

# No sabíamos que somos. Reflexiones sobre un caso de identidad y memoria mapuche.

Fuentes, Ricardo Daniel.

Cita:

Fuentes, Ricardo Daniel (2005). *No sabíamos que somos. Reflexiones sobre un caso de identidad y memoria mapuche. Voces Recobradas, 1 (22), 10-17.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ricardo.daniel.fuentes/15>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pPpr/nEF>



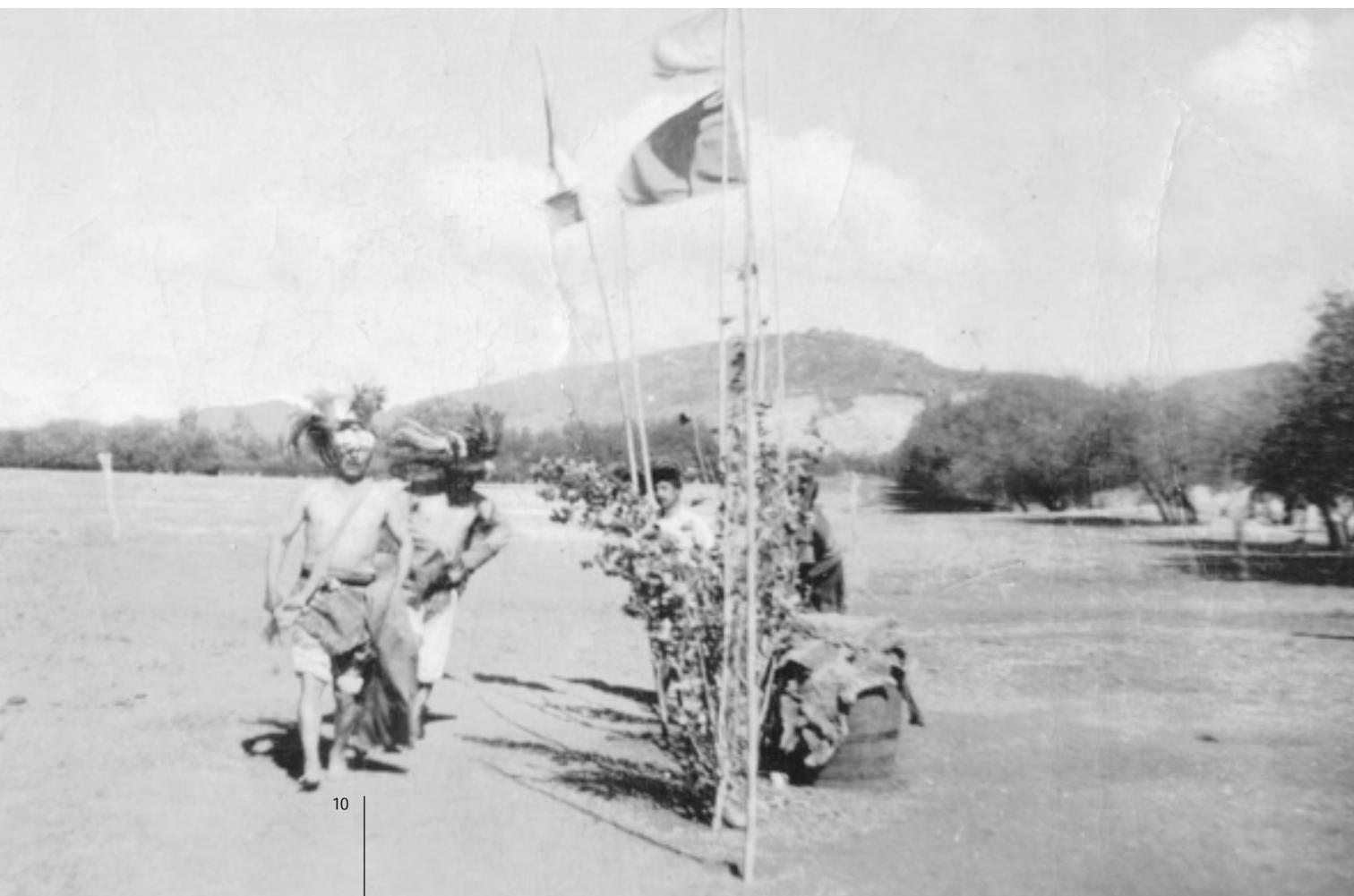
Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*



# “No sabíamos que somos”

Reflexiones sobre  
un caso de identidad  
y memoria mapuche



## Introducción

Los factores que contribuyen al autorreconocimiento identitario mapuche constituyen un proceso complejo y poco abordado. En este trabajo se analiza el singular camino que emprende una anciana mapuche al asumir su pertenencia étnica, a partir del contacto afectivo que tuvo con la persona que la cuidó en los últimos meses de su vida: su nieta adolescente. La curiosidad de la joven, estimulada por el estrecho vínculo establecido en tal situación y una serie de entrevistas realizadas a la abuela y a sus hijos, permitió reconstruir una historia marcada por las tensiones entre reconocimiento y negación que subyace en esta construcción de la identidad, así como determinar el impacto familiar y social de la misma.

Los propósitos de esta investigación apuntan a descubrir algunos elementos inhibidores y facilitadores del reconocimiento étnico, así como también analizar las características que adquiere este proceso en el presente.

## I. Rosa

A principios del siglo XX, la Línea Sur<sup>1</sup> de Río Negro se vio afectada por el reordenamiento jurídico y territorial que llevó a cabo el Estado nacional y que derivó en la concentración de tierras en manos de particulares o compañías colonizadoras. A éstas ya se las había beneficiado como adjudicatarias de obras públicas tales como el ferrocarril, lo que provocó la valorización acelerada de las tierras y el surgimiento de emprendimientos comerciales y ganaderos en el norte patagónico.

Anecón Grande forma parte de aquella área no colonizada por el Estado nacional inmediatamente después de la Conquista del “desierto”, que se convirtió en un destino inevitable para parte de los mapuches sobrevivientes y dispersos luego de la campaña militar.

Doña Rosa Anticura, viuda de Malaspina, vive en San Carlos de Bariloche desde el año 1984 y así cuenta sus primeros años de vida:

*Nací en Anecón Grande, en 1920, éramos 9 hermanos más tíos y primos, todos juntos vivíamos. Mis padres eran paisanos, mapuches, de Chile mi madre; de Saladillo mi padre. Los dos hablaban en lengua. De chicos, mucha necesidad pasamos nosotros: mucho hambre, frío, enfermedad del hueso que tengo, parece que de ahí me quedó (...) no tuvimos niñez nosotros: los hombres de chico a trabajar al campo y nosotras nos fueron dando cuando no había qué comer. Con mucha pobreza vivía antes, cuando llegaba la policía, el juez, nos echan: todos ustedes indios roban terreno, decían y la gente se fue porque ya no había vida cuando nos echaron. Y después, mis hermanas y yo nos fuimos juntando, teniendo familia*

*(...) A mí después me dieron a una familia. Diez años tenía, en Huahuel Niyeyu (actualmente Ingeniero Jacobacci), nunca más supe de ellos.*

El proceso por el cual Rosa y su familia se quedan sin sus tierras se da en el contexto de especulación, mediante el que inmigrantes mayoritariamente de origen español y siriolibanés –algunos de los cuales habían sido comerciantes ambulantes de la zona, o se habían asentado con permiso de los indígenas en los parajes– aprovecharon las leyes vigentes y solicitaron la propiedad legal de las tierras: “De este modo, y con el apoyo del poder gubernamental, provocaron el desplazamiento de muchas familias hacia otros parajes o los pueblos. Los mecanismos para realizar esto fueron en muchos casos violentos y fraudulentos: el endeudamiento comercial de los indígenas, su expulsión por la fuerza, y el alambrado nocturno son algunos de los recuperados en los testimonios de los pobladores. Así, las mejores tierras se transformaron en estancias, y los paisanos debieron establecerse en otras de difícil acceso o menos productivas. Los alambrados –a partir de 1910 en la zona– modificaron la pauta trashumante habitual.”<sup>2</sup>

César Vapnarsky<sup>3</sup> señala que, para esta época, debido a las migraciones internas, cerca del 20 % de la población de la Línea Sur migró a las ciudades, la mayoría de ellos sería indígenas que *se habrían ido de las tierras fiscales cuando aparecieron* (sic) *los propietarios*. De todas formas las diásporas forzadas continuaron a lo largo del siglo XX, ya sea por la usurpación o por la escasez de recursos derivados, entre otros, de la caída del precio de la lana o las grandes nevadas.

*Nos echó un día el compadre de mi padre –cuenta Rosa– era un turco que nos traía los vicios: tabaco, arroz, yerba, eso. Era buen hombre, pero tomado se le daba mal el carácter... siempre quería llevarse a María, mi hermana mayor. Una vez llegó con el comisario, tenía papeles decía, nos dio tres caballos para que llevemos las cosas, que nos fuéramos en dos días, dijo. Mi madre lloró todo el día. Me*



*acuerdo como si fuera hoy, lloraba y me agarraba fuerte, no te quiero dar, me decía, pobre, y éramos tantos... yo me asusté porque no sabía lo que pasaba y lloramos mucho, me abrazaba, eso me acuerdo.*

El deterioro de la situación económica del campesinado mapuche se da a partir de la incapacidad de la agricultura y la pobreza del suelo ocupado para sostener una población cada vez mayor, en un contexto de expropiación territorial permanente. Esto ahondó el empobrecimiento y la proletarianización de parte importante del campesinado, fenómeno que se manifestó especialmente durante las décadas de 1960-1970,<sup>4</sup> cuyo efecto directo lo constituyó la migración hacia las ciudades.

En décadas más recientes, junto a la carencia de tierra en las comunidades mapuches, han tenido gran impacto los cambios en la economía regional, las “modernizaciones” y reconversiones en los latifundios, realizadas en las últimas décadas, que han significado menos trabajo temporal en la región y una subsiguiente intensificación de la migración mapuche. Un punto álgido de este problema lo constituye la compra de grandes extensiones de tierras, de forma irregular, por parte de empresarios y famosos del *jet set* mundial con el consabido y recurrente desalojo de sus dueños originarios.

Una vez en la ciudad, ocurre un proceso que Cristian González denomina de proletarianización urbana: el bajo nivel de escolaridad, el alto grado de analfabetismo sumados a la discriminación racial continua, producen que la mayoría de los migrantes se incorporen a los estratos de menores ingresos, de niveles de vida más bajos y de menor estabilidad en el empleo.<sup>5</sup>

El deterioro de la situación económica del campesinado mapuche se da a partir de la incapacidad de la agricultura y la pobreza del suelo ocupado para sostener una población cada vez mayor, en un contexto de expropiación territorial permanente. Esto ahondó el empobrecimiento y la proletarianización de parte importante del campesinado, fenómeno que se manifestó especialmente durante las décadas de 1960-1970, cuyo efecto directo lo constituyó la migración hacia las ciudades.

La referencia notoria con la que se identifica Rosa es el genérico *paisano*, concepto con el que se denominan así muchos mapuches, por sobre la pertenencia étnica o nacionalitaria: *paisana soy, como mis padres, como mis abuelos. De aquí o de allá, la cordillera no corta la sangre*. Rosa se acuerda que en su casa se hablaba en lengua, en mapudungun, y que durante más de 60 años no lo había hablado tanto como hasta ahora: *mapudungun en voz baja, nomás. Sólo problemas traía si wingka escuchaba, india decían, escupían así el piso en lo de mi patrona*.

En la abuela, el relato histórico mapuche –*ngütram*– entra a jugar un papel relevante, las transmisiones orales obran en este caso como

recreadoras del miedo y la muerte. El miedo es un componente recurrente en el relato. Paradójicamente es el temor el que, en ocasiones, ha truncado ese traspaso para las nuevas generaciones. La muerte y el miedo tienen como base originaria el *aukan*, el malón blanco o wingka malón, es decir, la Conquista del “desierto”. A partir de este molde se recrean los relatos en otros contextos o sirven para describirlos. Así, la persecución, la huida, se revivifican en el testimonio de Rosa, quizás surgidos apenas dos generaciones distantes de ella. La situación de expropiación y de engaño es la marca de continuidad entre aquella conquista y la que se inició con los especuladores particulares e inmobiliarios. Las humillaciones que sufrió posteriormente formaron parte de esa experiencia vital.

*Mi abuela me hablaba del wingka malón. Muchas muertes traía, decía... nosotros mucho miedo pasamos de chicos, siempre esperando eso. Después pensé entre mí: wingka malón sería, cuando la fronteriza lo metió preso a mi padre, después nunca más supe de él. Eso fue en el treinta y siete<sup>6</sup> ¡Imagínese usted! ¡qué iba andar por ahí diciendo que era paisana mapuche!*

*Yo trabajé de criada en lo de Alaniz. Ellos me pidieron a mi madre: la vamos a cuidar, dijeron, me acuerdo, muchos besos me daban. Después golpes, nomás. Ahí estuve hasta los 17 cuando me sacó Malaspina, que era capataz de La Perdida, ahí tuve al Nicasio, mi hijo mayor.*

*Nunca conocí el baile. Mis patronas me encerraban los viernes, ellos iban, y el sábado, nada más tenía catre y un tarro para mis necesidades, me dejaban un tarro, peor que un perro. Venían al mediodía o a la tarde, el sábado.*

*Me pagaban con la cuida. Me daban comida,*





*dormía ahí, eso habían arreglado en mi casa.*

*Castigo sí, había mucho, golpes, rebenque, antes no era como ahora, la gente más bruta era. Me daban si estaba salada la comida, si le faltaba sal. Una vuelta el hijo de la patrona me dio una trompada así con el puño... por cualquier cosa, porque yo tenía que lavar, planchar, picar leña, me acostaba a las siete y me levantaba a las cinco... me decían ¡india porquería!, te salvamos del hambre, decían. A veces me agarraban con una varilla, y me daban y me daban, y yo no hablaba ¡ni ay!, decía y eso los ponía peor, que yo no hablaba con nadie, tampoco quería ir a la iglesia, querían que rezara yo, ¡así eran las cosas, qué le iba a hacer!*



Rosa se juntó con Segundo Malaspina, capataz de estancia con el que tuvo a sus tres hijos: Nicasio, Emilia y Antonia. La familia se muda a Valcheta, primero, y luego a Fiske Menuco (General Roca) donde viven 10 años.

Posteriormente, en 1956, Segundo muere en una jineteada. Rosa entonces vuelve a trabajar de empleada doméstica y debe enfrentar nuevas dificultades para mantener a sus hijos:

*Perder a mi compañero fue duro. Era un buen hombre él, su hermana me enseñó a leer, quería que le enseñara mapuche, pero yo no quería, por las chicas, para que no sufran (...) los patrones siempre son patrones, te tratan bien hasta que uno no sirve más. Cuando me quebré la pierna una vez, ya comenzaron los maltratos, los insultos, otra vez: india bruta, escuchaba.*

A fines de la década de 1960, Emilia se casa y se lleva a su hermana Antonia a vivir con ella, a San Carlos de Bariloche. En forma periódica viajaban a ver a su madre en su nuevo lugar de trabajo y residencia: Pilcaniyeu, a una hora de viaje de Bariloche. En 1984, debido a la nevada extraordinaria que afectó la economía de la región, Rosa queda sin trabajo. Por otra parte, su salud se ve afectada por una artrosis crónica y Antonia la lleva a vivir con ella.

## II. Los hijos

Para Emilia, todo comenzó con unas fotos viejas:

*Yo veía siempre las fotos porque estaban en un cajón de mi mesita de luz. No las había tirado de casualidad, "vos siempre juntando porquerías", me decía mi esposo. ¡ Lo curioso es que siempre me resultaron tan ajenas! pensaba entre mí, quiénes serían toda esa gente, qué era eso... porque, claro, las fotos solas no me decían nada, estaban mudas, ahí, esperando tantos años (...)*

En la abuela, el relato histórico mapuche –ngütram– entra a jugar un papel relevante, las transmisiones orales obran en este caso como recreadoras del miedo y la muerte. El miedo es un componente recurrente en el relato. Paradójicamente es el temor el que, en ocasiones, ha truncado ese traspaso para las nuevas generaciones. La muerte y el miedo tienen como base originaria el aukán, el malón blanco o wingka malón, es decir la Conquista del "desierto".

*Cuando éramos chicos, siempre veíamos a mi mamá que se levantaba y salía para afuera a tirar el primer mate a la tierra. Yo pensaba que era una superstición, por la mala suerte y esas cosas... nunca le preguntaba, ella tampoco era mucho de andar explicando, no sé por qué, viste que la gente grande es como que esconde sus secretos.*

*Yo medio que sospechaba que nuestros ancestros eran originarios –dice Antonia– siempre percibimos que era paisana creo. Casi toda la gente del campo, aquí, es paisana o tiene sus padres paisanos, y además, cuando vas a la escuela tus compañeros te lo hacen sentir... que sos medio retraído, que hablás atravesado, el apellido te marca también, así que no es una cosa que uno diga, me llevo el mundo por delante soy mapuche y qué.*

*Creo que hay mucho racismo todavía. Es difícil –afirma Nicasio– pero por la lucha de los más chicos creo que se nos abre un panorama nuevo. Pensar que mi viejita tuvo que ocultar su pasado para vivir. No sé lo que pasó por la cabeza de ella, esperando tanto tiempo para contarnos historias tan interesantes, que no se haya olvidado de hablar en mapuche y yo nunca lo supe, ni una palabrita. Yo tomé el entusiasmo de Anita, por mamá, por ese pasado que estaba ahí y sin embargo uno no lo ve o se avergüenza de él. Es como enterarse que uno tenía... raíces que hoy está acá, que hay que rescatar las vivencias, porque si el día de mañana nos vamos, las vivencias, la historia, todo eso se va con uno.*

## III. La nieta

Ana tiene 15 años, es la menor de 3 hijos de Antonia. Quiere estudiar para ser enfermera o doctora rural "para atender a la gente del campo", dice:

*El año pasado, a través de un chico del curso me contacté con un grupo de compañeros de la escuela que son medios punk, yo les hacía el aguante en su movida. La cuestión de la tierra, de los derechos a la tierra de los mapuches y esas cosas,*

me arrimé al grupo porque al chico que me gustaba le copa dibujar y estaban haciendo un fanzine. Cuando en la clase de historia salió eso de hacer entrevistas me gustó, pero nunca me imaginé que yo también era mapuche, ninguno en mi familia, no sabíamos que somos.

Cuando la abuela comenzó a tener problemas de respiración y de los huesos, yo me encargué de cuidarla. Mi mamá siempre me contaba que me cuidó mucho de chica, cuando ella se iba a trabajar, por eso yo la quiero un montón (...) Llegaba de la escuela y me quedaba a solas, me quedaba con ella hasta que venía una señora, a ponerle inyecciones a las 8 de la noche.

Una vez buscando fotos para el trabajo de historia, encontré unas de un kamarukun. No entendía nada cómo había llegado hasta allí... le pregunté a mi vieja pero nada, lo único que me dijo es que eran de la abuela, nada más.

La abuela Rosa dijo que era del campo, de unos parientes, que no se acordaba, al principio no me dijo nada (...) no habíamos charlado nunca, o sea el cariño de familia, nomás, ella es muy reservada, y mi vieja nos contaba que había sufrido mucho, le habían pasado cosas grossas... como yo no veo novelas, aproveché para charlar mucho. Al principio no, pero después ella soltó la lengua de a poco, como si tuviera ganas de hablar con alguien desde hace años.

Una tarde me preguntó qué era lo que hacía, que siempre andaba con los pantalones negros y con leyendas en mapuche en la campera, pero eso pasó como a los dos meses... hablamos un montón "yo sé mapuche", me dijo un día y para mí fue lo más... yo le preguntaba todo el día, le pregunté si me quería enseñar y ahí empezamos. Con decirle que a veces faltaba a la escuela o había paro y enseguida la iba a ver (...) Empezó un día a enseñarme una palabra, y luego otra y otra, y así, hasta que una vez me dijo que hacía años que no hablaba mapudungun. ¡Qué bárbaro! Le contaba al grupo que yo pensaba también que los mapuches había que ayudarlos porque estaban en la Línea Sur, en el campo, para que tengan su lengua y cultura y todas esas cosas folclóricas, como si fuera un mundo tan lejano.

Como al tercer mes de estar con la abuela, fui a una reunión de los chicos y les dije que me había enterado que yo también era mapuche. Al principio pensaron que era una

joda, pero después les conté cómo había sido todo... a partir de allí empecé a meterme más en la movida y a tratar de leer más, aprender... siempre me extrañó por qué mis viejos no sabían, pero después entendí un poco más.

Estuvo bueno cuando me preguntaba qué era eso de vestirme toda de negro, escuchar ese ruido, decía, por la música fuerte, heavy, ahí yo le explicaba, ella me prestaba atención, eso me daba ganas de hablar más, porque la abuela no es una persona cerrada, me contó que no sabía por qué, que por ahí no era interesante para nosotros y nunca había escuchado tanto decir a los mapuche que ahora querían defender a su gente.

Ana cuenta que de esta manera empezó un contacto lento pero fructífero entre Rosa y los demás jóvenes que se acercaban a escucharla y aprender de ella. El tema del prejuicio es algo que desvela a los más jóvenes, que muchas veces piensan que el trabajo de construcción identitaria se ve estorbado por la reproducción de la visión hegemónica entre los propios mapuches.

Con frases como *yo creía que los mapuches estaban en la Línea Sur, viven en el campo, crían ovejas*, se reproduce una visión estática que tiene la sociedad global de la etnia mapuche, que "suele encasillar al pueblo subordinado en un momento histórico del pasado: la época de la derrota y que, por consecuencia, niega procesos de desarrollo y de adaptación".<sup>7</sup> La realidad es que el éxodo rural ya se inició hace décadas, y que por la dispersión geográfica, los mapuches en la actualidad viven en una gran proporción en las ciudades.

En cuanto a la visión estereotipada, *ser mapuche* equivaldría a vivir en las reducciones del campo, tener "rasgos típicos", ser de la Línea Sur, hablar el *mapudungun* y celebrar ceremonias como el *nguillatún*. Incluso en los educadores persiste esta actitud, como lo demuestra una frase de un profesor de Ana: *nunca pensé que Ana era mapuche, ¿viste que es blanquita?*, como consecuencia de ello ocurre una profunda subestimación de la población mapuche urbana. De ella resulta la opinión que considera que esos cambios en los "rasgos típicos" del mapuche significarían el fin de la etnicidad. De esta manera, dejaría de ser mapuche el que va a vivir a la ciudad, escucha música *heavy* o se viste con remeras con leyendas en inglés.

Por otra parte, la migración como el desplazamiento, la adaptación y el mestizaje forman parte del proceso histórico que al pueblo mapuche le ha tocado vivir y que complejizan aún más este presente. Como dicen los jóvenes de la campaña de autoafirmación mapuche:

*Nuestra realidad hoy es compleja y heterogénea. Los mapuche nos encontramos viviendo en espacios tanto rurales como urbanos de nuestro territorio ancestral. Históricamente,*





desde la incorporación violenta de nuestro pueblo al Estado nacional, la ciudad se convirtió en el lugar obligado de migración forzada por la falta de perspectivas y condiciones para el desarrollo de la vida en las escasas tierras a las cuales fuimos reducidos. La ciudad también ha sido el lugar donde han nacido generaciones enteras de mapuche que no han tenido vínculo con su cultura. Si a esto sumamos la sistemática campaña de occidentalización, la permanente discriminación, racismo y la evangelización a la que hemos sido sometidos, seguro encontraremos un muy bajo índice de autorreconocimiento de la identidad.

Lo nuestro nace como una forma de reflejar las diversas construcciones que realizamos los mapuche en la actualidad, apropiándonos de elementos que provienen de la cultura occidental no mapuche, como ciertos géneros musicales (rock, heavy, folclore, etc.), el teatro occidental, la literatura escrita, la tecnología, etc., utilizándolos como una forma de expresión, de reafirmación cultural o como un medio de búsqueda y acercamiento a la identidad. Esta parte de nuestro quehacer diario integra la realidad del pueblo mapuche; realidad que superó desde hace tiempo el estereotipo impuesto oficialmente: los mapuche como una imagen del pasado o como resabios aislados del resto de las construcciones sociales. Nuestro presente refleja la vigencia del pueblo mapuche que se manifiesta en las prácticas culturales ancestrales, en la lucha por el territorio y la identidad, y en la creación y recreación de otras nuevas formas de expresión. Hoy nuestra presencia se manifiesta en distintos puntos del Wallmapu, tanto en el campo como en la ciudad, en Gulu Mapu (Territorio del oeste) como en Puel Mapu (Territorio del este), Pikun Mapu (Territorio del norte) y Willi Mapu (Territorio del sur).<sup>8)</sup>

Apoyando la idea anterior, Marimán afirma que es esencial reconocer el dinamismo cultural de las etnias. Ninguna etnia o pueblo en el mundo ha quedado petrificado en el tiempo. Estas palabras reflejan muy bien la visión compartida por muchos, que la cultura mapuche no es estática, ni ahistórica, sino dinámica y en permanente reelaboración.

El dinamismo se aprecia tanto en la recreación y reinterpretación de las tradiciones ancestrales, como en la apropiación de elementos culturales ajenos. La emergencia de la población urbana demuestra claramente la vitalidad de la sociedad mapuche y el poder de esta etnia para reformular y renovar su identidad y cultura.

Podríamos reflexionar con Walter Pérez Campos<sup>9)</sup> que quizás se trate de un proceso de identificación y



autoidentificación, o de un proceso de representaciones individuales y colectivas respecto al qué es y cómo es uno mismo, y qué son y cómo son los demás.

Es en el ámbito urbano, especialmente en las últimas décadas, al calor de las luchas de las nuevas identidades sociales, donde se manifiesta con mayor claridad esta nueva forma de identidad mapuche, ya que son especialmente los mapuches urbanos los que despliegan el deseo de recuperar sus raíces. En la opinión de Perren,<sup>10)</sup> la reetnificación es sobre todo una actitud defensiva. Este autor dice que se ha desarrollado una cultura de resistencia específicamente urbana; una que, en contra de lo que era de esperar, no se sustenta en la cultura mapuche originaria todavía presente en el campo, sino en la autoidentificación con la identidad histórico-grupal y con los valores que ella presenta. En otras palabras, para reafirmar su ser mapuche, los mapuches

En la opinión de Perren, la reetnificación es sobre todo una actitud defensiva. Este autor dice que se ha desarrollado una cultura de resistencia específicamente urbana; una que, en contra de lo que era de esperar, no se sustenta en la cultura mapuche originaria todavía presente en el campo, sino en la autoidentificación con la identidad histórico-grupal y con los valores que ella presenta.

refieren a un pasado lejano, un tiempo en que existía todavía una fuerte identidad étnica colectiva. En este sentido, otro autor, Carlos Martínez<sup>11)</sup>, observa que “poco importa si las referencias a un pasado o a una cultura en particular se refieren a ‘verdades’ medibles o demostrables, o incluso, si la propia práctica se corresponde con ese pasado y cultura, pues toda afirmación se valida en la medida que reafirma la cohesión y singularidad del grupo”.

Las tendencias históricas se reflejan en la actitud adoptada por los mapuches en la actualidad, ésta se encuentra entre la integración absoluta y la reetnificación. Si el mapuche se orienta hacia la sociedad mayoritaria o hacia la propia, depende de factores como conciencia étnica, edad y posición social. De todas formas, en la práctica diaria, el comportamiento de una persona puede variar de acuerdo con las circunstancias y el contexto. Así puede ocurrir que una misma persona despliegue conductas en apariencia contradictorias.

Las distintas identidades mapuches encuentran su expresión también en las organizaciones mapuches del presente siglo, las que han asumido una variedad de estrategias para enfrentar la crisis cultural y social que vive la sociedad mapuche.

### Reflexiones finales

La vida de Rosa Anticura es un fiel reflejo de la complejidad que asume la autoidentificación identitaria entre los mapuches. En este caso, juega un papel central la constante dinámica de sometimiento, explotación y resistencia.

Las experiencias de rechazo a su identidad étnica a lo largo de su vida hicieron que Rosa adoptara una actitud de silenciamiento voluntario. El miedo fue el hilo conductor entre una memoria histórica transmitida generacionalmente y su experiencia personal, que actuó como factor inhibidor en la construcción identitaria del grupo familiar.

Sin embargo, en los últimos años ha ocurrido una serie de transformaciones que trajeron como consecuencia el surgimiento de un nuevo eje en la construcción de la identidad mapuche: la ciudad como punto de continuidad de las luchas étnicas pendientes. De aquí surge la necesidad de tomar la cuestión urbano-rural como un problema complementario de la historicidad mapuche. No tomamos como excluyente lo urbano y lo rural: cuando se habla de mapuches urbanos no hay dicotomía en la cuestión central, sino que la encuadramos en un proceso de migración que le da origen al concepto y que sólo adquiere visibilidad en la medida que se identifiquen las condiciones de arrebato sufridas. Si se plantean ambas situaciones étnicas sociales en forma opuesta, la identidad urbana mapuche queda sin memoria, sin ethos cultural que reivindicar, rescatar y proyectar.

Lejos de pensar en lo urbano con una lógica modernizadora excluyente, sin vínculos estrechos con el presente, se percibe en él un espacio abierto a las resignificaciones y a novedosas formas de manifestación cultural alejadas del estereotipo y relacionadas con el nuevo clima social y político que la misma dinámica de la resistencia –aún en sus formas no visibles– contribuyó a crear. La ciudad no sólo es control, vigilancia y dominación, sino y esencialmente un espacio abierto de lucha y por ende de resistencia, componente fundamental en la larga lucha del pueblo mapuche.

De la mano de su nieta, Rosa pudo, al fin, reconocerse en este nuevo contexto y proyecta en el entorno familiar efectos desconocidos a mediano y largo plazo. En este caso, el vínculo afectivo, el diálogo intergeneracional, se imponen sobre los aún dificultosos factores estructurales que actúan como inhibidores, demuestran, por ejemplo, que el entorno social condiciona las manifestaciones culturales, obliga a algunas de ellas a mantenerse latentes y condena a otras al olvido. En definitiva, permiten a unas fotos volver a tener rostros.

Las fotos en cuestión fueron el único nexo que Rosa

mantuvo consigo misma, en silencio, ocultando su pasado para enfrentar la intolerancia. Son de un Kamarukun en Anecón Grande:

*Nunca supe cómo llegaron a manos de mi finado esposo, Segundo Malaspina. Las guardé porque los que aparecen ahí son mis primos, tíos y algunos de mis hermanos, a los que nunca más pude ver.*

Conocí a Rosa a través de Ana, su nieta, mi alumna de primer año de secundario. Rosa le había dado el consentimiento para que registrara con un grabador su testimonio. A los 10 días de terminar la segunda ronda de conversaciones, murió en su antiguo Anecón Grande, donde fue a una rogativa, a descansar para siempre.

### NOTAS

- <sup>1</sup> Se denomina así al área de meseta y estepa del interior de esta provincia, caracterizada por la actividad ovina pastoril.
- <sup>2</sup> Marisa Malvestiti, "Después del aukán: el poblamiento mapuche de la Línea Sur", Jornadas de Historia e Identidad Cultural de la Provincia de Río Negro, San Carlos de Bariloche, 1999. p.3.
- <sup>3</sup> Varnasky, *Los pueblos del Norte de la Patagonia*, 1983, p. 80 (el resaltado es mío).
- <sup>4</sup> César Bermúdez, "Migraciones internas: la cuestión indígena", diario *Río Negro*, 17 de febrero de 1983.
- <sup>5</sup> Cristian González, citado en Walter Pérez Campos, "Globalización e identidad mapuche" en *Tiempo de Saber* N° 8, Bariloche, 1996, p. 56.
- <sup>6</sup> Fuerza de choque parapolicial pagada por los estancieros y cuya función consistió en reducir a los mapuches como mano de obra de las estancias. Al respecto véase Dellerba, Esteban, *La Fronteriza en Río Negro, 1928-1945*, Editora Surgente, Viedma, 1972.
- <sup>7</sup> Juan Flettes, *La identidad de los mapuches urbanos*, Océano, Santiago de Chile, 1999, p. 24.
- <sup>8</sup> Campaña Wefkvletuyiñ. Estamos Resurgiendo.
- <sup>9</sup> Walter Pérez Campos, "Globalización e identidad mapuche" en *Tiempo de Saber*, N° 8, Bariloche, 1996, p. 56.
- <sup>10</sup> Marcelo Perren, "Encrucijadas de la multiculturalidad" en *Tiempo de Saber*, N° 8, Bariloche, 1996, p. 31.
- <sup>11</sup> Citado por Walter Pérez Campos, "Globalización e identidad Mapuche" en *Tiempo de Saber*, N° 8, Bariloche, 1996, p. 58.

### BIBLIOGRAFÍA

- Bermúdez, C., "Migraciones internas: la cuestión indígena", diario *Río Negro*, 17 de febrero de 1983.
- Dellerba, E., *La Fronteriza en Río Negro, 1928-1945*, Editora Surgente, Viedma, 1972.
- Flettes, J., *La identidad de los mapuches urbanos*, Océano, Santiago de Chile, 1999.
- Malvestiti, M., "Después del aukán: el poblamiento mapuche de la Línea Sur", Jornadas de Historia e Identidad Cultural de la Provincia de Río Negro, San Carlos de Bariloche, 1999.
- Pérez Campos, W., "Globalización e identidad mapuche" en *Tiempo de Saber*, N° 8, Bariloche, 1996.
- Perren, M., "Encrucijadas de la multiculturalidad" en *Tiempo de Saber*, N° 8, Bariloche, 1996.
- Varnasky, C., *Pueblos del Norte de la Patagonia*, Eudeba, Buenos Aires, 1983.



**“Não sabíamos que somos”. Reflexões sobre um caso de identidade e memória mapuche**

*Ricardo Daniel Fuentes*

Neste trabalho analiso o reconhecimento identitário que assume uma anciã mapuche, a partir do contato afetivo que teve com a pessoa que a cuidou nos últimos meses de sua vida: sua neta adolescente. A curiosidade da menina estimulada pelo estreito vínculo estabelecido e uma série de entrevistas realizadas à avó e seus filhos, permitiu reconstruir uma história marcada pelas tensões entre reconhecimento e negação que subjazem nesta construção da identidade, assim como determinar o impacto familiar e social deste processo que é resumido numa frase: Tomei coragem de falar porque se afastou o medo.



**“We did not know that we are”. Reflection on a case of identity and memory Mapuche**

*Ricardo Daniel Fuentes*

In this work I analyze the identity recognition that assumes an old mapuche, starting from the affective contact that she had with the person who took care of her in the last months of her life: her granddaughter teenager. The curiosity of the girl stimulated by the narrow established link and a series of interviews realized to the grandmother and her children, allowed to reconstruct a history marked by the tensions between recognition and negation that underlies in this construction of the identity, as well as to determine the family and social impact of this process that is summarized in a phrase: I encouraged to speak because the fear went away.



**“ Nous ne savons pas ce que nous sommes ”. Réflexions sur un cas d'identité et de mémoire mapuche**

*Ricardo Daniel Fuentes*

Dans ce travail, j'analyse la reconnaissance identitaire qui assume une vieille dame mapuche, à partir du contact affectif qu'elle a eu avec la personne qui l'a soignée les derniers mois de sa vie : sa petite-fille adolescente. La curiosité de la fille encouragée par le lien étroit qui s'est établi, et une série d'interviews réalisées à la grand-mère et à ses enfants, ont permis de reconstruire une histoire marquée par les tensions entre la reconnaissance et la négation sous-jacente dans cette construction de l'identité, et déterminer aussi l'impact familial et social de ce processus qui peut être résumé en une seule phrase : je me suis décidée à parler parce que je n'ai plus de peur.