


## Los silencios en las memorias. Diálogos con mujeres originarias sobre prácticas genocidas<sup>1</sup>

**Rocío Lencina**

Núcleo Regional de Estudios Socioculturales (NuRES). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/raso.102941>

Recibido: 23 de mayo de 2025 • Aceptado: 4 de marzo de 2026

**Resumen:** En este artículo exploramos las memorias autobiográficas de mujeres mapuche en el partido de Olavarría (provincia de Buenos Aires, Argentina), con el objetivo de visibilizar experiencias de violencia estructural y prácticas genocidas históricamente silenciadas. Desde un abordaje antropológico, con perspectiva de género e interseccional, analizamos cómo el despojo territorial, la prohibición del idioma originario y los silencios configuran procesos contemporáneos de identificación étnica. Asimismo, examinamos los traumas colectivos como huellas persistentes de la violencia colonial y estatal que atraviesan las narrativas de las actoras. Los principales resultados apuntan a visibilizar el lugar de las memorias familiares como herramientas de reconstrucción identitaria y sanación. En suma, el trabajo contribuye a los estudios de la memoria y a los estudios indígenas al analizar las narrativas autobiográficas de estas actoras como prácticas políticas de reconstrucción y transmisión intergeneracional de memorias ancestrales en escenarios de despojo y conflicto desde un abordaje situado.

**Palabras clave:** Silencios; Memorias; Genocidio; Mujeres indígenas; Identidad.

### [ENG] The silences in memories. Dialogues with indigenous women about genocidal practices

**Abstract:** In this article, we explore the autobiographical memories of Mapuche women in the Olavarría district (Buenos Aires province, Argentina), with the aim of bringing visibility to experiences of structural violence and historically silenced genocidal practices. From an anthropological approach, incorporating gender and intersectional perspectives, we analyze how territorial dispossession, the prohibition of the indigenous language, and silences shape contemporary processes of ethnic identification. Additionally, we examine collective traumas as persistent traces of colonial and state violence that permeate the narratives of the participants. The main findings highlight the significance of family memories as tools for identity reconstruction and healing. In sum, the work contributes to memory studies and indigenous studies by analyzing the autobiographical narratives of these actors as political practices of reconstruction and intergenerational transmission of ancestral memories in scenarios of dispossession and conflict from a situated approach.

**Keywords:** Silences; Memories; Genocide; Indigenous women; Identity.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. Consideraciones metodológicas; 3. Memorias, silencios y traumas colectivos; 4. Voces de mujeres originarias; 4.1. Habitar el territorio; 4.2. El idioma originario; 5. Silencios y emergentes en las memorias familiares; 6. Comentarios finales; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Lencina, R. (2026). Los silencios en las memorias. Diálogos con mujeres originarias sobre prácticas genocidas. *Revista de Antropología Social* 35(1), 89-99. <https://dx.doi.org/10.5209/raso.102941>

<sup>1</sup> Este trabajo fue desarrollado en el marco de una beca doctoral del CONICET (2018-2024) y posteriormente financiado por una beca de investigación de la UNCPBA (2025-2026).

## 1. Introducción

Desde una revisión crítica del proceso de conformación del Estado argentino, es posible reconocer que las memorias de las poblaciones originarias contemporáneas han sido construidas y transmitidas en contextos marcados por el conflicto, la violencia, la discriminación y el despojo. En efecto, las trayectorias vitales de estos colectivos se han visto afectadas considerablemente por las estrategias desplegadas desde los sectores dominantes para incorporarlas a las estructuras de un sistema capitalista, occidental y moderno (Ramos, 2017). En el marco de nuestra investigación doctoral (Lencina, 2023), se reconstruyeron y analizaron narraciones autobiográficas de mujeres mapuche del partido de Olavarría (centro de la provincia de Buenos Aires, Argentina), lo que permitió visibilizar experiencias y prácticas genocidas ocurridas en tiempos relativamente recientes, particularmente en el período posterior a la avanzada militar del Estado nacional sobre los territorios indígenas (fines del siglo XIX y principios del siglo XX) y en sus reverberaciones intergeneracionales en las memorias familiares. En este sentido, nos referimos a un arco temporal que enlaza la historia estatal moderna con las temporalidades propias de las experiencias de estas mujeres mapuche y sus familias, donde los acontecimientos del pasado se actualizan desde el presente de la enunciación.

En este artículo nos interesa particularmente analizar cómo estas mujeres narran experiencias de violencia histórica y silenciamiento, y de qué modo dichas narrativas articulan vivencias personales, memorias familiares y procesos colectivos de identificación indígena en un territorio atravesado por dinámicas de negación e invisibilización. Las narrativas de estas actoras condensan una serie de significaciones particulares, percibidas como valiosas, que sus narradoras desean preservar a lo largo del tiempo.

En términos generales, identificamos una serie de acontecimientos pasados relatados como vivencias dolorosas, sufridas y traumáticas, vinculadas a estrategias de borramiento y silenciamiento (Trouillot, 1995) ejercidas históricamente sobre las poblaciones originarias. El presente trabajo focaliza específicamente en aquellas escenas y discursos que emergen en los relatos como experiencias disruptivas y colectivamente significativas, que pueden leerse como traumas sociales en tanto condensan marcas históricas de despojo y negación que exceden la experiencia individual.

Cabe destacar que este abordaje se inscribe en una perspectiva de género e interseccional que no se limita a considerar a las mujeres como informantes privilegiadas sólo por su condición de género, sino que analiza cómo las memorias y experiencias narradas se configuran en la intersección entre etnicidad, género, generación y posición social. Retomando los aportes de la interseccionalidad en clave transdisciplinaria (Viveros Vigoya, 2022), partimos de reconocer, a nivel macro, la imbricación entre racismo, patriarcado y capitalismo en la producción histórica de desigualdades y, a nivel micro, la relevancia de las posiciones situadas que cada persona ocupa en dichas relaciones sociales. Desde esta perspectiva, las mujeres mapuche no son concebidas como un

sujeto homogéneo, sino como portadoras de trayectorias diferenciadas atravesadas por múltiples ejes de opresión y agencia.

En este contexto, el presente trabajo reconstruye escenas de trayectorias vitales de mujeres mapuche pertenecientes a distintas generaciones, que comparten vínculos de parentesco y/o comunitarios, con el objetivo de visibilizar las implicancias de estas prácticas de silenciamiento en los procesos actuales de rememoración e identificación indígena, así como también el lugar que ocupa la memoria familiar en dicho proceso de reconexión con los orígenes étnicos.

## 2. Consideraciones metodológicas

Como se mencionó anteriormente, los resultados aquí presentados se desprenden de una investigación (de grado y de doctorado) desarrollada entre 2017 y 2022 en el partido de Olavarría, provincia de Buenos Aires, y ampliada posteriormente mediante observaciones participantes realizadas entre 2022 y 2024 en el marco de proyectos de investigación acreditados y trabajos conjuntos con comunidades indígenas locales. El estudio se inscribe en un enfoque cualitativo de carácter etnográfico y en una perspectiva antropológica orientada a desnaturalizar las construcciones de sentido que configuran la particularidad local de la problemática abordada (Lins Ribeiro, 1989; Ingold, 2015).

El recorte territorial respondió al interés por realizar un abordaje situado en un espacio históricamente configurado como "frontera" y atravesado por procesos de invisibilización de la presencia indígena, cuyas marcas persisten en los imaginarios locales. En este marco, la investigación se propuso reconstruir memorias autobiográficas de mujeres mapuche residentes en el partido, atendiendo a las formas en que articulan experiencias personales, trayectorias familiares y procesos históricos más amplios.

La construcción del corpus empírico se realizó a partir de historias de vida y entrevistas abiertas y semiestructuradas (individuales y colectivas) a mujeres pertenecientes al pueblo mapuche. En total, se trabajó en profundidad con cinco mujeres de distintas generaciones (ancianas, adultas y jóvenes), cuatro de ellas vinculadas por lazos de parentesco, lo que permitió analizar la dimensión intergeneracional de las memorias. La selección consideró como criterios la autoadscripción étnica y la ascendencia, así como la intersección entre condición étnica y género. Asimismo, se contempló la diversidad de trayectorias vitales (experiencias rurales y urbanas, procesos migratorios, distintos modos de reivindicación identitaria y participación en espacios comunitarios) con el fin de dar cuenta de la heterogeneidad interna del colectivo.

El acceso al campo fue posible a partir de vínculos construidos en investigaciones académicas previas desarrolladas en el área de estudio, lo cual facilitó la generación de relaciones de confianza y la participación en espacios de encuentro comunitario. Además de las entrevistas, se realizaron observaciones participantes en eventos públicos y privados organizados por actores indígenas locales. Durante el período 2022-2024, en un contexto post-pandémico, el trabajo de campo adquirió un carácter más

participativo que observacional: la consolidación de los vínculos habilitó instancias de intercambio e involucramiento que ampliaron las redes de contacto y profundizaron la comprensión etnográfica del entramado social estudiado.

Asimismo, se incorporaron entrevistas y registros con varones indígenas y con personas no indígenas (familiares, agentes institucionales y actores vinculados a espacios interculturales) entendiendo que las memorias y los procesos de identificación étnica se configuran de manera relacional. Esta decisión metodológica responde a una concepción no esencialista de la identidad, que reconoce la interdependencia de posiciones y experiencias en la producción de sentidos sobre el pasado y el presente.

En términos analíticos, se realizó un abordaje narrativo y temático de las entrevistas y relatos autobiográficos, entendidos como construcciones situadas que actualizan sentidos del pasado desde el presente de la enunciación. Se atendió tanto a los contenidos como a las formas de estructuración del relato, considerando las temporalidades evocadas, las recurrencias, los silencios y las instancias de tensión o re-significación que emergen en las distintas etapas del ciclo vital. Este enfoque permitió analizar cómo las experiencias individuales se articulan con procesos históricos de mayor escala y cómo las memorias se transmiten y reconfiguran en clave intergeneracional.

Si bien el trabajo doctoral abarca un espectro más amplio de problemáticas, en este artículo se recupera específicamente un eje analítico centrado en escenas y discursos asociados a memorias, silencios y vivencias colectivas disruptivas que emergen en las narrativas como traumas colectivos. La selección de estos fragmentos responde a la delimitación temática del presente texto y no agota la totalidad del corpus ni de los resultados producidos en la investigación original.

### 3. Memorias, silencios y traumas colectivos

Como indica Pollak (2006), todo relato o testimonio está habitado tanto por recuerdos como por silencios. Estos silencios no dependen únicamente de la "voluntad" de las personas para dar cuenta de su propia experiencia, sino más bien de las condiciones del contexto que habilitan (o no) su narración y su escucha. Al respecto, Dwyer (2009) sostiene que entender el silencio como ausencia de discurso u olvido desde la memoria puede ser funcional a la reproducción de violencias estructurales. El silencio se comprende como un modo de expresión en sí mismo: "no es una respuesta natural al dolor físico o psíquico ni una barrera contundente que bloquea al analista [...] de una descripción y comprensión completas. El silencio, como el habla, es una creación cultural y política" (Dwyer, 2009: 134). Para comprender el lugar de los silencios en la configuración de memorias ancladas en contextos violentos y/o conflictivos, es necesario visibilizar cómo opera la dimensión traumática en la narración de estas experiencias. Al respecto, Benjamin (1993) sostiene que cuando lo vivido en escenarios traumáticos del pasado es relatado desde el presente, inevitablemente se inscribe en ese "tejido del recuerdo" (Benjamin, 1993: 18).

En el ámbito latinoamericano, diversas investigaciones han problematizado las memorias de mujeres indígenas en contextos de violencia y conflicto, desplazando su estatuto de "testimonio" hacia el de intervención político-epistémica. Los trabajos de Quilaqueo Rapiman (2013), García Mingo (2017) e Ibarra Eliessetch, Rain Rain y Richards (2022) demuestran que las narrativas en primera persona no sólo documentan experiencias de violencias racistas, extractivistas y patriarcales, sino que reconfiguran las categorías analíticas desde las cuales se piensa el "pueblo" y la "mujer", impugnando tanto las jerarquías coloniales estatales como la masculinización de las memorias colectivas. En este sentido, las voces femeninas indígenas operan como dispositivos de re-significación histórica que articulan linaje, territorio y agencia política, inscribiendo el trauma no como clausura del pasado, sino como fundamento de acción en el presente.

En diálogo con ello, el campo argentino de estudios sobre memorias indígenas ha aportado herramientas conceptuales para profundizar esta problematización. Ramos (2009, 2017) entiende la memoria como un proyecto relacional de restauración frente a procesos de alterización, en el que las memorias del linaje y las genealogías operan como marcos interpretativos situados que reconstituyen vínculos sociales y territorialidades en contextos de desplazamiento. Crespo (2020) complejiza esta perspectiva al analizar los procesos de colección, patrimonialización y desaparición de cuerpos y objetos indígenas como continuidad de dispositivos de conquista y exterminio, subrayando que las disputas por restituciones implican la reactivación de memorias inconclusas y la denuncia del genocidio como proyecto histórico de vaciamiento y deshumanización. A su vez, Stella (2020) demuestra cómo las memorias familiares y territoriales juegan un rol clave en prácticas de comunalización y ancestralización que, al actualizar experiencias de dolor, devienen en fuentes creativas de reconstrucción de comunidad política. En esta línea, Rodríguez y Alaniz (2025) advierten que la universalización del sujeto "mujer" y las jerarquías epistémicas del campo académico pueden reproducir formas de subordinación indígena, por lo que resulta necesario comprender las memorias sociales, colectivas, comunitarias y familiares no como categorías equivalentes, sino como niveles analíticos diferenciados que permiten rastrear cómo se disputan los encuadres hegemónicos de la nación y se reinscriben las prácticas genocidas en tramas de sentido culturalmente situadas.

En nuestro caso de estudio las subjetividades de las poblaciones originarias han sido históricamente atravesadas por los efectos de procesos de alterización y subalternización, materializados en experiencias educativas, laborales, burocráticas y múltiples situaciones cotidianas (Ramos, 2017). Estas vivencias emergen como experiencias cargadas de sentidos negativos, violencias implícitas y explícitas, configurándose como "memorias dolorosas" (Crespo, 2018). A su vez, las violencias socialmente construidas desde esquemas de poder asimétricos se traducen en formas de percibir el mundo que son internalizadas y naturalizadas por la sociedad, reproduciendo violencias simbólicas que profundizan la construcción de subjetividades acrílicas frente a la desigualdad y

la exclusión. Siguiendo a Bourdieu y Passeron (1996), estas violencias simbólicas se caracterizan por ser invisibles, subterráneas o subyacentes, ocultando la matriz de poder que las origina y sostiene.

La noción de evento crítico desarrollada por Veena Das resulta útil para analizar acontecimientos de violencia que “instituyen una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscrita en el inventario de esa situación” (Das, 1995: 5-6). Lo crítico y lo doloroso emerge en estos procesos de rememoración, frecuentemente vinculado a situaciones percibidas como traumáticas. Abordar estas cuestiones desde una perspectiva socio-antropológica implica reconocer la complejidad de aquellas situaciones traumáticas de origen social, “producidas desde el macropoder, que implica una decisión voluntaria sobre sectores de la sociedad” (Edelman y Kordon, 2023: 108).

Argentina ha atravesado numerosas situaciones traumáticas colectivas, entre las que se pueden mencionar los golpes de Estado sistemáticos, atentados (como el de la AMIA en 1994), femicidios, crímenes de odio y, por supuesto, el genocidio cometido contra los pueblos originarios. Siguiendo a Nagy (2018), entendemos estas prácticas genocidas no sólo como exterminio físico eventual, sino como un dispositivo histórico de producción de alteridad, desposesión territorial y administración diferencial de la vida. El genocidio indígena ha sido constitutivo del proceso de organización y conformación del Estado argentino, enmarcado en la ideología dominante de la época mediante un discurso evolucionista, etnocéntrico y racista que reafirmaba los orígenes “blancos y europeos” de la identidad nacional.

A pesar de haber sido estratégicamente silenciado y naturalizado, una revisión crítica de la historia argentina, junto con el surgimiento de acciones de lucha y la creciente interpelación de las voces de los pueblos indígenas contemporáneos, permite caracterizar este genocidio como un evento traumático colectivo. Precisamente, en el año 2022, como parte del Juicio por la Verdad, el Estado nacional declaró lo sucedido en la Masacre de Napalpí como “crímenes de lesa humanidad, cometidos en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas” (FRE 9846/2019), un antecedente significativo para contextualizar instancias de ruptura de silencios y la emergencia de estos relatos en los últimos años.

Sin embargo, es necesario señalar que, desde la asunción del actual presidente Javier Milei en diciembre de 2023, se observa la reemergencia y consolidación de discursos negacionistas en torno a las poblaciones originarias, lo cual se ha traducido en prácticas de exclusión, violencia, represión, desfinanciamiento de programas de Educación Intercultural y del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, así como en su criminalización por parte de los medios hegemónicos de comunicación. Si bien estas cuestiones serán abordadas en otros trabajos, consideramos necesario explicitarlas aquí con el fin de complejizar qué implica trabajar con memorias de pueblos originarios en el presente y cómo inscribir estas tramas en lo contemporáneo.

#### 4. Voces de mujeres originarias

En este apartado recuperamos las narraciones de cinco mujeres mapuche que pertenecen a distintos

grupos generacionales. Cabe mencionar que cuatro de ellas comparten vínculos de parentesco y que una de las actoras es referente de una comunidad indígena reconocida. Ellas son: Nilda (abuela – 91 años), Marcela (hija – 62 años), Valeria (nieta – 29 años), Graciela (nieta – 37 años) y Diana (52 años).

A continuación, se reconstruyen algunas interacciones en torno a dos temáticas centrales para comprender las implicancias de las prácticas genocidas en las trayectorias vitales de estas actoras y sus linajes: el despojo territorial y la paulatina pérdida del idioma originario. Este apartado busca dar cuenta de las implicancias de lo intergeneracional en la configuración de estas memorias; de las continuidades, tensiones y resignificaciones en torno a lo familiar y lo comunitario; y de cómo estos relatos se articulan entre sí y con el devenir histórico.

##### 4.1. Habitar el territorio

Marcela (63 años) es hija de Nilda y madre de Valeria. Nació en Carmen de Patagones (provincia de Buenos Aires) y durante los primeros años de su infancia vivió en una zona rural de la provincia de Río Negro. A los ocho años migró al área de estudio junto a una de sus hermanas. En su relato autobiográfico emergen alusiones a “los pasados”, dado que en la verbalización de experiencias vividas se encuentran imbricados entre sí aspectos personales, familiares, comunitarios, sociohistóricos. A los fines de este trabajo, interesa profundizar acerca de la historia del “cambio de apellido” del grupo familiar, la cual se vincula a su vez con el “mito de origen” de un campo nombrado como punto de referencia en las narraciones registradas. En los relatos analizados, el territorio no aparece únicamente como espacio físico, sino como núcleo articulador de identidad, memoria familiar y pertenencia comunitaria. El “campo” funciona como soporte material de una historia de despojo y negociación forzada con el Estado, pero también como marcador simbólico de continuidad generacional. A través de las distintas voces, se observa cómo este vínculo territorial se transmite, se resignifica y, al mismo tiempo, se percibe como frágil y amenazado.

En el 2004 fui a llevarla a mamá a allá [lugar de origen] porque ella tiene campo. [...] Cuando llegamos los chicos charlaban, y me dicen: “¿vos te enteraste de la historia de tu vida?” Y mucho como que no les creí. [...] ¿Cómo es eso de que soy Ramírez y de que no soy Ramírez? ¿Quién soy? [...] Me dicen: “Somos Curruhuinca/Kuruhuinca”. [...] Mis bisabuelos fueron siendo corridos. Ellos le decían a los españoles y a la gente extranjera “los gringos”, y les tenían miedo a los gringos. Porque allá en el sur hay gente escapada de otros países, de otras guerras. [...] A mi bisabuelo le cambiaron el apellido. Nosotros en realidad somos... nuestro apellido de origen es “Curruhuinca/Kuruhuinca”. Ramírez somos porque le cambiaron el apellido a mi bisabuelo. Le dijeron: “tenés que luchar contra tus propios hermanos o te matamos”. [...] Los tomaban como prisioneros. Entonces tenían que hacer un juramento, para decir en definitiva: “peleo por ustedes, pero no me maten la familia” (Comunicación personal. 22/8/2017).

Este fragmento corresponde a uno de los primeros diálogos entablados con Marcela en el año 2017. Dentro de las primeras cuestiones que la actora decidió contarnos se encuentra este relato que forma parte de la memoria familiar. Este relato no sólo remite a un episodio familiar, sino que condensa una modalidad histórica de incorporación forzada de sujetos indígenas al orden estatal, donde la cesión de tierras y el cambio de apellido operan como dispositivos de disciplinamiento y fractura del linaje.

Valeria (29 años) es hija de Marcela, nieta de Nilda. Nació en Mar del Plata (provincia de Buenos Aires) y terminó de radicarse junto a su familia en el área de estudio a los 11 años. Por parte de su padre (José) tiene orígenes ruso-alemanes, los cuales reivindica activamente participando de espacios culturales que recuperan las tradiciones en la actualidad. No obstante, los orígenes mapuche han sido reconocidos por ella hace relativamente poco y, por el momento, no son expresados públicamente y de manera sistemática como parte de su identidad. En nuestro primer encuentro individual la actora decidió narrar el “mito de origen” respecto de la tenencia de ese territorio.

La primera vez que fui yo y estuve en ese campo salimos con mi tío y me contaba: “por acá andábamos nosotros” y ahora es nada que ver a como cuando ellos vivían en el lugar. [...] Hay una construcción, que es una casita que ahora está hecha bolsa, nadie la habita. Pero después el lugar es lindo... [...] Es de la familia pero supuestamente... no hay un papel firmado. El espacio se dio, donde estuvieron ellos todos estos años, pero si nadie va y lo habita ahora, nadie lo trabaja, pasa a formar parte del Estado. [...] En la época de Roca, el abuelo de mi mamá hizo como un acuerdo. Él tenía que pelear en contra de sus hermanos y a cambio le daban esa porción de campo. Me parece que fue así... por eso no hay nada, no hay un papel, como que fue de generación en generación. No hay nada que avale que esa tierra es de ellos (Comunicación personal.15/3/2021).

Recuperando sólo uno de los elementos que allí emergen, cabe señalar que en lugar de hablar del “tiempo de Rosas” -como lo hace su madre- ella hace referencia a la “época de Roca”: una interlocutora sitúa este evento a mediados del siglo XIX mientras que la otra lo ubica hacia fines del mismo siglo. Más allá de la variación en la localización temporal del acontecimiento, lo que persiste es la transmisión generacional de un acuerdo forzado vinculado a la tenencia del campo.

Finalmente, en esta revisión de la memoria heredada, Valeria hace una reflexión final sobre el vínculo con el campo y su proyección hacia el futuro:

- V: Y mi mamá dice que al campo iría de paseo, pero si ella tuviera la posibilidad de ir a vivir, no iría. Y bueno ahora que está la posibilidad de que si nadie habita el espacio se lo saquen, o sea vuelva al Estado, eso sí creo que la mayoría tiene ese miedo... “yo fui de acá y eso se puede perder”. De hecho, están diciendo que vaya alguien. Pero bueno también hay un conflicto de que si va fulano yo no voy,

como pasa con todas las herencias. [...] Todos tienen miedo de perderlo. Y no sé cómo va a ser todo... porque suponete, el día que los hermanos no estén más no sé si algún primo, alguno de los que seguimos, querría ir ahí. Y ahí ya se perdería todo. Quizás si... quizás los del sur dicen “bueno, vamos nosotros” pero no sé cuál va a ser el límite, cuándo se va a cortar el lazo con ese lugar... No sé si va a ser nuestra generación, aunque yo creo que sí, la generación de los nietos de mi abuela.

- R: Ahí vos decís que ese lazo se puede llegar a romper...

- V: Y... Nunca lo había pensado. Pero yo creo que sí. A no ser que vaya un primo que vive en el sur y es el más interesado, pero después los que estamos ya acá, en provincia de Buenos Aires, ninguno. Más que a pasear... pero de hecho no vamos a pasear ahora que tenemos los medios para llegar..., de acá a unos años... (Comunicación personal.15/3/2021).

Lo que adquiere centralidad en el relato de Valeria es la percepción de fragilidad del lazo territorial. Cuando afirma “no sé cuál va a ser el límite, cuándo se va a cortar el lazo con ese lugar”, introduce una dimensión que no estaba presente con la misma intensidad en la generación anterior: la posibilidad concreta de interrupción de la continuidad. Si en el relato de Marcela el campo aparecía como herencia conflictiva pero aún inscripta en una memoria familiar que se reactualiza, en la voz de Valeria emerge la hipótesis de su eventual desaparición como referencia viva.

Continuando con la reconstrucción de la mirada de las generaciones más jóvenes nos interesa abordar de qué manera es representado el “campo familiar” desde la perspectiva de Graciela. Ella es nieta de Nilda, sobrina de Marcela y prima de Valeria. Es originaria del área de estudio y es madre de una adolescente de 12 años (Ludmila). Para ilustrar este punto presentamos un fragmento del encuentro en el que intervienen dichas actrices.

- G: Ludmila se trae piedras del sur, le encantan. Las puso todas en las macetas con las plantitas. Ceniza volcánica también. Ahora quiere ir de vuelta allá. Nosotros nos metemos al campo ese y nos quedamos quince días. Ella adora el campo. [...]

- R: ¿Y qué va a pasar ahora con ese campo?

- V: Uh... [En tono de suspenso. Todas nos reímos].

- M: ¡Estábamos hablando justamente de eso! Yo creo que mis dos hermanos (los que viven allá) como no lo pueden trabajar lo han alquilado (...).

- G: ¿No estará vendido ese campo?

- V: ¡Pero no se puede vender!

- M: Sí se puede vender... Aunque en este momento no se podría porque mi mamá hizo un arreglo: mientras haya un Ramírez eso es bien de familia. Ahora si no hay nadie, sí.

- G: Eso nunca te lo van a escriturar porque son terrenos estatales.

- V: ¡Entonces no se puede vender tampoco!

- M: ¡Sí! Porque *todos mis parientes tenían campos así, sin papeles, y los vendieron*. Lo

que pasa es que todos los herederos se pusieron de acuerdo. Entonces *van a la oficina de tierras, llevan al comprador*, se pone a nombre de ese comprador y el comprador te tiene que pagar a vos lo que pedís (Comunicación personal. 23/3/2021).

Del análisis de este intercambio pueden desprenderse dos dimensiones articuladas. En primer lugar, en un plano jurídico-administrativo, la conversación evidencia que la situación del campo de Nilda no constituye un caso aislado, sino que se inscribe en un patrón histórico más amplio de cesión precaria de tierras. El hecho de que otros miembros del grupo familiar hayan contado con terrenos “sin papeles” sugiere la recurrencia de un mecanismo propio de la etapa de frontera, en el que la entrega de predios operaba como forma de retribución por servicios armados o como resultado de negociaciones con agentes estatales (de Jong, 2011, 2016). La ausencia de certificaciones formales produce efectos que se proyectan hasta el presente bajo la forma de inseguridad jurídica y dependencia de instancias burocráticas externas.

En segundo lugar, en un plano afectivo-simbólico, el campo aparece como soporte material de la continuidad del linaje. Expresiones como “mientras haya un Ramírez eso es bien de familia” condensan una lógica de pertenencia que excede la legalidad estatal y se ancla en la transmisión familiar. Sin embargo, la posibilidad de venderlo, alquilarlo o perderlo ante la falta de ocupación introduce tensiones entre su valor económico y su significado identitario. De este modo, el territorio se configura simultáneamente como herencia disputada, recurso potencialmente mercantilizable y vínculo intergeneracional en riesgo, revelando cómo las condiciones históricas de su cesión continúan modelando las formas contemporáneas de habitarlo y pensarlo. En este sentido, el despojo territorial no se agota en el evento histórico de su cesión, sino que se actualiza en la precariedad jurídica heredada y en la fragilidad de los lazos que sostienen su continuidad.

## 4.2. El idioma originario

El idioma originario emerge en los relatos no sólo como herramienta de comunicación, sino como territorio simbólico cuya prohibición operó como mecanismo de disciplinamiento estatal y fractura intergeneracional. Nilda (91 años) se reconoce como “araucana”<sup>2</sup> y es hablante del idioma. Gran parte de sus vivencias se encuentran localizadas en la provincia de Río Negro puesto que migró al área de estudio siendo anciana. En la narración de Nilda podemos reconocer diversas alusiones al pasado que nos

remiten a su carácter de relato construido desde el presente con una intencionalidad particular. Cuando referencia sus propias experiencias en su lugar de origen, un “campo familiar” situado en la meseta de Somuncurá (Río Negro), Nilda recupera factores tanto familiares como sociales y comunitarios para poder ilustrar esas escenas de su pasado.

Nuestro idioma lo prohibieron cuando los chicos fueron a la escuela... por eso ninguno sabe hablar. Cuando fueron a la escuela les dijeron que no se podía hablar en araucano. Y si no hacían caso, traían a la policía a hablar con los padres, que no los dejaran hablar más. Y así no aprendieron nunca más, si es más difícil. [...] Al idioma lo prohibieron para que no se hable más así, que se hable en castilla... que se termine la lengua... por eso lo prohibieron. A mí me parece que está mal porque si hablan los ingleses, hablan los turcos, todos con su idioma por qué nosotros no. Hay mucha gente que sabe hablar, pero no quieren hablar por nada... La gente grande sabe hablar, pero los chicos, ninguno (Comunicación personal. 22/8/2017).

La prohibición no aparece aquí como una medida abstracta, sino como un dispositivo concreto de disciplinamiento escolar respaldado por la amenaza policial, orientado explícitamente a interrumpir la transmisión intergeneracional del idioma. En términos del marco teórico adoptado, esta escena permite observar cómo las prácticas genocidas no se agotan en la violencia física inicial, sino que se prolongan en mecanismos de silenciamiento cultural que buscan producir discontinuidad en la memoria y en la filiación simbólica. La distinción temporal que introduce Nilda (“antes” no nos dejaban, “ahora” preguntan) evidencia además que la memoria se construye desde el presente como espacio de disputa por la visibilidad y el reconocimiento, poniendo en tensión los silencios constitutivos del relato nacional (Trouillot, 1995).

A continuación, recuperamos un diálogo desarrollado en un encuentro posterior en el que participan Marcela y José (su marido). El intercambio comienza con un hecho puntual que tiene a Nilda como protagonista y que pone de relieve la cuestión del idioma.

– J: Y de grande la empezamos a llevar [a Nilda]. La llevé porque me daba pena. ¿Cómo puede ser que tenga una hermana que viva en el sur y hace 50 años que no se ven? [...]. Le digo: “Vieja, ¿querés ir a ver a tu hermana?”. Y me dice: “¿Cómo me gustaría hijo!”. [...] ¡Lloraron un día y medio más o menos las dos! [...] Allá era como la mujer del cacique, algo así. Era la autoridad.

– M: ¡Bajaban de las montañas para verla! ¡Y venían hablando en mapuche!

– J: Era una persona muy buena, una persona que alojaba a cualquiera, le daba de comer sin tener nada (porque no tenían nada tampoco). Es muy bravo allá [...]

– M: ¡Hace mucho frío! [...] Cayó como un metro y medio de nieve (Comunicación personal. 18/3/2021).

Este intercambio desplaza la escena desde la prohibición hacia el reconocimiento. Si en el testimonio

<sup>2</sup> Recuperamos el término “araucana” como categoría nativa en tanto la actora se define a sí misma de esa manera. No obstante, la internalización de esta noción en el proceso de configuración identitaria se relaciona con cómo desde el relato histórico oficial se ha aludido a la “araucanización de las pampas” para referir a la “llegada” de estos grupos desde el área chilena al actual territorio argentino entre los siglos XVII y XIX, reforzando la construcción imaginaria del pueblo mapuche como “extranjero”. En suma, la actora pertenece al pueblo mapuche pero consideramos relevante respetar y visibilizar la manera en que ella elige expresar y reivindicar su identidad étnica.

anterior el idioma aparecía como objeto de disciplinamiento, aquí emerge como marca de autoridad y legitimidad comunitaria. Las expresiones “era la autoridad” y “bajaban de las montañas para verla” sitúan a Nilda como figura pública en su comunidad de origen, portadora de saberes que estructuraban vínculos sociales y formas de reciprocidad.

La emoción del reencuentro y la centralidad que adquiere su presencia permiten observar que aquello que fue deslegitimado en el ámbito escolar estatal conservaba pleno reconocimiento en el espacio comunitario. La lengua, entonces, no sólo fue objeto de prohibición, sino también soporte de prestigio, liderazgo y pertenencia. Esta coexistencia de deslegitimación estatal y reconocimiento comunitario evidencia que la violencia lingüística no logró anular completamente los circuitos internos de transmisión, aunque sí los desplazó y fragilizó.

Como es posible inferir de estas escenas, ciertas experiencias vividas en el plano personal-familiar son recuperadas desde la visión de las actoras como acontecimientos relevantes puesto que han sido profundamente movilizantes. Para Valeria, al igual que sus padres, uno de esos hitos fue acompañar a su abuela en un viaje de visita a su lugar de origen en el año 2012:

Era el lugar del pueblo. Iban de todos los campos ahí, hacían cenas, fiestas que duraban como tres días. [...] Cuando la llevamos a mi abuela iba todo el mundo a saludarla, desde gente grande hasta chiquitos. Era “llegó la abuela Nilda”, era la abuela del pueblo. [...] Llegamos a la casita de mi abuela y vino una señora bajando de la montaña [...] cantando en mapuche. Cuando se encuentran empiezan a hablar en mapuche y se abrazaban. Yo pensaba: ¿qué se estarán diciendo? [...]. Ese momento fue re lindo porque ella estaba en su casa, con su gente, hablando en su idioma. En la escuela de ahí siempre fue como la figura, siempre la han llamado para que cuente esas historias (Comunicación personal. 15/3/2021).

En esta escena se produce un desplazamiento significativo respecto de las generaciones anteriores. Si en el relato de Nilda la lengua aparece como objeto de prohibición y en el de Marcela como marca de autoridad comunitaria, en la voz de Valeria emerge como experiencia de extrañamiento y, al mismo tiempo, de identificación en proceso. La pregunta “¿qué se estarán diciendo?” no sólo expresa curiosidad, sino la conciencia de una distancia lingüística que la separa de ese intercambio íntimo. Sin embargo, esa misma escena inaugura una forma de apropiación afectiva: el idioma ya no es únicamente memoria heredada, sino experiencia vivida que interpela su propia identidad.

La figura de la “abuela del pueblo” funciona aquí como mediación generacional. A través de Nilda, la lengua (que fue objeto de silenciamiento escolar) reaparece como práctica pública y legítima en el espacio comunitario. Para Valeria, ese reencuentro no elimina la ruptura, pero la vuelve visible y, por ello, potencialmente transformable.

En el caso de Diana (52 años) su lugar de origen se sitúa en una comunidad chica en la provincia de Río Negro (en sus propios términos). Durante su infancia

migró hacia Bahía Blanca (provincia de Buenos Aires) para luego volver a migrar hacia el área de estudio hacia fines de la década de 1990. A diferencia de las demás actoras, Diana es militante por la defensa de los derechos de los pueblos originarios y participa activamente de otras reivindicaciones de derechos humanos. También es *longko*<sup>3</sup> de su comunidad indígena y referente en diversos espacios académicos y artístico-culturales. En el relato de Diana podemos identificar alusiones a elementos vinculados a su pasado personal y familiar, pero que en su enunciación son articulados con aspectos de la historia nacional.

Hay que plantearse esto del idioma, ¿por qué no lo podemos hablar? [...] Mi mamá me decía: “a mí me obligaron a no hablar”. La castigaban en la escuela para que no hablara. [...] Eso habla de ese terror, de ese miedo. Ahora estamos dando taller *mapuzungun* con Gastón [integrante de la comunidad], y él es el que se encarga de la estructura gramatical. Yo no lo puedo hacer, lo hago desde la cosmovisión y del abordaje de la cultura. Y no lo puedo hacer porque hay traumas que me atraviesan. [...] Tiene que ver con los tremendos genocidios, y nosotros le decimos genocidio porque hubo genocidio, pero que también entendemos [...]. ¿Cómo me relaciono? ¿Cómo sano? ¿Cómo empezamos a activar esa nueva forma de vivir esto en lo cotidiano? Momentos de escucha, de juego, de canto. Y poder atravesar eso desde algo nuevo que se genera y que se va sanando, y no pensar sólo en el dolor... que fue terrible en los cuerpos de nuestras ancestras (Comunicación personal. 13/8/2022).

A diferencia de los testimonios anteriores, en Diana la experiencia de prohibición no aparece únicamente como memoria heredada, sino como trauma encarnado que condiciona su propia relación con el idioma. La imposibilidad de “hablar de corrido” transmitida por su madre se transforma aquí en una dificultad subjetiva actual para asumir la estructura gramatical del *mapuzungun*. La lengua no es sólo un saber “perdido”, sino una marca corporal de terror que atraviesa generaciones.

Al nombrar explícitamente el “genocidio”, Diana desplaza el registro íntimo hacia una lectura política e histórica. La violencia lingüística deja de ser interpretada como episodio aislado de discriminación escolar y se inscribe en un proceso sistemático orientado a producir silenciamiento cultural. Sin embargo, su relato no se detiene en la denuncia: la creación de talleres, el trabajo desde la cosmovisión y la pregunta por la sanación configuran una práctica de reactivación que convierte la memoria traumática en acción colectiva.

A continuación, se recuperan dos escenas que permiten profundizar en la dimensión transgeneracional del trauma y en los modos contemporáneos de su re-significación.

3 El término *longko* refiere a una autoridad ancestral del pueblo mapuche, tradicionalmente reconocida como referente político, espiritual y territorial dentro del *lof* (comunidad, unidad sociopolítica).

Es un click. Yo siempre tenía esto cuando escuchaba a un hijo, hija o madre de Plaza de Mayo y había un punto que a mí se me quebraba acá... [Se agarra la garganta y el pecho] Tenía que ver con mi propia identidad, con mi propio proceso. Y con el *nepen*<sup>4</sup>. [...] Podíamos decir que es el espíritu ancestral que te llama, [...] mueven nuestro espíritu que nos llaman para conectar... Esto de que hay algo que me hace ruido porque no puedo saber de mi propia identidad. Y es doloroso. [...] Atravesar esa barrera implica reconocer: Bueno, esto me está movilizándolo ¿qué hago con esto? ¿Sigo mirando para el costado o me conecto? (Nota del diario de campo. 13/8/2022).

Mi abuela [...] había quedado huérfana chiquita. Su mamá fue incinerada para quedarse con las tierras. Eran grupos paramilitares. Toda la vida los hubo en los territorios. Si no caía el ejército caían civiles armados. [...] Siempre la escuchaba a mi abuela y era terrible ese dolor, me crié con eso. Hasta que un día, tomando otra técnica ancestral para sanar esto. [...] Es sanar ese dolor pero también aflorar con el amor a la *mapu*<sup>5</sup>, a lo que hay sobre la *mapu* y con lo que convivimos en la *mapu*. [...] A modo de juego nosotros iniciamos [con los talleres de idioma] sin saber para dónde iba a ir, pero nos sentíamos con la necesidad de hacerlo. Y la verdad es que nos alegra porque tiene que ver con sembrar, y que entre todos nos vamos tejiendo, nos vamos fortaleciendo otra vez y nuestros vínculos sociocomunitarios y ancestrales (13/8/2022).

En estas escenas, la violencia deja de aparecer únicamente como recuerdo doloroso para revelarse como estructura histórica de despojo que articuló intervención militar, acción civil armada y apropiación territorial. La transmisión de ese trauma (encarnado en la figura de la bisabuela y reactualizado en la experiencia corporal de Diana) evidencia que el silenciamiento lingüístico y la violencia física no constituyeron dimensiones separadas, sino procesos convergentes orientados a fracturar la continuidad comunitaria.

Sin embargo, el relato introduce una inflexión significativa: la memoria no se agota en la denuncia del daño, sino que se transforma en práctica de reparación. La apelación al *nepen*, la reivindicación del amor a la *mapu* y la creación de talleres de *mapuzungun* configuran modos contemporáneos de tramitar el duelo sin renunciar a la continuidad. La lengua, prohibida en el pasado, reaparece así como espacio

privilegiado donde se articula memoria, sanación y reconstrucción colectiva.

El recorrido por las experiencias vinculadas al territorio y al idioma permite advertir que las intervenciones estatales no actuaron de manera aislada, sino sobre dimensiones centrales de la reproducción comunitaria: la tierra, la identidad y la lengua. La cesión precaria de predios, el cambio forzado de apellido y la prohibición del *mapuzungun* configuraron dispositivos convergentes orientados a producir discontinuidades en la transmisión intergeneracional y a debilitar los marcos colectivos de pertenencia.

No obstante, los testimonios muestran que dichas discontinuidades no implicaron anulación. Las marcas de esos procesos persisten en las trayectorias familiares y en las prácticas actuales de rearticulación territorial y lingüística. Precisamente, será en los modos en que estas experiencias son recordadas, silenciadas o re-significadas dentro de las tramas familiares donde se evidencien nuevas capas de análisis, que abordaremos en el siguiente apartado.

## 5. Silencios y emergentes en las memorias familiares

En la reconstrucción de estas narraciones acerca del cambio de apellido, la visibilización de esta memoria familiar se vive como un hecho movilizador, generando quiebres con lo conocido sobre el propio linaje, aunque también habilitando la apropiación de estos orígenes: "Nosotros en realidad somos... nuestro apellido de origen es 'Curruhuinca/Kuruhuinca'". En este apartado no buscamos reconstruir nuevamente los procesos históricos que dieron lugar a estas fracturas sino centrarnos en el carácter performativo de las relaciones sociales (familiares, de amistad, vecindad y comunidad), poniendo énfasis en las interacciones practicadas, en los silencios que las atraviesan y en los sentidos construidos en torno a ellas.

De acuerdo con Ramos (2009: 31), los procesos de familiarización "se entretajan con historias familiares diferentes, entre las cuales se superponen las herencias materiales e intangibles, las imágenes y las palabras sobre el pasado, la vida cotidiana y ritual, las experiencias históricas de relación, de fisión y de formación de nuevos grupos". Desde esta perspectiva, nos interesa comprender cómo estos procesos no sólo construyen vínculos de pertenencia, sino también regulan la circulación de memorias (qué se transmite, qué se silencia y en qué momentos) en el marco de redes y círculos colectivos atravesados por procesos históricos, socioculturales y políticos más amplios.

En el relato de Marcela, además de abordar cuestiones personales, se alude a elementos del contexto histórico que remiten a las relaciones fronterizas durante la conformación del Estado argentino. Más arriba, ella enunciaba: "Cuando era el tiempo de Rosas, viste que mataban a los indios, a mi bisabuelo le cambiaron el apellido". Sin pretender reconstruir con precisión el episodio histórico al que se refiere, cuya localización concreta resulta difícil, esta alusión remite a un período ampliamente documentado de tensiones fronterizas, negociaciones inestables y procesos de apropiación territorial que afectaron profundamente a las poblaciones indígenas. Nos interesa señalar aquí cómo ese pasado se integra a

4 *Nepen* en *mapuzungun* significa fuerza, pero en realidad es una palabra que trasciende lo que específicamente denota. Desde la cosmovisión el *nepen* es una energía y fuerza profunda, que también se presenta como los espíritus (*pu nepen*) que protegen la naturaleza y los saberes ancestrales.

5 El concepto *Mapu*, entendido como "tierra" y base de la identidad mapuche (gente de la tierra), trasciende lo físico para constituir el espacio vital, territorial y cosmológico habitado. Representa un conjunto de relaciones fraternas con el entorno, estructurado en tres dimensiones verticales: *Wenu Mapu* (cielo/arriba), *Nag Mapu* (tierra/medio) y *Minche Mapu* (subsuelo). La *Mapu* es el soporte vital de la cultura y la memoria, siendo el espacio donde ocurre el desarrollo humano y espiritual.

la narrativa familiar como explicación de una fractura en el linaje y como modo de inscribir la experiencia propia en una historia más amplia de violencia estatal.

Por su parte, Valeria introduce otros elementos vinculados a la propiedad de la tierra cuando afirma que “no hay un papel firmado”, expresión que reactualiza prácticas habituales en el marco de la diplomacia fronteriza y la precariedad jurídica que estructuró las relaciones con los pueblos indígenas (de Jong, 2011, 2016). Más que detenernos en casos específicos documentados por la historiografía, interesa observar cómo esta ausencia de formalización legal persiste como marca transmitida en el ámbito familiar, configurando percepciones sobre el derecho a la tierra y alimentando reclamos actuales por la propiedad ancestral.

A partir de estas consideraciones, sostenemos que las memorias familiares juegan un rol fundamental en la transmisión de experiencias, sentidos y emociones respecto a lo vivido por las generaciones pasadas, así como en la visibilización de esa “otra historia” negada desde el relato oficial. En los relatos analizados, estas memorias no sólo recuperan acontecimientos, sino que exponen las condiciones bajo las cuales ciertos saberes fueron interrumpidos. Nilda da cuenta de las violencias sistemáticas asociadas a la prohibición del idioma originario y de las prácticas de dominación ejercidas desde instituciones estatales (como la escuela y la policía) para impedir su transmisión: “Nuestro idioma lo prohibieron cuando los chicos fueron a la escuela... por eso ninguno sabe hablar. Cuando fueron a la escuela les dijeron que no se podía hablar en araucano. Y si no hacían caso, traían a la policía”.

Desde esta perspectiva, el idioma no constituye únicamente una forma de nombrar la realidad, sino una expresión de la cosmovisión, la identidad y la historicidad colectiva. La prohibición y el castigo asociados a su uso emergen en las trayectorias vitales como una marca traumática (Edelman y Kordon, 2023), pero también como un punto de condensación de silencios: no sólo porque se dejó de hablar la lengua, sino porque se instauraron condiciones sociales que volvieron riesgosa su transmisión. Como enuncia Diana: “Yo no lo puedo hacer, lo hago desde la cosmovisión y del abordaje de la cultura. Y no lo puedo hacer porque hay traumas que me atraviesan”. En la actualidad, estos procesos se traducen en situaciones de desplazamiento lingüístico que afectan a diversos idiomas originarios, entre ellos el *mapuzungun* (Millán y Lencina, 2023), profundizando la distancia entre herencia cultural y posibilidad efectiva de práctica.

A su vez, el relato de Marcela expresa un “desconocimiento inicial” respecto a la historia del apellido y del campo familiar, reflejando los silencios construidos en torno a esos hechos. Partiendo de la perspectiva de Dwyer (2009), entendemos que el silencio no implica ausencia u olvido, sino un modo de expresión política y una práctica cultural situada. En este caso, la transmisión no se organiza como relato continuo, sino como saber resguardado que circula selectivamente en determinadas redes familiares, garantizando su supervivencia en contextos adversos.

Cuando en ese viaje su pariente le pregunta “¿vos te enteraste de la historia de tu vida?”, se produce

una ruptura significativa: el silencio se desplaza y habilita la incorporación de Marcela a una trama de memorias, afectos y significados que hasta entonces habían permanecido parcialmente vedados. Este momento no sólo resulta movilizador en términos personales, sino que reactualiza el sentido de pertenencia de Nilda con “su lugar”, conectando generaciones no únicamente desde la temporalidad del recuerdo, sino desde la territorialidad.

En los relatos de Valeria, el “estar allí” (acompañando a su familia en esos viajes) habilita una reconexión situada con esas memorias. La experiencia territorial reconfigura la percepción del legado familiar y revela el carácter político de la memoria como práctica viva: no reducida al registro del daño, sino como herramienta de reinscripción y actualización de vínculos históricamente negados. En este sentido, los procesos de rememoración, olvido y silencio se encuentran atravesados por factores generacionales y contextuales que inciden en los modos en que se instrumentan los pasados personales y colectivos.

En las palabras finales de Valeria y Graciela, el territorio aparece como fuente de identificación y pertenencia, cargado de simbolismos que exceden su dimensión material. Frente a la posibilidad de escrituración o venta del campo, emergen tensiones que evidencian su valor no como mercancía, sino como soporte de una memoria ancestral que conecta a las generaciones actuales con sus antecesoras. Incluso en ausencia de residencia efectiva, el vínculo con “el sur” persiste como inscripción afectiva y política.

En este marco, la memoria opera como estrategia de resistencia que sostiene la relación con el territorio como parte del legado familiar. Estas formas de rememoración se inscriben en los procesos de subalternización, alterización y restauración analizados por Ramos (2017): si la inclusión estatal produjo marginación y negación de pertenencias indígenas, los procesos de restauración implican la búsqueda de un colectivo político que, reconociendo esa subalternidad, la convierta en plataforma estratégica para impugnarla. Las memorias familiares aquí analizadas pueden comprenderse como parte de esa dinámica restaurativa, en la que el territorio y el linaje se actualizan como fundamentos de agencia en el presente.

La narración de Diana sobre su abuela y bisabuela pone rostro a la categoría de genocidio, entendida no como evento aislado sino como práctica histórica prolongada orientada a la desestructuración de los pueblos originarios mediante matanzas, traslados, confinamientos, apropiaciones y desposesiones territoriales (Nagy, 2018). En este sentido, el genocidio se comprende como un proceso racionalizado y administrado que excede los episodios de violencia explícita y se proyecta en el tiempo a través de múltiples dispositivos.

Los sucesos evocados aparecen como marcas en las trayectorias vitales de las actoras, pero también como recuerdos que se resignifican en diálogo con el presente. Resulta particularmente significativo que Diana compare sus propias sensaciones respecto al genocidio indígena con lo vivido por familiares de personas desaparecidas durante la última dictadura cívico-militar. En términos de Todorov (2000), esta operación puede leerse como dimensión ejemplar de la memoria: el pasado no se

clausura en la experiencia del daño, sino que se convierte en herramienta para interrogar el presente y reconstruir la identidad. Si bien las temporalidades difieren, la cercanía histórica de la dictadura y la mayor profundidad temporal del genocidio indígena, los testimonios muestran que este último no pertenece a un pasado remoto, sino que sus efectos se proyectan hasta hace apenas dos o tres generaciones, desdibujando la frontera entre pasado “lejano” y experiencia contemporánea.

Por otro lado, los modos en que Diana enuncia estos recuerdos introducen una dimensión central para este análisis: la noción de “memoria ancestral”. Lejos de reducirse al registro del trauma, esta memoria se articula con “técnicas ancestrales” transmitidas por su abuela para recordar, reconectar con el *newen* (fuerza vital), sanar y proyectar acción. La memoria aparece aquí como práctica viva y creativa que transforma el dolor en fundamento de agencia colectiva. En este marco, la realización de talleres de *mapuzungun* y cultura mapuche abiertos al público general (impulsados por la comunidad que Diana integra y co-fundó) puede comprenderse como una forma concreta de ruptura de silencios y de siembra hacia el futuro: un trabajo orientado no sólo a la revitalización cultural, sino a la construcción de alianzas interculturales y a la reinscripción pública de lo indígena en el presente.

## 6. Comentarios finales

A lo largo del artículo analizamos cómo las memorias familiares de mujeres indígenas se configuran como espacios de transmisión, disputa y re-significación de pasados atravesados por despojos territoriales, silenciamientos lingüísticos y prácticas genocidas. Lejos de constituirse únicamente como evocaciones del daño, estas memorias operan como proyectos relacionales (Ramos, 2009) que articulan linaje, territorio y agencia en el presente. En este marco, las llamadas “memorias subterráneas” (Pollak, 2006) no remiten a recuerdos pasivos u ocultos, sino a saberes que circulan estratégicamente en redes familiares, persistiendo como formas de cuestionamiento a los relatos oficiales y hegemónicos.

Los relatos analizados muestran que el silencio no equivale a olvido. Siguiendo a Dwyer (2009), entendemos el silencio como práctica cultural y política que regula la transmisión de experiencias según contextos históricos y condiciones de enunciación. La decisión de callar o de hablar se inscribe en dinámicas de subalternización y alterización (Ramos, 2017), pero también en procesos de restauración que buscan re-tejer vínculos fracturados por la colonización y el genocidio. En este sentido, la memoria emerge como estrategia de resistencia y como dispositivo de sanación político-afectiva (Stella, 2020; Crespo, 2018).

Uno de los aportes centrales de este trabajo al campo de los estudios sobre memorias de mujeres indígenas radica en mostrar cómo la memoria ancestral no se reduce a la experiencia traumática, sino que se constituye como práctica viva y creativa. Las actoras no sólo transmiten relatos familiares, sino que producen intervenciones político-epistémicas situadas: reconfiguran el sentido del territorio, resignifican la lengua, articulan genealogías y

generan espacios colectivos de revitalización cultural. De este modo, la memoria se desplaza de una lógica testimonial hacia una dimensión performativa y proyectiva.

Asimismo, el enfoque de género e interseccional permite comprender que estas memorias están atravesadas simultáneamente por relaciones coloniales, jerarquías étnico-raciales, desigualdades de género y disputas territoriales. Las mujeres analizadas no aparecen únicamente como “guardianas” del pasado, sino como agentes que administran silencios, habilitan rupturas y sostienen procesos de transmisión generacional que reubican lo indígena en el presente. Pensar la memoria como práctica política generizada implica reconocer que estas experiencias desestabilizan el imaginario hegemónico que sitúa a los pueblos originarios en un pasado clausurado.

En el contexto contemporáneo, marcado por la persistencia de discursos negacionistas y nuevas formas de desposesión, trabajar con memorias indígenas supone inscribir estos relatos en debates más amplios sobre genocidio, ciudadanía y pertenencia territorial. Las escenas aquí analizadas permiten advertir que el genocidio no constituye un evento concluido, sino un proceso cuyos efectos continúan modelando subjetividades y disputas por el sentido. En este escenario, la memoria ancestral se proyecta como fundamento de acción colectiva, como herramienta de impugnación y como horizonte de construcción intercultural.

En definitiva, este artículo propone comprender las memorias familiares de mujeres indígenas no sólo como archivos del pasado, sino como prácticas situadas de restauración y agencia que articulan trauma, silencio y territorio en una clave política contemporánea.

## 7. Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter (1993). *Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude (1996). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Libro I: Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica*. Madrid: Editorial Popular.
- Crespo, Carolina (2018). “Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina”. *Estudios Atacameños*, 60: 257-273.
- (2020). “Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas”, en Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez (Comps.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 77-95.
- Das, Veena (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- de Jong, Ingrid (2011). “Las alianzas políticas indígenas en el período de organización nacional: una visión desde la política de Tratados de Paz (Argentina 1852-1880)”, en Mónica Quijada (comp.), *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas Políticos en la Frontera. Río de la Plata*,

- siglos XVIII-XX. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, 81-137.
- (2016). “Las prácticas diplomáticas en los procesos de expansión estatal: Tratados de Paz y Parlamentos en Pampas y Araucanía (1850-1880)”, en Ingrid de Jong y Antonio Escobar Oemsthede (eds.), *Las poblaciones indígenas en la construcción y conformación de las naciones y los estados en la América Latina decimonónica*. México: CIESAS, 291 – 348.
- Dwyer, Leslie (2009). “A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali”, en Alexander O’Neill y Kevin Hinton (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y London: Duke University Press, 113-146.
- Edelman, Lucila; Kordon, Diana (2023). “Superar el trauma en colectivo”, en Almudena Hernando (coord.), *Trauma: Herencia, palabra y acción colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 103-130.
- FRE 9846/2019. Juzgado Federal de Resistencia N° 1. (2022, 30 de junio). *Masacre de Napalpi s/ Juicio por la Verdad*. Poder Judicial de la Nación. [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2023/04/sentencia\\_napalpi\\_fundamentos\\_30-06-2022.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2023/04/sentencia_napalpi_fundamentos_30-06-2022.pdf)
- García Mingo, Elisa (2017). *Zomo Newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago: LOM Ediciones.
- Ibarra Eliessetch, María Ignacia; Rain Rain, Alicia; Richards, Patricia (2022). “Voces y experiencias de mujeres mapuche en tiempos de revoluciones feministas”. *Anuario del Conflicto Social en Territorio Mapuche*, 13: 1-17.
- Ingold, Tim (2015). “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”. *Etnografías Contemporáneas*, 2(2): 218-230.
- Lencina, Rocío (2023). *Patrimonio, identidad y memoria: una etnografía sobre relatos autobiográficos de mujeres indígenas en Olavarría, Buenos Aires*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Lins Ribeiro, Gustavo (1989). “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. *Cuadernos de Antropología Social*, 3: 65-69.
- Millán, Mirta Fabiana; Lencina, Rocío (2023). “Ver, sentí-pensar y escribir el mundo en mapuzungun”. En *VII Jornadas de Antropología Social del Centro “Prof. Hugo Ratier”*, Ciudad de Olavarría, 27 al 29 de septiembre.
- Nagy, Mariano (2018). “Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina”. *Revista de Estudios sobre Genocidio*, 13(9): 63-80.
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen Editora.
- Qilaqueo Rapiman, Francisca (2013). *Mujer Mapuche. Historia, persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria.
- Ramos, Ana Margarita (2009). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2017). “Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias”, en Álvaro Bello, Yéssica González, Olga Ruiz y Rubilar, Paula (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Universidad de La Frontera, 32-50.
- Rodríguez Mariela Eva; Alaniz, Marcela (2025). “Trajectorias de Dora Manchado: Memorias de mi gente tehuelche”. *Memorias Insurgentes*, 4: 203-234.
- Stella, Valentina (2020). “Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarización y memorias genealógicas entre los mapuche-tehuelche de la costa y el valle (Chubut, Argentina)”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 38: 115-136.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Trouillot, Michael (1995). *Silencing the past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Viveros Vigoya, Mara (2022). *El Oxímoron de las Clases Medias Negras. Movilidad Social e Interseccionalidad en Colombia*. San Martín: UNSAM Edita; Guadalajara: CUSEA.