

DOSSIER “MEMORIAS TERRITORIALES EN LAS LUCHAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS”

COORDINADO POR LAURA MOMBELLO Y LORENA CAÑUQUEO



Fotografía: SUB.coop

TEXTOS DE ICTZEL MALDONADO LEDEZMA / SAMANTHA GUIÑAZÚ / SERGIO BRATICEVIC / CARLOS MASOTTA /
BRÍGIDA BAEZA / NATALIA CASTELNUOVO / LUCRECIA PETIT

ENTREVISTA A PILAR CALVEIRO: “LA POLÍTICA SE TENSA POR DOS LADOS: LA VIOLENCIA Y LA ÉTICA”

SUMARIO

Nota Editorial: *Luchas y memorias*, Claudia Feld y
Valentina Salvi

DOSSIER

“Memorias territoriales en las luchas de los pueblos indígenas”, coordinado por Laura Mombello y Lorena Cañuqueo

*Introducción. Los procesos de territorialización, una
mirada desde los trabajos de las memorias*, Laura
Mombello y Lorena Cañuqueo

*Los mitos fundacionales en Chile y la persistencia de
la memoria mapuche: de la exclusión a la lucha por el
territorio*, Ictzel Maldonado Ledezma

*Memorias indígenas movilizadas: un análisis del proceso
de producción de los informes histórico-antropológicos del
relevamiento territorial de comunidades indígenas en Río
Negro, Argentina*, Samantha Guinazú

*Avance reciente de la frontera productiva y resistencia indígena
en la formación social del norte argentino*, Sergio Braticcevic

La cicatriz de Margarita Foiyel, Carlos Masotta

*Migrantes quechuas provenientes de Bolivia.
La celebración del día de los muertos en Caleta Olivia,
Santa Cruz, Argentina*, Brígida Baeza

*Guerreros y luchas por el territorio indígena: memorias
de mujeres indígenas del noroeste argentino*, Natalia
Castelnuovo

*Memorias en acción. Prácticas y transmisiones de
experiencias mapuche*, Lucrecia Petit

ENTREVISTAS/ CONFERENCIAS

“La política se tensa por dos lados: la violencia y la ética”,
entrevista a Pilar Calveiro por Claudia Feld y Marina Franco

RESEÑAS

*Historizar la represión estatal y la violencia paraestatal en
Argentina*, María Cecilia Azconegui

*Cuerpos que hablan: la muerte de los perpetradores de
crímenes de masa y su tratamiento político*, Analía Goldentul

Un libro único sobre la Sudáfrica posapartheid, Marisa Pineau

Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria
es una publicación del Núcleo de Estudios sobre Memoria
(CIS-CONICET / IDES) y cuenta con el auspicio de la Red
Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria Social (RIEMS).

STAFF

Directora: Claudia Feld

Coordinadoras Generales: Adriana D'Ottavio y
María Luisa Diz

Coordinadora Sección Entrevistas: Soledad Catoggio
Coordinadora Sección Reseñas: Florencia
Larralde Armas

Comité editorial: Marina Franco, Guillermina Fressoli,
Cora Gamarnik, Santiago Garaño, Florencia Larralde Ar-
mas, Luciana Messina, Laura Mombello, Alejandra Oberti,
Valentina Salvi, Soledad Catoggio, Estefanía Hecht-Toltl

Comité científico: Jens Andermann (University of Zu-
rich), Alejandro Baer (University of Minnesota), Vikki
Bell (University of London), Pilar Calveiro (Benemérita

Universidad Autónoma de la Ciudad de México), Ale-
jandro Cerda (Universidad Autónoma Metropolitana
/ Xochimilco, México), Rubén Chababo (Universidad

Nacional de Rosario), Carlos Demasi (Universidad de
la República, Uruguay), Katherine Hite (Vassar College,
Nueva York), Elizabeth Jelin (CIS-CONICET/ IDES),
Daniel Lvovich (UNGS / CONICET), Joanna Page

(University of Cambridge), Nelly Richard (Universidad
de Arte y Ciencias Sociales, ARCIS, Chile), Régine
Robin (Universidad de Paris-X Nanterre / Universidad

de Québec), Héctor Schmucler (Universidad Nacional
de Córdoba), Kathryn Sikkink (Harvard University),
Steve Stern (University of Wisconsin-Madison), Sofia
Tiscornia (UBA / CELS), Ricard Vinyes (Universidad

de Barcelona)

Diagramación: Nicolás Gil
Corrección: Joaquín Vitali

Ilustración de tapa: Primer aniversario del campa-
mento de resistencia de organización indigenista de los
Querandies para proteger un yacimiento arqueológico
de la cultura preexistente a Buenos Aires, 19 de febrero
de 2011. **Fotografía:** SUB.coop

Esta publicación cuenta con el apoyo editorial del Centro
Argentino de Información Científica y Tecnológica
(CAICYT) perteneciente al Consejo Nacional de Inves-
tigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Correos electrónicos: revistamemoria@yahoo.com.ar;
nucleomemoria@yahoo.com.ar

Página Web: <http://memoria.ides.org.ar>

Revista online: <http://ppct.caicyt.gov.ar/clepsidra>

Núcleo de Estudios sobre Memoria, CIS-CONICET/
IDES, Aráoz 2838, Ciudad Autónoma de Buenos Aires,
Argentina

EDITORIAL

Luchas y memorias

El presente número de *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria* dedica su Dossier a reflexionar y a aportar materiales de investigación sobre las luchas territoriales de los pueblos indígenas de América Latina y sobre las maneras en que esas luchas son reactualizadas y configuradas como memorias de largo aliento que llegan hasta el presente. Esta temática, así como el tema mucho más amplio de las memorias de los pueblos originarios, no han sido por ahora centrales en el campo de investigaciones sobre memoria e historia reciente en la región al que se dedica esta revista, más abocada a las memorias de dictaduras y violencias políticas del último medio siglo. Precisamente por esa falta de centralidad nos pareció necesario elaborar un Dossier que diera cuenta, aunque sea en parte, de los trabajos que abordan, desde el campo académico, este cruce específico entre luchas memoriales, configuración de identidades comunitarias y disputas territoriales de larga data. Esta apuesta por repensar tales temáticas desde el campo de estudios sobre memoria responde a dos motivos: por un lado, la expansión de este campo cuya dinámica y modificaciones nos interesa que queden expresados en *Clepsidra*, integrando problemáticas que hasta hace poco tiempo no se trabajaban en clave de construcción y transmisión de memorias. Por otro lado, nos importa valorar los aportes conceptuales y metodológicos que esta temática le otorga al campo, así como los nuevos pliegues reflexivos que le imprime. Tal como lo demuestra el Dossier “Memorias territoriales en las luchas de los pueblos indígenas”, dichas investigaciones nos ayudan a repensar, entre otras cuestiones, las temporalidades de las memorias –sus continuidades y rupturas a lo largo de un tiempo que abarca varias generaciones e incluso épocas inmemoriales–; los anclajes de las memorias en territorios disputados, perdidos o recuperados; el peso de los silencios y los hiatos en las historias oficiales; el vínculo de estos trabajos de la memoria con las políticas públicas y con el Estado; y la misma noción de “memoria colectiva”, dado que las comunidades

implicadas en estas memorias proponen una noción muy diferente a la de los grupos que imaginaba Maurice Halbwachs cuando creó dicha noción pionera (aunque ya demasiado transitada). En definitiva, la especificidad de estas memorias y la particular manera de estudiarlas constituyen el aporte mayor de este Dossier a los estudios del campo, ya que posibilitan concebir un entrecruzamiento singular entre pasado y presente. Tal como afirman en su introducción Laura Mombello y Lorena Cañuqueo, coordinadoras del Dossier, las experiencias de desplazamiento que han atravesado los pueblos indígenas en América Latina “han configurado marcos particulares de interpretación, es decir, formas específicas y diversas de ocupar, concebir e historizar los territorios. Lejos de tratarse de situaciones enclavadas en el pasado, esas experiencias son permanentemente reactualizadas en las memorias indígenas en el marco de la aplicación de políticas públicas, de replanteamientos acerca de los sentidos de los acontecimientos del pasado, pero también de la reelaboración de la historia en sus propios términos”.

Ahora bien, mientras estamos editando y corrigiendo las pruebas de maquetación de este número, en agosto de 2017, el tema del Dossier cobró relevancia política en Argentina por razones infortunadas. El 1º de agosto, en una operación represiva de Gendarmería Nacional en la comunidad mapuche de Pu Lof en Resistencia de Cushmen, cerca de Esquel, Chubut, desapareció Santiago Maldonado, quien fue visto por última vez aprehendido por gendarmes cuando la Gendarmería desalojó una toma de tierras de una comunidad mapuche. Mientras los testimonios apuntan a la responsabilidad de Gendarmería en la desaparición de Maldonado,¹ la acción gubernamental ha sido insuficiente para esclarecer el episodio o, directamente, tendió a encubrir a los responsables. Entre tanto, una parte importante de la ciudadanía volvió a levantar la consigna tristemente célebre de “aparición con vida” que surgió durante la dictadura militar para reclamar por las personas secuestradas y desaparecidas por las Fuerzas Armadas y de Seguridad. Por su parte, voceros gubernamentales y medios de comunicación dominantes reactualizan otras consignas propias del accionar dictatorial, culpando a las víctimas por su suerte y demonizando a los pueblos originarios –en este caso el pueblo Mapuche– al ca-

lificarlos como “terroristas”. Además de solidarizarnos con la familia de Maldonado y también exigir su aparición con vida, nos parece importante hacer nuestro aporte desde esta revista, que consiste en demostrar, a través de los artículos de este número, la variedad y vitalidad de las luchas por la memoria de los pueblos originarios en nuestro país y en el continente, sus vínculos con los conflictos territoriales y la necesidad de visibilizar sus historias silenciadas.

Este es uno solo de los múltiples acontecimientos que han irrumpido en la vida pública en la Argentina en los últimos meses y que nos llevan a preocuparnos por las actuales políticas en relación con los derechos humanos. La decisión de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, del mes de mayo de 2017, de otorgar el beneficio del 2x1 a un represor condenado por delitos de lesa humanidad ha agitado los fantasmas de la impunidad y representa un retroceso en el ámbito de las llamadas políticas de Memoria, Verdad y Justicia. La ya derogada ley 24.390 –conocida como el beneficio del 2x1–, estuvo vigente entre 1994 y 2001, y permitía computar doble, a partir del segundo año de detención, los días que las personas procesadas o juzgadas pasaran en la cárcel sin sentencia firme. Este beneficio fue otorgado por el fallo de la Corte Suprema al represor Luis Muiña, un civil que operó en el grupo de tareas que actuaba en el Hospital Posadas de Buenos Aires, quien quedó detenido en 2007 y fue condenado en 2011 a trece años de prisión por cinco casos de secuestros y torturas. Este fallo de condonación de pena otorgado por el máximo tribunal, que no debería ser aplicado –tal como consideraron los ministros de la Corte Suprema de la Nación que votaron en disidencia– por tratarse de crímenes de lesa humanidad, se presentó como un precedente jurídico plausible de ser aplicado a otros represores condenados, por lo que generó una catarata de reacciones y críticas de parte de amplios sectores de la sociedad. Entre ellas, podemos mencionar la repuesta de los organismos de derechos humanos y de las víctimas del terrorismo de Estado, una multitudinaria manifestación en Plaza de Mayo contra esa medida, una serie de debates sobre la inconstitucionalidad de la resolución, la ley votada en ambas cámaras para limitar su aplicación, la rebelión de hecho de fiscales y jueces de primera y segunda instancia que se negaron a acatar el fallo como precedente. Todo esto permite observar que, a pesar de las álgidas disputas abiertas en esta coyuntura, los juicios contra los represores de la dictadura siguen teniendo un importante apoyo social. A pesar de los retrocesos que provienen de diversas

instituciones y de medidas del Estado, las luchas por la memoria se siguen expresando vivamente en el espacio público.

Sobre la actualidad de estas luchas y sobre una trayectoria que entrelaza una sólida labor académica con una singular experiencia vital, trata la entrevista a Pilar Calveiro que publicamos en este número. Este diálogo, cuyas temáticas tienen sorprendente vigencia, se desarrolló en octubre de 2016. En él, la autora de *Poder y Desaparición* reflexiona sobre las relaciones siempre cambiantes y todavía vigentes entre violencia, poder y desaparición forzada. Se refiere también a su propia trayectoria como investigadora en ciencias sociales, y a su intensa relación con sus dos patrias, México y Argentina.

Finalmente, la sección **Reseñas** que cierra este número da cuenta de tres libros publicados recientemente de gran interés para nuestro campo de estudios, ya que incluye –respectivamente– una compilación de Águila, Garaño y Scatizza con un conjunto de investigaciones para historizar y complejizar el análisis de la represión estatal; una obra colectiva sobre las muertes de los perpetradores y los contextos políticos y sociales que rodean esas muertes (dirigida por Sévanne Garibian); y la aguda reflexión de Antjie Krog sobre el trabajo de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica.

Como lo hacemos en todos los números de la revista, en este editorial queremos agradecer a quienes conforman el equipo editorial de *Clepsidra* por su compromiso en la elaboración de esta edición. Especialmente, queremos mencionar el trabajo llevado a cabo por las coordinadoras del Dossier, Laura Mombello y Lorena Cañuqueo, y a quienes se ocuparon de la tarea de evaluar los artículos recibidos para esta convocatoria. Nuestro reconocimiento también a Agustina Triquell quien consiguió la foto de tapa que publicamos en este número. Joaquín Vitali y Nicolás Gil fueron los responsables, respectivamente, de corregir y maquetar los artículos de la revista. Agradecemos, asimismo, a Florencia Larralde Armas, encargada de la sección Reseñas y a Soledad Catoggio, a cargo de la sección Entrevistas/Conferencias. Finalmente, queremos hacer público nuestro agradecimiento a Pilar Calveiro por haber accedido a ser entrevistada por nuestra revista en la ciudad de Mar del Plata, en octubre del año pasado durante el II Seminario de la Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria (RIEMS). Su conversación atenta, sensible y a la vez rigurosa ha constituido una muy rica experiencia, que queremos agradecer.

Claudia Feld y Valentina Salvi

1. Al cierre de esta edición, el 23 de agosto, varios testimonios de miembros de la comunidad referían a la responsabilidad de Gendarmería en la desaparición forzada de Maldonado, ya que había sido visto perseguido, aprehendido y golpeado por gendarmes. La investigación sigue abierta y el reclamo por la aparición de Maldonado ha pasado a instancias internacionales.

Dossier "Memorias territoriales en las luchas de los pueblos indígenas"

COORDINADO POR LAURA MOMBELLO Y LORENA CAÑUQUEO



Fotografía: SUB.coop

Introducción. Los procesos de territorialización, una mirada desde los trabajos de las memorias

Los reclamos territoriales resultan centrales en las luchas desplegadas por los pueblos indígenas en América Latina. Este fenómeno, por cierto, no es novedoso. Por el contrario, cuenta con una importante profundidad histórica en la cual las luchas por el territorio y por la identidad resultaron articuladas y mutuamente constituyentes. Sobre la actualización de estas luchas, y de las experiencias vividas y transmitidas, se expresan las memorias indígenas.

Los modos en que se establecen en cada caso las relaciones con el pasado –su reelaboración para sostener y recrear los sentidos de comunidad– conforman una dimensión particularmente gravitante de los procesos de territorialización. Estos procesos refieren a los modos de concebir y apropiarse del espacio y de sus recursos, como la forma privilegiada de crear y organizar una unidad sociocultural (Pacheco de Oliveira, 2010).

Los trabajos de las memorias (Jelin, 2001) se despliegan en los procesos de territorialización en los que los pueblos indígenas se implican de distintas formas, que pueden ir desde la configuración de continuidades aparentemente sólidas, hasta silencios y hiatos. No obstante, en todos los casos se trata de la potencia de estos trabajos de las memorias para dotar de sentidos colectivos a experiencias muchas veces signadas por la disgregación de los miembros de una comunidad. Efectivamente, si "lo comunitario resulta un es-

pacio privilegiado de la memoria porque se sostiene en un enorme bagaje de experiencias compartidas a lo largo del tiempo" (Calveiro, 2014), no es menos cierto que las memorias (de experiencias vividas o de pasados recreados) transmitidas intergeneracionalmente como patrimonio social resultan un sustrato potente para reconstituir la comunidad allí donde resultó destruida y desarraigada. La referencia territorial resulta recurrente en los modos en que los pueblos indígenas apelan a estos pasados para recomponer la unidad sociocultural. Los trabajos de este dossier se hacen eco de estas recurrencias y convergencias entre las memorias sociales y las territorialidades indígenas.

Este conjunto de artículos, enfocados en el Cono Sur, retoman las distintas experiencias de desplazamiento que han atravesado los pueblos indígenas a lo largo de América Latina. Estas experiencias han configurado marcos particulares de interpretación y formas específicas y diversas de ocupar, concebir e historizar los territorios. Lejos de tratarse de situaciones enclavadas en el pasado, esas experiencias son permanentemente reactualizadas en las memorias indígenas en el marco de la aplicación de políticas públicas, de replanteamientos acerca de los sentidos de los acontecimientos del pasado, pero también de la reelaboración de la historia en sus propios términos.

Los distintos artículos indagan sobre las múltiples espacialidades, a partir de miradas que articulan perspectivas antropológicas, históricas, sociológicas, retomando aspectos de la geografía y la economía. Los abordajes evidencian las maneras particulares en que se construyen las experiencias, sin embargo, a pesar de las particularidades podemos encontrar algunos puntos en común: la centralidad de las políticas públicas; la intervención de ONGs; el modo en que las redefiniciones y las defensas territoriales comprometen a otros actores, además de las comunidades y pueblos indígenas directamente involucrados; y también, la recreación de las identidades en los recorridos territoriales y la ocupación novedosa de los espacios materiales y simbólicos.

En este marco, el eje del análisis propuesto por el texto de Ictzel Maldonado Ledezma es la pregunta por el lugar de la memoria en las luchas políticas por la reconstitución del territorio ancestral de los pueblos indígenas. La autora recorre los soportes simbólicos del estado-nación chileno, sus intentos de cohesión social y las tensiones que estas operaciones provocan en la población mapuche. Actualmente, las reivindicaciones identitarias y territoriales mapuche interpelan fuertemente aquellas bases simbólicas, a partir de una revisión y relectura del pasado, tanto nacional como indígena, y de la historia de sus interrelaciones.

Por su parte, Samanta Guiñazú, autora de otro artículo que compone el dossier, analiza cómo se reactualizan marcos de interpretación que ponen en cuestión las formas habilitadas por instituciones y por el sentido común nacional sobre la agencia de las poblaciones indígenas, a partir de la aplicación del programa de relevamiento territorial de comunidades indígenas impulsado por el Estado argentino desde 2009. En este marco, se concentra en el caso del relevamiento llevado a cabo en la Provincia de Río Negro sobre comunidades Mapuches. Una de las apuestas de este trabajo es cuestionar las impugnaciones de autenticidad que reciben las comunidades indígenas involucradas en las demandas territoriales por parte del Estado. En este sentido, el artículo apela a los estudios de memoria como herramienta teórica y metodológica, para analizar los nuevos marcos de interpretación indígena que disputan, y expanden, los límites de la política pública y generan múltiples formas de reconectar experiencias sociales.

Actualmente, los procesos de territorialización se encuentran atravesados por lógicas productivas que exceden y, al mismo tiempo, condicionan los intereses de las comunidades locales. Mediante el análisis de la expansión de la frontera productiva en la región del Chaco, Sergio Braticcevic aporta elementos para revisar estos procesos. El autor nos llama a prestar especial atención a la incidencia de las memorias indígenas sobre el territorio, en el marco de las disputas que se establecen alrededor del acceso, apropiación y uso del suelo en dicha región.

Las formas de disputar las lógicas globales de distribución del espacio desde los márgenes adquieren diversos modos de expresión. Para los pueblos indígenas la profundidad histórica de sus demandas territoriales e identitarias resulta un acervo importante a partir del cual actualizar y resignificar sus luchas del presente, en las cuales los marcos simbólicos y míticos ocupan un lugar destacado. El artículo de Carlos Masotta trabaja precisamente sobre la yuxtaposición de los marcos materiales y simbólicos en los procesos de territorialización. A partir de la restitución de los restos óseos apropiados por un museo argentino de un antepasado del pueblo mapuche a su comunidad, invita a repensar los vínculos entre cuerpo, territorio y derecho. Desde una construcción de memoria donde el pasado de la última dictadura se constituye como un marco de interpretación posible, los procesos de expropiación coloniales y los genocidios que los acompañaron se reponen en el relato público.

Brígida Baeza aborda una dimensión diferente de la trama simbólica de los trabajos de la memoria, porque se enfoca en los dilemas producidos por los recorridos territoriales en los migrantes bolivianos en Caleta Olivia, Provincia de Santa Cruz. La doble condición de migrante e indígena se tramita recreando en los lugares de acogida procesos de territorialización específicos y novedosos, que se expresan en el marco de las prácticas religiosas en torno a la celebración del día de los muertos en el espacio público.

Por su parte el trabajo de Natalia Castelnuovo busca reponer las memorias sociales indígenas de los guerreros tobas de la región de Pilcomayo. Se trata de las memorias acerca de las luchas de guerreros indígenas por sus tierras entre los siglos XIX y XX, momento de la ocupación militar y criolla. La autora retoma la memoria como herramienta analítica y política, y como catalizador para una reflexión sobre los sentidos del pasado. De este modo, enfatiza en el rol que las mujeres tobas han tenido en la reconstrucción de las identidades y trayectorias de los guerreros, indagando cómo el rescate de esas gestas posibilita su inscripción en una tradición identitaria de resistencias, que sustenta las actuales reivindicaciones del territorio.

Finalmente, el núcleo del artículo de Lucrecia Petit constituye el modo en que juegan los procesos de transmisión de las experiencias pasadas en la construcción de territorialidades indígenas en el presente y en los procesos de autoafirmación identitarios. A partir del análisis de ciertas prácticas y ceremonias rituales mapuche, llevadas a cabo por la comunidad Mariano Epulef en Chubut, la autora propone recuperar algunas de las memorias y los olvidos, por medio de los cuales los pueblos indígenas establecen sus propias orientaciones sobre el devenir de la comunidad.

Los siete artículos mencionados anteriormente responden a la idea que surgió cuando comenzamos a pensar en este dossier y, particularmente, en la centralidad de los pueblos indígenas para abordar los procesos de territorialización; lo hicimos partiendo desde una perspectiva propia, trabajada conjuntamente, sobre la gravitación de los trabajos de las

memorias en estos procesos, a las que identificamos como "memorias territoriales". Los recorridos propuestos por las autoras y los autores nos permiten aventurar que, para buena parte de los dilemas y cuestiones que se ponen de relieve en los estudios centrados en las problemáticas de los pueblos indígenas, esta perspectiva puede echar luz sobre algunos de sus aspectos específicos que vale la pena relevar, como la interpelación sobre el estado-nación como dispositivo legítimo de construcción de identidad y territorialidad; la apropiación de modos de habitar el espacio a lo largo del tiempo como sustento de procesos de identificación y demandas actuales; las continuidades tejidas entre los recorridos territoriales antiguos y contemporáneos (experiencias de desplazamiento) inscriptos en los cuerpos de los vivos y los muertos; y la atribución otorgada al territorio como espacio (físico) capaz de guardar y proteger las memorias colectivas hasta que, en momentos propicios, pueden ser recuperadas mediante prácticas conducidas por los sujetos indicados, ya sea en el marco de ceremonias y rituales, o fuera de ellos.

Asimismo, el abordaje de la producción de la territorialidad indígena desde las memorias sociales -y en sus diferentes aristas- posibilita dimensionar la profundidad de las demandas en el presente. En el contexto argentino actual donde se reactivan discursos estigmatizantes acerca de los procesos de lucha de los pueblos indígenas, estas lecturas aportadas por diferentes investigadores nos desafían a pensar en cómo los marcos decimonónicos heredados sobre la relación entre estado y territorio aún restringen la comprensión de otras formas posibles en que las sociedades establecen su relación con el espacio.

Por último, cabe destacar la significativa cantidad de aportes provenientes de distintos países de la región que han llegado para abonar este dossier, lo que evidencia la importancia y actualidad de este tema. Del mismo modo hemos contado con la valiosa colaboración de un grupo notable de colegas latinoamericanos que aportaron sus lecturas rigurosas y sus evaluaciones sobre cada uno de los artículos.¹ La selección que aquí se presenta es el resultado de este proceso colectivo.

Laura Mombello (Núcleo de Estudios sobre Memoria, Centro de Investigaciones Sociales – Instituto de Desarrollo Económico y Social)

Lorena Cañuqueo (Universidad Nacional de Río Negro)

Bibliografía

Calveiro, Pilar (2014). "Algunos usos de la memoria en el rebasamiento del miedo, Foro sobre memoria social e historia reciente". En: *Núcleo de Estudios sobre Memoria*. Disponible en: <http://memoria.ides.org.ar/archivos/2981> Fecha de la última consulta: julio de 2017.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Pacheco de Oliviera, Joao (2010). "¿Una etnología de los *indios misturados*? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil". En: *Destacos*, nro. 33, mayo-agosto, pp.13-32.

.....
1. La revista *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, somete los artículos recibidos a la evaluación de pares con sistema doble ciego.

Los mitos fundacionales en Chile y la persistencia de la memoria mapuche: de la exclusión a la lucha por el territorio

ICTZEL MALDONADO LEDEZMA*

Resumen

Este trabajo reflexiona sobre los mitos fundacionales que sustentaron la creación de la comunidad política chilena, mediante los cuales se trató de cohesionar e integrar a una diversidad de grupos sociales, algunos de ellos antagonicos entre sí. Asimismo, observamos la fuerza de adhesión que generan dichos mitos y la importancia que tienen en tanto resortes afectivos que unifican a personas diversas en torno a referentes simbólicos compartidos. El trabajo también aborda el conflicto que ha enfrentado históricamente al Estado chileno con el pueblo mapuche en términos de las memorias colectivas que se han contrapuesto en el mismo, con respecto a la creación de una memoria histórica oficial y a la persistencia de la memoria colectiva del pueblo mapuche, la cual perdura hasta la fecha a pesar de los intentos por subsumirla en los márgenes de la memoria oficial. En este sentido, reflexionamos sobre el papel fundamental que juega la memoria colectiva en la lucha de este pueblo indígena y sobre los elementos mitológicos e históricos que la conforman, así como sobre el influjo que tiene el componente simbólico de la misma en la lucha política del pueblo mapuche.

Palabras clave: Estados-nación; Chile; pueblo mapuche; mitos fundacionales; memorias colectivas.

Fecha de recepción: 16-03-2017

Fecha de aprobación: 29-05-2017

Founding Myths in Chile and the Persistence of Mapuche Memory: From Exclusion to the Struggle for Territory

Abstract

In this work we reflect on the foundational myths that supported the creation of the Chilean political community, on the basis of which the uniting and integration of diverse social groups, some of them antagonistic to each other, was sought; we also reflect on the strength of adherence to these myths and their importance as affective foundations that unite different peoples around shared symbolic referents. Likewise, we address the conflict that has historically confronted the Chilean State with the Mapuche people in terms of the collective memories they have faced with respect to the creation of an official historical memory and the persistence of the collective memory of the Mapuche people, which has endured until now in spite of the attempts to subsume it into the margins of the official memory; we also reflect on the fundamental role collective memory plays in the struggle of these indigenous people and on the mythological and historical elements that it comprises, as well as on the influence of the symbolic component of it in the political struggle of the Mapuche people.

Keywords: Political Communities; Foundational myths; Chilean State; Collective Memories; Mapuche People.

* Doctora en Ciencias Políticas y Sociales (Campo Disciplinario de Sociología) y Maestra en Estudios en Relaciones Internacionales por el Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de México (UNAM). Correo electrónico: ictzel_maldonado@yahoo.com.mx

Los mitos fundacionales en Chile

La creación de una comunidad política implica la elaboración y puesta en escena de una serie de construcciones discursivas sobre los elementos que unen a individuos, grupos sociales y pueblos de diversas extracciones e historias particulares, quienes con base en estos artificios han de vincularse entre sí en un determinado espacio geográfico y en un momento histórico dado en términos de una unidad social más o menos homogénea.¹ En estos, se recurrirá a veces al uso de la fuerza para incorporar en la jurisdicción de la comunidad política en cuestión a pueblos diversos con diferentes estatutos políticos previos, esto es, que pueden existir procesos de incorporación forzada de pueblos otrora independientes en comunidades políticas en formación, aunque en este trabajo nos interesa, sobre todo, destacar los esfuerzos institucionales realizados para fomentar incorporaciones de tipo voluntarias de individuos y grupos sociales diversos en el seno de una comunidad política determinada, para lo cual se busca generar *sentimientos* de pertenencia a las mismas, labor en la que juega un papel esencial la instauración de ciertos presupuestos artificiosos con los que se trata de fundamentar la comunión de una diversidad demográfica originaria, incidiendo en los aspectos afectivos, emotivos, volitivos, sentimentales, etcétera, de un conjunto de individuos.²

Para llevar a cabo esta labor institucional de adhesión y filiación voluntaria de individuos y grupos sociales diversos en el seno de una comunidad política, no siempre se resaltan elementos "objetivos" compartidos por los mismos, sino que se lleva a cabo, como referimos, una instauración y exaltación de ciertos supuestos ficticios o artificiales, esto es, *mitos*, en el sentido moderno del término,³ de los que se sirve un grupo político para cohesionar a una población heterogénea en torno a elementos presuntamente compartidos por sus miembros, tales como el origen compartido de la comunidad política en cuestión, la historia compartida, la "raza" a la que se pertenece, la religión profesada comúnmente, el espacio geográfico cohabitado, el destino que comparte la comunidad, así como algunos tropos específicos con los que se va creando simbólicamente la misma. Estos supuestos serían, así, una suerte de constructos "míticos" subyacentes en la con-

1. En esta reflexión sobre los elementos o constructos míticos con los cuales se trata de unir a una comunidad política, tomamos en cuenta las aportaciones de autores como Benedict Anderson (1993) [1983] y Luis Villoro (1998) sobre la construcción de los Estados-nación modernos, tratando de enfocar el mismo proceso histórico estudiado por estos autores centrándonos en una cuestión del mismo que nos parece fundamental y poco observada, es decir, la construcción de comunidades políticas con base en ciertas ideas de carácter artificioso o "mítico" que sustentan las mismas, para lo cual nos basamos a su vez en la obra del filósofo alemán Ernst Cassirer, quien estudió la persistencia de los mitos en las instituciones modernas tales como el Estado (1947), así como la fuerza que pueden tener estas formas de expresión humana basadas en un lenguaje y un pensamiento de tipo simbólicos (1998).

2. Al constituir una forma simbólica de expresión de la realidad (Cassirer, 1998), los mitos se dirigen y se refieren a estos aspectos no racionales de los seres humanos, toda vez que el *mythos* es una fuerza contraria a la del *logos*, basado en la razón.

3. Cassirer también explica (1947) cómo en la modernidad los mitos se concibieron como cuestiones falsas, ilusorias, fantasías, etcétera, si bien en la Antigua Grecia se les reconocía como una forma de conocimiento, lo que él retoma y explica en otra de sus obras (1998).

formación de las comunidades políticas, los cuales juegan un papel esencial en la fundación de las mismas, por lo que los llamamos “mitos fundacionales”.

Así, estos elementos míticos son puestos en escena como recursos simbólicos fundamentales para la creación de comunidades políticas, como es el caso del Estado chileno, en el que puede observarse la institucionalización y exaltación de una serie de mitos que resultaron esenciales para su fundación. Esto es, ideas, supuestos o constructos sin una base real u objetiva, y por medio de los cuales se trató de sustentar la idea de una comunidad política chilena; de este modo, la construcción del origen “guerrero” del pueblo chileno; de una supuesta “raza chilena”; de la supuesta “blanquitud” de la población de este país, en el cual durante mucho tiempo se asumió como un hecho objetivo la ausencia de mestizaje; la idea de una supuesta “pacificación” de los mapuche, cuando en realidad se libró una cruenta ofensiva bélica en su contra de apropiación territorial, etcétera; constituyen una serie de constructos míticos que coadyuvaron a fundar y a fundamentar la existencia de esta comunidad política, a darle un sustento que unificara a grupos sociales antagónicos en esta formación sociopolítica presupuesta como “nacional”.

Trataremos de profundizar en esta cuestión y de referir algunos ejemplos al respecto sobre el desarrollo histórico de esta comunidad política; así pues, encontramos que la puesta en escena de los constructos míticos en los que se basó la conformación de dicha comunidad política puede observarse claramente en dos momentos del desarrollo histórico de la misma, a saber: por una parte, en el momento en que se crea el Estado chileno, en el que la figura del indígena mapuche se incorpora en el imaginario colectivo como un elemento esencial de la novel comunidad política, elaborándose una narrativa inclusiva y ensalzadora del llamado pueblo “araucano”⁴ en términos de una supuesta “raza guerrera” antecesora de la “raza chilena”, lo que constituiría una hipotética línea de continuidad social y política de los grupos humanos que han habitado la región desde la invasión española hasta la fundación del Estado chileno; por otra parte, la puesta en escena de estos constructos míticos puede observarse en el momento histórico en el que para consolidar la existencia de esta comunidad política se impulsa una empresa estatal de expansión territorial hacia el sur, incorporando *por la fuerza* a la jurisdicción estatal las tierras que en ese entonces se mantenían aún bajo el gobierno indígena mapuche.⁵

Así, en la estrofa IV del *Himno Nacional de Chile* podemos observar un ejemplo de elaboración mítica del “araucano” o mapuche como parte esencial de la comunidad política chilena, a saber: “Si pretende el cañón extranjero nuestros pueblos, osado, invadir; desnudemos al punto el acero y sepamos vencer o morir. Con su sangre el altivo araucano nos legó, por herencia, el valor; y no tiembla la espada en la mano defendiendo, de Chile, el honor (*Himno Nacional*, s. f.); esta epopeya

.....

4. Denominación colonial-moderna de los mapuche.

5. Cabe referir que esta lectura del desarrollo histórico del Estado y la nación chilenos respecto al pueblo mapuche, ha sido propuesta por el historiador Jorge Pinto (2003) [2000].

mítica se apoyó además en el poema épico colonial *La Araucana*, del militar y cronista español del siglo XVII, Alonso de Ercilla, el cual fue reelaborado en el marco de una narrativa nacional que fundamentase la idea del supuesto origen común de chilenos y mapuches, y de sus luchas supuestamente conjuntas contra los invasores extranjeros. En palabras del historiador chileno José Bengoa: “Fue *La Araucana*, de don Alonso de Ercilla y Zúñiga, con esa doble idea del honor, el poema fundante o fundacional de los chilenos” (Bengoa, 1999: 156). Imagen fundacional de la comunidad política chilena, *La Araucana* dice lo siguiente, en uno de sus párrafos más célebres, sobre los mapuche:

No ha habido rey jamás que sujetase esta soberbia gente libertada, ni extranjera nación que se jatase de haber dado en sus términos pisada, ni comarcana tierra que se osase mover en contra y levantar espada. Siempre fue esenta, indómita, temida, de leyes libre y cerviz erguida. (Ercilla, 1574: 6)

Por su parte, en el segundo momento del desarrollo histórico de la comunidad política chilena, el de la etapa de la expansión territorial al Sur, en el cual se pone en juego otro de estos constructos míticos fundamentales, los mapuche dejan de ser vistos como una expresión supuestamente “gloriosa” de los orígenes de dicha comunidad política, para ser elaborados narrativamente en términos del “obstáculo” que representaban para la expansión del Estado chileno, ello en el marco del proceso de la mal llamada “Pacificación de la Araucanía”, esto es, la guerra de desposesión territorial llevada a cabo por los chilenos contra los mapuche para incorporar su territorio a su jurisdicción estatal.⁶

De esta manera, en esta ofensiva bélica para someter al pueblo mapuche y para ocupar su territorio ancestral, misma que, de acuerdo con la terminología oficial utilizada, constituyó meramente una operación de “pacificación” de los mapuche, se puso en marcha igualmente un artificio político con la finalidad de ocultar bajo una narrativa conciliadora lo que en los hechos constituía una guerra de conquista; así, aunque la denominación oficial de dicha campaña militar parecía indicar que se trataba de una empresa política “inofensiva” o incluso de fines supuestamente nobles, esto es, “pacificar” a esos indígenas presuntamente indómitos o de “dulcificar sus costumbres bárbaras”, como se dijo en los discursos políticos de entonces (*El Mercurio de Valparaíso*, 1857), se trataba de una invasión contra los mapuche para despojarlos de sus tierras ancestrales, habiendo así una expresión de carácter engañoso o “mítico” en la denominación de la supuesta “pacificación”, con lo que,

.....

6. Así, por ejemplo, puede leerse sobre esta cuestión en una editorial del periódico *El Mercurio* del año de 1857 que: “No se concibe, efectivamente, cómo es que nuestros gobiernos, pasando por alto sobre la indisputable conveniencia de asegurar el territorio de Arauco y de someterle, a la acción inmediata de las leyes de la civilización, han consentido en que una tribu bárbara e indomable, sorda a las predicciones del Evangelio e incapaz de plegarse a ningún sentimiento noble, permanezca a la puerta misma de nuestros hogares, como una perenne amenaza contra la propiedad, la libertad y el orden [...]. El araucano de hoy día es tan limitado, astuto, feroz y cobarde al mismo tiempo, ingrato y vengativo, como su progenitor del tiempo de Ercilla; vive, come y bebe licor con exceso como antes; no han imitado, ni inventado nada desde entonces, a excepción de la asimilación del caballo, que singularmente ha favorecido y desarrollado sus costumbres salvajes.” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1857: 2)

consideramos, se pretendía ocultar la violencia colonial de tal acometida militar y disimular el objetivo de expansión territorial de la misma.⁷

Cabe mencionar que esta empresa de apropiación territorial implicó además la puesta en marcha de una política de inmigración y repoblamiento de las tierras mapuches con colonos traídos *ex profeso* de Europa (alemanes, suizos e italianos) y la aplicación de una serie de medidas de radicación y reducción territorial (1866-1927), con lo cual se ejecutó del todo el despojo territorial al pueblo mapuche. Esto es el punto central del conflicto político que confronta hasta la fecha al Estado chileno con el pueblo mapuche, un enfrentamiento que para los chilenos implicó una necesidad de expansión territorial “pacificando” a los indios que vivían allende el río Bío-Bío, mientras que, para los segundos, significó una violenta usurpación de su territorio ancestral. Se observan así las implicaciones concretas que pueden tener este tipo de construcciones de orden mítico, aparentemente inocuas, con las cuales un grupo político justifica su dominación sobre otros pueblos, así como el papel que juegan las mismas en la fundamentación de la existencia de una comunidad política.

Un proceso parecido tuvo lugar en el caso de los mapuche del Este de la Cordillera, actual territorio argentino, con los llamados *puelche*,⁸ contra quienes en el mismo período que en el caso chileno, el Estado argentino emprendió una guerra destinada a apoderarse de su territorio, a la que bautizó con el nombre de “Conquista del Desierto” (1871-1885);⁹ en este caso, se trataba de disfrazar una empresa política de despojo territorial con un término igualmente engañoso como el de “desierto”, haciendo parecer una ofensiva militar de llano exterminio contra los indígenas como un mero ejercicio de “poblamiento” de tierras supuestamente inhabitadas o “desérticas”; la anexión del territorio habitado entonces tanto por los puelche como por otros grupos originarios fue una empresa política de suma relevancia para el Estado argentino que implicó que fuese encargada y operada desde

.....

7. De este modo, en el periódico *El Mercurio de Valparaíso* de ese entonces podemos leer por ejemplo que: “Someter el territorio de Arauco o reducir a la obediencia a sus bárbaros moradores, sería hacer triunfar la causa de la humanidad, extender el horizonte de nuestro porvenir industrial y político y llevar a cabo la más grande obra que hubiésemos podido acometer desde la época de nuestra emancipación. ¡Qué empresa más gloriosa, que ocupación más digna para nuestro valiente ejército que la de estrechar y reducir a esos bárbaros, en nombre de la civilización, afianzando para siempre la tranquilidad de nuestras provincias del Sur, y conquistando para el país esos ricos y vastos territorios” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1857).

8. “Gente del Este”, donde “Puel” es Este y “Che” es Gente.

9. Desde hace algún tiempo, la historia de esta guerra de conquista contra los pueblos que habitaban la Pampa y la Patagonia sudamericanas hasta la conformación del Estado-nación argentino ha sido revisada críticamente poniendo de relieve la asimetría de las partes enfrentadas en la misma, en términos de una verdadera empresa bélica de exterminio, esto es, de una acometida militar de franco sometimiento político y de incorporación al Estado argentino de estas poblaciones, lo cual habría propiciado un proceso de subalternización de las mismas (Del Río, 2005 y Del Río y Briones, 2007); asimismo, se ha referido dicho proceso histórico en términos de las prácticas netamente genocidas llevadas a cabo contra la población que habitaba ese supuesto “desierto” por parte del Estado argentino, esto es, la existencia de prácticas estatales como deportaciones forzadas y confinamiento en campos de concentración (Lenton, 2010), sin mencionar el recurso de la “extranjerización” utilizado por dicho Estado como un mecanismo de evasión para no reubicar debidamente a la población removida de sus tierras originarias (Del Río y Briones, 2007).

el mismo Ministerio de Guerra y desde el Ministerio del Interior, la operación de conquista de ese mítico “desierto” fue planteada como una empresa crucial para el afianzamiento del naciente Estado.¹⁰

Nos interesa destacar que en el caso argentino, como en el chileno, se pusieron en marcha una serie de artificios para sustentar la fundación y la consolidación de la comunidad política en cuestión. En el caso argentino, con la alusión referida a un espacio supuestamente inhabitado o desértico, lo que Del Río y Briones expresan en términos de un “recurso de desertificación simbólica” (Del Río y Briones, 2007: 31);¹¹ así, observamos en este caso que la utilización de una terminología sobre la cualidad supuestamente “desértica” de las tierras a conquistar operó como un recurso más para justificar la empresa de conquista y exterminio contra esa población, como un “mito” que, como en el caso chileno, dio sustento a la idea de la comunidad política que se pretendía crear; en este sentido, valga mencionar las palabras de Miguel Alberto Bartolomé, quien tiene a bien referir que:

El mito de un inmenso territorio ‘desierto’ y sólo transitado por unas cuantas hordas de cazadores ‘bárbaros’, ha sido particularmente grato a la historiografía argentina, en tanto fundamentaba el modelo europeizante bajo el cual se organizó el proceso de construcción nacional. (Bartolomé, 2003)

Ahora bien, sobre el caso principal que abordamos en el presente trabajo, el de Chile, vale decir que la conformación de una comunidad política sobre la base de la institucionalización de una serie de mitos que cohesionaran a su población, no logró su cometido en lo que respecta al pueblo mapuche, quienes no interiorizaron ni la supuesta “chilenidad” que trataba de crearse, ni han compartido la idea del supuesto “origen común” con los chilenos o de una lucha conjunta contra el invasor extranjero en los albores del Estado chileno, ni de la existencia de una supuesta “raza chilena”, ni mucho menos han borrado la memoria del despojo territorial de que fueron objeto por parte de dicho Estado en el siglo XIX (esto es, la supuesta “pacificación”), sino que, por el contrario, hasta la fecha continúan reivindicándose como un pueblo distinto al chileno, con un

.....

10. Sobre este episodio histórico de la conformación del Estado argentino, véase, entre otros: Juan Carlos Walther (1947), *La conquista del desierto: síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)*; Buenos Aires: Círculo Militar, Biblioteca del Oficial; Walter Mario del Río (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes; Pilar Pérez (2010). *Estado, indígenas y violencia. La producción del espacio social en los márgenes del estado argentino. Patagonia Central 1880-1940*. Tesis para alcanzar el grado de doctora en historia, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; Diana Lenton (2010). “La cuestión de los indios’ y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y en la política” en Osvaldo Bayer (coord.), *Historia de la crueldad argentina*, Buenos Aires: Editorial El Tugurio.

11. Del Río y Briones explican que esta idea de conquista habría surgido incluso antes de la referida campaña militar, esto es, que “(...) las dificultades para reconocer que vastas extensiones de la geografía imaginada estaban fuera del control criollo inmediato llevaron a que la “generación romántica” de 1837 acuñara la idea de “desierto” como imagen de un territorio ya propio, pero caracterizado por una naturaleza cruel e indómita por doblegar” (Del Río y Briones, 2007: 31).

origen singular, una historia propia, una lectura propia del episodio histórico de la “pacificación”, que para ellos fue un “despojo territorial”,¹² etcétera, a la vez que mantienen una lucha política para reconstituir el territorio ancestral arrebatado por los chilenos hace menos de dos siglos.

Por otra parte, es importante referir que la conformación de comunidades políticas implica, no solamente, la institucionalización de ciertas elaboraciones míticas que sustenten la creación de las mismas, sino también la puesta en marcha de una serie de andamiajes simbólicos de carácter supuestamente “nacional”, que remuevan los resortes afectivos, emotivos, volitivos, sentimentales, pasionales, etcétera, de los individuos, integrándolos en torno a referentes políticos compartidos, tal como sucede con la fuerza simbólica de los constructos míticos. Ambos recursos institucionales de integración política y cohesión social resultan fundamentales, como podrá observarse, para lograr adhesiones y filiaciones voluntarias en el seno de las comunidades políticas.

Los símbolos nacionales

En esta reflexión sobre los mitos que sustentan la fundación de comunidades políticas, como en el caso de Chile, es importante destacar también un proceso paralelo de integración de sus miembros sobre la base de elementos tales como banderas nacionales, escudos de armas, lemas nacionales, himnos nacionales, etcétera, los cuales si bien no constituyen recursos de carácter mítico como los anteriormente referidos, tienen igualmente una fuerte carga simbólica y se dirigen a crear adhesiones y filiaciones voluntarias respecto a una comunidad política determinada. De esta manera, en el caso de la comunidad política chilena, se trató de la institucionalización de símbolos de carácter nacional tales como una bandera chilena en la que puede observarse una tríada particular de colores, azul, blanco y rojo, los cuales aluden respectivamente al cielo, a las cumbres nevadas de los Andes y a la “sangre vertida por los héroes nacionales”,¹³ el escudo de armas chileno que contempla la misma gama de colores, así como un cóndor y un “huemul” con sendas coronas navales cada uno (alusiones a las victorias navales de Chile),¹⁴ una estrella al centro (referencia de la cultura mapuche), un penacho en la cúspide con los colores referidos y, en la parte del medio, el lema nacional de Chile, a saber:

.....

12. Esta revisión crítica de la historia mapuche puede observarse en los trabajos elaborados por el colectivo de historiadores “Comunidad Historia Mapuche”, en el que se han realizado diversos esfuerzos de interpretación de su historia desde las propias categorías epistémicas mapuches, ofreciéndose una serie de trabajos críticos en la materia (<https://www.comunidadhistoriamapuche.org/>).

13. *Emblemas patrios*, s/f.

14. Las victorias del Estado chileno en este aspecto se refieren a la Guerra del Pacífico (1879- 1883), en la cual este país se enfrentó bélicamente con Perú y Bolivia, disputándose los territorios de Tacna, Tarapacá y Arica y los recursos salitreros de la zona. Al final de esta conflagración, Chile resultó vencedor y sus fronteras territoriales resultaron ampliadas. Cabe resaltar el hecho de que esta empresa bélica coincidió con un período de la Pacificación de la Araucanía (1861-1883), observándose que ambas empresas formaban parte del mismo proceso de consolidación y expansión territorial del Estado chileno.

“Por la Razón o por la Fuerza”.¹⁵ Estos elementos de fuerte carga simbólica resultan sumamente significativos en la conformación de comunidades políticas y, junto con la puesta en escena de artilugios míticos tales como los antes referidos, contribuyen a crear, como hemos dicho, adhesiones voluntarias en el seno de las mismas, siendo que ambos tipos de recursos se dirigen a movilizar los resortes afectivos, emotivos, volitivos, sentimentales, etcétera, de los individuos, con lo que las incorporaciones de tipo involuntario resultan menos “necesarias”.

En este sentido podemos considerar también la nomenclatura de numerosas calles y ciudades chilenas, la cual refleja la idea de una cartografía supuesta como “común” y como “nacional” y en la que los nombres de los héroes nacionales chilenos (Bernardo O’Higgins, Arturo Pratt, José Miguel Carrera, Pedro de Valdivia, Miguel Montt, etcétera) resuenan ampliamente por avenidas y calles de este país. Con excepción de vialidades bautizadas con nombres de personajes históricos mapuches o de personajes de la escena literaria nacional (Lautaro y Caupolicán, o Pablo Neruda y Gabriela Mistral, por mencionar algunos ejemplos), los nombres de los héroes nacionales chilenos se suceden de manera casi obsesiva por calles y ciudades de este país, imponiendo figuras mitificadas de estos personajes y conformando un imaginario político de la comunidad chilena; observamos en este fenómeno, con base en la reflexión de Wunenburger (2003), una suerte de “hipertrofia de la identidad”, en la que se enaltece y se alaba principalmente la identidad política y cultural de uno de los pueblos integrantes de este Estado-nación, en detrimento de las identidades de otros pueblos y grupos sociales; este fenómeno político se presenta, según el autor, cuando una nación realiza una “exaltación unilateral de sus propios valores, sus verdades, su pureza racial, su superioridad cultural, etc.”, lo que llega a presentarse en los casos de “mitologización de una nación y de un Estado” (Wunenburger, 2003: 40).

La persistencia de la memoria mapuche

Como contraparte de las reflexiones anteriores sobre los procesos de institucionalización de diversos constructos míticos y símbolos nacionales que ayudaron a fundamentar la idea de una comunidad política chilena, a cohesionar socialmente a sus miembros y a impulsar su integración política en la misma, observamos la resistencia que algunas comunidades políticas preexistentes mostraron ante dichos procesos institucionales, como es el caso del pueblo mapuche, quienes desde su sometimiento por el Estado chileno han mantenido una lucha política mediante la cual han reivindicado su derecho sobre su territorio ancestral y quienes no aceptaron la serie de supuestos míticos sobre la base de los cuales trató de fundamentarse la idea de la comunidad política chilena, ni adoptaron tampoco los elementos simbólicos “nacionales” instituidos desde el Estado, preservando hasta la fecha su identidad y singularidad como pueblo.

.....

15. Estos símbolos nacionales fueron instituidos en el siglo XIX (1818 en el caso de la bandera y 1838 en el caso del escudo) y están respaldados jurídicamente por sendos decretos supremos del Ministerio del Interior (Véase: <http://www.gob.cl/>).

Para entender la resistencia de este pueblo ante dichas iniciativas que implicaban una uniformización de la población articulada en el marco del Estado chileno, incorporamos en este apartado el enfoque analítico de las memorias colectivas, el cual nos ayuda a explicar el conflicto histórico que ha enfrentado al Estado chileno y al pueblo mapuche, así como dicha resistencia, en términos de las memorias colectivas que se juegan en este conflicto; así, cabe mencionar, a partir de la lectura de la obra del sociólogo francés Maurice Halbwachs (2004), que entendemos por “memoria colectiva” una construcción social que es producto de una constante rememoración del pasado realizada por una colectividad, la cual se estructura en torno a múltiples puntos de referencia, como pueden ser los monumentos históricos, el patrimonio arquitectónico, los paisajes, las fechas conmemorativas, los personajes históricos, las costumbres, el folklore, etcétera, a partir de lo cual se generan lo que el autor tiene a bien llamar “comunidades afectivas” (2004).

Observamos la conformación de una memoria “nacional” chilena sobre la base de la articulación de diversos elementos arqueológicos, museográficos, folklóricos, etcétera; de esta forma, ciertos monumentos y espacios como el Fuerte El Canelo, la Zona Arqueológica de Monteverde, el Barrio Concha y Toro, la Estatua de Benjamín Vicuña Mackenna, en la Ciudad de Santiago, las Catorce Iglesias de la Isla de Chiloé,¹⁶ así como elementos folklóricos tales como la figura del “huaso” chileno, el baile de la “cueca”, figuras de la música popular como los organilleros y los chinchineros, etcétera, pueden ser vistos como puntos de referencia de esa memoria colectiva “nacional” que ha sido conformada integrando múltiples elementos de esta índole. Igual consideración ameritan las fechas históricas de las gestas de la independencia chilena, el 18 y el 19 de septiembre,¹⁷ así como los personajes que la historia oficial ha señalado y elaborado como los “héroes nacionales” de Chile (Pedro de Valdivia, el “Conquistador” de Chile; Arturo Pratt, el héroe naval de la Guerra contra España y de la Guerra del Pacífico; Bernardo O’Higgins, el “Liberador” de Chile; Diego Portales, el “Organizador de la República”, etcétera), elementos que cotidianamente le “recuerdan” a los chilenos que forman parte de una misma comunidad política.

Ahora bien, cabe señalar que, no obstante el impulso institucional para crear memorias colectivas oficiales, estas no siempre son compartidas por todos los miembros de una comunidad política, habiendo memorias colectivas “menores”

16. Reconocidos como tales y resguardados por un Consejo Nacional de Monumentos Nacionales, así como por la Ley 17.288: *Legisla sobre Monumentos Nacionales*, del año de 1970, la cual en su artículo 1° señala que: “Son monumentos nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antropológico-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia; los santuarios de la naturaleza; los monumentos, estatuas, columnas, pirámides, fuentes, placas, coronas, inscripciones y, en general, los objetos que estén destinados a permanecer en un sitio público, con carácter conmemorativo. Su tuición y protección se ejercerá por medio del Consejo de Monumentos Nacionales, en la forma que determina la presente ley”. Véase: Ley 17.288: *Legisla sobre Monumentos Nacionales*.

17. Día de la Junta de Gobierno y Día del Ejército, respectivamente.

que no logran ser inscritas en los marcos generales de las memorias nacionales. Michael Pollak (1989) explica este tipo de conflictos en términos de lo que él llama memorias “subterráneas” y memorias “oficiales”, las cuales se disputan entre sí la interpretación del pasado en una suerte de “batallas por la memoria” (1989:3). Según este autor, las memorias “subterráneas” son frecuentes en los pueblos de tradición oral, quienes a pesar de sufrir procesos de dominación política llegan a resguardar su memoria por medio de la palabra oral; estos pueblos, según el autor, si bien pueden sufrir el “silenciamiento” de su memoria de parte de quienes los dominan, no padecen de “olvido” (1989:4).

Esto puede aplicarse al caso del pueblo mapuche de Chile, el cual si bien ha sufrido secularmente un silenciamiento de su memoria colectiva por parte del Estado chileno, ha logrado resguardar la misma por medio de la palabra oral, conjurando de esta manera el “olvido” al que pretendió condenarlos dicho Estado. Ahora bien, también es importante tener en cuenta el hecho de que las memorias oficiales o históricas son elaboradas sobre la base de trabajos de organización del pasado y que, a pesar de esto, hay memorias “clandestinas” e “inaudibles”, utilizando la terminología de Pollak (1989:10), las cuales perduran no obstante los intentos de difuminación y de exclusión en los márgenes de las memorias oficiales.

A partir de estos elementos de análisis podemos entender el conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche en términos de una “batalla por la memoria” en la que se ha pretendido sobreponer la memoria “oficial” – “nacional” del Estado chileno a la memoria “subterránea”, “clandestina” e “inaudible” del pueblo mapuche; “batalla por la memoria” que puede observarse en la forma en que ambas partes han elaborado un suceso fundamental en la historia de ese conflicto, a saber: por una parte, la idea de la “Pacificación de la Araucanía”, elaborada por los chilenos, y, por la otra, la idea del “Despojo Territorial”, elaborada por los mapuche. Sobre este problema, valga incorporar además en este trabajo la categoría de “memorias emblemáticas”, del estudioso de la memoria Steve J. Stern (2002), misma que nos permite dar cuenta del *sentido diferente* que cada sociedad (chilena y mapuche) le ha dado al mismo proceso histórico.

De esta forma, hay que destacar, en el primer caso, el hecho de que durante dos siglos los chilenos hayan pretendido dar por superado el tema de la supuesta “Pacificación de la Araucanía”,¹⁸ permitiéndoles este artilugio político continuar con

18. En los años que tuvo lugar esta guerra de conquista contra el pueblo mapuche, los parlamentarios chilenos proporcionaban encendidos argumentos sobre la necesidad de “llevar la paz” a los indígenas, a quienes consideraban “salvajes”, “bárbaros”, “incivilizados”, etcétera; así, por ejemplo, Benjamín Vicuña Mackenna señalaba que: “...Me ha visto la Cámara empeñado en sostener que acaso un aparato considerable de fuerzas consiga *amedrentar al indio y tráelo a la paz y a la sumisión*, sin derramamiento de sangre, como tantas otras veces ha sucedido, a pesar del fatal sistema de debilidad militar perpetuado en la frontera. Es este el género de conquista que yo anhelo, no el de exterminio, lo que tal vez vendría a ser el resultado de una guerra prolongada y sin recursos. Una vez *sometido el indio a la senda de la paz*, la cuestión quedaría terminada para siempre, pues no debemos suponer que el Gobierno volviese a cometer el mismo error secular de dejar al indio sus medios de agresión, es decir, sus armas, sus caballos y sobre todo, su actual organización militar que les permite formar en línea de batalla todas sus fuerzas en el espacio de unas pocas horas.” Benjamín Vicuña Mackenna (1868). (énfasis agregado). Además, existen obras sobre este periodo que hacen referencia explícita al

el proceso de desarrollo y consolidación del Estado chileno; hablamos entonces, siguiendo los términos de Stern, de una “memoria como caja cerrada” (2002:7), lo cual implica que si bien hubo un episodio de violencia innegable en el pasado, esto pretende superarse en aras de la reconciliación de los grupos sociales involucrados. Ahora bien, en el conflicto entre los chilenos y los mapuche podemos observar que el Estado ha hecho una revisión, en décadas recientes, de la historia oficial de dicho suceso histórico, sustituyendo la expresión de “Pacificación de la Araucanía” por la de “Ocupación de la Araucanía”, lo que observamos puede ser un intento de reconciliación con el pueblo mapuche, luego de muchos años de mantener “cerrada” la memoria oficial sobre dicho suceso.¹⁹

Por otra parte, con respecto a la memoria del pueblo mapuche sobre el episodio del “Despojo Territorial” podemos aplicar la categoría de análisis de una “memoria como ruptura no resuelta” (2002:5), la cual indica, según Stern, que el proceso doloroso recordado no ha llegado a su fin; sobre la base de esto podemos comprender a su vez el sentido de las actuales reivindicaciones territoriales del pueblo mapuche, toda vez que para ellos la “Pacificación” u “Ocupación” de la Araucanía aún no ha terminado, puesto que la invasión territorial sufrida persiste hasta la fecha, si bien hoy son los representantes de empresas privadas encargadas de desarrollar diversos proyectos de hidroelectricidad, termoelectricidad y forestales en el territorio mapuche, en el contexto del neoliberalismo que actualmente predomina en este país, quienes llevan a cabo la expropiación de las tierras y los ríos de este territorio ancestral indígena.

Enfocar la elaboración que han realizado los mapuche de este proceso histórico, en términos de una “ruptura no resuelta”, nos permite entender también la “persistencia” que ha tenido su memoria colectiva sobre dicha invasión territorial, la cual trastocó definitivamente las vidas de la población mapuche desde entonces y hasta la fecha; consideramos así que esa memoria colectiva tiene una relevancia especial para la lucha política del pueblo mapuche y que resulta un fundamento de carácter simbólico sumamente importante para la misma, es decir, que dicha memoria colectiva tiene un influjo trascendente en esa lucha política que ha desplegado este pueblo para reconstituir su territorio ancestral,

.....
término eufemístico de “Pacificación”, tales como la crónica *La pacificación de Arauco. 1852-1883*, de Robustiano Vera (1905), además de que en la prensa de la época, como hemos referido con el caso del periódico *El Mercurio*, puede observarse esta línea ideológica general de llevar a cabo una supuesta “pacificación” de los indígenas mapuche.

19. En tiempos recientes, el historiador oficialista Sergio Villalobos ha utilizado incluso otro término, el de “incorporación” en vez de “pacificación” u “ocupación” (*Incorporación de La Araucanía. Relatos Militares 1822-1883*, 2013), no obstante, la práctica institucional hoy en día es referir este periodo histórico como una ocupación, lo que puede verse en la plataforma digital oficial del Estado chileno encargada de documentar la historia chilena, esto es, la página web “Memoria Chilena”, en la que la otrora llamada “Pacificación” es documentada como una “Ocupación de la Araucanía” y en la que se refiere lo que habría sido un supuesto “fin de la autonomía territorial mapuche”, otra idea eufemística para referirse a la invasión contra el territorio del pueblo mapuche y que sustenta la idea de que se trató de una mera empresa, ya no de pacificación civilizatoria de los indígenas, sino de simple ocupación neutral de su territorio (“Ocupación de la Araucanía. 1860-1883”, <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3630.html>).

permitiendo igualmente a los miembros de esta comunidad política indígena resistir los diversos intentos que desde el Estado se llevaron a cabo para integrarlos, tanto a ellos como a otros grupos sociales, en el seno de la comunidad política nacional chilena, o bien, de cohesionarlos en torno a elementos simbólicos de presunto carácter nacional, haciendo abstracción de sus propios engranajes. Así, consideramos que la memoria colectiva del pueblo mapuche ha sido de suma importancia frente a esos procesos, fungiendo como una suerte de “catalizador” que ha impulsado fuertemente la lucha del pueblo mapuche por su territorio, tal como exponemos en el siguiente apartado.

De la exclusión a la lucha por el territorio

La persistencia de la memoria colectiva mapuche es un elemento fundamental de la lucha política que mantiene actualmente este pueblo para reconstituir su territorio ancestral, del que fueron despojados en el siglo XIX por el Estado chileno; de esta manera, de la situación de exclusión a la que fueron condenados por este último en el momento en el que se consolidaba institucionalmente, esto es, el momento que para ellos implicó una expansión territorial a costa de otros pueblos y que elaboraron como una supuesta “Pacificación de la Araucanía”, mientras que los otros experimentaban como un despojo, observamos hoy en día un momento crucial de este conflicto político en el que el pueblo mapuche confronta esa exclusión política secular para transitar hacia una etapa de subjetividad política respecto al Estado chileno y para reivindicar el territorio ancestral que les fue arrebatado por el mismo hace menos de dos siglos.

Antes de entrar en materia para explicar por qué la memoria del pueblo mapuche nos parece fundamental en relación con su lucha política, consideramos importante en este análisis exponer y hacer explícita la relación existente entre el territorio y la memoria de los pueblos, una cuestión de suma relevancia puesto que los espacios geográficos en los que ejerce el poder un determinado grupo político, esto es, los territorios, se vinculan estrechamente con el recuerdo de los ancestros que habitaron el mismo en otras épocas, lo que hace que como seres humanos nos sintamos más unidos a un determinado lugar; sobre esto, conviene recordar las palabras de Wunenburger, para quien: “El territorio político hunde sus raíces en una memoria genealógica, confortada por la fuerza simbólica de la imagen de los ancestros, cuyas reliquias o signos son así inseparables de un suelo (principalmente ahí donde se practica la inhumación de los cuerpos en la tierra” (2003:36-37)). En relación con el pueblo mapuche, podemos observar así que, tratando de superar los intentos del Estado chileno por silenciar su memoria colectiva, mantienen hoy en día una lucha política para recuperar su territorio ancestral, es decir, un territorio que, en su memoria colectiva, está unido a la presencia de esos ancestros que poblaron en tiempos inmemoriales el País Mapuche, que lo fundaron y que lo habitaron, elemento del que deviene una fuerte carga simbólica que alimenta su lucha política.

La memoria de este pueblo indígena se constituye a partir de dos componentes esenciales, los cuales resultan de suma importancia en la lucha política del pueblo mapuche por su territorio ancestral, a saber: se trata, en primer lugar,

de una serie de referencias de tipo mitológico (los “epeu” o “mitos” para los mapuche),²⁰ los cuales conforman la *memoria mítica* de este pueblo y, en segundo lugar, de una serie de referencias de tipo histórico sobre las invasiones sufridas por el pueblo mapuche desde el siglo XVI hasta la fecha, las cuales conforman la *memoria histórica* del mismo (los mapuche llaman “nütram” a los relatos que aluden a episodios de tipo histórico);²¹ ambos componentes de la memoria mapuche (lo mitológico y lo histórico), así como la persistencia hasta hoy de esta serie de referencias colectivas, constituyen un fundamento esencial de la lucha política que mantiene esta comunidad política indígena en relación con el territorio ancestral que les fue arrebatado hace relativamente poco tiempo, resultando, sobre todo, el componente mitológico de la misma un catalizador simbólico de esta lucha colectiva.

Cabe referir que la memoria mítica del pueblo mapuche se conforma por un conjunto de referencias de orden simbólico sobre diversos temas y aspectos del mundo y de la vida, por ejemplo, el origen del cosmos, la lucha eterna entre el bien y el mal, que en la cosmovisión del pueblo es representada por una batalla librada *in illo tempore* entre una serpiente de la tierra y una serpiente del agua, llamadas respectivamente Treng Treng y Cai Cai,²² los Espíritus de los Antepasados (“Pillanes”), los espíritus protectores que habitan y cuidan cada una de las cosas de la naturaleza (los llamados “Ngen”),²³ etcétera; esta serie de referencias mitológicas resultan sumamente significativas para los mapuche y conforman una cosmovisión ancestral que se mantiene vigente hasta la actualidad, no obstante los esfuerzos tanto de españoles como de chilenos a lo largo de cinco siglos para modificar las creencias y prácticas religiosas autóctonas mapuches y convertirlos a la religión católica.

Por otra parte, es importante mencionar que la memoria mítica de los mapuche tiene estrecha relación con la concepción que este pueblo tiene de la naturaleza, a

.....

20. En su obra sobre las expresiones literarias del pueblo mapuche, Rodolfo Lenz describe tres formas literarias fundamentales de los mismos, a saber: la expresión literaria basada en el canto o *ulkantün*, la expresión literaria en prosa que puede ser en forma de cuento (*epeu*) o bien, en forma de narración histórica (*nütram*). Véase: Rodolfo Lenz (1895). Por otra parte, Hugo Carrasco explica sobre la oralidad de la cultura mapuche y sobre estas formas de expresión, que: “Las formas principales del ‘arte verbal’ de este período son dos tipos de textos, los cantados, entre los primeros destacan el epeu, el género más representativo de la etnoliteratura y el nütram; y los cantados o ül, que por el origen de la lírica y por su coexistencia con los actuales textos poéticos mapuches, son normalmente relacionados y con frecuencia confundidos con la poesía escrita o escritura” (Carrasco, 2002:84).

21. Retomamos la correlación entre mito y *epeu* y entre historia y *nütram* de la lectura de Gissi (1998), quien refiere que “[...] los conceptos de memoria mítica y *epeu* se encuentran, así como lo hacen los de memoria histórica y *nütram*”, si bien este mismo autor alerta sobre los límites difusos entre una y otra tipo de memorias y sobre cómo, en la cultura mapuche, puede haber un empalmamiento entre ambas (Gissi, 234:1998).

22. Lo cual alude a un relato mítico mapuche de tipo diluviano que narra el renacimiento de este grupo humano como un pueblo renovado, tras dicha batalla y tras dicho diluvio, que reemergen al mundo con una fuerte vinculación simbólica con la tierra, la cual les dio su protección en dicho acontecimiento y después de pactar con las divinidades el cumplimiento de la ley sagrada (“Ad Mapu”).

23. De modo que en la mitología del pueblo mapuche hay un espíritu protector del agua o “Ngen-Co”, un espíritu protector del fuego o “Ngen-Cutral”, un espíritu protector del viento o “Ngen-Curruf”, un espíritu protector de los bosques o “Ngen-Mahuida”, etcétera. Véase Foerster, 1993.

la que llaman “Ñuke Mapu” (“Madre Tierra”) y hacia la cual profesan un profundo respeto, lo cual se basa en las creencias religiosas mapuches, según las cuales todo lo que existe en la naturaleza tiene un “Püllu”, es decir, un “Alma”, lo que no se limita solo a los seres humanos: los árboles, las piedras, los animales, todo cuanto hay en la naturaleza posee para los mapuche ese “aliento vital”. Esto tiene relación, a su vez, con la impronta sagrada que esta reviste para el pueblo, toda vez que se trata de una naturaleza en la que se adivina la presencia de lo divino, por lo que es importante para ellos protegerla y resguardarla; así, podemos decir que la lucha de resistencia del pueblo mapuche tiene un fundamento simbólico basado en esta concepción de la naturaleza vinculada a lo divino y en las referencias de tipo mitológico que los une a la misma.

El segundo componente de la memoria colectiva del pueblo mapuche tiene que ver con la persistencia del recuerdo sobre las tres sucesivas invasiones territoriales sufridas por los mapuche a lo largo de cinco siglos, esto es: una primera invasión territorial dirigida por Pedro de Valdivia y su comitiva militar para conquistar el “Reino de Chile” en el siglo XVI, lo que significó numerosas acometidas bélicas en contra de los mapuche, quienes desde entonces defendieron férreamente su territorio contra los intentos de los invasores para usurparlo, al punto que en el siglo XVII la Corona Española tuvo que reconocer la soberanía mapuche sobre el territorio allende el sur del Río Bío-Bío; una segunda invasión territorial en el siglo XIX, la cual, a diferencia de la anterior, no pudieron derrotar, siendo sometidos por el Estado chileno en la mencionada “Pacificación de la Araucanía” - “Despojo Territorial”; y, por último, una tercera invasión territorial en curso en la actualidad, la cual es llevada a cabo por diversas empresas privadas que operan en el territorio ancestral mapuche, en connivencia, o con el aval, de los gobiernos de Chile, tratando de perpetuar así el despojo territorial al pueblo mapuche.

De esta manera, observamos que la lucha actual del pueblo mapuche por su territorio ancestral está basada fundamentalmente en una persistencia hasta la fecha de las diversas referencias que forman parte de su memoria ancestral, tanto en lo que respecta a los elementos de tipo mitológico de la misma, como en lo relativo a los elementos de tipo histórico que la constituyen. No se trata, así, de una mera lucha política por la restitución de sus tierras, en un sentido agrario de la misma, de una lucha política por el territorio en un sentido marxista o anti-capitalista, o bien, de una lucha política en un sentido de-colonial, sino de una lucha política con una fuerte carga simbólica sobre el territorio ancestral basada en su memoria colectiva, lo que le otorga un ímpetu primordial a dicha lucha política y que se relaciona estrechamente con la fuerza de los mitos que forman parte de su memoria colectiva. Queda de manifiesto de esta forma la importancia que tienen las memorias colectivas de los pueblos dominados en sus luchas políticas, puesto que las mismas pueden tener un fuerte influjo simbólico en la acción política; asimismo, queda de manifiesto que el componente simbólico de dichas memorias colectivas, en el caso de pueblos indígenas como el mapuche, resulta de suma importancia en dichas luchas políticas.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel A. (2003). “Los pobladores del ‘Desierto, genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina’”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, nro. 17, pp. 162-189.
- Bengoá, José (1999). *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Editorial Planeta.
- Carrasco, Hugo C. (2002). “Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual”. En: *Revista Chilena de Literatura*, nro. 61, pp. 83-110.
- Cassirer, Ernst (1998). *Filosofía de las Formas Simbólicas II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst (1947). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Del Río, Walter M. y Briones, Claudia (2007). “La ‘conquista del desierto’ desde perspectivas hegemónicas y subalternas”. Buenos Aires: RUNA XXVII.
- Del Río, Walter M. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ercilla, Alonso de (2011) [1574]. *La Araucana* (Edición Facsimilar). Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Foerster, Rolf (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria (2ª ed).
- Gissi, Nicolás (1998). “Expresión Mítica de la Memoria Huilliche: los Epeu del Abuelito Huenteano y el Rey Atahualpa”. En *III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile A. G., pp. 233-244.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Lenton, Diana (2010). “‘La cuestión de los indios’ y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y en la política”. En Bayer, Osvaldo (coord.), *Historia de la crueldad argentina*. Buenos Aires: Editorial El Tugurio.
- Lenz, Rodolfo (1895). *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuches o araucanos*. Santiago de Chile: Anales de la Universidad de Chile.
- Pinto, Jorge (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Pollack, Michael (1989). “Memoria, olvido, silencio”. Disponible en: “Comisión por la Memoria”, <http://bit.ly/2kluSs3> Fecha de última consulta: agosto de 2013.
- Pérez, Pilar (2014). *Estado, indígenas y violencia. La producción del espacio social en los márgenes del estado argentino. Patagonia Central 1880-1940*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, mimeo.
- Stern, Steve J. (2002). “De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)”. Disponible en: “Plataforma de Formación General e Inglés de la Universidad de Chile”, <http://bit.ly/2l4mfEx> Fecha de la última consulta: agosto de 2013
- Vera, Robustiano (1905), *La pacificación de Arauco. 1852-1883*. Santiago de Chile: El Debate.

Vicuña Mackenna, Benjamín (1868). *Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados*. Imprenta el Ferrocarril. Pp. 407-408.

Villalobos, Sergio (2013). *Incorporación de La Araucanía. Relatos Militares 1822-1883*. Santiago: Catalonia.

Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Walther, Juan C. (1947). *La conquista del desierto: síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)*. Buenos Aires: Círculo Militar, Biblioteca del Oficial.

Wunenburger, Jean-Jacques (2003). *Imaginaires du politique*. París: Ellipses.

Fuentes documentales

El Mercurio de Valparaíso. *El Mercurio*, Valparaíso, [s.n.], 1827- (24 mayo 1859), extracto de periódico. Disponible en: <http://bit.ly/2nqk4i> Fecha de la última consulta: marzo de 2017.

Comunidad Historia Mapuche. Disponible en: <https://www.comunidadhistoria-mapuche.org/> Fecha de la última consulta: mayo 2017.

Emblemas Patrios, s/f. Disponible en: <http://www.gob.cl/emblemas-patrios/> Fecha de la última consulta: agosto de 2013.

Himno Nacional de Chile, s/f. Disponible en la página web de la Universidad de Chile, <http://bit.ly/2nuT1QF> Fecha de la última consulta: agosto de 2013.

Ley 17.288: Legisla sobre Monumentos Nacionales, s/f. Disponible en: <http://www.monumentos.cl/consejo/606/w3-channel.html> Fecha de la última consulta: agosto de 2013.

“Ocupación de la Araucanía. 1860-1883”, s/f. Disponible en: <http://www.memoria-chilena.cl/602/w3-article-3630.html> Fecha de la última consulta: agosto de 2013.

Memorias indígenas movilizadas: un análisis del proceso de producción de los Informes Histórico-Antropológicos del relevamiento territorial de comunidades indígenas en Río Negro, Argentina

SAMANTA GUIÑAZU*

Resumen

Este artículo se propone abordar la memoria (los relatos, silencios, ocultamientos y reconexiones) como una herramienta teórica y metodológica habilitadora de nuevos marcos de interpretación que contribuyeron a disputar, expandir y moldear los límites y efectos previstos para la Ley 26.160 y el programa de relevamiento territorial de comunidades indígenas (ReTeCI) que esta ley ordena, con el fin de conocer la situación territorial actual de las comunidades indígenas del país. El artículo analiza el procedimiento de cumplimiento de uno de los componentes de la Carpeta Técnica (CT), focalizando en la construcción del Informe Histórico Antropológico (IHA) a fines de exponer el despliegue de múltiples efectos generados por diferentes reconexiones. Con este análisis se busca deconstruir ciertos prejuicios regionales (y nacionales) introducidos en torno a las sospechas de inautenticidad e instrumentalismo que recaen y se proyectan sobre los pueblos indígenas y sus comunidades en la actualidad; prejuicios que consideran encontrar nuevo sustento en el estallido de autoadcripciones ocurridas en el marco del relevamiento.

Palabras clave: memoria; políticas públicas; reconexiones; Pueblos Originarios; Ley 26.160.

Fecha de recepción: 17-03-2016

Fecha de aprobación: 09-02-2017

Mobilized Indigenous Memories: An Analysis of the Production Process of Historical-Anthropological Reports of the Territorial Survey of Indigenous Communities in Río Negro, Argentina

Abstract

In the past few years the national state has deployed different actions to recognize the rights, peculiarities and claims of the original peoples, elaborating different public policies, programs and projects. Notable among them for its national scope is the sanction of Law 26.160, and its program for the territorial survey of indigenous communities (ReTeCI) that intends to understand the current territorial situation of indigenous communities in the country. Focusing on the context of the execution of the survey in the province of Río Negro, this article aims to address memory (stories, silences, concealments and reconnections) as a theoretical and methodological tool to enable new frameworks of interpretation that contributed to disputing, expanding and shaping the limits and foreseen effects of this public policy. From this perspective, the article analyzes the procedure of compliance with one of the components of the Technical Folder (TC), focusing on the construction of the Anthropological Historical Report (IHA) in order to expose the deployment of multiple effects generated by different reconexions. The prior is in order to deconstruct certain regional (and national) prejudices introduced around the suspicions of inauthenticity and instrumentalism that fall and are projected on indigenous peoples and their communities today; prejudices that consider finding new sustenance in the explosion of auto identification occurring in the framework of the survey.

Key words: Memory, Public Policies, Reconnections, Indigenous Peoples, Law 26.160.

Introducción

Desde la vuelta a la democracia en Argentina, y en el contexto de mayor demanda por la ampliación de los derechos humanos, se ha planteado un giro en las relaciones entre los pueblos originarios y el Estado. Principalmente, a partir de las reformulaciones provenientes del nuevo marco de derecho desarrollado a nivel internacional y asumido en parte por la legislación nacional como resultado de la acción y movilización interna de la militancia indígena (Lenton, 2008).

Luego de los movimientos de descolonización, fueron delineándose los movimientos sociales de grupos entendidos como minorías (Kropff, 2005). Así, se produce la emergencia de un cambio político global en el que los preceptos de globalización pusieron en crisis la hegemonía de los estados nacionales como forma política. Entre estos se encuentran los grupos étnicos, que se constituyeron en sujetos de derecho defendidos por los organismos internacionales que digitaban los lineamientos políticos de los estados. Se revalorizó, entre otros, el concepto de diversidad bajo el paradigma multiculturalista y la Argentina comenzó a redefinir su relación con los pueblos originarios. La vuelta de la democracia contribuyó a visibilizar la cuestión indígena, en el marco de la defensa de los derechos humanos y de minorías marginales (Kropff, 2005). El estado argentino inició la expansión de la esfera pública, incorporando sectores tradicionalmente excluidos de ella. La construcción de una nueva hegemonía se manifestó a través de cambios en el sistema institucional, formalizados y materializados en medidas legislativas que parecieran estar produciendo un desplazamiento progresivo en la relación de fuerzas entre los grupos. Este proceso estuvo intrínsecamente relacionado al accionar de la agencia indígena, que fue delineando un nuevo rol en el escenario político nacional, más protagónico y participativo hacia el interior de diferentes agencias y espacios estatales. Así, se ha exigido e impulsado también un reconocimiento público de la diversidad cultural e identitaria.

En este contexto, la Ley Nacional N° 26.160, sancionada en 2006, declara la Emergencia Territorial en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas. La Resolución del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) 587/07, suspende desalojos, estableciendo la aplicación del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI) en el territorio nacional. Para dar cumplimiento al relevamiento, cada provincia contó con autonomía para ejecutar el Programa a través de diferentes instituciones u organismos. En Río Negro, el Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (CODECI) funcionó como unidad ejecutora (entre 2009-2012), seleccionando su Equipo Técnico Operativo (ETO) y realizando las tareas del relevamiento, orientadas a dar cumplimiento a la CT (Carpeta Técnica) de cada comunidad. En líneas generales, los componentes para cumplimentar esta CT fueron:

- i. *Personería Jurídica*
- ii. *Narrativa del territorio*
- iii. *Croquis Comunitario*
- iv. *Cartografía (Usos, Conflictos, Memoria)*
- v. *Cuestionario (CUESCI)*
- vi. *IHA*

* Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio – Universidad Nacional de Río Negro). Correo electrónico: guinazusamanta@gmail.com

*vii. Dictamen Legal**viii. Actas de conformidad*

En este artículo solo me detendré en el IHA (Informe Histórico Antropológico), aunque el proceso de elaboración de cada componente dio cuenta de la habilitación de un nuevo marco de interpretación. Cada pregunta realizada, cada palabra respondida, cada historia contada, compartida o silenciada, cada recuerdo traído al presente dio cuenta del complejo proceso implicado en el tránsito por el relevamiento. Un proceso que aunque fue concebido para ser ejecutado de manera veloz (cuatro años para todo el país), sucumbió ante la complejidad de su práctica concreta, ante el margen de maniobra manifestado, ante las modalidades de agencia desplegadas, ante las innumerables reconexiones que derivaron en posteriores negociaciones de ampliación tanto de límites, tiempo de ejecución, presupuestos, como de metodologías de trabajo. Estas ampliaciones se materializaron en dos prórrogas¹ consecutivas de la ley.

La ley 26.160 y la modalidad ideada para ejecutar el relevamiento expresan una forma particular de reconocimiento sobre los territorios que ocupan las comunidades indígenas en la actualidad. Su letra y su ordenamiento han recibido críticas vinculadas a la propia génesis de esta ley y a las formas en las que se ha llevado a cabo su implementación. Algunas de estas críticas se basan en sus limitaciones conceptuales y metodológicas, en relación con sus ambigüedades o indefiniciones (Guiñazú, 2012) y con la incoherencia entre el Poder Legislativo y el Judicial, evidenciada en la continuidad de los desalojos a comunidades de sus territorios, haciendo caso omiso a la suspensión determinada por la ley (Salamanca, 2012). También, se ha criticado la reproducción de ideas “racializantes” decimonónicas (Briones, 2007) y el reconocimiento de la cuestión indígena en relación con cercanías o lejanías de la civilización moderna (Guiñazú y Tolosa, 2014). Más allá de las críticas con las cuales coincido en su mayoría, propongo un análisis que trascienda la letra de la ley para focalizar en las prácticas y los efectos desplegados en la ejecución del ReTeCI. Sin dejar de lado las limitaciones en torno a las formas del reconocimiento estatal, sus fijezas, sus tensiones y sus lógicas, propongo visibilizar aquellas prácticas habilitadas y efectos desplegados, que superan a aquellos² esperados o planificados. Entonces, emprendo un análisis anclado en los otros efectos que tuvieron lugar en el devenir del ReTeCI, visibilizando las prácticas de reconexión desarrolladas. Reconexiones entre pasado y presente, entre historias individuales, familiares y colectivas, entre familias y vecinos, entre contextos y trayectorias.

Este anclaje en el despliegue de múltiples efectos generado por diferentes reconexiones es abordado como una herramienta metodológica que permite deconstruir prejuicios regionales (y nacionales) en torno a las sospechas de inautenticidad e instrumentalismo que recaen y se proyectan sobre los pueblos indígenas y sus

.....
1. Ley N° 26.554 y Ley N° 26.894 vigente hasta noviembre 2017.

2. Con los “efectos” de esta política pública, refiero a aquellos objetivos buscados con la aplicación de la misma, en términos de cantidad de comunidades relevadas, CT aprobadas y hectáreas relevadas.

comunidades; prejuicios que consideran encontrar nuevo sustento en el estallido de autoadscripciones ocurridas en el relevamiento.³ En este sentido, propongo dos objetivos: uno primero relacionado con analizar, visibilizar y reacentuar el rol de la agencia indígena en el proceso de construcción del IHA, como ejemplo de las prácticas desplegadas en el proceso general del ReTeCI. En uno segundo, discutir con concepciones instrumentalistas y puramente estratégicas que deslegitiman procesos de adscripción identitaria, de conformación y organización comunitaria, desconociendo los efectos de la implementación misma de esta política pública.

Este análisis es el resultado del trabajo de campo llevado a cabo con motivo de mi investigación doctoral, articulado con mi experiencia como técnica del ETO rionegrino. El mismo se organiza en tres apartados. El primero se enmarca en estudios respecto de los procesos de recuerdo-olvido de grupos que fueron subordinados y alterizados, introduciendo dos de sus tensiones constitutivas. En el segundo, el análisis se centra en la estructura, metodología y contenidos del IHA, articulando esta información con los relatos de miembros de las comunidades. Un tercer apartado independiente que sirve de contextualización de la historia de la Provincia y de la presencia histórica del pueblo mapuche. A la vez, repasa las implicancias de la campaña “del Desierto” y las particulares formas que en esta provincia adquirió la construcción de la alteridad indígena. El corpus analizado incluye CT que tomaron estado de documento público, informes de gestión y registros de campo.

Prácticas de reconexión y despliegue de efectos

Retomaré aquí herramientas teóricas y metodológicas aportadas por los estudios de memoria, para analizar el proceso practicado y los efectos alcanzados por las diferentes comunidades en el ReTeCI. En este sentido, el ReTeCI será analizado desde la perspectiva de los procesos de reconexión de memorias y de recuerdo/olvido.

Marco teórico: la articulación entre pasado y presente

Numerosos autores han investigado la memoria desde diferentes tradiciones teóricas y con diferentes énfasis. Para este análisis parto de concebir a la memoria como una práctica social referida a “traer el pasado al presente” (Ramos, 2011). Al respecto, algunos autores apelaron a la figura de almacenamiento, de archivo, de no alterar el pasado en relación con el presente. Otros, inscribieron sus focos en la variedad de proyectos, motivaciones, intereses y agencias de diferentes personas o grupos que habilitan una reconstrucción de sus pasados a partir de su presente. Retomo aquí tres autores disparadores de discusiones y debates que aun hoy continúan vigentes, resultando ineludibles para introducir cómo entiendo aquí la memoria, sus procesos y tensiones. Halbwachs (2004) define a la memoria como la posibilidad de recapturar el pasado en el presente y la aborda en términos de

.....
3. Si bien el estallido de autoadscripciones es anterior a la sanción de la ley, focalizaré aquí en sus implicancias en el marco del relevamiento, ya que suele ser asociado como efecto de la implementación de esta política pública.

“memoria colectiva”. En una línea similar, Connerton (1993), retoma y profundiza los postulados de Halbwachs optando por abordar una “memoria social”, en vez de una memoria colectiva. Desde su óptica, la memoria es la vivencia y conocimiento del presente en relación con el pasado.

Estas posturas han sido criticadas, entre otros motivos, por no separarse de la idea de memoria como almacenamiento. Esto se manifiesta en que más allá de suponerse presentistas y reconocer una centralidad del presente en los procesos de memoria/olvido (como proveedor de experiencias para reconectar con el pasado), argumentan que al recordar se debe desandar un recorrido, una trayectoria, y se deben recrear lazos con los grupos involucrados en lo que se rememora. Estas posturas también fueron criticadas por sus énfasis en lo grupal, estatismo y esencialismo.

No obstante las críticas que a la luz de discusiones actuales puedan realizarse a los postulados anteriores, han contribuido de manera crucial a los estudios de memoria. El traerlos a colación permite introducir y remarcar que en sus conceptualizaciones está faltando una idea central en torno a los procesos de memoria y olvido, y por ende, central para el análisis del ReTeCI en los términos propuestos. Esa ausencia es aquella que enfatiza en la articulación entre pasado y presente. Una articulación entendida en términos de “dialéctica de la memoria” (Mc Cole, 1993), constituida por una relación de síntesis en la cual ni el pasado ni el presente pierden por completo su autonomía. Además, retomo de Connerton (1993) sus aportes sobre la transmisión de la memoria en diferentes prácticas sociales, la cual es percibida en términos de tradición. Siguiendo a Ramos (2011), se entiende que para comprender una determinada formación social de la memoria debemos estudiar aquellos actos de transferencia que hacen posible recordar en común.

Desconexiones y reconexiones

A la luz de estas discusiones, Ramos (2011) concibe a los procesos de memoria y olvido como implicados doblemente por una desconexión y reconexión. Una desconexión que puede haber sido impulsada, motivada o condicionada por razones de violencia (física, institucional y/o simbólica), acciones represivas, mandatos familiares o sentimientos de vergüenza en torno a la propia identidad, situaciones traumáticas, etc. Y una reconexión que, para el caso de análisis, se encuentra relacionada al contexto político y social actual, a los marcos de interpretación, acción y reconocimiento disponibles, disputados y habilitados para efectuar conexiones novedosas entre pasado y presente. Desde esta perspectiva, el presente aporta experiencias nuevas para conectar con experiencias del pasado. Así, la memoria lejos de ser estática siempre se reformula y busca formas de reconectar.

Tensiones constitutivas

Los procesos de recuerdo y olvido están atravesados por diferentes tensiones que les son constitutivas: tensión entre agencia y estructura; y, entre pasado y presente. La introducción de estas tensiones apunta a contextualizar y visualizar dos ejes centrales del análisis sobre las prácticas del ReTeCI: las disputas en torno a las

formas del reconocimiento y las disputas en torno a los señalamientos de falsedad e inautenticidad que se asignan a las comunidades relevadas.

En mi tesis doctoral he definido al ReTeCI como un proceso de articulación, de interjuego entre estructura y agencia. Entendiéndolo como un proceso en el que las acciones desplegadas desde la agencia indígena disputan, reelaboran, crean y actualizan los límites y formas concretas dispuestas para su relacionamiento con el Estado. Dentro de este marco, continúo indagando sobre el rol estatal en el relacionamiento con las comunidades indígenas y en torno a sus posibilidades concretas de acción frente a (y dentro de) políticas públicas como la presentada. Avanzando con esta exposición, abordaré otro aspecto de la relación entre la agencia indígena y la estructura estatal, a fines de atender a la disparidad de fuerzas entre esta y el Estado, en el marco de los procesos de reconocimiento estatal. Esto es, enfatizar en las acciones, transformaciones y disputas de poder sostenidas, con el fin de redimensionar las posibilidades de esta agencia en el contexto actual de reconocimiento.

Para atender a este propósito abordaré las prácticas desplegadas en el marco de las actividades de cumplimiento del IHA, dentro de una lógica de interacción, de constantes tensiones y disputas de poder. Desde estas premisas, concibo a la agencia en constante interacción con la estructura; concepción que se nutre de la noción de “movilidades estructuradas” de Grossberg (1992). Movilidades que se producen en el interjuego estratégico entre líneas de articulación y líneas de trayectoria/fuga. Esta conceptualización implica que no existe circulación alguna completamente libre, y por fuera del poder, ya que siempre se está en movimiento en un espacio previamente estructurado. No obstante, estos lugares pasan a ser lugares disponibles en donde las personas se encuentran, circulan y pueden, además, ser lugares de tránsito o detención. Así, entiendo que estas conceptualizaciones dan cuenta de un interjuego, de un ir y venir, de una movilidad permanente que, lejos de establecer solo fijeza, establecen lugares de habilitación, lugares para la acción y muestran espacio para la creatividad, construcción, reelaboración y actualización cotidiana a través de las prácticas.

Entretejidamente con esta primera tensión, se encuentra aquella otra entre pasado y presente. Su abordaje es útil para superar presupuestos y limitaciones esencialistas y presentistas, así como también, aquellas posturas que juzgan la reconstrucción de lo que “real o verdaderamente” sucedió (o sucede) aludiendo a una invención o inautenticidad de los relatos de las comunidades indígenas. Contrariamente a estos presupuestos, entiendo que el presente aporta nuevas experiencias que permiten conectar o hacer nuevos tipos de conexiones con el pasado. Es en este sentido que se debe entender que la memoria no es estática y que es constantemente reformulada para reconectarse de formas novedosas con el pasado. Al pensar en estas conexiones, considero que en el contexto actual de reconocimiento estatal de los pueblos y comunidades indígenas circulan y están disponibles discursos y marcos de interpretación que facilitan reconexiones entre pasado y presente, que no eran posibles con anterioridad. Circulación, disponibilidad y habilitación de marcos y discursos que propician desplegamientos, encuentros entre trayectorias heterogéneas y reconexiones múltiples, tanto a nivel individual como colectivo.

Relación pasado-presente: fuerzas de plegado y dispositivos de saber-poder

Un relevamiento implica el registro de cierta información existente a raíz de una observación. De allí que se lo asocie metafóricamente en su Manual Instructivo con una “fotografía” para describir sus alcances. En este sentido, el ReTeCI se diseñó para relevar aquello que estaba de hecho, con efectos concretos (números de comunidades, hectáreas y CT finalizadas). Se diseñó para conocer el presente de las comunidades, su “actualidad” desconectada de su pasado, o bien relegado en importancia. Más allá de las intenciones con las que haya sido ideado el relevamiento, considero que este proceso operó como motor de múltiples reconexiones, como generador de encuentros novedosos, fomentando reconexiones que han llegado incluso a generar nuevas formas de replegamiento.

Profundizando en lo anterior, introduzco la metáfora del “pliegue” que Ramos retoma de Gilles Deleuze, para pensar en la existencia de dos planos diferentes que se encuentran en un constante movimiento de repliegue y despliegue. Lo interesante de esta metáfora radica en su énfasis sobre la articulación entre ambos planos. Al respecto, Ramos (2008) presenta al pliegue como un marco de interpretación útil para pensar modos alternativos de relacionalidad, dado que en el pliegue:

(...)la subjetividad es entendida como un interior sin esencias, un plegamiento del afuera que incluye el mundo de las relaciones sociales, el mundo de los objetos y el mundo natural. El proceso de subjetivación implica, entonces, sucesivos plegamientos que reúnen de forma discontinua y sin totalizar las experiencias de circular el espacio social. (...) el sujeto afectivo es el producto de aquellos eventos del acontecer histórico que lo han troquelado de múltiples maneras. Las personas son representadas por mandatos, consejos, técnicas, hábitos, emociones, rutinas y normas que se extienden más allá de sus cuerpos, en el mundo físico y material. (Ramos, 2008: 61)

Estos pliegues se dan por obra de las fuerzas de plegado, que para este análisis, remiten al contexto de las campañas militares de la “Conquista del desierto” y a las acciones y efectos desplegados con posterioridad a dichas campañas, a los mandatos familiares operantes en el ocultamiento de rasgos identitarios. En este sentido, Benjamin (1991) entiende que los pliegues están asociados a una experiencia que solo es repetible con otra experiencia, al establecer una relación entre el adentro y el afuera. Entonces, podemos pensar al pliegue como aquella forma en que se internaliza la dialéctica del “saber-poder” (Foucault, 1970). Foucault critica a lo largo de toda su obra la idea trascendental de “verdad” como una verdad objetiva, neutral y única, a la vez que critica la oposición entre discursos verdaderos y falsos. Argumenta que este sistema de exclusión entre discursos apelando a la existencia de un discurso verdadero implica como contracara, sumisión y subordinación. Para Foucault, en relación con esta voluntad de existencia de un discurso verdadero está la voluntad del poder. Precisamente, el conocimiento y el saber dan cuenta de un silenciamiento de otros discursos a los que se excluye, determinando cuales son aquellos entendidos como admisibles. Lo interesante es entender al poder no como una institución, una estructura o una potencia de la que solo algunos estarían dotados; sino como la denominación que se da a una situación estratégica compleja de una sociedad dada (Foucault, 1976). Así, debe entenderse el poder como el lado

oculto (y a veces, no tan oculto) y oscuro del saber. Igualmente, el saber es a la vez, objeto e instrumento del poder. De esta manera, los sistemas de poder producen y mantienen al saber/verdad, a la vez que determinan la compleja red de actores, modos e instituciones encargadas de conservar algunos saberes en detrimento de otros. Desde esta perspectiva, el poder “no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad” (Deleuze y Foucault, 2001: 25).

Esta presentación de la dialéctica y dispositivos del saber-poder, contribuye a delimitar el entendimiento en torno a la metáfora del pliegue, enfatizando en la conexión entre ideas y experiencias que están en superficie y otras que están ocultas y replegadas, por diferentes motivos o despliegues de saber-poder. Al plegar y desplegar, aquello que se encontraba escondido o suspendido manifiesta su conexión y en ocasiones, nuevas experiencias vuelven a ser internalizadas para plegarse y desplegarse con lo que está dentro, plegado, escondido. En este sentido, se entiende que la agencia persistentemente se está plegando y nunca se reflejan de manera exacta las relaciones de fuerza. Los dispositivos de saber-poder tienen porosidades, quiebres que son remontados por los sujetos para dar cuenta de una continuidad. Incluso, estos quiebres y porosidades a veces son producidos y/o profundizados.

En el contexto actual de reconocimiento estatal donde la disparidad de fuerzas se torna más tangible, considero central trabajar en estas fisuras, porosidades e intersticios. Esos quiebres son testigos de que la transmisión fue interrumpida, de la intervención de una fuerza de plegado. En el mencionado contexto pos “campaña del desierto” a través de diferentes dispositivos y mecanismos estatales se buscó romper una cadena de transmisión para introducir otra por los quiebres. Es decir que en un contexto diferente, una vez más la agencia indígena opera a la inversa: busca entrar en las fisuras de las diferentes estructuras estatales, en las porosidades, busca encontrar antagonismos, producir cambios.

El pasado que resuena: el Informe Histórico Antropológico (IHA)

Iniciaré este apartado explicitando en líneas generales la importancia y centralidad que el Informe Antropológico Histórico (IHA) ocupó en el proceso de relevamiento en Río Negro.⁴ Luego, me centraré en el análisis de dos secciones particulares de estos informes construidas por el ETO.

El análisis del ReTeCI como escenario de reconexiones múltiples y de desplegamientos de lo que estaba (ideas, experiencias) permite comenzar a alejarnos de aquellas concepciones de instrumentalismo, invención y sospechas de inautenticidad asignadas a las comunidades, para pensar en los variados procesos que atraviesan las comunidades indígenas. A la vez, permite enfatizar en aquellos acontecimientos, fuerzas hegemónicas, mandatos familiares o estrategias que derivaron en la construcción de silencios, ocultamientos identitarios y desadscripción étnica.

.....
4. Este proceso implicaba trabajo de campo interdisciplinario en comunidades de una zona (Atlántica, Valle, Sur o Andina) y trabajo de sistematización y armado de CT.

El IHA ha sido definido por el INAI como el instrumento destinado a fundamentar la ocupación actual, tradicional y pública del territorio que ocupa la comunidad. Esta fundamentación debe anclarse en dos puntos centrales: en la historización de los procesos que determinaron la situación territorial actual de la comunidad y en la relación material y simbólica que la comunidad mantiene con el territorio que ocupa y pretende relevar. Al hacer referencia a la relación “simbólica” que las comunidades mantienen con dicho territorio, se pretende marcar una diferenciación con la relación que otros actores tienen para con el territorio.

El esquema adoptado⁵ por los informes respondía a los intereses establecidos en sus objetivos específicos. Si bien no analizaré aquí en detalle el proceso de construcción de cada uno de estos componentes del IHA, profundizaré en dos puntos centrales para el análisis de estas prácticas como proceso de reconexión: “La Historia de la comunidad y Desarrollo de los conflictos territoriales” y “Relación material y simbólica con el territorio”.

Reconstruyendo la historia comunitaria y conflictos territoriales

Al iniciarse el relevamiento, los técnicos del INAI que capacitaban o asistían técnicamente mediante correo electrónico al ETO, demandaban que el primer componente mencionado fuera dedicado a la historia de la comunidad. No obstante, los IHA rionegrinos incorporaron en sus páginas la contextualización, no solo de la historia del pueblo a la que cada comunidad aducía pertenecer, sino a las múltiples historias y derroteros atravesados por sus miembros en una zona en particular y a las condiciones políticas, económicas, sociales y naturales que afectaron diferencialmente a quienes habitaron y habitan las diferentes zonas de la provincia. Esta explicitación de la contextualización y del relacionamiento de la historia comunal en una historia mayor comenzó como una doble exigencia orientada a empapar en la problemática provincial a quienes evaluaban los informes en Buenos Aires y a quienes pudieran acceder a estos informes para utilizarlos en una posterior instancia judicial. Con lo anterior pretendo exponer la importancia que adquirió, con el correr de los meses de ejecución y cantidad de las comunidades relevadas, este proceso de contextualización y trabajo intercomunitario o zonal.⁶ Esta importancia demostraba intereses encontrados entre aquellos técnicos que deseaban “ir, relevar y presentar carpetas” y aquellos que entendían que la riqueza del ReTeCI, no era tanto la cantidad de carpetas, sino más bien, los procesos que se habilitaban, despertaban y profundizaban en el devenir del relevamiento; procesos a los que era necesario atender para tensionar y moldear los límites propuestos.

Estas tareas de reconstrucción contextual dan cuenta de los efectos del habilitar y expandir esta contextualización como marco de referencia, como entextualización, como marco de interpretación, como marco de reconexión entre una historia

5. Introducción, Descripción de la comunidad, Contexto histórico general, Historia de la comunidad y Desarrollo de los conflictos territoriales, Relación material y simbólica con el territorio, Conclusión.

6. He asistido a estas reuniones como miembro del ETO, fui Coordinadora del Área Social entre 2009 y 2012.

individual o familiar y una historia colectiva. A medida que transcurrían las actividades del relevamiento y se ampliaba este apartado se interiorizaban historias, contextos sociales, históricos y políticos, y se apropiaban conceptualizaciones y discusiones teóricas/políticas. Estas discusiones habilitaban pensar la historia de la comunidad y del pueblo mapuche en general desde la producción política/cultural de los silencios, de sus efectos y de los procesos de olvido.

La “Conquista del Desierto” como genocidio

Debido a mi rol como coordinadora del área social, una de mis tareas fue la selección del marco teórico de los IHA. De este modo, he utilizado, sostenido y defendido junto a otros técnicos, una elección teórica que concibe a la “Conquista del Desierto” como genocidio. La incorporación de la noción de “genocidio” en los IHA habilitó un nuevo marco de interpretación que permitió pensar la propia historia desde otro lugar de significación. Es decir que se habilitó un marco para repensar y asociar prácticas familiares, silencios, rupturas y ocultamientos entendidos y significados desde la voluntad o decisión de la propia familia, como signados por un contexto político y social mayor, como una parte dentro de una práctica común para con el pueblo mapuche.

Esta adopción teórica y conceptual (y a la vez, política) para entender la conquista como genocidio, concibe la relación entre este evento y los procesos de construcción de estereotipos de un “otro” como peligroso, eliminable o sacrificable, una construcción de la excepción que debía ser eliminada del conjunto de la población deseable (Delrio, 2015). Al respecto, la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina (2007) expuso que para entender a la conquista como genocidio es necesario pensar en la articulación entre el estado que lo efectúa, una serie de campañas de conquista y la ocupación militar del territorio indígena. Asimismo, es necesario pensar en el despliegue –desde agencias estatales, instituciones y sociedad civil– de mecanismos para someter, incorporar, redistribuir y separar familias indígenas, borrando identidades y castigando el mantenimiento de rasgos identitarios indígenas (como “la lengua”, prácticas ceremoniales, etc.). Entonces, esta conceptualización de la “Campaña del Desierto” como genocidio, profundizó asociaciones, reconexiones y visibilizaciones que articularon y motorizaron procesos de adscripciones al comprender la propia historia familiar y comunal en este marco.

Al respecto explicitaré que muchas de las comunidades relevadas ya manejaban esta concepción de la conquista como genocidio, principalmente, aquellas comunidades con referentes indígenas que participaron de diferentes ámbitos de articulación u organización política, o de instituciones, o en la ejecución de diferentes programas, proyectos, etc. Es decir, comunidades que ya disponían de cierta cercanía relativa al estado, organizaciones políticas, investigadores (ya fuera como crítica, trabajo conjunto o articulación) que trabajaran con ellas. Con esto no pretendo remarcar o enaltecer esta política pública o el trabajo del ETO como proveedores de concepciones novedosas (ya que este puede o no haber sido el caso) sino que, contrariamente, me interesa remarcar los efectos producidos al pensar colectivamente la propia historia en estos términos.

Lo interesante del proceso de esta política pública tiene que ver con su disposición de llegar a todas (o al menos a la gran mayoría) las comunidades indígenas del territorio nacional. Es decir que estos procesos analizados aquí en términos de reconexión, cobran mayor sentido en aquellas comunidades que, iniciando un proceso de organización comunitaria, comienzan a pensar estas cuestiones de forma conjunta en el marco mismo del relevamiento.

Es en este sentido que los fragmentos seleccionados a continuación exponen estos momentos de reconexión de historias, de contextos y de entendimientos.

...siempre despotriqué de por qué mis padres y abuelos no me transmitieron la lengua, de por qué no nos dejaban hablar en lengua, pero al final era para protegernos, no me gusta que sintieran vergüenza de nuestra lengua, pero no era solo vergüenza, andá a saber qué hubiera pasado si nos hubieran escuchado hablando. (IHA Comunidad Mariano Solo, Zona Sur 2010)

Relatos como el anterior, muestran un momento de desconexión, un momento de interrupción de las transmisiones entre generaciones. Los motivos de esas interrupciones en algunos casos eran más evidentes, más sabidos o más verbalizados que en otros, pero en todos ellos se manifiesta ese proceso de desconexión. Una situación similar se vislumbra en el comentario que sigue: “mis padres siempre decían que los mayores habían sido indios, pero que ellos y nosotros no, que habíamos dejado de serlo” (IHA Comunidad Las Aguadas, Zona Atlántica, 2011).

En este pasaje también reconocemos la desconexión, un momento no identificado en el relato pero que determina el haber “dejado de ser indio”, lo cual implicaba comenzar a ocultar los signos que demarcaban al ser indígena. La importancia de desconectarse de ese pasado indígena se manifestaba en el castigo impuesto por los mayores, o en posibles consecuencias de esa exteriorización, como se ejemplifica en el siguiente fragmento:

...yo nunca supe nada de la lengua, nunca me enseñaron, pero a escondidas cuando los escuchaba hablar en lengua trataba de repetir, ahora ya me olvide (sic), pero muchos años las repetía esas palabras, no sabía que decían, pero yo quería saber, tenía ganas de saber, pero la paliza que me daban si sabían. (IHA Comunidad Las Aguadas, Zona Atlántica, 2011)

El ejemplo que sigue, nos muestra cómo ese pasado no indígena (a través del propio reconocimiento como “paisano”) y el presente indígena que pueden aparecer a primera vista desconectados, se encuentran en realidad, plegados. Es decir, continuaron y continúan articulados, aunque ocultos.

¿Y ya en aquellos tiempos sabían que eran mapuches?
Y si (sic), pero nos decíamos paisanos... La mama (sic) de Andrés, tenía un nombre raro, Angelina o algo así...ella hablaba en araucano pero no nos quería enseñar, ella hablaba en mapuche y uno no entendía nada... yo algo entiendo, pero hablar no se (sic)... ellos vieron lo que sufrieron los antepasados... (IHA Comunidad Lof Llanquin Antimilla, Zona Sur, 2011)

Estos ejemplos de olvidos, desusos, ocultamientos u omisiones deben ser entendidos en términos de “olvidos performativos”, identificables en expresiones como “olvidamos para”, “dejamos de hablar la lengua porque” con el objetivo de desmarcarse. Son olvidos que involucran a la agencia de las mismas personas que intentan olvidar. No obstante, entendemos que al igual que estos olvidos, también se hace explícita la agencia en los procesos de reconexión, de recuerdo, de recuperación, tal como se expone en el siguiente fragmento de una entrevista realizada en la zona Andina: “uno de los viejitos, los últimos años de su vida habló solo en mapuzugun. Quería recordarla antes de irse y enseñarla” (comunidad Paillalef, zona andina, 2011).

Los fragmentos introducidos exponen la desconexión, la disrupción presente en los relatos de los miembros de las comunidades. Si bien en estas memorias no se encuentra referencia explícita al genocidio, dichos fragmentos son retomados por ser entendidos, desde el marco teórico que sostienen los IHA, como parte o efectos de los accionares genocidas. En relación con lo anterior, entiendo que la lectura de los IHA completos (incluyendo marco teórico y producción comunitaria) en las instancias de devolución de lo elaborado por los técnicos, se posicionaba al IHA como un instrumento y mecanismo movilizador de la memoria indígena (tanto individual como colectiva).

Explicitación de las relaciones entre historias y prácticas familiares/comunales

Algo similar a lo señalado líneas atrás, ocurrió en torno a la explicitación del relacionamiento de aspectos concretos de las historias familiares mencionados en las entrevistas, con aspectos más generales de la historia del pueblo o, con aspectos similares y recurrencias en las historias de otras familias o comunidades. Estas reconexiones tuvieron lugar en el marco de la “salida de devolución”,⁷ en la lectura conjunta de los IHA. Es decir que, tal como sostienen Papazian y González Palominos (2016) este trabajo permitió observar y relacionar trayectorias familiares, sus historias y sus memorias. En este marco, estas “adquieren el valor político del afecto, habilitando lugares marcados por las memorias y sumando nuevas trayectorias y alianzas en pos del reconocimiento territorial y comunitario” (Papazian y González Palominos, 2016: 222). En estas instancias se volvían disponibles discursos sociales que generaron instancias de reconocimiento de sentidos. Estos reconocimientos son entendidos como “índex” (Benjamin 1991; Mc Cole 1993). De esta manera, estos índices ocupan el lugar de “claves potenciales de interpretación, cuyos sentidos, en gran medida, responden y actualizan conocimientos heredados” (Ramos, 2011: 144). Así, el presente es entendido como un contexto particular en el que operan condicionamientos, intereses, motivaciones y proyectos políticos, que funcionan como “factor de iluminación”. Desde las experiencias aportadas por el presente, ciertas imágenes del pasado devienen índices de conexiones y asociaciones coyunturales y específicas.

.....
7. Esta salida de trabajo de campo fue propuesta por referentes indígenas y ETO profundizando la “participación indígena” en la elaboración de los productos. Se disponía una reunión zonal para lectura de la CT antes ser enviada al INAI.

Analizar al ReTeCI a la luz de estos postulados habilita a pensar en la dialéctica de la memoria, entre pasado y presente. Es decir, pensar en una articulación, en una conexión y en una posibilidad de lectura de hechos del pasado a la luz del contexto presente. El presente aporta experiencias nuevas para conectar con experiencias del pasado. Pensar en términos de *índex*, permite entender que esa imagen, objeto o pieza, fueron producidos en el pasado pero son leídos en el presente. La posibilidad de reconectar, abre la posibilidad de producción de un nuevo sentido. Este reconocimiento puede ser solo de una parte, de algunos *índex*. Más allá de esta reconexión parcial podemos pensar que esta conexión es verdadera porque tiene sentido para aquellos que reconectan. Restituir esta dialéctica es restaurar la memoria. Para el caso del ReTeCI, el reconocimiento y la reconexión de estos *índex*, sirvió como insumo para reconstruir contextos mayores de despojos, violencias sistemáticas, operaciones de desalojos, endeudamientos, etc. Se trata de una creación conjunta de nuevas entextualizaciones.

A partir de lo expuesto, se entiende que la habilitación de contextos de retransmisiones motoriza la transmisión generacional hasta que alguien encuentre un sentido desde el presente. En estos momentos de lectura compartida de la CT se propiciaba el reconocimiento de diversos *índices* en las historias de otros. Esta contextualización se tornó imprescindible para enmarcar estos procesos, no como historia única, visualizando lógicas y políticas estatales que afectaron al pueblo mapuche en general.

En este proceso, la contextualización dejó de ser una voluntad técnica o una exigencia de algunos referentes, para ser entendida como una necesidad y una obligación como herramienta metodológica para lograr una mayor fundamentación en torno a la ocupación de los territorios. Se motorizó el recuerdo de las comunidades de prácticas ancestrales con otros vecinos mapuches, contribuyendo de manera mutua y relacional a la fundamentación de la ocupación de los territorios que cada una ostenta. Como ejemplo de esta situación traigo a colación el caso de la comunidad Maliqueo (zona andina, Bariloche). Esta comunidad, por diferentes motivos, no contaba con documentos escritos que fundamentara su ocupación al inicio del relevamiento. Contrariamente, resistían la falta de legitimidad estatal impulsada desde la Administración de Parques Nacionales (APN) a su ocupación, quienes los desconocían como pobladores del lugar y catalogándolos de “intrusos y oportunistas” (Trentini, en prensa). En este panorama, tenían inconvenientes para que su CT siguiera curso, principalmente, por la falta de datos que fundamentaran su ocupación según habían observado desde el INAI.

Mientras esta carpeta permanecía “trabada” se avanzó en el relevamiento zonal, en comunidades vecinas. Así, se obtuvo información para las familias y comunidades involucradas y también se ha podido fundamentar con nuevos argumentos la ocupación antigua de los Maliqueo a través de los relatos de los vecinos. Tal como quedó reflejado en el IHA, los testimonios de los ancianos recuerdan a “los Maliqueo” como vecinos y reconociéndolos como “de los pobladores más antiguos”. A continuación, algunos de los pasajes en los que se recuerda a la comunidad:

Nosotros antes no teníamos alambre ni nada, cada uno sabía por dónde andar, y si los animales se pasaban los cuidábamos acá entre los vecinos, acá en la parte alta se pasaban a lo de Maliqueo y sabíamos ir a buscarlos o los traían ellos. (Entrevista realizada a Magdalena, comunidad Wenu Ñirihuau, Zona Andina, 2010)

Tanto estas palabras de Magdalena como las que siguen de Don Antonio tuvieron directa influencia sobre la CT de Maliqueo, pero no únicamente sobre ella, ya que como se desprende del relato, Antonio menciona también a integrantes de otras comunidades indígenas de la zona.

Antes solíamos juntarnos todos los vecinos, para cualquier cosa... nos juntábamos con Sanbueso, Montes del otro lado del Ñireco, con los Maliqueo, ahí le dejábamos al papá de Roberto (Maliqueo) que nos arreara los animales...con los Inaleff, los Reuque, los Treuque ahí para el lado del Gutiérrez” (Entrevista realizada a Antonio, comunidad Buenuleo, Zona Andina, 2009)

Estos fragmentos fortalecen la memoria social de los Maliqueo y otras comunidades, contribuyendo, a su vez, a fundamentar su asentamiento y prácticas dentro del territorio según las exigencias establecidas para el ReTeCI. Más allá de los efectos que estos relatos puedan tener a nivel individual o comunitario, dan cuenta de una memoria social (Delrio, 2010) en la que “no se recuerda solo”, sino que la memoria individual es complementada y fortalecida con el relato de otros.

Tal como se explicitara en los IHA, ya sea en fragmentos o en tramas elaboradas, los recuerdos compartidos producen conocimientos locales que desde marcos históricos y socioculturales específicos iluminan lo que sucedió, explican las experiencias del presente e imaginan acciones futuras. Dicha producción de conocimiento constituye un proyecto político que, anclado en las memorias, propone una recategorización y/o reconceptualización de nociones hegemónicas claves en las disputas por el reconocimiento, los derechos y las visibilidades.

El siguiente comentario fue realizado por una persona asistente a la reunión zonal previa al inicio del relevamiento. A esta reunión de carácter principalmente informativo, se convocaba a las diferentes comunidades listadas para relevar de una zona. Además, en ocasiones hubo otros asistentes que si bien no iban a ser relevados, se presentaban o justificaban su asistencia motivados por “curiosidad” o por “andar por ahí”. Finalizada la reunión, un hombre adulto se acerca y pide permiso para preguntarme algo, a lo cual, inmediatamente le respondo que sí, que nos sentemos a charlar. El hombre comienza contando su historia, sus derroteros y luego de algunos minutos comenta que:

...yo ahora los escucho a ustedes [a los técnicos] y a ellos [las comunidades invitadas que se disponían a ser relevadas y habían contado sus historias en común] y pienso... mi abuelita sabía contar esas historias y hacia rogativa a la mañana como contaban recién, y eso del ombligo⁸ que contaron también

8. Al hacer referencia a “lo del ombligo” y a las rogativas o ceremonias, se hace referencia a comentarios de otras comunidades en la reunión. Por ejemplo, “ahí frente a la ruca están enterrados el ombligo

lo escuché, no sé... eso me pone ahora a pensar, si no será cosa que yo también... [largo silencio]... Son cosas de viejo, vió.⁹

Del fragmento anterior, me detendré en el silencio presente sobre el final. Paradójicamente, este silencio “habla” del funcionamiento de estas instancias del relevamiento como motor de reconexiones. Nuevamente el pensar, el escuchar y el compartir prácticas entendidas como individuales o familiares en un contexto mayor, puso en tensión las identificaciones personales y las desadscripciones.

Realizaré una aclaración en torno a lo expuesto. Lejos estoy de pretender caer en aquellas concepciones esencialistas que por enumeración de rasgos pretenden dar cuenta o no de la validez de las adscripciones identitarias. Con el empleo de este ejemplo lo que busco remarcar es justamente lo contrario. En las entrevistas, al preguntar ¿qué tipo de prácticas o actividades comunitarias realizan? O bien si ¿realizan “rogativas” –práctica ceremonial–,¹⁰ en numerosas ocasiones respondían “ninguna”, “nada”, “ya no”, “antes”, “los mayores sabían”. Pero, en ocasiones luego al escuchar a otras familias, a otros miembros nombrar prácticas cotidianas como la realización o asistencia al *camaricun*, la celebración del *Wiñoy Tripantu*, la realización de rogativas, tirar la yerba, el enterramiento del ombligo, etc., estas prácticas eran pensadas desde y asociadas con otros marcos de interpretación.

Con esto pretendo continuar desandando o deslegitimando los supuestos de invención u oportunismo focalizando, ahora, en los casos de comunidades que entre el inicio del relevamiento y la etapa de devolución final, pedían incorporar prácticas en los “enumerados de patrimonio” de los que disponían los informes. O incluso, en aquellas comunidades o familias que pretendían sumarse al listado de comunidades a relevar. En algunos momentos del desarrollo del ReTeCI estos supuestos y discusiones tuvieron lugar en las reuniones interárea del ETO. Estas críticas y supuestos de inautenticidad operaron no solo en el sentido común local (y regional) y en diferentes prejuicios, sino también hacia el interior mismo del ETO. Desde el gobierno provincial a través de los técnicos contratados para participar en el ETO se señalaba a estas comunidades indicando que “se pusieron de acuerdo y están copiando lo que dijeron los otros” o bien, “estos no tenían ninguna práctica y ahora se acuerdan que hacían todo esto”, o también como “estos no son mapuche, son hippunches”.¹¹

Para finalizar este apartado, remarcaré nuevamente que a la luz de las herramientas teóricas introducidas, estas incorporaciones tienen más que ver con el devenir del proceso, con el darse tiempo de procesar todo lo acontecido, con escuchar a otros y escuchar la propia historia, antes que con invenciones y oportunismos.

.....
de un hermano mío” o “nosotros vamos al *camaricun* –ceremonia mapuche–, solemos salir a otras comunidades allá por la línea sur o para el lado de Neuquén”.

9. Reunión previa al inicio del relevamiento, Zonas sur y andina, 2010

10. Siendo estas preguntas requisitos necesarios en los IHA para fundamentar la relación simbólica con el territorio

11. Aludiendo con esta expresión a que se trataba, “en realidad” de una comunidad “hippie” que “oportunamente” se reconocía como mapuche.

Contextualizando la construcción de alteridades rionegrinas

Río Negro presenta particulares características que contextualizan el ReTeCI en dicha provincia. Su historia se relaciona con procesos de construcción de hegemonía nacional y provincial, que fueron circunscribiendo inclusiones y exclusiones. Al respecto Briones (2005) expone los diferentes procesos de estructuración de la alteridad nacional a través del análisis de tres lógicas diferentes, pero relacionadas. La primera tiene que ver con la “incorporación del progreso” y la expulsión de los “estorbos”. La segunda da cuenta de una “argentización” y “extranjerización” selectiva de alteridades. Y la tercera responde a la negación e interiorización de las “líneas de color”. Dentro de este marco, los aportes de Briones (2005) ayudan a comprender que, más allá de la existencia de marcos jurídicos y políticos compartidos desde el estado nacional, cada provincia es una construcción histórica y problemática diferente y ha desarrollado procesos diferenciales de construcciones de alteridad en la relación tanto a la nación, como a las alteridades internas a cada provincia.

A continuación expondré cómo se han ido perfilando, delineando y demarcando las alteridades sociales rionegrinas, en general, y la alteridad indígena, en particular. Retomaré a Pérez (2016) para reponer el contexto de la conquista militar de fines del siglo XIX. En primer lugar mencionaré que la incorporación de tierras, devenidas en propiedad privada, por parte del estado fue a través de la violencia. En este sentido, el Estado, en tanto administrador de la tierra, construye relaciones entre personas y va constituyendo alteridades como diferencias sociales y desigualdades. Desde el estado se construyó una idea de peligrosidad indígena, como enemigo, como un otro interno indeseable. La articulación de estas ideas justificaron la “Campaña del Desierto” y sus prácticas genocidas y desarticuladoras. Entre estas, se crearon campos de concentración (en Valcheta y General Conesa) y se instalaron colonias agrícolas y pastoriles para fomentar el mestizaje y la civilización de los indígenas. Desde el Estado se pretendió la colonización fijando a pobladores, cediendo tierras a quienes financiaron la campaña y otorgando títulos, con excepción de los indígenas, quienes solo pudieron acceder a una posesión precaria. Además, se crea la “policía fronteriza”, cuyo rol central fue el uso de la violencia para continuar con la colonización. Se configura la figura del “intruso” y, por lo tanto, la justificación de la aparición de la policía es en pos de la seguridad. A través de la impartición del miedo, se buscaba despojar “de intrusos” ciertas zonas. Con todas las políticas aplicadas en este periodo, quedaba explícito que la población deseada para poblar este “desierto” era la población “blanca”, la cual contribuiría a alcanzar el proyecto de la Patagonia como la anhelada tierra del progreso.

A mediados de la década del treinta, la Patagonia pasa a ser un lugar de proyección y entra en escena el Parque Nacional, pensado como zona productiva. Según Delrio, Palma y Pérez (2014), para los sectores más vulnerables esta década estuvo signada por una persecución constante hacia su proletarización y por una profundización de parte del estado de las técnicas de racionalización del territorio y del espacio social. En este contexto, los indígenas no eran visualizados como posibles colonos por ser “indios”.

Río Negro fue una de las provincias pioneras en torno a la inclusión y adecuación de los conceptos locales surgidos de la participación indígena en la reforma de la constitución nacional, otorgando visibilidad nacional a los reclamos provinciales. Desarrolló la Ley Integral del Indígena 2.287 en 1988, y reformó su constitución incluyendo el reconocimiento a la población indígena. La Ley 2287, expone que su objetivo es abordar “la situación jurídica, económica y social de la población indígena”, tanto en términos individuales como colectivos, y se propone “reconocer y garantizar la existencia institucional de las comunidades y sus organizaciones, así como el derecho a la autodeterminación dentro del marco constitucional” a la vez que respetará las “tradiciones, creencias y actuales formas de vida”. Cañuqueo y Wallace (2014) realizan un minucioso análisis sobre la letra de esta Ley. Referiré aquí solo a algunos de los puntos señalados por las autoras.

Primero, me ocuparé de la población definida como “miembros de las comunidades”, “concentradas” o “dispersas”. Según la Ley, estas deben ser “autóctonas o de probada antigüedad de asentamiento en el territorio de la Provincia” (Art. 2°). Esta delimitación de comunidades concentradas o dispersas será retomada para dar inicio al ReTeCI, siendo el punto de partida de selección de las comunidades que se irán a relevar. La “comunidad indígena” entonces, se define como un “conjunto de familias” que se autorreconoce como indígena y que debe poseer “identidad, cultura y organización social propia” (Art. 3°). Además, se especifica que los indígenas se delimitan de los no indígenas por una forma de vida particular y distintiva por “costumbres y tradiciones” propias, las cuales pueden ser practicadas total o parcialmente. En relación con la estructura organizativa, el Estado reconoce a las comunidades y “sus organizaciones”, convirtiéndose en garante de su existencia. Por otro lado, la ley define también la categoría de “indio mapuche”, basándose en el criterio de autorreconocimiento, más allá de su lugar de residencia, aunque debe ser aceptado por la comunidad a la que dice pertenecer. Además, se desprende el establecimiento de las formas de relación entre Estado y autoridades indígenas, adoptando la forma de “gestor”, con el límite puesto en la propia comunidad representada. Así, si bien por un lado se reconocen las formas de organización, por otro se limitan y condicionan los mecanismos de representación y participación. Esta ley reconoce al CAI como órgano representativo y crea al CoDeCI, que funciona desde fines de los años noventa. Estos antecedentes normativos moldearon la forma en la que se llevó a cabo el relevamiento en la provincia.

Palabras finales

A lo largo de este artículo he presentado al ReTeCI rionegrino como una práctica habilitadora de nuevos marcos de interpretación que comenzaron a potenciar un proceso de reconexiones múltiples. En este sentido, he expuesto que la compleja realidad de las comunidades indígenas superó ampliamente lo habilitado inicialmente y los efectos pensados y esperados desde el INAI, ya que ante lo acotado y limitado por la estructura estatal, la agencia indígena en su renacimiento y reconexión constante, logró tensionar, disputar y resignificar esos límites.

A su vez, he presentado la memoria como una herramienta teórica y metodológica que fructificó el proceso de relevamiento, tensionando sus límites y contenidos. De modo similar, he presentado al proceso de producción de los IHA como un instrumento generador de instancias de movilización de memorias indígenas. Dicho esto, cerraré este artículo enfatizando que las dinámicas que atravesaron las prácticas de cumplimiento de los diferentes productos de la CT habilitan a caracterizar al ReTeCI como un proceso de reconexiones múltiples. Reconexiones que motorizaron encuentros personales, escuchas compartidas de historias y principalmente, adscripciones y autorreconocimientos. Es decir, motorizó una “explosión de identidades” (Merenson, 2014) que son, en parte, efecto del tránsito por prácticas comunitarias que habilitan marcos de referencias diferenciales con lógicas propias que posibilitaron variaciones en las propias percepciones.

Bibliografía

- Benjamin, Walter (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Briones, Claudia (ed.) (2005). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, Claudia (2007). “Reconocimientos y políticas respecto del derecho de los Pueblos Indígenas a sus tierras/territorios en Argentina: un balance”. En: Ramos, Alcida R. (ed.); *Constituições nacionais e povos indígenas*. Brasilia.
- Cañuqueo, Lorena y Wallace, Julieta (2014). “Marco legal del trabajo de la Comisión Investigadora de Transferencia de Tierras Rurales en la provincia de Río Negro”. En: Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Pérez, Pilar y Wallace, Julieta (coords.); *Informe Preliminar 2014*, Comisión Investigadora para la Transferencia de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744). Viedma. Disponible en: <http://www.legisrn.gov.ar/lrn/wp-content/uploads/2015/03/inftierras.pdf> Fecha de la última consulta: diciembre de 2016.
- Connerton, Paul (1993). “Introduction” y “Social Memory”. En: *How Societies Remember [Como as sociedades recordam]*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-5 y 6-40.
- Deleuze, Gilles y Foucault, Michel (2001). “Un diálogo sobre el poder”. En: Foucault, Michel (ed.); *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza/Materiales.
- Delrio, Walter (2010). “El genocidio indígena y los silencios historiográficos”. En: Lenton, Diana (ed.); *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/Ediciones El Tugurio.
- Delrio, Walter (2015). “El sometimiento de los pueblos originarios y los debates historiográficos en torno a la guerra, el genocidio y las políticas de estado”. En: *Aletheia*, vol. 5, nro. 10, abril 2015.
- Delrio, Walter; Palma, Cecilia y Pérez, Pilar (2014). “Marco histórico. Las

(des)territorializaciones estatales en lo que hoy es la Provincia de Río Negro”. En: Cañuqueo; Kropff, Laura; Pérez, Pilar y Wallace, Julieta (coords.); *Informe Preliminar 2014, Comisión Investigadora para la Transferencia de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744)*. Viedma. Disponible en: <http://www.legisrn.gov.ar/lrn/wp-content/uploads/2015/03/inftierras.pdf> Fecha de la última consulta: diciembre de 2016.

Foucault, Michel (1970). *La Arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1976). *La voluntad de saber*. Paris: Gallimard.

Grossberg, Lawrence (1992). “Power and Daily Life”. En: *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge. Pp. 89-112.

Guiñazú, Samanta (2012). “Agencia y Resistencia indígena. Un análisis sobre el relevamiento territorial de Comunidades Indígenas”. En: *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALA 2012*, Santiago de Chile, 5 al 10 de noviembre 2012.

Guiñazú, Samanta y Tolosa, Sandra (2014). “El lado oscuro del reconocimiento estatal. ¿Burocratización del reclamo o violencia epistémica?”. En: *Revista Avances del CESOR*. Noviembre 2014.

Halbwachs, Maurice (2004) [1950]. “Memoria colectiva y memoria individual”. En: *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Mc Cole, John (1993). “Benjamin’s Construction of the Antinomies of Tradition” (Introducción), “Benjamin and Proust: Remembering” (Cap. 6), y “Historical Rhythms” (Cap. 7). En: *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Pp. 1-34, 253-279 y 280-287. Ithaca and London: Cornell University Press.

Kropff, Laura. (2005). “¿Bariloche: una suiza argentina?”. En: *Desde la Patagonia: difundiendo saberes*, nro. 2, Bariloche, Secretaría de extensión universitaria, UNComa.

Lenton, Diana (2008). “Acuerdos y tensiones, compromiso y objetividad: el ‘aporte antropológico’ en torno a un conflicto por territorio y recursos entre mapuches, gobiernos y capitales privados”. Ponencia presentada en: IX Congreso Argentino de Antropología Social.

Merenson, Silvina (2014). “Escuchar en la ‘intervención’, desoír en la ‘investigación’. Notas sobre la implementación de políticas públicas en una zona rural del Uruguay”. En: Merenson, Silvina y Betrisey Nadal, Débora (comps.); *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones*. Buenos Aires - Madrid: Miño y Dávila.

Papazian, Alexis y González Palominos, Karinna (2016). “Territorios fragmentados. Agencia y trayectorias de lucha de una Comunidad Mapuche trashumante”. En: *Etnografías Contemporáneas*, vol. 2, nro. 3: pp. 204-225.

Pérez, Pilar (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia central 1878-1941*. Buenos Aires: Prometeo ediciones.

Ramos, Ana (2008). “El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche”. En: *World Anthropologies Network E-Journal*, nro. 4: pp. 57-79. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/html/jour->

[nal-4.htm](#) Fecha de la última consulta: diciembre de 2016.

Ramos, Ana (2011). “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad / desigualdad”. En: *Alteridades*, vol. 21, nro. 42: pp. 131-148.

Díaz, Sergio; Lenton, Diana; Nagy, Mariano; Papazian, Alexis; Pérez, Pilar; Delrío, Walter (2007). “Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación con la política indígena en Argentina”. Ponencia presentada en I Congreso Argentino-Latinoamericano de Derechos Humanos.

Salamanca, Carlos (2012). “Mapas de papel: territorios de verdad”. En: *Alecrin. Cartografías para territorios en emergencia*, Rosario, UNR Editora: pp. 201-221.

Trentini, Florencia (en prensa). *Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del PNNH*. Tesis Doctoral. UBA.

Avance reciente de la frontera productiva y resistencia indígena en la formación social del norte argentino

SERGIO BRATICEVIC*

Resumen

El autor analiza el avance de la frontera productiva durante los últimos quince años en la región del Chaco. Se entiende a la "frontera" como un proceso social complejo y no como una marca indeleble en un sustrato físico determinado. Se revisan los procesos relacionados con la satisfacción de demandas hacia los grupos indígenas localizados en esta "zona de borde". Se hace hincapié en dos situaciones concurrentes: la memoria en el "territorio" por parte de las comunidades indígenas y la aplicación de diversas políticas públicas, en especial de la Ley Nacional 26.160 de Relevamiento Indígena. Se muestran las contradicciones espaciales entre dos fenómenos desarrollados durante los últimos años, la extensión de la frente de cultivos, ganadería y extracción de hidrocarburos con relación al reconocimiento de derechos por parte del Estado Nacional. La genealogía histórica del Estado, junto con la lógica intrínseca de valorización que posee el capital, producen diversas tensiones en la distribución del espacio de reproducción que no han sido resueltas, pese a los avances y las conquistas recientes en materia de derechos.

Palabras Clave: Pueblos Indígenas; frontera productiva; territorio; políticas públicas.

Fecha de recepción: 20-5-2016

Fecha de aprobación: 06-02-2017

The Advance in the Production Frontier and Indigenous Resistance in Northern Argentine Social Formation

Abstract

The main intention of this work is to analyze the advance of the production frontier during the past fifteen years in the region of Chaco. As such, frontier is understood as a complex social process, and not as an indelible mark in a determined physical substrate. Secondly, we revise the processes related to meeting the demands of indigenous groups located in this "border zone". Thus, emphasis is placed on two concurrent situations: the memory in the "territory" on the part of the indigenous communities and the application of diverse public policies, in particular the National Indigenous Survey Law 26.160. Finally, we show the spatial contradictions between two phenomena developed over the last few years, the extension of the crop, livestock, and hydrocarbon extraction fronts in relation to national state recognition of rights. In effect, the historical genealogy of the state, together with the intrinsic logic of appreciation that capital possesses, produce diverse tensions in the distribution of productive spaces that have not been resolved despite the advances and recent achievements in the field of rights.

Keywords: Indigenous Peoples; Productive Frontier; Territory; Public Policies.

Introducción y conceptos de abordaje

En forma creciente, los Pueblos Indígenas de la Argentina vienen disputando los ámbitos territoriales que han ocupado tradicionalmente y que se encuentran afectados por la expansión de diversas actividades económicas –en especial– por el avance de la "frontera productiva". Si se piensa a la frontera como proceso dinámico, se puede afirmar que cualquier avance o movimiento de flujos orientado al desarrollo agrario, pecuario, sector de hidrocarburos o agroindustrial es parte de la extensión de la frontera productiva. Se entiende, también, que el desarrollo capitalista *per se* no reconoce límites estrictos respecto al tipo de actividad, ni en cuanto a las formas espaciales que produce. A su vez, estas últimas son tipificadas como rurales, urbanas o de transición solo con el propósito de comprender las transformaciones en áreas sumamente dinámicas (Braticevic, 2013).

Esta dinámica debe entenderse, en función de los profundos cambios en la explotación de ámbitos considerados históricamente como marginales desde el punto de vista de la acumulación capitalista a gran escala. Esta transformación se encuentra estrechamente vinculada con los diversos procesos de lo que se denomina *compresión espacio-temporal*. Este fenómeno se explica a partir de la experiencia social del espacio que tiende a condensarse frente a la aceleración del ritmo de acumulación del capital y la expansión de los medios de comunicación y transporte. Así, el capital logra reducir las barreras geográficas, creando nuevos espacios de acumulación y nuevas formas de producción de espacio en el contexto de la globalización (Harvey, 1988).

De este modo, el objetivo del presente trabajo es analizar las demandas sociales en materia de derechos por parte de los Pueblos Indígenas en contraposición con estas tendencias espaciales que promueve el proceso de valorización a través del avance de la frontera productiva durante los últimos quince años, haciendo eje en la Ley 26.160 de Relevamiento Territorial. El novedoso reconocimiento hacia estos grupos por parte del Estado se encontró sustentado, principalmente, en los procesos de lucha que realizaron los Pueblos Originarios (y que se relaciona con la actualización de memoria). En efecto, las transformaciones basadas en la valorización de diferentes territorios en el marco de la aplicación de políticas públicas y programas de desarrollo alteran sustancialmente los denominados "procesos de territorialización".

En este sentido, Di Cione afirma:

Por territorialización entendemos el conjunto de procesos que dan lugar a la formación, marcación, distribución y apropiación de la realidad geográfica (física y cultural) por los actores sociales o, con mayor rigor, geohistóricos. Cada territorio es el resultado de procesos complejos de territorialización a nivel mundial (global) y en los diferentes particularismos estatales, regionales y locales. En tanto proceso geohistórico concreto, real, presupone la interdependencia dialéctica de los momentos objetivos y subjetivos: los objetos y los sujetos territoriales y los procesos de objetivación y subjetivación. (2004: 1).

Asimismo, estos procesos de territorialización se encuentran en tensión permanente, no solo con respecto a las fronteras formales y reales, sino también en relación con la conformación de identidades locales que se encuentran atravesadas por fenómenos pertenecientes a otras escalas. De este modo, se puede afirmar que

* Doctor en Antropología (UBA), Investigador de CONICET. Correo electrónico: sergiobraticevic@gmail.com

existe una tendencia a localizar a una cultura o pueblo en un determinado espacio geográfico, hecho que impide explicar las diferencias culturales al interior de ese territorio. Esto se acentúa aún más cuando se trata de espacios de fronteras. Incluso los espacios ancestrales se han visto sumamente alterados, por lo que la identidad, la memoria y la cultura del “lugar” revisten un carácter trastocado o diferente al que poseían anteriormente, de modo que no pueden referenciarse taxativamente con un lugar preestablecido (Gupta y Ferguson, 2008).¹

En efecto, los espacios de reproducción material y simbólica de las Comunidades Indígenas se vinculan a ciertos lugares míticos o imaginados, que otrora ocuparon. Es común en la región chaqueña que esto suceda, especialmente por los desplazamientos que se efectuaron durante el periodo de formación del Estado-nación y después con el avance de la frontera agraria moderna (Anderson, 1983 en Gupta y Ferguson, 2008). Así, los procesos identitarios y de memoria observan un papel fundamental a la hora de reivindicar el territorio ancestral. En este marco se insertan las políticas de reconocimiento de los últimos años, siendo su máxima expresión la Ley 26.160, la que se analizará más adelante en el texto.

En esta dirección, la hipótesis de trabajo se orienta a partir de la contradicción entre las políticas públicas de amplio espectro –a través del reconocimiento hacia los Pueblos Originarios de la región– y los intereses que expresan las dinámicas de acumulación del capital agrario y extractivo regional, dando como resultado diversos conflictos por el usufructo, la apropiación y los sentidos sobre el territorio. No obstante, la emergencia de una novedosa correlación de fuerzas sociales se fue expresando a partir de un “giro universalista” en las políticas públicas, a través de la integración de grupos sociales –otrora asistidos con programas focalizados– que fueron abordados e interpelados desde el Estado con una visión más integradora, desde el punto de vista del “agenciamiento”.

Para el caso regional analizado, el avance moderno de la frontera productiva ha sido permanente desde finales del siglo XIX. La intensificación en la provisión de obras de infraestructura se dio de manera más profunda desde hace unos quince años, y logró complementar este proceso de valorización en áreas de fronteras. Sin embargo, el hecho de que muchas de estas obras se orienten a pequeños y medianos productores, así como la aplicación de diversas políticas universales de inclusión social, promovió un cambio de sentido en el paradigma de desarrollo estatal durante los últimos años. De todos modos, el avance constante de la frontera productiva impuso límites a la ejecución de políticas públicas de corte social ya que, junto con la genealogía histórica del Estado, se trata de procesos que se desarrollan en el contexto de la hegemonía del capital.

En esta dirección, se entiende al capital como resultado de la apropiación de plusvalor en estado permanente de transformación, cualquiera sea el ámbito de

.....

1. También podría identificarse a este proceso como “multiterritorialidad”. Según Haesbaert (2005), no se trata de hablar de desterritorialización –que implicaría la desaparición completa de formas espaciales pretéritas– sino, más bien, de un fenómeno de reterritorialización discontinuo y complejo que el autor denomina como multiterritorialidad.

reproducción. Para ello, el capital debe dominar al resto de los factores de la producción y controlar el proceso de valorización. De este modo, el proceso de producción global y la posibilidad de extraer plusvalor al trabajo se desarrolla en el contexto del Estado-nación moderno. El Estado es la forma por la cual la representación social de los sujetos, las clases y los grupos adquieren juridicidad de acuerdo con la correlación interna de fuerzas, en el seno de esa sociedad, hegemonizada por el capital (Trincherero y Leguizamón, 2004).

Por su parte, el procesamiento de las demandas insatisfechas provenientes de los sectores populares que realiza el Estado se corresponde con la correlación de fuerzas sociales existente, pero también con las constricciones que impone el capital para el diseño y la realización de políticas públicas inclusivas. Tras la aplicación ortodoxa de recetas económicas provenientes de la escuela económica neoclásica² –propiciando la peor crisis de la historia económica argentina en 2001– la acumulación de demandas insatisfechas se acrecentó enormemente, hecho que se sustanció en la proliferación de movimientos de resistencia social (Laclau, 2005).

Colocando a algunas naciones de Latinoamérica en el centro de la escena del cambio de paradigma, Laclau asegura:

El resultado fue una proliferación de movimientos de protesta social, autonomizados del sistema político, pero que, sin embargo, presionaban sobre él para lograr el reconocimiento de sus demandas [...] Esta es, quizás, la característica más saliente de la situación latinoamericana actual: una enorme expansión horizontal de la protesta social que encuentra, sin embargo, dificultades para transmitir sus reclamos al sistema político. Pero el destino de la democracia en América Latina depende de que estas dos dimensiones logren conjugarse. Venezuela es, quizás, el país del continente en el que esa conjugación ha sido más exitosa, pero otros países como Argentina han avanzado considerablemente en esa dirección. Para ponerlo en nuestros términos: ningún sistema político es estable si no ha logrado un cierto equilibrio entre las lógicas equivalenciales (la movilización autónoma de las masas) y las lógicas diferenciales (la absorción institucional de las demandas). Todo parece indicar que los sistemas políticos latinoamericanos se están acercando a ese equilibrio. Después de la traumática experiencia neoliberal, el pragmatismo en la política económica –que se manifiesta en una creciente regulación estatal y la participación necesaria en la esfera pública de los sectores movilizad– está conduciendo a ese giro hacia la centro-izquierda que es percibido como uno de los rasgos definitorios de la etapa actual. (2006: 3).

.....

2. Brevemente, se puede referenciar a la “escuela económica neoclásica” con dos pensadores: Milton Friedman y Friedrich von Hayek, quienes postulaban una escisión con respecto a la teoría del valor-trabajo en la mercancía (idea proveniente de la escuela clásica). De este modo, el eje se posó sobre la utilidad marginal, los mercados de competencia perfecta y el equilibrio entre la oferta y la demanda. A nivel político, estas ideas fueron predominantes en la matriz económica global desde finales de los setenta. Para el caso argentino, la Dictadura Cívico-Militar (1976-1983) fue la primera encargada de aplicar esta política económica, basada en la reducción del gasto fiscal, la valorización financiera y la brutal represión sobre el trabajo. Asimismo, la segunda fase se desarrolló durante los años noventa, proceso que implicó la privatización de las empresas públicas, el recorte en el gasto público, la desregulación de los mercados y la apertura comercial, sin olvidar el ajuste sobre el trabajo. Dicha situación derivó en altos niveles de desempleo y pobreza, con una distribución del ingreso sumamente regresiva y una alta conflictividad social, hechos que propiciaron la crisis de 2001 y la caída del Gobierno de Fernando de la Rúa.

De este modo, se puede aseverar que se transitó una etapa diferente a la neoliberal durante los doce años de gestión de Néstor Kirchner y Cristina Fernández (2003-2015). Este proceso se tradujo en la ejecución de políticas públicas más integradoras con el propósito especial de incluir en el circuito productivo a los actores que se encontraban fuera del mismo. A partir del suministro de nueva infraestructura para comercializar la producción, planes de capacitación para mejorar la productividad o a través de la titulación de la tierra, entre otros estímulos, se intentó integrar a los que se encontraban “fuera”. La respuesta a la cadena equivalencial de reclamos de los sectores subalternos del ámbito rural se viabilizó, entonces, por medio de una lógica populista más democrática y menos liberal –entendiendo al populismo como pueblo en tanto incorpora a nuevos actores sociales tales como indígenas y campesinos (Laclau, 2005) –.³

No obstante, se observa una extrema complejidad al abordar la problemática indígena en perspectiva histórica de la expansión de la frontera productiva. No debe dejar de mencionarse que la genealogía del poder en regiones constituidas como Territorios Nacionales. Dentro de este modelo racionalizador del Estado, donde el papel de las fuerzas armadas fue fundamental para la apropiación privada de los espacios habitados por poblaciones indígenas, se fue generando una polarización en la estructura agraria entre minifundios y latifundios en el recorrido de aquel largo proceso de acumulación originaria de los recursos que aún poseen una fuerte incidencia.

En este escenario, la forma de acumulación de capital en la formación social del Norte Argentino⁴ encuentra hoy expresión en distintas modalidades de intervención para el desarrollo. Entre ellas, los programas y proyectos que contienen políticas de manejo de los recursos en el ámbito del frente expansivo regional.

En efecto, se piensan los vínculos entre los Pueblos Originarios, el Estado-nación y los Estados Provinciales en torno a las políticas públicas sobre la cuestión indígena y campesina, sin que estas dos sean excluyentes. De este modo, se inspeccionan los distintos sentidos, intereses y proyectos político-económicos inscriptos en el territorio en contraposición y articulación con la ampliación de derechos producto del avance de los movimientos de lucha indígena-campesina y el reconocimiento del Estado.

.....
3. Son necesarias, según Laclau, tres precondiciones para la aparición del *populismo*: “(1) la formación de una frontera interna antagónica separando el pueblo del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del pueblo. Existe una tercera precondición que no surge claramente hasta que la movilización política ha alcanzado un nivel más alto: la unificación de estas diversas demandas –cuya equivalencia, hasta ese punto, no había ido hasta más allá de un vago sentimiento de solidaridad– en un sistema estable de significación.” (Laclau, 2005: 99).

4. La región del “Norte Argentino” o “Norte Grande Argentino” refiere, habitualmente, a las provincias de Jujuy, Catamarca, Corrientes, Misiones, Formosa, Chaco, Santiago del Estero y Salta. Específicamente, en este estudio se aborda el caso de las últimas cuatro y, en especial, para el ejemplo de la expansión sojera las últimas tres (como se muestra en la Figura 1).

Proceso de expansión de la frontera productiva

La expansión de la soja en el territorio nacional se inicia en los años ochenta. Unos pocos años después –pero especialmente durante los noventa– se extiende hacia áreas de menor aptitud agroecológica. Para esa época la frontera del cultivo avanza hacia el oeste debido a las rotaciones implementadas con el objetivo de mejorar la productividad de la región cañera-algodonera del norte de Santa Fe. Este proceso promovió el avance de la soja hacia el norte del país. La excelente adaptación de la soja al terreno, junto con los favorables precios internacionales, beneficiaron al incipiente proceso de “agriculturización” que tuvo como contrapartida el desplazamiento de la ganadería y la liquidación de *stocks*. La producción de soja, mientras tanto, fue incrementándose a un ritmo mayor que el de la demanda interna, generando precios internos inferiores a los del mercado externo y convirtiendo a la Argentina en un país plenamente exportador de soja (Conte et al., 2008).

En efecto, el proceso de sojización del Chaco se puede sintetizar como el avance de la frontera productiva en el ecotono de Selva de las Yungas hacia el este de las provincias de Salta y Tucumán; y desde el norte de Santa Fe hacia las provincias de Chaco y Santiago del Estero. De este modo, la soja desplaza a la ganadería, al tiempo que las antiguas áreas algodonerías –que no estaban en producción– se convierten al cultivo de la oleaginosa. La facilidad de desmonte, los bajos precios de la tierra, las nuevas tecnologías, la extensión del ciclo húmedo y los buenos precios internacionales son los factores que permiten la generalización del cultivo. En la Figura 1 puede identificarse la dirección de la expansión sojera en la actualidad.

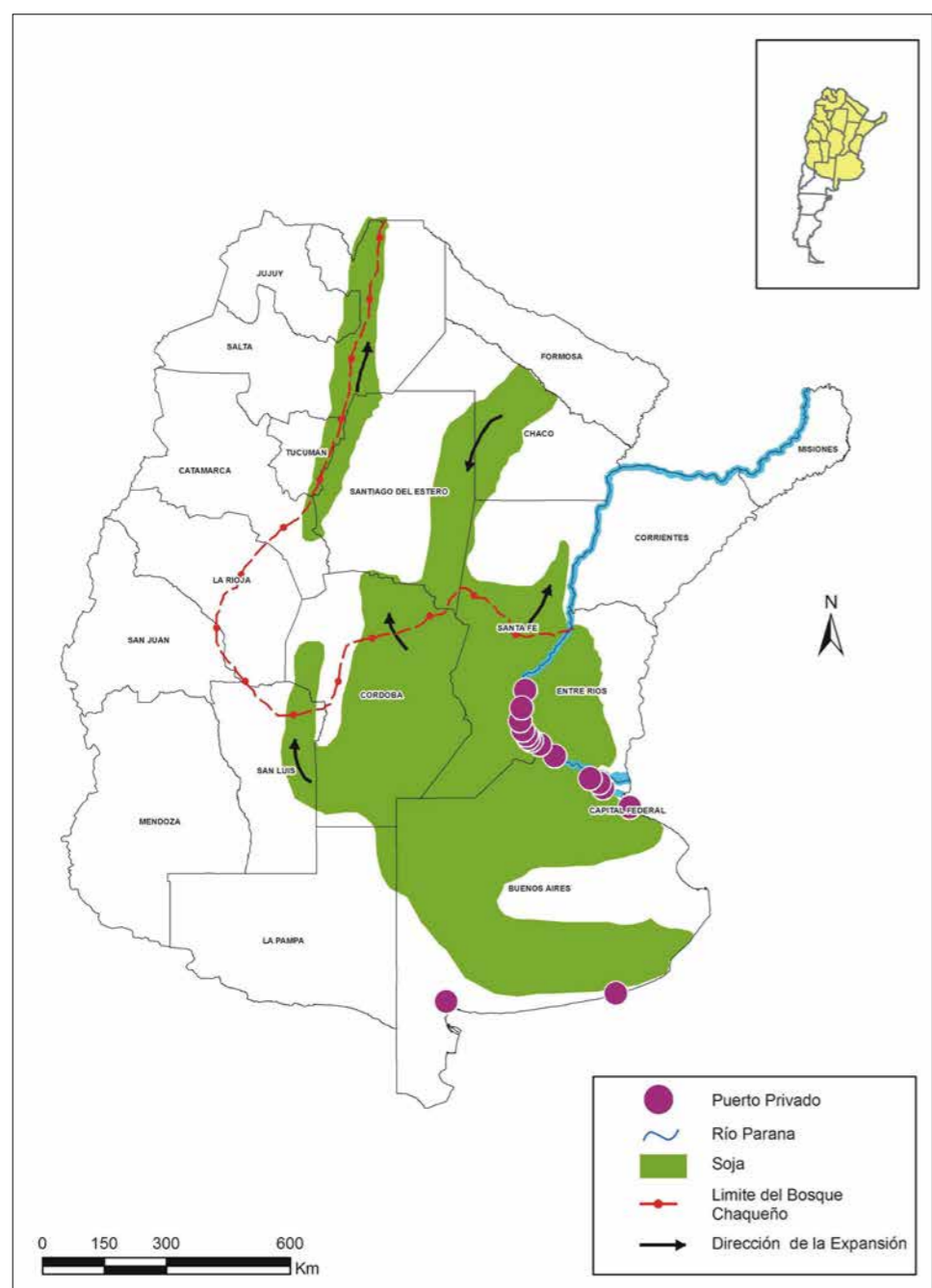


Figura 1. Dirección de la expansión y producción de soja, puertos de acopio y límites del Bosque Chaqueño (2014)

Fuente: Nonjador (2014)

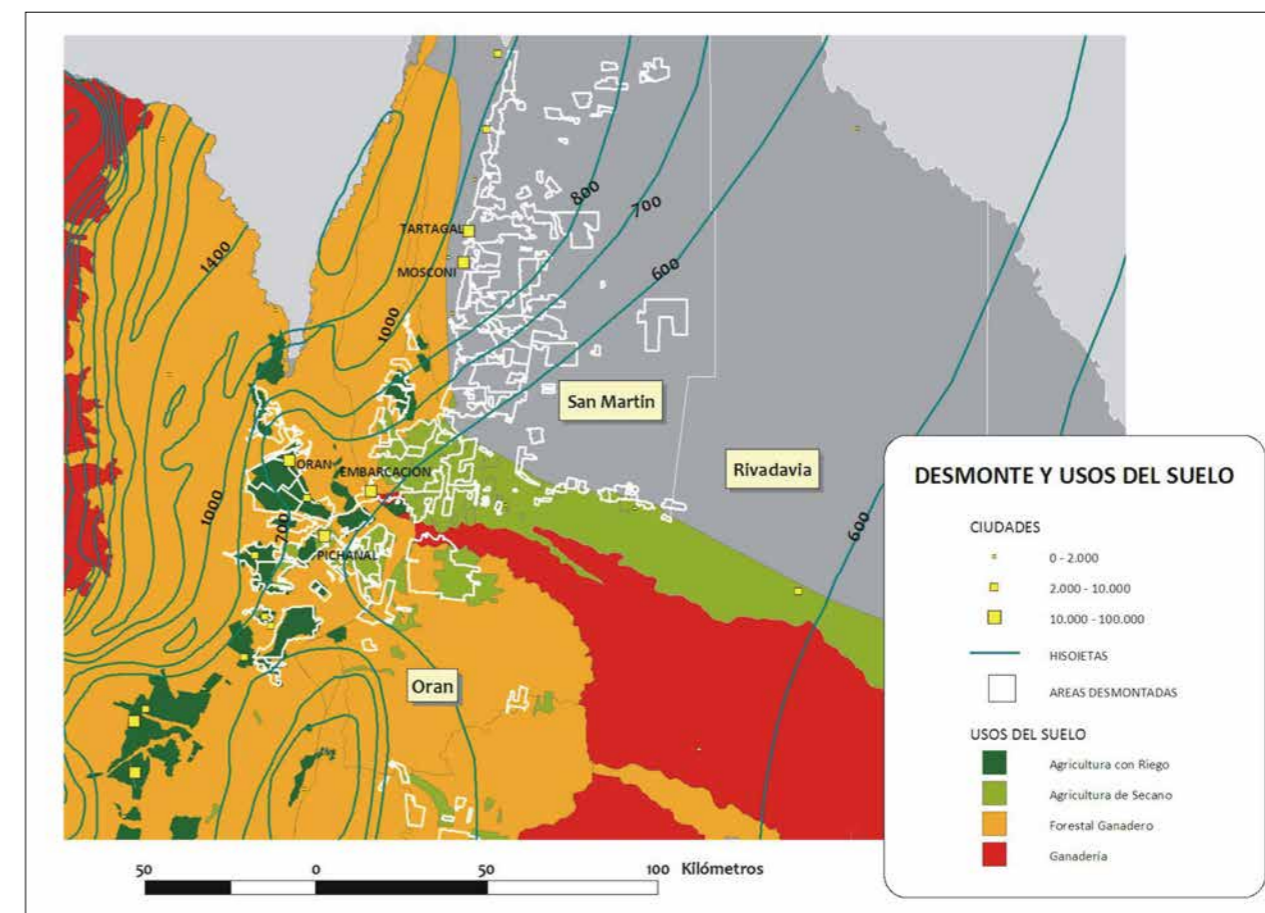


Figura 2. Usos del suelo y desmontes recientes en el Umbral al Chaco (2014)

Fuente: Sergio Braticevic

En la Figura 2 pueden identificarse las áreas de desmonte y los usos del suelo en el este salteño hasta 2011. Una buena parte de las áreas desmontadas –en color blanco– coinciden con usos agrícolas de secano (con cultivos de poroto y soja) o bajo riego (con plantaciones de hortalizas, citrus, banana y caña de azúcar) en la faja del Trópico de Capricornio. Vale la pena mencionar que la ventaja que posee la soja se basa –principalmente– en su requerimiento hídrico. De este modo, el corrimiento de los cultivos de secano hacia la isohieta de los 600 milímetros ha convertido a la soja en la producción sobresaliente en la región. De todos modos, existen diversas causas que sustentan esta expansión. No solo los factores climáticos influyeron en el avance de la soja. Las políticas de subsidio del Estado Nacional a partir

de la Dictadura (Ley 22.211/80) otorgaron ventajas impositivas y crediticias que hicieron más atractivas las inversiones en la región, con el argumento de promover la puesta en valor de zonas semiáridas y de baja rentabilidad (Van Dam, 2002).

Asimismo, se efectuaron transferencias directas de tierras desde el Estado hacia los privados, como lo el caso de la entrega de grandes extensiones, con exenciones impositivas por veinte años, al Grupo IRSA y al empresario Alfredo Olmedo en la Provincia de Salta, contrato que en la actualidad sería rescindido por el Estado Provincial. En Chaco, la provincia cedió en arrendamiento unas 200.000 haces de tierras fiscales a un grupo saudí en un pacto que carece de objetivos claros con respecto a la puesta en producción.

De este modo, el proceso de sojización apartó a los típicos cultivos cerealeros –maíz y trigo– y al girasol, haciéndoles perder su peso en el volumen total de la producción agraria nacional y, de esta manera, la soja representa en la actualidad alrededor de un 60% del total, proporción que fue incrementándose a lo largo del tiempo.

En este sentido, el consabido avance de este cultivo produjo un doble proceso de migración del ganado vacuno. En primer lugar, se extendió desde la pampa húmeda hacia áreas marginales y más áridas del país. En segundo término, al interior de estas zonas también hubo desplazamientos por el avance de la oleaginosa. Gran cantidad del *stock* vacuno migró hacia provincias como Chaco, Formosa, Salta y Santiago del Estero y, dentro de estas provincias, hacia las zonas más áridas.

La “oleaginización” en el Norte Argentino y el avance bovino sobre el Chaco Central,⁵ se materializó gracias a condiciones más propicias para la exportación de *commodities*, conformación de consorcios agroexportadores, puesta en producción de tierras poco rentables, desregulación del sector granario, ventajas fiscales, innovaciones tecnológicas y el aprovechamiento de un ciclo más húmedo. En este sentido, el impulso de ambos sectores –sojero y ganadero– originó conflictos por la tierra y traslados de población desde el ámbito rural hacia las ciudades o en el propio seno del espacio agrario.

Estos reasentamientos no son exclusivos de los últimos treinta años. Desde la llegada de los europeos, los habitantes indígenas de la región han sido obligados a cambiar su localización. El avance de los fortines y el proceso de colonización primero, y la consolidación del Estado Nacional más tarde, subvirtieron esencialmente los patrones socio-territoriales de las poblaciones indígenas locales. Con el establecimiento definitivo de las misiones de diferentes iglesias (anglicana y católica principalmente) en las décadas de 1920 y 1930 se cierra definitivamente el proceso de sedentarización de la población indígena.

Ahora bien, el arrinconamiento de las comunidades indígenas hacia las zonas de frontera alejadas de las principales vías de comunicación, con escasas precipitaciones y suelos poco fértiles para la agricultura, se aceleró durante los últimos treinta años debido al avance de la frontera agropecuaria, y de especial manera desde el año 2000 con el incremento de los precios de la *commodities*.

En muchos sectores del Umbral al Chaco⁶ –una vez aprovechada la fertilidad natural de la tierra– la productividad descendió rápidamente, produciéndose el

.....

5. El “Chaco Central” se circunscribe a la franja localizada entre los ríos Bermejo y Pilcomayo en el oeste de Formosa y Chaco y el este de Salta, en el sector más árido del Chaco (precipitaciones inferiores a 700 milímetros en toda el área).

6. Se denomina “Umbral al Chaco” a la extensa franja que, de norte a sur, atraviesa el este de Jujuy, Salta y Tucumán, así como también el noroeste de Santiago del Estero. Dicha región se caracteriza por un régimen de lluvias estival de 600 a 1000 mm anuales, con aumento de precipitaciones hacia el oeste por razones orográficas y con predominio de cultivos de secano. Por su parte, el Chaco Central se circunscribe a la franja localizada entre los ríos Bermejo y Pilcomayo en el oeste de Formosa y Chaco y el este de Salta, en el sector más árido del Chaco (precipitaciones inferiores a 700 mm en toda el área).

cambio locacional de los arrendatarios. Cabe mencionar que el 70% de los campos del área son alquilados (Reboratti, 2009). Este tipo de utilización del recurso suelo ha ido degradándolo producto de causas de diversa índole. En primer lugar, el patrón productivo de “pampeanización del umbral” adoptó las mismas tecnologías y prácticas de origen sin tener en cuenta las diferencias edafológicas y climáticas.

El ciclo de lluvias estivales de gran intensidad, la eliminación de la cobertura forestal, la existencia de pendientes, la menor profundidad de los suelos y –por añadidura– el notorio cambio en el ecosistema que provocó la aparición de nuevas plagas, enfermedades y malezas, que requieren de una creciente cantidad de agroquímicos, determinó que las prácticas importadas desde la pampa fueran más perjudiciales de lo que se pensaba. De todos modos, la siembra directa –de la mano de la sistematización de los campos que elude la erosión laminar– propició una notable recuperación de la fertilidad de los suelos. En segundo lugar, el bajo precio del suelo permitió disminuir los costos de producción aún cuando se vio afectada, en parte, la conservación de la tierra por parte de los arrendatarios (Van Dam, 2002).

Apropiación del espacio y constitución del Estado-nación moderno

El ejercicio de territorialidad por parte del Estado-nación se trata de un proceso relativamente reciente que no ha sido homogéneo en el tiempo y el espacio. En efecto, y pese a las cartografías tradicionales que emanan desde los diferentes dispositivos gubernamentales, el control efectivo del espacio ha observado diferentes etapas de acuerdo con la expansión de las fronteras político-jurídicas (*borders*) en un fenómeno dual que iba acompañado de la apropiación de los “espacios vacíos” en términos productivos (*frontiers*).

En este sentido, la construcción de la nacionalidad se inscribió en la ocupación de estos espacios vacíos en contraposición con un otro “enemigo”. Así, se fueron generando mecanismos de coerción política y militar que sustentaron la consolidación del control espacial para la posterior puesta en valor del territorio. Por su parte, la estigmatización étnica reforzó los procesos de “invisibilización” de las poblaciones originarias, reproduciendo condiciones inmejorables para el avance del capital extractivo a través de la subsunción del trabajo y de la reproducción material. Asimismo, y por la intrínseca genealogía que posee el Estado, se vieron oscurecidos los procesos de construcción de memoria que las poblaciones indígenas iban configurando a través de los años posteriores a la constitución del Estado-nación moderno (Bari, 2002).

Siguiendo esta línea de razonamiento, la expansión de la frontera agraria se desarrolló de manera concomitante con el proceso de territorialización del Estado (entendido como el ejercicio efectivo de control sobre el territorio). Durante el proceso formativo del Estado Argentino (1870-1930) –una vez controlado el espacio de las fronteras internas– comenzó a consolidarse el aparato productivo nacional orientado a la exportación de materias primas. De esta manera, los dispositivos de control y disciplinamiento sociales en la intervención del “espacio vacío” indígena se articularon con las hipótesis de conflicto hacia las fronteras externas (Trincherro, 2007).

Puede realizarse, entonces, una diferenciación entre la frontera conceptualizada como límite político o demarcación jurídico-territorial, y la frontera concebida como una franja extrema de un área bajo poblamiento que se expande hacia una zona despoblada u ocupada por poblaciones indígenas, cuyos territorios se consideraban adscriptos a los intereses del Estado. Este mismo Estado era el que patrocinaba o legitimaba el avance de la “colonización” sobre estos espacios. Sin embargo, como señala Caviedes:

Los conceptos de frontera como límites políticos entre los estados, la frontera de colonización como la resultante de procesos de ocupación territorial y las fronteras percibidas a través de ciertas doctrinas geopolíticas se encuentran en una estrecha interrelación en los países del cono sur y explican con mucha pertinencia las animosidades existentes entre dichos estados. (Caviedes, 1987: 58 en Trincheró, 2007)

Estos espacios, ocupados ancestralmente por Pueblos Originarios, se fueron configurando dentro del imaginario nacional a partir de los discursos oficiales como un desierto. En este sentido, Trincheró (2000) define este proceso como una metáfora social que refiere a aquellos espacios que el emergente Estado-nación necesitaba vaciar de reivindicaciones étnicas. A su vez, durante los años de la “Organización Nacional” la nación apareció dividida en dos espacios en los discursos políticos: el de la civilización y el del desierto, entendido este último como espacio vacío de ciudadanos (Lenton, 1999). En este marco, era de fundamental importancia para la aristocracia y la oligarquía argentina apropiarse y poner en valor estos espacios, para así integrarlos al modelo económico orientado a la exportación sobre la base de la producción granaria y cárnica de manera extensiva. Esto último no es un detalle menor, ya que el modelo espacial de producción precisaba de grandes extensiones de territorio “libre” de población.

En el mismo sentido, la apropiación de los territorios que constituían el “almacén primitivo de víveres” para los grupos étnicos del Chaco, produjo la conformación de una población india desposeída de su principal objeto de trabajo: la tierra y los ríos. Los procesos de trabajo y de cooperación que requerían para su ejecución fueron transformados drásticamente, de manera tal que las actividades de recolección, caza y pesca no lograban ya garantizar la reproducción de los productores (Iñigo Carrera, 1984).

Pueblos originarios: nuevos derechos y actualización de memoria

Con excepción de los casos de aniquilamiento durante el período formativo del Estado-nación, y pese a las posteriores matanzas de público conocimiento, como las de Napalpí (1924) y Rincón Bomba (1947) desarrolladas respectivamente en Chaco y Formosa –en la mayoría de los casos– los Pueblos Indígenas lograron preservar y transmitir aspectos de su identidad en el ámbito privado (Trincheró, 2009). Este proceso funcionó como una “identidad clandestina”, ya que la estigmatización étnica resultó en una “cultura de resistencia” que posibilitó su reproducción histórica al margen de los discursos oficiales (Bartolomé, 2003 en Trincheró y Valverde, 2014).

A lo largo del siglo pasado, estas prácticas no se reconocían como pertenecientes a los Pueblos Indígenas, hecho que contribuyó enormemente a profundizar su invisibilidad. No obstante, estos procesos identitarios se mantuvieron casi inalterados a lo largo del tiempo, situación clave en la revalorización que han observado en la actualidad. Si bien desde la vuelta democrática han tenido cierta relevancia, durante los últimos diez o quince años esta visibilidad se intensificó de manera notable, en gran parte, debido a la consistencia que adquirió la cuestión dentro de las agencias estatales.

De manera paralela, la actualización de memoria fue parte constitutiva del proceso mencionado más arriba. En este sentido, se considera que la reconstrucción de la memoria debe partir de la crítica a su “naturalización”. Cuando se asocia a la memoria exclusivamente con la recordación sin interpelar las relaciones de hegemonía, de algún modo se desconoce la manera sobre la cual los sujetos construyen los modos de recordar y olvidar. La memoria “naturalizada”, o bien, la memoria tan solo como composición del recordar propone su existencia en un campo escasamente propenso a discutir con el relato hegemónico que monumentaliza el pasado, en tanto forma de legitimación de las relaciones de dominación que configuran el presente (Trincheró, 2007).⁷

Por su parte, se puede aseverar que el Estado Argentino ha vivenciado un proceso tardío de reconocimiento hacia los Grupos Originarios, si se lo compara con el resto de América Latina, donde uno de los fenómenos más destacados en términos sociales, políticos y culturales ha sido la emergencia de los Pueblos Indígenas en la arena pública y su conformación como sujetos sociales y políticos (Iturralde, 1991; Bengoa, 2009).⁸

De cualquier modo, esta situación no ha sido producto solo del reconocimiento “desde arriba”, sino mayormente fruto de las luchas “desde abajo”. No se trata de un fenómeno novedoso, sino más bien de la materialización de las movilizaciones que se fueron sucediendo durante los últimos 25 años.

Tras el retorno de la democracia se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en 1985, a través de la sanción de la Ley 23.302. Con el propósito de velar por el cumplimiento y consecución de sus objetivos, esta ley declara de interés nacional la atención y el apoyo de los aborígenes y de las comunidades indígenas existentes en el país, su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores

7. Esto no es solo válido para comprender el ejercicio del recuerdo individual sino también cuando se habla de recuerdo-memoria colectiva. Desde este punto de vista, el trabajo por la memoria debe implicar la mediación de conceptos dominantes como identidad y nación, colectividad. Por ejemplo, para el caso de la nación, su centralidad historiográfica en tanto proyecto social y ritualizado es olvidar el genocidio originario que dio lugar a su constitución, para poder reproducir su legitimidad en tanto proyecto neocolonial (Trincheró, 2007).

8. Bengoa sostiene que la emergencia indígena se desarrolló a comienzos de los años noventa, especialmente en México, Ecuador, Guatemala, Chile, Colombia y Perú, con un eje basado más bien en la autonomía de los Pueblos Originarios. En una segunda etapa, durante los últimos quince años, la emergencia se consolidó sobre la base del control del Estado, cuya su máxima expresión se manifestó en el ascenso de Evo Morales al Gobierno en Bolivia. Por su parte, se podría colocar a la Argentina en esta “segunda emergencia” a partir de la sanción de la Ley 26.160 en el año 2006.

y modalidades de vida. El organismo se constituyó como un ente descentralizado. De todos modos, esta entidad detentó una escasa intervención en relación a las luchas de los Pueblos Indígenas a lo largo de los años ochenta y noventa, que se referenciaron más bien en instituciones como ONG, muchas veces relacionadas con organizaciones de culto (Braticevic, 2011).

Con la sanción de la Ley n° 24.071 de 1992, se ratifica la adscripción al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Este convenio promueve el respeto por las culturas, las formas de vida, las tradiciones y el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas y tribales. Asimismo, se ratifica también el principio de autodeterminación, según el mismo convenio de 1989.

Por su parte, varias constituciones provinciales y algunos municipios también han adecuado sus normativas, reconociendo la preexistencia y la participación de los Pueblos Indígenas. En esta dirección, la Argentina no ha sido la excepción a la regla con respecto al resto de la región, donde una docena de Estados reformó sus textos constitucionales para reconocer la composición multiétnica y pluricultural de su población, siendo el más paradigmático el caso de la Constitución Plurinacional de Bolivia (Sousa Santos, 2007 en Trincherro y Valverde, 2014).

En relación a lo mencionado anteriormente, el surgimiento y la consolidación de diversas organizaciones indígenas en diferentes lugares del país, fue evidenciando el fortalecimiento de los procesos organizativos de los Pueblos Indígenas con respecto a las articulaciones con otros sectores sociales, fenómeno que potenció una creciente capacidad de movilización. Como consecuencia de este proceso, se fue generando un paulatino reconocimiento de sus demandas, tanto por parte del Estado como de la sociedad civil.

De manera análoga a esta situación, el Estado Nacional comenzó a efectuar una formalización de los derechos adquiridos, empujado por estas mismas transformaciones. Así, los Pueblos Indígenas se constituyeron en sujetos de derecho, incorporando el concepto de participación de sus organizaciones en los asuntos relacionados con la aplicación de las normas, en especial la ejecución de la Ley 26.160 a cargo del INAI.⁹

En efecto, diversas organizaciones indígenas formaron parte del relevamiento territorial dispuesto por la mencionada normativa. La más activa fue el ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios), formado en 2009 con referentes de distintos grupos indígenas del país que eran contrarios a las políticas aplicadas en los años previos (de carácter focalizado hacia poblaciones vulnerables, dentro de un esquema asistencialista). Esta organización se mantuvo muy cercana a la gestión del expresidente, Daniel Fernández, bajo el gobierno de Cristina Fernández. Por su parte, otras organizaciones como la Unión

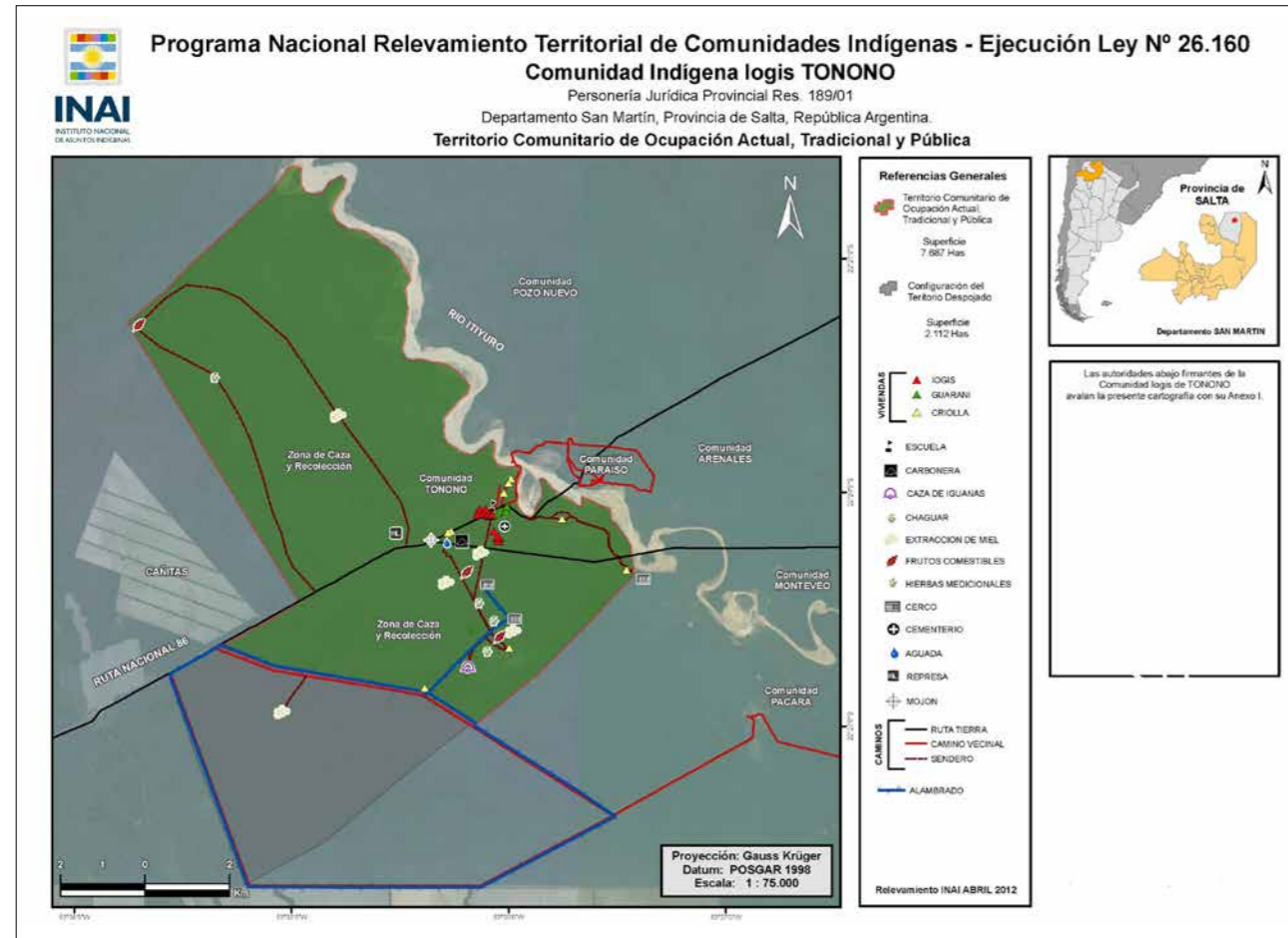
de los Pueblos de la Nación Diaguita, la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas y el Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa (entre otras) se mantuvieron alejadas de la gestión mencionada debido a que consideraban que las políticas implementadas suponían una conformidad con el modelo extractivista sobre las tierras indígenas (Lenton et al., 2016).

Del mismo modo, participaron directamente comunidades con diversos niveles de organización y relación con respecto a otras comunidades y grupos étnicos. Para el caso de la región chaqueña, puede citarse el ejemplo de las comunidades de la Ruta Nacional 86, organizadas a lo largo de esta vía de comunicación, desde las afueras de Tartagal hasta el Río Itiyuro, zona de desmontes y avance del cultivo sojero en el Departamento San Martín (Salta).

En la Figura 3 se muestra la localidad de Tonono con la comunidad homónima, como ejemplo de un relevamiento realizado por el INAI. Allí pueden identificarse los usos del territorio, ya sean estos productivos, rituales, demarcatorios y de provisión de agua, por mencionar los más importantes. En esta cartografía se representa todo el territorio comunitario de ocupación actual, tradicional y pública, según lo marca la ley.

Estos usos forman parte de la resistencia y la “memoria colectiva del lugar”, a partir de la identificación que los sujetos poseen con el territorio, tanto con los espacios de reproducción material y simbólica. Según la ley, puede observarse que existe un “territorio de ocupación actual, tradicional y pública”, mientras que también un “territorio de despojo”, al que actualmente la comunidad no puede acceder, pero que es reconocido como parte del territorio.

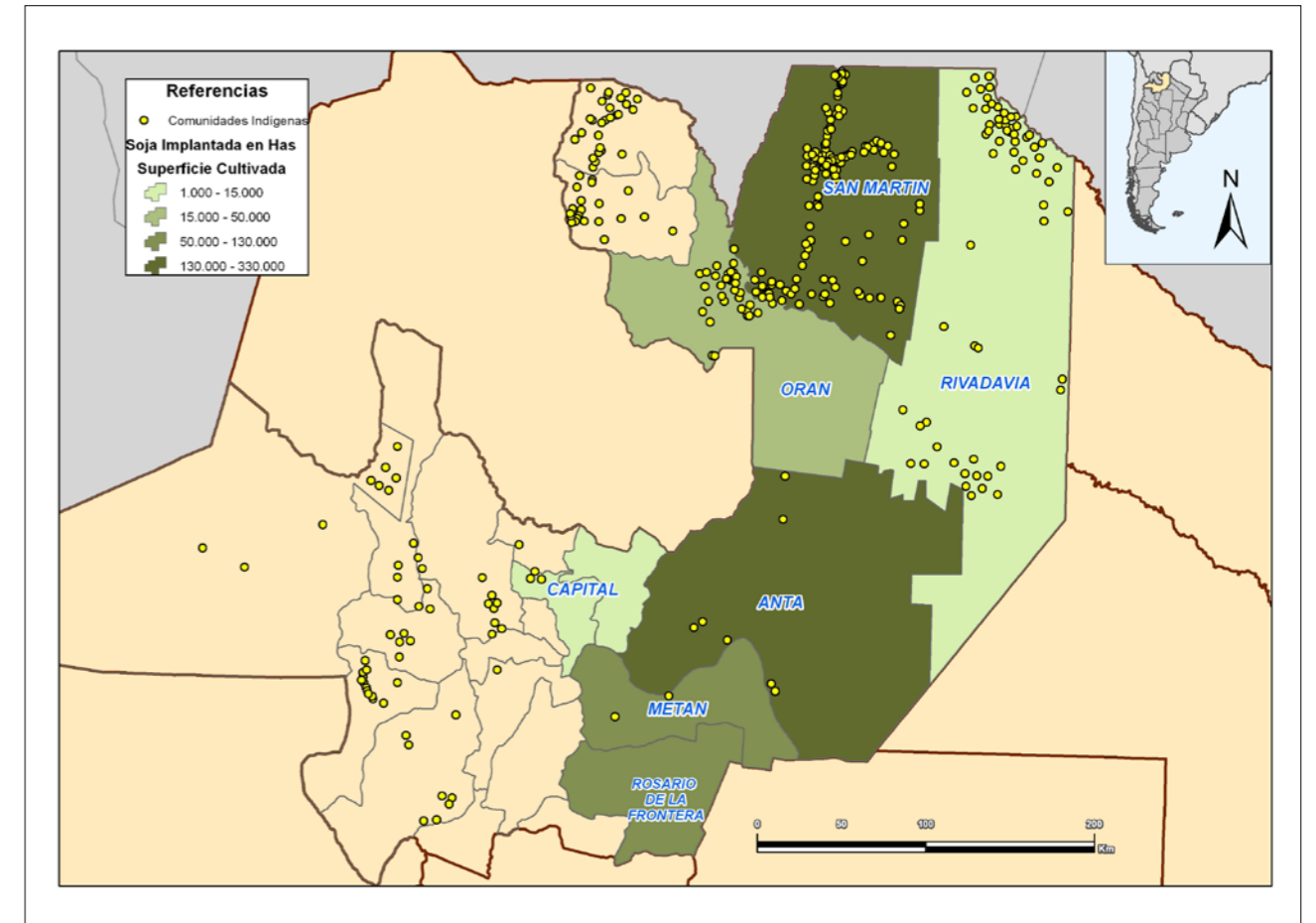
.....
9. Esta situación contrasta con la que primó durante buena parte del siglo XX, en la que prácticamente no se avanzó en el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios sobrevivientes al genocidio ni a las posteriores masacres. Una excepción se dio durante el gobierno del general Perón, con la Constitución de 1949 y el denominado Estatuto del Peón que son, tal vez, sus claves políticas más representativas para el sector (Trincherro, 2010).



Fuente: Sergio Braticevic a partir del INAI (2012)

Figura 3. Comunidad relevada por el INAI. Chaco Salteño (2012)

El mencionado “territorio de despojo” es reconocido por la comunidad y fue cercado por una empresa dedicada al cultivo de soja. Esta situación se repite a lo largo de esta “zona de borde” en el Chaco Salteño, especialmente en el Departamento San Martín, donde el avance del cultivo ha propiciado también el desalojo de diversas comunidades de sus territorios de ocupación ancestral (Figura 4).



Fuente: Sergio Braticevic a partir del INAI (2011) y PROENOA-INTA (2011)

Figura 4. Chaco Salteño. Cultivos de Soja Campaña (2010/11). Localización de Comunidades Indígenas (2012). Provincia de Salta

Ahora bien, más allá de la vigencia y la aplicación de las normativas mencionadas, en los hechos se observa diferentes niveles de implementación. En este sentido, la ejecución de la Ley 26.160 se ha visto demorada o frenada en diversas ocasiones en algunas provincias del país.¹⁰

Para el caso de Salta, se han identificado dilaciones y trabas en los relevamientos de las comunidades por parte del Gobierno Provincial. No obstante, se han podido lograr avances desde la ejecución central del Programa de Relevamiento desde Buenos Aires, pese a los intentos de la provincia de obstaculizar los trabajos en campo.

10. Esta norma, sancionada en el año 2006, ha sido objeto de dos prórrogas. La primera en el año 2009 (Ley 26.554) y la segunda en 2013 (Ley 26.894). Esta última extiende la ley hasta el 23 de noviembre de 2017.

Reflexiones finales

En materia de derechos, se puede aseverar que se han realizado significativos avances durante los últimos tiempos. En este sentido, se pueden señalar diversas leyes analizadas anteriormente, con especial atención a la Ley 26.160 de Relevamiento Territorial. Asimismo, la Ley Nacional de Educación 26.206 de 2006 que implementa modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y la Ley de Bosques 26.331 de 2007, norma que en el ordenamiento contempla la cuestión indígena, van en la misma dirección en cuanto al proceso de reconocimiento de los Pueblos Indígenas.

A nivel provincial, estas normas han encontrado diversos obstáculos a la hora de su aplicación. Esto se debe a los límites que imponen los poderes más concentrados que operan tanto en ámbitos locales como regionales. La extensión de la frontera productiva impone ciertos límites a la participación de los Pueblos Originarios en la arena pública, así como el ejercicio de los derechos adquiridos. Por citar un ejemplo, la Ley 26.160 afirma claramente la suspensión de los desalojos a partir de la entrada en vigencia de la norma. No obstante, desde su sanción han ocurrido una gran cantidad de desplazamientos de comunidades indígenas.

De esta manera, la existencia de la ley no ha podido frenar el avance productivo y con ello los desalojos. Este hecho muestra, de alguna forma, que las políticas públicas de reconocimiento a la diversidad –en este caso a las naciones preexistentes al Estado– se encuentran limitadas por las propias reglas del proceso de valorización de la frontera productiva. Sin embargo, la reciente transformación en la correlación de fuerzas sociales, de las que forman parte las luchas de los Pueblos Indígenas, se expresó en el cambio de orientación de las políticas públicas, pese a las limitaciones políticas, económicas, sociales y culturales hacia ciertas transformaciones.

Aquí se hace necesario marcar las agudas contradicciones entre el inédito avance en materia de reconocimiento jurídico y social hacia los Pueblos Indígenas y las múltiples actividades socioeconómicas que afectan crecientemente a los territorios en los que se encuentran asentados. En efecto, una diversidad de actividades económicas (agrícolas, ganaderas, forestales, mineras, sector de hidrocarburos, hidroeléctricas, turísticas, de privatización y extranjerización de tierras) han impactado negativamente sobre los Pueblos Originarios, fenómeno que alteró sustancialmente los espacios de producción y reproducción de estos grupos.

Así, se puede afirmar que la extensión de la frontera productiva logró complementarse con las obras de infraestructura que, de manera dual, implicaron avances para las comunidades locales, pero siempre dentro de los marcos de la valorización rentística de la tierra. El avance de las actividades productivas –también impulsado por el Estado desde sus diferentes escalas de intervención– impuso restricciones para la ejecución de políticas orientadas a los grupos indígenas ya que, junto con la genealogía histórica del Estado, se producen en un contexto de hegemonía del capital. Finalmente, y a partir del último cambio de gestión, habrá que identificar cuáles son las características que adoptan las políticas públicas orientadas hacia los Pueblos Indígenas en un contexto de achicamiento del Estado y recorte del gasto público.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bari, María Cristina (2002). “Reseña de Los Dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, nro.16: pp. 275-277.
- Bartolomé, Miguel (2003). “Los pobladores del ‘Desierto’. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, nro. 17: pp. 163-189.
- Bengoa, José. (2009). “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?”. En: *Cuadernos de antropología social*, nro. 29: pp. 07-22.
- Braticevic, Sergio (2011). “El papel de las ONG en proyectos de desarrollo en una formación social de fronteras. El caso del programa DIRLI en el oeste formoseño”. En: *Revista Intersecciones en Antropología*, vol. 12, nro. 1: pp. 135-146.
- Braticevic, Sergio (2013). “Aportes a los estudios de frontera a partir del avance productivo en el norte argentino con dos casos testigo”. En: *Revista Transporte y Territorio*, nro. 9: pp. 105-122.
- Caviedes, C. (1987). “Fronteras, fronteras colonizables y fronteras geopolíticas en los países del cono sur”. Ponencia presentada en el Primer Simposio Internacional de la Universidad de Varsovia sobre América Latina. Universidad de Varsovia, Polonia.
- Conte, Analía S.; Etchepareborda, Mariana; Marino, Mariela y Vázquez Róvere, Fernando (2008). “Oleaginización de la agricultura argentina”. En: *Universidad Nacional de Cuyo-CONICET*. Disponible en: http://ffyl1.uncu.edu.ar/IMG/pdf/oleaginizac_en_la_agric_argentina-Conte_2.pdf Fecha de última consulta: mayo de 2016.
- Di Cione, Vicente (2004). “Universos, niveles, campos y escalas de investigación”. En: *Geobaires Cuadernos de Geografía*. El Palomar: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Gupta, Akhil y Ferguson, James (2008). “Más allá de la ‘cultura’: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”. En: *Antípoda*, nro. 7: pp. 233-256.
- Haesbaert, Rogelio (2005). “Da desterritorialização à multiterritorialidade”. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. Universidade de São Paulo, Brasil.
- Harvey, David (1988). *La condición de la Posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortou.
- INAI (2012). *Material cartográfico y fototeca*. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Ministerio de Desarrollo Social, Buenos Aires.
- Iñigo Carrera, Nicolás (1984). “Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930”. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, Serie Historia Testimonial 25.
- Iturralde, Diego (1991). “Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados Latinoamericanos”. En: *Revista Nueva Antropología*, vol. XI, nro. 39: pp. 27-40.

Laclau, Ernesto (2005). *La Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto (2006). "Consideraciones sobre el populismo latinoamericano". En: *Cuadernos del CENDES*, vol. 23, nro.62. Disponible en: http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082006000200007 Fecha de última consulta: mayo de 2016.

Lenton, Diana (1999). "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos: 1880-1950". En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, nro. 8: pp. 7-30.

Lenton, Diana; Papazian, Alexis; Nagy, Mariano; Musante, Marcelo; Tolosa, Sandra; Mignoli, Luciana; D'Addario, Luciano; Videla, Mmariana y Vilariño, Martín (2016). "Organizaciones indígenas y Estado: las demandas territoriales en contexto". En: *Tierra Socialista*, nro. 4. Disponible en: <https://www.tierrasocialista.com.ar/article/organizaciones-indigenas-y-estado-las-demandas-ter/> Fecha de última consulta: enero de 2017.

Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca. Sistema Integrado de Información Agropecuaria SIIA. Disponible en: <http://www.sii.gov.ar/> Fecha de la última consulta: mayo de 2016.

Nowydwor, Laura (2014). *Mapeo de la Soja en la Argentina*. Buenos Aires: mimeo.

Paoli, Héctor; Volante, José; Noe, Yanina y Vale, Laura (2012). "Monitoreo de cultivos del Noroeste Argentino a partir de sensores remotos. Campaña agrícola 2010-2011. Cultivos extensivos de Verano". En: INTA-PRORENOA - Estación Experimental Agropecuaria Salta, año 11, n° 26. Disponible en: <http://www.inta.gov.ar/prorenea/info/resultados/verano1011/v1011.htm> Fecha de la última consulta: diciembre de 2016.

Reboratti, Carlos (2009). "La Expansión de la soja en el norte de la Argentina: Impactos ambientales y sociales". Ponencia presentada en el XIIEGAL, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

Sousa Santos, Boaventura (2007). "La reinención del Estado y el Estado plurinacional". En: *Observatorio Social de América Latina*, año VIII, nro. 22: pp. 25-46. Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>. Fecha de la última consulta: mayo de 2016.

Trincheró, Hugo (2000). *Los dominios del demonio*. Buenos Aires: EUDEBA.

Trincheró, Hugo (2007). *Aromas de lo Exótico (retornos del objeto): Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires: Editorial SB.

Trincheró, Hugo (2009). "Las masacres del olvido: Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina". En: *Runa*, vol. 30, nro. 1: pp. 45-60.

Trincheró, Hugo (2010). "Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. Contrapuntos entre el centenario y el bicentenario". En: *Revista Espacios de Crítica y Producción*, nro. 43: pp. 106-123.

Trincheró, Hugo y Leguizamón, Juan Martín (2004). "Hidrocarburos, dinámica del capital y cuestión social en el norte argentino". En: Trincheró, Hugo;

Belli, Elena y Slavutsky, Ricardo (comps.); *La cuenca del río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Buenos Aires: Editorial Reunir. Pp.105-126.

Trincheró, Hugo y Valverde, Sebastián (2014). "De la guerra con el indio a los Pueblos Originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario Argentino". En: Hugo, Trincheró; Campos Muñoz, Luis y Valverde, Sebastián (comps.); *Pueblos Indígenas, Estados Nacionales y Fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. Tomo I*. Buenos Aires: FFyL-CLACSO. Pp. 175-222.

Trincheró, Hugo; Belli, Elena y Slavutsky, Ricardo (2004). *La cuenca del río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Buenos Aires: Editorial Reunir.

Van Dam, Chris (2002). *Ocupación, degradación ambiental, cambio tecnológico y desarrollo sostenible: los efectos de la introducción del paquete soja/siembra directa en el chaco salteño*. Tesis de Maestría en Gestión Ambiental y Desarrollo, FLACSO: mimeo.

La cicatriz de Margarita Foyel

CARLOS MASOTTA*

Resumen

En 2015 los restos de Margarita Foyel –hija del “cacique Foyel”, muerta a los 33 años mientras permanecía cautiva en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, tras ser capturada por el Ejército durante la llamada “Conquista del Desierto”– que se encontraban en una de las colecciones del mencionado museo fueron enterrados en la comunidad mapuche de Las Huaytekas, al sur de la ciudad de Bariloche (provincia de Río Negro). El presente artículo desarrolla algunos comentarios en torno a las significaciones de este acontecimiento vinculados con una investigación realizada en la zona sobre relatos orales que recuerdan al “cacique Foyel”. Con una perspectiva genealógica se revisan algunos textos e imágenes poniendo de manifiesto las estrechas relaciones entre ciertos discursos coloniales involucrados en el caso y su crítica.

Palabras Clave: mapuche; museo; imagen; memoria

Fecha de recepción: 06-05-2016

Fecha de aprobación: 06-02-2017

Margarita Foyel's Scar

Abstract

In 2015 Margarita Foyel's remains, which were part of a collection in the Museum of Natural Sciences of La Plata, were buried in the Mapuche community of Huaytekas (south of the city of Bariloche in Río Negro Province). This article provides some comments on the significances of this event in connection with an investigation in the area about oral histories that remember “cacique Foyel” (Margarita Foyel's father). With a genealogical perspective, some texts and images are reviewed, revealing the close relations between certain colonial speeches involved in the case and its critique.

Keywords: Mapuche; Museum; Image; Memory.

Quien solo haga el inventario de sus hallazgos sin poder señalar en qué lugar del suelo actual conserva sus recuerdos, se perderá lo mejor.

Walter Benjamin. “Desenterrar y recordar”

Pañuelos y kultrunes

La inscripción “Margarita Foyel 21-9-1887 – Memoria Verdad y Justicia para el genocidio fundante del Estado Argentino” se fijó sobre el suelo de la plaza “Expedicionarios al Desierto” de la ciudad de Bariloche (Río Negro), el 24 de marzo de 2016. Esta leyenda se sumó a una iniciativa difundida por organizaciones sociales con motivo del Día Nacional de la Memoria. La propuesta consistía en pintar en el cuadrilátero de esa plaza el diseño de los pañuelos blancos, emblema de la lucha de las Madres de Plaza de Mayo, acompañado del nombre de un desaparecido por el terrorismo de Estado de la última dictadura cívico-militar en Argentina (1976-1983).

En el contexto de esta convocatoria, la cita de la mujer indígena muerta en 1887 era un anacronismo y su intervención en ese espacio imprimió una compleja conexión entre el accionar del terrorismo de Estado iniciado en la década de 1970 y la represión militar entablada contra los pueblos originarios de la Patagonia un siglo antes. En efecto, la plaza, que fue *alfombrada* con la figura de pañuelos blancos, incorporó el nombre de Margarita Foyel en uno de sus ángulos y reservó sus otros tres extremos para el nombre de diferentes indígenas que resistieron a las fuerzas militares en la llamada “Conquista del Desierto” (1879-1885). Cada una de estas inscripciones fue acompañada además del dibujo de un kultrun, el tambor ritual y símbolo principal del pueblo mapuche.

La copresencia de pañuelos y kultrunes en la plaza se reitera desde por lo menos la última década y emerge de la confluencia y vitalidad del movimiento de derechos humanos con el de las organizaciones mapuches en la región, junto con un proceso de restitución de restos óseos de las colecciones museográficas a las comunidades iniciado en 1994. Lo nuevo para ese 24 de marzo fue la incorporación del recuerdo de Margarita, la hija de Foyel, uno de los últimos jefes que resistió a aquella avanzada del Ejército en el siglo XIX.

En 1884, después de rendirse ante el Ejército, los jefes indígenas Foyel e Inacayal fueron trasladados a Buenos Aires, junto a sus familias y allegados. En 1885, por intervención de Francisco Moreno fueron alojados en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata que se encontraba en plena organización. Pocos años más tarde, el cacique Inacayal y la hija de Foyel, entre otros, murieron en el mismo museo. Sus restos fueron ingresados a las colecciones de la institución y sus esqueletos fueron especialmente tratados para exponerse en vitrinas de sus salas de exposición pública (Podgorny y Politis, 1992).

En 1994 el museo entregó los huesos de Inacayal a organizaciones indígenas de la provincia de Chubut (Endere, 2011) y fueron depositados en un mausoleo especialmente construido en una loma en la zona de ingreso a la ciudad de Teka. Este proceso de restitución inédito en el país fue regulado por una ley nacional recién

* Doctor en Antropología (UBA). CONICET/Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) Docente e investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesor en la Maestría de Antropología Social y Política (FLACSO). Correo electrónico: cmasott@hotmail.com

en 2010.¹ En 2014 ese mausoleo recibió los restos de la esposa de Inacayal y los de Margarita Foyel que aún se encontraban en el Museo. Poco después y por iniciativa de dirigentes de la comunidad de las Huaytekas los restos de Margarita fueron trasladados desde allí a una tumba en un sitio reservado de la misma comunidad.

El caso adoptó para mí un relieve singular por encontrarme desde hacía algunos años investigando relatos en torno a la aparición espectral de la figura del cacique Foyel, en la misma zona de la provincia de Río Negro donde ahora trasladaban los restos de su hija.

Lo que sigue es un abordaje al desarrollo de la memoria colectiva que ocupó más de un siglo y que condujo finalmente a la construcción de una tumba para Margarita Foyel en la misma zona rural donde persistieron los relatos sobre apariciones fantasmáticas de su padre. En esa misma dirección, la inscripción de su nombre en la plaza pública de Bariloche junto al de los desaparecidos de la provincia (el encuentro entre *kultrunes* y *pañuelos*) expone la contemporaneidad de los reclamos involucrados asociándolos a la profundidad temporal de las violencias de Estado, que encuentran en el despojo de los pueblos originarios uno de sus orígenes.



Fuente: Carlos Masotta

Foto 1. Pintadas en el Centro Cívico de Bariloche, marzo 2016

.....
1. Para un pormenorizado tratamiento ver dossier sobre el tema (Lazzari, 2011) en revista *Corpus*, vol. 1, nro. 1.

Biografía y sobreexposición

El anacronismo de la inscripción del nombre y la fecha de la muerte de Margarita Foyel (1887) junto al de desaparecidos en las década de 1970 en la plaza de Bariloche puede observarse como una respuesta a un anacronismo anterior cometido por el Museo de la Plata, la incorporación a sus colecciones y vitrinas de los huesos de Margarita y los de sus compañeros de cautiverio.

El tránsito de uno a otro se desarrolló en más de cien años y ocupó, al menos dos momentos. El primero, de confinamiento y exhibición museográfica. El segundo, de conformación de una tumba oculta, recuperación de su condición biográfica y exhibición pública del nombre. Dedicaré este apartado y el próximo a ambos momentos, respectivamente.

En el siglo XIX, los pueblos indígenas contemporáneos fueron concebidos por la clasificación proveniente de la Historia Natural como representantes anacrónicos de antiguas razas en extinción. Las instituciones de la Historia Natural poseían el poder de ingresarlos sin más en sus series evolutivas. Pero, a diferencia de los restos prehistóricos con los que esas series se fundamentaban, los sujetos contemporáneos que la antropología física clasificaba, contaban con un derrotero biográfico que no se separaba fácilmente de su nueva condición natural ahora determinada por el museo como tipo racial a ser observado y expuesto, más aún si estos sujetos habían intervenido en enfrentamientos recientes con los poderes legales y militares del Estado.

El cautiverio de los indígenas y la posterior guarda y exhibición de sus restos en el Museo de la Plata puede considerarse en los términos divulgados por Giorgio Agamben (1998) como un caso de traslado de la *bio* (forma de vida) a la *zoe* (*nuda vida*, vida en sí misma). De la biografía a la biología, como si la primera ocultara a la segunda. Aunque, más que de un traslado podría tratarse de un *corrimiento* de la *bio* en el cual la *zoe*, ahora expuesta, no deja de reconocer a la *bio* pues sería en la determinación de esta última, como ropaje a develar, que se constituiría a sí misma. En este sentido, el tratamiento de los datos biográficos de Margarita Foyel propiciado por el Museo de la Plata en relación con los de sus restos ilustra, desde finales del siglo XIX, la dinámica de dicho *corrimiento*, es decir, de este peculiar ejercicio a la vez museográfico y biopolítico.

La cita más antigua que se conoce sobre Margarita Foyel es la de “Vida entre los Patagones” (1871) del viajero inglés George Musters, quien la menciona en el ítem “Miss Foyel” en el resumen de sucesos de su itinerario que encabeza el capítulo 5 del libro. Allí la describe como una “... linda muchacha de dieciocho años con largos cabellos negros y sedosos, que su doncella, una chica tehuelche cautiva, tenía que peinar diariamente como una obligación especial(...)”; y, más adelante, “Me despedí afectuosamente de Miss Foyel,... cuyas maneras naturalmente graciosas habrían adornado un salón del mundo civilizado” (Musters, 1964: 302).

Poco más de setenta años después de la publicación del libro de Musters, el antropólogo argentino Milcíades Vignati reunió información sobre ella a partir de un par de retratos fotográficos hallados en el Museo de La Plata. Su “Iconografía Aborigen 1. Los caciques Sayhueque, Inacayal y Foyel y sus allegados” (1942) fue la

primera entrega de una curiosa serie de tres volúmenes breves que reúnen fotografías compiladas y comentadas por quien dirigía entonces la sección Antropología de aquella institución.

Podría suponerse que, dadas las siete décadas transcurridas entre el libro de Musters y el rescate iconográfico de Vignati, este último reuniría información frondosa sobre los indígenas fotografiados protagonistas a su vez en la aventura de Musters. Sin embargo, no fue así y el antropólogo, además de recurrir a las citas de aquel viajero, solo agregó pocos y dudosos datos.

En el apartado dedicado a Margarita, la identifica como “Manzanera araucana” hija de padre “tehuelche” y madre “araucana”. A continuación transcribe extensamente a Musters y luego agrega: “En el Museo (donde murió de afección pulmonar (??) el 21 de setiembre de 1887) Margarita mostraba un carácter dulce, tímido pero alegre, estaba habitualmente triste, sin exteriorizar sus sentimientos lo cual no obstaba para que riera con facilidad. Era muy comunicativa y de preferencia relataba los sucesos de su vida. Muy trabajadora. Hilaba durante todo el día. Sin sensualidad aparente, nada orgullosa, indiferente para todo cuanto no fuesen los colores de su tejido, desprovista de astucia, conciliante, llegando a la respetuosidad. Por último, sin coquetería y sucia. Acostumbraba a fumar en pipa...” (Vignati, 1942: 29-30).

El desequilibrio entre la minuciosidad de la descripción del caso (su mirada clínica) y la pobreza de la información contenida, es más acentuado si se atiende a que el trabajo proviene de un miembro principal y de una publicación de la misma institución que había alojado e hiperobservado a Margarita en vida. En resumen, se conservarán sus fotos y sus huesos, pero casi nada de su pasado y cuando parece querer avanzar sobre esto, solo se produce una burda caracterología sin tiempo ni contexto de referencia.

La contundencia retórica de la caracterología presentada es directamente proporcional a la imprecisión de las fuentes del antropólogo. Vignati se remite al texto de antropología física de Ten Kate (1906) publicado en la revista del mismo museo, donde las fotos de Margarita se mostraron originalmente. En ese artículo solo aparecen algunas de las características citadas por Vignati, pero referidas en general a “las mujeres” indígenas cautivas sin remitirlas específicamente a Margarita. Luego y como si se tratara de una autoridad, Vignati cita a otro testigo ocular, Emilio Beaulfils, portero y luego uno de los taxidermistas de la institución.

En su búsqueda minuciosa de información, el antropólogo parece constatar algo de la paradoja que produce ese vacío de información sobre el que ha trabajado cuando concluye la descripción de Margarita con un comentario extraordinario.

Causa íntima melancolía reconocer a Margarita, la célebre hija del cacique Foyel. Tal vez para su recuerdo hubiera sido preferible imaginarla a través de la entusiasta descripción de Musters. Pero ante esa cara inexpresiva con su gran cicatriz frontal que ha interesado el párpado izquierdo y esa otra ablación del borde nasal derecho, no se sabe en verdad, si admirar más el relajamiento del buen gusto de civilizado que debemos suponerle o su decidida voluntad cuanto atañe a los indígenas *ver more favourable than that which... has usually been assigned to them*. Cabe sin embargo la hipótesis de que la privilegiada situación de hija de un poderoso cacique, con sus inherentes halagos, mayor higiene y

sus ropas menos sucias, significaran darle un rasgo de mayor distinción del que su físico carecía. (Vignati, 1942:30)²

En la Argentina, en el paso entre el siglo XIX y el XX, la producción de información etnográfica sobre los pueblos originarios antes que aumentar parece disminuir. La paradoja es más aguda si se considera el proceso de afianzamiento institucional de la antropología y de los museos y sus archivos con especial interés en ellos en el período. Por ejemplo, en relación a Foyel y su hija hay poca información sobre las décadas transcurridas entre el viaje de Musters y su confinamiento y muerte en el Museo de La Plata, a pesar de haber contado con el testimonio directo de ellos por haber vivido allí algunos años.

Margarita “era muy comunicativa y de preferencia relataba los sucesos de su vida”. Pero no sabemos sobre esos sucesos, no sabemos los motivos de la cicatriz que cruza su rostro y que muestra su fotografía. En la descripción de Musters no hay comentario sobre esa marca y, para mayor confusión, el viajero inglés nunca menciona a la hija del cacique como “Margarita”, lo que hecha dudas sobre si se tratará efectivamente de la misma persona.³

Tal vez, la cicatriz fuera producida en el ataque sorpresivo que sufrió el grupo de Foyel a pesar de haberse entregado previamente a las fuerzas del ejército, en 1884.⁴

Luego del comentario nostálgico, Vignati cierra su texto-inventario:

“En las colecciones del Departamento de Antropología del Museo se conservan de Margarita: el cerebro (n 5435), el cuero cabelludo con cabellera (n5444), la mascarilla (n 5439) obtenida después de su muerte y el esqueleto (n1797)” (Vignati, 1942:30).

Suele considerarse a Milcíades Vignati (1895-1978) como un representante de la Antropología Física argentina (Soprano, 2009), y lo fue, aunque de un modo híbrido y heterodoxo. En 1930 asumió la dirección de la sección de Antropología del Museo de la Plata que el alemán Roberto Lehmann-Nietche, a pedido de Francisco Moreno, había organizado a lo largo de las tres primeras décadas del siglo. Vignati sería responsable de las salas de aquella sección del museo ya organizadas bajo los estrictos parámetros de la antropología física en auge en el período inmediato anterior a su desempeño. Sin contar con una formación científica importante y acorde (fue maestro de escuela y profesor de ciencias) su obra se diversificó en numerosos artículos breves sobre temá-

2. “... *more favourable than that which... has usually been assigned to them*”, Vignati toma la expresión de la página 181 la edición inglesa del texto de Musters sin citarlo. Se trata de un gesto de erudición.

3. Una importante recopilación de testimonios y conocimientos mapuche fue relevada por Roberto Lehmann-Nietche durante su dirección de la sección de antropología en el Museo de la Plata en las primeras décadas del siglo XX. La documentación no fue publicada y solo se dio a conocer por investigaciones recientes (Malvestitti 2011; Canio, Margarita y Gabriel Pozo 2013).

4. En 1884 las operaciones militares dirigidas por el General Villegas en el sur de los Territorios de Río Negro y Chubut terminaron con la resistencia de los últimos caciques que dominaban en la región (Sayhueque, Inacayal, Foyel, entre otros). En el mes de julio, Foyel se entregó con algunos de sus hombres en el Fuerte “General Villegas” (Chubut). Días después fue escoltado por el Teniente Insay hasta donde se encontraban sus toldos en las costas del Río Genoa para concretar el traslado y rendición de todo el grupo. Según los relatos oficiales, al atrasarse ese traslado por dilaciones de Foyel, Insay decidió atacar la toldería. Lo que algunos llaman la última batalla de la “Conquista del Desierto” (Biedma 2003) ocasionó la muerte de 30 indígenas y una huida general.

ticas diversas (craneología, arqueología, fuentes históricas y documentales, paleontología). Su “Iconografía Aborígen” reproduce imágenes antropométricas entre otras y, sin duda, es una obra singular para el conocimiento de ese archivo visual de tipos raciales (Caggiano 2013). La conformación de álbumes de fotos de tipos raciales, aunque con antecedentes y efectos posteriores, interesó a la antropología física especialmente entre las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX (Martínez y Tamagno, 2006; Masotta 2011). Por reproducir fotografías antropométricas (sobre todo en su primer volumen), la “Iconografía” puede considerarse a primera vista un texto de antropología física, sin embargo no lo es *stricto sensu*. Considerada en su contexto tardío de edición, la “Iconografía” antes que organizar uno de los típicos atlas o álbumes raciales crea un palimpsesto que transcribe información de diversas fuentes en torno a aquellos documentos fotográficos que el antropólogo rescató del archivo del museo.

El mismo autor lo aclara en su introducción al afirmar que el “variado material iconográfico” que se propone publicar: “...es relativo no solo al tipo físico de los autóctonos, sino también a sus usos y costumbres sorprendidas por las cámaras fotográficas de los viajeros e investigadores que formaron parte del personal científico de este instituto.” (Vignati, 1942: 13). Más adelante insiste:

No quisiera dar pábulo a aviesas interpretaciones en cuanto al alcance que debe darse a esta galería. En ningún momento he tenido la intención de realizar exclusivamente un muestrario de tipos indígenas; no obstante el valor intrínseco que tendría en calidad de álbum dedicado al conocimiento racial de nuestras tribus aborígenes, he querido, por el contrario, *restituir a este conjunto un poco de vida*, derivada de la honda simpatía que –malgrado sus taras raciales– provoca su conocimiento a través de las crónicas de quienes los trataron. (Vignati, 1942: 17; énfasis agregado)

Asimismo, la elección del término “Iconografía” para título de la serie, señala su distancia de aquellos álbumes y atlas raciales de la antropología física. Para estos últimos la fotografía era un índice objetivo ahistórico de la disposición anatómica de cuerpos anónimos (constatación visual de la raza). Aunque Vignati no se desprende de sus principios, su “Iconografía” lo delata orientado hacia el carácter histórico de esas, para entonces, viejas imágenes y dispuesto a reordenarlas nuevamente para restituirles “un poco de vida”.

En resumen, el desplazamiento del conjunto de aquellas mudas fotografías antropométricas (entre las que se encontraba la de Margarita Foyel), hacia una *iconografía aborígen* señala la tensión entre su contundencia visual y la peculiar economía de información que el método de la antropología física producía sobre los sujetos que fotografiaba y exponía. Al mismo tiempo, la *iconografía aborígen* es función de una renovada pulsión de exposición museográfica que, al abrir el archivo del museo perpetúa aquella función en nuevo formato pero sin suspender los anteriores: las fotos de Margarita se publican en 1942 mientras su propio esqueleto permanecía expuesto desde hacía décadas (junto al de Inacayal y otros) en la “vidriera” principal de la sala de la sección de Antropología.

El destino del grupo de indígenas cautivos en el Museo de la Plata ha sido ampliamente descrito y comentado en diversos trabajos (Podgorny y Politis, 1992, Politis, 1994, Quijada, 1998, Lazzari, 2011, Endere, 2011, Pepe, Añon Suárez y Ha-

rrison, 2010, Oldani, Añon Suarez y Pepe, 2011). Lo que nos interesa aquí es reparar en que aquellas fotografías no se desligaban de un proceso de exhibición que las contenía y que no solo respondía a los parámetros conceptuales sobre la raza, propios de la de la Antropología Física de la época, sino que además encontraba una razón en ese mismo proceso que hemos llamado *corrimento*. En definitiva, es el par observación/exhibición así organizado el que establece un saber y una experiencia visual singular que justifica su exposición como un valor en sí mismo acallando la biografía de aquellos sujetos que, sin embargo, persiste en ser enunciada.

En el “Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata” de 1911, Lehmann- Nietsche, por entonces director del departamento de Antropología, describió los restos de Margarita de esta forma:

1797.- India Araucana. “Margarita, hija de Foyel”. Pampa y Patagonia. Fallecida en el Museo el 21 de setiembre de 1887.

De esta persona se conserva además el cerebro, el cuero cabelludo con los pelos y la máscara de la cara, sacada despues (sic.) de la muerte, así como muchos retratos. Como Foyel era Tehuelche por parte de padre, su hija no es araucana pura. Foyel es el famoso cacique conocido por el libro de Musters, etc.

El esqueleto y datos sobre la india han sido publicados.... No sé si es la misma hija de Foyel de que habla Musters. (Lehmann-Nietsche, 1911:82)

Más adelante y en relación con los restos del cacique Inakayal, Lehmann-Nietsche comenta:

Escribir su biografía como la de sus contemporáneos, Foyel, Namun Curá, Sahiueque y Catriel, sería escribir la historia de los Araucanos argentinos. (Lehmann-Nietsche, 1911: 85)

Precisamente este es el orden del dispositivo de representación: en primer lugar un inventario *post mortem* y luego una biografía en potencia que ya no podrá escribirse, pues aquel inventario antes que requerirla, la excluye.

En la guía oficial de 1927 del mismo museo puede leerse:

Esqueletos. – En la gran vidriera central exhibense casi cien esqueletos (armados) de autóctonos del país, procedentes de todas las regiones. Son notables ante todo, dos series, una formada por... esqueletos de los habitantes prehistóricos de la provincia de San Juan, y otra representada por veintisiete esqueletos de los autóctonos de la patagonia; todos bien armados y bastante completos. Para facilitar la comparación del material con *un solo golpe de vista*, hemos reunido en la vidriera D representantes típicos de varias tribus (...).

Algunos de los esqueletos guardados en la gran vidriera del centro *merecen mención especial*, a saber: el cacique Inakayal (vidriera 72; su mujer (vidriera 72); Margarita, Hija de Foyel (vidriera 71), como *representantes de los antiguos señores de la pampa...* (Lehmann-Nietsche, 1927: 243; énfasis agregado)

La sala de Antropología se completaba con vitrinas que contenían colecciones de cráneos, numerosas mascarillas de rostros junto a bustos raciales dispuestos en las paredes. Además, existía la sala de “Arqueología y Etnografía” que, entre diversas piezas, exhibía fotos y retratos (entre otros, los de la serie que Vignati incluirá en su Iconografía).

La contigüidad de la sala de Antropología (física) con la de Arqueología y Etnografía comunica ambos universos. En las vitrinas de la primera también se encontraban restos de sujetos europeos contemporáneos (siempre provenientes de sectores populares) pero en menor proporción que los esqueletos indígenas.

El museo se desempeña así como el dispositivo de exhibición (vitrinas, fotos, retratos, cráneos) (Farro, 2011) de un cuerpo racializado. La recurrencia, en ambas salas, de los “autóctonos del país” muestra que el cuerpo indígena es el principal objeto de dicho dispositivo.⁵

Este contraste agudo entre lo que podríamos llamar *exposición desnuda* (cautiverio museográfico, fotografías antropométricas, conservación y exposición de restos) por un lado, e información biográfica de expediente por otro, más que una parte de lo que frecuentemente se identifica como *invisibilización* de los pueblos originarios en el contexto del Estado-nación, parece corresponderse antes con un proceso de *sobreexposición*.

Cuando se confronta la expresión “invisibilización” (utilizada en el campo de la Antropología en tanto síntesis de discriminación, subordinación o borramiento)⁶ con procesos como el que aquí comentamos, donde lo visual adquiere preponderancia, emerge la paradoja y límite de su forma metafórica pues estos procesos operan eminentemente por medio de la exhibición visual.

En efecto, entre finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, revistas y libros ilustrados, fotografías y postales, exposiciones internacionales y vitrinas de museos, no dejaron de difundir y repetir el cliché del *tipo indígena* como la imagen muda que lo transmitiría todo casi con solo contemplarla.

En otras palabras, un proceso de diseminación de una “mirada clínica” (Foucault, 1991) sobre los pueblos originarios con su consecuente deshistorización de los cuerpos (su disposición a la exhibición, a la disección, a un controlado *silencio* biográfico, al no archivamiento de su pertenencia social y cultural). Nótese la minuciosa descripción clínica que Vignati hace de la cicatriz de Margarita que, aunque preguntándose por el pasado de la mujer, calla, sin interrogarse siquiera por el origen de una marca tan evidente (es decir, señalándola en tanto *soma* pero silenciando su componente biográfico). La *sobreexposición* consistiría finalmente en esto: exponer y (a)callar.⁷

.....

5. La sección Antropología gravitó sobre las demás. Roberto Lehman-Nietzsche al concluir su catálogo declara: “¡Qué la sección antropológica siga ocupando su posición dominante entre las secciones hermanas del Museo de la Plata!” (Lehmann-Nietzsche: 1911:20).

6. La noción y tropo “invisibilización” se ha difundido en la escritura antropológica desde la década de 1990; solo para el caso argentino puede consultarse entre otros: Briones (1996, 2002), Quijada (2003) Escolar (2005); Citro (2006); Pizarro (2006); Lazzari (2007); Gordillo y Hirsch (2010); Rodríguez (2010); Valverde, (2013); Lazzari, Rodríguez y Papazian (2015).

7. “La mirada (clínica) se cumplirá en su verdad propia y tendrá acceso a la verdad de las cosas si se posa en silencio sobre ella, si todo calla alrededor de lo que ve. (...) observación y experimentación se oponen sin excluirse: es natural que la primera conduzca a la segunda, pero con la condición de que ésta no interroge sino en el vocabulario y en el interior del lenguaje que le ha sido propuesto por las cosas observadas; sus cuestiones no pueden fundarse más que si son respuestas a una respuesta sin pregunta, a una respuesta absoluta que no implica ningún lenguaje anterior porque ella es, en el sentido estricto, la primera palabra. (...)”

La mirada que observa no manifiesta sus virtudes sino en un doble silencio: el relativo, de las teorías, de las imaginaciones, y de todo lo que forma un obstáculo a lo inmediato sensible; y el absoluto: de todo lenguaje que sería anterior al de lo visible. Sobre el espesor de este doble silencio, las cosas vistas



Foto 2. Imágenes de Margarita Foyel en Vignati (1942)

Fuente: Archivo Histórico, Museo de La Plata

Tumba, secreto y soberanía

Lo que aquí hemos llamado *sobreexposición* encontró en la fotografía antropométrica y en la exhibición de esqueletos en las vitrinas del museo su lugar último pero, en la apertura de la tumba o, mejor dicho, en su destrucción o negación, su origen. Es decir, la *sobreexposición* comienza con la apertura o desvelamiento de algo que debió permanecer oculto. Asimismo, perpetúa su gesto en el mismo acto de exponerlo. En esto, el museo se comporta como un centro neurálgico de alarde y pedagogía de un régimen de exposición imperante que, aplicado por las ciencias naturales, subsume los restos humanos en la noción de raza desplazándolos de la tumba como lugar de inscripción biográfica y genealógica. Pero, como ya dijimos, sin dejar de señalarlo.

El peculiar cautiverio en el Museo de La Plata al que fue sometido el grupo de indígenas en el que se encontraba Margarita Foyel ya los concebía como sujetos sin tumba pues la institución se constituyó en su custodia para la guarda futura de sus restos. Esta perspectiva científicista y positivista se delata ya macabra en el origen de las colecciones óseas con las que Francisco Moreno (quien intermedió para el alojamiento de los indígenas) dio comienzo al museo. En sus relatos de viaje de las expediciones con las que formó aquellas colecciones, puede leerse:

.....

pueden al fin ser entendidas y entendidas por el solo hecho de ser vistas.” (Foucault 1991, 155-156) La relaciones de poder entre lo visual, la ciencia, la verdad y el cuerpo encontró en la obra de Michael Foucault avances importantes, como lo han señalado distintos autores (Deleuze, 1986, Jay, 2007). A pesar de no abordar específicamente casos extraeuropeos, sus trabajos influenciaron a investigaciones de dicha problemática relacionados con la historia indígena en América Latina (Pratt, 1999, Poole, 2000). Creemos que esas articulaciones y su noción de *biopolítica* asociada son especialmente pertinentes para la comprensión de los procesos que abordamos en estos comentarios. Específicamente, la identificación del lugar dominante que el relevamiento visual ocupará en la medicina, la historia natural y las instituciones europeas de control y castigo a partir del siglo XVIII y su despliegue sobre las poblaciones indígenas, negras y otras, tanto en el contexto colonial como en el de los estados nacionales. Al mismo tiempo, consideramos que esta perspectiva no es igualmente eficaz en la observación de procesos de resistencia o impugnación a las formas de poder que describe con singular habilidad. Con este trabajo abordamos esta tensión.

Ni a la ida ni a la vuelta pude registrar esas tumbas, de las que de todas maneras, no me hubiera sido dado sacar provecho alguno, pues en caso de haber intentado recoger los despojos que encerraban, mis guías me habrían enviado a hacerles compañía. En la meseta alta del Chubut era caso distinto, y pude extraer siete cráneos y algunos fémures, sintiendo que el mal estado de los caballos no permitiese llevar todos los huesos. (Moreno, 1969:95)

Lo mismo hice con los del cacique Sapó y su mujer, que habían fallecido en ese punto, en años anteriores, en una de las estadias de las tolderías. Ambos habían sido enterrados en un cementerio cristiano, conservando, sin embargo, las prácticas indígenas en la colocación sentada de los cadáveres. (Moreno, 1969:103).

Frente al hallazgo de “una momia” en las costas del Lago Argentino, declara: “Los siglos que han pasado están mudos y estas soledades no responden” (Moreno, 1969:324).⁸

Que el avance militar del Estado sobre la Patagonia haya sido acompañado e incluso precedido por la profanación blanca de tumbas indígenas (el viaje de Moreno es de 1876-7) fue producto de una acción arcaizante sobre el territorio y sus habitantes nativos (Andermann, 2000, Navarro Floria, Salgado, y Azar 2004, Berlingo, 2005). Es decir, la dominación de su espacio también fue temporal. Para esta última, todo lo que representa su historia pasada se encuentra esencialmente muerto y su lugar corresponde al museo que aún sostiene criterios clasificatorios de la Historia Natural del siglo XVIII. La construcción arcaica crea asimismo una región abierta *por fin* al avance civilizatorio de cuño neo-colonial-nacional y su territorio también comenzará a ser *sobreexpuesto*, en clave de paisaje (Masotta, 2008 y 2009).

Como vimos arriba, las salas de Antropología del Museo de la Plata se dedicaban a la exposición de los aspectos anatómicos y la variabilidad del cuerpo humano. La raza era la noción indiscutible sobre la que se sostenía la antropología somática o física. La colección de huesos y la fotografía antropométrica tenían el mismo objetivo de crear series anónimas que solo describieran rasgos somáticos. En este sentido, el nombre o dato biográfico debía ser inhibido pues desví la atención y desbarata el plan clasificatorio y taxonómico. Lo extrae del tiempo natural y evolutivo, desplazándolo al de la historia, al de la memoria y al de la tumba. Pero, como también señalamos, el de Margarita fue uno de los nombres que resistió en el ingreso de sus

.....
8. En relación con la acción descrita, el sarcasmo de Moreno es notable. El humor fue una marca del género de escritura de viajeros del siglo XIX usado frecuentemente para la descripción de encuentros interculturales. A un mismo tiempo, afianza y minimiza las violencias de las acciones colonizadoras: “Consintió en que hiciéramos su fotografía. Pero de ninguna manera quiso que midiera su cuerpo y sobre todo su cabeza. No sé por qué rara preocupación hacía esto, porque más tarde, al volver a encontrarlo en Patagones, aun cuando continuamos siendo amigos no me permitió acercarme a él mientras permanecía borracho, y un año después, cuando llegué a ese punto para emprender el viaje a Nahuel –Huapí le propuse que me acompañara y rehusó diciendo que yo quería su cabeza. Su destino era ése. Días después de mi partida se dirigió a Chubut y allí fue muerto alevosamente por otros dos indios en una noche de orgía. A mi llegada supe su desgracia y averigüé el paraje en que había sido inhumado y en una noche de luna exhumé su cadáver, cuyo esqueleto se conserva hoy en el Museo Antropológico de Buenos Aires; sacrilegio cometido en provecho del estudio osteológico de los tehuelches” (Moreno 1969:102-103).

restos a aquellas colecciones anónimas signadas, más bien, por el número de inventario. Paradójicamente, esto mismo hizo posible su identificación y más de un siglo después de su muerte, su enterramiento en una tumba en la Patagonia.

Creo que ese violento proceso científico, necrológico y escopofílico que fue el armado de colecciones de tipos raciales para exhibición pública contó con una aporía singular al incorporar restos de indígenas contemporáneos a su misma producción y, en particular, indígenas involucrados en las acciones de resistencia a la avanzada militar del Estado nacional en el siglo XIX. De alguna forma, y a pesar de todo, en el silencio de la sala racial del museo se continuaba escuchando el eco de esos nombres que eran recordados precisamente por sus acciones. En este sentido, la “Guía para la Visita del Museo de la Plata” (1927), en su apartado “Cráneos”, luego de la enumeración de colecciones, informaba:

De interés especial para la historia argentina es el ‘panteón’ de los héroes autóctonos que defendieron el suelo patrio de la pampa contra los intrusos invasores de raza ajena (‘huinca’). Exhibense en la vidriera 9, los cráneos de los caciques o capitanejos, respectivamente, Callfu Cura (nº 241), Mariano Rosas (nº 292), Ghereral (Nº 333), Chipitruz (nº 337), e Indio Brujo (nº 333). (Lehmann-Nietsche, 1927: 257)

Para la descripción de una sala de antropología física la ironía de Lehmann-Nietsche es sorprendente. Hace que, por un momento y en ese espacio, la raza deje su molde somático para adoptar el de la “historia argentina”. Más aun, el de la memoria colectiva, pues la exposición de cráneos, de golpe y por esos nombres, ha mutado ya no en simple tumba sino en “el ‘panteón’ de héroes autóctonos que defendieron el suelo patrio...”

En verdad, ese “panteón” imaginario se encontraba dentro de otro mayor que lo poseía y que en tal dominio desplegaba su función simbólica y ritual: el mismo museo.

Con su escenificación, el Museo de la Plata administra temporalidades con las que traza performáticamente una frontera étnica y jerárquica de la nación. La mole neoclásica del edificio con sus doce bustos de científicos europeos de la Historia Natural colocados en los nichos de su frente hace, de alguna forma, que las colecciones guardadas en su interior aparezcan como ofrendas sacrificiales de un singular culto moderno y civilizatorio.⁹

En este orden de cosas, las restituciones de restos de indígenas que comenzaron en 1994 no son casos tradicionales de repatriaciones o relocalizaciones de una tumba, sino de la invención de una que esos restos nunca tuvieron. El contraste es importante, pues no solo se trata las significaciones involucradas en el acto del cambio de residencia, sino además en las significaciones nuevas que modifican a esos mismos restos. Para decirlo brevemente, el traslado de la colección antropométrica y la vitrina hacia una tumba, marca el paso de esos restos del espacio de la *nuda vida* a otro nuevo, honorífico, de duelo y evocación.

.....
9. La forma del panteón romano fue considerada como canon para la arquitectura decimonónica de museos y se aplicó especialmente al edificio del Museo de la Plata (Vallejo, 2007, Farro, 2009).

Luego de más de un siglo, la constitución de una tumba en 2015 para los restos de Margarita en la zona que habitara antes de su cautiverio, desanda el camino de sobreexposición. Esta reversión se dio en vínculo con formas locales que la memoria oral había sostenido allí en ese lapso de tiempo. Como veremos, estas narrativas son de especial relevancia para este trabajo pues adoptan precisamente a una tumba (la del cacique Foyel, padre de Margarita) como centro de gravitación y reproducción hasta la actualidad.

La comunidad de Las Huaytekas donde se ubicó la tumba de Margarita se encuentra cercana al “Río Foyel”, lindero a su vez con el pueblo “El Foyel” y del cerro Montura, también conocido como “cerro Foyel”. Efectivamente esa zona fue ocupada por Foyel y su gente en la segunda mitad del siglo XIX. Como puede notarse en la toponimia del paisaje actual, el nombre del cacique ha persistido a pesar del despojo territorial de los pueblos indígenas y de los importantes cambios poblacionales desarrollados en el último siglo. Con todo, en la zona circula el relato que describe la aparición espectral del cacique. La narración habita el mismo paisaje de la toponimia descripta y aunque cuenta con versiones escritas, estas provienen de otras orales, incluso, narradas en primera persona.

En algunos casos se afirma que un resplandor nocturno o la misma figura del cacique se aparece ante algún poblador o viajero señalando el lugar de su “entierro”. El término “entierro” superpone las nociones de tumba y de ocultamiento de bienes o “tesoros”. Foyel, huyendo de las fuerzas militares habría enterrado “sus pertenencias” o, alcanzado por el ejército, habría sido muerto y enterrado en el lugar donde se producen las apariciones. Cuando el sujeto testigo de la aparición intenta identificar posteriormente el lugar del “entierro”, la tarea es siempre infructuosa (el sujeto se extravía o no halla nada).

Aparición y localización son los dos polos en tensión del relato que, a su vez, perpetúa su existencia y la del secreto que encierra. La densidad simbólica del relato es poderosa pues además de diversificarse en versiones, algunos consultantes mencionaron su intervención incluso en sueños (por ejemplo: “en un sueño, un indígena me indicaba que el lugar se encontraba en un cerro cerca de tres rocas...”; “un amigo me contó que lo vio en un sueño junto a una roca y un radal... y fuimos a buscarlo..., no encontramos nada.”).

Pero Foyel, además de espectro fue una figura histórica y no se lo deja de reconocer como uno de los últimos caciques que resistió a la “Conquista del desierto”. En este sentido, esta narración (de tradición oral y producida por miembros de sectores populares de la zona) se vuelve una pieza de memoria colectiva clave en el sostenimiento hasta el presente de aquella figura, de la historia de la presencia indígena y sus significaciones actuales en sus propios términos.

La asociación entre restos o señales del pasado indígena y poderes sobrenaturales es frecuente en relatos de la población campesina e indígena en otros puntos del país y, sin duda, es una fuente activa de revitalizaciones identitarias (véase Escolar, 2005). El relato de Foyel responde a una apropiación local de este tipo de asociaciones y, más específicamente, de una narración que repite el mismo esquema pero con diferentes figuras históricas que, acosadas, se fugan con sus tesoros (Manuel Belgrano en el éxodo jujeño; tropas realistas que huyen de las fuerzas nacionales;

incas que esconden sus tesoros, etc.).¹⁰ En nuestro caso, la ambigüedad de “entierro” (tumba y/o tesoro) condensa la imagen de la tumba del cacique con la cita al despojo territorial de las familias indígenas que, arrinconadas por el ejército, tuvieron que huir ocultando de esa forma sus pertenencias valiosas hacia finales del siglo XIX (Delrio, 2010).

Como sea, repárese en que el relato de Foyel recuerda su figura pasada partiendo del episodio actual de su aparición espectral. No se trata de la imagen de un *retorno* desde el pasado, sino la de una permanencia. Foyel expone a *voluntad* su sobrevivencia como si declarara: *persisto* (Masotta, 2013). Cuando se incorpora la figura de Foyel y su “entierro” no se está recordándolas o invocándolas (en verdad, nadie sabe dónde murió o fue enterrado) sino que son ellas mismas las que se presentan intempestivamente y lo que evoca el relato es, precisamente, ese poder de aparición y a la vez ocultamiento, en el presente. Una de las versiones relevadas informa que todo habría comenzado con el entierro del cuerpo del Foyel en una ceremonia nocturna en la zona cuando ya había sido expulsado de esas tierras. Los compañeros del cacique habrían jurado no divulgar el lugar entre los pocos pobladores blancos e indígenas.

La asociación entre tumba y secreto genera una doble memoria. Sin duda, la que recuerda al muerto, pero también la que perpetúa el propio pacto (o secreto) sobre su sepulcro. Es decir, la memoria de una tumba que se resiste a ser profanada. En esta perspectiva, la tumba (o el entierro) puede ser metáfora de valor y dominio territorial desarrollada por esta singular dialéctica entre lo expuesto y lo oculto. Como si el interés recayera en la divulgación de la existencia de un secreto pero, asimismo, en la de su inviolabilidad.

En noviembre de 2015 los restos de Margarita Foyel fueron sepultados en la comunidad mapuche de las Huaytekas de la provincia de Río Negro. Las marcas de su inventario y exhibición en el museo permanecían en los huesos desmembrados, el cráneo diseccionado, el cuero cabelludo separado. Las falanges de las manos y los pies aún estaban unidas con viejos alambres que las articulaban desde la época en el esqueleto había sido expuesto en una vitrina.

Recientemente entrevisté a dirigentes de la comunidad que recordaban cómo la ceremonia de entierro había combinado un alto grado de emotividad y esfuerzo, las había dejado casi exhaustas. La tarea implicó la construcción de la tumba y conjuntamente, una *desprofanación* de los restos que consistió en extirpar todas las huellas “huincas” (blancas) asociadas a ellos (los números de inventario, las cajas que los contenían, los alambres). Los huesos que se encontraban sin orden en la urna fueron depositados en la tierra con la disposición corporal natural y cubiertos con un *kúpam* (vestido tradicional hecho de un solo paño).

Luego del traslado y de los actos públicos, los restos de Margarita fueron depositados en su tumba en un lugar reservado. Este ocultamiento no es un dato

.....
10. Leyendas de “tapados, entierros y tesoros” fueron relevadas por Teresa Vidal de Battini, en la Patagonia, Noroeste, Cuyo y Litoral (Vidal de Battini, 1984)

menor, el gesto proviene de la reflexión en torno a la historia de cautiverio y sobreexposición como sobre su posible perpetuación en forma de espectacularización, remuseificación o monumentalización.

Como gesto soberano, la tumba de Margarita se ubica dentro de la lucha territorial y de reconocimiento de derechos que la comunidad lleva adelante desde la década de 1990. Pero fue cavada sobre el terreno espectral que la marca toponímica y narrativa de la memoria colectiva hicieron perdurar desde hace por lo menos un siglo.

Comentario final

Los discursos coloniales se perpetúan en imágenes. Las de los vencidos encuentran siempre en su reverso a la de los vencedores. El tímpano del frente del Museo de la Plata muestra la escultura de un ángel gigante que esgrime en alto una palma de la victoria mientras con la otra mano levanta el manto que cubre el globo del mundo colocado a sus pies. El *ángel del descubrimiento* describe un tropo de tradición iluminista aplicado con similar valía por los discursos coloniales y científicos en el establecimiento de un *dar a ver* panorámico y totalizador. El *descubrimiento* posee el doble poder de observar y mostrar, ante el cual nada puede quedar oculto. El mundo sin ropajes es declarado como vida desnuda y, así expuesto, el mismo acto de develamiento se constituye en un emblema de adscripción.

La cuidadosa separación entre quien expone y quienes son expuestos reserva a los primeros el terreno de los discursos autoevocativos y biográficos de los que el Estado es el vocero amplificador pues, en ella, es él mismo el que se perpetúa. En este sentido, el Estado es exhibicionista. Con su parafernalia ritual, muestra su fuerza y su propio poder de exhibición. Por su parte, la imagen de los vencidos es su objeto y nunca es soberana en sí misma.

George Didi-Huberman ha sugerido que por medio de las imágenes los pueblos están sometidos a un régimen bifronte de subexposición y sobreexposición. La primera los somete por medio de la censura y la falta de información; la segunda a través del estereotipo los sobreexpone “a la luz de sus puestas en espectáculo, (...) demasiada luz ciega. Los pueblos expuestos a la reiteración estereotipada de las imágenes son también pueblos expuestos a desaparecer” (Didi-Huberman, 1914: 14). Tomamos de él la idea para los comentarios que iniciamos más arriba. Podría interpretarse que entre ambos extremos existiría un punto medio deseable o correcto de exposición, ni *sub* ni *sobre*. Pero en el caso de los discursos atravesados por procesos coloniales (y el de los pueblos originarios de la Patagonia es uno de ellos) esta opción no es posible. Las imágenes de los pueblos bajo este tipo de régimen obligan a uno de sus polos (o incluso a ambos), mientras que las del poder dominante serían separadas de esa opción por medio de figuras singulares y rituales evocativos (monumentos).

Esto puede ilustrarse en la coincidencia de la publicación de la serie Iconografía Aborigen de Vignati (1942 y 1945) y la construcción monumental del centro cívico de Bariloche. En efecto, en esos mismos años la plaza “Expedicionarios al Desierto” se construyó como centro de gravedad simbólica de la ciudad.

En 1941, un año antes de la publicación de “Iconografía Aborigen”, en la ciudad de Buenos Aires se inauguró el monumento mayor a Julio Argentino Roca. Esta

“apoteosis” (término usado en los documentos de la época), fue el cierre de una campaña nacional de instalación de estatuas que representaban distintos capítulos de su biografía en diferentes puntos del país (Masotta, 2006). En 1940 en el “Centro Cívico” de la ciudad de Bariloche se había hecho lo propio cuando se erigió en el centro de su plaza la figura ecuestre que lo representaba como el jefe de esa expedición. Así, a diferencia de la mayoría de las plazas centrales de ciudades del norte del país, la de Bariloche no optó por la simbólica republicana y/o del prócer de la guerra (anticolonial) de la Independencia (San Martín o Belgrano), sino por la del *enclave militar y colonizador* que encontró en la llamada “Conquista del Desierto” y en Roca sus principales símbolos.

En 1944 la misma plaza fue escenario de un rito singular. A los pies de ese monumento se colocó un ataúd con los restos de Francisco Moreno que, en una espectacular ceremonia, habían sido trasladados desde el cementerio de la Recoleta en Buenos Aires para ser depositados solemnemente en una tumba en la isla Centinela del Lago Nahuel Huapí. Ese mismo día se inauguró también su monumento que, con el de Roca, son los principales de la ciudad. Con ese traslado se cerraba un círculo civilizatorio: las excavaciones de chenques, profanación de tumbas y traslado de esqueletos indígenas realizadas por Moreno en la Patagonia dejaban ahora un lugar solemne a sus propios huesos.

La política nacional de restitución de restos indígenas a comunidades, inaugurada en la década de 1990, es un punto de inflexión en la construcción de memorias indígenas, pero al propiciar el sepulcro que las mismas instituciones del Estado les negaron, ha dado una nueva exposición, ahora honorífica, a dichos restos. Serán las acciones de las organizaciones comunitarias sobre esas políticas la que determinen el derrotero de dichas memorias. En este sentido, el entierro de los restos de Margarita Foyel en la comunidad de las Huytekas es elocuente.

La irrupción de su nombre en la plaza de Bariloche el día Nacional de la Memoria, el 24 de marzo, es un *anacronismo performático* con poder de agencia territorial similar en esto a la aparición persistente del fantasma de su padre en las narrativas que comentamos.

Margarita no fue víctima del terrorismo de Estado de la última dictadura, pero sí del aparato estatal que fue especialmente elevado como emblema civilizador por los gobiernos conservadores inaugurados con el golpe militar de 1930. Con su nombre, la impugnación de la plaza “Expedicionarios al desierto” es eficaz en su juego de inversiones entre la sobreexposición y evocación. Pero se trata de una evocación que lee la historia a contrapelo. Su tumba oculta preserva a Margarita de cualquier efecto monumentalizador sobre su imagen, al tiempo que da lugar a la circulación de su nombre como inscripción performática en la denuncia del despojo territorial, de la humillación y del crimen de Estado.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Andermann, Jens (2000). *Mapas de Poder*. Buenos Aires: Ed. Beatriz Viterbo.
- Benjamin, Walter (1992). "Desenterrar y recordar". En: Benjamin, Walter; *Cuadros de un pensamiento*. Buenos Aires: Imago Mundi. Pp. 119.
- Biedma, Juan M. (2003). *Crónica histórica del lago Nahuel Huapi*. Buenos Aires: Nuevo Extremo.
- Blengino, Vanni (2005). *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes y escritores*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Briones, Claudia (1996). "(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y Pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura." En: *Publicar, en Antropología y Ciencias Sociales*, año 5, nro. 6: pp. 7-36.
- Briones, Claudia (2002). "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". En: *Runa*, vol. 23, nro. 1: pp. 61-88.
- Caggiano, Sergio (2013). "La visión de la 'raza'. Apuntes para un estudio de la fotografía de tipos raciales en Argentina". En: *Revista del Museo de Antropología*, vol. 6: pp. 107-118.
- Canio, Margarita y Pozo, Gabriel (2013). *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y "Ocupación de la Araucanía" (1898-1926)*. Santiago de Chile: Imprenta LOM.
- Citro, Silvia (2006). "Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial". En: *Indiana*, nro. 23: pp. 139-170.
- Deleuze, Gilles (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Delrio, Walter (2007). "El genocidio indígena y las ollas ocultas en los Andes". Ponencia presentada en Latin American Studies Association, XXVII International Congress. Montreal, Canadá, 10-12 de septiembre.
- Didi-Huberman, Georges (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Endere, María Luz (2011). "Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por Ley". En: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 1, nro. 1, 1er semestre 2011. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/320/102> Fecha de la última consulta marzo de 2016.
- Escolar, Diego (2005). *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Escolar, Diego (2005). "El estado del malestar. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe". En: Briones, Claudia (ed.); *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Farro, Máximo (2009). *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Farro, Máximo (2011). "Colecciones de cráneos, fotografías y manuscritos en el desarrollo de la antropología física y de la etnografía lingüística en la Argentina

- a fines del siglo XIX". En: Lopes, María M. y Heizer, Alda (orgs.); *Coleccionismos, prácticas de campo e representações*. Campina Grande: EDUEPB. Pp. 93-104. Disponible en <http://static.scielo.org/scielobooks/rk6rq/pdf/lopes-9788578791179.pdf> Fecha de la última consulta marzo de 2016.
- Foucault, Michel (1991). *El nacimiento de la clínica Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XIX.
- Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010). "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina". En: Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.); *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Jay, Martín (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.
- Lazzari, Axel (2011). "Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia". En: *Corpus*, vol. 1, nro. 1. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/962> DOI : 10.4000/corpusarchivos.962 Fecha de la última consulta marzo 2016.
- Lazzari, Axel (2008). "La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles". En: *Estudios de Antropología Social*, vol. 1, nro. 1: pp. 35 – 63. Disponible en: <http://cas.ides.org.ar/publicaciones/revista-estudios-en-antropologia-social/historia-de-la-revista/volumen-1-numero-1-2008> Fecha de la última consulta marzo 2016.
- Lazzari, Axel (2003). "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa". En: *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 8, nro. 3, pp. 59-83.
- Lazzari, Axel; Rodríguez, Mariela y Papazian, Alexis (2015). "Juegos de visibilización. Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia". En: *Papeles de trabajo*, vol. 9, nro. 16, pp. 56 – 109. Disponible en: <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/papdetrab/issue/view/10/showToc> Fecha de la última consulta marzo 2016.
- Lehmann-Nitsche, Roberto (1910). *Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata*. Buenos Aires: Coni.
- Lehmann-Nitsche, Roberto (1927). "Departamento de Antropología". En: Torres, Luis María; *Guía para visitar el Museo de la Plata*. Buenos Aires: Casa Coni. Pp. 243-261.
- Malvestitti, Marisa (2011). *Mongeleluchi Zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut PreuBischer Kulturbesitz / Gebr. Mann Verlag.
- Martínez, Alejandro y Tamagno, Liliana (2006). "La naturalización de la violencia. Un análisis de fotografías antropométricas de principios del siglo XX". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N° 24, Facultad de Filosofía y Letras (UBA): pp. 93-112.
- Masotta, Carlos (2013). "El fantasma del cacique Foyel. Apariciones y apropiaciones entre la toponimia y el mito". En: Crespo, Carolina (comp.); *Procesos de Patrimonialización y Pueblos Originarios en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Masotta, Carlos (2011). "El atlas invisible. Historias de archivo en torno a la muestra Almas Robadas - Postales de Indios (Buenos Aires 2010)". En: *Revista Corpus*.

Archivos virtuales de la alteridad americana, nro. 1. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/index> Fecha de la última consulta marzo 2016.

Masotta, Carlos (2009). "Telón de fondo. Paisajes de desierto y alteridad en la fotografía de la Patagonia (1880-1900)". En: *Revista Aisthesis*, nro. 46, Diciembre: pp. 111-127.

Masotta, Carlos (2008). "Frankenstein en la Patagonia. Imaginación arqueológica y territorio en las primeras fotografías de la región." Actas de las VII Jornadas de Arqueología de la Patagonia.

Masotta, Carlos (2006). "Imágenes recientes de la Conquista del Desierto. Problemas de la memoria en la impugnación de un mito de origen". En: *Revista Runa*, 26, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras: pp. 225-245.

Menard, André (2011). "Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina". En: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, nro. 3, septiembre-diciembre: pp. 315- 339.

Moreno, Francisco (1969). *Viaje a la Patagonia Austral 1876-1877 [1879]*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Musters, George Chaworth (1964). *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Buenos Aires: Solar y Hachette.

Navarro Floria, Pedro; Salgado, Leonardo y Azar, Pablo (2004). "La invención de los ancestros: el «patagón antiguo» y la construcción discursiva de un pasado nacional remoto para la Argentina (1870-1915)". En: *Revista de Indias*, vol. LXIV, nro. 231: pp. 405-424, Universidad Nacional del Comahue.

Oldani, Karina; Añon Suarez, Miguel y Pepe, Fernando (2011). "Las muertes invisibilizadas del Museo de La Plata". En: *Corpus*, vol 1, nro. 1. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/319/101> Fecha de la última consulta marzo 2016.

Pepe, Fernando, Añon Suárez, Miguel y Harrison, P. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: colecciones de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: de la Campana.

Pizarro, Cynthia (2006). *Ahora ya somos civilizados. La (in)visibilización de la identidad aborígen en Catamarca*. Córdoba: EDUCC – Colección Thesys.

Podgorny, Irina y Politis, Gustavo (1992). "¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto". En: *Arqueología Contemporánea*, vol. 3: pp. 73-79.

Politis, Gustavo (1994). "El regreso de Inakayal". En: *Museo*, vol. 1, nro. 3: pp. 46- 48.

Poole, Deborah (2000). *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo y Consejería en Proyectos.

Pratt, Mary Louise (1992). *Ojos Imperiales, Literatuta de Viajes y transculturación*. Quilmes: UNQ.

Quijada, Mónica. (1998). "Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional Argentina (siglo XIX)". En: *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 9, nro. 2: pp. 21-46.

Quijada, Mónica (2003) "¿Hijos de los barcos' o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional Argentina (siglo XIX)". En: *Historia Mexicana*, año/vol. LIII, nro. 2: pp. 469-510.

Rodríguez, Mariela (2010). "De la 'extinción' a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche camusu aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)". A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Literature and Cultural Studies. Washington, DC.

Sardi, Marina L, Reza, María M. yPucciarelli, Héctor M. (2015). "Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata". En: *Revista argentina de antropología biológica*, vol. 17, nro. 2: pp. 1-8.

Soprano, Germán (2009). "La Antropología Física entre la universidad y el Estado. Análisis de un grupo académico universitario y sus relaciones con las políticas públicas del Instituto Étnico Nacional (1946-1955)". En: *Estudios Sociales, Revista Universitaria Semestral*, año XIX, nro. 37: pp. 63-95.

Ten, Kate H. (1904). "Materiaux pour servir a l anthropologie des indiens de la Republique Argentine". En: *Revista Museo de La Plata*, XII: pp. 34-57.

Tolosa, Sandra y Dávila, Lena (2016). "Cuerpos silenciados. El ingreso de restos humanos al Museo Etnográfico entre 1904 y 1916 durante las campañas militares al Gran Chaco argentino". En: *Corpus*, vol. 6, nro. 1. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/1529> Fecha de la última consulta marzo 2016.

Valverde, Sebastián (2013). "De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina". En: *Anuario Antropológico*, nro. I: pp: 139-166.

Vallejo, Gustavo (2007). *Escenarios de la cultura científica Argentina: ciudad y universidad (1882-1955)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Vidal de Batini, Berta (1984). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, tomo 7.

Vignati, Milcíades Alejo (1942). *Iconografía aborígen. I, Los caciques Sayeweke, Inakayal y Foyel y sus allegados*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Migrantes quechuas provenientes de Bolivia. La celebración del día de los muertos en Caleta Olivia, Santa Cruz, Argentina

BRÍGIDA BAEZA*

Resumen

Nos proponemos aportar elementos de análisis acerca de los procesos de territorialización, vinculados a la construcción de memorias en torno a la celebración del día de los muertos, en el caso de migrantes quechuas provenientes de la región de Cochabamba (Punata y Cuchupunata), en Bolivia. Nos centraremos en la comprensión de los procesos de recuerdos, olvidos y silencios en migrantes, en contextos de subordinación y movi- lidades. Nuestro caso de análisis se ubica en la ciudad de Caleta Olivia, un centro urbano y petrolero del norte de la Provincia de Santa Cruz (Argentina). Nos interesa analizar el modo en que las adscripciones indígenas y migrantes de estos individuos se intersectan de modo complejo en un contexto territorial urbano, diferente al del lugar de origen asociado mayormente al espacio rural cochabambino. Y el modo en que se construye un ter- ritorio religioso que posee no solo conexiones entre el lugar de origen y la sociedad receptora, sino sobre todo con la territorialidad que este grupo proveniente de Cochabamba (Bolivia), resignifica a través de sus prácticas religiosas en torno a la muerte.

Palabras claves: migrantes; quechuas; muerte; Caleta Olivia.

Fecha de recepción: 22-05-2016

Fecha de aprobación: 06-02-2017

Quechua Bolivian Migrants. The Celebration of Day of the Dead in Caleta Oliva, Santa Cruz, Argentina

Abstract

We intend to provide elements of analysis about the processes of territorialization connected to the construction of memories about the celebration of the Day of the Dead in the case of Quechua migrants from the Cochabamba region of Bolivia (Punata and Cuchu Punata). We focus on comprehending the processes of memory, forgetting, and silence –within the context of subor- dination and mobility– amongst migrants. The study analyzed takes place in the city of Caleta Olivia, an urban center and oil hub in the northern province of Santa Cruz, Argentina. We are interested in analyzing the complex ways in which the indigenous and migrant affiliations of these individuals intersect in an urban territorial context that differs from the rural environment of Cochabamba. Additionally, we are interested in the way a religious territory is constructed with connections not only to the place of origin and the recipient country, but also, more importantly, to the territoriality that this group from Cochabamba gives new significance through their religious practices around death.

Keywords: Migrant; Quechua; Death; Caleta Olivia.

* Doctora y Profesora de Historia de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Investigadora del CONICET-IESyPPat- UNPSJB. Correo electrónico: brigida_baeza@hotmail.com

Introducción

La ciudad de Caleta Olivia (Santa Cruz, Argentina) pertenece a la denomina- da Cuenca del Golfo San Jorge¹ y posee una base monoprodutiva que gira en torno a la extracción petrolera. Alrededor de esta actividad se gestó un tipo de poblamiento ligado a distintos procesos migratorios de características y orígenes diversos, siendo la heterogeneidad poblacional un aspecto constitutivo de la ma- triz societaria de esa ciudad. Resalta en su composición la presencia de migrantes internos del noroeste argentino, precisamente catamarqueños y riojanos, y desde hace más de una década, grupos de migrantes bolivianos provenientes de –sobre todo– la región de Cochabamba, de la zona de Punata, más precisamente el área rural de Cuchupunata, siendo en su totalidad hablantes quechua.² Las adscripcio- nes indígenas y migrantes de estos individuos se intersectan de modo complejo en un contexto territorial urbano e industrial, diferente al del lugar de origen asociado mayormente al espacio rural. Ahí, muchos hombres se emplean en el rubro de la construcción y en servicios como agencias de taxis, o bien junto a las mujeres en las empresas pesqueras o en el comercio callejero, en ferias o en el centro de la ciudad. Residen en su mayor parte en un área “alta” de la ciudad, el denominado “barrio 3 de febrero”,³ y tienen una activa participación religiosa católica, social y política a través de la asociación que los nuclea: “Patria Grande”.

Nos interesa complejizar nuestra mirada considerando estos grupos migrantes más allá de su adscripción nacional, reparando particularmente en su etnicidad pensada como construcción dinámica que se modifica en el transcurso del viaje y la residencia en el nuevo territorio. De este modo adquieren interés de análisis las prácticas cotidianas, y aquellas que interrumpen la rutina, tal como sucede con las prácticas en torno a la muerte que generan diversas apropiaciones del espacio urbano, inscribiéndose en él, y territorializándolo a través de la memoria que este grupo resignifica en un contexto de movilidad transnacional.

Nos interesa rescatar aquí aquellos análisis que permiten problematizar los procesos migratorios de comunidades indígenas de base rural a centros urbanos industriales, en un desplazamiento que posee determinadas características, tales como la búsqueda de lugares elegidos por presentar menores fricciones que aque- llos lugares donde el capitalismo ha generado encuentros heterogéneos y desiguales

1. Esta investigación forma parte de mi Plan de trabajo en CONICET (2015-2016), donde abordo desde una perspectiva comparada el análisis de dos grupos migrantes bolivianos de lugares de origen similar (Cochabamba), que residen en Caleta Olivia (Santa Cruz) y Comodoro Rivadavia (Chubut), dos ciudades distantes a 80 kilómetros. En ambas ciudades se dan diversas situaciones de discriminación y xenofobia contra los grupos migrantes, en particular con la comunidad boliviana, donde pesa su adscripción indígena. Hemos indagado en diversas investigaciones acerca de aspectos vinculados al asociacionismo, la inserción en el mercado de trabajo, entre otras problemáticas vinculadas a la presencia de migrantes bolivianos en Comodoro Rivadavia (Baeza, 2013, 2014)

2. Excepto algunos casos de personas que desde la niñez residieron en otras zonas de Argentina.

3. La denominación del barrio refiere a la fecha en que se inauguró la Unión Vecinal en honor al aniversario de San Blas, santo de las dolencias de garganta. De acuerdo a la información provista por la Presidenta de la Unión Vecinal actual, la denominación se encuentra vinculada a la fuerte presencia de riojanos y catamarqueños devotos del santo. Conversación realizada con la Presidenta de la Unión Vecinal del Barrio 3 de Febrero, Caleta Olivia, 29 de octubre de 2014.

que pueden llevar a nuevas configuraciones de la cultura y el poder (Tsing, 2005: 5). Así los “lugares clásicos” como Buenos Aires, Mendoza, Córdoba, entre otras grandes urbes de Argentina, en ocasiones representan una “primera parada” en un desplazamiento que se extiende a lugares como Caleta Olivia, donde estos migrantes globalizados parecen encontrar espacios no solo de movilidad socioeconómica esperable para quien migra, sino también una serie de posibilidades que, por el contexto local y global, les permiten construir lazos donde el territorio es clave para poder explicar las particularidades de los grupos migrantes quechuas provenientes de Bolivia. Resulta relevante considerar que los y las migrantes desarrollan sus vidas estructuradas por maquinarias territorializadoras, donde determinadas líneas van indicando los lugares de desplazamiento, o bien dónde detenerse, dónde quedarse, cómo moverse (Grossberg, 1992). Sin embargo, las movilidades no son predecibles sino que la agencia de quienes protagonizan los desplazamientos son fundamentales para comprender la forma en que adquiere la construcción de la memoria en contextos de idas y venidas entre el “viejo” y el “nuevo” territorio.

Partimos de considerar que toda migración –y no exclusivamente en caso de exiliados o refugiados políticos– implica dolor y trastocamiento identitario al punto que la incertidumbre y los miedos pueden invadir la vida de los y las migrantes, sobre todo en los primeros años de vida en los “nuevos territorios”. En esta línea nos faltan entonces estudios que se ocupen de cómo construyen sus memorias los grupos migrantes “económicos” en contextos de desplazamientos, de pasajes de ciudades en ciudades, de ámbitos rurales a urbanos, entre otros itinerarios que forman parte de las experiencias en contextos de movilidades. En este sentido, los desplazamientos en el territorio, van generando identificación, lazos, pertenencias, apegos y articulación de la agencia migrante. Los migrantes transnacionales atraviesan por largo tiempo un “pasaje transitivo” que posee la tensión de lo que es nuevo y lo que se dejó al mismo tiempo. El o la migrante no se encuentra en soledad; de modo intersubjetivo se encuentra enlazado con familiares, paisanos, vecinos con quienes comparte vivencias y afectos. Es en esos contextos en los cuales se practica contar historias, noticias, recuerdos que remiten a lo que quedó en el territorio de origen, donde tiempo y espacio se imbrican de modo complejo y dinámico. En situaciones de escucha, de compartir, se vuelve necesaria la materialización espacial de los recuerdos, en:

...el objeto nostálgico del migrante, siempre cerca y tan lejos, suspendido en la memoria como puro deseo. No es el país que fue, tampoco al que van a volver. Es todo eso pero mucho más. Es la tierra que pobló la infancia, el pasado que pasó, pero también el pasado que no fue, las fantasías que soñaron, que los soñaron y que siguen soñándolos. (Trigo, 2011: 10)

En la vida de los grupos migrantes se tensionan el pasado perdido y el presente que no se termina de asumir, situaciones de transitividad y transitoriedad que vuelven imposible el “regresar”; de este modo “ante la progresiva certidumbre de que la migración es sólo un viaje de ida, pues ya no hay adonde regresar, a no ser que sea a las tierras de la memoria” (Trigo, 2011: 11). En esas tierras de la memoria intervienen tanto los que migraron como los que quedaron en el territorio de

origen, en un intercambio permanente de bienes, historias, anécdotas, entre otros modos de transmitir y construir la memoria en migración, pero también la inscripción de la memoria en el paisaje (Ramos, 2010).

En otras investigaciones analizamos el modo en que se produce un proceso de apropiación del espacio urbano y de inscripción territorial en el caso del barrio “3 de febrero” (Baeza, 2015), donde reside la mayor parte de los grupos que aquí se analizarán y que forman parte de una celebración que los convoca año tras año. Las prácticas en torno a la muerte constituyen una parte de los momentos de encuentro que la familia de cada fallecido organiza en el transcurso del año en la ciudad, e invitan a compartir con la comunidad de cochabambinos, familiares residentes en Comodoro Rivadavia (Chubut), otros connacionales bolivianos, además de quienes se acercan por conocimiento y cercanía al mundo andino, tales como salteños y jujeños del noroeste argentino. O bien con quienes buscamos analizar el significado de estas prácticas en un contexto urbano e industrial ubicado a 3.944 kilómetros de distancia del lugar de origen. La “apertura” que significa la celebración acerca de la muerte, nos permitió el ingreso a todos los momentos que forman parte del ritual, lo cual nos permitió asumir una perspectiva etnográfica buscando no solo observar, sino también interpretar, y sobre todo, comprender al Otro “desde adentro”. Por eso contemplar, recorrer, preguntar, indagar, entrevistar se constituyó en el modo de abordar una problemática que por sus características es posible analizar considerando un corpus teórico asociado a captar sensibilidades e indicios enmarcados en las trayectorias de grupos migrantes de múltiples adscripciones identitarias. Este artículo recupera y analiza las notas de campo que surgieron en distintos momentos de una investigación más amplia en la que venimos trabajando desde el año 2014.⁴ Y en particular se centra en el trabajo realizado a partir de la observación participante realizada entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre de 2015, así como también en las entrevistas en profundidad a miembros de la familia que nos recibiera en el contexto de la celebración de la muerte del difunto que convocó a familiares, amigos y paisanos.⁵

En este contexto, nos interesa analizar el modo en que las prácticas en torno a la muerte generan presencia en el espacio público, y dan cuenta de una serie de características que asumen los vínculos tanto al interior del grupo de migrantes quechuas cochabambinos, como en relación a otros componentes de la sociedad de Caleta Olivia. El texto está organizado a partir de una caracterización general del proceso migratorio a nivel nacional y regional, de comunidades quechuas mayormente de la región de Cochabamba en Bolivia, hacia el sur patagónico argentino, centralmente la ciudad de Caleta Olivia. En el siguiente apartado buscamos explicar la conformación de un territorio religioso a partir de las prácticas en torno

4. Y que actualmente se enmarca en el Plan de Trabajo 2015-2016, titulado: “Migrantes bolivianos en Patagonia Central. Diferenciaciones, identificaciones y marcaciones en contextos de interacción” (CONICET).

5. Agradecemos a la familia Tenorio y especialmente a Yolanda, por su predisposición y aportes para que esta investigación se lleve adelante.

a la muerte, considerando la resignificación de la memoria como contexto donde se produce un juego de escalas interrelacionadas de lo local y lo global, que se manifiestan de modo complejo en el territorio. Y por último destacamos algunas particularidades del proceso de construcción de memoria en torno a la celebración del día de los muertos por parte del grupo de migrantes provenientes mayormente de Cochabamba (Bolivia).

Migrantes quechuas de Bolivia en el contexto de una sociedad de matriz productiva petrolera

Caleta Olivia surgió como una ciudad portuaria que sufrió importantes transformaciones con la expansión de la explotación petrolera en el contexto de la Gobernación Militar (1944-1955), durante el primer gobierno peronista. Actualmente posee una población total de 51.733 habitantes, siendo la ciudad más poblada del departamento Deseado que cuenta con 107.630 habitantes, de los cuales 99.155 son argentinos y el resto se distribuye del siguiente modo:⁶

POBLACIÓN TOTAL NACIDA EN EL EXTRANJERO	8.475
CHILENOS	4.324
BOLIVIANOS	2.741
PARAGUAYOS	648
OTROS GRUPOS	762

Figura 1. Cuadro de distribución de la población migratoria en Departamento Deseado, Santa Cruz. Elaboración de Brígida Baeza sobre los datos del censo 2010

De modo similar que en el caso de la ciudad vecina de Comodoro Rivadavia (Chubut), en Caleta Olivia se puede observar de qué modo la noción de “tiempo de residencia” forma parte de las relaciones cotidianas (Baeza, 2013), pero también posee su fundamento en determinadas legislaciones de acceso al empleo público⁷ o en otros ámbitos tales como la construcción. A partir de las últimas décadas se acrecentaron las diferenciaciones entre los Nacidos y Criados (nyc) y los Venidos y Quedados (vyq) o bien denominados como “los nuevos”/ “los de afuera”.⁸ En el caso

.....
 6. Los datos mencionados corresponden al Censo de población 2010, en el cual sólo se cuenta con datos de población general por localidad, pero discriminados por origen sólo se cuenta con información departamental. Censo 2010. INDEC.
 7. Por mencionar solo un ejemplo, para el ingreso en el ejercicio de la docencia provincial se requiere tener como mínimo un año de residencia comprobada en la Provincia de Santa Cruz, de acuerdo a la legislación vigente en el acuerdo 179/99. Disponible en: http://www.adosac.org.ar/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=27&Itemid=245 Fecha de la última consulta: octubre de 2014.
 8. De modo similar a la situación de discriminación en el ejercicio de una ciudadanía plena, tal como lo aborda Rincón Gamba (2012) para el caso de Río Gallegos (Santa Cruz), donde migrantes internos y limítrofes no solo son sujetos des-territorializados por no residir en su lugar de origen, sino que a la vez son re-territorializados al apropiarse y transformar su nueva residencia (Rincón Gamba, 2012: 83-84).

de Caleta Olivia, las diferenciaciones por “venir de afuera” no solo son experimentadas por parte de migrantes bolivianos, sino que forma parte de lo que sienten otros grupos de migrantes internos del país, tal como el caso de quienes provienen de provincias del noreste (Notas de trabajo de campo, 28 de agosto de 2014).

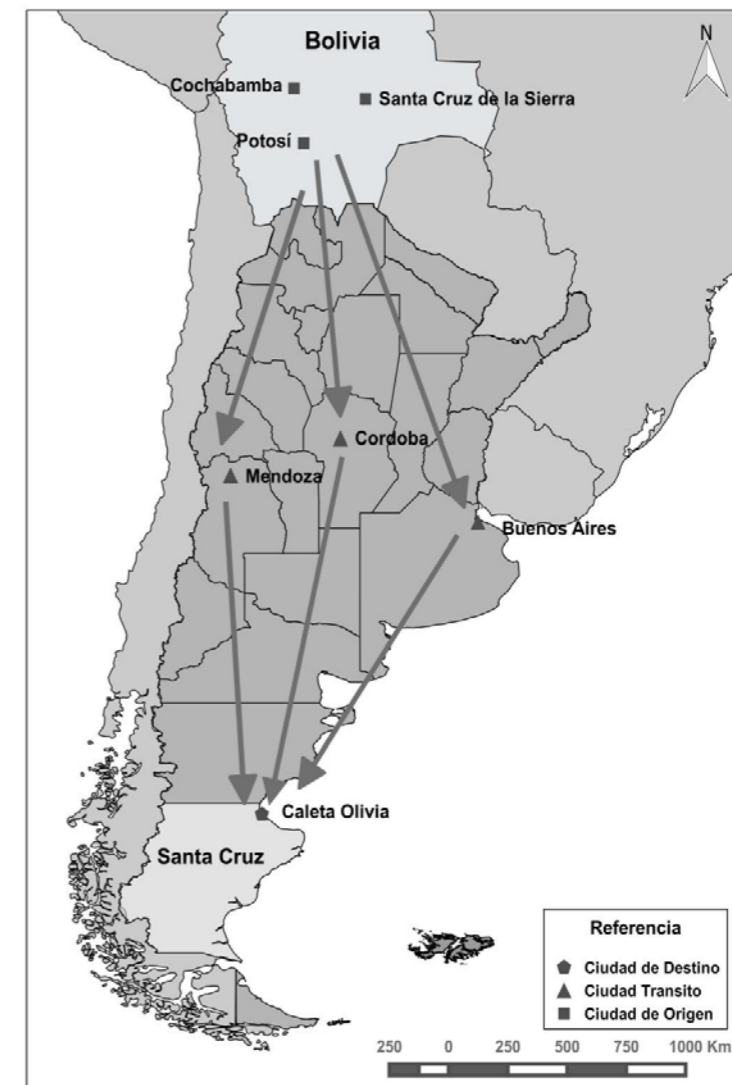


Figura 2. Mapa del trayecto realizado por los migrantes desde Cochabamba (Bolivia) hasta Caleta Olivia (Santa Cruz, Argentina)

Por su parte, los primeros grupos migrantes bolivianos se instalaron en la ciudad en el contexto de construcción del Puerto Caleta Paula, inaugurado en 1998. Muchos de los hombres “pioneros” trabajaron en las empresas constructoras y, luego, una vez en marcha las pesqueras, junto a las mujeres bolivianas, se emplearon en las mismas.⁹ Sobre la base de las observaciones realizadas, pode-

.....
 9. Según un diagnóstico realizado en el marco del Plan Estratégico de Desarrollo Productivo Caleta Olivia del año 2009, por la Fundación Agencia de Desarrollo Caleta Olivia, casi la mitad de la población ocupada se empleaba en el Sector Privado (47,4%), luego seguía el Sector Público (32,1%) y, por último, el Trabajo por cuenta propia (17,9%). Los migrantes se encontraban con los menores índices de desocupación.

mos destacar que los migrantes bolivianos (hombres y, sobre todo, mujeres) se concentran entre el empleo en el Sector Privado, específicamente empleándose en las empresas pesqueras donde ejecutan tareas de fileteo y procesamiento de pescados, así como en el trabajo de la construcción en Cooperativas conformadas por migrantes bolivianos que llegaron a reunir cierto prestigio y capital para organizar las empresas contratistas. Finalmente, se emplean también en el Trabajo por cuenta propia con la instalación de servicios de transportes, taxis, peluquerías, tiendas, restaurantes, almacenes, entre otros negocios reunidos en la Feria denominada “Chacaltaya” (“camino frío” en aymara),¹⁰ ubicada en el ingreso al Barrio 3 de Febrero.

La forma de ingresar al mercado de trabajo por parte de los migrantes bolivianos en Caleta Olivia nos permite observar que a pesar de las fronteras entre nativos y “recién llegados”, se generan una serie de intersticios que “los nuevos” logran considerar como vías para su agenciamiento (Giddens, 1995). En términos de la categoría nativa “nacidos y criados”, estos grupos están representados por catamarqueños, que llegaron a la ciudad hacia la década de 1940 para insertarse en la empresa petrolera estatal YPF, luego fueron ascendiendo socialmente generación tras generación,¹¹ y actualmente existen profesionales, comerciantes, entre otras ocupaciones, donde los migrantes catamarqueños se insertan dentro de la sociedad caletense. Además, despliegan actividades socio-recreativas desde las asociaciones que representan los distintos lugares de los que provienen, tales como belenistas, tinogasteños, entre otros grupos de acuerdo al lugar de origen. En el caso de la migración chilena, aunque no hemos profundizado, se observa mayor heterogeneidad socio-económica en su composición. Pero sobre la base del contacto con los “recién llegados”, en muchos casos poseen edificaciones de piezas o viviendas que alquilan a los que llegan. En una ciudad que posee poco más de 100 años, si bien existen familias descendientes de los grupos de migrantes europeos que forman parte de los sectores económicos más importantes de la ciudad y fueron construyendo la memoria oficial de la misma, otros grupos, como los catamarqueños y los chilenos, disputan el lugar de “pioneros”. Sin embargo, sobre todo estos dos últimos grupos, pasan a constituirse en los “locales” que parecen formar parte de los grupos que “compiten” por los puestos de trabajo, y por determinados sectores del espacio físico en la ciudad. Nuevamente adquiere valor el “tiempo de residencia” (Baeza, 2009) en la ciudad, y frente a los recién llegados afirman su

10. Ante la consulta acerca de por qué se decidió colocar una denominación de origen aymara a una feria enclavada en un barrio de composición poblacional mayoritariamente quechua, la respuesta fue que se debe a que en realidad Chacaltaya (es una montaña cercana a La Paz) rememora un lugar bello, que representa un paisaje atractivo de Bolivia, sumado a que en el último tiempo la comunidad se está ampliando a la llegada de hablantes aymaras que provienen de La Paz, entre otras zonas del norte-centro de Bolivia. Nota de trabajo de campo, 16 de diciembre de 2016.

11. Caleta Olivia y Comodoro Rivadavia fueron los dos centros de mayor atracción poblacional para distintas zonas de la provincia de Catamarca. Este proceso se desarrolló desde la década de 1940 y se profundizó en la etapa de desarrollo entre 1955-1963. Atlas Catamarca. Equipo de trabajo interinstitucional de Sistemas de Información Geográfico (ETISIG). Disponible en http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1 Fecha de la última consulta: octubre de 2016.

carácter de nyc, que como construcción social trasciende el haber nacido en Caleta Olivia o fuera de ella.

En varios aspectos la situación de las comunidades quechuas provenientes de Bolivia posee problemáticas similares en otros centros de atracción de esta migración. Podríamos decir que desde la década de 1990 en adelante se acentuó un proceso que marcaba el desplazamiento de los migrantes limítrofes hacia áreas no específicamente fronterizas. Los cambios ocurridos a nivel de la profundización de políticas neoliberales y ajustes económicos que profundizaron la crisis del sector rural en las economías latinoamericanas, en el caso boliviano, generó el desplazamiento hacia distintos lugares del mundo y en particular a las urbes de Argentina, principalmente Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, entre otros. Sin embargo, en este proceso de desplazamiento, fueron tornándose atractivas determinadas zonas que demandaron mano de obra para actividades frutihortícolas o bien hacia diversos mercados de trabajo como la construcción y, en el sur patagónico, el sector pesquero. En términos generales, quienes provienen de Bolivia han adquirido socialmente una visibilidad mayor que otros grupos limítrofes, lo cual se refleja también en los estudios sociales que refieren a este grupo. Podemos mencionar sucintamente algunos de los análisis que investigaron a los migrantes bolivianos en relación con la conformación como comunidad transnacional en el caso de horticultores en la provincia de Buenos Aires (Benencia, 2006), y de su asociacionismo (Pizarro, 2008). Se destacan también esfuerzos por considerar en la perspectiva de análisis tanto a la sociedad de origen de los bolivianos como a la receptora, (Zalles Cueto, 2002); estudios comparativos de acuerdo a los tipos de sociedades “receptoras” (Caggiano, 2003, 2006). Si bien la mayor parte de los análisis acerca de los migrantes bolivianos, apunta a explicar las situaciones de discriminación, los investigadores consideran que se desarrolla un sentido “pragmático” de las identificaciones etnonacionales, y el “ser extranjero” adquiere diversas connotaciones de acuerdo a la situación contextual y relacional (Grimson, 1999; Giorgis, 2004). Es este sentido dinámico de las identificaciones concebidas desde sus marcos relacionales, el cual será recuperado en el abordaje del problema de la experiencia de los migrantes quechuas provenientes de Bolivia en Caleta Olivia. Por razones de extensión no podemos citar la prolífica historiografía existente sobre migraciones bolivianas en Argentina, por ende nos detendremos particularmente en aquellos trabajos que refieren a la celebración del día de los muertos¹² en el cementerio de Flores (Buenos Aires), desde las políticas de control policiales (Canelo, 2006) que restringen los encuentros en torno a los difuntos, y sobre todo nos interesa destacar aquellos trabajos que refieren a la resignificación de una práctica indígena que adquiere connotaciones particu-

12. También existe una vasta historiografía acerca de la celebración a los difuntos entre los nahuas en la Huasteca potosina (México), del 31 de octubre al 2 de noviembre los muertos regresan al mundo de los vivos y reciben los homenajes necesarios para evitar desgracias y tener su cuidado hasta el siguiente año (Alegre González, 2004). Actualmente el Día de los Muertos, es recuperado como una práctica nacional frente a otras como Halloween que muestra la influencia estadounidense en México (Brandes, 2000).

lares en el transcurso de la migración, tal como es el caso aymara en Flores (Mardones, 2011). Siguiendo esta línea de análisis para el caso de migrantes quechuas provenientes de Cochabamba (Bolivia) en Caleta Olivia (Argentina), e incorporando los aportes de los estudios de memorias, nos proponemos problematizar una práctica cultural a través de la cual se construye un territorio religioso que posiciona a este grupo en el espacio público caletense.

Procesos de territorialización religiosa y memoria de migrantes quechuas provenientes de Bolivia en Caleta Olivia (Santa Cruz)

En otros trabajos abordamos el análisis de la construcción territorial del grupo de migrantes quechuas cochabambinos de Bolivia, en el barrio “3 de febrero” donde mayormente residen en la ciudad de Caleta Olivia (Baeza, 2015). En este caso profundizaremos aquellos aspectos vinculados a las “operaciones simbólicas” (Carballo, 2009: 28), a nivel de las representaciones del mundo cultural y social, que proyectan los migrantes quechuas sobre el territorio. Y que en cierto modo “trascienden” el “3 de febrero”, y los ubica resignificando sus prácticas en torno a la muerte en el espacio público caletense. Básicamente nos interesa captar experiencias, sensaciones, relatos en torno a los recuerdos, olvidos y silencios, que en general son difíciles de objetivar, pero que es necesario relatar, lo cual implica adoptar un tipo de análisis que “[incluya] las geografías emocionales y las experiencias múltiples de los lugares [...]” (Hirt, 2012: 69). Estarán presentes –en distintos momentos– imágenes que nos remiten al lugar de residencia actual, pero también, y a veces de modo paralelo, las vinculadas con el origen rural en Cuchupunata, que es el lugar de donde provienen los cochabambinos protagonistas de este artículo.

Si bien no desconocemos que gran parte de la sociedad caletense, observa al grupo de migrantes quechuas, con cierto recelo, por sus autos, camionetas, edificaciones de materiales perdurables –de dos plantas en algunos casos–, elementos materiales que son observados desde el plano de superioridad que reproducen las alterizaciones mencionadas de sospecha hacia los vyq, y que los migrantes bolivianos parecieran “transgredir” cotidiana y afanosamente en procura de construir un modo de relationalidad que busca en cierto modo saciar esa “eterna incompletud” (Sayad, 2010: 24) del migrante, que la sociedad receptora pareciera no comprender.

Debemos sostener que uno de los pilares de la territorialidad quechua en el “3 de febrero” es la religiosidad católica, la cual comenzó a expresarse “desde los primeros tiempos” de llegada de los migrantes que instalaron santuarios en las casas particulares, trajeron a la Virgen de Urkupiña y la Virgen de Copacabana. En el último caso, para el traslado de la réplica, intervinieron distintos grupos de migrantes católicos, sacerdotes y también el Intendente de la ciudad, para colaborar en los trámites que debieron realizarse para pasar los controles fronterizos. Hacia el año 2003, la Virgen de Copacabana estaba entronada en la Capilla Virgen del Valle y, en ocasiones, tenía estadias en los hogares de los migrantes. Del mismo modo, las clases de catecismo para comunión y confirmación se realizaban en distintos hogares alternativamente. Sin embargo, el proyecto de construir el edificio

para la Iglesia “competía”, en cierto modo, con el destinado al Centro de Residentes bolivianos. Finalmente, terminó predominando el grupo que impulsó la construcción de la Iglesia.

El 16 de agosto de 2014,¹³ se inauguró la Iglesia “Virgen de Copacabana”, construida con el dinero y el trabajo de la comunidad boliviana, con aportes individuales y de las cooperativas de trabajadores de la construcción y de las pesqueras. El edificio fue emplazado en la parte más alta del “3 de febrero”, desde donde se tiene una vista panorámica de toda la ciudad y el mar que la bordea. La fiesta de inauguración duró tres días consecutivos, en coincidencia con el aniversario de la Virgen de Urkupiña y de San Juan Bosco, patrono salesiano en la Patagonia. El apoyo del Obispado de Santa Cruz, y en particular del sacerdote Néstor Zubeldía, quien posee experiencia con migrantes paraguayos en asentamientos de la ciudad de La Plata (Buenos Aires), fue central para que los migrantes quechuas pudiesen canalizar una demanda que, para ellos, no solo significaba poder practicar un modo de ser católico “no tradicional”, sino que representaba un símbolo en la construcción territorial del espacio que habitan (Entrevista al sacerdote Néstor Zubeldía, Caleta Olivia, 18 de agosto de 2014). A lo anterior, se suma también la incorporación de una catequista punateña en la enseñanza de catecismo, quien posee formación terciaria en educación católica –enseña a rezar en castellano y quechua–, quien se propuso culminar con la obra de construcción de la Iglesia, y quien además reparte sus días entre el trabajo con el fileteado de pescado y las clases de catecismo similares a las que se reciben en Punata, promoviendo “la costumbre boliviana es rezar” (Entrevista a Ximena, Caleta Olivia, 10 de septiembre de 2014).¹⁴

Sin duda, se practica una estética diferente a la que es posible observar en la formalidad del catolicismo patagónico, los migrantes bolivianos no escatiman en gastos monetarios para las celebraciones en honor a sus vírgenes. El culto se practica hacia el interior de la Iglesia con abundante ornamentación de flores y colores, *aguayos* en el altar, con la bendición de las *chuspas*¹⁵ que representan el culto a la abundancia. Se pide por bienestar económico en el transcurso del año, en un marco que contempla también la nacionalidad de origen y la adoptiva argentina. Así, en el bolso de aguayo del año 2014, estaban presentes: dos banderas que simbolizaban a Argentina y Bolivia, un billete de dólar reconociendo la moneda de cambio “fuerte” y una tinaja con granos. Este despliegue de colores que se realiza en el marco de las ceremonias religiosas apunta a recrear aspectos de la “vida en Punata”, resignificadas en el transcurso del proceso migratorio y “nuevas” para quienes, como niños y jóvenes, no poseen registros memorísticos que si poseen adultos y ancianos. Los ancianos y adultos desean transmitir a las nuevas generaciones el

13. Además de coincidir con las celebraciones de la Virgen de Urkupiña, en Patagonia regularmente se realizan en conjunto con la celebración del día de la Independencia de Bolivia: el 6 de agosto.

14. Entrevista a Ximena, Caleta Olivia, 10 de septiembre de 2014.

15. Es una bolsa de tela (en este caso de aguayo) que sirve para transportar hoja de coca u otros elementos.

modo en que se desarrollan las misas, comuniones, y entre otras ceremonias religiosas como las de matrimonios, que para la comunidad católica quechua poseen una serie de significados que trascienden a la formalidad de adquirir y “cumplir” con un mandamiento religioso.

El sacerdote Néstor oficia de “intérprete” de un tipo de catolicismo donde ve “lo unido que va lo religioso con lo popular (...). Yo los cargo y les digo que dejaron vacía la capilla de San Juan Bautista de Punata en Cochabamba (...). Cuando llegué, Ximena daba catequesis en las casas (...), ellos decían: ‘nosotros no vamos a progresar si no tenemos Iglesia’” (Entrevista al sacerdote Néstor Zubeldía, Caleta Olivia, 18 de agosto de 2014). En cierto modo, la edificación de la Iglesia en el “3 de febrero” puso fin a la incomodidad de no poder expresar el modo de practicar el catolicismo entre los migrantes bolivianos, sumado a que los niños y niñas que debían asistir a otras iglesias al catecismo eran molestados con robos, “peajes” y diversos problemas en el tránsito a otros barrios. Por último, es destacable el sentido que otorga este grupo de migrantes al significado de tener un edificio para el culto, tal como se encuentra simbolizado en la *chuspa*: fe y progreso económico van unidos. El resto de las edificaciones, como las instalaciones para el Centro de Residentes Bolivianos o el centro de salud, serán posibles a partir de saldar “la deuda” con las Vírgenes de Copacabana y Urkupiña.

Las prácticas vinculadas a las celebraciones en honor a las Vírgenes, se desarrollan al aire libre en un sitio ubicado al lado de la Iglesia, año tras año se congregan las fraternidades, con sus bailes y desfiles, ahí se permite mayor presencia de los colores, la música, las comidas y sobre todo expresiones de alegría y festejo. Cada fraternidad se turna para presentar los bailes que durante un año se fueron practicando, mejorando y preparando para la celebración. De modo ingenioso, llegan a reproducir las representaciones de Cochabamba, comprando trajes en Bolivia, confeccionando otros, o bien alquilando a grupos migrantes bolivianos de otras zonas del país. Todas las opciones mencionadas requieren de abultadas inversiones de dinero. Quien oficia de locutor comunica en castellano y quechua los distintos momentos de la celebración a los presentes. En estas prácticas religiosas, vemos integrarse mujeres y hombres de todas las edades, donde destaca la presencia de jóvenes globalizados en sus modos de vestir y hablar, pero que en este espacio religioso se identifican de tal modo que en ocasiones asumen roles centrales en las celebraciones. En este sentido, coincidimos con Carballo al observar que, en estas geografías religiosas, se reconstruyen “nuevas espacialidades, mentalidades, imaginarios, valores y comportamientos que resultan en cambios y recomposiciones religiosas del espacio” (Carballo, 2009: 38).

Sin duda, la realización de las celebraciones religiosas moviliza entre los migrantes quechuas una serie de prácticas tales como el idioma, las comidas, los bailes, los colores, la música, las fotografías y filmaciones de los eventos, los viajes de quienes asisten desde otros lugares de la Patagonia a la celebración, entre otras inversiones que parecieran generar cierto placer. Resulta interesante recuperar aquí una reflexión de Rita Segato acerca del sentido latinoamericano de la acumulación de capital en el contexto de mercados locales y regionales donde, como en el caso andino, se puede llegar a adquirir una riqueza considerable sin “el fin último de la

capitalización, sino teniendo como meta la vida y la fiesta como expresión de la vida” (Segato, 2013: 7).

Celebrando la vida entre los muertos

El título parece provocativo, pero en realidad pretende ilustrar –en parte– la situación que se presenta en la celebración del denominado “día de los muertos”, y en general, en torno a la muerte. No solo en los momentos de ritualización de la muerte para el 1 y 2 de noviembre¹⁶ (y días previos), sino que el cementerio en el cual culmina la celebración podría ser enmarcado dentro de los lugares “con vida”, tal como nos relató José, un informante que visitaba por primera vez el cementerio de la ciudad (Nota de trabajo de campo, 5 de abril de 2016).

Si bien no nos detendremos aquí en todas las celebraciones y reuniones que inspiran y se desarrollan en torno a la muerte, debemos considerar que a lo largo del año los migrantes quechuas que provienen de Cochabamba (Bolivia), se reúnen para proseguir con el modo de “despedir” provisoriamente a sus muertos, tal como se realiza en su lugar de origen. Para poder “cumplir” con algunas partes del ritual, debieron tramitar música especial para los entierros a Cochabamba y solicitar a la empresa fúnebre local que respete el ritmo de “paso de hombre” desde la casa del difunto al cementerio local, para poder acompañar con una caminata junto al difunto. La despedida de cada difunto convoca a “salir” del barrio 3 de febrero y transitar el espacio público caletense. Desde el año 2008 vienen desarrollando este modo de acompañar a los muertos. La práctica se inició ante la muerte de una niña y por la decisión de llevar adelante la caminata desde el barrio “3 de febrero” hasta el cementerio, lo cual implica atravesar toda la ciudad de lado a lado, y cortar el tránsito normal de los vehículos, dado que ocupan toda la calle por la cual caminan.¹⁷

En torno a la muerte de algún integrante de la comunidad, el grupo se reúne: los días del velorio y entierro; luego a los 9 días porque se “salen los ojos”; nuevamente al mes del fallecimiento; otra vez a los 6 meses y al año, que podrá hacerse el “cambio de ropa” negra (que indica el “luto”) por roja; y cada año en el día de los muertos.

.....
16. Una breve síntesis acerca de ambas fechas: “En el calendario litúrgico, desde el siglo IX, se fijó el primer día de noviembre como Todos Santos, para conmemorar la muerte de la Virgen María y de todos los mártires... Pero además, al ver que en muchos lugares y en distintas fechas, las personas rendían tributo a sus familiares fallecidos, algún tiempo después, la iglesia decretó que el segundo día de noviembre, inmediatamente después de todos Santos, sea Día de los difuntos” (A.A.V.V., 2015: 20).

17. Una de las entrevistadas nos relató que el hecho de que se ocupe toda la calle de lado a lado generó algunas discusiones al interior del grupo, porque la sociedad caletense manifestó opiniones en contra de esta práctica, porque entorpece la rutina diaria en la ciudad (Nota de trabajo de campo, Caleta Olivia, 3 de junio de 2015).



Fotos 1 y 2. Camino al cementerio. Septiembre de 2014

Si bien en este artículo nos proponemos abordar la celebración denominada como “día de los muertos”, no podemos dejar de mencionar el modo en que se “despide” a los integrantes del grupo que fallecen en Caleta Olivia. Ni tampoco el papel que poseen las mujeres, como “guardianas” de la memoria. A lo largo de todas las celebraciones ellas conducen al resto del grupo, fueron ellas las que optaron por ocupar toda la calle para “despedir” a sus muertos. En este sentido, analizar las configuraciones del lugar nos brinda la posibilidad de recuperar la noción de “políticas del lugar” (Harcourt y Escobar, 2007). Las mujeres transitan a diario el espacio público caletense, en las ferias se destaca su rol cotidiano,¹⁸ como articuladoras de espacio mediante la seguridad alimentaria, la recreación de lugares y la formación de redes. Al contrario de la visión que podría definir las como “víctimas de la globalización”, en este caso las vemos crear y controlar espacios. Desde sus hogares, su habitar y sus cuerpos, lejos de estar ubicadas en la esfera privada, desarrollan sus prácticas en lo público y lo social. Así la “noción de políticas de lugar amplía las visiones respecto a lo político y la política, entendiéndolos como apuestas y prácticas surgidas de condiciones particulares en las que entran a participar aspectos considerados del ámbito privado ‘no político’” (Garzón, 2008: 101).

Estas conexiones entre el territorio de origen y el nuevo territorio, al contrario de generar rupturas generan una serie de acercamientos, contactos y nuevos lazos

18. Las mujeres punateñas que residen en Caleta Olivia, poseen experiencias previas en la Feria de Cochabamba, la mayor en dimensiones en Bolivia. Todas ellas desde muy jóvenes participaron en la mencionada feria, de modo activo con la venta de verduras, comidas, flores, entre otros productos. El trabajo cotidiano de estas mujeres transcurre en partir con sus productos alrededor de las cuatro de la madrugada, en colectivos que las conducen a la Feria de Cochabamba, y regresar alrededor de las 16.00 horas para volver a trabajar la tierra, recolectar y realizar las tareas del hogar, para volver a regresar al día siguiente. Notas de trabajo de campo, Cuchupunata y Cochabamba. 8 de diciembre de 2015.

territoriales que fortalecen vínculos y pueden generar nuevos modos de transmisión de saberes y de manifestar la presencia de los y las migrantes quechuas en Caleta Olivia.

En particular en la celebración del día de los muertos, las mujeres corren –más que literalmente– de un lado al otro, cuidando de que se cumplan de modo minucioso todos los detalles que recuerdan de las celebraciones en las que estuvieron presentes en Cochabamba. Son las mujeres las que meses antes del 1 y 2 de noviembre, comienzan a juntar dinero para comprar las flores, harina y demás productos que demanda la celebración. Estas situaciones nos remiten al modo en que las mujeres construyen identidad a partir de la semejanza con el tejido, donde van hilando la trama de la interculturalidad en sus diversas prácticas (Rivera Cusicanqui, 2010), en términos locales como comerciantes, cocineras, fileteras, ritualistas, madres, entre las distintas tareas que se encuentran atravesadas por los marcos de recuerdos de prácticas similares que provienen del lugar de origen y nuevos aprendizajes que surgieron a partir del contexto local.

Para organizar el relato de la celebración en la cual participamos en el año 2015, recuperaremos la composición ternaria de los rituales (Van Gennep, 1986). Sin embargo, antes de introducirnos en los momentos principales del ritual, es necesario destacar los momentos previos. Los preparativos comienzan una semana antes con el viaje a Buenos Aires para traer las flores donde las adquieren a mejor precio que en las florerías locales (Entrevista a Loli, 16 de abril de 2016). Luego se continúa con la confección de panes con formas humanas, los denominados *tanta wawa*,¹⁹ juntando las frutas, preparación de la *chicha*²⁰ y demás elementos que compondrán las mesas para esperar al difunto. El sábado 31 de octubre, se “aceleran” los preparativos, cada integrante de la familia y paisanos que se acercan a colaborar tienen una tarea asignada. A modo de ejemplo, están quienes preparan la “pileta” con un melón ahuecado y una tapa de pan, donde se vierte la *chicha* destinada a la *banda de duelo*.²¹

19. Paralelamente, en las veredas de las calles del barrio “3 de febrero” se ubican grupos de mujeres punateñas que venden *tanta wawa* con forma de niñas o niños, de distintos tamaños.

20. Bebida confeccionada con maíz y frutas que se dejan fermentar, el color varía de acuerdo a los ingredientes que se utilicen.

21. Un grupo de hombres son los encargados de entonar cánticos a modo de “salmos” bíblicos, mientras beben *chicha* y se acercan a la “pileta” que contiene en sus extremos escarbadientes de madera que pinchan si se acercan. A modo de juego se realiza varias veces a lo largo del 1 y 2 de noviembre.



Fuente: Brígida Baeza

Foto 3. Momento de confección de la "pileta". Octubre de 2015

Los hombres son los encargados de montar la *mesa*, armada con una estructura de madera y elevada del suelo. Ahí se ubican los *t'anta wawa* mujeres y hombres, otros que representan los objetos que el difunto consideraba importante en su vida, las figuras en papel que serán entregados a los niños y niñas presentes que llegarán el día 2 de noviembre. Y todos aquellos objetos significativos para el muerto que convoca a la ceremonia. Todo el recinto que puede ser considerado "el patio" de la vivienda de residencia familiar se va transformando en *espacio sagrado*, como campo de fuerzas y valores que eleva a los individuos sobre sí mismos, a través de símbolos, mitos y ritos que ejercen su rol de mediación (Rosendhal, 2002), en nuestro caso los muertos de la familia.



Fuente: Brígida Baeza

Foto 4. Montaje de la mesa. Octubre de 2016

Al culminar los preparativos en torno a la *mesa*, se desarrollan una serie de acciones que generan preparación y predisposición a la primera parte del rito, ge-

nerando sentimientos de transporte y separación del mundo ordinario (Van Gennep, 1986). Esta parte del rito corresponde a la llegada del alma del muerto, el 1 de noviembre llega para estar presente hasta el día siguiente, alrededor de la *mesa armada* denominada *mast'aku*, se concentran los familiares, paisanos, amistades y conocidos del muerto, a quien se reza y acompaña en un momento donde se sienten estar congraciados por la feliz visita.



Fuente: Brígida Baeza

Foto 5. La mesa armada: *mast'aku*. Noviembre de 2016

Paralelamente los preparativos no se detienen, principalmente las mujeres corren de un lado al otro, preparando comidas, sirviendo chicha y otras bebidas, para quienes se acercaron a compartir la velada, y principalmente ambientando toda la ceremonia con elementos del gusto del muerto y sobre todo los platos de comida para agasajarlo en la instancia más importante: cuando su alma "baja".

Ahí se ingresa en el segundo momento del rito donde los y las asistentes atraviesan una situación liminar (Van Gennep, 1986), podemos situar el evento en el que el muerto se sienta a la mesa a comer con quienes necesitaron estar presentes y sentir su compañía antes de retirarse del mundo de los vivos por un año más. Esta situación liminar se extiende al momento de desarmar la *mesa*, repartir las figuras que los niños y niñas pintarán y luego jugarán. Y finaliza con el traslado de *t'anta wawa*, chicha, ornamentos florales, y objetos que quedarán en el panteón del muerto y asistentes al cementerio local. Es en ese contexto el espacio sagrado (Rosendhal, 2002) se transporta al cementerio, donde finalmente descansará el muerto.



Fuente: Brígida Baeza

Foto 6. Imagen del cementerio local. Noviembre de 2015

Pasado el mediodía –ya en el cementerio– se ubica una mesa vestida con *agua-yos*, donde se disponen los alimentos y bebidas que se ofrecen a quienes se acercan a la familia del muerto, no “se debe regresar con nada” (Entrevista a Julia, 16 de abril de 2016), de lo contrario el alma no volverá a bajar al año siguiente. Luego de recibida la bendición del sacerdote Néstor, y al finalizar la tarde, se produce el último momento del rito con la reincorporación al mundo cotidiano nuevamente (Van Gennep, 1986).

Memoria y territorio en la celebración del día de los muertos

Las prácticas en torno a la muerte que año tras año resignifica el grupo de migrantes quechuas que residen en Caleta Olivia, refleja el modo en que se recuperan sentidos acerca de la vida y la muerte en contextos de movilidad. Nos referimos no solo a la dinámica migratoria que refleja el pasaje de Bolivia hacia Argentina, sino las conexiones que se establecen más allá de las condiciones que sostienen las fronteras nacionales, y que se encuentran en el contacto entre el territorio sagrado que se construye en Caleta Olivia y el que los y las punateñas transitaban en Cochabamba.

En este sentido el concepto de territorialidad (Haesbaert, 2013) nos permite observar cómo se transporta, y se recuerda el conjunto de conocimientos acerca del mundo de las almas, que en las creencias andinas refleja la unidad (Albó, 2000) entre las prácticas previas a la Colonia y las provenientes del catolicismo.²² A su vez,

.....
22. De hecho la celebración del pedido a las almas de los muertos poseía la misma fecha antes de la

en contextos de movi­lidades nos orientan a reparar en las “nuevas unidades” que se forman por la necesidad de readaptar el ritual a las condiciones de vida actuales, y a la sociedad receptora, que en nuestro caso de análisis refiere a grupos que si bien manifiestan rechazo ante la presencia de los migrantes quechuas en la ciudad, existe un “parentesco” que proviene de la pertenencia al mundo andino al cual pertenecen los ancestros de quienes hoy ocupan lugares “destacados” dentro de la sociedad caletense. Nos referimos a que el origen de gran parte de la población de la ciudad está vinculado con la migración interna proveniente principalmente de Catamarca,²³ y reconocen que sus padres y abuelos celebraban de modo similar al grupo de migrantes que provienen de Cochabamba,²⁴ el día de los muertos o el modo de “despedir” a sus difuntos. De este modo las distancias sociales son menores en relación con una sociedad receptora ajena a este tipo de tradiciones y espacios consagrados a los muertos. A modo de ejemplificación de nuestra afirmación, comentaremos que es difícil distinguir panteones “bolivianos” de los “no bolivianos”, dado que al ingreso al cementerio –donde se ubican los difuntos de mayor antigüedad– prácticamente todos los panteones poseen innumerable cantidad de *exvotos*, tal como se denomina a los objetos (peluches, cuadros, juguetes, llaves, botellas, entre otros elementos), que:

...resultan el vínculo material de una relación espiritual entretejida por la relación cotidiana de la persona devota con la providencia, donde se piden favores y se agradece de distintas formas los favores recibidos a cambio de una serie de súplicas y promesas. (Nicoletti y Barelli, 2015: 158)

En nuestro caso particular, estos objetos ofician como vínculo con sus seres queridos muertos, a quienes se pide, agradece y acompaña en el tránsito que nunca acaba.

En Caleta Olivia, los migrantes quechuas de Cochabamba (Bolivia) adecuan y resignifican en términos similares a la celebración que se desarrolla año tras año en el mundo andino aymara y quechua. Sin embargo, deben realizar una serie de readaptaciones con respecto a lo que se puede considerar un buen desarrollo del ritual, básicamente porque el entorno físico impide que en el lugar donde residen sea posible desarrollar un tipo de subsistencia agrícola-ganadera, entonces, la ceremonia es vista por sus protagonistas, como sobria y austera. En Punata (Cochabamba) “es diferente, allá tenemos horno de barro para hornear los *urpus*,²⁵ carne

.....
irrupción de la Iglesia Católica, pero se le incorporan las misas católicas (Albó, 2000).

23. Los grupos de migrantes catamarqueños se encuentran nucleados en una asociación que los reúne, ver información disponible en: <https://www.facebook.com/pages/Centro-de-Residentes-Catamarque%C3%B1os-Fray-Mamerto-Esqui%C3%BA-Caleta-Olivia/1417183881845230> Fecha de la última consulta: febrero de 2017. Pero también existen centros de residentes por regiones o ciudades, tal como el Centro de Residentes Tinogasteños, que reúne a quienes provienen de la ciudad de Tinogasta (Catamarca). Ver nota periodística: “Tinogasteños tendrán su fiesta este sábado”, disponible en: <http://www.lavanguardia.com/nota/4114/> Fecha de la última consulta: febrero de 2017.

24. Notas de trabajo de campo, Caleta Olivia, 23 de febrero de 2015.

25. Se refiere a la masa de harina utilizada para realizar distintas figuras, tales como las escaleras, que

de chanco, pollo, vacas... aquí le mezquinás, allá tienen papas, maíz negro, blanco, *locoto*,²⁶ allá producís, acá es diferente” (Entrevista realizada a Julia, 16 de abril de 2016). Actualmente en Cochabamba la celebración en torno a los muertos es un bien cultural en proceso de patrimonialización, orientada a ser presentada como bien turístico (A.A.V.V., 2015).

El día de los muertos en Caleta Olivia, está lejos del ejemplo citado anteriormente y también de la situación que se presenta en el cementerio de Flores en Buenos Aires (Argentina), donde la policía persigue las prácticas en torno a la muerte (Canelo, 2015). Al contrario, en el caso analizado la práctica en torno a los muertos por parte de los migrantes quechuas provenientes de Cochabamba (Bolivia), se desarrolla sin la hostilidad que se presenta en Flores y posee cierta “privacidad” que necesita el ritual, pero paralelamente genera presencia en el espacio público. A través del “culto” a los muertos se produce la construcción de un territorio sagrado lejos del lugar de origen y resignificado a través de los recuerdos de quienes participaron en Cochabamba del día de los muertos. A través de esta celebración se produce un modo de inscripción territorial, problematizando sus vínculos y apropiación territorial. Aquí el territorio es memoria, dado que es la marcación espacial de la conciencia histórica de estar juntos (Tarrius, 2000), en este caso alrededor de los muertos de la comunidad.

Bibliografía

- A.A.V.V. (2015). “‘Todos Santos’. Sincretismo en su máxima expresión”. En: *Revista Destinos BOA*, Bolivia, octubre, pp. 18-22.
- Albó, Xavier (2000). “Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales”. Ponencia presentada en el encuentro “Cristianismo y Poder en el Perú Colonial”, Fundación Kuraka, Cuzco, CIPCA, La Paz. Disponible en: http://albo.pieb.com.bo/archivos/Preguntas_XavierAlbo.pdf Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Alegre González, Lizette (2004). “El camino de los muertos: Relaciones intratextuales en los ritos nahuas de Velación de Cruz y Xantolo”. En: *Opción*, vol. 20, nro. 44, agosto: pp. 9-27.
- Atlas Catamarca. Equipo de trabajo interinstitucional de Sistemas de Información Geográfico (ETISIG). Disponible en: http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1 Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Baeza, Brígida (2013). “Trabajadores migrantes bolivianos y paraguayos en la construcción. Comodoro Rivadavia, Chubut”. En: *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nueva León*, año 15, nro. 37. ISSN: 2007-1205: pp. 31-52. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/607/60728973002.pdf> Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Baeza, Brígida (2013). “La memoria migrante y la escucha de los silencios en la

representan una ayuda para que el alma pueda retornar sin problemas (Ver Foto 5).

26. Es un tipo de ají picante.

experiencia del parto en mujeres migrantes bolivianas en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina)”. En: *Anuario Americanista Europeo* (CEISAL y REDIAL), nro. 11, Sección Tema Central: pp.179-197. Disponible en: <http://www.red-redial.net/revista/anuario-americanista-europeo/article/viewFile/210/254> Fecha de la última consulta: abril de 2016.

- Baeza, Brígida (2015). “Tan cerca pero tan distintas... Caleta Olivia (Santa Cruz) y Comodoro Rivadavia (Chubut). Mujeres migrantes bolivianas en el sistema de salud”. Ponencia presentada en XII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén.
- Baeza, Brígida (2015). “Identificaciones y territorialización de migrantes quechuas de Bolivia en Caleta Olivia, Santa Cruz, Argentina”. En: *Revista de Geografía Norte Grande*, nro. 62, noviembre: pp. 109-126.
- Benencia, Roberto (1998-1999). “El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: interrogantes y propuestas para seguir avanzando”. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 13/14, nro. 40-41.
- Brandes, Stanley (2000). “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana”. En: *Alteridades*, vol. 10, nro. 20, julio-diciembre: pp. 7-20.
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: Editorial FLACSO.
- Caggiano, Sergio (2003). “Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina”. En: *Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico y Social*, nro. 1. Disponible en: http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/03/cuaderno1_caggiano.pdf Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Caggiano, Sergio (2006). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Canelo, Brenda (2006). “Migrantes del área andina central y Estado porteño ante usos y representaciones étnicamente marcados de espacios públicos. Ciudad de Buenos Aires, Argentina”. Informe final del concurso Migraciones y modelos de desarrollo en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.
- Canelo, Brenda (2006). “¿Qué tenés ahí?”. En: *Revista Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/que-tenes-ahi/> Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Carballo, Cristina (2009). “Repensar el territorio de la experiencia religiosa”. En: Carballo, Cristina (coord.); *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo Libros. pp. 19-42.
- Carballo, Cristina Teresa (2012). “La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa”. En: *Espaço e Cultura*, nro. 32, jul./dez.: pp. 61-78. Disponible en: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/> Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Garzón, María A. (2008). “El lugar como política y las políticas de lugar. Herra-

mientas para pensar el lugar”. En: *Signo y Pensamiento*, vol. XXVII, nro. 53, julio-diciembre: pp. 92-103

Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Giorgis, Marta (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

Grossberg, Lawrence (1992). “Power and Daily Life”. En: *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge. pp. 89-111.

Harcourt, Wendy y Escobar, Arturo (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hirt, Irene (2013). “Mapeando sueños/soñando mapas: entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales”. En: *Revista geográfica del Sur*, vol. 3, nro. 1: pp. 63-90.

Mardones, Pablo (2011). *VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES. Migración y etnogénesis Aymara en Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Políticas de Migraciones Internacionales. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, mimeo.

Nicoletti, María Andrea y Barelli, Ana Inés (2015). “Devotos, ofrendas y promesas en el espacio religioso de la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche, Argentina”. En: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 17, nro. 23: pp. 138-161.

Plan Estratégico de Desarrollo Productivo Caleta Olivia (2009), Fundación Agencia de Desarrollo Caleta Olivia. Disponible en: http://agenciacaletaolivia.org.ar/images/stories/agencia/descargas/documentos/Plan_Estrategico_de_Developmento_Productivo_Caleta_Olivia_2009.pdf

Pizarro, Cinthya (2009). “Ciudadanos bonaerenses-bolivianos: Activismo político binacional en una organización de inmigrantes bolivianos residentes en Argentina”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 2009, Bogotá, vol. 45: pp. 431-467.

Ramos, Ama M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Rincón Gamba, Laura (2012). *Ser de acá o ser de allá no debería ser requisito. Nativos e inmigrantes en Santa Cruz, Patagonia austral argentina: Territorios y sujetos por una ciudadanía universal para la reproducción ampliada de la vida de todos*. Tesis de Maestría en Economía Social, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Instituto del Conurbano (ICO), Maestría en Economía Social (MAES). Bogotá – Buenos Aires, mimeo.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón. pp. 1-16.

Robertson, Roland y Giullianotti, Richard (2006). “Fútbol, Globalización y Globalización”. En: *Revista Internacional de Sociología*, 64, nro. 45 (2006): pp. 9-35.

Rosendahl, Zeny (2002). *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Río de Janeiro: edUER.

Sassone, Susana (2012). “Bolivianos en la Argentina: entre la precarización laboral y el empresariado étnico”. En: *Revista Fénix*, nro. 21: pp. 96-101.

Sayad, Abdelmalek (2010). “El retorno, elemento constitutivo de la condición del inmigrante”. *Revista Empiria*, Madrid.

Segato, Rita (2013). “Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder”. En: *Revista Casa de las Américas*, nro. 272 (en prensa).

Tarrius, Alain (2000). “Leer, Describir, Interpretar las circulaciones Migratorias: Conveniencia de la noción de ‘Territorio Circulatorio’. Los Nuevos hábitos de la identidad”. En: *Relaciones*, nro. 83, verano, vol. XXI.

Tsing, Anna (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Trigo, Abril (2011). “De memorias, desmemorias y antimemorias”. En: *Taller de letras*, nro. 49: pp. 17-28. Disponible en: http://www7.uc.cl/letras/html/6_publicaciones/pdf_revistas/taller/tl49/letras49_memorias_abril_trigo.pdf Fecha de la última consulta: marzo de 2015.

Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus ediciones.

Zalles Cueto, Alberto (2002). “El enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina”. En: *Revista Nueva Sociedad*, Mar-Abr, nro. 178.

Guerreros y luchas por el territorio indígena: memorias de mujeres indígenas del noroeste argentino

NATALIA CASTELNUOVO*

Resumen

Se analizan los relatos acerca de luchas de guerreros indígenas por sus tierras a partir de la política de ocupación militar y criolla en la región del Pilcomayo, entre los siglos XIX y XX en el marco de un trabajo de re/construcción de una memoria común realizado por mujeres indígenas del noroeste argentino. La decisión de recuperar sus reflexiones se vincula con la intención de poner de relieve, por un lado, los efectos de ese trabajo sobre la producción de territorialidades y, por el otro, de mostrar cómo el rescate de estas gestas de guerreros indígenas posibilita su inscripción en una tradición identitaria de resistencia, legitimando además sus actuales reivindicaciones del territorio. En este proceso se destaca el potencial de la memoria como herramienta analítica y política en función de las luchas territoriales y de reconocimiento de los pueblos indígenas. Y cierta búsqueda por establecer continuidades entre las luchas históricas del pasado y las formas actuales de resistencia indígena.

Palabras claves: memorias; territorialidades; guerreros Tobas; mujeres indígenas del noroeste argentino.

Fecha de recepción: 31-5-2016

Fecha de aprobación: 9-2-2017

Warriors and Indigenous Land Struggles: Memories of Indigenous Women from Northwest Argentina

Abstract

Within the framework of a work done by indigenous women from Northwest Argentina on the re/construction of a common memory, this paper analyses narratives about indigenous warriors' struggles for their land since the beginning of the military and creole ("criollo") occupation policy in the Pilcomayo region between the 19th and 20th century. By choosing their own reflections, my intention, on one hand, is to highlight the effects this work had on the production of territorialities and, on the other, to show how rescuing these indigenous warriors' deed makes possible its inscription into a tradition of identity resistance, adding legitimacy to their current territorial claims. Through this process we emphasize the potential of memory as an analytical and political tool in the face of territorial struggles and recognition of indigenous peoples as well as the search to establish continuities between historical fights from the past, and present forms of indigenous resistance.

Keywords: Memories; Territorialities; Toba Warriors; Indigenous Women from Northwest Argentina.

* Licenciada en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Antropología Social por el Instituto de Altos Estudios, de la Universidad Nacional de San Martín y Doctora en Antropología Social por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: naticastelnuovo@gmail.com

Introducción¹

La re/construcción de gestas de guerreros indígenas ocurridas entre fines del siglo XIX y mediados del XX forma parte del trabajo realizado por mujeres indígenas del noroeste argentino, orientado a re/escribir la historia de los "grandes relatos" que, por haber quedado a cargo de las elites dominantes, raramente se ocupó de conservar el papel activo desplegado por indígenas en distintos enfrentamientos y que además, cuando lo hizo, tendió a explicar su presencia en clave de traición, disminución intelectual o como sujeto a supersticiones (Castelnuovo, 2014). El trabajo que emprendieron las mujeres estuvo lejos de circunscribirse a una disputa por los sentidos del pasado. Tan importante como lo anterior fue el uso que realizaron de las memorias como catalizador para una reflexión sobre los sentidos y la construcción de un territorio² en función de las luchas del presente. Ahora bien, ¿de qué formas, en ese ejercicio de construcción de un pasado común, las mujeres fueron reivindicando y construyendo un territorio, produciendo sentidos e inscribiéndolo en gestas pretéritas protagonizadas por líderes guerreros? ¿De qué modos sus memorias contribuyen a tensionar las formas de usar, vivir y pensar el territorio actual?

Este artículo describe y analiza la re/construcción de memorias sobre guerreros indígenas a partir de la política de ocupación militar y criolla en la región del Pilcomayo entre los siglos XIX y XX, realizada por mujeres tobas del noroeste argentino en el marco del Taller de Memoria Étnica (TME). La decisión de recuperar estas reflexiones se vincula con la intención de poner de relieve cómo en ese ejercicio de construcción de un pasado común, de una memoria colectiva, ellas fueron construyendo y reivindicando un territorio, produciendo sentidos e inscribiéndolo en gestas pretéritas protagonizadas por ciertos líderes guerreros. En definitiva, este análisis pretende mostrar cómo en esa reconstrucción y reflexión sobre luchas pasadas ellas fueron dándole sentido a las luchas del presente. De ese relato sobre un pasado compartido asociado a la figura de guerreros indígenas pondremos especial

1. Un especial agradecimiento a cada una de las integrantes del taller y a Leda Kantor. Al cacique de la comunidad Kilómetro 6, Carlos Arias, a Benito Arias, Lidia Maras y José Toledo. A Julia Piñeiro, Silvia Hirsh y Gastón Gordillo por la ayuda brindada. También agradezco a Marcela Mendoza por sus comentarios al escrito y sus palabras de estímulo e interés. Y a los evaluadores anónimos del trabajo por sus sugerentes observaciones al mismo. La línea desarrollada en este trabajo se inscribe en debates realizados en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual "Procesos de Configuración de Memorias, Territorios y Subjetividades Políticas Indígenas" (2015-2017). La investigación se enmarca en dos proyectos más amplios que cuentan con financiamiento y apoyo institucional: (1) el proyecto PICT "Pueblos indígenas, organizaciones no gubernamentales y programas de 'desarrollo': un análisis de procesos políticos en el norte salteño argentino del FONCyT/MINCYT y (2) el proyecto UBACyT "Análisis etnográfico y comparativo de la producción social de distintos niveles de organización político-administrativa (II): relaciones sociales y escala en los procesos políticos".

2. Con el uso de la noción de territorio, asumo que esto conllevó necesariamente que las mujeres pensarán el papel del Estado, desandando las propias estructuras de pensamiento que este nos inculca y por medio de las cuales el territorio se nos representa desde su encuadramiento. Parto de la afirmación de que la unificación teórica y la homogeneización de las formas burocráticas estatales operaron (y operan) modelando las formas de ser indígena y de entender (y vivir) el territorio (Castelnuovo, 2016). Lo interesante del proceso de trabajo realizado por el grupo toba es cómo logran producir un sentido de la territorialidad que viene a cuestionar la espacialización estatal (Ferguson y Gupta, 2002).

atención en dejar al descubierto cómo fueron anudándose sentidos y una representación del espacio indígena, dando lugar a las actuales formas de reivindicación y legitimación del territorio. A modo de cierre, nos interesa pensar en los aportes de la memoria como herramienta analítica y política en las luchas territoriales, y su potencial para establecer continuidades entre las luchas históricas del pasado y las formas de resistencia indígena del presente.

El trabajo está dividido en dos secciones. En la primera describo y analizo el funcionamiento del taller, sus objetivos y el proceso que desencadenó en la conformación de un tercer taller abocado a una reflexión centrada en la resistencia indígena, a partir de la reconstrucción de la vida de un guerrero toba. En la segunda parte, me centro en los relatos recabados por mujeres y fuentes históricas y etnográficas que ellas consultaron para re/construir la vida del guerrero Taikolic,³ buscando mostrar el potencial de estas memorias en su articulación con la producción de sentidos sobre el territorio indígena, su construcción y su uso en la legitimación y reivindicación del mismo.

Como materiales para el análisis se toman las conversaciones con mujeres tobas durante un trabajo de campo⁴ realizado en la zona y, fundamentalmente, los relatos sobre el líder guerrero recabados y sistematizados por el grupo de mujeres del TME que se volcaron en tres obras colectivas: 1) “Un peyak danzando en el viento. Memorias del cacique Taikolik. Lucha del pueblo toba del Pilcomayo 1863-1917” (s/f); 2) “Tierra de ocasos. Las voces de los antiguos. Usurpación del territorio y lucha entre los tobas del Chaco” (s/f) y 3) “Lucha y Memoria. Taikolic. La vida de un gran Jefe Toba” (s/f). Si bien el análisis propuesto gira en torno a los resultados allí presentados, también tomo como insumo para la reflexión testimonios y datos volcados en las dos obras previas del colectivo del taller: *Lunas, Tigres y Eclipses. De olvidos y memorias: La voz de las mujeres indígenas* (2003) y *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena* (2005). El interés en estos materiales se funda en el hecho de que encuentro allí elementos que nos permiten establecer una continuidad en el tratamiento y las reflexiones en torno a las luchas de resistencia indígena. Así, si en la primera obra colectiva es posible rastrear la puesta en valor de los guerreros tobas, su relevancia será aún mayor en la segunda publicación, donde se narran acontecimientos puntuales protagonizados por este cacique guerrero cuya vida y gesta serán, finalmente, retomadas y trabajadas en profundidad en las últimas producciones del taller. A través del examen de estos materiales me propongo poner de relieve qué aspectos y de qué forma las mujeres han decidido abordar la reconstrucción de la vida de este líder toba, atendiendo especialmente a cómo estos relatos del pasado emergen en una imbricada relación

.....

3. La grafía de los nombres de guerreros presenta leves diferencias en los documentos revisados. Optamos por mantener la forma que utilizó cada autor para designarlos.

4. La información de este artículo forma parte de una investigación más amplia que vengo desarrollando en el Departamento San Martín desde 2005 hasta la actualidad y que se inscribe en una tradición de trabajo de campo de tipo etnográfico. Una parte significativa del trabajo de campo sobre el que el artículo versa se realizó en la comunidad Kilómetro 6, Tartagal, Departamento San Martín y en la comunidad La Bolsa, Misión La Paz, Departamento San Victoria Este.

con una construcción y sentidos del territorio indígena, incidiendo en su actual posicionamiento en las luchas por el territorio. Los testimonios recabados sobre este guerrero serán ampliados con información proveniente de fuentes secundarias, en algunos casos de diarios de exploradores, en otros de registros etnográficos y también, aunque en menor medida, con datos de informes realizados por militares. Este mismo trabajo de contextualización de los testimonios fue el que emprendieron las mujeres en el marco del taller, orientadas por la búsqueda de datos que les permitieran complejizar su propia mirada sobre el pasado y su actual presencia en el territorio.

Teniendo en cuenta el objetivo del trabajo, recuperamos aportes conceptuales provenientes de dos líneas teóricas que, según entendemos, se complementan contribuyendo de esta forma a pensar el problema planteado. De Lavabre (1994) retomo su noción de “memoria colectiva”, específicamente su idea de que la vivencia en común de un acontecimiento no deviene necesariamente memoria colectiva, pues son actores específicos quienes orientan y dan contenido a lo recordable. Si la memoria, como señaló Guglielmucci (2011), no existe en sí sino que es parte de un proceso social, por memoria colectiva entendemos el proceso mediante el cual se produce una homogeneización y hegemonización de una diversidad de recuerdos personales, siendo unos ponderados sobre otros. Una ponderación de unos sobre otros que supone un carácter disputado, es decir, se trata menos de un campo consensuado y más de un proceso y práctica política en debate (Gordillo, 2006; Castelnuovo, 2014). Y es en este punto donde las memorias, en tanto práctica política, se interrelacionan dinámicamente con la noción de territorio. Como apunta Massey (2000 y 2007), mientras las memorias pueden pensarse como itinerarios de viajes en el tiempo y prácticas espaciales, los movimientos entre espacios suponen la producción de temporalidades. Este carácter político de la memoria vuelve más notorio aquello señalado por Todorov (1991 y 2000) sobre los usos del pasado en el presente. En particular, su idea de que si bien la recuperación del pasado es indispensable, esto no significa que el pasado deba regir el presente, sino que este hará del pasado el uso que prefiera. Usos que, por otro lado, –y como ya fuera señalado por Ricoeur (1999) y Jelin (2002)– irán modificando la significación y la importancia de los acontecimientos pretéritos, mostrando así lo lejos que están de establecerse una vez y para siempre.

La evolución del Taller de Memoria Étnica

Este apartado busca explicar el proceso por el cual a partir de 2011 (aunque más intensamente en 2014 y 2015) las mujeres tobas nucleadas en el tercer Taller de Memoria Étnica se proponen como objetivo reflexionar y profundizar sobre lo que denominaron “la resistencia indígena”, anclándola en determinados momentos de la historia, y particularmente anudándola a la figura del guerrero Taikolic. Para ese entonces, el Taller de Memoria contaba con una larga y reconocida trayectoria, en tanto no existía en la región una experiencia de conformación de un grupo interétnico y que, además, estuviera constituido exclusivamente por mujeres. Su reconocimiento también se basaba en el hecho de que había logrado consolidarse como un ámbito de reflexión, investigación y aprendizaje sobre procesos históricos, sociales y culturales

que agrupaba a mujeres de distintas comunidades y pueblos indígenas de la región: Chané, Chulupí, Chorote, Guaraní, Tapiete, Toba y Wichí. Ese trabajo que casi tímidamente se habían propuesto en 2002 un grupo de mujeres indígenas y técnicas de la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo⁵ (ARETEDE), contaba para ese entonces con una trayectoria de más de diez años materializada en la publicación de dos obras de autoría colectiva. “Armar la historia del lugar” se presentó como una demanda de un grupo de mujeres que interactuaba con las técnicas, a partir de haber identificado como una preocupación compartida una confluencia de hechos: que “los ancianos [que atesoraban una gran cantidad de relatos orales del pasado] se estuvieran yendo”, que “los jóvenes no conocieran su historia”, que la historia indígena no estuviera registrada y que “los relatos evangélicos” estaban prevaleciendo sobre “la historia indígena”. Este panorama sumado a lo que las técnicas veían como una “historia impagable” fuertemente presente en las reflexiones de mujeres indígenas, condujo a que acercaran una propuesta de trabajo sobre “la memoria étnica” en el marco de un programa que estaba financiando distintas iniciativas⁶ en la zona. Según entendían las técnicas de ARETEDE, el trabajo sobre la memoria étnica se presentaba como una instancia privilegiada para “fortalecer la identidad de las mujeres indígenas”. De ahí que lejos de emprender la búsqueda de una “verdad histórica”, su propuesta consistió en recuperar y reflexionar en torno a los conocimientos y cuestiones consideradas como de gran valor por las mujeres indígenas. A esta búsqueda que emprendieron juntas, la denominaron “memoria étnica”. Acerca del sentido que tenía para las técnicas el TME, la percepción de sus efectos en las mujeres indígenas, la representación de estas como “portadoras de saberes” y el valor de sus conocimientos, me comentó una de las fundadoras de la organización:

Para nosotras es importante que el Taller de Memoria continúe posicionando a las mujeres de forma política, en el sentido de reconstrucción de un proceso histórico de resistencia. La otra parte es el ámbito de la cultura, con el impacto del primer y segundo libro. En el fortalecimiento de la identidad de las mujeres dentro y fuera del Taller de Memoria Étnica. Es un ámbito de reconocimiento de las mujeres, de sus vidas, de sus propias cuestiones como mujeres. El Taller de Memoria Étnica además les sirvió para conocer las vidas de las demás mujeres. El trabajo en la historia tiene otras consecuencias porque de hecho hay muchas cuestiones que las mujeres desconocen. Primero se buscó trabajar con mujeres, con los conocimientos que ellas tenían, y lo importante era tomar conciencia de esa portación de saberes, y eso valorizó al taller y a las mujeres. Las mujeres son especiales

.....

5. Esta ONG que lleva a cabo distintas iniciativas en el Departamento San Martín, se distingue de otras instituciones de desarrollo de la región por el hecho de priorizar a mujeres indígenas en sus acciones, por no estar vinculada a las iglesias y por un trabajo que tiene entre sus actividades principales a las capacitaciones en derecho e historia regional; los Encuentros de Mujeres Indígenas, la FM 95.5 La Voz del Pueblo Indígena y la promoción de organizaciones de mujeres con base en proyectos de desarrollo de tipo productivo y de infraestructura comunitaria.

6. Nos referimos al Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI), un programa que contó con un área de capacitación que permitió desarrollar este tipo de proyectos como también Encuentros de Mujeres y capacitaciones en derechos. El CAPI formó parte del Programa de Atención a Grupos Vulnerables (1998) a partir de un convenio entre el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y el Banco Interamericano de Desarrollo.

por ser ricas a nivel de conocimientos, cultura, como indígenas, como personas. (LK, Entrevista de la autora, Tartagal, 2006)

En torno al TME se nuclea el primer grupo de mujeres indígenas cuyas integrantes provenían de los pueblos Chorote, Guaraní, Toba y Wichí y que en algunos casos venían desde hacía más de diez años participando de iniciativas promovidas por las técnicas de la ONG. El TME se constituye como un ámbito donde es posible recuperar y profundizar algunos de los tópicos identificados durante los Encuentros de Mujeres, tales como el papel de las mujeres como reproductoras, productoras, en relación con la salud y la educación, los cambios en las prácticas matrimoniales, los rituales de encierro, etc. Es interesante destacar que en el marco de las reflexiones “acerca de su participación y su valorización como sujetos sociales, como del reconocimiento de su papel” que orientaron en líneas generales el trabajo (TME, 2003: 5-6), las mujeres tobas hicieron especial énfasis en el valioso papel desempeñado por líderes guerreros en las luchas por sus tierras, un tema que se insinuó desde los inicios como un recuerdo sumamente vívido y presente para distintos miembros del pueblo toba.⁷ Durante una conversación que mantuve con Lidia Maraz, una de las primeras mujeres en brindar su testimonio en el marco del primer taller y que termina asumiendo un papel protagónico en las últimas producciones del taller, ella recordó el proceso del siguiente modo:

Berta me animaba a que cuente la historia y así fue como empecé a participar del taller. Empezamos contando sobre la primera menstruación y los festejos con aloja. Era igual a los 15 de hoy. De cómo los padres eran quienes buscan esposo para la mujer. Esa era la costumbre. Y ahora la estamos perdiendo. De eso hablábamos. Y después viene el tema de la guerra que es el más fuerte. Cuando no había ni un blanco, tranquilo era. Con la llegada de los criollos inician las masacres. Taikolic tenía una personalidad fuerte. Es el héroe de los tobas. Es como hablar de la historia de San Martín. Toda la gente lo recuerda. Los guaraníes conocen la historia porque se aliaban cuando había enfrentamiento para ser más fuertes [...] Cuando conté esto para el taller Berta me dijo que me iban a buscar mucho. Yo tenía mi propio cuaderno y anotaba lo que iba recordando. Y un día Berta llegó a la casa y me dijo: “¡Tía! ¡La historia que hiciste era verdad! (Lidia Maraz, Entrevista de la autora, Comunidad Kilómetro 6, Tartagal, 2017)

Tal como surge del testimonio, en torno a este primer taller se nuclearon mujeres de distintas generaciones y familias nucleares, aunque todas pertenecientes

.....

7. A tres y cuatro generaciones de distancia de las figuras de ciertos líderes memorables, algunos de sus descendientes aún hoy conservan con orgullo sus nombres. Por medio de los nombres es posible establecer una genealogía directa con los guerreros tobas. Así, uno de mis entrevistados llamado José Toledo, nieto del guerrero Taikolic, se presenta como “José Toledo Taikolic” y su finado hermano, Tomás Toledo, llevaba el nombre del guerrero Ponadin. El tataranieto de Taikolic, Carlos Arias, lleva el nombre del líder Danagai y a su hermano, Natanael Arias lo conocen con el nombre del guerrero Katoto. Un primo de Carlos y Natanael llamado Alarcón se presenta con el nombre del líder Isoñi. Mis entrevistados me explicaron que antiguamente era “costumbre” que los abuelos, las personas de mayor edad, se encargaran de transmitir a su descendencia los nombres de los guerreros. Los recuerdos en torno a la figura de Taikolic se extienden a otros pueblos, como el guaraní con quien este supo establecer alianzas contra los militares bolivianos y argentinos. Su popularidad se basa en su gran capacidad para organizar rebeliones y resistir diversos embates colonizadores, hasta entrado el siglo XX.

a una misma familia extensa. Quien asumió la responsabilidad de indagar sobre esta historia fue Berta Gómez, que para ese entonces tenía aproximadamente veinticinco años. Sus principales datos y reflexiones provienen de las entrevistas que realizó a su madre, tías y tíos maternos y paternos. Para ilustrar el trabajo que ellas realizaron presento un fragmento de relatos tomados de Virginia Romero, Martín Segundo y Marta Maraz para la primera obra del taller, incluido en el apartado titulado “El comienzo de la lucha”:

El pueblo toba resistió y luchó por sus tierras y por su libertad, jamás se ha olvidado esta parte de la historia, siempre cuentan estos relatos, las mujeres tenían que ser fuertes para apoyar a sus esposos para que salieran a pelear y ellos lo hacían con todo su espíritu. En la raza toba había guerreros muy fuertes en fuerza que luchaban para defender a las aldeas. [...] Los guerreros se preparaban para la guerra, eran muy valientes, a veces interceptaban cargamentos de mercadería y los tiraban al piso porque no conocían esos alimentos. [...] Luego de unos cuantos años ya había algunos criollos asentados en el lugar, pero seguían viniendo criollos a tratar de conquistar tierras y quedarse... Los tobas eran muy guerreros y siempre peleaban con otros grupos, se peleaban por mujeres, por tierras para cazar o para sembrar. Se respetaba al cacique, él era el jefe máximo, el que determina el juicio. (TME, 2003: 34)

Como el mismo título refiere, el trabajo realizado permitió que las mujeres inscribieran sus luchas del presente en una genealogía de luchas pretéritas por la tierra. Una reflexión que decidieron retomar y ampliar en un segundo momento del taller cuando el grupo toba comenzó a narrar episodios y enfrentamientos protagonizados por líderes guerreros. Fue en ese segundo momento del taller que lo que hasta ese entonces se esbozaba como una inquietud respecto a las luchas del pasado cobró relevancia convirtiéndose en un tema de interés compartido que exploraron en el marco de lo que denominaron “las formas de la resistencia indígena” referidas tanto a luchas del pasado como del presente. De hecho, la importancia que adquirió el tratamiento de este tema es bastante clara cuando se analizan los contenidos de la segunda producción colectiva realizada por las mujeres del taller.⁸ Si en la primera producción es posible identificar el valor de los guerreros en la defensa de las tierras indígenas frente al avance de los criollos, la descripción se complejiza bastante más en la segunda producción del taller. Así, en el apartado sobre la resistencia del pueblo toba –que lleva por título “El hombre guerrero”– aparecen otros actores disputándose la tierra (militares argentinos y bolivianos y criollos); se mencionan otras prácticas asociadas a la tierra: cercamiento y colonización ganadera y se reconoce el gran valor de los guerreros en las luchas por la tierras, particularmente en las figuras de los líderes Taikolic y Danagai. Esto fue lo que recordó Lidia Maraz en el marco del Taller:

8. La segunda sección de la obra “El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena” (2005) está dedicada en su totalidad a reflexionar y problematizar sobre la relación entre las formas presentes y pasadas de resistencia indígena. Para ello se abordaron los siguientes tópicos: los enfrentamientos con militares y criollos ganaderos en el Pilcomayo durante el siglo XIX y XX; la batalla de Kuruyuki en 1892; la instalación de los fortines en la zona de fronteras y el avance militar; la Guerra entre Bolivia y Paraguay (1932-1935); los piquetes, los cortes de ruta y los Encuentros de Mujeres en la actualidad.

En ese tiempo los tobas no tenían un lugar seguro y por esa razón eligieron al cacique que tiene que ser fuerte y dispuesto en todo, para guiar a sus tribus. Cuando se encontraban con problemas inmediatamente reunían a su gente. Ese cacique se llamaba Tahicolic. Él decidía si se enfrentaban o no, porque para ellos no era fácil enfrentarse con el enemigo por la razón de que tenían muchos animales como chivas, ovejas, caballos y también querían evitar la muerte de su gente. El consejo de ese cacique era que nunca haya pelea entre ellos y que se mantengan unidos. Tahicolic luchó por sus tierras, luchó por la tribu toba, porque cada vez más se acercaban los militares argentinos y también los militares bolivianos y venían a matar a todos y a sacarnos de la tierra. Los criollos ya empezaban a alambrar sus tierras, ellos traían animales y también querían quitarnos la tierra, los militares siempre los escuchaban a ellos cuando había problemas. Los militares tenían armas de fuego y los tobas tenían únicamente flechas, arcos, lanzas, pero también tenían a los brujos. [...] Pero un día el cacique fue asesinado por la gente blanca, porque él se mantenía firme en el lugar. Cuando se enteraron los militares bolivianos, vino uno de ellos para aconsejar que no haya guerra. Pero el cacique tenía un ayudante que se llamaba Danagai y ese hombre no estaba cuando vino el militar. (TME, 2005:103-104)

Con Taikolic se abre la re/construcción de ciertas narraciones del pasado del pueblo toba, habilitando y legitimando a partir de esta práctica de rememoración una lectura diferente sobre su presente y actuales reivindicaciones territoriales. La frase “La historia empezó con Tahicolic” –propuesta por ellas como subtítulo para uno de los testimonios recabados– parecería en este sentido estar indicando la percepción de una continuidad entre las luchas por el territorio del presente y las del pasado. Un *continuum* de luchas que se inicia con Taikolic, sigue con Danagai, otro líder toba que es especialmente recordado por haber vengado el asesinato de Taikolic en manos de criollos, y llega hasta el presente. Esto es lo que relató Lidia Maraz para el segundo libro del taller:

El guerrero se llamaba Danagai, era hijo de una mujer wichí y un padre toba. Los criollos asesinaron al cacique Tahicolic. Cuando lo asesinaron, el cacique Tahicolic había ido al lugar “Chañar petiso” en la costa del Pilcomayo, que queda más o menos a 10 kilómetros de Argentina, en Bolivia, y allí lo mataron. Cuando lo asesinaron, los tobas no querían venganza porque ya eran muchos años que estaban en guerra. [...] Pero el hombre guerrero nunca estaba en las reuniones, no se lo notaba enojado, él estaba alegre, siempre jugando, le gustaba jugar, más con los niños. Nadie se daba cuenta que él estaba listo para la venganza. El siempre preguntaba a la gente si alguien había entrado a la comunidad. Un día él había salido a vigilar el lugar y vino un militar boliviano [...] les dijo que todo estaba bien, que se quedaran tranquilos sin atacar. Lo que dijo el militar hizo que todos se den cuenta que ellos habían asesinado a Tahicolic. [...] Pero él se dio cuenta de todo lo que había pasado y buscó al hijo del cacique, que tendría cinco años y le habló, tomó su mano y le dijo: -Tu papá no fue muerto por enfermedad, sino que fue asesinado por gente criolla. Agarró al niño y lo montó al caballo y le dio un arma, montó él y comenzó a seguir las huellas del militar y cuando lo alcanzó, lo mató con un tiro. [...] (TME, 2005: 105-106)

La construcción desde el presente de una narración sobre el pasado en torno a la vida de estos líderes dio lugar a que se privilegiaran ciertos recuerdos, reforzando

por medio de esta acción la decisión de olvidar y silenciar otros. A esa necesidad de olvidar asociada a un profundo dolor y tristeza que evocaban ciertas remembranzas hicieron referencia Lidia Maraz (1959), su esposo Benito Arias (1955) y el tío materno de Lidia, José Toledo (1947), cuando me contaron otra versión de la muerte de Taikolic. En este nuevo relato, Taikolic “cansado de las persecuciones” es asesinado en manos de un militar en lo que hoy se conoce como Campo Durán (comunidad chané del Departamento San Martín), siendo su esposa la que traslada y entierra sus restos en Madrejón, Bolivia. Así, junto a los recuerdos de su muerte, también rememorarón que Taikolic llevaba un tiempo viviendo en una comunidad toba localizada al este del río Itiyuro y que del lado oeste del río se encontraban los chané con quienes los tobas supieron aliarse contra los militares. “Los viejitos de Campo Duran saben de Taikolic. Hoy quedan los nietos. Los tobas que estaban con él [Taikolic] escaparon hacia Monte Carmelo”. A estos recuerdos transmitidos por los “abuelos”, mis entrevistados agregaron que lugares como Chañar Petiso, Carandaytí (Santa Cruz), Madrejón (Tarija) fueron sitios de encuentro y de toma de decisiones para Taikolic y sus guerreros y, en ese sentido, memorables para el pueblo. Qué recordar y qué olvidar respecto a los acontecimientos pasados que se anudan en torno a estos guerreros es materia de reflexión al interior del pueblo toba, especialmente para aquellas personas que desde el ámbito del Taller han decidido desafiar la “costumbre” de que “la historia debe quedar en el pueblo”, sacando a luz ciertos relatos que hasta entonces no habían sido narrados. Al respecto, José Toledo, uno de los principales entrevistados del Taller de Memoria, relató para mí y sus parientes durante una conversación que mantuvimos en la comunidad de La Bolsa, Misión La Paz: “Yo no puedo olvidarlo. A dónde voy me preguntan sobre él [Taikolic]. A veces me dicen: ‘¡Así actuaba tu abuelo!’ refiriéndose a que soy decidido. Yo no quiero olvidar... Este abuelo es un hombre grande”. Para Benito, hijo de padre wichí y madre toba, también es importante recordar. Sus memorias se remontan a los relatos que un cuñado suyo le transmitió cuando él tenía 13 años. Benito encuentra una explicación sobre el por qué muchos de sus parientes tobas (nietos y bisnietos de Taikolic) decidieron cubrir con un manto de silencio estas historias y la clave para él está en “el miedo” que muchos de ellos aún sienten ante la posibilidad de volver a vivir persecuciones como las que antaño sufrieron los líderes guerreros:

Taikolic nunca estaba quieto. Iba y venía con su caballo. Era el líder más fuerte, más capaz. Lo perseguían a él y a su gente. Secuestraban a sus hijos. Y por eso se movían. Se movilizaban porque los militares no los dejaban en paz. [...] Ningún toba abrió la boca sobre esto. A los nietos yo les pregunté y hablaban poco y se cortaban. Con miedo. Ese miedo les quedó de las persecuciones. (BA, Entrevista de la autora, Comunidad Kilómetro 6, Tartagal, 2017)

Con el transcurrir de los años, a las voces de las primeras mujeres entrevistadas para el taller se fueron sumando las de algunos hombres (emparentados con el grupo de mujeres) que participaron con sus valiosos testimonios. Sus aportes dieron profundidad a los recuerdos sobre los líderes guerreros. Con su colaboración se incluyeron testimonios que llegan hasta la tercera generación de esta familia extensa. El trabajo que encararon las mujeres del último taller adoptó una dinámica distinta

a la de los anteriores: el grupo se conformó exclusivamente por personas del pueblo toba emparentadas entre sí; la dinámica fue menos la de un taller propiamente dicho y más la de encuentros íntimos entre dos o tres personas que sostuvieron una conversación (en el sentido antropológico del término), centrada en ciertos tópicos; el proceso fue coordinado y sistematizado por una de las técnicas de ARETEDE; el trabajo implicó cotejar y comparar los datos provenientes de las entrevistas y a su vez poner en relación estos datos con referencias halladas en textos históricos (etnografías, informes militares, diarios de misioneros, etc.) sobre los guerreros tobas en el período bajo estudio. A modo de ilustrar el trabajo que emprendieron recupero su propia explicación del proceso por medio de un ejemplo concreto que compartió conmigo Benito Arias: “Cuando empecé a contar, Leda [técnica ARETEDE] pensó que era leyenda. Pero luego me dijo que era verdad, que había registros. Ahí nos enteramos que a Kusaray lo llevaron a Francia, su cabeza”. Mis interlocutores recordaban con bastante precisión que un grupo de exploradores, encabezado por un francés, había ingresado al Pilcomayo y realizado una matanza de indios, entre los cuales se encontraba un importante líder del pueblo toba llamado Kusaray. Sin embargo, como deja al descubierto el testimonio, ellos desconocían cuál había sido el destino final de los restos del líder. La lectura de fragmentos del diario de viaje de Arthur Thouar fue lo que les permitió tomar conocimiento de que sus restos habían sido enviados al Museo de Trocadero, en Francia. En este sentido, el trabajo con algunas fuentes históricas aportó datos significativos que las personas desconocían hasta ese entonces, y en otros casos las fuentes fueron la materia prima que utilizaron y contrastaron con aquellos recuerdos que las personas guardan sobre aquello que sus abuelos tan celosamente les transmitieron. Ese corpus de materiales⁹ que fueron cuidadosamente seleccionados por la técnica de ARETDE en varios viajes al Museo de Historia y Archivo Histórico de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, adquirió gran valor para la gente. Porque aportaron datos significativos, olvidados y desconocidos. Porque las descripciones permitieron dimensionar otros aspectos de los encuentros (rebeliones, matanzas, malones) entre los guerreros, y los militares, los criollos, los misioneros. Y fundamentalmente porque esas fuentes representan la mirada y los intereses de aquellos contra quienes los guerreros se defendieron.

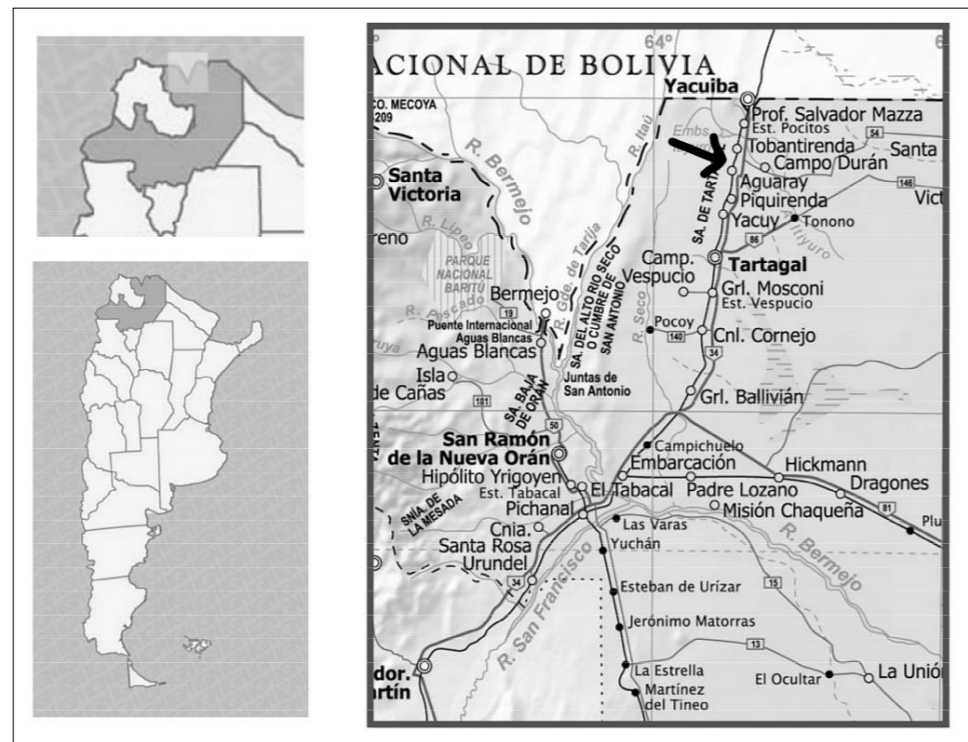
Los líderes guerreros y la re/construcción de una memoria colectiva del territorio

Las mujeres tobas que integraron el taller que se desarrolló de forma intermitente desde 2002 hasta 2015 forman parte de distintos grupos de familias nucleares que son parte de una misma familia extensa¹⁰ asentada principalmente en Kilóme-

9. Por citar algunos de los materiales con los que trabajaron en la elaboración de las Cartillas: Karsten “Los indios tobas del Chaco boliviano”; Nordenskiöld “La vida de los indios”; Pifarré “Los Guaraní-Chiriguano. 2. Historia de un Pueblo”; de Pellicchi et al. “Misioneros del Chaco Occidental”; el diario del misionero franciscano de Nino; etc.

10. De acuerdo a Kantor (2012), en Bolivia no quedaron comunidades tobas y pese a que varios de los sobrevivientes de las campañas militares se localizaron en comunidades de Salta y Formosa, en ambos casos son muy pocos numéricamente.

tro 6, una comunidad ubicada al este de Tartagal y sobre la ruta nacional 86 que conecta la ciudad salteña con la provincia de Formosa.



Fuente: Natalia Castelnuovo sobre la base del mapa físico de la provincia de Salta del Instituto Geográfico Nacional, República Argentina, Proyección Cartográfica de Gauss

Figura 1. Lugar donde Taikolic fue asesinado

En las 250 hectáreas que conforman el territorio comunitario viven aproximadamente 3000 personas, las cuales se reconocen como pertenecientes a los pueblos Choroche, Toba y Wichí. De ese total de habitantes, la cantidad de familias nucleares tobas llega aproximadamente a 45, sumando un total de 300 personas que ocupan un espacio delimitado por 8 manzanas. Esta comunidad se destaca por ser una de las pocas de la zona¹¹ con títulos de tierra comunitaria, los que le fueron otorgados en 2009 por misioneros suecos miembros de la Iglesia Asamblea de Dios. Luego de 12 años de presencia en la comunidad, los misioneros compran y donan las tierras a los pobladores indígenas, permitiéndoles a partir de entonces iniciar las gestiones correspondientes para obtener la personería jurídica. El interés de esta breve contextualización sobre la situación de los tobas se vincula con la posibilidad de poner de relieve desde dónde son enunciadas las narrativas sobre el pasado, y el sentido y valor que adquieren en el marco de los debates suscitados a partir de 2006 por la política nacional de relevamiento de los territorios indígenas¹² y, en 2009, por el proyecto de Ley de Retorno para el pueblo Qom a Bolivia.¹³

11. Para un estudio pormenorizado sobre la situación territorial (posesión y dominio de tierras) en el Departamento San Martín, ver el informe realizado por Buliubasich y González (2009).

12. Para un análisis minucioso de la implementación del Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en la provincia de Salta, ver Castelnuovo (2016).

13. Presentada por senadores del partido Poder Democrático Social (Podemos), vinculados con la

El Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas tuvo que ver con la sanción del Congreso de la Nación en noviembre de 2006 de la Ley 26.160 de Emergencia Territorial¹⁴ que declaró la emergencia de las tierras que tradicionalmente ocupan comunidades indígenas originarias del país y suspendió por el término de cuatro años la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos cuyo objeto sea el desalojo de comunidades de sus territorios. El programa tuvo como principal objetivo “efectuar el relevamiento territorial y/o mensura del territorio comunitario que en forma tradicional, actual y pública ocupan las Comunidades Indígenas” (Manual Operativo). A este objetivo se sumó el de “actualizar la información acerca de los pueblos y de las comunidades indígenas, en el ámbito nacional y provincial, aún de aquellas que no han registrado su personería jurídica” (Manual Operativo).

En cuanto al proyecto de Ley de Retorno, este contempló la posibilidad de que los Qom (tobas) de Argentina retornaran a Bolivia, sobre la base de un reconocimiento¹⁵ de su expulsión en el siglo XIX del chaco boliviano y de declarar una situación de emergencia e interés nacional del pueblo dada “las condiciones de pobreza extrema” y “cuasi extinción” en las que están inmersos en el territorio argentino (Proyecto de Ley de Retorno). Para ello se establecerían acuerdos por medio de los cuales se les entregarían tierras y territorios. El proyecto también se proponía reconocerles el derecho automático a la nacionalidad boliviana a los que desearan retornar a sus territorios ancestrales e identificar y disponer, en la región del Chaco boliviano, de tierras para su reasentamiento planificado en territorio nacional.¹⁶ Ahora bien, ¿cómo y qué territorios demarcarían en el marco del programa de relevamiento? ¿Los ubicados en territorio nacional argentino? ¿Los de Bolivia? ¿Ambos? Y en cuanto al proyecto de Ley de Retorno, ¿cómo se proponía el gobierno boliviano resarcir al pueblo toba? ¿Cediéndole tierras? ¿Cuáles? ¿Aquellos de las que habían sido despojados en el Chaco? ¿Estaban los tobas dispuestos a regresar? Algunos de estos interrogantes, fueron colocados en una conversación con Benito del siguiente modo:

.....
derecha neoliberal boliviana.

14. En noviembre de 2009 la sanción de la Ley 26.554 estableció como nuevo plazo de ejecución del relevamiento el 23 de noviembre de 2013.

15. En la exposición de motivos de la Ley de Retorno del Pueblo Qom además de presentar evidencias históricas acerca de cómo fue que se produjo la colonización del territorio tarijeño y la lucha contra los pueblos indígenas entre los que se encontraban los tobas, se plantea que al momento de debatir la Ley “los tobas solo existen en el recuerdo y en los gestos que de ellos recoge el folklore popular. Ni siquiera son reconocidos como una nación preexistente entre las 36 naciones del Estado Plurinacional boliviano. El Estado republicano, manejado por los intereses empresariales, en el proceso de acumulación originaria del capital, cumplió su palabra, exterminándolos en el territorio boliviano!” (Ley de Retorno del Pueblo Qom. Exposición de Motivos. Pág. 5). Como parte de la justificación de la Ley de Retorno se reconoce que a la derrota militar le siguió la expulsión de sus territorios ancestrales ubicados en Tarija, Santa Cruz y Chuquisaca.

16. También propone la creación de un fondo para El Desarrollo de la Autonomía Indígena en el Chaco Boliviano que se mantendrá con aportes económicos de ingresos de regalías de hidrocarburos y que destinará los primeros 5 años de vigencia de sus fondos (60%-70% de estos) a financiar la repatriación y reasentamiento del pueblo Qom en el chaco boliviano (Proyecto Ley de Retorno).

En Argentina no tenemos tierra. No hay promesa de territorio. Y si mandan una ley queda ahí nomás. Por eso si nos ofrecen retorno [en alusión a la Ley de Retorno del Pueblo Qom] es más derecho. Hay facilidad por la ley. Los antepasados morían en esas tierras. Los antepasados están ahí. Los nietos tienen derecho a esas tierras. Ellos [bolivianos] reconocen que están muertos ahí en esa tierra. Acá no hay promesa de territorio, pero allá nos ofrecían la posibilidad de tener tierras en Tarija, Santa Cruz o Algodonal. [Pero la gente] tiene miedo a volver, que los baleen, expulsen, o que les den tierras que estén ocupadas por otras etnias o criollos. Almaraz [funcionario boliviano difundiendo Ley de Retorno en Argentina] decía que los antepasados no tenían protección del gobierno, que no debían pensar así.” (BA, Entrevista de la autora, Comunidad Kilómetro 6, Tartagal, 2017)

Es sobre este escenario incierto que se analizan los relatos recabados por mujeres tobas y el tratamiento que dieron a fuentes históricas y etnográficas en la reconstrucción de acontecimientos pretéritos asociados a la vida del guerrero Taikolic que pusieron en valor los usos de las memorias en función de las actuales reivindicaciones del territorio indígena. Para la selección de las fuentes secundarias con las que trabajaron las mujeres del taller se privilegió como criterio el hecho de que aparecieran nombrados líderes del pueblo.

Es interesante señalar que el trabajo con las memorias trajo aparejado un posicionamiento por parte de algunas mujeres tobas, que invocando una descendencia común con Taikolic se inscribieron en una genealogía de líderes guerreros en lucha por su territorio. Un territorio que en el marco de las actividades del “taller” (elaboración de cartillas, producción de un radio teatro y producción de un mural) definieron como la región que abarca lo que se conoce como piedemonte andino (especialmente Tarija, Santa Cruz y Chuquisaca) y la comprendida entre Villa Montes (Bolivia) y Monte Carmelo (Salta, Argentina) en el Pilcomayo medio, extendiéndose hasta el río Bermejo.



Foto 2. Mural de Luis Giménez en el Centro Cultural Litanía Prado, Tartagal. Los guerreros Danagai (izquierda) y Taikolic (derecha)

Fuente: Natalia Castelnuovo

Las palabras de unos de los entrevistados en el marco del Taller revelaron que un punto de inflexión en la defensa del territorio para Taikolic fue la demarcación de la frontera entre Bolivia y Argentina: “Taikolic se pone mal cuando ve que hacen la frontera. De ahí que ya estuviera desanimado, cansado. Te cortan para que nadie pase. Y ahí se ve quebrado su proyecto político y su libertad de movimiento”. La definición del territorio que transitaban libremente los guerreros y familiares de estas mujeres tobas llevó a que ellas asumieran como una de sus primeras tareas, la de investigar sobre los vaivenes de la historia que –litigios entre países mediante– hicieron que un territorio que era vivido de forma fluida se convirtiera en un espacio fragmentado. Esto significó sopesar la fuerza que ciertos intereses asociados a sectores específicos tuvieron –disputando, negociando, acordando– sobre aquello que terminó configurándose como dos territorios nacionales. Los registros etnográficos de Karsten de principios de siglo XX, fueron un punto de partida central en la reflexión que emprendieron en torno a la presencia toba en la región:

En nuestros días, todos los tobas viven sobre el río Pilcomayo, siendo un poco más sedentarios de lo que solían ser. Hasta dónde puedo ver, pueden distinguirse tres tribus: una vive en Bolivia, sobre la orilla izquierda del río Pilcomayo desde la aldea de San Francisco o Villa Montes hasta el Fuerte D’Orbigny a 22 grados latitud sur. Estos tobas se comunican con los chiriguano por el Norte y con los maticos noctenes del Este y muchos de ellos, además de su propia lengua, hablan o entienden guaraní. En mi estimación son alrededor de 1500. Otra tribu toba, mayor que la anterior, está establecida sobre el lado argentino del mismo río, aproximadamente entre los 23 y los 24 grados de latitud. Estos indios son los mismos que la literatura conoce por pilagás (pitilagás) y tienen la misma cultura y hablan rudamente el mismo dialecto de los tobas bolivianos. Son de veras una tribu numerosa: el jefe Taycolique los estima en 3 o 4.000. (Karsten, 1993 [1923]: 14).

Hasta fines del siglo XIX Argentina y Bolivia disputaron la soberanía sobre estas tierras;¹⁷ una situación que llegó a su ocaso cuando una convergencia de intereses políticos y económicos aceleraron en 1889 su demarcación definitiva a través de un tratado que dejó del lado argentino la zona que comprende desde el río Itiyuro hasta Tartagal. De las muchas consecuencias que esta situación produjo, las mujeres tobas rememoran como una de las más sentidas la incesante presencia de militares argentinos y bolivianos patrullando su territorio. Estos patrullajes que formaban parte de campañas militares estuvieron orientados a asegurar el dominio y el ejercicio de la soberanía en momentos del establecimiento de las fronteras nacionales. Entre sus recuerdos, destacaron la superioridad tecnológica de armas blancas de guerra frente a las armas tradicionales indígenas (flechas, arcos, lanzas), identificándola como un factor que favoreció ampliamente a los militares que poco, y en algunos casos ningún, conocimiento tenían sobre el territorio indígena. La reconstrucción también hizo posible identificar actores sociales, sus posiciones y relaciones. Así, en sus rela-

.....
17. Bolivia reclamaba tierras del norte de la provincia de Salta que llegaban hasta el paralelo 22, sobre el río Bermejo. Estos reclamos se daban en un contexto en el que también se discutía la localización de dicho paralelo.

tos, criollos y militares aparecieron trabando acuerdos en base a intereses comunes, tales como el de establecer una ocupación definitiva en el territorio. “Los militares –narraron las mujeres para el taller– “siempre escuchaban” a los criollos ganaderos cuando “había problemas”. Para los criollos el avance sobre la región del Chaco representaba la posibilidad de contar con pasturas para sus animales, para los militares, en cambio, esto representaba un afianzamiento y ejercicio de dominación estatal sobre las fronteras que se disputaban Argentina y Bolivia.

Como colocaron las mujeres del taller, hablar de los guerreros tornó necesario explorar otros acontecimientos del pasado, especialmente aquellos que permitían darle sentido a las luchas que estos habían emprendido. Fue entonces que, como parte de su trabajo, las mujeres investigaron sobre distintas exploraciones y campañas militares del ejército argentino y boliviano emprendidas entre fines del siglo XIX y principios del XX. Al frente de las exploraciones bolivianas identificaron los nombres de militares, geógrafos, científicos y misioneros como Magariños, Crevaux, Gianecchini, Thouar, Trigo, Gianelli-Rivas, Van Hivel, Gabina Acha, entre otros.¹⁸ Mientras que en el frente argentino surgieron nombres como el de Feilberg, Page, Uriburu, Ibazeta, Ibarreta y Astrada. Junto con los nombres de estos exploradores y militares, las mujeres tobas del taller también fueron identificando los propósitos que habían motivado dichas exploraciones, por ejemplo: “En 1882, Crevaux concibe el descenso por el río Pilcomayo. Objetivo de la misión: estudiar la navegabilidad del río y la posibilidad de abrir al comercio una vía de comunicación a través del Chaco boreal y central, entre Paraguay, la República Argentina y Bolivia”¹⁹ (Edel: 13 en: Thouar, 1882-1887). El valor de las notas etnográficas y datos que encontraron en estos testimonios de los exploradores, tuvo menos que ver con la búsqueda de “verdad” sobre ciertos acontecimientos y más con la posibilidad de ir armando un mapa respecto no solo de cómo fue que los tobas perdieron su territorio, sino además, y principalmente, de la resistencia que ofrecieron. Así, del diario sobre la exploración emprendida por Thouar en búsqueda de los restos del científico y explorador francés Crevaux, registraron especialmente su encuentro con dos grandes caciques toba: Peloko y Cuserai. Acerca de la organización política de aquel entonces: “Cada grupo tenía su jaliaganéc o cacique, que estaba seguido por varios caciques menores. Estos caciques eran reconocidos por su valor como guerreros, su habilidad como líderes y oradores y por su generosidad, pues convidaban a sus paisanos gran parte de lo que obtenían de la marisca o la guerra” (Gordillo, 2005: 36). Ahora bien, si en el diario de Thouar Cuserai aparece como el presunto asesino de Crevaux (1882-1887: 76), en la reflexión realizada por las mujeres del taller, lo ocurrido fue interpretado como un aspecto más de las sublevaciones permanentes del pueblo toba en su intento de impedir la penetración territorial. En una relectura de los datos volcados en el diario, nutrida de las narraciones orales recabadas sobre los enfrentamientos en la zona, las mujeres del taller identificaron que uno de los guerreros fríamente asesinado por el

18. Muchas de estas campañas de entrada al Chaco fueron financiadas por las elites bolivianas que buscaban consolidar sus actividades económicas por una vía fluvial –el Pilcomayo– a modo de colocar sus productos en los principales puertos de la región.

19. Traducción del francés de la autora.

explorador francés era el gran cacique Kusaray, una muerte que según recordaron fue largamente llorada en el Pilcomayo y que asociaron al comienzo del fin de la resistencia toba en la región.

Sus lecturas de los documentos estuvieron orientadas por varios ejes: los encuentros y los enfrentamientos entre exploradores y tobas; la posición y las estrategias de los indios en su territorio;²⁰ la identificación de sitios históricos como el lugar donde se realizaban las grandes reuniones asamblearias –es el caso de Cavayurepotí (o Caballorepotí), una playa del Pilcomayo cerca de Teyu–, donde guerreros, caciques y consejos de ancianos se congregaban para invocar a los espíritus protectores antes de salir al asalto de sus enemigos. Este relato fue el que compartió conmigo una de las mujeres del Taller:

Había gente especial, mujeres que trabajaban con los espíritus. Sabían cuando había peligro. Trabajaban con los sueños. En visiones veían cuándo, en qué lado venía el enemigo. Sabían quiénes iban a venir... si los criollos para matar. Había mujeres que trabajaban fuerte con los espíritus. Ellas le informaban a Taikolic. Eso lo ayudaba a él para los enfrentamientos. La mujer que más trabajaba con los espíritus fuertes se llamaba Kalidohol. Ella cantaba canciones profundas invocando a los espíritus del mal para saber qué es lo que iba a suceder al otro día. Si iban a estar tranquilos o no. Era una mujer que pasaba mucho tiempo con Taikolic. Mi abuelo la mencionaba mucho. Decía que era una mujer fuerte que defendía a su raza. (LM, Entrevista de la autora, Comunidad Kilómetro 6, Tartagal, 2017)

Este testimonio como tantos otros fragmentos que las mujeres fueron seleccionando en sus lecturas, buscaron poner de relieve de qué forma los tobas resistieron el avance en el Pilcomayo, enfrentándose con militares, exploradores, científicos y criollos ganaderos que bajo distintas motivaciones buscaban tomar posesión de sus territorios. Llamándoles especialmente la atención los enfrentamientos que se desplegaron en la región comprendida en la actual Villa Montes (Bolivia) y Monte Carmelo (Salta, Argentina) en el Pilcomayo medio, extendiéndose hasta el río Bermejo.

La pérdida de vidas, y en particular la de los caciques tobas, fue decisiva en el avance y despojo de sus territorios. Sin embargo, la actuación de los militares y exploradores no era suficiente para explicar lo que había ocurrido. Fue así como las mujeres analizaron el papel que jugaron ciertas disposiciones jurídicas en materia territorial a nivel nacional, por ejemplo la Ley Nacional de Enfiteusis y el reparto de tierras públicas (1826) y la Ley N°817 de “Inmigración y Colonización” (1876).²¹

20. A modo de ejemplo, colocamos uno de los materiales trabajados por las mujeres del taller: “Los tomé de flanco con el joven Soruco, boliviano de dieciocho años que batalla valientemente a mi lado, y durante dos horas luchamos cuerpo a cuerpo con esos treinta indios que resisten con mucho coraje, los últimos, ya casi sin flechas ni arcos, rechazan rendirse injuriándonos y nos arrojan arena como signo de provocación. Solo dos logran escaparse, en parte porque nos quedamos sin municiones. Treinta cadáveres de esos desafortunados yacían tendidos, despojé a algunos de sus cotas, ponchos de lana, collares, etc., que llevé al museo Trocadero de Francia, y corté la cabeza de uno de ellos con mi machete” (Thouar, 1882-1887: 91).

21. También analizaron la Ley boliviana de 13 de noviembre de 1886 que al declarar colonizables todas las tierras baldías de los departamentos de Chiquisaca, Santa Cruz, Beni, Tarija, La Paz y

En este sentido, lo que observaron fue como muchas de estas leyes legitimaron el despojo de los indígenas de sus territorios que campañas militares mediante, habían quedado bajo control nacional y/o provincial. Y que a partir de entonces los gobiernos pudieron además de entregar a militares a modo de retribución onerosa por su desempeño, vender a través de remate público o ser utilizadas con fines de especulación financiera (Teruel, 2005). Este tipo de reflexiones fueron motivadas, por ejemplo, a partir de la lectura de fragmentos provenientes de distintas fuentes recopiladas en *Historia de Tarija. Corpus Documental* por Langer y Bass Werner de Ruíz (1988) y de donde las mujeres del taller rescataron, entre muchas otras cuestiones, cómo fue que sus tierras empezaron a ser apropiadas. En unos casos pasando a manos de grandes latifundistas porteños y en otros a ser arrendadas por empresas de capital extranjero, como ocurrió con las excasas misionales que fueron arrendadas, tal como se desprende de los fragmentos colocados a continuación:

No 680 /Original del contrato de compra venta hecha en 1909, de un terreno en la margen izquierda del rio Pilcomayo, llamado la Esperanza, por Alejandro Bordes Casal y Ramon Vasquez, a Jacinto Calavi/ (Langer y Bass Werner de Ruíz, 1988: 274)

Como consecuencia de la legislación nueva sobre tierras baldías en 1905, que facilitó la adquisición hasta de 20.000 hectáreas por cada individuo, gran parte del Chaco tarijeño pasó a manos de extranjeros, especialmente especuladores argentinos que residían en Buenos Aires. En la gran mayoría de los casos ellos no mejoraron en nada la enajenación a extranjeros; un italiano vende su lote del Chaco tarijeño a un español y un argentino. (Langer y Bass Werner de Ruíz, 1988: 274).

/f. 222/ Escritura pública de compraventa, otorgada por señor Jacinto Calavi, á favor de los señores Alejandro Bordes Casal y Ramon Vasquez López, de un lote de terreno situado en la margen izquierda del rio Pilcomayo, jurisdicción de la Provincia del Gran Chaco de este Departamento, á favor de los señores por la cantidad de diez y seis mil doscientos cincuenta bolivianos, suma que declaro tenerla recibida de manos de los compradores cuyo. En la ciudad de Tarija á horas una de la tarde del día veinte y siete de julio de mil novecientos nueve años; ante mi Manuel Jesús López Notario Publico de primera clase y de Hacienda [...] (Langer y Bass Werner de Ruíz, 1988: 275).

Refiriéndome á las observaciones que hace Ud, en cuanto al contrato celebrado por el Ejecutivo con la casa Staudt y Cia. de Berlín, manifiéstole que las propiedades fiscales que pertenecía á la misión de San Francisco Solano, no se han dado en calidad de venta sino de arrendamiento, por el termino de cinco años, y con la obligación de reparar el templo, la escuela y dar una habitación al cura párroco; para los fines que pudiesen interesar á esa misión [...] (Langer, 1988: 413).

El tomar conocimiento sobre estos dispositivos jurídico-políticos fue significativo en tanto les permitió comprender la conjunción de factores que llevaron a que las tie-

.....
Cochabamba, facilitó la extensión del latifundio en el chaco, pasando muchas tierras a manos de especuladores porteños (Langer y Bass Werner de Ruíz, 1988).

rras hubieran quedado concentradas en unas pocas familias, las cuales eran a su vez quienes dominaban la economía de la región. Este ejercicio posibilitó, entre otras cosas, dimensionar de otro modo los intereses y disposiciones jurídicas que favorecieron, por ejemplo, la instalación de los grandes complejos azucareros en la región. Su incorporación como mano de obra dentro de los ingenios surgió entonces como otro factor central para comprender los procesos de despojo. En esa clave reflexionaron acerca de cómo sus salidas a conchabarse en los establecimientos azucareros de la región crearon las condiciones adecuadas para la apropiación de sus territorios; puesto que en esos periodos en que familias enteras se ausentaban de las comunidades se fueron produciendo significativos despojos. Así, acontecimientos que en un primer momento aparecían de forma aislada, a la luz de estas nuevas lecturas realizadas por las mujeres durante el taller se fueron interconectando. Al menos esto fue lo que ocurrió cuando descubrieron que una mirada sobre las campañas militares emprendidas en la región, implicaba también considerar de qué formas estas coadyuvaron en la incorporación de mano de obra indígena en los ingenios. Estas imágenes de vaciamiento de sus territorios, materializadas en campañas militares como la de Victorica en 1884, que produjeron la pérdida de valiosos guerreros tobas, no significó, sin embargo, que las mujeres del taller dejaran de lado la resistencia indígena. Así, en paralelo a recordar las muertes de guerreros, recordaron a aquellos que habían logrado huir y reorganizarse en distintos momentos, en un frente de resistencia indígena. El testimonio que uno de los nietos de Taikolic, José Toledo, realizó en el marco del Taller de Memoria Étnica, pone precisamente de relieve cómo la resistencia indígena encontró intersticios para desarrollarse incluso dentro de los ingenios azucareros:

Taikolic tenía la idea de salvar a su pueblo, de recuperar las tierras para ellos. Por eso siempre estaba preparando sus guerreros, se preparaban las flechas, arcos, lanzas y cuchillos. Pero como ellos sabían que los militares usaban armas de fuego, ellos también trataban de conseguir armas. Por eso Taikolic iba con su gente a los ingenios. Ellos iban a trabajar aunque sabían que la paga era poca, casi nada para el tiempo que trabajaban. Pero a él le interesaban las armas que podía conseguir ahí. Entonces, cuando terminaba el trabajo, él pedía que le paguen con armas de fuego y ya se volvían para la casa. Un día mientras estaba en Ledesma desafió a unos criollos que le estaban insultando. Él les dijo que prueben quien era el más bueno, que hagan tiros, que prueben puntería. Por supuesto que ganó mi abuelo. Porque él siempre practicaba, siempre se entrenaba para los enfrentamientos. (JT, Entrevista TME, Cartilla *Lucha y Memoria. Taikolic. La vida de un gran jefe Toba*, s/f)

La campaña de ocupación de Victorica que se desplegó en una de las principales áreas de concentración del pueblo toba tuvo efectos devastadores para los indígenas. No solo por lo que significó la instalación de fuertes, la fundación de pueblos y la división de territorios provinciales (Formosa y Chaco), la construcción de caminos y la realización de estudios científicos, sino, y fundamentalmente, porque con la muerte y persecución de los principales líderes guerreros se logra sofocar las últimas expresiones de rebeliones y levantamientos indígenas. Un año antes de esta campaña, varios

generales²² comandados por Victorica pusieron en práctica un operativo orientado a debilitar la resistencia indígena persiguiendo a sus grandes líderes: Camba, Juanelrai, Yaloshi, Tenaki, Leoncito, entre otros. El trabajo de investigación con el diario de uno de los generales de la campaña fue revelador en este sentido:

Corría el mes de octubre del año 1884: En el bosque tupido, celebraban consejo siniestro, los caciques Cambá y Yaloshi. Arrastrándose como reptiles, con astucia y silencio de serpientes, nos habían seguido á retaguardia y listos en su emboscada, consultaban. “Matemos á estos dos que han de ser jefes”. –“No” dijo el otro: “ese tuerto dará la alarma y no conseguiremos arrebatar caballos, ni matar soldados, ni llevar armas” (448) [...] Nosotros que perseguimos á indios, resultó que nos persiguieron ellos. Con una gritería infernal los dos jefes Tobas con sus cuarenta ó más indios se habían lanzado sobre la retaguardia de la columna: habían muerto á dos soldados y herido á ocho. [...] Duro el indio. (449) A pesar del feroz balazo le relampagueaban los ojos de enérgica ira, é indomable furor. Se formó un consejo de guerra de 13. -El cacique Yaloshi, era el mismo que á traición, quiso matar al comandante Fontana en una expedición anterior: le hirió de gravedad, pero felizmente salvó. Llegó el día del arreglo de cuentas. Fue sentenciado á muerte. Aprobada la sentencia, se llevó á efecto, al pie de un corpulento quebracho. –Ahí no más lo dejamos para escarmiento. Más tarde pasó Cambá y sobre el cadáver de su compinche juró terrible venganza (450) (Fotheringham, 1909: 448-450)

Los tobas que logran huir de la represión militar liderada por Victorica en el Bermejo se unirán a la resistencia del Pilcomayo liderada por Taikolic, convirtiéndose este sitio en uno de los últimos bastiones de resistencia indígena. La dispersión que vino de la mano de las intervenciones militares fue otro elemento interesante que lograron identificar las mujeres del taller a partir de la reconstrucción que emprendieron sobre relatos del pasado. Esta situación fue la que vivieron los caciques Kalan y Nisia quienes huyeron de los militares en el Bermejo, encontrando refugio entre grupos tobas de Monte Carmelo.

Ahora bien, como reflexionaron las mujeres del taller el avance militar fue central para consolidar el desarrollo ganadero y la propiedad en manos de colonos criollos. Un paisaje que para el pueblo toba se transformó en campos alambrados, cultivos destrozados y la desaparición de animales de monte y que impactó negativamente en su autonomía. No obstante, como surge más adelante, este factor fue un motor decisivo de la resistencia toba. Sobre los efectos negativos que produjo la colonización ganadera, contamos con el valioso testimonio del jefe toba Lagadik,²³ registrado por Métraux durante una de sus campañas etnográficas a la zona:

22. Victorica fue el general en jefe y Obligado su jefe de estado mayor. Los comandantes de las restantes expediciones fueron: Uriburu desde el norte de Santa Fe; Fotheringham desde Formosa; Ibazeta desde Salta; el coronel Blanco cubriendo la retaguardia y Victorica desde Timbo por las márgenes del Bermejo.

23. Métraux registra en 1932 la presencia de “bandas Pilagá distanciadas a lo largo de la pantanosa región de Estero Patiño desde Salto Palmar (Fortín Leyes) al este hasta Buena Vista (Media Luna o Fortín Chavez) en el oeste”, y apunta que sus principales bandas estaban concentradas bajo el mando del Cacique Garcete cerca de Salto Palmar y bajo Lagadik, cerca de Fortín Descanso” (1946: 223-224).

Antes de la llegada de los blancos, nuestro río nunca se desbordaba. El ganado ha substituido a los animales que acostumbrábamos comer, [...] antes] eran abundantes y ahora morimos de hambre. [...] ellos también han desaparecido en el agua grande. (García Aldonate, 1994: 95-96).

Las fuentes analizadas en el marco del taller, pusieron al descubierto que el cacique Taikolic no era ajeno a la situación que vivía su pueblo cuando apostó a la defensa de sus tierras a modo de detener el casi irrefrenable avance colonizador sobre el chaco materializado en la construcción de fortines, fuertes y colonias. El informe de Pedro Iturralde sobre la expedición de Astrada al Pilcomayo contiene una buena descripción de cómo Taikolic buscó por distintos medios impedir que el explorador Astrada fundara en 1902 la primera colonia criolla sobre el Pilcomayo, Colonia Buenaventura, apostando para ello a establecer alianzas con otros grupos indígenas:

Había en aquel lugar, numerosos indios, que recibieron bien a los nuevos pobladores; y a pesar de que el cacique toba Taicolek trató de convencer a los demás indios, de que debían hostilizar a los cristianos y hacerles la guerra, fundándose en que, si bien aquellos pobladores iban en son de paz, y pidiendo con buenas maneras ser admitidos en aquellos terrenos, tras de los mismos irían los soldados que los perseguirían, y les quitarían por la fuerza, lo que ahora les pedían como un favor [...] (Iturralde, 1995 [1911]: 109)

Según recordaron varios de mis entrevistados, Taikolic buscó sembrar la desconfianza entre “las razas” (wichí, guaraní, chorote y chulupi) acerca de las verdaderas intenciones de los “cristianos” y convencerlos para que no cedieran sus territorios, para que no aceptaran los “acuerdos” que estos les proponían. Aunque no siempre logró convencerlos de que serían “traicionados”. En este contexto, algunas alianzas interétnicas –especialmente con los Guaraní y Chulupi– cobraron especial relevancia como parte de la defensiva indígena. Esto quedó plasmado en uno de los testimonios que José Toledo compartió con las mujeres del taller:

Él pensaba que su comunidad tenía que ser libre en sus tierras. Él también conocía a grandes caciques muy luchadores que tenían guerreros y que se enfrentaban a los chaqueños que les quitaban sus tierras. Por eso él siempre viaja y visitaba otras comunidades, otros pueblos. Él se había aliado con un cacique que había en la zona del Itiyuro que se llamaba Vocapoy que era Chané. Y también hablaban con un gran cacique de la zona de Machareti, en Bolivia. Ese era un cacique general, muy respetado. Ellos se aliaban y guerreaban juntos. Ellos lo ayudaron en una lucha en un lugar que se llamaba La Vuelta de los Tobas. (JT, Entrevista TME, Cartilla *Lucha y Memoria. Taicolic. La vida de un gran jefe Toba*, s/f)

Taikolic contaba con una reconocida reputación entre caciques tobas y grandes jefes de la región. Con muchos de ellos mantenía contactos frecuentes, comunicaciones secretas y alianzas, como es el caso de Vocapoy, un gran cacique del pueblo Chané del Itiyuro reconocido por sus luchas antikarai (que significa blanco en guaraní).²⁴ Así, a su estrategia defensiva basada en una gran capacidad para la guerra,

24. Nordenskiöld (2002 [1912]) registró que Taycolique mantuvo en 1909 conversaciones secretas

se sumaba una habilidad para defender los intereses de su pueblo que le valdría que el Dr. L. Trigo –explorador del Pilcomayo y además gobernador durante 5 años en el Gran Chaco²⁵ (Trigo, 1908)– le reconociera el título de “un gran hombre”. Cuando Nordenskiöld le preguntó a Trigo si había conocido a un líder sobresaliente este contestó “que el único que conoció fue a Taycolique” (2002 [1912]: 122). Es interesante destacar –como lo hicieron las mujeres en el marco del taller– que esta representación del cacique provenía de un explorador que se había visto obligado a atrasar un año su expedición con motivo de la fuerte oposición a su paso que encontró por parte del cacique Taikolic y el séquito de guerreros bajo su mando. Enfatizando en el cambio de curso de la expedición, que debió suspenderse hasta un año después, las mujeres pusieron de relieve las dificultades a las que se vieron sujetos los exploradores, destacándose de esta forma las acciones emprendidas por el pueblo toba en defensa de sus territorios.

Existen pocos datos acerca de la muerte de Taikolic. Se desconoce la fecha de su defunción, si bien se estima posterior a 1912, año en que fue visitado por el etnógrafo Karsten. Sobre los hechos que circundan su muerte, se cree que en ella estuvieron implicados colonos de la zona del Itiyuro (Campo Duran) y militares bolivianos. Sabemos además que la muerte de Taikolic fue vengada por el guerrero toba, Danagai, quien condujo –junto a otros caciques– una de las últimas cruzadas en búsqueda de recuperar los territorios. De ahí que, según reinterpretaban las mujeres en el taller, las sublevaciones tobas de 1917 contra la apropiación de extensas tierras del Chaco realizada por una compañía extranjera, no estuvieron lideradas –como estableció el historiador Pifarré²⁶ por Taikolic sino por su continuador: el cacique Danagai quien llevó adelante desde 1916 hasta 1918²⁷ múltiples levantamientos y ataques orientados a recuperar los territorios tobas. Sobre estas últimas expresiones de resistencia indígena, el nieto de Taikolic relató para las mujeres del taller:

Danagay tomó el mando de su gente. Estaba preocupado porque se estaban cercandando sus tierras. Convocó a los guerreros, salieron y se enfrentaron con gauchos y militares. Mataron a muchos y volvieron con armas. Se quedaron con armas en el lugar, esperando a los militares. A las mujeres las mandaron al monte, pero los militares también tenían miedo porque sabían que eran guerreros y tenían armas. Después que pasó un tiempo ya se bajaron y fueron a Monte Carmelo. Yo pude ver las armas y carabinas de los tobas. (JT, Entrevista TME, Cartilla *Lucha y Memoria. Taicolic. La vida de un gran jefe Toba*, s/f)

.....
con el jefe chiriguano Mandepora y con el jefe chané Vocupoy a partir de las cuales se instaló el rumor de que tramaban una rebelión generalizada contra los blancos (2002 [1912]: 122).

25. En su informe además de presentar un programa de colonización del Pilcomayo que abarca (1) “someter y dominar a la población salvaje”; (2) abrir caminos y establecer comunicaciones regularizadas; (3) elegir sitios apropiados para establecer fortines; (4) resolver el difícil problema del abastecimiento de víveres de guarniciones; (5) estudiar las condiciones en que fuera posible navegar el alto Pilcomayo, refiere a sus encuentros con capitanes de la tribu toba (1908: 6 y 8).

26. Pifarré plantea que quien lideró la sublevación en 1917 fue Taikoliki, “el gran jefe toba” (1989: 470).

27. Métraux se refirió a esto del siguiente modo: “En 1916 y nuevamente en 1924, el ejército argentino tuvo que sofocar una rebelión armada de los Toba, que estaban desesperados ante las invasiones de colonos sobre sus últimos territorios” (1946: 223).

Memorias y Resistencia indígena

El valor que otorgaron las mujeres del taller a la rememoración y reconstrucción de gestas de líderes guerreros del pueblo toba pone de relieve el papel fundamental que los recuerdos del pasado cobran a la luz de los acontecimientos y situaciones del presente en los que se encuentran inmersos los pueblos indígenas del norte argentino. Parte de ello tiene que ver con la potencialidad de la construcción de una memoria colectiva para forjar una identidad de grupo, anclada en un horizonte de sentidos compartidos que abarca tanto las referencias a acontecimientos del pasado como la visualización de un posicionamiento común. Ahora bien, tan relevante como lo anterior resulta el hecho de que estos recuerdos no solo habilitan la inscripción de los pueblos en una tradición identitaria de resistencia, sino que además son vividos como una herramienta de lucha, en tanto legitiman sus actuales reivindicaciones del territorio. En este proceso de reconstrucción de una memoria colectiva, los relatos del pasado emergen en una imbricada y tensa relación con el presente, pues así como abren la posibilidad de establecer una continuidad en la vivencia de ciertos acontecimientos y de incidir sobre el presente (y sus luchas), estos también suponen rupturas y desajustes respecto a la importancia que cobra recordar ciertos acontecimientos y no así otros. Como señaló Todorov (2000), los usos del pasado en el presente llevan a modificar la significación e importancia sobre ciertos acontecimientos pretéritos. Esto nos acerca algunas claves para entender el valor y el sentido que cobró para las mujeres del taller la reconstrucción de luchas pretéritas de guerreros a partir de la cual fueron anudándose sentidos al territorio indígena, en función de sus actuales reivindicaciones por el espacio indígena. Si el trabajo con las memorias del pasado posibilitó la construcción de un mapa de los despojos y de las prácticas de resistencia indígena, fue en ese proceso de recordar que la memoria se tornó en un catalizador, en tanto acción política orientada e interesada en privilegiar ciertos recuerdos sobre otros en función de su propia definición y sentido del territorio indígena. De ahí que las disputas respecto a qué acontecimientos recordar y cuáles sus sentidos fueron menos un punto de partida del trabajo encarado por las mujeres del taller y más un punto de llegada y que tuvo como principal efecto la producción de una territorialidad indígena toba en miras de legitimar su actual presencia en el territorio.

Bibliografía citada

- Astrada, Domingo (1906). *Expedición al Pilcomayo, 17 de junio a 24 de septiembre de 1903*. Buenos Aires: Estudios Gráficos Robles & Cía.
- Buliubasich, Catalina y Gonzáles, Ana (coords.) (2009). *Los pueblos indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras, Departamento San Martín*. Salta, Argentina: Centro Promocional de las investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA).
- Campos, Daniel (1888). *Informe de la expedición Boliviana de 1883*. Buenos Aires: Jacobo Peuser.
- Castelnuovo Biraben, Natalia (2016). “El Estado legislando, relevando, mapeando. Una etnografía de la implementación del Programa de Relevamiento

Territorial de Comunidades Indígenas en Salta, Argentina”. En:

Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder, vol. 7, nro.1: pp. 25-56.

Castelnuovo Biraben, Natalia (2015). *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Antropofagia.

Castelnuovo Biraben, Natalia. (2014). “Memorias de la Guerra del Chaco (1932-35) entre mujeres guaraníes del noroeste argentino”. En: *Alteridades*, vol. 24, nro. 47: pp. 101-113.

Nino, Bernardino de (2006) [1918]. “Una página o sea continuación de la historia de Misiones Franciscanas. Colegio F.F. Potosí (1908)”. En: Martarelli, Angélico y Nino, Bernardino de; *El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Cochabamba: Talleres gráficos Kipus.

Edel, Chantal (1991). “L’allée des soupirs”. En: Thouar, Arthur; *A travers le Gran Chaco. Chez les Indiens coupeurs de têtes 1883-1887*. Paris: Phébus, pp. 10-14.

Ferguson, James y Gupta, Akhil (2002). “Spatializing States: Towards an Ethnography of Neoliberal Governmentality”. En: *American Ethnologist*, vol. 29, nro.4: pp. 981-1002.

Iturralde, Fray Pedro (1995 [1911]). “Informe sobre la inspección misión de Nueva Pompeya que presenta al señor ministro del Interior el prefecto de misiones [1911]”. En: Teruel, A.; . Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, pp. 91-126.

Fotheringham, Ignacio H. (1909). *La Vida de un soldado o reminiscencias de las fronteras*. Primera Parte. Buenos Aires: Talleres Gmo. Kraft.

Francisco, Pifarré. (1989). *Los Guaraní-Chiriguano. 2. Historia de un pueblo*. Cuadernos de Investigación 31, La Paz: CIPCA.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.

García Aldonate, Marío (1994). *Y resultaron humanos. Fin de las culturas nativas en territorio argentino*. Madrid: Compañía Literaria.

Gordillo, Gastón. (2005). *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias tobas*. Buenos Aires: Biblos.

Gordillo, Gastón (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

Guglielmucci, Ana (2011). *El proceso social de consagración de la “memoria sobre el terrorismo de Estado” como política pública estatal de derechos humanos en Argentina*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Kantor, Leda (2012). *Rebeliones olvidadas y resistencias actuales entre los tobas del Chaco*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Karsten, Rafael (1993) [1923]. *Los indios tobas del Chaco boliviano*. Biblioteca de Historia y Antropología. Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.

Lavabre, Marie-Claire (1994). “Usages du passé, usages de la mémoire”. En: *Revue Française de Science Politique*, vol. 44, núm. 3: pp. 480-493.

Langer, Erik y Bass Werner de Ruiz, Zulema (eds.) (1988). *Historia de Tarija. Corpus documental. Tomo V*. Tarija: Universidad Autónoma ‘Juan Misael Saracho’.

Manual Operativo del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comu-

nidades Indígenas.

Massey, Doreen (2000). “Travelling thoughts”. En: Gilroy, Paul, Grossberg, Laurence y McRobbie, Angela (eds.); *Without guarantees: in honour of Stuart Hall*. London-New York: Verso. Pp. 225-32.

Massey, Doreen (2007). *Landscape/space/politics: an essay*. Disponible en: <http://thefutureoflandscape.wordpress.com/landscapespacepolitics-an-essay/> Fecha de última consulta: 20 de diciembre de 2016.

Métraux, Alfred (1946). “Ethnography of the Chaco”. En: Steward, Julian (ed.); *Handbook of South American Indians*, vol. 1, The Marginal Tribes. Pp. 196-370.

Nordenskiöld, Erland. (2002) [1912]. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano, APCOB.

Ricouer, Paul (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.

Taller de Memoria Étnica (coord.) (2003). *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: La voz de las mujeres indígenas*. Banco Interamericano de Desarrollo (BID/Ministerio de Desarrollo Social (MDS)/Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)/Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI), Buenos Aires.

Taller de Memoria Étnica (coord.) (2005). *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena*. BID/MDS/INAI/CAPI, Buenos Aires.

Taller de Memoria Étnica (coord.) s/f. *Un peyak danzando en el viento. Memorias del cacique Taicollic. Lucha del pueblo toba del Pilcomayo 1863- 1917*. Cartilla. Mimeo.

Taller de Memoria Étnica (coord.) s/f. *Tierra de ocasos. Las voces de los antiguos. Usurpación del territorio y lucha entre los tobas del Chaco*. Primera Parte. Cartilla. Mimeo.

Taller de Memoria Étnica (coord.) s/f. *Lucha y Memoria. Taicollic. La vida de un gran Jefe Toba*. Cartilla. Mimeo.

Thouar, Arthur (1991). *A travers le Gran Chaco. Chez les Indiens coupeurs de têtes 1883-1887*. Paris: Phébus.

Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI Editores.

Todorov, Tzvetan (2000). “La memoria amenazada”. En: *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós. Pp. 11-60.

Trigo, Leocadio (1908). *Informe del delegado nacional en el Gran Chaco*. La Paz: Talleres Gráficos La Prensa de José Calderón.

Fuentes consultadas:

Proyecto de Ley de Retorno para el pueblo Qom a Bolivia. Poder Democrático Social (Podemos), Congreso del Estado Plurinacional de Bolivia. s/f.

Memorias en acción. Prácticas y transmisiones de experiencias mapuche

LUCRECIA PETIT*

Resumen

Esta comunicación retoma un modo particular de construir memorias sociales, situado en un grupo particular que construye esas memorias, como las comunidades indígenas. Específicamente, se aborda la memoria colectiva de comunidades mapuche a partir de las prácticas y ceremonias de carácter sagrado. Se analizan la ceremonia ritual de camaruco, los *tayil* y los sueños, en el marco de las construcciones psicosociales de identidad, saberes y memorias. Por lo tanto, en este artículo se toman las acciones en que la comunidad se vincula con los antepasados y reactualiza su pertenencia al pueblo mapuche entrelazando las experiencias del presente con lo experimentado previamente, siendo la memoria la que articula lo heredado, plasmándolo en vivencias actuales y estableciendo una relación con los ancestros para orientar el devenir de la comunidad. En definitiva, se propone una "memoria puesta en acto", donde en determinadas prácticas comunitarias se crea –en esa misma práctica– la memoria social y las relaciones sociales que sostendrán esa memoria.

Palabras clave: memoria; transmisiones; prácticas; indígena.

Fecha de recepción: 20-5-2016

Fecha de aprobación: 06-02-2017

Memories in Action. Practices and Transmissions of Mapuche Experiences

Abstract

This work takes a particular way to study social memories, situated in a particular group that constructs these memories, such as indigenous communities. Specifically, the collective memories of Mapuche communities is approached through sacred practices and ceremonies. The ritual of Camaruco, *tayil* and dreams are analyzed in the mark of psychosocial constructions of identity, knowledge, and memories. Therefore, in this article we take the actions in which the community is linked to the ancestors and renew their belonging to the Mapuche people, intertwining the experiences of the present with the previously experienced, being the memory that articulates the inherited, shaping it in current experiences and establishing a relationship with the ancestors to guide the future of the community. This "memory into action" is created in the same action where it is shared through relationships that will sustain that social memory.

Keywords: Memory; Transmissions; Practices; Indigenous.

Introducción

En los estudios de memoria social, generalmente, al querer explicar el presente a partir del recuerdo, se remite a los relatos sobre la historia de un grupo o colectivo desde contenidos discursivos y narraciones sobre un evento que ha acontecido. Así, se desarrolla un aspecto de la memoria que tiene su referencialidad en el pasado, es decir, a expresiones textuales –o imágenes– que recrean un tiempo y un espacio anterior al actual. Desde la investigación de las construcciones psicosociales¹ de la memoria de una comunidad mapuche, este aspecto quedó evidenciado en una memoria de tipo fundacional, con las narraciones sobre las guerras, el viaje del cacique fundador, don Mariano Epulef, hasta las tierras que habitan, en la actual provincia de Chubut, y el tiempo de antes (Petit, 2010).

En cambio, en el análisis de los procesos de memoria que aquí se propone, el énfasis está puesto en prácticas, acciones, intercambios, transmisiones y relaciones sociales que se dan en el presente, y no desde la falta o el trauma. Por lo tanto, en este artículo se toman las acciones en que la comunidad se vincula con los antepasados y reactualiza su pertenencia al pueblo mapuche entrelazando las experiencias del presente con lo experimentado previamente, proceso en la cual la memoria articula lo heredado, plasmándolo en vivencias actuales y estableciendo una relación con los ancestros para orientar el devenir de la comunidad.

Por un lado se describen las memorias en su actualización y prácticas territoriales; y asimismo se propone una dimensión analítica y conceptual para este tipo de procesos de memoria. Se analizarán los entrecruzamientos entre: las herencias mapuche en las prácticas y ceremonias indígenas; y entre el modo de construir memoria y relaciones sociales. El interés está puesto más que en describir unas prácticas –como muchas otras que se realizan en la comunidad–, en pensarlas en clave de memoria psicosocial.

Las prácticas de la comunidad Mariano Epulef² que han sido seleccionadas son tres: la ceremonia del camaruco, los *tayil* y los sueños. En ellas la comunidad recobra fuerzas y repone su pertenencia e identificación mapuche. No son acciones independientes unas de otras, sino que suelen vivenciarse en la comunidad de un modo articulado. Por ejemplo, los *tayil* se cantan fundamentalmente durante la ceremonia del camaruco, y los sueños transmiten conocimientos sobre los *tayil*. Al ser analizadas en tanto prácticas y transmisiones de memoria, deliberadamente se dejan de lado numerosos aspectos que serían relevantes para comprender de un modo integral el lugar que estas acciones ocupan en la cosmovisión mapuche. Con base en esto, si bien el camaruco es un eje transversal –por

1. Este análisis forma parte de una investigación desarrollada entre el 2009 y el 2014, cuyo producto final se plasmó en una tesis de Doctorado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, con el apoyo de CONICET.

2. El proceso de investigación-intervención se desarrolló en la comunidad Mariano Epulef, localizada en la actual provincia de Chubut, cuyas viviendas e instituciones están emplazadas en la Aldea Epulef. La publicación del nombre de la comunidad y de los sujetos entrevistados llevan el nombre real porque así lo manifestaron los propios protagonistas.

* Doctora en Psicología (UBA), Docente e Investigadora en el Área Social Comunitaria de la Facultad de Psicología de la UBA, Profesora de la Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo. Correo electrónico: lucrepetit@gmail.com

la visibilidad y presencia en la comunidad y los significados que condensa-, no se pretende dar cuenta de todos los sentidos que tiene para los pobladores de Epulef. Específicamente se piensan los aspectos del camaruco vinculados con los recuerdos, lo heredado, las continuidades y el devenir, a fin de comprender su ejecución sostenida en el tiempo, su vinculación con cierto origen y la actualización de pertenencia comunitaria.³

De todos modos, resulta necesario ubicar históricamente a la comunidad y las prácticas que luego se describen. Los pobladores llegaron a la zona en 1919 junto al cacique Mariano Epulef y se instalaron en las tierras que luego el presidente Alvear otorgó por decreto, en 1923. Las memorias de desplazamientos se entrelazan con las rogativas y el camaruco como ceremonias sagradas –uniendo la memoria fundacional con la práctica actual que da identidad a la comunidad– y con los sueños y las *machis* o curanderas, que en ocasiones redireccionaron el modo de realizar las prácticas ceremoniales. En el trayecto hacia el sur, las familias se movían en carros y debían esperar las apariciones de los animales con los que viajaban. Durante el trayecto siempre eran acompañados por las rogativas (Ayilef, 2012). Por eso se establece una continuidad entre la ceremonia que los antepasados realizaban y el camaruco que siguieron haciendo cuando se rearmó la comunidad de Mariano Epulef en la actual Chubut.

No obstante, son marcadas las diferencias con respecto al tiempo de antes. La referencia a lo que los abuelos hacían antes indica la manera correcta y el buen conocimiento sobre las cosas, entrelazada con la noción local de “respeto” (Petit y Alvarez, 2014). En ocasiones, los pobladores manifiestan que al no hacerse las cosas como se hacían antes, ya no hay respeto o se ha perdido. Esto se tensiona con la idea de progreso y bienestar, con algunos cambios concretos en la realidad cotidiana de los pobladores de Epulef, como tener vehículos, ropas de telas sintéticas y viviendas con estructuras de cemento, madera o chapa. Por ejemplo, se recuerda que antes las familias no llegaban al camaruco en auto como ahora, sino que llegaban todos a caballo; o que antes dormían sobre los cueros y ahora llevan colchones. Algunos recuerdan que antes, cuando estaban las ancianas, había mucho respeto y en el camaruco no permitían que haya perros ni que haya autos, se hacía todo “a la vieja usanza”. También expresan el carácter compartido entre los participantes a la ceremonia, donde se compartía todo, como la carne que se faenaba.

En los últimos años, el gobierno provincial se volvió un interlocutor clave, generando a su vez, disputas sobre las ceremonias y su modo de realizarlas. Desde la Comisión Aborígen se pide subsidios para la compra de leña y pasto para el “ritual mapuche”, o se expresa a la Comuna Rural que pida colaboración a los comerciantes para que no vendan bebidas alcohólicas durante los días del Camaruco (Petit y Ferrari, 2010). Sin embargo, el comienzo de la ceremonia no siempre estuvo garantizada, ya sea por no contar con el apoyo gubernamental, o por cuestiones familiares luego de la muerte de algún cabecilla de camaruco. Así también se relatan historias de lo que ocurrió cuando la comunidad quiso acortar los días de rogativa,

3. La tesis antes mencionada incluye un análisis sobre la identidad y el sentido de pertenencia de la comunidad.

o cuando se hicieron cosas indebidas (como dejar el campamento para realizarlo en la escuela). Lo interesante en esto, es que a pesar de las amenazas de la continuidad de la práctica, se sigue realizando y sigue siendo el sostén de la comunidad desde la memoria que crea y recrea.

Prácticas de memoria en la comunidad mapuche

En este apartado se busca sintetizar y puntualizar algunos aspectos de las prácticas de memoria, en particular, del modo en que se desarrollan en la comunidad Mariano Epulef. Vale aclarar que el camaruco, los *tayil* y los sueños son fenómenos de carácter ceremonial, espiritual y sagrado, con sentidos profundos pertenecientes al Pueblo Mapuche. Específicamente en estos últimos (o *pewma*, en *mapuzungun*) cobra relevancia la narración del sueño, dando cuenta de la capacidad de agencia del que narra en el hecho comunicativo. Además, si bien dicha complejidad podría analizarse desde diferentes ejes, aquí solo se tomará un abordaje en tanto prácticas y transmisiones de memoria. De todos modos, se introducen los elementos básicos necesarios para comprender el análisis posterior de estas acciones, teniendo en cuenta el grado de socialización y de secreto que los sujetos de la comunidad han querido mantener sobre ellos.

El camaruco

El camaruco –denominado también “rogativa”, o en lengua mapuche “*nguilatum*”⁴ o “*kamarikun*”– es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche, extendido a ambos lados de la cordillera andina (Patagonia y Araucanía), en lo que actualmente es Argentina y Chile. Se caracteriza por su riqueza de situaciones comunicativas en lengua mapuche (*mapuzungun*), tanto en los ruegos como en los cantos de los *tayil*. Diversos estudios han puesto el énfasis en la ejecución misma de la ceremonia y analizaron la importancia de los camarucos como prácticas de alianzas políticas y de familiarización (véase Golluscio, 2006; Ramos, 2010).

En la comunidad Mariano Epulef, en cualquier momento del año, en una charla cualquiera, se habla del camaruco, y las veces que la investigadora entrevistaba o conversaba con las personas, lo decían “naturalmente”, como un hecho cotidiano y común. Es necesario puntualizar que para los miembros de la comunidad, la práctica del camaruco no necesita ser explicada ni traducida: todos (participen o no de la ceremonia) saben a qué se refiere. Esta internalización de lo conocido, lo “natural” hacia el interior del grupo, lo experimentado como “propio”, se enfrenta a una cantidad de dudas, incomprendiones y extrañezas por parte de la investigadora. Aun cuando se intenta conocer y comprender los significados del camaruco y los sujetos quieren explicar y responder sus inquietudes, uno se enfrenta con un universo de sentidos que siempre resulta más complejo que lo expuesto o comprendido por un investigador. Quizás el camaruco sea tan

4. Según Ramos (2010) y Golluscio (2006) las diferentes nominaciones de la misma ceremonia varía según la zona geográfica. En la provincia de Chubut la llaman camaruco y en la provincia de Neuquén *ngilatum*.

difícil de explicar en su totalidad, que ninguna descripción dará cuenta de todo lo que implica.

Entonces, desde la postura ética de quien investiga⁵ no es el interés saturar los huecos con explicaciones académicas, si bien aquí se presenta un análisis de esta práctica, hay muchos otros sentidos que solo la comunidad puede develar. Por esto –y sumando las divergencias entre diferentes comunidades– cualquier intento de rótulo, definición o reposición acabada en torno al camaruco genera incomodidad y la sensación de que faltan precisiones para dar cuenta de “todo lo que allí ocurre”. Pero simultáneamente, es esa riqueza de sentido tan interiorizada y tan localizada, la que lleva a detenerse en esta práctica tan afectivamente propia de la comunidad Mariano Epulef.

Cuando se ha preguntado qué es el camaruco, las respuestas generalmente se basan en el “qué se hace”. Asimismo, resulta llamativo que tanto en el cuadernillo que está en la escuela como en el libro que publica el presidente de la Comisión Aborigen, Eulogio “Quito” Ayilef (2012), se tenga tanta precisión en describir momento a momento cada parte de la ceremonia, a modo de “esto tiene que hacerse así y no puede faltar”.⁶ Sin embargo, en ninguna de esas detalladas descripciones aparece el sentido de la práctica que realizan, ni explicaciones sobre los significados. Claramente, el camaruco no se logra solo llevando a cabo cada una de esas descripciones, sino también hace falta incluir el sentido puesto en juego, las relaciones con *Futachao*, la creencia en el valor de la práctica que se está realizando y en las interpretaciones de las señales que distintas fuerzas del entorno transmiten a la comunidad.

En las comunidades mapuche de la patagonia donde se realiza esta ceremonia, se pide por un buen año de lluvias, que no abunde la sequía y que haya buena cría de animales. En Mariano Epulef,⁷ al camaruco “se va a pedirle a Dios todas las necesidades para toda la comunidad”, “se va a rogar, a pedir, a pensar bien, a pedir pensamientos buenos”. El acento en el aspecto espiritual-religioso, es explicado por doña Alcira Pino, una de las mujeres mayores del camaruco: “...Y bueno, en el camaruco tenés que pedir, todo, mucha cosa, tenés que pedir. Que venga el año bueno, que venga lluvia, que venga nieve, que te vaya bien en esos animalitos que tenés, que sigamos adelante, y con los hijos que tenés, nietos, igualmente que todos anden bien, que tengan suerte”. Además de ser considerado como algo valioso, se enfatiza que es lo más importante que tiene la comunidad, Alcira expresó que antes no había evangelio, “camaruco nomás” y que esa “es la religión de nuestra raza”. Por otra parte, es una ceremonia que ocurre y se ejecuta durante algunos días pero que “continúa

.....

5. Las veces que la investigadora participó del camaruco, no registró nada ni de manera escrita ni audiovisual, sino que solo se dedicó a vivenciarlo.

6. En el primer viaje de campo, quienes serían las *piuchenas* le relataban a la investigadora paso a paso todo lo que se hacía, aunque recién logró comprender de qué le hablaban cuando participó del camaruco.

7. Con fragmentos de los audios de las entrevistas y las fotografías de circulación pública sobre el camaruco de la comunidad, se realizó un audiovisual que fue entregado a la comunidad como parte de la devolución del proceso de investigación: “La fuerza de la comunidad Mariano Epulef. Trayectorias y pertenencias mapuche”. Dirección: Lucrecia Petit. Editor: PPR Cooperativa de Trabajo. Noviembre, 2014. Duración 22 minutos.

presente” durante todo el año en las discusiones, conversaciones, reflexiones y evaluaciones cotidianas (Petit y Alvarez Avila, 2014). El camaruco de Epulef dura cinco días en total, de los cuales el primero y el último son de preparación y ordenamiento de los elementos necesarios para desarrollar la ceremonia. En los demás días, dos son específicamente dedicados a lo que se llama “rogativa” donde se “*nguillatea*”,⁸ con las ofrendas y ruegos al dios *Futachao* (de acuerdo con las expresiones nativas). Estas dos jornadas (con diferencias en la apertura y el cierre) son similares, porque según los participantes, es necesario repetir todo lo que se hace, para poder completar su “par”. Al día siguiente a las dos jornadas de rogativa, se realizan los bailes de “*lonkomeo*”,⁹ simbolizando el movimiento del avestruz y el pedido de lluvia para el campo, agitando cascabeles mientras los pies descalzos imitan el paso saltado de los animales. Lo bailan los hombres, grandes y chicos, saliendo en cuadrillas formadas a veces por padres, hijos y nietos, vistiéndose con ponchos y jaraguillas,¹⁰ mientras las mujeres le cantan a cada uno el *tayil* que le corresponde.

Todos los pasos de la rogativa están ‘programados’ y hay un orden que se debe seguir. Cada día comienza bien temprano, con la salida del sol y termina cuando se realizaron todas las acciones que “se tienen que hacer”, aunque el cuerpo indique el tiempo de dormir, aunque llueva, haga frío, se hayan atrasado los tiempos por los animales u ocurra algún otro contratiempo. La fecha de inicio de la ceremonia varía según la luna, realizándose en la primera luna llena del mes de febrero, una vez por año, todos los años. El comienzo se denomina “levantar camaruco” o “levantar bandera”, iniciando con la pintada y los *tayil* de los caballos, y con el traslado y colocación de las banderas en el *rehue* (*altar*).¹¹ Previamente las familias que participan se reúnen para preparar todo lo que necesitarán y utilizarán, y en especial para rogar por el buen inicio de la ceremonia. Una vez en el campamento,¹² las familias se distribuyen espacialmente en fogones, armando un semicírculo con vista al *rehue*, donde están los y las *piuchenas*,¹³ las doce cañas y las dos banderas, una amarilla y otra azul. Afuera del campamento están los caballos que se utilizan para dar las vueltas del *aung*.¹⁴

.....

8. Esta expresión castellanizada –pronunciada como “guillatea”– es muy utilizada para referirse a las acciones propias del *nguillatum*, o sea, corresponde al agradecimiento y la ofrenda al dios *Futachao* realizada con yerba, azúcar y “*mushay*” (preparación realizada con maíz hervido y fermentado).

9. En otras comunidades se baila solo el “*purrún*” alrededor de las cañas del altar.

10. Las jaraguillas son prendas de tela que se usan debajo del poncho, de la cintura a las rodillas, a modo de calzoncillos, y son sujetadas con una tira que pasa por la ingle y la cintura, y cuelga por detrás simbolizando la cola de los animales.

11. *Rehue* o *rewe* hace referencia al “altar”, al lugar central del campamento cerca del cual se colocan los caballos, donde las mujeres sacan los *tayil*, donde tienen lugar las principales palabras y alrededor del cual se baila el *lonkomeo*. La composición del *rehue* difiere entre las comunidades. Algunas poseen una caña por familia, en otras hay un número estipulado de cañas. En Epulef hay doce cañas representado los doce meses del año, junto con dos banderas, una amarilla y otra azul.

12. Campamento le llaman al semicírculo donde cada familia arma su fogón para permanecer y pernoctar durante la rogativa. El lugar donde se emplaza el campamento se denomina *pampas* del camaruco o *pampas de lelfín*.

13. Los *piuchenas* son dos niñas y dos niños, quienes se encargan de todas las actividades realizadas en el *rehue* o altar.

14. *Aung* o agún se denomina a las vueltas galopando a caballo realizadas alrededor del cerco de la ceremonia.

Las participaciones varían según el vínculo con “los dueños del camaruco”, por lo que los lugares importantes son ocupados por las personas mayores. A su vez, cada familia que participa tiene un lugar heredado de sus antepasados en cada fogón. El *longko*¹⁵ o cabecilla de camaruco es Narciso Ayilef, nieto del cacique fundador Mariano Epulef, por lo que el fogón central corresponde a “los Ayilef”. Desde allí se distribuyen el resto de los fogones hacia la derecha y la izquierda, dividiéndose las familias hacia la bandera amarilla o hacia la azul. Anteriormente estaban a cargo las hijas de Mariano Epulef, Meridiana y Elvira Epulef. Las mujeres que actualmente guían los *tayil* son Alcira Ayilef, Celia Ayilef, Eudolia Varela de Epulef –quien además toca el *kultrún*– y Florinda Huentecoy, esposa del *longko*, mientras que sus hijas acompañan cantando bajito “hasta que les toque ocupar ese lugar principal”.

Los *tayil*

El *tayil* es un canto considerado sagrado, realizado en *mapuzungun* (lengua mapuche) por las mujeres adultas. Son ejecutados en casamientos, señaladas, ritos funerarios, nacimientos, visitas, bendiciones, y generalmente se realizan de manera grupal. En los camarucos y las rogativas, los *tayiles*¹⁶ son una parte fundamental, cuya acción suele denominarse *tayilquear*, verbo castellanizado derivado de la palabra *tayil*. Estas canciones poéticas y sagradas –que en realidad son mucho más que canciones– varían según la comunidad y los ancestros a los que hacen referencia. De hecho, muchos de los discursos que refieren implícitamente a la relación con los ancestros se encuentran en los *tayil*, y estos incluyen “algo más” que no puede transformarse fácilmente en discurso explícito.

Por un lado, los *tayil* son vividos por las personas mapuches como un ámbito de reserva semántica resguardado históricamente de la sociedad dominante (Golluscio, 2006) y, por el otro, funcionan como un índice metacultural de los límites étnicos de pertenencia (Ramos, 2010). Podrían distinguirse diversos tipos de *tayil*, unos que indican los actos y momentos diferentes de la ceremonia y otros que señalan los sentidos de pertenencias de los participantes del ritual, haciendo referencia a la relación de las personas con sus antepasados del linaje (Ramos, 2010). Los *tayil* se “tienen” y se “sacan”. Cada persona “tiene” su *tayil* y en la ejecución del canto se “saca” ese *tayil*. En la comunidad Mariano Epulef, “los *tayiles* que se tienen y se sacan son más numerosos que en otras comunidades, lo que desde los propios pobladores representa un rasgo distintivo y justifica la larga duración del camaruco. Los *tayiles* refieren a elementos de la naturaleza, como el sol, la luna, el lucero; a animales, como el caballo, el avestruz, el sapo; y a antepasados y familiares, como el de don Mariano Epulef. Durante el camaruco se cantan todos los *tayiles* –llegando a ser más de cuarenta– dividiéndose según correspondan a los momentos de la ceremonia (por ejemplo, desensillar los caballos, degollar las ovejas, la salida del

.....

15. El *longko* o *lonko*, refiere a la máxima autoridad de la comunidad, considerado como cacique.

16. Si bien la palabra *tayil* en lengua mapuche no lleva incorporado el plural, los pobladores de Epulef denominan “*tayiles*” al plural de las canciones sagradas, incorporando el sufijo del castellano “es”, marcando el plural.

lucero) o a los bailarines del lonkomeo. La ejecución de los *tayil* es realizada por las mujeres mayores de cada familia, en forma coral dispuestas en ronda o en línea, según las etapas de la ceremonia. Cada canto contiene sílabas o frases breves que se repiten de manera rítmica, por lo que el ritmo es parte del *tayil*. En conversaciones sobre cómo cantarlos, se dejó asentado que no cualquiera puede hacerlo y que no alcanza con saberse el contenido, sino que es necesario cantarlos según su ritmo y entonación. A esto se le suma que un *winka*¹⁷ por su condición de blanco, no podría ejecutar el *tayil* como debe ser.

La aclaración anterior sobre la inmensidad de sentidos que tiene el camaruco, es válida para los *tayil*, siendo que son parte de un conocimiento “secreto” y “delicado”. Además, tienen un sentido muy íntimo y profundo para cada familia,¹⁸ por lo que no corresponde escribirlos ni traducirlos.¹⁹

Los sueños

La cultura mapuche ha previsto, además del camaruco, varios sitios de acceso al espacio y tiempo sagrados de los antiguos como los sueños, en tanto expresiones poéticas (Ramos, 2005). Los “portales hacia lo sagrado” (Tausig, 1992) permiten establecer relaciones particulares con los ancestros en el transcurso de la vida, por lo que estos portales ofrecen la fuerza mágica suficiente para que los antepasados tomen posesión del cuerpo y, evocando rastros del original en lo nuevo, algo resulte transformado en la persona (Ramos, 2005). En lengua mapuche los sueños son llamados *pewma*, y tienen la función de comunicar y transmitir conocimientos, mandatos y experiencias. El sueño es considerado una práctica cultural de pasaje, ya que es el medio por el cual el ser se constituye históricamente en un heredero de la antigüedad y podrá dar significado a su vida y a sus experiencias. A través del sueño, las personas mapuches seleccionan vocabularios, normas y sistemas de juicio desde un marco de interpretación mapuche para ver el mundo (Ramos, 2005), pudiendo comprender la historia familiar y personal, volver a vincular las imágenes de los antepasados y a operar como portadores de conocimiento (Nahuelquir, Sabatella y Stella, 2011).

El énfasis puesto en las imágenes mismas como fuente autónoma de experiencia y conocimiento, indica la clave de los secretos de la vida en la vigilia (Wolin, 1982), siendo que además, en las epistemologías mapuche, el sueño es parte de la memoria social en la que se vinculan en una misma historia tanto la fuente (los ancestros, el entorno natural) como los soñadores (Ramos, Kropff, Perez y Tozzini, 2010). Como práctica discursiva y simbólica, el sueño es la destinación legítima para ocupar un lugar social de prestigio en la comunidad y revela una orientación

.....

17. El *winka* o *wingka* se utiliza para referirse al hombre blanco, aludiendo a la persona no mapuche.

18. Durante la investigación, se grabaron tres *tayil*, ejecutados por diferentes mujeres sin que se haya pedido, y en presencia de familiares y pobladores, por lo que fue tomado como un registro para la comunidad. Esas grabaciones se devolvieron a sus familias y uno fue utilizado para la realización de un video por parte de los alumnos de la escuela.

19. Algunos de los *tayil* han sido grabados por Mario Silva y editados en un CD sobre música étnica de la patagonia.

de la vida que al manifestarla públicamente, la transforma en mandato ineludible del destino (Ramos, 2005).

En términos generales, los sueños cuentan las visitas o viajes de personas, pudiendo incorporar encuentros con animales u otros elementos naturales. Es así que el sueño, a partir del sujeto que sueña, es un modo de contar el encuentro con los ancestros en el que reciben el “entendimiento” y el conocimiento mapuche. El sueño como una pieza poética de oratoria mapuche –el texto que narra un sueño–²⁰ fue analizado por Ramos desde los valores “comunalizadores” de esta narración, específicamente en su utilización como criterio legitimador de prácticas sociales y discursivas, en tanto opera como zócalo entre los proyectos o decisiones futuras, y el presente incierto del sujeto que sueña (2003).

En la comunidad Mariano Epulef, los sueños están vinculados fundamentalmente a mensajes sobre el camaruco y los *tayil*, transmitidos a ciertas personas pero interpretados de manera colectiva. Los sueños implican la presencia de antepasados, o familiares muertos, que aparecen en imágenes con objetos mapuche o que mencionan textos específicos con mensajes discursivos. De esta manera, se reciben ciertos conocimientos o se indican aspectos comunitarios a revisar, y es por estos efectos colectivos que siempre son interpretados comunitariamente. Algunas narraciones sobre los sueños remiten a soñantes que ya no viven o que no fueron parte de la comunidad, como por ejemplo, curanderas de otros lugares o parientes lejanos, pero que siguen transmitiéndose y siguen teniendo sentido para la comunidad. Otros, son sueños más cercanos en el tiempo, contados en primera persona y afirmando “eso yo lo soñé” o “eso lo aprendí por sueños”.

En la comunidad Epulef los sueños son interpretados por los que tienen algún conocimiento o tienen alguna relación con el lugar de autoridad, los cabecillas de camaruco o los antepasados. En algunos casos las discusiones se dan entre muy pocas personas o se va reflexionando sobre los mensajes transmitidos en los distintos encuentros familiares o comunitarios.

La memoria social como práctica colectiva

Algunos autores que enfatizaron las prácticas y acciones en las que se construye y articula la memoria, consideraron el recuerdo y el olvido como caminos interdependientes en la actualización de experiencias. Y también como actividades encarnadas y constituidas en el seno de la pragmática de las prácticas sociales y la significación simbólica del mundo (Middleton y Edwards, 1992). Las prácticas sociales articuladas con la memoria social han sido estudiadas en tanto conmemoración, refiriéndose a eventos colectivos como los ritos, ceremonias y festividades que corresponden a una tradición. Lo que se celebra y lo que se recuerda a través de esas prácticas “no es el hecho de que ya no existe más, sino el hecho de que alguna vez existió” (Ricoeur, 1998:28). De este modo se vincula el pasado con el presente, al extenderse hasta la actualidad la existencia de los antepasados, para que los nuevos

.....
20. El texto de la “narración de un sueño” fue analizado por Ramos a partir de su estructura retórica: orientación, relato del sueño propiamente dicho, confirmación pública y evaluación o cierre (2003).

integrantes de una sociedad se identifiquen, se apropien de algo que los precedió y lo restauren –empleando tal vez elementos novedosos–, de modo que aquello que perdura no es el fiel reflejo, sino el significado del pasado (Mead, 1929).

Los actos conmemorativos son una forma de recuerdo conjunto y es en las prácticas sociales de conmemoración donde la gente recuerda y celebra hechos y personas que forman parte de una identidad y concepción cultural y generacional común reconocida por todos (Middleton y Edwards, 1992). Toda conmemoración implica una forma de ritualidad social en la que diversos grupos hacen visibles sus memorias, poniéndolas en escena, al mismo tiempo que las reafirman a partir de actos simbólicos que delimitan el sentido de lo que se recuerda (Piper, Fernández e Iñiguez, 2013). A través del mito y el ritual los valores sociales reciben una autoridad sagrada y proporcionan una razón para el orden social presente (Nanda, 1987). En este sentido, el foco está puesto en las acciones ritualizadas, entendiendo al ritual como un modo de acción (la ritualización de la actividad). En otras palabras, la ritualización puede ser una vía estratégica de actuar, diferente a otras acciones. Aún más, como encarnación y ejercicio de poder, puede concebirse como una estrategia para la construcción de una limitada y limitante relación de poder (Bell, 1992).

El énfasis en las acciones y las ritualizaciones puede articularse en la noción de *performance* en tanto enunciados o expresiones realizativas (Austin, 1962) comprenden la repetición como reactuación y reexperimentación de un conjunto de significados establecidos y compartidos (Turner, 1969), que implican poder (Bauman y Briggs, 1990). Algo es performativo porque es un hacer, una expresión compartida y una acción colectiva (Butler, 2001), y a través de la *performance* se transmite la memoria colectiva, reproduciendo y transformando los códigos heredados, ubicando siempre una experiencia en el presente que transmite la memoria y la re-escenifica (Taylor, 2005).

Investigaciones recientes en temas de memoria desde la Psicología Social, han considerado en sus análisis no solo lo discursivo, sino también las materialidades y las *performances*, en tanto acciones ritualizadas que participan de la construcción de significados sobre el pasado, y así, la memoria es entendida como práctica preformativa que implica un conjunto de acciones reiteradas y constreñidas a ciertas normas constructoras de identidades (Piper et al., 2013). Para las comunidades y grupos mapuches la ritualización de algunas ceremonias – como el camaruco– opera, en primer lugar, como símbolo de identidad y marco de interpretación sobre la cultura misma (Golluscio, 2006), constituyendo una manera particular de impugnar las imposiciones hegemónicas de uniformidad, simplificación y olvido y, de este modo, reterritorializar el espacio establecido (Ramos, 2005). En segundo lugar, la importancia psicosocial de los rituales y conmemoraciones para la elaboración de duelos en grupos y comunidades víctimas de genocidios, según las investigaciones llevadas adelante por psicólogos y especialistas en memoria colectiva y derechos humanos, radica en que adaptan a los sujetos dentro de la sociedad, reafirmando la continuidad de la comunidad (Páez, González y Beristain, 1999).

En el camaruco de la comunidad Mariano Epulef, puede entenderse que la ma-

nera de ritualizar lo heredado –en sus acciones pautadas y preestablecidas– funciona como una estructura de memoria, donde está todo dispuesto para seguir haciendo y, por lo tanto, seguir recordando. Sin embargo, este tipo de *performance* tiene un alto grado de reflexividad y criticidad, donde el código para la realización e interpretación de las acciones también se mantiene resguardado al interior de la comunidad. Aún más, para asegurar la continuidad, lo relevante no es la mera repetición de la ceremonia, sino la capacidad de los sujetos de reflexionar sobre la situación de la comunidad. Al ritualizarse, además, lo que se asegura es fijar las pautas y condiciones necesarias para que, aunque cambien los participantes, se resguarde y sostenga en el tiempo este modo de vincularse con el pasado, reflexionar sobre el presente y proyectar un futuro.

Las herencias mapuche en las prácticas y ceremonias mapuche

El camaruco en la comunidad Mariano Epulef es caracterizado como algo heredado, articulando la práctica del presente con un origen pasado y compartido. De este modo, se vincula a los orígenes, a las raíces, a los antepasados, remarcándolo con ideas del tipo “siempre se hizo así”. La ceremonia que existió desde siempre, desde que se hizo el mundo, fue encomendada a un cacique y su grupo para que siga existiendo. De manera más específica, el camaruco en Epulef aparece vinculado con experiencias previas, ubicando el origen de la práctica en otras localizaciones donde habitaban las familias mapuche en los tiempos previos al desplazamiento forzoso que sufrieron. Al cacique don Mariano Epulef, los ancestros le habían dicho que “tenía que seguir con el camaruco”, indicando para que vaya a donde vaya, siga haciendo camaruco. Esa herencia necesariamente tuvo que ponerse en acción, ya que para que se “siga” con la herencia, se tiene que “hacer” y es en este sentido que da cuenta de una memoria puesta en acto. Esta manera de relacionarse con los recuerdos desde la puesta en práctica de la ceremonia del camaruco, puede denominarse “memorias de acción”, puesto que se recuerda sobre la base de, por medio de, o gracias a esa acción concreta. A su vez, es una memoria social porque la acción es realizada de manera colectiva, recordando necesariamente en el hacer con otros, cuyos sentidos son otorgados por ese colectivo particular.

El énfasis puesto en lo que le habían dicho a don Mariano Epulef como cacique y el acento en la caracterización de “su” camaruco, han sido elementos centrales en la construcción de la comunidad. En este sentido, los camarucos se inscriben en una historia de desplazamientos y de reestructuración de los grupos mapuche-tehuelche. Por un lado, esta historia relata las experiencias tristes cuando las diversas campañas militares en Patagonia generaron un desmembramiento de las familias y, por el otro, las experiencias de reestructuración, una fuerza localizadora de las familias reagrupadas y un mecanismo de familiarización que aglutinaron a diversos linajes (Ramos, 2005). Si este tipo de construcción de memorias es condición para construir y reconstruir la comunidad y las familias mapuche, las prácticas de memoria operan entonces como “familiarización” al crear lazos sociales y vínculos perdurables entre los sujetos, las familias y los grupos.

De este modo, heredar y sentirse partícipe de esa herencia, incluye a los sujetos

y a la comunidad –reconstruida luego de los desplazamientos forzosos– dentro de un proceso mayor que los hace parte del pueblo mapuche. En este sentido, reponer esa herencia, se relaciona con mantener una tradición y sobre todo con sostener marcos interpretativos comunes (Ramos, 2005) por lo que lejos de ser una costumbre con acciones secuenciadas, cada momento, acción y evocación realizada en el camaruco, sigue las pautas de los ancestros, y recuerda un origen común y una historia heredada que debe seguir transmitiéndose.

A su vez, la idea (a)temporal de “siempre”, acentúa una acción continuada y es esa continuidad la que se refuerza con la práctica, cada vez, del camaruco. A diferencia de las narrativas tristes de persecuciones en los tiempos de guerra, el camaruco recuerda la posibilidad de continuar con la cultura y las formas mapuche. Es por eso que la ceremonia ritual otorgó, y otorga, vitalidad, en tanto posibilidad de desplegar vida acorde a la propia cultura. Mientras que los recuerdos fundacionales anclan un pasado en un tiempo lejano, los recuerdos en acto tienen la función de otorgar vitalidad y proyectarse hacia adelante. El camaruco entonces, como práctica de memoria, funciona como “estímulo vital”, para seguir manteniendo viva una comunidad. Aún más, permitió viajar, seguir, llegar, volver y mantener vínculos –cuando las políticas estatales pretendían desmembrar los lazos indígenas– dando un marco común a las diferentes familias que se habían dispersado por las campañas militares, uniéndose bajo el mismo origen y el mismo pasado, reencontrándose en una práctica social desde la cual recordaban quienes eran. Para seguir siendo, había que garantizar la continuidad de la práctica. Esto operaría del modo “porque hacemos camaruco, recordamos quienes somos”, articulando estrechamente la memoria con la identidad.

Heredar, también implica que alguien tome un lugar y lo haga propio, que se produzca una “apropiación”, pero a condición de recordar ese origen, implicando responsabilidad y compromiso para asegurar la continuidad de la práctica. El camaruco de Epulef argumenta su propio origen en el hecho de ser una herencia, y de recordar a los ancestros en cada acción de la ceremonia, tanto en la evocación como en la ejecución –al modo en que se transmitió ese legado–. Es en cada actuación donde se afirman los recuerdos, o sea que es en el presente donde se actualizan –y reactualizan con las disputas sobre cómo hacerlo– los sentidos del origen común. La unión con el pasado, siguiendo la argumentación propuesta, no se da en un “traer” lo histórico a la actualidad, con un salto temporal que no contempla los estadios intermedios. Por el contrario, el pasado siempre se fue “presentificando”, en cada actuación colectiva del camaruco, en cada repetición del ritual, y al volver a hacer eso mismo, aun cuando nunca es igual, se mantenía un lazo con lo heredado desde la propia acción.

Lo relevante, entonces, no gira solamente en torno a recrear lo heredado por el solo hecho de recordar que hay un mandato que cumplir, sino que cada camaruco –y todo lo que esto vincula y abarca–, es una acción en la que se construyen y elaboran los recuerdos. A su vez, en la articulación entre pasado y presente, en la práctica que se recrea cada vez, se garantiza el futuro, abriendo paso al devenir. Así, el pasado sigue siendo parte fundamental del presente, reforzando con esas prácticas que lo único que se sabe es que va a volver a suceder (Taylor, 2005).

Construir memoria y relaciones sociales

Sintetizando lo desarrollado anteriormente, este tipo de construcción de memorias se basa en acciones sociales –en su preparación, ejecución, evaluación e interpretación–, de modo que los recuerdos se realizan de manera colectiva. Sumado a esto, la memoria es social porque la selección de los elementos a recordar –y sobre todo el modo, en que se recuerdan en estas prácticas sociales– tiene sentido para toda la comunidad. En estas acciones sociales y comunitarias, al tiempo que se recrea, se evoca o se interpreta el pasado, se establecen diferentes tipos de relaciones: interfamiliares, intrafamiliares, con los ancestros y seres espirituales, y con el presente y el futuro. Es por eso que el tipo de memoria que se argumenta es una memoria puesta en acto o “memoria realizativa” (Ferrari, 2010), donde la misma se construye en la vivencia y la experiencia. Así, no habría algo representado, sino que es actuado por los mismos sujetos, incluyendo las prácticas específicas para las cuales los sujetos se preparan. En esta “recordación en acto”, la noción de memoria puesta en juego se centra en las acciones y sobre todo, en las relaciones sociales.

Algunos autores que acentuaron el aspecto de la acción en la memoria, hablan de “prácticas mnémicas” (Olick y Robbins, 1998), “registros narrativos esquemáticos” (Werscht, 2002, 1998) y “memoria mimética” y transmisión práctica del conocimiento del pasado –desde una memoria material, cultural y comunicativa–. Vázquez enfatizó que hacer memoria era ejercer prácticas, y que toda construcción de memoria era una acción social (2001). Si bien Pierre Nora (1989) plantea que la memoria moderna se caracteriza por ser archivística porque se basa en la materialidad de las huellas, en la inmediatez del registro y en la visibilidad de la imagen, en estas prácticas, hay un tipo de memoria que no registra ni archiva, sino que “hace” constantemente, siendo una memoria que es practicada y reactualizada cada vez, de modo que lo que se enfatiza no es tanto el tiempo pasado, sino que su sentido está puesto en el presente y en el futuro.

Asimismo, este tipo de construcción de memoria implica la construcción de sujetos y de relaciones sociales. Es por eso que resulta relevante ubicar las relaciones sociales que estas prácticas ritualizadas sostienen (Bell, 1992) y las identidades puestas en juego. Siguiendo a Piper et al., (2013), a partir de recreaciones, evocaciones e interpretaciones del pasado, se construyen ciertas relaciones sociales –y por ende– ciertos sujetos, por lo que la fuerza simbólica de la memoria está en su carácter productor de sujetos, relaciones e imaginarios sociales, poder que la convierte en potencial fuente de resistencias, inestabilidades y transformaciones. En la dirección de enfatizar las relaciones sociales y ubicar la memoria en el centro de la experiencia vivida como un proceso relacional (Middleton y Brown, 2005), Vázquez y Muñoz (2003) definen la memoria como una práctica relacional, sosteniendo que el análisis debe orientarse hacia las acciones en las que las personas se implican al recordar. Acorde a este énfasis en lo relacional, la *performance* señala cuerpos conectados (Taylor, 2005), y siguiendo a Butler (2002), pese a que la *performance* instituye al sujeto, nunca lo determina por completo y justamente ahí se ancla su capacidad política y transformadora. Esto podría llevar a la posibilidad de problematizar aquellas identidades que aparecen como impuestas por medio del

ocultamiento de las relaciones de poder que las producen, por lo que el despliegue productivo de identidades sociales muestra una posibilidad de subversión de las normas repetidas por la acción de recordar (Piper et al., 2013).

Justamente, pensar qué sujetos se producen en las prácticas de memoria, conduce a reflexionar sobre cómo se le da lugar a otros vínculos no hegemónicos, como los vínculos con lo sagrado, los ancestros, los dioses. Considerando que la memoria tiene a la vez el potencial de fijación y subversión, constituye por tanto, un espacio privilegiado para entender los procesos de disputa y construcción hegemónica de versiones del pasado, las identidades en juego y los intentos de elaboración de hechos violentos (Piper et al., 2013). En esta dirección, quizás construir este tipo de memoria y estos sujetos vinculados, sea una dimensión de resistencia en cuanto a un modo mapuche de interpretar el pasado y conectar con él y a partir de él. Si la construcción de los recuerdos implica la construcción de vínculos sociales, las prácticas involucradas, entonces, son la fuente para sostener lo que estos sujetos son, ubicando un origen común y afirmando la pertenencia mapuche. Estas prácticas de memoria son necesarias para mantener y sostener una comunidad mapuche en la actualidad, de modo que la única manera de tener este presente, es haber tenido un pasado que los vincula estrechamente y les permite configurar un devenir. Orr (1992) habló de “memoria comunitaria” para pensar cómo las acciones socialmente localizadas forman parte de la construcción y reparación activa de la comunidad de práctica. A partir de esto se puede pensar una “memoria colectiva comunitaria”, ya que se recuerdan los marcos o los índices de interpretación mapuche, que no son abiertos a otro grupo social y por ende enfatizan su sentido local. Estos marcos se producen y se cambian en las prácticas comunitarias, por lo que son dinámicos y no estáticos; hasta son materia de evaluación constante por parte de la comunidad de Epulef, aunque la discusión sea entre quienes van conformando la comunidad y se tomen algunas referencias externas. Ejemplo de estas evaluaciones son tanto las nuevas incorporaciones –como la venta de helados o la llegada en autos al campamento del camaruco– como las discusiones en torno a cómo se hacía antes, cómo lo hacen otras comunidades y cómo debe hacerse en esta comunidad en particular.²¹

Pensar al camaruco, los *taiyl* y los sueños como prácticas de memoria, no implica abordar todos los ejes involucrados, sino analizar las articulaciones que se establecen entre pasado, presente y futuro, entre experiencias previas y acciones vivenciadas en la actualidad: recordando los ancestros y lo que ellos hicieron antes, e interpretando las señales que indican lo que va a pasar. Esto se manifiesta tensionado de algún modo en la práctica presente, en la forma de reactualizar, de “mantener” o incorporar algo nuevo. En esas prácticas, a su vez, se entrecruzan las líneas sobre lo comunitario y lo íntimo (incluso cuando sea social lo que se refuerza es el sentido de lo íntimo), lo que se muestra para el afuera y lo que se resguarda en la privacidad/intimidad, lo recordado y lo silenciado. De esta manera, el camaruco,

.....
21. Las evaluaciones que las comunidades mapuche hacen sobre sus rogativas han sido analizadas en Petit y Alvarez (2014).

los *tayil* y los sueños indican diferentes niveles de lo íntimo/lo social-comunitario; lo mostrable/lo resguardable; lo conocido-reconocido/lo desconocido. Partiendo, como acaba de argumentarse, que la fuerza simbólica de la memoria está en su carácter productor de sujetos, relaciones sociales e imaginarios sociales, y que las prácticas son la fuente para sostener lo que son y para mantener una comunidad mapuche hoy, se puntualizan a continuación los modos de producción de la memoria social y sus efectos para la comunidad.

Si bien las tres prácticas de memoria que han sido seleccionadas para su análisis se articulan entre sí, presentan algunas diferencias que otorgan su particularidad en el modo de construir memorias (**Cuadro N° 1**).

	MODO DE PRODUCCIÓN SOCIAL	PROCESOS SOCIALES	RELACIONES SOCIALES NECESARIAS PARA LA PRÁCTICA	MODOS DE CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA SOCIAL	EFFECTOS Y VÍNCULOS A PARTIR DE LA MEMORIA
CAMARUCO	Se realiza (ritual)	Se hace colectivamente	Relación con otras familias	Continuación por repetición de los marcos de interpretación	Unión a un origen y recreación del pasado
TAYİL	Se evoca	Se tiene individual pero se saca colectivamente	Relación de ancestros con un sujeto	Recuerdo y transmisión de los orígenes	Lazo a los antepasados y a la comunidad
SUEÑOS	Se recibe	La interpretación es para la comunidad	Relación de ancestros con la comunidad	Transmisión de mensajes y recordatorio sobre experiencias previas	Reordenamiento y advertencia del presente Articulación del pasado con el futuro

Fuente: Lucrecia Petit

Cuadro N°1. Cuadro de relaciones entre camaruco, sueños y *tayil* como prácticas de memoria

El camaruco, por su parte, como acción de recordar, da cuenta de una memoria que se hace, en la ejecución de cada ceremonia, por lo que el modo de producción social queda plasmado en algo que se realiza bajo la forma de ritual. Eso conlleva un proceso social que involucra un “hacer colectivamente”, relacionándose los miembros de la comunidad entre sí, donde se despliegan las acciones recíprocas con otras familias. En esta comunidad, la ceremonia no se realiza “para el afuera”, aun cuando es algo conocido y reconocido por pobladores, vecinos o ciudades cercanas, no cualquier persona está invitada a participar. Es así que los demás saben que se realiza “ese” camaruco, pero los sentidos de la práctica quedan en un ámbito interno a las familias de la comunidad. En definitiva, estas prácticas reconocidas por el exterior, y de las cuales se valen para demostrar lo valioso que tienen, que son, contienen un sentido sumamente profundo e íntimo de sí mismos.

En la comunidad Epulef, las diferencias familiares, disputas y peleas, se dejan de lado para “entre todos” hacer el camaruco. Es así que, el ritual, además de ser una ceremonia que recuerda el origen compartido de las familias y las aúna en una historia más abarcadora como pueblo mapuche, también funciona como lazo social para relacionar a las familias en la misma trama de la cultura mapuche. En esta línea, el modo de construir la memoria social se centra en el recuerdo y la continuación por repetición de los marcos de interpretación mapuche y de los lazos comunitarios e intercomunitarios. Las relaciones sociales que se entretienen a partir y por el camaruco, dentro del cerco del campamento, quedan divididas según los fogones, correspondiendo a la bandera amarilla o a la bandera azul, ocupando los lugares que anteriormente ocuparon sus ancestros.

Por otra parte, además de necesitar de la presencia de cada familia –o sea que los otros tienen que participar para reconstruir la memoria–, es en ese mismo acto en donde la comunidad refuerza su unión, sin que esto implique saldar las diferencias personales ni las disputas intracomunitarias. De esta manera, a partir de la memoria surgen como efectos y vínculos involucrados, la unión a un origen y la religación, en tanto volver a ligar, la recreación del pasado y la vinculación interfamiliar y comunitaria.

Con respecto a los *tayil*, el modo de producción social es a través de la evocación, realizada grupalmente para cada sujeto en particular. Así, en cada ejecución del canto, efectuado con otras mujeres, se evoca a ese ancestro, quien representa un ser valioso que debe recordarse. Las relaciones sociales necesarias para esta práctica incluyen el vínculo que se establece entre un sujeto o familia y sus antepasados, entablando una acción con la propia familia. En esa acción los sujetos quedan ligados a un linaje, grupo u origen familiar con el que se identifican y a partir del cual reafirman la identidad mapuche. A su vez, dentro de cada familia, no todos tienen el mismo *tayil*, por lo tanto cada sujeto individualmente “tiene” su *tayil* y queda vinculado desde un lazo íntimo y profundo a un antepasado, que puede tener la representación material en la naturaleza.

Entonces, cada vez que una persona realiza el baile del *lonkomeo* alrededor de las cañas del *rehue* (altar) y ejecutan el canto al “sacar” su *tayil*, se está evocando y recordando a un familiar o un ancestro, afianzando el vínculo que los mantiene

unidos. Por lo tanto, el modo de construcción de la memoria se basa en el recuerdo y transmisión de los orígenes familiares y de los ancestros. Y a su vez, al ejecutarse en una ceremonia comunitaria, en donde el baile suele realizarse junto a los hijos, hermanos o primos, y el grupo de mujeres saca cada *tayil* según le corresponda al bailarín, se reafirman socialmente los vínculos con los antepasados evocados. Así, los efectos surgidos por este tipo de construcción de memoria, es la vinculación intrafamiliar y el lazo que los une a los ancestros.

En cuanto a los sueños, conforman una práctica cuya producción social se sitúa en el recibir, a diferencia de las demás, en las cuales hay una acción activa por parte de los sujetos. Si bien el sueño lo recibe una persona en particular, la interpretación de ese mensaje se realiza colectivamente, involucrando a toda la comunidad ya que los efectos del mensaje repercuten en todo el colectivo. A diferencia del *tayil*, con el cual se evoca a un antepasado, y se selecciona a quién vincular, en el sueño se da a la inversa: los antepasados deciden ante quién hacerse presente y qué mensaje transmitir. De esta manera se “aparecen” para hacer llegar algún mensaje, generalmente vinculado con los *tayil* y el camaruco. Es por esto que las relaciones sociales necesarias para esta práctica se centran en el vínculo que los ancestros o seres espirituales entablan con un sujeto en particular y con la comunidad, quien en última instancia será la destinataria del mensaje. Es más, los sueños se reciben indefectiblemente y lo que queda al alcance de los sujetos es la posibilidad de compartirlo con la comunidad y la interpretación que pueda hacerse de los mensajes recibidos. En algunos casos, quienes reciben un mensaje por medio de un sueño y el conocimiento transmitido los involucra fuertemente, no socializan de manera inmediata el sueño porque una vez que el resto tome conocimiento del mensaje, los efectos involucrarán a toda la comunidad, quitando decisión personal sobre ese mensaje recibido.

Lo anterior conlleva a la construcción de una memoria social bajo el modo de recordatorio y transmisión de mensajes sobre experiencias previas, involucrando acciones y pautas culturales mapuche para su continuidad y devenir. De esa manera, el sueño viene a recordar algo que ya no se hace –o no se hace cómo se debe hacer– operando como recordatorios que reordenan los marcos culturales e identitarios de la comunidad. Al ponerse en juego el futuro de todo ese colectivo, los efectos se plasman en la articulación del pasado con el futuro, operando como reordenamiento y advertencia en el presente, lo que implica un funcionamiento como “reservorio/acervo” de la matriz social y cultural.

Conclusiones

Finalmente, se volverá a resaltar la propuesta de pensar la memoria realizativa, donde no se “trae” algo del pasado ni se crea “sui generis”, sino que se construye en la práctica. Se analizó la ceremonia ritual del camaruco, los sueños y los *tayil* que se ejecutan en la comunidad Mariano Epulef, en tanto prácticas y transmisiones de memoria. Este abordaje lleva a conceptualizar a este tipo de construcción de recuerdos como “memoria realizativa” o “memorias de acción”, enfatizando la creación de memorias en la acción misma en que se desarrollan esas prácticas, en su actuación o *performance*, presentificando y reactualizando las experiencias

pasadas. En estas memorias puestas en acto, se recuerda un origen y se continúa con lo heredado, de modo que operan como “estímulo vital”, como “condición de existencia” y “garantía de futuro” de la comunidad. A su vez, el construir recuerdos implica construir sujetos y relaciones sociales, afianzando vínculos y lazos sociales y profundizando el sentido de comunidad. Estas “filiaciones” y “apropiaciones” de la comunidad, llevan a postular un tipo particular de memoria, sentida como propia de la comunidad Mariano Epulef y con un carácter íntimo: una memoria psicosocial comunitaria.

Acorde con lo anterior, estas prácticas de memoria posibilitan –o son posibles gracias a– un marco de interpretación específico tanto local como más abarcador, que es la epistemología mapuche. Es por esto que en cada recreación y actuación se reafirma la pertenencia a un pueblo, y en la articulación entre pasado y presente, se despliega un horizonte de futuro al reasegurar la continuidad de la comunidad.

Los sueños son el gran reservorio o acervo de la memoria e identidad mapuche, donde se encuentran todos los parámetros sobre el ser y estar en el mundo, y a la vez, fija y arraiga los sentidos transmitidos funcionando como una inscripción psíquica, a nivel subjetivo y comunitario. En cuanto a los *tayil*, al establecer filiación, unen a los sujetos con un antepasado, un origen o un ser de la naturaleza que representa a la familia, y también vinculan a los sujetos con la comunidad, reforzando lo propio de Epulef y la pertenencia al pueblo mapuche. En definitiva, se trata de hacer para recordar, recordar para ser, y resistir con códigos propios de una cultura que se reafirma en el presente y posibilita su devenir.

Bibliografía

- Ayilef, Eulogio (2012). *Mariano Epulef: relato de sus hijos*. Rawson: Secretaría de Cultura de la Provincia del Chubut.
- Austin, John (1962). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Richard y Briggs, Charles (1990). “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life”. En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, pp. 59-88.
- Bell, Catherine (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Butler, Judith. (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*. Buenos Aires: Paidós.
- Ferrari, Liliana (2010). “Avatares de una psicología del trabajo: aportaciones recientes y problemas clásicos”. En: *Cuadernos sociales*, vol. 10, pp. 139-158.
- Golluscio, Lucía (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Mead, George (1929) [1989]. “La Naturaleza del Pasado”. En: *Revista de Occidente*, nro. 100, pp. 51-62.

Middleton, David y Brown, Steven (2005). *The social psychology of experience: Studies in remembering and forgetting*. London: Sage.

Middleton, David y Edwards, Derek (1992). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Buenos Aires: Paidós.

Nahuelquir, Fabiana; Sabatella, María Emilia y Stella, Valentina (2011). "Sentidos políticos de los olvidos: buscando perspectivas". Ponencia presentada en *IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, Argentina.

Nanda, Serena (1987). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales*. México: Grupo Cultural Iberoamérica.

Nora, Pierre (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". En: *Representations*, vol. 26, pp. 7-24.

Olick, Jeffrey y Robbins, Joyce (1998). "Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices". En: *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 105-140.

Orr, Julian (1992). "Sharing knowledge, celebrating identity: Community memory in a service culture". En: Middleton, David y Edwards, Derek (eds.); *Collective remembering*. London: Sage. Pp. 167-189.

Páez Rovira, Darío; Gonzalez, J. L. Carlos y Beristain, Martín (1999). "Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala. Antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva". En: *Psicología Política*, nro. 18, pp. 77-100.

Petit, Lucrecia (2015). "El pueblo mapuche recuerda su pasado y reafirma su permanencia en el presente. Una comprensión desde la psicología social comunitaria a partir de la memoria social". En: Herazo, Katherine (coord.); *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Petit, Lucrecia y Alvarez Avila, Carolina (2014). "Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase". Tensiones y (meta) reflexiones sobre las rogativas mapuche". En: *Corpus*, vol. 4, N° 2.

Petit, Lucrecia y Ferrari, Liliana (2010). "Tensiones y tradiciones entre aborígenes, gauchos, comunas y paisanos. Etnografía de la Fiesta de la Marcación y del Camaruco, en la comunidad mapuche Mariano Epulef". En: *Investigaciones en Psicología, Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, UBA, año 15, nro. 3, pp. 101-119.

Piper, Isabel; Fernández, Roberto e Iñiguez, Lupicinio (2013). "Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo". En: *Psyche*, vol. 22, nro. 2, pp. 19-31.

Ramos, Ana (2003). *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2003)*. Tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo.

Ramos, Ana (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, mimeo.

Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Ramos, Ana; Kropff, Laura; Perez, Pilar y Tozzini, Alma (2010). "Transmisión poé-

tica del pasado. Prácticas y efectos en las políticas de la memoria mapuche". Ponencia presentada en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Buenos Aires, Argentina.

Ricoeur, Paul (1998). "Definición de la Memoria desde un Punto de Vista Filosófico". En: Barret Ducrocq, Françoise (dir.); *¿Por Qué Recordar?* Barcelona: Granica, 2002. Pp. 24-28.

Taussig, Michael (1992). "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea". En: Gutiérrez, Manuel y Portilla, León (comp.); *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI.

Taylor, Diana (2005). "El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política". Ponencia presentada en el Coloquio Políticas del Recuerdo: Dimensiones Performativas de las Conmemoraciones, Santiago, Chile.

Turner, Victor (1969). *The Ritual Process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.

Vázquez, Felix (2001). *La memoria como acción social*. Buenos Aires: Paidós.

Vázquez, Felix y Muñoz Justicia, Juan (2003). "La memoria social como construcción colectiva". En: Vázquez, Felix (ed.); *Psicología del comportamiento colectivo*. Barcelona: UOC.

Wertsch, James (1998). *La mente en acción*. Buenos Aires: Aiqué.

Wertsch, James (2002). *Voices of collective remembering*. Londres: Cambridge University Press.

Wolin, Richard (1982). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University of California Press.

ENTREVISTA A PILAR CALVEIRO

“La política se tensa por dos lados: la violencia y la ética”

POR CLAUDIA FELD* Y MARINA FRANCO**

En esta entrevista, Pilar Calveiro reconstruye la cocina de su obra y señala la importancia del modelo represivo argentino, basado en el dispositivo concentracionario, para pensar fenómenos actuales de escala global. Además, sigue repensando la relación entre violencia y política y advierte sobre la insuficiencia de lo jurídico para tramitar socialmente el pasado reciente en el Cono Sur. Propone también una reflexión sobre la investigación social que considera los temas de trabajo como una confluencia de los afectos, la política y el destino personal.

* Claudia Feld es investigadora del CONICET con sede en CIS-CONICET/IDES y miembro del Núcleo de Estudios sobre Memoria. Ha publicado *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los excomandantes en Argentina* (2002) y *El pasado que miramos: memoria e imagen ante la historia reciente* (2009, codirigido con Jessica Stites Mor).

** Marina Franco es historiadora e investigadora del CONICET y del Instituto de Altos Estudios de la UNSAM. Es autora de *El exilio. Argentinos en Francia durante la dictadura* (2008) y *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976* (2012). El libro *Democracia, hora cero: Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* (2015) ha sido dirigido conjuntamente por Claudia Feld y Marina Franco.



Fotografía: Gabriela Salomone

Claudia Feld: Para empezar, quisiéramos preguntarte cómo comenzaste a escribir la tesis de Maestría que dio origen al libro *Poder y desaparición*.¹ ¿Cómo fue que tu propia experiencia vital del cautiverio en varios centros clandestinos de detención y la experiencia generacional de militancia se transformaron en un trabajo de investigación en Ciencias Políticas?

Pilar Calveiro: En realidad, cuando me fui a México y me puse a estudiar Ciencias Políticas, mi preocu-

pación era tratar de entender qué había pasado, pero no qué había pasado en Argentina, sino qué *nos* había pasado. O sea, para mí la pregunta tenía que ver con lo que había pasado en el país, con lo que había pasado con unos militares que yo me daba cuenta que habían sido preparados para otra cosa y terminaban siendo secuestradores, torturadores, etcétera, y qué nos había pasado a nosotros como militancia. Cómo podía entenderse todo este proceso que había culminado en una violencia tan terrible y en una ex-

1. Pilar Calveiro, *Poder y desaparición*, Buenos Aires, Colihue, 1998. [Las notas al pie de esta entrevista han sido añadidas por los editores de *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*]

perencia tan sangrienta, y de un costo tan alto que nosotros no habíamos podido prever, ni visibilizar. Eso es lo que me lleva a estudiar Ciencias Políticas. De manera que todos mis trabajos, en realidad, los que fui haciendo en la Universidad, los trabajos que uno entrega para los seminarios, la mayoría tenían que ver con eso, con pensar el poder militar en la Argentina. Ya había hecho una Tesis de Licenciatura, que presenté en 1985, que se titulaba “La autonomía relativa del poder militar en la Argentina”. Lo que había tratado de entender era qué había pasado en el país para que el poder militar tuviera esta fuerza y pudiera ocupar el lugar del Estado, y que a su vez pudiera derivarse en un Estado de las características que tuvo a partir de 1976. Había estudiado un poco eso y en la Maestría volví sobre el tema, pero ya pensando, específicamente, en el período de 1976 a 1983, y pensando, principalmente, en nuestra experiencia en los centros clandestinos de detención, lo que yo llamé ahí “campos de concentración”, que no los llamé de esa manera por una razón casual.

C. F.: ¿Por qué los llamaste campos de concentración?

P. C.: Porque, para mí, fue muy sorprendente observar que los rasgos fundamentales de los campos de concentración que estudiaban quienes habían hablado y teorizado sobre el sistema nazi, como Hannah Arendt, Bruno Bettelheim, Primo Levi, yo también los había encontrado en este sistema concentracionario de Argentina. Por eso los llamé de esa manera. Lo que observé fueron, por un lado, características del dispositivo que eran muy semejantes –lo cual me sorprendía muchísimo dadas las distancias tan grandes de tiempo y de lugar– y, por otro lado, procedimientos que también eran semejantes. Entonces, por eso los llamé campos de concentración y sostengo actualmente que lo concentracionario ha tenido una suerte de reproducción, de distintas maneras, en momentos posteriores. Por eso, un poco insisto en esta caracterización de campos de concentración, no por una razón efectista de decir: “Ay, así suena terrible”, sino porque creo que corresponde a lo concentracionario y está ligado a las instituciones de carácter total.

Las nuevas formas de lo concentracionario en el mundo global se basan en el aislamiento como forma de castigo del cuerpo y en la obturación sensorial. Este aislamiento radical impide toda práctica, toda actividad social, incluido el trabajo. El modelo argentino se puede entender como una suerte de bisagra entre esas dos experiencias de carácter concentracionario, los campos nazis y Guantánamo, que preanuncia la fase global.

Marina Franco: ¿Te resultan más relevantes esos rasgos que permiten pensarlos globalmente o las especificidades del caso argentino?

P. C.: Lo que pasa es que las especificidades me han llevado también a pensar en términos globales. Me explico: cuando trabajé el tema de los centros clandestinos de detención en el caso argentino encontré una serie de elementos comunes con los campos de concentración nazis y, desde el primer momento, elementos que no se correspondían. Por ejemplo, en lugar del hacinamiento que describe Primo Levi en Auschwitz, lo que yo encontraba en los campos argentinos era esta cosa de las cuchetas, de la separación de los cuerpos. En lugar del trabajo forzado, encontraba la inactividad permanente y el aislamiento. Desde luego, estas experiencias eran de obturación sensorial: tapar los ojos, desorientar en términos espaciales, temporales, etcétera. Estos eran rasgos que no aparecían en los campos nazis, pero lo que sí aparecía era su condición de instituciones totales, administradas por el Estado y orientadas a concentrar y a exterminar a un grupo importante de población, del cual se hacía desaparecer todo rastro. En ese sentido, encontré una filiación muy clara. Pero estos otros elementos eran diferentes y me llamaban la atención. Sin embargo, posterior-

PILAR CALVEIRO

“Poner la cabeza y también el corazón”

Pilar Calveiro es argentina, nació en Buenos Aires el 7 de septiembre de 1953. Estudió en el Colegio Nacional de Buenos Aires e inició estudios de sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue militante política de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y después de Montoneros. El 7 de mayo de 1977 fue secuestrada por un comando de Aeronáutica y llevada al centro clandestino de detención llamado Mansión Seré, ubicado en Ituzaingó, en la provincia de Buenos Aires. En un recorrido por la ingeniería represiva que se extendió durante un año y medio, también estuvo detenida-desaparecida en la comisaría de Castelar, la excasa del Almirante Massera (en Panamericana y Thames) convertida en centro de torturas del Servicio de Informaciones Navales y en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Fue liberada y se exilió en España en 1978 y más tarde en México, donde reside desde 1979. En el exilio, se graduó como politóloga (1986), magíster (1995) y doctora en Ciencias Políticas (2001) en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente, se desempeña como profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Trabaja principalmente sobre temas de violencia política, historia reciente, memoria y resistencias. Entre sus publicaciones se destacan sus libros *Poder y desaparición* (Buenos Aires, Colihue, 1998), *Redes familiares de sumisión y resistencia* (México, UACM, 2003), *Política y/o violencia* (Norma, 2005), *Familia y poder* (Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006), *Violencias de Estado* (Siglo XXI, 2012). Su obra ha sido publicada en Argentina, México, Brasil y Francia. En 2014 recibió el Premio Konex - Diploma al Mérito en reconocimiento por su trabajo de escritora de ensayos políticos y sociológicos de la década del setenta en la Argentina. También obtuvo el primer lugar en el Premio Nacional de Ensayo Político 2011–2014, otorgado en 2015 por el Ministerio de Cultura de la República Argentina a la obra *Violencias de Estado*.

mente, cuando trabajé otras formas de organización del encierro, ya en el mundo global, como Guantánamo, por ejemplo, encontré que algunas de sus características habían existido en el caso argentino, y que se abrían a lo que sería una nueva forma de lo concentracionario.² Las nuevas formas de lo concentracionario en el mundo global, en el contexto del neoliberalismo tienen esas características: se basan en el aislamiento como forma de castigo del cuerpo, en la obturación sensorial y en un aislamiento radical que impide toda práctica, toda actividad social, incluido el trabajo. Entonces, a partir de ahí, formulé un poco la idea de

2. Véase Pilar Calveiro, *Violencias de Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

que el modelo argentino se puede entender como una suerte de bisagra entre esas dos experiencias de carácter concentracionario, que preanuncia la fase global.

C. F.: ¿Cómo fue que llegaste a las lecturas de Arendt, Bettelheim y Levi? ¿Las tenías hechas antes o fue algo que abordaste cuando te pusiste a investigar el tema de la desaparición en Argentina y pudiste asociar esos textos con tu experiencia?

P. C.: Fui llegando a ellas casi casualmente, en muchos casos, por una cuestión escolar, universitaria.

Así llegué a Foucault y a Arendt. Después me puse a buscar. A Bettelheim llegué por estas transmisiones entre sobrevivientes: Fernando Kron, quien es también sobreviviente de la ESMA, me hizo llegar los textos de Bettelheim, *Sobrevivir*, en particular, por las semejanzas, justamente, con nuestra experiencia. A partir de eso leí a Levi, a Semprún... Hubo una mezcla entre autores que llegaron a mí por la Universidad y otros que llegaron a mí por compañeros, por amigos y, además, aquellos que busqué especialmente. Ese fue más o menos el recorrido. Cuando quise trabajar, específicamente, el tema de lo concentracionario en Argentina ya lo hice de una manera más sistemática buscando lo que se había publicado sobre los campos de concentración nazis. Desde el principio, para mí, resultó bastante claro que, en el caso de los centros clandestinos que trabajé, estábamos hablando de la estructura institucional de un campo de concentración.

C. F.: Una vez iniciada la tesis de Maestría, ¿cómo tomaste la decisión de trabajar principalmente con testimonios de otros en lugar de explicitar y analizar tu propia experiencia, tus vivencias y tus sensaciones?

P. C.: Creo que lo escolar influyó, pero relativamente. Desde luego, yo estudiaba Ciencias Políticas, de ninguna manera se trataba de hacer un testimonio. Pero, la verdad es que nunca me pareció que mi testimonio fuera lo central para comprender esta historia, sino que, desde el principio, por cómo fue la experiencia –tanto en la ESMA como una vez que salí en libertad, en el intercambio con compañeros sobrevivientes de otros centros–, los diálogos, la profundidad de esos intercambios, el nivel interpretativo y analítico de esos intercambios con otros sobrevivientes fue lo que a mí me llevó a pensar que eso era lo importante, que había que darle voz a eso. Pero no como una voz sobre la que uno se sienta para interpretar, sino que esa ya era una voz interpretativa, que tenía un montón de elementos que había que traer al análisis del fenómeno. Por eso trabajé con testimonios, traté de usar testimonios que dieran cuenta tanto de los centros clandestinos de la Policía, como del Ejército, de la Marina y de la Aeronáutica. Tomé testimonios que vinieran de experiencias de las distintas Fuerzas para tratar de mostrar que esto era un fenómeno de carácter general en el dispositivo del Estado militar. También traté de que hubiera testimonios de hombres y



Fotografía: Gabriela Salomone

de mujeres y muchos de los testimonios que usé eran de personas que no conocía personalmente. Tomé el de Claudio Tamburrini del *Diario del Juicio*,³ el testimonio de Graciela Geuna de material que existía de los organismos de derechos humanos –es un testimonio impresionante el de ella–, también hice una entrevista con Martín Gras, a quien por otro lado conocía de la ESMA. Tomé de distintos lugares y usé esos relatos para apoyar la cuestión argumental que había en el trabajo, pero siempre con la idea de que esta ha sido una historia colectiva y que también ha sido pensada colectivamente porque así fue, en mi historia personal así fue. Yo pensé esto con otros.

M. F.: Según tengo entendido, la versión original de la tesis de Maestría incluía lo que se publicó en el libro *Poder y desaparición*, pero estaba unida con lo que después fue *Política y/o violencia*.⁴ En eso que hoy se ve tan separado, en dos libros distintos que originalmente estaban unidos, ¿dónde estaba tu preocupación? Porque hoy vemos un foco único en *Poder y desaparición* y, en realidad, cuando uno los piensa juntos, los focos se difuminan. ¿Cuál era tu proyecto en estas dos cuestiones que estaban juntas en la tesis?

P. C.: Eran tres partes, en realidad, era un tríptico. La primera parte era, justamente, una profundización sobre mi tesis anterior, sobre la autonomía relativa del poder militar en Argentina. Entonces, la primera parte era un trabajo sobre cómo se había ido desarrollando y profundizando la estructura del poder militar en el seno del Estado. La segunda parte era un análisis de la guerrilla que luego se publicó en el libro *Política y/o violencia*, y esas dos partes culminaban en una tercera, que luego fue *Poder y desaparición*. El tríptico era, de alguna manera, el Estado y las Fuerzas Armadas; la guerrilla como intento de respuesta, como intento alternativo frente a un Estado autoritario; y un poco, como resultado de esta confrontación, era *Poder y*

Esta ha sido una historia colectiva y también ha sido pensada colectivamente. En mi historia personal así fue.

Yo pensé esto con otros.

desaparición. En realidad, eso nunca se pudo publicar completo por una cuestión del mercado editorial.

M. F.: Yo pensé que la razón era política, por la época en que salió.

P. C.: Es probable... Lo que interesó fue la cuestión del análisis de los campos de concentración o los centros clandestinos que también es una muy buena caracterización. La única oportunidad que tuve para publicar, y no es menor, me la dio Horacio González en el contexto de Editorial Colihue. Horacio dirigía en ese momento la colección "Puñaladas", que editaba textos breves. Entonces, lo que podía entrar en esa colección era una parte y, desde luego, al elegir una parte, elegimos la que analizaba el poder concentracionario. Esa fue la razón por la que se publicó inicialmente así. Después, yo intenté publicarlo de manera completa en otros lugares, pero nunca se pudo por distintas razones. Lo cierto es que siete años después, en la colección "Militancias" de Norma Editorial que, en ese momento, coordinaba Lila Pastoriza, apareció *Política y/o violencia*, que posteriormente fue reeditado por Siglo XXI. Pero para mí era impensable separarlos, y esto tiene que ver con uno de los acápites que es de Michael Foucault donde él dice que no se puede entender la historia de los soberanos sin entender la de los pueblos. Era un poco poner en juego esta mirada sobre el aparato estatal, también sobre aquellos que cuestionaban y disputaban el aparato estatal, y un poco la resolución violenta y dramática de esta confrontación.

3. El *Diario del Juicio* fue una publicación quincenal de Editorial Perfil dedicada a transcribir muchos de los testimonios vertidos en el Juicio a los excomandantes, realizado en Argentina en 1985 contra los integrantes de las tres primeras juntas militares de la dictadura instaurada en 1976. El testimonio de Tamburrini se publicó en *Diario del Juicio*, N° 7, 9 de julio de 1985.

4. Pilar Calveiro, *Política y/o violencia*, Buenos Aires, Norma, 2005 (primera edición); Siglo XXI, 2013 (segunda edición, con postfacio).

M. F.: Pasaron unos diez años entre la tesis y la publicación del segundo libro, ¿lo cambiaste mucho?, ¿qué cosas repensaste?, ¿lo publicaste tal cual lo habías escrito para la tesis?

P. C.: Fue prácticamente lo mismo, solo tiene una introducción diferente, en la que presento algunos elementos de las “partes ausentes” del texto. Yo casi nunca vuelvo sobre lo que he escrito, en todo caso escribo algo nuevo. Lo que escribí está ahí con sus aciertos y sus desaciertos.

M. F.: Es notable, porque en el 2005 tuvo una actualidad total con el debate del momento.

P. C.: Eso estaba escrito, lo que se agregó fue un prólogo –que es una breve reflexión sobre la memoria– y ahora, cuando se vuelve a publicar en la editorial Siglo XXI, se agregó un epílogo. Porque creo que es un poco así: los libros ya están y todos son, en algún sentido, inconclusos. Si vos querés cambiar escribís otra cosa. Bueno, a lo mejor, podés actualizar un dato, corregir una errata, agregar una referencia, pero el texto, la argumentación, su estructura son producto de la reflexión de un momento, de unas coordenadas vitales y políticas específicas, y yo escribí esos textos en México, en 1995.

Política, violencia y ética

C. F.: Más allá de que fue escrito mucho antes, *Política y/o violencia* se publicó en 2005, en el contexto de una fuerte intervención y una polémica sobre la lucha armada, especialmente en el marco de la revista *La Intemperie*⁵ y de una serie de debates en Argentina en torno a la violencia revolucionaria. ¿Lo sentiste como una intervención en ese momento o solamente como una oportunidad de publicación de algo que querías publicar desde hacía tiempo?

5. El llamado “Debate del Barco” se inició en 2004 a partir de una carta que Héctor Jouvé, exmilitante del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), publicó en la revista *La intemperie*, contando cómo fueron condenados a muerte y ejecutados por sus propios compañeros otros dos integrantes del grupo, Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald. El larguísimo debate que se generó sobre la violencia revolucionaria fue reunido en AA.VV., *No matar. Sobre la responsabilidad.*, Córdoba, El ciclope ediciones, La intemperie, Editorial de la UNC, 2007, tomos 1 y 2.

Se ha impuesto una suerte de desconocimiento del fenómeno de la violencia como constitutivo de la política. Eso ha llevado a una desautorización de cualquier forma violenta de resistencia política y, simultáneamente, a una legitimación de la violencia estatal que se presenta como protección. Eso soslaya el núcleo violento que hay en el Estado y en el derecho mismo, tal como lo señaló Walter Benjamin.

P. C.: Yo sentía que, independientemente de que la publicación fuera ese año u otro, mi intención, desde que lo escribí, era tratar de revisar y entender todos estos procesos; la relación de la violencia con la política me parecía entonces, y me sigue pareciendo, un tópico absolutamente central. En aquel momento, creo que trataba de hacer un análisis crítico de la visión que tuvimos de esta relación en los años setenta. Quería mostrar lo problemático de la relación entre política y violencia que existió en la mirada de los movimientos guerrilleros, armados, de los años setenta. Sin embargo, *a posteriori* y con los llamados tránsitos a la democracia, se ha impuesto una suerte de desconocimiento del fenómeno de la violencia como constitutivo de la política. Me parece que eso ha llevado a una especie de desautorización de cualquier forma violenta de resistencia política. O sea que, simultáneamente, eso juega como una legitimación de la violencia estatal que se presenta como protección de cualquier forma que no sea la estatal y eso soslaya el núcleo violento que hay en el Estado y

en el derecho mismo, como lo señaló Walter Benjamin. En ese sentido, creo que la discusión sobre la relación entre política y violencia, y por eso el título de ese texto, sigue siendo fundamental. Me parece que se hizo un aprendizaje después de los años setenta y que los movimientos insurgentes actuales, que los hay y que son armados, como el zapatismo, o como otras formas del autonomismo, plantean de otra manera la relación entre política y violencia que me parece muy interesante.

C. F.: ¿Cómo es esa relación?

P. C.: Yo trato de explicarlo de la siguiente manera: en los setenta, lo que se propusieron las organizaciones armadas fue construir un poder militar superior al del Estado, que rebasara el poder del Estado y que pudiera, de esa manera, tomar el aparato estatal. Podríamos decir que eso era parte de una visión política estadocéntrica muy fuerte y creo que hoy las insurgencias piensan en otros términos. No piensan tanto en el Estado, sino en la construcción de espacios autónomos con respecto al Estado, podríamos decir, en construcciones desde los márgenes. Esto hace que las formas de la violencia no desaparezcan, aunque son violencias de carácter defensivo, de contención, podríamos decir, con respecto a la violencia del Estado o a las mafias asociadas con el Estado. Entonces, al no intentar sobrepasar la violencia estatal, pero resistiéndola, no alimentan una espiral de violencia sino que la desactivan; tienen otras características. Así es como lo veo actualmente y me parece que esto vuelve a plantear el problema de la relación entre política y violencia, como un tema central, pero desde otra perspectiva, y agregando otra cosa: creo que la violencia es inherente a la política –al revés de lo que dice Arendt que sostiene que donde empieza la violencia se acaba la política–, en la medida en que la política opere como un espacio en el que hay dominación –como efectivamente ocurre– y, si hay dominación, hay violencia. Ahora, al mismo tiempo que la política es inseparable de la violencia también es inseparable de otro elemento que la tensa y es la ética. No hay proyecto político más allá de la pura dominación, sin la consideración del otro

como componente ético. O sea, podríamos decir que la política está tensada por los dos lados: por la violencia y por la ética. Las dos, son inseparables de la verdadera política, no de la gestión o el *management* que es otra cosa.

M. F.: ¿Qué diferenciación harías entonces, tomando algo que es parte del debate sobre la violencia, entre conflicto y violencia? En esta idea de que la violencia es constitutiva de la política, que comparo, ¿qué lugar ocupa el conflicto? ¿Es separable de la violencia o no?

P. C.: Donde hay conflicto, hay formas de la violencia, la llamemos como la llamemos. El conflicto, si no encuentra modos de imponerse frente a los poderes instituidos, no tiene lugar. El poder instituido es ciego, sordo y mudo frente a los reclamos de la sociedad si no hay formas en las que, de alguna manera, se lo obliga, se lo fuerza, podríamos decir, a hacerse cargo. Son procesos de forzamiento al reconocimiento de esas tensiones. Entonces, esos procesos pueden pasar por distintos niveles de violencia. La protesta callejera es un tipo de violencia, la obstrucción de vías de comunicación es otro y así podríamos seguir, hay unos repertorios muy amplios y de distintos niveles. Pero siempre hay un recurso a forzar al otro a escuchar lo que no le conviene o a que dé lugar a lo que se reclama.

Las transformaciones de la desaparición forzada

C. F.: A más de quince años de la publicación de *Poder y desaparición*, un libro que ha tenido una enorme circulación y que ha modelado y reconfigurado maneras de pensar y de pensarnos, pero también de conocer ese dispositivo concentracionario argentino, ¿hay algo de todo el análisis que hiciste que hayas repensado desde entonces? ¿Cómo lo ves ahora?

P. C.: No sé, la verdad, no pienso mucho en mi trabajo. Me pasa con los libros, pero también con los artículos: cuando los termino, se van y “hacen su vida”. No vuelvo a leer mis cosas ni me preocupa mucho qué tanto acerté o no, si cometí errores. Estoy segura de que deben estar plagados

de cosas que, a lo mejor, hoy las diría de otra manera. La verdad es que no lo sé, pero no vuelvo sobre mis textos.

C. F.: ¿Cómo estás pensando ahora la noción de desaparición sin el dispositivo del campo de concentración que era central en tu primera interpretación? Por ejemplo, cuando hablás de la trata de personas y de una serie de prácticas de violencia actuales que definen la desaparición como un tipo de dispositivo que sigue actualmente, que pervive y que se va transformando.

P. C.: El problema de la desaparición se ha ido modificando y yo creo que eso, lo nuevo, es lo que hay que poder trabajar en los distintos momentos. Esto que conocemos como desaparición forzada en la actualidad tiene un estatus jurídico que implica el secuestro no reconocido de una persona, su retención con todo tipo de maltrato, que generalmente termina en su muerte y en la desaparición de sus restos físicos. Ese es el proceso. Desde luego, también se consideran como desaparición aquellos casos en los que este proceso se trunca. O sea, también se trata de una desaparición cuando una persona es secuestrada, desconocida su detención y, finalmente, se escapa o, por alguna razón, hay una aparición de los restos. Pero, el dispositivo completo comprende estos procesos, incluida la desaparición de los restos de la persona. Esto no empieza en Argentina, tiene otros antecedentes, como ya dijimos, y se continúa de otras maneras, y desde luego para que se considere "forzada" tiene que haber participación o connivencia del Estado. Esta práctica se ha actualizado de distintas formas. Existe una cantidad enorme de personas que son objeto de ella, de secuestros con participación o con silencio y connivencia de autoridades, de personas que son sometidas a toda clase de tormentos, posteriormente eliminadas y sus restos desaparecidos. Hay casos de incineración de los cuerpos, de enterramiento clandestino, se dice que hay casos de cuerpos que también son tirados al mar, hay algunos testimonios en México que hablan de eso. Entonces, estamos frente a la desaparición forzada bajo otras modalidades, ¿en qué sentido? Con otras tecnologías y también con otras intenciones políticas, pero siguen siendo políticas, aunque no se trate necesariamente de la eliminación de un otro disidente. Tiene

otras intenciones, otros sentidos, vinculados a la apropiación y control de territorios por parte de redes mafiosas articuladas con redes políticas y estatales, pero es desaparición forzada de personas de manera sistemática mediante dispositivos que están orientados a secuestrar y desaparecer personas. Me parece que tenemos que seguir hablando de desaparición forzada incluso en el caso de la guerra antiterrorista en la que, efectivamente, hay instituciones estatales manejadas por Estados, en la mayoría de los casos Estados periféricos, pero gestionados por agentes estadounidenses y en la cual se hace desaparecer personas. Ahí tenemos un esquema de carácter mucho más estatal, institucional y ligado de una manera más directa con cuestiones políticas. Sin embargo, estos otros dispositivos que se ven como gestionados por redes mafiosas constituyen desaparición forzada por la articulación de estas redes con el Estado. Yo insisto en caracterizar y pensar esto como desaparición forzada. Porque ha habido una suerte de simplificación por la cual, en muchos casos, ciertos organismos se niegan a hablar de desaparición cuando las razones no son políticas, como si la desaparición por razones políticas fuera más importante que la desaparición por otros motivos.

M. F.: ¿A qué organismos te referís?

P. C.: A veces existe cierta reticencia en equiparar las desapariciones forzadas de los años setenta –que también en México fueron por razones políticas– a estas otras que, en ciertos casos, están vinculadas con las propias redes criminales. Como si, de esta manera, uno preservara una memoria más "pura" y recordara a unos desaparecidos que son los verdaderamente desaparecidos y esto fuera otra cosa. Ahí se vuelve a instalar la figura tan terrible de la "víctima inocente", como la verdadera víctima. O sea, se vuelve a instalar la idea de que la persona desaparecida "por algo" desapareció y, en este caso, su supuesto o real involucramiento con las redes mafiosas la volvería culpable y merecedora del castigo. De hecho, ese razonamiento funciona para minimizar el fenómeno detrás de la posible implicación de la víctima en lo que sea: una actividad política ilegal o una actividad criminal. A mí me parece que necesitamos poder observar que allí hay un fenómeno



Fotografía: Claudia Feld

de desaparición, y más precisamente de desaparición forzada en muchos casos, que debemos reivindicar a esas personas y manifestar la imposibilidad de aceptar estas prácticas sea sobre quien sea.

M. F.: Las bandas criminales corresponden a una forma de la política global...

P. C.: Desde luego, pero además, está también este problema terrible, a mi juicio, que es que las redes criminales emplean en sus funciones más periféricas y, por lo tanto, las más arriesgadas, las más violentas, a estos chicos que reclutan de los sectores excluidos de la población, en muchos casos por las condiciones económicas terribles en que viven y, en otros, incluso, por reclutamientos forzados de menores. Enton-

ces, los que terminan poniendo el cuerpo en esto y en los conflictos entre distintos grupos mafiosos son chicos jóvenes, pobres, marginales. Ellos son objeto de la desaparición, lo mismo que las mujeres pobres. ¿Cuáles son las mujeres que son secuestradas y "desaparecen"? A veces, son objeto de feminicidios, y otras no vuelven a aparecer porque entran en las redes de trata. Por lo regular son mujeres pobres que están en condiciones de indefensión, lejos de las redes familiares, es ese tipo de víctimas.

Reflexión y acción

M. F.: ¿Tu motor intelectual es la urgencia política, la voluntad de comprender, de actuar o algún otro? ¿Cuál es ese motor por el cual vas eligiendo unos y otros temas?

P. C.: A mí siempre me interesó pensar sobre las cosas que me preocupan en el momento. No es casualidad que yo estudié Ciencias Políticas. Entonces, lo que siempre me interesó es tratar de explicar los fenómenos que estoy viviendo, por eso también siempre insisto en el presente. La realidad actual en México me parece que reclama reflexión y acción, es una realidad muy fuerte y muy angustiada. Pero yo creo que no es solamente la realidad mexicana, esto tiene que ver con una realidad mundial. Además, también hay una elección de otro orden. Yo he elegido trabajar sobre cosas en las que trato de poner la cabeza, pero también el corazón. He tratado de no cancelar el sentimiento en relación con aquello que trabajo intelectualmente porque no me sale, porque creo que para conocer también hay que involucrar el sentimiento y porque soy así, medio sensibilera.

C. F.: ¿Cómo comenzaste tus investigaciones en México? ¿Cuál fue el primer trabajo que hiciste?

P. C.: Lo primero que hice en México fueron historias de vida de familias del sector urbano popular. Después, en mi Tesis Doctoral, trabajé sobre relaciones de poder en la familia, ahí estudié las cuestiones de resistencia y de ahí salieron dos libros,⁶ y fueron historias de vida de hombres y mujeres del sector urbano popular en Ciudad de México. Ese trabajo me resultó muy interesante porque yo estudiaba relaciones de poder entre hombres y mujeres, y entre padres e hijos. Hice un análisis sobre la discusión de género, pero también pude ver –porque buscaba las formas de resistencia– con mucha claridad, el doble lugar de la mujer como objeto de relaciones de dominación, pero también ejerciendo ella misma relaciones de dominación. Este doble lugar se da en relación con el varón, como mujer en una posición de subordinación, pero también en relación con los hijos desde un poder impresionante: la madre mexicana es una madre muy poderosa y extraordinariamente legitimada por los hijos. Así como la violencia del padre

siempre es colocada en el centro, la violencia de la madre se justifica invariablemente. Entonces, fue muy interesante ver cómo las resistencias operan en redes, cómo los sujetos simultáneamente ejercen poder y son resistentes, cómo se crean estas redes femeninas, por ejemplo, los linajes y otro tipo de cuestiones, cómo se articula la memoria como una de las formas de transmisión de la resistencia. Ahí me aproximé a la cuestión del uso del tiempo y el espacio tanto por parte de las redes de poder como de las resistencias. Fue un trabajo muy interesante que me permitió entender bastante más el lugar en el que yo estaba viviendo.

C. F.: Y luego de esos primeros trabajos, ¿cómo fue tu recorrido?

P. C.: La investigación sobre familia me sirvió muchísimo para entender las formas de la resistencia. Después estudié las violencias de Estado en la fase global, donde trabajé la “guerra antiterrorista” y la “guerra contra el crimen organizado” y sus dispositivos de encierro. En ese momento estaba dando clases en cárceles de la Ciudad de México, e hice muchas entrevistas con personas que habían estado presas en cárceles de mediana y máxima seguridad, ese fue otro trabajo del que salió *Violencias de Estado*.⁷ Más recientemente, me metí en la cuestión de la organización comunitaria –y especialmente indígena– como una forma de entender la importancia de lo local, y ahora estoy haciendo una investigación sobre prácticas de control social a partir de políticas del miedo, sobre formas de resistencia a las mismas y sobre prácticas autónomas.

La Justicia

M. F.: Recientemente dijiste que te sorprendía esta confianza de los argentinos en la Justicia. ¿Querés contarnos más sobre esta percepción?

P. C.: En general, veo que los argentinos creen mucho en la realidad de lo jurídico y eso a mí me sorprende. Como politóloga tengo la desviación contraria, los politólogos tendemos a pensar que el derecho es una especie de desprendimiento de la política, lo cual es falso también. Porque, efectivamente, el derecho tiene su propio ámbito de realidad. No es solamente un producto de las relaciones de poder, también las construye y las modifica. Cuando vos lográs la aprobación de una ley, eso está dando cuenta de unas

relaciones de poder que se han modificado previamente y que la ley viene a sostener. Más aún, cuando lográs que esa ley se cumpla. Sin embargo, a mí me parece que lo que comanda la posibilidad de sanción o aplicación de una ley son las relaciones de poder efectivas que existen en la sociedad. En ese sentido, pienso que hay que mirar lo jurídico con ese filtro. Entonces, nunca le tengo demasiada confianza a lo jurídico, que junto con la fuerza es el corazón del Estado. Yo no puedo olvidarme la advertencia de Ben-



Fotografía: Gabriela Salomone

Lo autoritario en una sociedad, eso que está en la base de lo que vivió la sociedad argentina, esa estructura diseminada por el Estado y que penetró en la sociedad: “eso” no puede abordarse solo desde lo jurídico, tiene una densidad social que reclama un abordaje que vaya más allá. La apuesta a lo jurídico está bien, pero es limitada y hay que reconocer que se requieren otros procesos.

6. *Redes familiares de poder y resistencia*, México, UACM, 2003 y *Familia y poder*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2005.

7. Véase más arriba, nota 2.

jamin en *Para una crítica a la violencia* donde él dice que, probablemente, el derecho no tiene otro objeto que defenderse a sí mismo. Entonces, por un lado, tiene un núcleo violento que no se puede desconocer y en el que, por lo tanto, no se puede confiar, a la par que su objeto es sostener el orden del que emana. Es ahí donde creo que hay que mirar con cierto escepticismo lo jurídico, sin abandonarlo como terreno de lucha. Pero, por otro lado, me parece que hay procesos sociales que no pueden abordarse solo desde lo jurídico. Por ejemplo, lo autoritario en una sociedad; eso que, en última instancia, está en la base de lo que la sociedad argentina vivió, esa estructura de carácter autoritario diseminada por el Estado y que penetra en la sociedad: eso no puede abordarse solo desde lo jurídico, eso tiene una densidad social que reclama un abordaje que vaya más allá. La apuesta a lo jurídico está bien, pero es limitada, y hay que reconocer que se requieren otros procesos. Creo que todo el mundo lo sabe en Argentina. Sin embargo, a veces da la impresión de que hay una confianza excesiva, un consenso social generalizado en lograr el "Juicio y Castigo" como si eso ya fuera un punto de cierre. Esta idea de "Memoria, Verdad y Justicia". Entonces, hicimos memoria, muy bien. Se estableció la verdad, muy bien. Hicimos los juicios, tenemos justicia y pareciera que se acabó. No es así. Yo creo que son dos cosas distintas. El juicio es importantísimo, pero eso no suplanta otros procesos de fondo que son necesarios socialmente para tramitar ese pasado en distintos niveles. Tampoco digo que eso no se haya hecho. Se hace en distintos ámbitos. Pero me parece que, para ciertos sectores, a los juicios se les adjudica un peso que puede llegar a ser excesivo. También pienso que hay que ser cuidadosos en no desacreditar lo logrado que es importante y eso está, no se borra fácil. Pero hay que poder ver, simultáneamente, los límites de eso. Yo insisto, a mí el tema de los juicios me parece muy importante. Creo que eso queda en la memoria social, hay una parte de la memoria que lo recupera. Eso es muy importante. Pero está la otra parte que hay que poder observar y avanzar sobre eso sin desacreditar lo logrado, que sin duda es mucho.

A veces me parece algo del destino haber estado primero acá, en la Argentina, y haber vivido de una manera tan cercana todo lo que fue la desaparición forzada y ahora estar en un país con la violencia que tiene México, con miles de personas desaparecidas en los últimos diez años. Es casi una especie de mandato el tener que escribir sobre eso, y así ha sido.

Entre México y Argentina

C. F.: Me interesa pensar el lugar que tiene tu observación, muchas veces, como "puente" entre México y Argentina, porque tenés la posibilidad de mirar desde acá (Argentina) lo de allá (México) y viceversa. Cuando volviste a la Argentina después del exilio, en 1985, en plena preparación del juicio a los excomandantes, ¿qué impresión te causó este país?

P. C.: Cuando vine aquella vez, declaré ante la CONADEP; y después, en los juicios, declaré desde México por exhorto. La verdad, no me acuerdo qué impresión me causó. A veces me parece como una cosa del destino haber estado primero acá y haber vivido de una manera tan cercana todo lo que fue la desaparición forzada, y ahora estar en un país con la violencia que tiene México y con miles de personas desaparecidas en los últimos diez años. Es casi como una especie de mandato el tener que escribir sobre eso, y así ha sido. Pero, desde luego que no me quedé en México por la violencia.

C. F.: ¿Por qué te quedaste en México?

P. C.: Por distintas razones, según los momentos fueron distintas cosas. En algunos momentos tenía



asuntos pendientes y no tenía mayor urgencia de volver. A mí, en 1985, Argentina todavía me daba miedo. Tenía muy presente la experiencia vivida, no tenía ganas de exponerme y quería, con toda claridad, testimoniar, sentía eso como una obligación. No como un derecho, sino como un imperativo. Pero tenía mucho miedo de volverme a colocar en riesgo. Además, mis hijas eran chicas. Después, hubo cuestiones laborales, sentimentales, momentos en los que estaba en pareja. Y así fue pasando el tiempo. Cuando intenté venir a la Argentina fue justo al final del alfonsinismo. Ese año hice un intento y estaba todo muy mal, y todos me dijeron que de ninguna manera volviera en ese momento. Después, vinieron los diez años de menemismo, en que no me daban ganas de volver. Cuando pasó el menemismo, mis hijas ya eran grandes y la vida ya se había armado allá. Desde luego, para mí, la cercanía con mis hijas es absolutamente prioritaria. Mientras que tenga la opción de estar cerca de ellas, allí estaré. Entonces, fue como algo no decidido de una vez, de "aquí me voy a quedar para siempre", sino que se fue dando, me fui quedando.

C. F.: ¿Cómo te sentís cada vez que volvés a la Argentina? ¿Fue cambiando esa sensación?

P. C.: Tengo una relación ambivalente con la Argentina. Por un lado, mi corazón está acá, en muchos sentidos, y también en México, pero una buena parte de mi corazón está acá. Por otro lado, también

me doy cuenta de que tengo una serie de nudos problemáticos con la Argentina, con la historia, con sus modos, con muchas cuestiones. De manera que la distancia creo que ha sido saludable, en distintos aspectos. Creo que la cercanía con la Argentina siempre me trae, muy a flor de piel, todo lo vivido, y eso es doloroso y es difícil. En México yo no tengo ninguna marca ni como sobreviviente, ni como exmilitante, es más liviano para mí. En México tengo la suficiente cercanía como para sentirme involucrada, tengo mucho afecto por México, me gustan muchas cosas y, al mismo tiempo, tengo toda la distancia de un extranjero. En algún punto, eso es cómodo. En este ejercicio de intentar comprender distintas circunstancias, me he dado cuenta de que hay un tipo de distancia que es bastante útil para observar. Es una distancia en la que estás adentro, pero también estás un poco afuera. Me he acostumbrado a esta especie de... ¿qué será?, punto medio, posición incierta y algo itinerante. Es esto de que estás y, al mismo tiempo, estás un poco retirado. Yo nunca me nacionalicé en México, por ejemplo. Siempre opté por estar allí, tengo amigos mexicanos, me siento integrada, pero la verdad es que soy argentina, aunque no viva acá. X

Historizar la represión estatal y la violencia paraestatal en Argentina

MARÍA CECILIA AZCONEGUI*

Acerca de Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina: Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado, de Gabriela Águila, Santiago Garaño y Pablo Scatizza (coords). La Plata, Universidad Nacional de La Plata, FaHCE, 2016, 499 páginas.



La excepcionalidad cualitativa y cuantitativa de la represión ejercida durante la última dictadura militar argentina fue señalada de manera temprana desde principios de los años ochenta. El libro de Eduardo Luis Duhalde, *El Estado Terrorista Argentino. Quince años después, una mirada crítica* (1999), escrito en el contexto del exilio español y de la militancia antidictatorial, inició las reflexiones definiendo

la existencia de un “Estado Terrorista” que actuó con una doble faz de acción –una pública y legal, y otra clandestina e ilegal–, y utilizó el terror como método dirigido contra los ciudadanos con el objetivo central de producir la desarticulación de la sociedad. A pesar de sus falencias, esta matriz interpretativa tuvo amplias repercusiones y durante mucho tiempo fue tomada, con escaso análisis crítico o cuestionamiento, por numerosos estudios. No obstante, el desarrollo y la progresiva consolidación de la historia reciente como campo disciplinar durante las últimas décadas ha proporcionado un espacio donde paulatinamente han surgido un conjunto de investigaciones que dialogan críticamente con esta narrativa –instalada en la memoria social y como línea de investigación– y complejizan la mirada sobre la represión en ese período. Esta obra colectiva se inscribe dentro de estos nuevos trabajos y da cuenta de las nuevas dimensiones que se están incorporando en el análisis del fenómeno represivo aunque aún queden otros caminos por explorar. Por ejemplo, una deriva que queda pendiente es la pregunta por la Guerra de Malvinas y las posibles continuidades y/o especificidades del accionar represivo en esa coyuntura.


La obra está estructurada en tres partes que tratan los ejes principales por los que transita la producción académica sobre el tema. La primera parte, como se desprende de su título: “La represión antes del golpe: orígenes y condiciones de posibilidad”, reúne trabajos que plantean nuevas periodizaciones para pensar la represión del régimen dictatorial, inscribiéndola en un intrincado proceso histórico previo que la explica y la hace inteligible. La renovación doctrinal del Ejército –considerado un actor central del período iniciado en 1955– es analizada para comprender la redefinición de su rol y las características de su nueva relación con la sociedad. La compleja relación entre el tercer peronismo y la dictadura también tiene un lugar destacado. La reflexión sobre esta problemática incluye sugerentes hipótesis generales que plantean pensar a los gobiernos peronistas como un momento político

que estableció una serie de condiciones para el desarrollo de ese otro, distinto y nuevo, que comenzó con la represión estrictamente militar entre fines de 1975 y comienzos de 1976, así como también, minuciosas reconstrucciones sobre casos específicos que permiten enriquecer la trama represiva del período al esclarecer los actores involucrados y la diversidad de roles y funciones que asumieron.

Aunque la desaparición forzada de personas fue el dispositivo que distinguió a la última dictadura militar de otros regímenes argentinos y del Cono Sur, este no fue el único. En la segunda parte “Prácticas, dispositivos y efectos sociales en contextos de represión” se abordan otras formas que convivieron y complementaron la represión clandestina como el exilio y la cárcel. Su análisis no se reduce a la faz represiva, sino que los capítulos reflejan que la represión tuvo intersticios que permitieron márgenes de acción y de resistencia de los sujetos represaliados. Asimismo, se examinan instancias de la justicia militar y civil mucho menos conocidas. En este análisis se estudian los consejos de guerra militares realizados a civiles y se explora la configuración del “fuero antisubversivo” conocido como “El Camarón” para demostrar cómo la trama de alianzas que allí se tejieron se sostuvo después del último golpe de Estado sobre una lógica de funcionamiento preexistente. También desde la perspectiva judicial se reflexiona sobre los principales circuitos y procedimientos, figuras y categorías, que fueron utilizados durante la vigencia del terrorismo de Estado para llevar adelante el secuestro y apropiación de menores, hijos de desaparecidos y detenidos políticos. Los restantes capítulos de este apartado se dedican al estudio de algunos grupos de víctimas, judíos y trabajadores, para determinar los puntos de contacto pero también los elementos distintivos de la persecución y represión sobre cada uno de ellos.

Si bien la organización de la represión fue definida a escala nacional y hubo cierto grado de coordinación entre los comandos de las diversas zonas, también existió una clara descentralización operativa entre los

diversos circuitos represivos. La diversidad en las modalidades de represión y las características específicas según la zona –producto de esta dualidad– aparece en primer plano en la tercera parte “Formas y escalas de la represión en dictadura”. La reducción de escala utilizada por los autores nos acerca a las especificidades del mapa de la represión en Rosario y en Santa Fe, al rol de los organismos de inteligencia en Bahía Blanca 1975-1977, al funcionamiento del sistema represivo en la Norpatagonia. La existencia de estas reconstrucciones y análisis minuciosos es central para comenzar a armar un cuadro de conjunto y elaborar futuras comparaciones. En contraposición, la ampliación de la escala permite dar cuenta de la coordinación represiva en el marco del operativo Cóndor y la particularidad de la Argentina en el mismo.

En suma, esta excelente obra colectiva, basada en nuevas fuentes e interrogantes, ofrece una mirada renovada y compleja del sistema represivo implementado en Argentina que, si bien tuvo su clímax en el contexto de la dictadura de 1976-1983, requiere ser pensado en un *continuum* de prácticas, normativas y discursos preexistentes, considerando el entramado de relaciones entre diversos actores civiles y militares, y las diversidad local/regional. La realización de investigaciones reflexivas y rigurosas como las plasmadas en este libro es una de las mejores respuestas que desde la disciplina podemos dar a los usos políticos del pasado reciente que realizan los distintos gobiernos. 

*Doctoranda en Historia (Universidad de San Andrés), docente en la carrera de historia en el área Argentina e investigadora en la Universidad Nacional del Comahue/Cehepyc.

Cuerpos que hablan: la muerte de los perpetradores de crímenes de masa y su tratamiento político

ANALÍA GOLDENTUL*

Acerca de *La muerte del verdugo. Reflexiones interdisciplinarias sobre el cadáver de los criminales de masa*, de Sévane Garibian (dir.). Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, 266 páginas.



“Los cuerpos hablan” es un conocido apotegma de la medicina legal que se volvió popular a partir del éxito televisivo que cosecharon algunos *thrillers*, donde la reconstrucción de la escena de un crimen –quién lo hizo, cómo, cuándo y dónde– constituía el núcleo de la trama. Para las Ciencias Sociales los cuerpos tam-

bién hablan pero desde un lenguaje distinto: no interesan los detalles forenses o biológicos, sino la textura política del cuerpo, las relaciones sociales y morales que anidan en la figura de aquel que ya no está.

La muerte del verdugo. Reflexiones interdisciplinarias sobre el cadáver de los criminales de masa vuelve sobre los cuerpos de aquellos que perpetraron crímenes de masa desde un lenguaje social e interdisciplinar que se sitúa en el cruce de varias corrientes: el derecho, la antropología, la historia, la sociología y el ensayo. El eje del libro no está puesto en el acontecimiento individual de la muerte sino en lo que esta tiene para decir de su contexto: ¿cómo fue el tratamiento público y político de los restos?, ¿qué sentido social se les otorgó colectivamente?, ¿cuáles han sido las formas de recordación?

En la primera parte se revisa aquellos casos donde la muerte fue “natural” o “bajo sospecha”. El trabajo de Anne Ivonne Guillou sobre la transformación del cenotafio del líder de los Jemeres Rojos, Pol Pot, en objeto de prácticas rituales y a la vez en un espacio integrado al circuito turístico, revela la superposición de sentidos que puede existir en torno a la muerte –nunca simbólicamente unívoca– del verdugo. Rosa Fernández muestra cómo el tratamiento político que se hizo de los restos de Franco y Pinochet habilitó la configuración de prácticas memoriales distintas. Mientras el cuerpo del español descansa en el monumento del Valle de los Caídos y posibilita que su figura pueda seguir siendo honrada en un lugar público, las cenizas del dictador chileno reposan en un mausoleo familiar de carácter privado, obstruyendo las posibilidades de una muerte exaltada o patrimonializada. La misma pauta comparativa la encontramos en el artículo de Karine Ramondy, que aborda los recorridos póstumos de los dictadores africanos Idi Amím Dada y Jean-Bedel Bokassa, iluminando desde la simbología política la construcción de mitos que marcan (incluso) cierta popularidad con la que todavía cuentan ambos actores. Entre tales mitos se cuentan la recuperación del orden perdido frente al presunto caos actual y una se-

rie de representaciones que oscilan entre lo sagrado y lo monstruoso de estos controvertidos líderes.

La primera parte del libro se cierra con un trabajo de Florence Hartmann sobre el caso de Milosevic, catalogado por la autora como “muerte escapatoria”, donde se analiza cómo el fallecimiento del serbio dio lugar a la extinción penal del obrar de la Justicia, obturando los procesos de reconstrucción de los hechos y su impacto social, máxime en un caso donde la propia muerte de Milosevic cargó con un manto de sospecha. Los casos de criminales juzgados y ejecutados constituyen el tópico de la segunda parte del libro. Nicolás Patin analiza las políticas de ejecución penales de altos mandatarios nazis, buscando desentrañar los sentidos inherentes al dispositivo del ahorcamiento público: ceremonia de orden, voluntad de humillar al criminal, intención de reconfortar a los familiares de las víctimas. La discusión sobre los riesgos que conllevan estas tecnologías de dar muerte es central aquí, en tanto la creación de un espacio escénico de ejecución puede generar el efecto de victimizar al verdugo. Ana Arzoumanian, por su parte, aborda la espectacularidad en la muerte de Saddam Hussein en 2003, no tanto por la dramaturgia propia de la ejecución –que en este caso fue cerrada e inaccesible–, sino por las imágenes que luego circularon mediáticamente, generando en algunos sectores de la sociedad iraquí una excitación afectiva que puso de manifiesto que los cuerpos son, ante todo, símbolos emocionales.

En la última parte y quizá la más controversial, los artículos tematizan los dilemas políticos y éticos que atañen a las muertes extrajudiciales. El asesinato del dictador turco Talaat Pashá en 1921 y el posterior juicio a su victimario –un sobreviviente del genocidio armenio–, habilitó, según Sévane Garibian, una dimensión “recognitiva” de crímenes que lindaban con el olvido. Más tarde, en 1943, la repatriación de los restos de Talaat a Turquía por concesión de Hitler derivó en obras monumentales en su memoria por parte de un Estado que aún hoy no reconoce aquellas prácticas genocidas. Didier Musiedlak reflexiona en torno

a la “metamorfosis” simbólica del cuerpo de Mussolini. Si en un primer momento el asesinato y exposición del cuerpo –colgado públicamente junto al de su amante– fueron pensados como un hecho que iba a favorecer la recomposición de los lazos comunitarios o sociales, los detalles que se fueron conociendo a posteriori –vejámenes y mutilaciones en su rostro– lejos de clausurar la experiencia del fascismo, reforzaron la figura de mártir y alimentaron el imaginario de una resurrección del Duce.

Ya inmersos en el siglo XXI, las muertes de Bin Laden y de Gadafi en 2011 ponen de relieve la periodicidad con la que se siguen practicando las ejecuciones extrajudiciales. Frédéric Mégret conceptualiza el asesinato del líder de Al Qaeda como un “no acontecimiento” –nocturno, silencioso y furtivo– que debió ser recreado por el cine comercial para satisfacer la “necesidad de ver” de las audiencias globales. Como reflexión medular de su artículo, el autor advierte sobre la desvalorización por la opción judicial que es inherente a la “lucha contra el terrorismo”. El linchamiento de Gadafi, según Muriel Montagut, también puso de manifiesto la ausencia de un juicio y, con él, la posibilidad de desmarcarse del viejo régimen imperante. Luego de que su cuerpo fuera golpeado, sodomizado y expuesto como un trofeo, los medios de comunicación presentaron su asesinato como una muerte que instalaba un “equilibrio justo” con el accionar desplegado por el mismo Gadafi durante sus gobiernos.

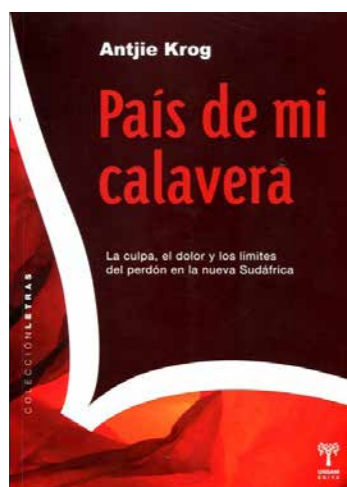
En conclusión, *la muerte del verdugo* es un interesante exponente de un tema no explorado, mayormente ensayístico, que podría tener una resonancia política en Argentina, donde el actual desarrollo de los juicios en torno a la represión ilegal de la última dictadura abrió una serie de polémicas sobre los derechos de los acusados y condenados por crímenes de Lesa Humanidad. En tal sentido, el sistema penal argentino, garantista, se destaca como modelo para reinterpretar las problemáticas presentadas en el libro, que muestra los efectos de la carencia de estado de derecho en la mayoría de los casos de estudio. X

* Socióloga. Becaria doctoral (CONICET) con sede en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.

Un libro único sobre la Sudáfrica *posapartheid*

MARISA PINEAU*

Acerca de *País de mi calavera. La culpa, el dolor y los límites del perdón en la nueva Sudáfrica*, de Antjie Krog. San Martín, UNSAM EDITA, 2016, 562 páginas



La experiencia del *apartheid* en Sudáfrica –un modelo de ingeniería social que organizaba la sociedad sobre la base de la entronización de la supremacía racial blanca– y su resistencia tuvo un lugar central en la política internacional de la segunda parte del siglo XX, con la llegada al poder del Nelson Mandela en 1994. Lo mismo sucedió con los procedimientos desarrollados por la sociedad sudafricana para zanjar ese pasado de violaciones a los derechos humanos. Con ese objetivo se creó en 1995 la Comi-

sión de Verdad y Reconciliación (CVR), que fue presidida por el arzobispo Desmond Tutu. Uno de los objetivos centrales de la CVR era volver visible y hacer público el pasado reciente del país para todos sus habitantes, y la información transmitida por la radio pública desempeñó un papel central, por ser el medio masivo de comunicación más popular.

El libro *País de mi calavera* se gestó a partir del trabajo realizado por Antjie Krog como cabeza del equipo de la SABC (South African Broadcasting Corporation) que transmitía informes diarios de las actividades desarrolladas por la Comisión. Krog ya era una reconocida periodista en la prensa escrita, poeta premiada y pertenecía a un grupo de afrikáneres que eran críticos del *apartheid*, con las dificultades personales que eso significaba porque este régimen de segregación fue organizado y sostenido por el nacionalismo afrikáner. Persona sensible y comprometida con el sufrimiento de los otros, a Krog no le alcanzó con describir en pocos minutos los sentimientos encontrados de víctimas y victimarios. Fue por eso que se decidió a escribir este libro, que no busca ser una crónica de la labor diaria de la Comisión, ni siquiera un libro fidedigno de su ardua actividad (en los agradecimientos dice que “en este libro dije muchas mentiras sobre la verdad. Hice uso de muchas vidas y muchos textos”). Es un libro único, denso e intenso, una reflexión íntima de sus vivencias como mujer sudafricana blanca en la inmersión del drama vivido en su país.

La publicación original es de 1998 y está compuesta por 27 capítulos divididos en 4 partes. La autora construye un relato que es a la vez biográfico de la CVR y autobiográfico. No se propone mantenerse neutral frente a esa experiencia descarnada, y en todo momento nos muestra sus dudas, sus interrogantes y sus flaquezas, convencida de que la fortaleza está en haber elegido el camino correcto, el de conocer las peores situaciones del pasado. Krog utiliza diversos registros narrativos, desde descripciones de espacios y situaciones vividas, a entrevistas a los protagonistas, y hasta transcripciones de testimonios de las víctimas (como

el destacable capítulo 17 sobre las madres de Guguletu). Ninguno de estos registros es azaroso, sino elegido para lograr sensibilizar al lector con el proceso dramático que el país atravesaba.

Krog toma partido, y el lugar que asume es siempre a favor de las víctimas y de quienes sufren. Por eso merece mencionarse el papel que se asigna a las mujeres en el desarrollo del libro. Además del capítulo mencionado, se destacan los capítulos 7 (“Dos mujeres: escuchemos el relato en otra lengua”) y el 16 (“La verdad tiene nombre de mujer”), en los cuales se trasluce la admiración por esas mujeres africanas que sufrieron sus pérdidas en silencio y que por primera vez podían hablar en público de su dolor. La cuestión de género aparece en diversos párrafos a lo largo del libro, en sus propias reflexiones y al abordar distintas situaciones transitadas en la CVR. Es en el capítulo 20 “La Madre se enfrenta a la nación”, dedicado a las audiencias protagonizadas por Winnie Mandela, donde esta perspectiva aparece con más profundidad (porque lo cruza con cuestiones de la política y del deber).

Una decisión inteligente de la publicación realizada por la UNSAM es que haya sumado el epílogo fechado en septiembre de 2001. Escrito en un momento especial, por el ataque a las torres gemelas de Nueva York, en él la autora vuelve a interrogarse sobre el alcance del trabajo de la Comisión en un contexto crítico y conmovedor a nivel mundial. Estas reflexiones finales denotan menos esperanza y optimismo por el futuro que el evidenciado en los años anteriores, algo que ratificó en su reciente visita a Buenos Aires.

País de mi calavera es de lectura recomendable (que se facilita por la buena traducción al español rioplatense de Silvia Jawebaum y Julieta Barba, junto con el glosario incluido en el libro) para quienes quieran acercarse a una escritora notable y para quienes busquen más herramientas para entender mejor la transición política en Sudáfrica, en la que los dos principales adversarios hicieron un acuerdo político con el que evitaron una probable guerra civil. Pero además, en estos tiempos en que en la Argentina se alzan muchas voces para

reclamar una reconciliación nacional emulando la vía sudafricana de solución de los conflictos del pasado reciente, la publicación de este libro es mucho más importante aún. Quienes se adentren en sus páginas verán que ese proceso de reconciliación fue sumamente complejo, que contra lo que se cree habitualmente no se conoció toda la verdad de lo acaecido y que la gran mayoría de los responsables y perpetradores mantienen hasta hoy el secreto sobre sus acciones en tiempos del *apartheid*. X

*Egresada de la carrera de Historia (UBA) y Maestra en Estudios de África (El Colegio de México). Profesora Titular de la UBA.



Clepsidra.
Revista Interdisciplinaria de
Estudios sobre Memoria.
ISSN 2362-2075
Volumen 4, Número 8
octubre 2017