. Pensar desde la tragedia y el sufrimiento invita a las y los sobrevivientes a reconstruir el pasado desde un lugar de esperanza –de reparación y revaloración– ubicado entre lo íntimo y lo político, entre lo ordinario y lo trascendental.

En segundo lugar, hacer historia sobre la violencia mientras se sobrelleva sus huellas en las propias vidas es una tarea de largo aliento y de mucho esfuerzo, a veces decepcionante, otras veces dolorosa, y siempre exigente. Como sostiene Francisco A. Ortega:

Se hace necesario, por tanto, examinar el fenómeno de la violencia desde la perspectiva, el lenguaje y las prácticas de los sufrientes, los modos en que estos padecen la violencia, negocian y obtienen reductos de dignidad, resisten y reconstruyen sus relaciones cotidianas, y sobrellevan la huella de la violencia de un modo que no siempre aparece perceptible para quien proviene de fuera (2008: 21).

Los relatos de memorias de violencia, dolor y sufrimiento se transmiten junto a numerosos silencios que funcionan como “trinchera” (protección), pero también como formas de mudez que hablan memorias (Dwyer, 2009); se transmiten recortados en fragmentos y, sobre todo, se cuentan mayormente desde el arte verbal o de expresión mapuche. Si hay relatos históricos en los que las concepciones mapuche de mundo adquieren densidad, complejidad y profundidad es en los *ngutram* (palabras verdaderas sobre experiencias pasadas). En estos relatos, abuelas y abuelos conviven con *ngen* y *newen* del territorio, unos y otros son agentes históricos en el devenir de los hechos. Estos *ngutram*

reflexionan sobre el sin-sentido de esas violencias, sobre el modo en que sus propias categorías de conocimiento se volvían incertezas filosóficas a la hora de pensar el mundo, y sobre las pérdidas –en múltiples dimensiones– que estaban sufriendo como pueblo violentado. Por eso son relatos sobre mujeres que cocinan niños, sobre mujeres ariscas que huyen por las montañas porque ya no recuerdan “ni sus nombres”, sobre hombres de dos corazones, etc. Pero también son relatos que cuentan cómo se recuperan, se reorganizan y restauran saberes, con la ayuda de muchos existentes no humanos que intervienen en el curso de sus regresos y esfuerzos por volver a levantarse.

Cuando los discursos sobre el genocidio dieron lugar a las narrativas sobre “las historias tristes” heredadas en el seno de las familias, muchos relatos –hasta entonces agrupados en libros de cuentos, leyendas o meramente percibidos como “historias fantásticas”– devinieron no solo verosímiles, sino también testimoniales de experiencias y sentimientos muy profundos del pasado. De pronto, un relato en el que interviene la gente que vive debajo de la tierra mientras las familias regresan a sus territorios, u otro en el que un puma acompaña a una mujer mientras escapa de un campo de concentración (Ramos, 2010), resultaron ser narrativas de la tragedia, “historias tristes”, relatos de los sobrevivientes sobre la masacre más cruenta ocurrida en Patagonia.

La temporalidad del evento trágico

Como dijimos, los acontecimientos trágicos tienen una gran capacidad para estructurar, incluso de maneras silenciosas, el presente. Despliegan una temporalidad particular en la que los pasados de violencia coexisten con los presentes de tal manera que “su inscripción en el registro de la memoria es a la vez solicitado y frustrado” (Ortega,

2008: 34). En otras palabras, los acontecimientos de violencia no están localizados en un pasado original y ya vivido, sino que reaparecen junto a otras experiencias de violencia, habitando en las relaciones actuales y marcando el ritmo de las configuraciones cotidianas. La cotidianidad guarda dentro de sí la violencia del acontecimiento como un suceso abierto a la disputa permanente: sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, contextos políticos y legados íntimos que operan de maneras silenciosas (Ramos y Verdum, 2020).

Desde un ángulo similar, Janet Carsten (2007) destaca el poder performativo que estos eventos de violencia tienen para las lógicas políticas del Estado agresor. En una temporalidad de larga duración, podemos notar que la violencia –cuando es fundacional y no ha sido profundamente cuestionada, y mucho menos revertida– generalmente sigue dominando los imaginarios políticos hegemónicos y continúa estructurando las moralidades estatales, los programas gubernamentales y los criterios de inclusión/exclusión.

Las personas aprenden a relacionarse entre sí y con sus entornos de nuevas maneras porque sus vidas se reorganizan para circular un espacio social donde los efectos de la violencia rebotan entre diferentes tipos de instituciones, registros, prácticas y actores (individuos, familias, fuerzas de seguridad, tribunales de justicia, oficinas del Estado, corporaciones multinacionales). Efectos que se traducen, generalmente, como nuevos acontecimientos de violencia.

Los acontecimientos trágicos de fines del siglo XIX impusieron una gran diversificación de trayectorias sociales entre las familias mapuche tehuelche, así como estructuraciones diferentes de la violencia. Los modos en que las familias se reorganizaron en las zonas rurales donde identificaban campos abiertos –con o sin algún tipo de reconocimiento estatal– fueron diversos, particularmente porque no todas objetivaron sus vínculos como comunidades de modos similares o en los mismos momentos y contextos (incluso algunas no lo hicieron aun). Ahora bien, para estas

familias, los eventos de violencia se continuaron en múltiples prácticas como, por ejemplo, las arbitrarias acusaciones de robo seguidas de detención y encarcelamiento; los despojos territoriales con incendios de viviendas; los traslados forzados y pérdidas catastróficas de sus producciones; el accionar basado en torturas, humillaciones y trabajo esclavo de las distintas policías (fronterizas, gendarmería, provinciales); a través de la discriminación, los abusos, las torturas y las humillaciones en las escuelas rurales (particularmente en los internados); entre algunas de las prácticas más usuales de violencia estatal. Además, ya no estamos hablando de fines del siglo XIX, sino de un periodo que se extiende desde entonces hasta el presente.

En distintos momentos de esos procesos violentos, las familias se vieron obligadas a migrar a las ciudades. Allí las trayectorias familiares y personales también se multiplican y diversifican. Relatos de mucha pobreza y marginalidad; familias atravesadas por el alcoholismo; niñas y niños empezando sus vidas sin acompañamiento ni consejos de adultos/as; abusos de distinto tipo; explotación laboral desde la infancia; instituciones estatales represivas y discriminatorias como la policía y, a veces, la escuela; prácticas habituales de “gatillo fácil”; cárceles, drogas; entre algunas de las prácticas violentas que podría mencionar una persona mapuche tehuelche al contar su historia familiar en la ciudad.

A lo largo del tiempo, las personas mapuche tehuelche, tanto en el campo como en las ciudades, empezaron a organizarse en diversos colectivos de lucha. En el devenir de estas acciones de resistencia, defensa y recuperación del Pueblo Mapuche-Tehuelche, el Estado –en la heterogeneidad de sus encarnaciones institucionales– fue utilizando de modos creativos los encuadres de la historia oficial y las matrices de alterización y racialización producidas en los contextos de violencia de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Con estos encuadres y matrices no solo se justificaron policías fronterizas o despojos

territoriales, sino también las actuales formas de criminalización o las intervenciones represivas de las fuerzas de seguridad ante diferentes acciones de lucha. Por lo tanto, las violencias institucionales se vienen repitiendo a través del tiempo, cambiando de formas, tanto en el campo como en la ciudad; y se especializan (como el caso de las represiones) cuando se les suma el valor legitimante del “control social”.

En definitiva, un evento trágico –como lo fue la violencia militar a fines del siglo XIX contra el Pueblo Mapuche-Tehuelche– suele inaugurar un orden social de asimetrías, inclusiones y exclusiones, matrices de racialización, e historias oficiales que lo legitimen. Por lo tanto, cuando un orden es el resultado de un evento violento presentado como inaugural reproduce necesariamente la violencia que le es constitutiva.

¿Qué ocurre entonces cuando interpretamos las memorias mapuche tehuelche en estos términos? Las experiencias heredadas acerca de los eventos trágicos que sufrieron las y los antepasados se actualizan –a través de las generaciones y según las trayectorias de quiénes recuerdan– con nuevas improntas, acentos y conexiones. Por ejemplo, las y los jóvenes mapuche tehuelche de una comunidad rural de la meseta de Chubut van a articular sus pasados heredados de violencia con sus propias experiencias de un modo diferente al que podrá hacerlo un colectivo de mujeres mapuche tehuelche urbanas.

Como analistas de los procesos de memoria, la categoría de tragedia puede resultarnos sugerente para introducir, por un lado, el punto de vista de los y las sobrevivientes mapuche tehuelche al genocidio estatal –las dimensiones cotidianas en las que perduran los efectos de esos sufrimientos y los recuerdos que evocan los sentimientos de tristeza–; por el otro, las formas narrativas que fueron siendo seleccionadas para expresar el dolor. Pero la tragedia resulta una noción menos productiva para comprender los posicionamientos políticos que estas memorias construyen sobre el genocidio, puesto que

los pueblos cuyo proceso de subordinación se origina con un evento trágico de violencia estatal (de desestructuración, pérdida y devastación de sus formas de vida), tenderán a estructurar sus sentidos de memoria y de política como proyectos activos de reconstrucción y restauración.

Cuando resulta oportuno abandonar la noción de tragedia

Aquí es donde las epistemologías –clásicas y occidentales, por un lado, y resultantes de procesos mapuche tehuelche de restauración de saberes, por el otro– se bifurcan.

[La tragedia en occidente] supone un destino inexorable, una necesidad de que las cosas ocurran de un modo tal que la voluntad humana no puede burlar (...); los personajes heroicos son atormentados y arrasados por las fuerzas del destino (Cfr. Primera Circular IX Encuentro Patagónico de Teoría Política, 8, 9 y 10 de abril de 2021).

Aun cuando *pu lonko*, *machi*, *ngen* u ancestros hayan previsto y anticipado “lo que iba a ocurrir” en sueños, señales u otro tipo de mensajerías, estos anuncios no presuponen la idea de un destino inexorable. Asimismo, las memorias mapuche tehuelche sobre los eventos más trágicos y tristes de la historia no producen las ideas de “víctimas” ni de “vencidos”. Los marcos de la memoria, volcados en expresiones narrativas poéticas, eligen un juego de luces diferente: con iluminación tenue aparecen los campos de concentración, las muertes, las torturas y los padecimientos más impensables –desde las perspectivas de una madre, de un niño, de una niña, de una mujer que se hace pasar por muerta y oye lo que ocurre a su alrededor, etc...–; pero el foco se detiene en las acciones que hicieron abuelos y abuelas para revertir el curso de esa historia de violencia y sufrimiento, el relato ilumina los detalles acerca de cómo,

en un determinado lugar, los y las antepasados/as fueron aconsejados por sus ancestros/as o por *pu ngen* para volver a tomar el control sobre el devenir histórico. De este modo, la situación intolerable, el evento trágico, es el punto de partida, el contexto sobre el que se opera el cambio.

Las personas mapuche tehuelche son agentes activos en los cursos que irá tomando la historia, intervienen junto a otros existentes no humanos, y “regresan”, “recuperan”, “restauran”, “se reencuentran” y, una y otra vez, se “vuelven a levantar como *lofche* y como Pueblo”. El énfasis en las memorias colectivas –particularmente cuando los relatos se estructuran en el arte verbal del *ngutram*– no está puesto tanto en la tragedia como en la resistencia y la restauración.

La política del pueblo mapuche-tehuelche como articulación de diversos proyectos restaurativos

Veena Das acuñó la noción de “evento crítico” para nombrar aquellos acontecimientos de violencia que “instituyen una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscrita en el inventario de esa situación” (1995:5-6); porque irrumpen en el acontecer diario –generalmente a lo largo de décadas– desestabilizando las categorías y los criterios socialmente establecidos acerca de lo que constituye la vida. Desde el punto de vista de quienes lo sufren, se traduce como la vivencia de que el mundo tal y como era conocido en el día a día –por los vivos o, más lejos en el tiempo, por los y las antepasados/as– está siendo arrasado.

Con base en esta misma definición, Carsten (2007) subraya la contracara de este proceso devastador y, para hacerlo, se detiene en las memorias y prácticas cotidianas, particularmente en aquellas centradas en la regeneración de vínculos –y los procesos de conexión/desconexión involucrados–. Como mencionamos más arriba, los sentidos de las experiencias de violencia sufridas por abuelos y abuelas

se generan en articulación con los sentidos de las violencias vivenciadas en la propia vida. Puesto que las trayectorias comunitarias, familiares o personales son tan diversas, lo serán también sus memorias y las denuncias y reclamos que se desprenden de ellas. Esto es, para entender los diversos proyectos políticos que emergen del Pueblo Mapuche-Tehuelche debemos comprender, en cada caso, la profundidad de sus conexiones entre experiencias de violencia heredadas y vividas.

Esta aproximación nos lleva a pensar las acciones de lucha del Pueblo Mapuche-Tehuelche como resultado de numerosos y diferentes encuentros de trayectorias de violencia. En las memorias de sus sobrevivientes, el evento crítico del pasado se prolonga abarcando diferentes violencias del presente: las de las mujeres históricamente violentadas (física y simbólicamente); las de quienes hoy viven en los barrios marginales insertos en escenarios de exclusión (p.e. alcoholismo); las de quienes crecieron perseguidos por las fuerzas policiales, tanto en zonas urbanas como rurales; las de quienes se encuentran defendiendo un territorio ante la impunidad de las elites y funcionarios locales; las de quienes continúan viviendo en las zonas rurales resistiendo asimetrías económicas históricas; las de quienes han vivido la violencia en itinerarios de inserción estatal; o las de quienes vieron sufrir a sus padres, madres, abuelos o abuelas y que recibieron de ellos/as las historias de despojo, discriminación y dolor, o el mandato de ser “respetuosos”; las de los peones que trabajan en los latifundios de las estancias, muchas veces en los mismos campos que eran de sus antepasados; entre tantas otras.

Estas experiencias heterogéneas de violencia no solo se entraman en trayectorias diversas sino que también se encarnan en subjetivaciones colectivas disímiles. Por lo tanto, y a la hora de ocupar lugares de resistencia y acción para la restauración de los espacios devastados, los sentidos de violencia, injusticia y reparación con los que estos se habilitan pueden resultar en expresiones y prácticas políticas muy diferentes.

Se acercó mucha gente de los barrios pobres, los barrios altos, que no se reconocen mapuche por todo lo que pasó estos años. Entonces, toda esa gente que se acercó, conocida de Rafita Nahuel, llegaron a compartir y preguntar. Y eso es un avance para nosotros, porque la gente se está despertando. Nosotros decimos que la vergüenza no es ser mapuche. La vergüenza es a lo que nos expusieron ellos: vivir en la ciudad, con una vida drogada y alcoholizada. [...] Llegó gente que ahora va a seguir estando y se despertó. Llegó gente que dice 'A mí me sacaron el territorio, yo vivía allá y me quemaron mi casa'. Eso se llama reconstrucción, y eso es lo que alentamos nosotros. (Integrante lof Lafken Winkul Mapu, 2020)

Lo bueno sería que, el día de mañana, si vamos por generación, como ser tercera, cuarta, quinta generación que quede algo claro. Los que vengan que puedan andar en el territorio, que puedan andar bien, que no se sientan... que no tengan que andar como anduvo uno... escondido en su propia tierra... que sea de otra manera. Algún día los hijos de uno por ahí se arman, y pueden tener más oportunidades que la que tuvo uno de hacerlo. Pero por lo menos uno le tiene que dejar las cosas claras. Lo que yo pienso, por lo menos. Ya que nuestros padres no tuvieron coraje para atropellarlos, los tenemos que atropellar nosotros a los terratenientes. Antes les tenían mucho miedo, 'respeto', pero nosotros ya no. No los vamos a dejar que mientan más, nunca (Sergio Pichiñan, Lof Cerro Cándor, 2018).

El desalojo del treinta y siete fue algo muy doloroso (...) yo recuerdo que mi abuelita lloraba y me decía 'nos desampararon a todos, nos quemaron las casas, perdimos a nuestra familia' (...) Mi familia empezó a soñar conmigo, entonces ellos vinieron a mí porque se enteraron por medio de sueños de que yo estaba desorientada. Ellos me levantaron, me hicieron un gellipun, y así me levantaron [...] Nosotros como comunidades mapuche sabemos que nos podemos reiniciar nuevamente, sabemos que no está todo perdido, sabemos que encontramos eso (Rosa Ñancuchoe, Lago Rosario, e.p. recuperada en: Fiori, 2020).

Se ve, entonces, cómo las violencias y sufrimientos de las campañas militares de fines del siglo XIX no se limitan únicamente a aquel contexto histórico particular. Por el contrario, sus efectos y marcas se reactualizan a través del tiempo en una diversidad de formas, recuerdos, silencios, experiencias y vivencias. Es por eso que también van a ser múltiples y heterogéneos los enojos y las broncas, las maneras en las que se plantean los “bastas”, las desobediencias políticas, las expresiones de contestación, y los proyectos de restauración.

Palabras finales

El 25 de agosto del corriente año se llevó a cabo, en la localidad de Bariloche (Río Negro), el denominado “1° Foro de Consenso Bariloche” para abordar el “contexto de conflictividad por la temática de la ocupación de las tierras”. Los organizadores de este evento comparten la preocupación de que “supuestos pobladores originarios” se queden con tierras fiscales (en sus discursos, renombradas “públicas”). El encuentro –en el que se hicieron presentes la gobernadora de la provincia de Río Negro, el intendente de la ciudad de Bariloche, abogados/as, funcionarios públicos, ministros de seguridad, legisladores, periodistas y empresarios– consistió en una exposición de discursos racistas, prejuiciosos y acusatorios contra las comunidades mapuche que han llevado a cabo recuperaciones territoriales en el último tiempo. En el marco de estas difusas alianzas políticas, uno de sus referentes políticos dijo ante la prensa que “hay que volver a establecer el orden y reivindicar a Julio Argentino Roca” (líder militar e ícono de la llamada “conquista del desierto”). Nunca, desde la recuperación de la democracia en nuestro país, se había escenificado de este modo la vigencia de las matrices de violencia de fines del siglo XIX. Cerramos el texto con las reflexiones que, en relación con

estos sucesos, fueron haciendo públicas distintos sectores del Pueblo Mapuche Tehuelche:

El derecho a la propiedad privada es un “derecho” que solo beneficia a un sector privilegiado de los argentinos y extranjeros poderosos, por lo tanto, no representa ningún “derecho fundamental”. Menos aún, cuando ese derecho se pretende ejercer excluyendo del acceso a la tierra a miles de familias de escasos recursos y desplazando del territorio ancestral a las comunidades mapuche de Patagonia. Una Patagonia sustentable y en paz, solo se logra desalojando a los latifundistas de los territorios que les robaron a las comunidades mapuche. Para esto es necesario fortalecer las instancias de lucha de nuestro pueblo Nación Mapuche y RESISTIR hasta las últimas consecuencias... (Las Huaytekas, Chubut, 23 de agosto del 2021)

Denunciamos además que el mismo estado provincial, cómplice de estos sectores económicos, incitó a despertar rencores que siempre estuvieron guardados, a sacar a la luz rechazos y discriminaciones contra el Pueblo Mapuche Tehuelche (Ruka Lawen, 27 de agosto del 2021).

A través de la concentración y del respeto hacia los pensamientos disímiles, entendimos que la diversidad de expresiones de nuestro Pueblo potencia la profundidad de nuestros acuerdos colectivos. En este trawun esos acuerdos sellaron nuestra voluntad de seguir defendiendo y luchando por nuestro Wallmapu (...) Analizamos el accionar del aparato judicial que funciona muy armonioso con un sector de la sociedad que expresa un claro racismo y supremacismo. Sabemos que este sector, que hoy está en campañas políticas disfrazadas de democracia, es el que se ha beneficiado perpetuamente del despojo de nuestro Wallmapu. Es una elite que intenta arrastrar sus pretensiones de privilegios y sus acciones de abuso (...) Estos grupos de elite son, además, quienes organizan caravanas de odio hacia nuestro Pueblo Mapuche Tewelche (Trawn en la Lofche Newentuaiñ Iñchiñ en el territorio de Costa de Lepa, 7-8 de agosto de 2021)

Pensar eventos trágicos –o críticos– en la historia de la Patagonia no solo implica “salvar” a los abuelos y abuelas de un momento de peligro, sino que también, como explican estos comunicados, exige una comprensión más profunda de sus vigencias y perdurabilidades tanto en los espacios cotidianos por los que transitamos como en los escenarios e imaginarios con los que aún se estructura la política en nuestro país. En esta misma dirección, las expresiones de lucha del Pueblo Mapuche Tehuelche serán mejor entendidas en su diversidad y complejidad en la medida que los eventos críticos –trabajados en profundidad por las memorias de este pueblo– adquieran, para más gente y en más niveles de la vida social, los sentidos afectivos y políticos que tienen para sus sobrevivientes y para los hijos e hijas, los nietos y nietas de estos.

Referencias

- Benjamin, Walter. (1987) *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- Beckett, Jeremy. (1988). Introduction. En J. Beckett. (Ed.), *Past and present: the construction of aboriginality* (pp. 1-10). Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Bleger, Mariel; Fiori, Ayelén y Santisteban, Kaia. (15 de octubre de 2020). *El camino del lawen: conversación con Rosa Ñancuqueo, lawentuche de la lof Lago Rosario (Chubut)*. Recuperado de GEMAS <https://bit.ly/3gWQNxo>
- Briones, Claudia. (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin*, N°68, 73-90.
- Carsten, Janet. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (Ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Malden: Blackwell.
- Das, Veena and Bhargupati, Singh. (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India* (Vol. 7). New Delhi: Oxford University Press.

- Dwyer, Leslie. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O'Neill y K. Hinton (Eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Durham y Londres: Duke University Press.
- Fiori, Ayelén. (2020). Boquete Nahuelpan: territorialidades en disputa y procesos identitarios en torno a la patrimonialización del antiguo expreso patagónico "La Trochita". *PASOS Revista De Turismo Y Patrimonio Cultural*, Vol. 18, N°4, 585-595.
- Hill, Jonathan. (1992). Pasados disputados y la práctica de la Antropología. *American Anthropologist*, Vol. 94, N° 4, 809-815.
- Marín, Francisco. (2010). La tragedia de ser mapuche. *Revista Proceso*, N° 1762 (agosto), 46-48.
- Ortega, Francisco A. (2008). Rehabitar la cotidianeidad. En F. Ortega (Ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-70). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ramos, Ana. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2018). Sobre el arte de resistir. La etnografía y sus compromisos vinculantes. Conferencia dictada en *IX Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace*, 28 de noviembre. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Trouillot, Michel-Rolph. (1995). El poder en el relato y Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento. En M.R. Trouillot (Ed.), *Silencing the past. Power and the production of history* (pp. 1-30 y 70-107). Boston: BeaconPress.
- Verdum, Ricardo y Ramos, Ana Margarita. (2020). Memórias, violências e investigação colaborativa. En R. Verdum y A.M. Ramos (Eds.), *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e ético-políticas aofazer etnográfico* (pp. 7-56). Río de

Janeiro: E-papersServiçosEditoriaisLtda/ ABA Publicaciones.

Wolin, Richard. (1994). *Walter Benjamín: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University California Press.