

Desclasificación de documentos de barbarie. Como huevos de choike estan blanqueando los huesos

En este *nütram*¹ se estudian de modo especial dos *ül* (cantos mapuches) entregados por Juan de Dios Peraiantü en Ngulu Mapu (Chile) y Juan Millán en Puel Mapu (Argentina), conservados en distintos formatos de archivo colonial. En ellos se da cuenta de una *memoria poética y social mapuche* vinculada a episodios de Violencia de Estado sufridos por personas y comunidades hacia finales del siglo XIX y principios del XX, tras la invasión militar al territorio por parte de los estados argentino y chileno.

Tales *ül*, junto a otras formas discursivas mapuches tradicionales, darían cuenta de un *continuum* en la configuración de nuestra memoria social de tales episodios de violencia que se extiende hasta el presente, a pesar de las distintas apropiaciones y disciplinamientos por parte de los agentes y registros coloniales etnográficos, folclóricos y literarios.

Mediante una serie de cotejos de estos cantos con diversas fuentes, se propone una reconstrucción de la memoria social mapuche vinculada a esos traumáticos episodios. Finalmente, se propone una reflexión acerca de la densidad de significaciones que aportan estos cantos en el actual proceso de reconfiguración cultural mapuche. La focalización temática de las memorias inscriptas en los *ülkantun* intenta provocar un desprendimiento del control disciplinario que opera sobre esas memorias y sus soportes discursivos, en pos de una reinscripción de su agencia político poética en el presente.

Palabras clave: - *ülkantun* - memoria social mapuche

Memoria social y documentos de barbarie

La denominada “Campaña del Desierto” (1878-1885) se instala en la historiografía oficial argentina como el período de acción militar por el cual se hizo efectiva la ocupación territorial de Pampa y Patagonia, y el consecuente sometimiento al estado-nación de las poblaciones originarias. Como fecha de clausura de tal período, e incluso como “fecha de exterminio del salvaje en la Patagonia” se suele proponer el 01 de enero de 1885, día en que el Lonko Valentín Sayweke se presenta ante el Ejército Argentino en el Fuerte de Junín de los Andes, con más de tres mil personas, entre familiares, integrantes de su comunidad y el vasto y diverso mundo intercultural de sus alianzas territoriales.

¹ *Nütram*: diálogo, conversación donde se tratan temas con sentido histórico o de carácter “verdadero”.

Lejos de esa marca de clausura, la memoria social mapuche, conservada en diversos soportes y registros etnográficos y etnoliterarios, da cuenta de un horizonte de acontecimientos que se extienden mucho más allá de 1885, incluso bien entrado el Siglo XX. En tales registros se habla de las persecuciones, los traslados forzosos de personas, el desmembramiento de familias, campos de torturas y muchos otros padecimientos sufridos por los sobrevivientes; así como diversas estrategias de supervivencia, negociación y adaptación en resistencia ante la pérdida de soberanía territorial y el nuevo régimen político imperante. De este modo, la recurrente memoria social de las víctimas se presenta en conflicto con la marca de clausura de la historiografía argentina.

Si bien esta memoria social ha tenido su soporte fundamental en la oralidad mapuche también existen registros de ella en los dispositivos de saber-poder colonial que surgen hacia finales del XIX y se extienden a lo largo del siglo XX. Me refiero concretamente a los diversos estudios folclóricos, etnográficos, lingüísticos, arqueológicos, museográficos y etnoliterarios que operaron un doble juego de preservación y disciplinamiento sobre las producciones materiales e intelectuales de personas y comunidades mapuche- tehuelche, en nuestro caso.

En efecto, tras el proceso de sometimiento militar y el avance en la construcción del estado- nación argentino durante los siglos XIX y XX, comienza a desplegarse una doble articulación discursiva que a la vez que resalta los alcances universales de su proyecto civilizatorio con la noción de “ciudadanía”, simultáneamente opera la configuración y exclusión de sus “otros internos” (Briones, en Delrío, 1995). Se despliega así la construcción ideológica de un sujeto ab-origen irremediabilmente atado al pasado, en continuo proceso de extinción, incivilizado y sin agencia política para actuar en el presente. Una construcción perversa por parte de los dispositivos de saber-poder que, a la vez que despliegan su tendencia universalista y homogeneizante, crean específicas diferencias de subalternización étnica y de clase, en íntima y opuesta relación con la distribución jerárquica de territorios, libertades y derechos desde una clara selección económica y biopolítica.

Entre aquellos dispositivos de saber-poder destaco aquí el prestigio de la antropología física en boga hacia finales del XIX y principios del XX, con métodos y protocolos de

investigación fisiológicos basados en la frenología, dactiloscopia, craneología, raciología y otros modos de clasificación de personas a partir de su fisonomía y color de piel. Un sistema de segregación de los cuerpos que a partir de sus características externas, determinaba “científicamente” un núcleo y límites fijos para sus capacidades intelectuales y psicofísicas. Marcadores de etnicidad que otorgaban a los cuerpos indoamericanos predisposiciones al crimen, la vagancia, el alcoholismo y otros males. Así, la violencia material sobre el territorio y los cuerpos se continuó en esta otra violencia físico-simbólica que desde la categoría colonial de “raza” se encargó de disciplinar, parcelar, fosilizar, silenciar otros modos de ser y estar en el mundo.

Desde esta perspectiva, y siguiendo Walter Benjamín, es que llamaré “documentos de barbarie” a los registros y prácticas de archivo de las ciencias sociales coloniales que operaron (y aún operan) una fragmentación y despolitización de los saberes y memorias mapuche-tehuelche. Una verdadera praxis de disección de cuerpos y saberes que en nombre de la ciencia tiene en los cajones y vitrinas del Museo de Ciencias Naturales de La Plata (Argentina) quizás su expresión más siniestra y definida. Ya que, aquello que allí se atesora bajo rótulos como “bienes culturales del pasado”, “etnografía del hombre americano”, entre otras clasificaciones, serían en verdad, como dice Benjamín, “sólo parte del botín de guerra de los vencedores y por ende documentos de cultura que a su vez son sus documentos de barbarie” (Benjamin, Walter, en Löwy, 2002:81).

Entre tales registros disciplinarios de la memoria social mapuche me interesa aquí, a modo de ejemplo, desclasificar dos *ülkantun* transcritos en distintos momentos del proceso de usurpación territorial y dispersión de los sobrevivientes tras la llamada Conquista del Desierto. El primero fue recogido en Ngulu Mapu (Chile), en la cordillera de Panguipulli, cantado por el *fütra che yem* Juan de Dios Peraiantü a los curas y lingüistas capuchinos Félix José de Augusta y Sigifredo de Fraunhäusl, publicado en las *Lecturas Araucanas* de 1910. El segundo *ülkantun* fue registrado en Puel Mapu, en la localidad de Esquel, Provincia del Chubut, Argentina, dictado o tal vez cantado por el *fütra che yem* Juan Millán a Antonio Gargaglione en la década del '30 del siglo pasado, publicado recién en 2001 por la Fundación Ameghino.

Breve comentario acerca de los *ül*

Respeto de los *ül* (el canto poético mapuche) hay una extensa bibliografía que parte desde los registros del cronista Pineda y Bascañan, en su *Cautiverio feliz* de 1629, hasta nuestros días. Al describir los *ülkantun*, Golluscio (2006, 1989, 1984) hace énfasis en su carácter *abierto* a las más variadas circunstancias y ejecutantes por oposición al carácter *cerrado* de los *tayül*, y *machi ül*, realizados por personas y circunstancias ceremoniales muy marcadas. Desde otro punto de vista, Héctor Painequeo (2012) también los describe como “canciones que se ejecutan en circunstancias variadas” que pueden ser familiares o comunitarias, con el fin de entretener, enseñar, valorar, despedir, formar, fortalecer, saludar, sanar, conquistar, entregar un mensaje; rehusando con ello engrosar los rígidos catálogos clasificatorios en boga.

La diferencia entre ambos investigadores es que Painequeo no considera que el *ülkantufe* pueda ser *cualquier* ejecutante, ya que los *ülkantun*, como construcciones poético-musicales específicas del mundo mapuche, requieren un ejecutante que conozca las técnicas de composición oral de esta particular forma de comunicación ligada al Az Mapu, los códigos culturales mapuche:

Son construcciones de lenguaje que tienen una estructura determinada de acuerdo a una técnica de composición oral, conocida por los *ülkantufe*. Estos textos emergen por motivaciones que el hombre experimenta en su diario vivir. Como lo declara don Feliciano Huentén, el cantor desarrolla sus ideas de manera personal y construye un *ül*. Lo mismo hace el *alhkütupelu* (el oyente) quien reconoce y comparte dichos conocimientos de acuerdo con la lógica y concepción de mundo mapuche y del *ad mapu*. (Painequeo Paillán, H. 2012: 227)

La explicación de “método” que le da Don Feliciano Huentén es que el *ülkantufe* es alguien que “escribe en su mente”, alguien que observa el canto en su pensamiento y desde allí se interna en su propio ser “como si soñara”, hasta encontrar “la forma de lenguaje que empleará para expresar lo que piensa”². Como se ve, el énfasis de Painequeo está puesto en los conocimientos del cantor o cantora, de lo cual se desprende que el *ülkantun* posee una técnica, un *az* propio o cualidades que lo

² La reflexión completa en mapuzungun que le entrega Don Feliciano Huentén es la siguiente: “Ülkantufe eskürifi longkomu. Ülkantufe, eskürifi ñi longkomu ñi kü-meal ñi kümenoal. Ka rakiduami. Pewmatu pikelaykam che. Komo pewmatunreke umerkünoay fey kim chumuechi ñi piyaal o ñi kümeal o ñi kümenoal”. (Painequeo Paillán, 2012: 227)

distinguen como *ül zugun*. En esa misma línea va la observación de Ramón Cayumil, otro estudioso de los *ülkantun*:

Cualquier persona no puede hacer *vlkantun*, debe necesariamente tener un manejo del *mapudungun*, y de los códigos culturales mapuche, y además tener la capacidad para, desde esta perspectiva y lógica mapuche, interpretar y sacar todo lo que siente a través del *vlkantun* (Ramón Cayumil, en Caniguan y Villarroel, 2011:48)

En fin, por cuestiones de extensión, remito a la bibliografía de Golluscio y Painequeo, entre otros estudiosos de las técnicas de los *ülkantufe*. Sólo agregaré que más allá de las clasificaciones y disciplinamientos temáticos y tipológicos que heredamos de los registros coloniales bajo la creencia de estar ante una cultura y lengua en extinción; es menester decir que el canto mapuche es parte de nuestra vitalidad como pueblo y que puede surgir en cualquier situación, como ocurre en toda sociedad. En la actualidad las y los *ülkantufe* han trascendido los límites reduccionales y reduccionistas, integrando el canto antiguo y contemporáneo como parte del actual proceso de reconfiguración cultural que se viene dando.

Chel Foro Mapu: poesía y memoria

A continuación focalizaremos los cantos entregados por Juan de Dios Peraiantü y Juan Millán con varias décadas de diferencia y en territorios distantes dentro del Wall Mapu, aunque ya dividido por las fronteras estatales chileno argentinas. Ellos nos hablan no sólo de sus dotes de *ülkantufe* sino también de esta memoria social con una poética que no se extingue y por el contrario fulgura y resplandece en el presente.

Chel Foro - Ülkantun de Peraiantü

Kuifi ellake lai pu mallé,
Feula kishu müleuen
Tralkatuñ-magnen kom pezai.

Tiempo atrás perecieron mis familiares,
ahora me he quedado solo
Me los fusilaron, todos se perdieron.

Wif lafken mapu ñi lañimiñ mangel A orillas del lago me los mataron³.

³ Atendiendo el contexto histórico y geográfico del canto, discrepo con esta traducción de Félix De Augusta: “Wif lafken” no sería “a orillas del lago” sino “a lo largo de la pampa”. Desde el punto de vista lingüístico: “laf” es planicie, llanura, “lafkalen”, “laf mapu”: la pampa. “Wif”, en tanto adjetivo, es: largo, derecho; y como adverbio de modo es: a lo largo, derechamente, sin rodeos, etc.

Amui l'a mongelelu amui
Troele troel.

Fuéronse los finados, en vida fueron
a Choele Choel.

Fei meu kom
pezatui.

Entonces todos
perecieron.

Feola müley ñi kuq,
Fey meu wiñolan ka antu
Ñi lañim maeteu ñi malle.

Aquí está mi mano,
con ella devolveré un día
a quienes mataron a mis familiares.

Müley ñi kuq wiñolelafiñ.
Cheu rume laiai

Tengo mis manos, algún día se las devolveré.
En cualquier lugar morirán.

Kom kuram choike wi ñi malle.
familiares.

Como huevos de choike han quedado mis

Mongelen mai inche
ka antü kim afiñ
1910: 336-337)

Vivo, pues yo,
Un día lo sabré. (Peraiantü, en De Augusta

Aquí aparece, tal vez por primera vez en los documentos lingüísticos coloniales, el registro mnemónico de *huesos de gente desparramados como huevos de choike* a causa de la invasión militar en los alrededores de Choele Choel, aquel paraje estratégico de las diversas líneas del Ejército Argentino en la margen norte del Río Negro. Realicemos un breve cotejo historiográfico para reconstruir algunos acontecimientos en este contexto de finales del Siglo XIX.

Entre otros hechos podemos recordar que tras el avance militar de la llamada Campaña de Desierto, desde mayo de 1879 el Ejército Argentino mantenía posiciones ya sobre ambas márgenes del Río Negro y un fuerte militar en Choele Choel, lugar del que habla el *ülkantun* del chacha yem Peraiantü. En la Memoria del Departamento de Guerra presentada al Honorable Congreso de 1879 por el entonces Ministro de Guerra y Marina, el General Julio Argentino Roca informaba que desde el 25 de Mayo de ese mismo año:

La nueva línea ha quedado establecida teniendo como cuartel general la isla de Choele Choel y sobre los ríos Negro y Neuquén, hallándose establecidas las tropas que deben guardarla permanentemente en puntos estratégicos y parajes adecuados, para mejor comodidad del soldado y conservación de las caballadas, elemento indispensable para la guerra con el indio. (Roca, 1879, fojas IV-V)

Agregaba además en su Memoria una lista de los resultados de la avanzada en la región de Choele Choel:

El resultado de las operaciones militares sobre el enemigo ha sido el siguiente:

Cinco caciques soberanos prisioneros y uno muerto.

1271 Indios de lanza prisioneros.

1313 Indios de lanza muertos.

10539 Chusma prisioneros.

1049 Reducidos.

Cautivos rescatados 480.

Lo que da por resultado **14172** indios suprimidos de la pampa. Sin incluir en esta cifra el número considerable de indios muertos en las persecuciones y a consecuencia del hambre en el seno mismo del desierto. (Roca, 1879, foja VI Memoria de Guerra)

En ese mismo año, 1879, el lonko Valentín Sayweke, en carta a Julio A. Roca y al coronel Conrado Villegas, escribía:

Gobernacion Indígena de las Manzanas Rio Caleufo Agosto 5 de 1879 [...] Señores Superiores y Mui Distinguidos Amigos; Es en mi poder su mui importante carta fecha 14 de Junio del actual; Con la cual me he impuesto que sus personagues y un numerosos egercitos se hallaban hocupando los puntos Cholechel, Chichinal, y el Neuquen, y todas las pampas, donde bivieron numerosas tribus, desaciendolos y tomandolos pricioneros, por no haber sabidos quienes corresponder al Sr. Precidente de la Nacion. (*sic* Sayweke, en Pavez Ojeda, 2008:718)

Ya en 1880, se suceden numerosas cartas de Sayweke pero también de Inakayal y otros jefes políticos mapuche a las autoridades argentinas, reclamando por la libertad y por las torturas a las que son sometidos los prisioneros Yankanawel, Wentrukeupu y Kuramilla, junto con otros 68 hombres capturados en Choele Choel cuando se dirigían a parlamentar por acuerdos y raciones preestablecidas. Este episodio, según algunos historiadores como Julio Vezub, marcaría la ruptura de relaciones de diálogo entre el füttra trawun del longko Sayweke y Choele Choel, asentamiento del cuartel general de Conrado Villegas, nuevo jefe de la llamada Campaña del Desierto y sucesor del ya presidente Julio A. Roca, tras sus “victorias” en Pampa y Patagonia.

Más ilustrativas aún son las líneas que desde el Caleufu le dirigiera en mayo de 1880 con firmeza y dolor a Álvaro Barros, por entonces Gobernador de la Patagonia:

Señor Gobernador a quienes dirigí a Usted en forma de Comición y a casa del Señor Linares en reclamo de mis Raciones que el Gobierno se serbia darme. Amigo yo creo que nada le constaba Usted de declararles francamente que no havian mas Raciones y asi habermelos despachado pronto; sino que me los han tomado prisioneros. Los tres capitanejos compuesto de Secenta y ocho hombres; he sabido evidentemente que cuyos hombres les aplican dias y noches terribles tormentos. Asotes,

golpes, y atados como calidad de animales y esto continuamente. Yo Amigo creia que los cristianos aplicaban castigos cuando se juztificaba o cuando se be el crimen infragantemente; y no ha inocentes. Con tal motivo permite mi pesar de decir y esplicar que es mui lindo y agradable el pago y premio que tengo recibido de las autoridades que se ha serbido poner para mis arreglos el Señor Precidente de la Nacion. (*sic*, Sayweke, en Pavez 2007: 752)

Desde ese epicentro de la ocupación militar que resulta ser Choele Choel, emergen también otros *ülkantun* que se ofrecen como fuentes de cotejo para los mismos hechos de violencia estatal, como en este canto del chachai Carmen Kumillanca Naqil, registrado también en Panguipulli por Félix De Augusta a principios del siglo XX:

<i>Kuyfi may amukefun Waizüfmapu</i>	Antiguamente anduve por las tierras del otro lado
<i>Cholwechüel Karrawe rupan</i>	Por Choele Choel por Karwe anduve yo
<i>Fey mew pashian ka inche</i>	
<i>Rupan ga Cholwechuele pepafiñ</i>	Al pasar por Choel Choel vi
<i>Witrül küley foro che</i>	Huesos de gente desparramados
<i>Weichamom chi pu longko</i>	Después de un combate que tuvieron los lonkos.

(Carmen Kumillanca, en De Augusta, 1910: 168- 169)

Son varios los *ülkantufe* entrevistados por De Augusta en Panguipulli que recuerdan y cantan en primera persona vivencias íntimas o colectivas en la *Waizüfmapu*, al otro lado de las montañas, dando testimonio de hechos vividos por propios sobrevivientes de la llamada Conquista del Desierto.

Lo que tenemos delante es un amplio conjunto de *ülkantun* que forman parte de una narrativa social mapuche mucho más extensa a ambos lados de la cordillera y que suele enmarcarse con cláusulas de tiempo como “Cuando se perdió el mundo”, “Cuando el malón wingka”, “Cuando nos arreararon como animales”. Cantos pero también *nütram*, *epew* y otras formas narrativas del mapuzungun que testimonian los sobrevivientes del

proceso de ocupación militar del territorio hacia finales del siglo XIX y principios del XX⁴. En ellos se cuenta y canta acerca de los enfrentamientos, persecuciones, traslados forzosos, situaciones de encierro y de sobrevivencia extrema, enmotañamientos y otros “hechos” pero también, y muy especialmente, la pérdida de un modo de hacer y estar en el mundo desde los códigos culturales mapuche.

Desde la relación que tienen estos *ülkantun* con el *Az Mapu*, es decir los códigos culturales mapuche, mi convicción es que en ellos se revela el canto de personas profundamente conmocionadas por la violencia colonial ejercida por el estado y ejército argentino y el desarreglo que ello implicó en sus relaciones con las demás personas y entidades del mundo, el *Itro Fill Mongen*, como dice Elicura Chihuailaf. Algo muy notable en esta línea de reflexión es que la condición de persona, “che” en términos mapuche, es puesta en duda en muchos de esos relatos o cantos, donde aparecen marcadores como “¿che ngelay?” -¿acaso no soy persona ya?, o “kuñuefal ngen inche”- soy huérfano/a yo-.

Son canciones que nos hablan de la conmoción material y espiritual en que se encontraba la gente mapuche tras la ocupación de Pampa y Patagonia, el *Wall Mapu* oriental. Un período histórico y científico al menos ambiguo en el que florecen las ciencias sociales, los registros y estudios de las producciones culturales mapuche, a la vez que se produce la invalidación de esos saberes frente al nuevo régimen de verdad colonial.

El acotado corpus temático de *ülkantun* que -a modo de ejemplo- aquí presento podría recibir otros nombres, tal vez *kuñuefal ül* (cantos de la orfandad) pero el objetivo aquí no es volver a clasificar sino desestabilizar las lógicas del archivo y develar la íntima relación de estos cantos con la memoria social mapuche de aquel período de Violencia de Estado. Veamos a continuación el segundo canto, ejecutado en *Puel Mapu*, en la zona de Esquel (Chubut), varios años después por Juan Millán, donde emergen algunas coincidencias que trataremos.

Canción de Chel Foro – Ülkantun de Juan Millán

⁴ Al respecto son muchos los *nütram* y *epew* que guardan la memoria de sobrevivientes, como aquel llamado “*Nütram* del regreso”, que en sus distintas variantes refiere la ayuda del *nawel* a hombres y mujeres en tal estado de desamparo.

Ekele ekele ekele Chel foro mapu Chel foro mapu Weichalüi pu longko Weichalüi pu longko	Ekele ekele ekele En la tierra de Chel Foro tierra de Chel Foro guerrearon los longko guerrearon los longko
Ekele ekele ekele Fiechi weichan mew Fiechi weichan mew L' ai kumeke pu longko Weichafe ka pu kona	Ekele ekele ekele en esa batalla en esa batalla murieron buenos longko guerreros y kona
Ekele ekele ekele Lelfün kullin lelfün kullin reke Lelfün kullin lelfün kullin reke Fulilei ñi foro pu longko Pu weichafe ka pu kona	Ekele ekele ekele como animales en la pampa como animales en la pampa están desparramados los huesos de los longko de los guerreros y kona
Ekele ekele ekele Ka kuram choike reke kuram choike reke lüngarkülei ñi foro pu mongeyel	Ekele ekele ekele y como huevos de choike como huevos de choike están blanqueando los huesos de los parientes
Chel foro mapu Chel foro mapu Ekele ekele ekele	Tierra de Chel Foro Tierra de Chel Foro Ekele ekele ekele

(Juan Millán, en Gargaglione 2001: 58)

En nuestro ejercicio de desclasificación de estos cantos mapuche, es relevante destacar la interpretación de este *ül* que da el arqueólogo Rodolfo Casamiquela, comentarista destacado del texto en su calidad de director de la editorial Fundación Ameghino donde se publicó en 2001, además de hablante del mapuzungun y autoridad de consulta por parte del estado argentino en temas indígenas de Patagonia durante varias décadas, cito:

Chel foro es nombre de paraje repetido en la toponimia. El nombre se compone de foro (hueso/s) y del chel, literalmente “semejante a gente, individuo”, o sea antropomorfo, y de allí la traducción “estatua de hueso”. Se trata de uno de los varios apodos del gualicho el ente mítico que en su faz maligna, domina la mitología tehuelche septentrional. Los huesos fósiles de mamíferos, tan abundantes en el Cenozoico de la Patagonia y la Pampa, son atribuidos a su esqueleto y de allí los topónimos que en principio aluden a tales restos. Huesos humanos se expresa che foro, no chel foro que en última instancia aunque obviáramos el mito, significa “huesos de antropomorfo” y por ende no puede

aplicarse jamás a los huesos humanos. Con lo que bien, se trata de una coincidencia, es decir los huesos aludidos en la canción pertenecen a hombres y no existe relación entre su presencia y el topónimo, o bien el nombre se origina en el hallazgo de huesos petrificados dispersos y confundidos por los indígenas con restos humanos. Vista la falta de antecedentes de una batalla en el lugar, me inclino por la segunda alternativa". (Casamiquela, en Gargaglione 2001: 598-59)

En síntesis, concluye Casamiquela que se trata de huesos petrificados, de origen cenozoico (entre 65 y dos millones de años) y en ningún caso de huesos humanos. Ahora, cabe preguntar si no estamos aquí ante aquello que Humberto Eco (y tal vez cualquier lector atento) llamaría un caso de "interpretación aberrante". Hay una lectura arqueologizante, incluso pseudo-científica que pasa olímpicamente por alto el texto literal del ñl: *Hubo una batalla y allí murieron mis buenos lonkos, guerreros y kona /como animales en la pampa está desparramados sus huesos/ como huevos de choike están blanqueando en la pampa los huesos de mis parientes*, dice literalmente el canto que ejecuta el ñlkantufe Juan Millán y que Casamiquela interpreta de un modo, al menos, erróneo. La voz autorizada demarca e introduce un horizonte de sentido que coloca fuera de historia estas memorias personales y colectivas del etnocidio.

Como dice Foucault, deberíamos preguntar ¿Quién habla en este comentario?, ¿Quién, tiene derecho a emplear esta clase de lenguaje?, ¿De quién recibe su singularidad y sus prestigios? ¿Y de quiénes recibe esa presunción de verdad? (Foucault, 2006:82). Las afirmaciones del "especialista" tienen más que ver con esas síntesis que no se problematizan y que es preciso poner bajo sospecha. Síntesis fabricadas que son reproducidas como verdades ontológicas y que es necesario peinar a contrapelo, sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción política, muchas veces mal intencionada.

La voz autorizada opera aquí como un dispositivo de control disciplinante, una continuidad de violencia simbólica sobre la memoria social mapuche, no se detiene en la mera clasificación etnográfica; va aún más allá y delimita ante nosotros el horizonte de significación que le puede caber a esas memorias, arrancándolas de sus vínculos con la historia y la particular historia del etnocidio en Argentina. Su énfasis de autoridad las arroja sin más a un pasado arqueológico, las trastoca en memorias cenozoicas, fuera de la historia. Un dispositivo de arqueologización que petrifica aquello que fue y aún es memoria del trauma ante la violencia fundante del estado y su soberanía sobre los

territorios sur patagónicos. Recordemos que esta es voz autorizada por la ciencia es la que diversos jueces provinciales argentinos citan con énfasis de autoridad esencial e incuestionable para denegar los derechos territoriales preexistentes de las comunidades mapuche-tehuelche.

El arte verbal mapuche y su densidad de significaciones en el presente

Ahora bien para concluir, quisiera alejarme un poco del principio metodológico de contraste de documentos y fuentes, tan caro a la historiografía y su base factual, en tanto discurso de verdad. Me interesa focalizar estos cantos desde el propio arte verbal mapuche y su relación con la memoria colectiva; allí donde los recuerdos se autorizan a sí mismos en el seno de las comunidades, las familias y en los espacios rituales de encuentro y se validan con criterios de verdad, sin la necesidad de objetivarlos en contraste con el documento o la fuente historiográfica escrita. Para esta otra perspectiva no opuesta sino complementaria, me detendré sólo en una comparación o metáfora de primer grado que se reitera en los dos *ül* estudiados, dice así:

Kom kuram choike ñi malle/ Como huevos de choike han quedado mis parientes.

Así dice o canta el futra che yem Juan de Dios Peraiantü, comparación de los huesos con huevos del choike que De Augusta no comprende: “Los indígenas no han podido darnos explicación alguna de esta comparación tan rara. Probablemente quiere decir el poeta que sus tíos han quedado abandonados y olvidados, así como el avestruz abandona y olvida sus huevos”, anota el padre capuchino, al pie de sus Lecturas.

30 años después, el futra che Juan Millán en otro *ülkantun* y al otro lado de la cordillera, vuelve a decir:

Ka kuram choike reke	y como huevos de choike
kuram choike reke lüngarkülei	como huevos de choike están blanqueando
ñi foro pu mongeyel	los huesos de los parientes

Así, el *ülkantun* de Juan Millán, recogido unos 30 años después en Puel Mapu, viene a especificar los términos de esa comparación y a extender su horizonte de significación: los huesos de los familiares han quedado blanqueando sobre el campo como huevos

choike, quebrados, desparramados. Recién en una segunda edición de las Lecturas Araucanas de 1934, se puede leer:

Los avestruces ponen en una nidada muchos huevos, a veces 30 hasta 60, puestos por dos o tres o más hembras. Los huevos son empollados por un solo macho o más, y los pichoncitos, enseguida andan con uno o dos machos, como la gallina con sus pollitos. A veces las hembras dejan sus huevos desparramados por el campo, esos se llaman huevos huachos. Entonces el avestruz macho no puede juntarlos para incubar. Como tales huevos guachos quedaron esparcidos los huesos de los parientes que figuran en la canción. (De Augusta, 1934: 336- La explicación se la da el futra che yem Painemilla Ñanco)

Como podemos ver, la metáfora que se inicia en esa comparación entre los huesos que blanquean en la pampa y los huevos de choike abandonados, huachos, quebrados y dispersos por el campo, produce una *imagen poética* que viene a dar cuenta de esa dimensión afectiva, íntima y colectiva a la vez, de la tragedia que vivió nuestro pueblo frente a la Violencia de Estado. Recordemos sino que la memoria de las víctimas del Terrorismo de Estado, como el *Diario de Ana Frank*, pertenece siempre a la esfera de lo público; sin por ello dejar de ser memoria íntima de cada familia y de cada persona que la ha sufrido en carne propia.

No podemos seguir desparramados como huevos de choike

La misma metáfora vuelve al presente en los labios de la abuela María Torres, *Pillán Kushe* de la comunidad Torres-Cona, en 2017 durante la Marcha Mapuche contra la modificación del Código de Tierras Fiscales de la provincia del Río Negro: “Para ellos no hay personas aquí, *ngelay ta che*, entonces nosotros debemos defender el derecho a nuestra tierra. Debemos unirnos los mapuches, *no podemos seguir desparramados como huevos de choike por el campo*”-afirmó en sus palabras de consejo.

Pienso que cuando una metáfora de esta magnitud se transforma en una figura poética que se reitera a lo largo del tiempo, ya es parte del repertorio afectivo y cognitivo de una cultura. Quiero decir, con otras palabras, aquello que decía María Catrileo: “los hechos lingüísticos son culturales y están determinados culturalmente” (2011: 63).

En este sentido la figura poética *ka kuram choike reke ñi foro* “y como huevos de choike están blanqueando los huesos de los parientes”, une dos términos de comparación que generan una imagen que relumbra y sostiene la memoria de la conmoción y desolación de las víctimas del genocidio. Toda construcción poética estable, así como sus innovaciones y variaciones, nos hablan de un momento de la cultura que la produce y reproduce. En cada metáfora que nace se intenta dar una comprensión simbólica de nuestro mundo. La labor de una metáfora nueva es siempre unir dos términos o conceptos que estaban alejados, sus referencias indirectas de lo real provocan semejanzas inesperadas. Esta tarea, propia del lenguaje y muy especialmente del lenguaje poético, colabora en crear las tramas que hacen más inteligible nuestra experiencia.

Creo que es en la discursividad poética, en su indisciplina, donde se suspende o altera la linealidad del lenguaje del saber-poder y emergen particulares y fractales metáforas de ese espejo roto en el que aún puede verse la fulguración de un mundo y un modo de estar en él que clama por su posible reinención en el presente; sobre todo para quienes se auto-reconocen mapuches, a pesar de las rasgadas que ha dejado el colonialismo histórico y su colonialidad persistente.

Pienso también que la densidad de un presente cargado de memoria, o aquel *tiempo ahora* que reclamaba Walter Benjamin al escritor-historiador capaz de hacer relumbrar el *instante de peligro*, no sería posible sin este tropiezo del lenguaje consigo mismo. Sin el tropiezo con la otredad que implica la poesía en tanto lenguaje extraño de sí y por ello mismo capaz de suspender las lógicas de la Historia y reunir lo olvidado, lo disperso, lo roto del mundo y del nosotros. La poesía, el arte verbal de toda lengua, configura muchas veces un horizonte de comprensión mucho más denso de significaciones que el de la Historia. Así, mientras siga blanqueando nuestra memoria fragmentada, el arte verbal de los *ülkantun* y sus imágenes de la violencia, seguirán configurando una *poética política* que sopla sobre los silencios de la Historia.

Correr el velo de los dispositivos de clasificación y disección de las ciencias coloniales, escuchar esas memorias, leerlas, hacer *nütram* con ellas, es parte de la tarea que nos damos en el actual proceso de visibilización de los crímenes de lesa humanidad

cometidos por el estado argentino hacia las comunidades y personas mapuche-tehuelches; crímenes naturalizados hasta el presente.

Wallüng/ Comodoro Rivadavia Warria mew, Chubut.

Bibliografía

CANIGUAN, Natalia y VILLARROEL, Francisca. 2011. *Muñkupe ülkantun. Que el canto llegue a todas partes*. Santiago, LOM Ediciones.

CATRILEO, María. 2011. *La lengua mapuche en el Siglo XXI*. Editorial Universidad Austral de Chile.

CASAMIQUELA, Rodolfo. 1958. "Canciones totémicas araucanas y Gününâ Kênâ (Tehuelches Septentrionales)". *Revista del Museo de La Plata* N° 4, pp. 293-314.

DE AUGUSTA, Félix José. 1910. *Lecturas Araucanas*. Valdivia, Imprenta de la Prefectura Apostólica.

----- . 1916. *Diccionario Araucano-Español- Español-Araucano*. Santiago, Imprenta Universitaria.

DE AUGUSTA, Félix y FRAUNHÄUSL, Sigfrido. 1934. *Lecturas Araucanas (segunda edición)*, Padre Las Casas, 1934, Imprenta y Editorial "San Francisco".

DELRÍO, Walter. 2010. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal, Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

DELRIO, WALTER. 2010b. "El genocidio indígena y los silencios historiográficos", en Bayer, et.al. 2010. *Historia de la crueldad argentina*. Buenos Aires, El Tugurio.

FOUCAULT, Michel. 1979. *La arqueología del saber*. México, Siglo Veintiuno.

GARGAGLIONE, Julio. 2001. *Ceremonias y costumbres de indígenas patagónicos reunidas en 1930*. Viedma, Textos ameghinianos.

GOLLUSCIO, Lucía. 2006. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

GOLLUSCIO, Lucía. 1989. "Los principios pragmáticos en la producción de un epew mapuche: un abordaje etnolingüístico", *Caravelle* N° 52, pp. 57-72.

GOLLUSCIO, Lucía. 1984. "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche", *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* N° 1 pp. 103-112. Universidad de la Frontera.

LÖWY, Michael. 2003. *Walter Benjamin Aviso de Incendio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

MORA CURRIO Maribel y MORAGA Fernanda. 2010. *Kümedungun/ Kümewirin Antología poética de mujeres mapuche* (siglos XX-XXI). Santiago, LOM Ediciones.

MOYANO, Adrián. 2013. *Komutüan- Descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Bariloche, Alum MAPU Ediciones.

RICOEUR, Paul. 2000. "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", *Análisi* N° 25, pp. 189-207.

ROCA, Julio A. 1879. *Memoria del Departamento de Guerra*, Buenos Aires, Imprenta El Porteño.

PAVEZ OJEDA, Jorge, compilador. 2008. *Cartas mapuche Siglo XIX*. Santiago, Ocho Libros.

PAINEQUEO PAILLÁN, Héctor. 2012. "Técnicas de composición en el ÜL (canto mapuche)", *Lingüística y Literatura*, N° 26, pp. 205-228.

-----, 1989. "Kiñe pichi ül: Consideraciones textuales y extratextuales sobre una canción mapuche". *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* N° 3, pp. 243-257. Universidad de la Frontera.

PICHI MALEN, Beatriz. 2004. *Disco Añil*. Buenos Aires, Acqua Records.

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.