

## Vidas que merecen ser lloradas. Una lectura filosófica de "Inakaya" de Adrián Moyano

---

Lives that deserve to be cried. A philosophical reading of "Inakaya" by Adrián Moyano

Paula Ramírez\*

[paularamirez@bariloche.com.ar](mailto:paularamirez@bariloche.com.ar)

Enviado para su publicación: 24/04/18

Aceptado para su publicación: 21/12/18

### Introducción

*Elaborar el duelo y transformar el dolor en un recurso político no significa resignarse a la inacción; más bien debe entenderse como un lento proceso a lo largo del cual desarrollamos una identificación con el sufrimiento mismo. La desorientación del duelo - ¿En qué me he convertido? o, incluso ¿qué es lo que me queda?, ¿qué había en el Otro que he perdido? – deja al "yo" en posición de desconocimiento. (Butler, 2006, p.57).*

*Desdén. La mirada del lonko dispara desprecio hacia el hombre que maneja la cámara fotográfica y a través suyo, hacia el mundo que intenta terminar con la vida de su propio mundo. Sus ojos oscuros hacen blanco en la conciencia de sus captores con la misma puntería con que años atrás, sus boleadoras derribaban guanacos. Las arrugas que rodean sus párpados no tienen que ver con el paso de los años, más bien expresan los dolores del cautiverio, la intensidad de las pérdidas, la inmensa añoranza... En la fortaleza de su rostro moreno resisten la dignidad de sus mayores y el recuerdo de los centenares de hermanos que ya partieron (Moyano, 2017, p.15).*

Este artículo<sup>1</sup> está centrado en las configuraciones discursivas y performativas del libro *A ruego de mi superior cacique, Antonio Modesto Inakaya* de Adrián

---

\* Licenciada en Ciencias de la Educación. Profesora Adjunta Regular de la Universidad Nacional del Comahue.

Moyano (2017).<sup>2</sup> El propósito es focalizar en las condiciones de posibilidad de realizar el duelo público ante el genocidio fundante perpetrado al Pueblo Mapuche por parte del Estado argentino<sup>3</sup>, a partir de la ampliación de su reconocimiento social, particularmente en Bariloche.<sup>4</sup>

Desde la perspectiva de la Teoría Performativa del Sujeto Generizado de Judith Butler<sup>5</sup>, este análisis se centra en los procesos de conformación de una comunidad política mediante el desplazamiento de algunos de los significantes claves de la historia oficial en Argentina, como la llamada "campaña al desierto", discurso que sujeta y subordina al Pueblo Mapuche pero que, a su vez, es condición y anclaje de su agencia.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a Adrián Moyano, por escribir sobre/en la espina dorsal del Pueblo Mapuche, aportando al trabajo colectivo de construir interculturalidad en el Territorio Ancestral Mapuche que habitamos. A María Marta Quintana, docente del seminario "El carácter performativo del sujeto-identidad en la obra de Judith Butler y sus proyecciones epistemológicas, éticas y políticas para el análisis de casos" (Universidad del Comahue, Bariloche, 2017). Si bien este escrito es de mi exclusiva responsabilidad, el mismo no hubiera sido posible sin sus generosos aportes a la hora de presentarnos la obra de Judith Butler. A Inés Fernández Mouján por sus sugerencias para mejorar este artículo y alentarme a presentarlo para su publicación.

<sup>2</sup> De aquí en más en este escrito se dirá "Inakayal" para hacer referencia al mismo.

<sup>3</sup> La definición de genocidio de la Convención de las Naciones Unidas para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948) abarca "cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo". El genocidio perpetrado al Pueblo Mapuche se ajusta a esta definición, y es constituyente del Estado argentino (Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., 2010).

<sup>4</sup> San Carlos de Bariloche, ciudad patagónica conocida como la "Suiza argentina", metáfora que hace una doble referencia; una a la procedencia migratoria europea de sus habitantes, considerados sus pioneros, y otra a la presencia de un proyecto político colonizador que invisibiliza tanto la presencia del Pueblo Mapuche que habita su territorio ancestral, como de migraciones procedentes de países limítrofes.

<sup>5</sup> ¿Por qué Judith Butler? Porque es una filósofa contemporánea que además de producir teoría desde la academia es una activista por los derechos de la disidencia sexual, y puede, desde su perspectiva acerca de la constitución performativa del sujeto generizado, aportarnos a pensar cómo encarar la lucha por una sociedad intercultural, pluralista y democrática; democracia no en un sentido moderno/colonial, liberal y capitalista sino como crítica histórica desde la perspectiva y los problemas particulares de nuestros pueblos. Butler aporta nociones teóricas que, en tanto herramientas conceptuales, ayudan a reconfigurar la política desde un planteo ético, profundizando la comprensión del racismo que anida en la sociedad, condición para remover formas de discriminación y violencia en el presente.

<sup>6</sup> *Agencia* es un neologismo procedente del término en inglés *agency*, se refiere a la capacidad de acción de un actor o agente social. En Butler la capacidad de agencia es performativa, dado

Abriendo un diálogo entre “Inakayal” y algunas categorías de la teoría de Butler, surge una crítica a los términos regulativos del discurso de sentido común mayoritario en Argentina que pone a la extranjería (chilena), a la sangre y a la esencia cultural como elementos definitorios de la identidad mapuche. A partir de esta lectura, sugiero que la identidad y la hermandad se construyen mediante la acción política y la discusión de la genealogía del establecimiento de las diferencias, con la igualdad como punto de partida.<sup>7</sup>

El objeto de referencia de este artículo es el último libro de Moyano.<sup>8</sup> El enunciado central es que el llanto compartido por una vida que merece ser llorada y la elaboración del duelo como proceso, se convierten en recurso político en tanto ambos construyen identificaciones y comunidad (Butler, 2006).

Situada en el contexto de *Furilofche* (voz mapuche que hace referencia a la ciudad de Bariloche) y desde un lugar de enunciación singular, tanto la lectura del libro como la presentación al público por parte del autor, es interpelada por las preguntas insistentes que recorren la obra de Butler<sup>9</sup>: ¿qué es lo que constituye un mundo habitable?, ¿qué hace más llevadera mi vida y la de los demás?, ¿qué constituye lo humano?, ¿qué vidas pueden llorarse?, ¿cuál es la relación entre el afecto y un juicio y una práctica de índole ética y política?. Dichos interrogantes nos ayudan a pensar cómo encarar la lucha por una sociedad intercultural, entendida, desde esta perspectiva, como posibilidad de coexistencia de formas de vivir que a su vez dejan vivir a otras, vidas siempre abiertas a resignificarse y rehacerse, no basadas en una normatividad fija. En ese sentido se trata, en palabras de Butler, de “ontologías débiles” (2010) en

---

que produce efectos de desplazamiento de las significaciones actuando por repetición, desviando la normatividad hegemónica hacia formas alternativas, otras (Butler, 2001).

<sup>7</sup> La igualdad, presupuesto de toda política, en Butler radica en la precariedad de todo ser humanx, en el sentido de la dependencia entre unxs y otrxs para el reconocimiento y el sostén de las vidas (Butler, 2006).

<sup>8</sup> Existen dos obras anteriores del autor (2010, 2013) que conforman una saga; los términos que componen el discurso de la misma constituyen posiciones dentro del campo más amplio de disputas políticas, fundamentalmente territoriales. Se entiende, con Segato, que la noción de territorio “alude a una apropiación política del espacio, que tiene que ver con su administración y, por lo tanto, con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación” (Segato, 2007, pp. 71-72).

<sup>9</sup> Ver nota al pie 5 de este artículo.

cuanto a que sus fundamentos no son cerrados y excluyentes. La regulación de la vida se considera como proyecto abierto a nuevas articulaciones y reconfiguraciones que puedan surgir en el proceso de la vida misma.<sup>10</sup>

Desde un lugar de subjetivación, el libro "Inakayal" problematiza los diversos modos de vida y de habitar las posiciones de sujeto disponibles, de identificarse con estas y de disputarlas. Interpela a una sociedad mayoritariamente negacionista e indiferente al genocidio perpetrado al Pueblo Mapuche. En sus presentaciones conmueve y conmociona, hace llorar a quien esté dispuesto a escuchar la historia contada desde la perspectiva de los sobrevivientes. En esta línea, la presentación en público del libro podría ser considerada una irrupción performativa<sup>11</sup> en la escena pública, en tanto permite interrogar las huellas del pasado genocida en el presente de la enunciación, focalizando en el antagonismo político entre organizaciones del Pueblo Mapuche y el Estado. Cada presentación del libro es un acontecimiento que visibiliza que lo que ha dejado la violencia estatal contra el Pueblo Mapuche forma parte de una lucha política de una parte más amplia de la sociedad, contribuyendo a crear condiciones donde encontrar las bases para una comunidad intercultural en este espacio territorial.<sup>12</sup> Desde este punto de vista, apoyado en Butler, se trata de un planteo ético, no basado necesariamente en la sangre y la esencia cultural, sino en la necesidad y posibilidad de concertar acciones tendientes a vivir una vida más vivible para el conjunto de la sociedad dada la precariedad

---

<sup>10</sup> Cabe aclarar que, en esta perspectiva de la interculturalidad como coexistencia de formas de vida diversas, no se anula el conflicto ni se plantea un regreso al "paraíso", a formas de vida idealizadas y perdidas, como una vuelta a un modo no-moderno de vida. Se cuestiona la dominación colonial, que a partir del establecimiento del proyecto de la modernidad/colonialidad, instauró relaciones sociales jerarquizadas según ejes de poder -raza, clase, sexo/género, edad, geografías-.

<sup>11</sup> Es *performativa* dado que, desde una posición de agencia, produce efectos políticos; es una actuación cuyo propósito es disputar significados en el marco regulatorio del espacio público; en ese sentido, implica crítica al relato hegemónico y a la vez oportunidad para dar forma a algo que aún no tiene lugar.

<sup>12</sup> En 2015, San Carlos de Bariloche fue declarado Municipio Intercultural mediante la Ordenanza N°2641 del Consejo Deliberante, que reconoce la pre existencia del Pueblo Mapuche Tehuelche en este espacio territorial. Dicha ordenanza fue impulsada por el *Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política*, organización local que entiende la interculturalidad como herramienta de descolonización e impulsa la creación de políticas interculturales.

de todos y cada uno. Se pone en cuestión la idea de sentido común según la cual la interculturalidad en el sur es para los mapuches, exclusivamente.

En el presente contexto de colonialidad, compuesto por la relación de dominación estructural y de supresión violenta de la heterogeneidad de los sujetos, se niega la humanidad de los considerados "otros", los indios, los mapuche. De ahí la pertinencia del planteo butleriano de invitar a reconsiderar lo humano, que supone la revisión de las relaciones sociales implicadas en los marcos regulatorios de las vidas y el consecuente desplazamiento de significados que las tornen más vivibles para sectores más amplios de la población.

"Inakayal" saca su palabra, habla, y trae el modo de vida y la subjetividad mapuche construida en la propia historia colectiva, abriendo una disputa de discursos y de imágenes con el sujeto-producto del discurso hegemónico que pretende colonizar las heterogeneidades -históricas, materiales, subjetivas y epistémicas-, apropiárselas y licuarlas en su tendencia homogeneizadora.

En el siguiente fragmento, por ejemplo, Moyano (2017) se refiere a las categorías de mapuche y tehuelche:

Para la manera mapuche de pensarse como pueblo, la parcialidad *pewenche* refiere a los *mapuche* que viven en inmediaciones o en la mismísima cordillera de los Andes. Gente del *pewen* o araucaria es la traducción más corriente. En la terminología chilena o argentina de la época, se imponía la identidad de "pampas" a los *günuna kuna* que residían sobre todo en las actuales provincias de Río Negro y Chubut. En la abrumadora mayoría de los relatos quedaron catalogados como tehuelches. Junto a otros elementos, que *Inakayal* tuviera madre *günuna* sirvió de punto de partida para que los etnólogos del siglo XX le colgaran el rótulo de tehuelche, en su afán de construir "argentinidad" a partir de ese pueblo, en desmedro de la supuesta extranjería mapuche (p.19).

El autor hace fallar al discurso hegemónico que se presenta como natural y ahistórico, mostrando su contingencia, su historicidad, disputando significados en un marco de regulaciones impuestas que reducen lo humano. Lo hace recurriendo a un discurso estético, y desde esta lectura también ético, que abre la posibilidad de construir un conocimiento otro a partir de elementos sensibles.

A lo largo del libro se disparan numerosas imágenes a partir de relatos encarnados; el lector puede sentir y ver los ponchos, los toldos, la piel, los ojos, los ríos, los caballos, las fogatas, los bosques y los campos y sus *newenes* (fuerzas de la naturaleza), oler y escuchar lenguas en *trawünes* (parlamentos) políglotas y ceremonias, que en conjunto problematizan las posiciones asignadas a los sujetos en la historia impuesta y presente. De ese modo, afirma la existencia de un modo diferente de habitar dichas posiciones, y de hacer política, produciendo identificaciones y subjetividades otras.

Acercas de la semblanza del *lonko* (es decir, el orientador de una comunidad de acuerdo a la organización política mapuche ancestral; literalmente se traduce como cabeza), escribe Moyano (2017):

*Inakayal* era hombre metódico, cuando finalizó la lectura, introdujo las cartas "en un pedazo de tela, las ató con un cabo de lana colorada y las guardó hasta la llegada de otro que supiese leer, y cuya lectura iban a oír los indios quizás por la vigésima vez". Los *winka* encontraban tediosa esa tarea, pero para los *mapuche*, era una precaución en dos sentidos diferentes. En primer lugar, con su relectura los *lonko* se aseguraban de la veracidad de su contenido y así estaban en condiciones de superar interpretaciones diferentes que pudieran proveer distintos lenguaraces o traductores. En segundo y no menos importante, al poner en común el contenido de las misivas se recreaba la práctica de circular la palabra, porque entre los *mapuche* la autoridad no se ejercía de manera vertical. La "publicidad de los actos de gobierno" que los movimientos republicanos arrancaron a sangre y fuego de las monarquías europeas, era usual en el ordenamiento político mapuche, que nunca optó por recrear prácticas estatales (p.23).

Respecto a la sociabilidad mapuche y a la incompreensión de los visitantes no mapuche en tiempos anteriores a la conformación de los Estados argentino y chileno, Moyano (2017) recurre a diversas fuentes y agrega su pensamiento:

(...) esa sociabilidad era incomprendible para los españoles. La veían como flojera, con borracheras permanentes, en grandes reuniones que no terminaban jamás. No podían comprender que era una sociedad sin organización estatal y, por lo tanto, con una base de convivencia que se asentaba en vivir en común, estar mucho tiempo juntos, bailar y rezar, lo que era una y misma cosa, cultivar las reglas de la cortesía.

De esas maneras se afianzaban los linajes y las alianzas entre familias, que en los suburbios del *Wallmapu*, inclusive podían establecerse entre miembros de pueblos distintos. Las fronteras que alzaron los ideólogos de las construcciones estatales, sólo existieron en sus mentes hasta que llegó el Ejército. Precisamente, la espera que tuvo que afrontar la partida de los viajeros chilenos se originó en un viaje de *Inakayal* y su gente hacia “las pampas del sur”, el territorio que los etnólogos del siglo XX y los historiadores de provincia adjudicaron a los *günuna küna*, como si en las orillas del Limay se levantaran casamatas armadas y alambrados de púas para separar pueblos (p.27).<sup>13</sup>

Inakayal era también un *nampülkafe*, es decir, un viajero. Es preciosa la descripción del festejo por el “regreso del viajero” que ofrece Moyano, tomada del testimonio de Manuel Manquilef (mapuche nacido en 1887, hablante del mapuzungun, idioma mapuche, y del castellano, además graduado de profesor en el actual Chile):

Otra reunión social del indio en que comparte juntamente con su familia y amigos la alegría, el cariño y el amor que se profesan, es la fiesta celebrada en honor de la persona que había dejado su hogar para ir a otra tierra en busca de víveres que a su familia faltaban para su sustento diario. Tal fiesta constituye el Nampülkan que significa libertad.

Al arribar a su casa el Nampülkafe, su mujer lo recibe con las muestras más sinceras del cariño; sus hijos lloran de contento y corren a las casas vecinas, comunicando la llegada de su buen padre.

Al día siguiente, los parientes y amigos en persona van a saludar al Nampülkafe, desarrollándose el ardiente y apasionado saludo; le hacen entrega (tanto el pariente como el amigo) de un poco de vino, o de una oveja muerta o de un cántaro de mudai, o de una gallina cocida, o de unos cuantos huevos cocidos o de una lama, o de una faja, en una palabra, todos llevan regalos y los ofrecen solemnemente en la siguiente arenga: “Todos tenemos que sufrir las consecuencias tan funestas del tiempo; todos nos alejamos de nuestra amada tierra con el objeto de buscar lo que ella no nos puede dar. Muchas veces en nuestras peripecias somos más desgraciados que en nuestra ruca. A ti, querido amigo, al mismo tiempo que saludarte y dar la bienvenida te manifiesto mi más grande regocijo, y mayor será si me aceptas este animal que de algo podrá servirte. Al ofrecerte este humilde regalo voy guiado por ese amor y amistad que reina entre toda la gente de la tierra. Nuestra amistad no debe estar sólo en el corazón sino que debe manifestarse, cumpliendo así en parte de una pasión de nuestro ser. Por esto, buen amigo, acepta y cuida este animal a

---

<sup>13</sup> Bengoa, J. (2007). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde la llegada de los españoles hasta las pases de Quilín*. Siglos XVI y XVII. Catalonia, Santiago de Chile, pág. 94. Citado en Moyano, 2017, p. 27.

fin de que cuando lo buscas en las fiestas, sepas comprender la clase de regalos que se hacen los que son buenos amigos”.

El Nampülkafe bastante impresionado contesta en los siguientes términos: “Nunca olvidé un rato de mi mente los nombres de los buenos amigos que dejé en esta tierra. Por eso, al recibir tu hermoso regalo, cábeme la honra de aceptarlo y en los días festivos a todos les diré lo grande de corazón que es mi amigo y la clase de regalos que hace... (Moyano, 2017, p. 69).

De modo que, además de la lectura crítica y descolonizadora que realiza de las fuentes oficiales y hegemónicas, “Inakayal” abreva en fuentes pertenecientes a archivos compuestos por testigos hablantes de mapuzungun y de castellano, como el arriba citado Manquilef y Katrülaf, “des-chilenizando y des-argentizando la historia dado que las lógicas política, económica, social y cultural mapuches eran diferentes a las estatales”, y lo siguen siendo (2017, p. 71).

El discurso hegemónico, en cambio, siempre apeló al discurso de científicos y funcionarios estatales ligados a la “campana al desierto”, ocultando la vida otra propia de la *manzana mapu*, como algunos le llamaban, antes del genocidio, al territorio de dominio mapuche de la región hoy llamada Bariloche y aledaños. Este discurso hegemónico oculta, además, las prácticas y el lenguaje genocidas como los campos de concentración, los fusilamientos, los arreos humanos, la esclavitud, las torturas, las desapariciones, las separaciones familiares y los robos de niños. “¿Qué podemos hacer? ¿Qué querrán hacer con nosotros?” (Moyano, 2017, p. 215), se preguntan los *pu longko* prisioneros y la historia nos recuerda las prácticas y el lenguaje genocidas de la dictadura cívico militar del 76 en Argentina, poniendo en evidencia la continuidad de una matriz social autoritaria desde la creación del Estado argentino hasta el presente, comandada por los mismos sectores sociales ayer, hoy y entonces.

Después de arribar a Buenos Aires a bordo del vapor Villarino durante el verano más penoso de sus vidas, *Inakayal* y *Foyel* presenciaron el desmembramiento de las familias sobrevivientes, cuando mujeres y niños tuvieron que separarse a la fuerza de sus esposos y padres. Los primeros pasaron a revistar como sirvientes -en el mejor de los casos- en las casas de la oligarquía victoriosa. Una proporción considerable de los hombres fue



a parar al presidio de la Isla Martín García, pero Francisco Moreno se entrometió una vez más en la vida de *Inakayal* y *Foyel*, para solicitar que en vez de languidecer en el cautiverio del Tigre, se instalaran en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, cuya fundación era reciente. (Moyano, 2017, p. 222).

Agrega después:

Además, pasaron por las tenebrosas dependencias del establecimiento, otros catorce hombres y mujeres integrantes de los *lofche* de *Inakayal* y *Foyel*, al igual que *Sayweke* y parte de su familia. Durante su permanencia, debieron posar para un pintor y para fotógrafos de manera individual y grupal, además de soportar las mediciones de su cuerpo por parte de antropólogos al servicio de Moreno, entre ellos el holandés Herman ten Kate. A pedido de éste, un empleado del museo de apellido Beufils, describió en 1904 que *Inakayal* murió aproximadamente a los cuarenta y cinco años, el 24 de septiembre de 1888. Probablemente de esa estimación no muy creíble resultara el cálculo que fija su nacimiento en 1833. Durante su permanencia allí fue "reservado, desconfiado, orgulloso y rencoroso. Comunicativo, solamente cuando estaba ebrio". Además, "dormía casi todo el día, discutía muy fácilmente", era "muy apático y sin ninguna preocupación por su persona". Si comparamos esta semblanza con la que hiciera Cox en 1863, si tuviéramos en cuenta la habilidad que desplegó el *lonko* para ejercer el poder político entre sus pares durante prácticamente un cuarto de siglo, si recordáramos su condición de *ñampülkafe* infatigable y la obstinada negativa a perder su libertad, veremos que el *Inakayal* que transitó por los pasillos del Museo de La Plata asumía la derrota en su cuerpo y en su carácter, y pronto estaba para escupir el dolor que embargaba su alma. Según recopiló Kate, solía repetir: "yo jefe, hijo de esta tierra. Blancos ladrones... Mataron a mis hijos, mataron a mis hermanos. Robaron mis caballos y a la tierra que me vio nacer. Encima prisioneros... Yo enojado (p.224).

Es la performatividad del lenguaje, dice Butler, en su doble movimiento de repetición y desplazamiento la que le posibilita alterar los significados disponibles en la formación discursiva, en este caso, genocida. Así, es posible cuestionar lo socialmente esperado de los roles y lugares que confinan a los mapuches al espacio del desierto, la barbarie y lo extranjero, desde donde, sin sujetarse a esa gramática genocida, el Pueblo Mapuche emerge actuando la fórmula política por excelencia: *Petu mongueleñ*, "todavía estamos vivos".

En numerosas afirmaciones del libro se invierten los términos vergonzantes del "indio salvaje y bárbaro", sin victimizar ni victimizarse sino construyendo y

reforzando su ascendencia mediante la recreación de la comunidad, abriendo espacios cada vez más amplios para quienes tienen derecho a recordar lo que es inolvidable en cuanto perdido.

“Inakayal” forma parte del otro archivo, en tanto literatura de la memoria mapuche que trabaja dando voz a un lugar construido como silencio histórico, mediante el relato de sus *pu lamngen*, sus hermanos, y de sus cartas, citas que desvían la regulación normativa de la historia impuesta hasta la actualidad. “Inakayal” es un archivo otro de memoria con imágenes de una organización de la vida que tuvo lugar en este territorio en otro tiempo, historia y memoria que compromete *longko ka piwke*, cabeza y corazón, *ka rakizuam*, pensamiento que es deseo, necesidad y urgencia.<sup>14</sup>

### **Genocidio mapuche: la pérdida de un modo de vida y de vidas que merecen ser lloradas**

*Parte del problema de la vida política contemporánea estriba en que no todo el mundo cuenta como sujeto.*  
(Butler, 2010, p.54)

¿Qué *Memoria, Verdad y Justicia*<sup>15</sup> tienen lugar hoy para el PM? ¿Puede haber Memoria, Verdad y Justicia sin visibilización, reconocimiento e inteligibilidad de las víctimas del genocidio fundante del Estado argentino? ¿Qué reparación histórica puede ser pensada desde el Estado y la sociedad toda? ¿Podrá la reparación afectiva ser el comienzo de una reparación mayor?

¿Cómo elaborar el duelo público sin reconocer la pérdida? ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible que las vidas exterminadas en el genocidio fundante del Estado argentino sean lloradas por el conjunto de la sociedad y el propio Estado?

---

<sup>14</sup> Explicaciones sobre el significado de *rakizuam* de Pablo Cañumil, profesor de los Talleres de Mapuzungun, *Ngütrümküley Mapuzungun* y *Kimürpuaiñ Mapuzungun*, realizados en Bariloche desde 2014 hasta la actualidad.

<sup>15</sup> Consigna de Organizaciones de Derechos Humanos, en Argentina, a partir del Genocidio perpetrado por la dictadura cívico militar de 1976.

Se trata de un lento proceso que ha comenzado pero que requiere ampliarse socialmente<sup>16</sup> ya que, como argumenta Butler, sin reconocimiento de las vidas que merecen ser lloradas no habrá elaboración del duelo que nos posibilite como sociedad saber más acerca de quiénes somos y de cómo cambiamos a propósito de las pérdidas sufridas.

La lucha por la visibilización y el reconocimiento del genocidio al Pueblo Mapuche, tiene relación con la lucha por redefinir los límites de lo humano. “¿Qué es una vida?” pregunta Butler (2010, p.14), planteando la necesidad de resignificar “lo humano” para re-imaginar los límites de la comunidad política. La filósofa afirma que lo humano es una categorización construida socialmente, producida a través de normas regulatorias que nos exceden, ya que cuando llegamos al mundo ya estaban allí, conteniendo como marco enmiendas diferenciadoras (una escala de reducciones que define qué es lo más humano, lo menos humano, lo no humano).

Lo humano, afirma Butler, está caracterizado por la precariedad, por la vulnerabilidad física y el reconocimiento de esa vulnerabilidad. “Afirmar que una vida es precaria exige no solo que una vida sea aprehendida como vida, sino también que la precariedad sea un aspecto de lo que es aprehendido en lo que tiene vida” (2010, p.19). Desde una perspectiva política, se centra en las condiciones sociales sostenedoras de la vida, sobre todo cuando estas fallan, planteando que la responsabilidad ética es una ética de la responsabilidad hacia el Otro, basada en la común vulnerabilidad. Butler habla de “vida precaria” como oportunidad de dar lugar a nuevas formas de reconocimiento y sostén de las vidas, cuyas condiciones el Estado tendría que garantizar, justamente, dada su precariedad, orientando la normativa desde la vulnerabilidad.

Su propuesta de lucha por redefinir los límites de lo humano consiste en un proceso de redefinición permanente en una democracia radicalizada, es decir, basada en la igualdad, dando lugar cada vez más a las diferencias en los modos

---

<sup>16</sup> Parte del problema es que las instituciones educativas y los medios de comunicación constituyen dispositivos poderosos a la hora de construir y mantener silencios históricos, reproduciendo las normas y los marcos regulativos hegemónicos.

de ser<sup>17</sup>, sin suponer certezas ni exclusiones de antemano, y sin reducciones. Con la igualdad de condiciones para la vida como punto de partida, y de lo inolvidable de lo perdido, pueden tener lugar nuevas articulaciones políticas. "Inakayal" contribuye a efectuar la crítica entendida, en términos de Butler, como ese cuestionamiento de los términos discursivos que restringen la vida; cuestiona el discurso y la práctica social hegemónica en los cuales algunas vidas son más precarias que otras, pueden ser menos lloradas que otras, merecen vivir o no.

El Pueblo Mapuche es uno de los sectores sociales donde "la precariedad, en tanto condición política inducida de vulnerabilidad maximizada", (Butler, 2010, p. 323), es mayor. Se trata de un sector donde es alarmante la exposición a la violencia estatal, física y simbólica y la falta de políticas públicas que permitan disminuir y minimizar la precariedad. Los mapuches son, en ese sentido, los "sin estado" (Butler, 2008), producidos discursivamente dentro de un campo de poder y que, a la vez, son privados de los derechos más elementales.

Desde este análisis, una política progresista debería insistir en la crítica política de la violencia estatal desde una ontología que da cuenta de la interdependencia social que organiza la topología de lo humano (y lo no humano), atravesando y excediendo las reivindicaciones identitarias del liberalismo (individualista y multicultural). Los marcos a cuestionar operan diferencialmente de manera que haya vidas más visibles y que merecen ser lloradas y vidas invisibles cuyas vidas no lo merecen.

"Inakayal" es una contribución en el sentido de propiciar la desarticulación y desaprendizaje de marcos y prácticas racistas, por desplazamiento crítico de los marcos normativos que provocan situaciones de inequidad e injusticia, situaciones que están vinculadas a la persistencia y reproducción de ciertas regulaciones sociales injustas.

---

<sup>17</sup> En términos de Rita Segato, radicalizar la democracia alude al pluralismo histórico de los pueblos, entendidos como proyectos históricos de ser, con arraigo a un territorio, lejos de la concepción de democracia moderno colonial. (Segato, 2007, pp. 37-69).

## ¿Quiénes son los afectados por el genocidio mapuche? El *cambio de domicilio* del duelo

Para las "narrativas de la sangre" el duelo es una cuestión familiar, cuyo locus de enunciación y la domiciliación se restringe a las "familias heridas"<sup>18</sup>, guardianas del luto y la memoria (Quintana, 2015; 2017). La lectura performativa de "Inakayal" abona otras narrativas, ampliando la legitimidad y el derecho a recordar, ya que el reconocimiento y el duelo público, en tanto procesos colectivos muestran un pasado conflictivo en términos personales y sociales que nos toca y nos afecta a todos/as en tanto comunidad. Su lectura hace que los no directamente afectados experimenten el dolor y la pérdida que significa el genocidio, trascendiendo el trauma mediante la apertura a la creación de nuevos sentidos, entre otros el sentido político, incluso para las víctimas directas; conduce a modos inéditos de hacer política, ajenos al legado de la sangre, donde la comunidad y la responsabilidad se fundan en la elección y la relacionalidad éticas. El duelo hace patente la interdependencia con otro, teniendo en cuenta que "nadie nace en su casa, todos nacemos en la casa del Otro".<sup>19</sup>

Al calor de las reflexiones que aporta Judith Butler se sugiere que "Inakayal" es una contribución a la posibilidad de reconsideración del genocidio perpetrado al Pueblo Mapuche, de manera que pueda ser reconocido como tal y llorado la

---

<sup>18</sup> En relación a las asociaciones de familiares de víctimas del terrorismo de estado en los últimos años en Argentina, Cecilia Sosa sugiere que, en los últimos años, *el domicilio del duelo ha sido desplazado; la experiencia de pérdida ha desbordado los límites prescriptos por la sangre*. Esta autora sugiere el *re-domicilio* de la experiencia de pérdida, y lejos de subestimar el dolor de las víctimas directas, piensa en modos más inclusivos de filiación y de ser vulnerados para hacer frente a formas fundamentales de dependencia humana, formas alternativas de lidiar con el dolor que sugieren nuevas formas de pertenencia y devenir para la sociedad ampliada (Sosa, 2012).

<sup>19</sup> La frase es del psicoanalista argentino Jorge Alemán (s.f.); considero que hace referencia poéticamente a esta constitución política del sujeto de la que habla Butler, caracterizada por la relacionalidad del ser humano, el ser dependiente de otro, tanto para la atención de los cuidados físicos más elementales –comida, abrigo, etc.- como de un marco regulativo que sostenga la vida, que posibilita que seamos inteligibles y reconocidos; cuando nacemos el mundo ya está ahí, un lenguaje, unas matrices de relaciones sociales de las que dependemos y que nos determinan. A su vez, estas palabras de Alemán, dan cuenta de la opacidad en el conocimiento de uno mismo y de los demás, a quienes nunca llegamos a conocer del todo.

pérdida de vidas y de un modo de vida por parte de toda la sociedad. Las organizaciones y comunidades mapuche son “guardianes del archivo” del genocidio mapuche, quienes han ejercido y comandado la experiencia del duelo (las “familias heridas” de Sosa, 2012). En la actualidad esa situación está cambiando por el desplazamiento del domicilio del duelo, desde las familias pertenecientes al Pueblo Mapuche a toda la sociedad, afectando a las víctimas directas e indirectas del genocidio fundante. Dicha ampliación que desliga el duelo del trauma mediante la lucha por una construcción social otra, contribuyendo a crear condiciones de posibilidad para una comunidad intercultural.

### **El regreso del Longko Inakayal como retorno perturbador**

*¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida? (Butler, 2008, p.39).*

El regreso de Inakayal<sup>20</sup> podría desbaratar la norma en tanto es el retorno de lo excluido, de lo abyecto, que es el exterior constitutivo de posiciones hegemónicas, ya que el poder se afirma negando a un Otro.<sup>21</sup>

“Inakayal” es como un contra-archivo que provoca extrañamientos por su versión otra de la historia oficial y porque incluye a los “marginales del duelo” (Sosa, 2012), esa parte de la sociedad no perteneciente al Pueblo Mapuche. Y en ese sentido descoloniza: contribuye a desandar, desprender, desaprender

---

<sup>20</sup> No es que literalmente Inakayal y el PM estén de regreso, ya que nunca se han ido, sino que me refiero a la vuelta a la visibilidad y la inteligibilidad, al ser escuchado, reconocido.

<sup>21</sup> Dice Butler (2008), respecto a la construcción del sujeto, que: “A esta comprensión del poder como producción obligada y reiterativa es esencial agregar la idea de que el poder también funciona mediante la forclusión de efectos, la producción de un “exterior”, un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles” (p. 49).

los términos restrictivos que sujetan a un ciudadano incapaz de admitir una sociedad intercultural.

Nos invita a pensar en las acciones políticas a partir de la transformación de la abyección, desviando "la cadena "de citas" hacia un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable" (Butler, 2008, p. 47).

A partir de lo planteado aquí por Butler, se recupera el siguiente interrogante a modo de interpelación a toda la sociedad: ¿De qué modo lo excluido y desterrado de las esferas "ser argentino" y "ser humano" puede volver como poder productivo, como una "desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros?". (Butler, 2008, p. 49).

### **A modo de conclusión**

Para finalizar, quisiera referirme al lugar de enunciación, personal y colectivo, desde el cual me posiciono como autora de este escrito. Este no representa un mero ejercicio intelectual, sino que constituye un análisis desde una posición de implicación y compromiso con la lucha del Pueblo Mapuche en la denominada Patagonia. En el sentido planteado más arriba, pertenezco al conjunto que llora al *Lonko Inakayal* y todo lo que significa, intentando que el dolor generado por esa pérdida, lejos de pretender un "rescate cultural", se convierta en acción política en distintos ámbitos sociales. En términos de Judith Butler, se trata de intentar comprender qué es lo que hace al mundo más habitable, haciendo más llevadera la vida de todos/as y de cada uno/a de nosotros/as. Esa tarea crítica de ampliar los términos que restringen la vida, requiere el trabajo en colaboración de activistas y académicos/a, y la revisión sistemática de nuestras propias premisas.

Este trabajo se propone citar a "Inakayal" y desde él abrir un espacio de interrogación y búsqueda de respuestas. Sin arraigo en el territorio particular que habitamos, Territorio Ancestral Mapuche (*Wallmapu*), nuestras preguntas

no hacen sentido y se obstaculiza la posibilidad de construir conocimiento. Cuando escuchamos el diálogo que, en otro tiempo, han entablado con el territorio los *mapuche pu lamgen*, los/as hermanos/as mapuche, y el diálogo que continúa en la actualidad, se abre esa posibilidad. Provoca pensar en que no es indispensable apelar a la sangre ni la esencia para tener una visión epistémica otra; en este punto el propio marco de las organizaciones mapuche también puede ponerse en cuestión, en términos de una construcción intercultural de un proyecto político utópico para toda la sociedad.

¿Qué organización política sostiene mejor esa vulnerabilidad de nuestras vidas precarias? El planteo ético-político de Judith Butler aporta elementos en la búsqueda de respuestas: se trata de atender a las condiciones que hagan posible la vida, una vida para todos/as y cada vez más vivible. Aquí no se trata de la diferencia en sí del otro, sino de la interdependencia que puede dar lugar a nuevas formas de reconocimiento, a partir de las condiciones de vida posibles.

La "interculturalidad", desde esta perspectiva política, es una construcción, algo aún inexistente pero que podría tener lugar. Sugiero que significa la coexistencia de ontologías débiles, formas de vivir que dejan vivir, a su vez, a otras y están siempre abiertas a la posibilidad de resignificarse; sosteniendo la enunciación de fundamentos contingentes, no universales ni perennes, acerca de lo humano y sus modos de vida. Nos lleva a pensar la interculturalidad como un territorio de libertad, donde las fronteras no constituyen límites fijos sino espacios de encuentro, no exentos de conflicto, donde nos "deshacemos" unos/as a otros/as, en el intento de buscar una organización social que nos sostenga mejor dada nuestra precariedad. Desde un punto de vista crítico, hacer que la interculturalidad trabaje sería forjar cotidianamente la utopía de una sociedad no definida de antemano sino abierta a futuras articulaciones y rearticulaciones, asumiendo colectivamente la responsabilidad por las condiciones sostenedoras de la vida, sin dejar de interrogarnos a nosotros/as mismos, a los/as demás, al mundo y lo considerado real.



## Referencias

Bengoa, J. (2007). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde la llegada de los españoles hasta las pases de Quilín. Siglos XVI y XVII*. Santiago de Chile: Catalonia.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, España: Cátedra.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A. & Pérez, P. (2010). Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. En el III Seminario Internacional de Políticas de la Memoria, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, Argentina.

Moyano, A. (2010). *Crónicas de la resistencia Mapuche*. Bariloche, Argentina: Edición del Autor.

Moyano, A. (2013). *Komütuum. Descolonizar la Historia Mapuche en Patagonia*. Bariloche, Argentina: Alum Mapu Ediciones.

Moyano, A. (2017). *A ruego de mi superior cacique, Antonio Modesto Inakayal*. Viedma, Argentina: Fondo Editorial Rionegrino.

Pepe, F., Añon Suárez, M. & Harrison, P. (2008). *Identificación y restitución: colecciones de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata, Argentina: Edición del Autor.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Segato, R. (2007). Identidades políticas/Alteridades histórica: una crítica a las certezas del pluralismo global. En *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad* (pp. 37-69). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Sosa, C. (2012), "Queremos mamá y papá". Duelo y filiación en la Argentina contemporánea. *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales/UBA*. Recuperado de: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/SOCIALES-81-interior-revista.pdf>.

Quintana, M. (2017). Reseña de *Queering Acts of Mourning in the Aftermath of Argentina's Dictatorship. The Performances of Blood* (Cecilia Sosa, Tamesis Books, Londres, 2014, pp. 284). *Revista Mora*, 23 (en prensa).

Quintana, M. (2015). Sujeciones discursivas/desplazamientos retóricos: emergencia (y agencia) de Abuelas de Plaza de Mayo entre el parentesco y el Estado. *Nomadías*, (19). doi:10.5354/0719-0905.2015.36761.

Ordenanza Municipal N°2641-CM-15. Acta N°1038/15. Consejo Deliberante de San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina, 18 de junio de 2015.