

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA



ANA MARGARITA RAMOS
MARIELA EVA RODRÍGUEZ
(COMPILADORAS)

teseo 

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA

Ana Margarita Ramos
Mariela Eva Rodríguez
(compiladoras)

teseo 

Memorias fragmentadas en contexto de lucha / Ana Margarita Ramos... [et al.]; compilado por Ana Margarita Ramos; Mariela Eva Rodríguez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. 388 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-255-4

1. Etnografía. 2. Política. 3. Pueblos Originarios. I. Ramos, Ana Margarita, comp. II. Rodríguez, Mariela Eva, comp.
CDD 305.8001

© Editorial Teseo, 2020
Buenos Aires, Argentina
Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232554

Imagen de tapa: Santiago Andrés Abbate

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 5f4927f76a1a3. Sólo para uso personal

Índice

Introducción	11
<i>Memorias fragmentadas y tramas de memorias</i>	
<i>Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez</i>	
1. Etnografía de los fragmentos.....	43
<i>El trabajo de restauración de las memorias mapuche</i>	
<i>Ana Margarita Ramos</i>	
2. Hacerse desde los fragmentos	67
<i>Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas</i>	
<i>Carolina Crespo</i>	
3. “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”	97
<i>La soledad y el gülam en un testimonio de vida</i>	
<i>Valentina Stella</i>	
4. Cómo no hablar	125
<i>Silencios, secretos y heterotopías en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y mapuche-tehuelche</i>	
<i>Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir</i>	
5. “Del camaruco ya no se vuelve igual”	149
<i>Memorias de relacionalidad y pertenencia que confluyen en el camaruco de Nahuelpan</i>	
<i>Ayelen Fiori</i>	

6. Papeles, consejos, territorio 173
*Prácticas de lucha y memoria de la familia
Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo
perdido*
Paula Inés Cecchi
7. Dialéctica de la subversión desde una autobiografía
situada..... 199
*Un escrito experimental sobre fragmentos
interpelados y cadenas significativas detenidas
para la restauración del linaje*
Paula Helena Mateos y María Alma Tozzini
8. Las conexiones implícitas de la memoria 225
*Fragmentos y expresiones que presuponen
historia*
Malena Pell Richards
9. La producción de proyectos políticos desde la
memoria 247
*Análisis de dos casos de restauración de recuerdos
sobre las prácticas medicinales mapuche*
*Kaia Mariel Santisteban y María Emilia
Sabatella*
10. Un desierto de flores..... 275
Mariel Verónica Bleger
11. Memorias de devolución 299
*Etnografía sobre el litigio por La Casona entre la
comunidad del Pueblo de La Toma y el Estado
provincial (Córdoba, Argentina)*
José María Bompadre
12. Zoncoipacha, desde el corazón del territorio 323
*Enmarcando memorias, fuentes y luchas
comechingonas*
Carolina Álvarez Ávila

13. Memoria y territorialidad quechua-punateña en El Zanjón.....	353
<i>Brígida Baeza y Carlos Barría Oyarzo</i>	
Breve biografía de las autoras y los autores	379

1

Etnografía de los fragmentos

El trabajo de restauración de las memorias mapuche

ANA MARGARITA RAMOS

La historia de una pregunta

El primer trabajo de reconstrucción de memorias lo inicié hace veinticinco años, en una comunidad mapuche llamada formalmente Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen. Geográficamente esta no solo es muy extensa, sino que, además, está conformada por más de una decena de parajes y numerosas familias cuyas trayectorias son heterogéneas. Esta experiencia de trabajo orientó el devenir de mi propia profesión como antropóloga, pero también constituyó la trama de conocimientos, vínculos y afectos en la que se enmarcó mi trabajo posterior¹. La continuidad de mis visitas y estadías en Cushamen, a lo largo de muchos años, hizo que el trabajo de hilado entre tan diferentes conversaciones se me presentara como una experiencia espontánea y natural. La tarea de unir en narrativas compartidas los numerosos fragmentos de experiencias pasadas no fue entonces uno de mis principales temas de reflexión,

¹ En el transcurso de estos años fui trabajando con la mayor parte de las comunidades mapuche de la provincia de Chubut. A veces en trabajos puntuales de reconstrucción de memorias, y otras en apuestas más regionales.

más bien me preocupaba la simultaneidad de narrativas (marcos de interpretación) que podían ser evaluados por una misma persona a la hora de contextualizar sus relatos. En estos diferentes marcos, las experiencias podían ser organizadas como denuncias contra las injusticias padecidas por los antepasados y por ellos mismos, pero también podían entramarse en una narrativa fundacional de la comunidad como una unidad territorial o, incluso, poner en relieve la diversidad de las historias particulares de las diferentes familias que fueron arribando a Cushamen después de la violencia estatal de las campañas militares de fines el siglo XIX.

El trabajo posterior con otras comunidades mapuche y tehuelche me hizo dar cuenta que la posibilidad de articular sentidos en memorias compartidas respondía estrechamente a las posibilidades históricas que tuvieron las familias de seguir pensándose juntas a pesar de los diferentes contextos de violencia y de desestructuración que se fueron sucediendo. En Colonia Cushamen el sentimiento de *ser juntos* fue sostenido por los ancianos y ancianas que todos los años levantaban la ceremonia del *camaruco*, por las formas de organización política y por las mismas cooperativas conformadas para fines productivos. El entorno estructural de Cushamen –particularmente el estatus jurídico de Colonia– impidió que el despojo territorial fuera tan acuciante como en otros sitios. La continuidad de las proximidades y actividades comunes resultó en que el tema del olvido y la fragmentación de los recuerdos no fuera el principal desafío a la hora de emprender juntos un trabajo de restauración de memorias. En ese entonces, lo complejo para mí fue formarme en marcos históricos muy diferentes a los cronológicos, causales y fácticos con los que acostumbraba a organizar el pasado, para ser fiel a los sentidos con los que mis interlocutores construían tiempos “tristes”, de “crisis”, de “sueños” o de “*machi*”².

A mediados del año 2018, nos encontramos en un bar de la ciudad de Trelew con un grupo de abogados del Ministerio de la Defensa Pública de Chubut, quienes tenían una

² Autoridad mapuche ancestral.

propuesta de trabajo para nuestro grupo de investigación GEMAS³. El defensor Nelson Rapiman puso sobre la mesa un expediente judicial de quince centímetros de alto (de fotocopias) y nos dijo que le sería muy útil a la Defensoría contar con un trabajo complementario de reconstrucción de memorias similar al realizado en Colonia Cushamen. Se trataba de la comunidad mapuche Pichiñan, ubicada en la meseta de la provincia de Chubut. Recuerdo que me pregunté entonces si era posible hacer un trabajo equivalente al que había dedicado gran parte de mi trayectoria profesional y en un lugar que, hasta ese día, no conocíamos. Ahora entiendo que Nelson propuso esa comparación porque intuía la pequeñez del relato histórico que emergía del expediente y la posibilidad de que, detrás de ciertas afirmaciones de olvido por parte de los pobladores de la comunidad, se suspendían experiencias y relatos que, en las últimas décadas, y producto de un despojo masivo, no habían tenido la posibilidad de ser reunidos.

El trabajo con los Pichiñan presentó nuevos desafíos con respecto a trabajos anteriores de restauración de memorias y, sobre todo, abrió otros recovecos en torno a cómo pensar una etnografía de los fragmentos.

Una de estas aperturas es la que nos llevó a repensar las mismas ideas de fragmentación y de fragmento con la que solemos pensar las memorias subordinadas. Otra es la que nos permitió recontextualizar los fragmentos de memorias en diferentes procesos de producción histórica. A partir de las experiencias de trabajo en Colonia Cushamen y en la comunidad Pichiñan, me pregunto, entonces, ¿cuáles son los diferentes efectos que conllevan los fragmentos en una reconstrucción de memoria compartida? ¿Qué sentidos

³ Los miembros del grupo GEMAS que lleva a cabo este trabajo de reconstrucción somos: Valentina Stella, Lorena Cardin, Ayelen Fiori, Malena Pell Richards, Kaia Santisteban, Marcela Tomas, Mariel Bleger y yo.

políticos adquieren las memorias subordinadas cuando los procesos de fragmentación y las epistemologías del fragmento son parte de sus objetos de reflexión?

Para responder estas preguntas, he organizado este capítulo en dos partes: la *memoria estallada* –con la que refiero a los fragmentos producidos a partir de eventos violentos y políticas de dominación– y la *memoria río* –metáfora que utilizamos en un trabajo anterior (Millan y Ramos, 2014) para dar cuenta de ciertas discusiones epistemológicas que son intrínsecas a las nociones mapuche de memoria y de fragmento.

Memoria estallada

Gran parte de los procesos de memoria de los grupos subordinados se estructuran a partir de algún evento de violencia profundamente destructivo de los mundos y formaciones socioculturales en los que se desarrollaban sus vidas; un evento prolongado en el tiempo –o una sumatoria de acontecimientos– que suele ser reconocido como el punto de partida de una memoria estallada. En la historia del pueblo mapuche de *Puelmapu* (este de la Cordillera de los Andes), este evento remite a las campañas militares –nombradas como “Conquista del desierto”– llevadas a cabo por el Estado argentino a fines del siglo XIX. En las memorias, esos años son recordados como los tiempos de persecución del ejército, años de hambre, soledad y terror, de torturas y muertes, de campos de concentración, de separación de familias que nunca volvieron a encontrarse, de niños separados de sus padres y, finalmente, desde el punto de vista de los sobrevivientes, de largos peregrinajes de regreso para “volver a levantarse” como *lof* (comunidad) y como pueblo.

La afirmación de que una tragedia como esta estalla la memoria en fragmentos es cierta, pero es una enunciación que podría simplificar las distintas formas en que

la violencia produce esa fragmentación. En principio, los eventos traumáticos suelen ser recordados fragmentariamente porque los repertorios discursivos posviolencia tienden a ser insuficientes –por diferentes razones– para dar cuenta de experiencias tan dolorosas. En segundo lugar, y puesto que los eventos de violencia no se limitan a un acontecimiento extraordinario y fechable, sino que perduran en las futuras reestructuraciones sociales, reproduciendo las relaciones de desigualdad y violencia en múltiples prácticas, la fragmentación también es el reflejo de políticas de desestructuración social y de represión de ideas, que llevan a desconexiones y silencios a veces irreparables. Un tercer aspecto, relacionado con el anterior, es el que explica la fragmentación como el reemplazo de experiencias pasadas por acontecimientos valorables en las matrices hegemónicas de identificación. Lo primero se observa en el enunciado “sabía llorar mi abuelita cuando contaba”, lo segundo en expresiones como “no sé bien por qué mi abuelo o abuela hacía o decía tal cosa”, lo tercero se puede ejemplificar en el recuerdo de un *logko*⁴ que levantaba la bandera argentina en su *camaruco*⁵ porque así se lo había pedido el general Roca. La fragmentación posteventos de violencia tiene que ver simultáneamente con el dolor, con silencios u olvidos impuestos y con la búsqueda de reductos de dignidad.

La noción de *evento crítico* acuñada por Veena Das (1995) abarca esas diferentes dimensiones de la fragmentación de memorias porque, para esta autora, los fragmentos son los lugares donde la memoria del acontecimiento violento sigue habitando la vida cotidiana de los sobrevivientes, estructurando el presente de forma silenciosa. Pero son también los materiales de la memoria que se tienen a disposición para reelaborar la pérdida.

4 Autoridad ancestral. La palabra *logko* se suele traducir como cabecilla de una familia o comunidad.

5 Ceremonia mapuche.

¿Por qué el evento crítico transforma radicalmente los procesos de memoria? Fundamentalmente porque el curso histórico de las memorias deja de estar signado por el devenir de una transmisión fluida de experiencias vividas en marcos habituales y significativos de interpretación, y pasa a estructurarse como un proceso permanente de restauración.

La expresión *memorias estalladas* tiene el propósito de poner en relieve los sentidos que adquieren los fragmentos cuando estos son el producto impuesto y no deseado de la pérdida. En otras palabras, este apartado trata sobre la fragmentación desde el punto de vista del poder, sobre los pedazos, raciones, ruinas y silencios en los que se distribuye la memoria de un acontecimiento cuando este irrumpe de formas violentas y traumáticas en la vida cotidiana de un pueblo.

Con la noción de evento crítico Veena Das (1995) designa a todos aquellos acontecimientos que “instituyen una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscrita en el inventario de esa situación” (p. 5-6). Estos acontecimientos irrumpen en el acontecer diario –generalmente a lo largo de décadas– desestabilizando las categorías y los criterios socialmente establecidos acerca de lo que constituye la vida. Desde el punto de vista de quienes lo sufren, se traducen como la vivencia de que el mundo tal y como era conocido en el día a día –por los vivos o, más lejos en el tiempo, por los antepasados– está siendo arrasado.

Las comunidades mapuche con las que emprendimos trabajos de restauración de sus memorias suelen iniciar el diálogo preguntándose acerca de ciertas certezas o sobreentendidos que, como dijo Sergio Pichiñan, “nunca me cerraron del todo”. Esto nos llevó a considerar la importancia de detenernos en las reflexiones colectivas acerca de por qué la memoria a veces se confunde con sus pedazos y raciones, o sobre cómo repensar ruinas y silencios. Esta mirada frente a los fragmentos es la que le otorga a la

restauración un valor político de denuncia: el fragmento es aquí el testigo de una totalidad que fue intencionalmente devastada por el Estado.

Pedazos

Caso 1: los desparramos

Las campañas militares de fines del siglo XIX persiguieron, deportaron, tomaron prisioneros, mataron gente y separaron familias. Este ha sido uno de los más cruentos desparramos en la historia del pueblo mapuche. En un *txawün* (parlamento mapuche), uno de los participantes decía: “lamentablemente solo vamos a conocer la parte de la historia que pudieron contar los sobrevivientes”. Lo cual implica, primero, que muchas personas mapuche quizás nunca supieron o sepan que son parte de esa historia; segundo, que la historia será contada como un regreso; tercero, y puesto que esos regresos fueron heterogéneos –algunos lo hicieron grupalmente, otros en familia y muchos de forma individual–, los años de relocalización implicaron desconexiones y reconexiones en los vínculos de pertenencia.

Pero los desparramos continuaron hasta el día de hoy. Las prácticas de desalojo llevadas a cabo por el Estado y los terratenientes privados se realizaron de múltiples maneras, desde desplazamientos en camión e incendio de las viviendas –como en la comunidades de Boquete Nahuelpan, Vuelta del Río o Reserva Napal– hasta prácticas de hostigamiento policial, cargas impositivas y políticas de empobrecimiento que produjeron la migración de muchos pobladores a los centros urbanos, como en Colonia Cushamen y en la comunidad Pichiñan.

Estos desplazamientos producen fragmentación de las memorias en tanto tienden a desconectar trayectorias y experiencias causando distanciamientos con respecto a los marcos históricos de interpretación grupal del pasado común.

El pedazo, tal como aquí es referido, es algo que fue separado de una unidad de la que era parte. Con este sentido, entendemos que, desde la desestructuración fundacional producida por las campañas militares a fines del siglo XIX, distintas políticas estatales –leyes y prácticas de connivencia entre distintos organismos estatales– continuaron imponiendo desplazamientos y desvinculaciones, fragmentando *lof* y familias mapuche, y, por ende, fracturando la transmisión de las memorias compartidas. Frente a esto, la restauración de la memoria valora los fragmentos como pedazos que deben ser reunidos para reelaborar “lo que verdaderamente sucedió en el pasado” (Trouillot, 1995; Kohn, 2002).

Raciones

Caso 2: el mapa de la reserva Pichiñan

En el año 1924, la Dirección General de Tierras y Colonias del Ministerio de Agricultura de la Nación “resuelve conceder a Juan de Dios Pichiñan y demás miembros de su familia, permiso de ocupación a título precario de la mitad Norte del lote 12 y lotes 13 y 14” (Expte. N.º 6619). En 1942, la Comisión Honoraria de Reducción de Indios escribía en un informe que el “cacique Juan de Dios Pichiñan” fue “para quien y su tribu se creó la reserva”.

El expediente que recibimos para trabajar sobre la historia de la comunidad Pichiñan se componía de denuncias, trámites y reclamos en torno a esos dos lotes y medio que terminaron, en los mismos papeles del expediente, denominándose como la “Reserva de los Pichiñanes”.

La primera reunión con los miembros de esa reserva mapuche sirvió para reconstruir la historia de Juan de Dios, sus negociaciones con el Estado y por qué hoy las familias se encuentran en una situación de inseguridad jurídica en los lotes en cuestión. Pero, casi en simultáneo, emprendimos algunos recorridos que nos llevaron a visitar familias que

viven en los parajes aledaños a los lotes de la reserva. Ahí fuimos armando otro mapa, el que nos iba devolviendo la memoria y que nos remitía al padre de Juan de Dios, José Antonio Pichiñan. José había emprendido un largo peregrinaje al finalizar las campañas militares contra el indígena junto con sus hijos e hijas. Al llegar a este territorio de campos abiertos –sin alambrar y aún sin propiedad privada– sus hijos e hijas se distribuyeron en tres grandes parajes. Pero, a pesar de los reclamos colectivos y familiares, el Estado reconoció como reserva Pichiñan únicamente el paraje conformado por los lotes donde vivía el hijo mayor de José Antonio, Juan de Dios Pichiñan.

El territorio donde los Pichiñan habían sido libres y soberanos antes de las campañas militares no solo había sido organizado en lotes, sino que las leyes de acceso a la propiedad que empezaban a funcionar en esos años hicieron que las trayectorias de las familias se bifurcaran en relatos acotados de comunidad. Desde este ángulo, el reconocimiento restringido de dos lotes y medio como “reserva Pichiñan” no solo empequeñeció un territorio que había sido tradicionalmente ocupado en mayores extensiones, sino que también desestructuró vínculos colectivos. De este modo, los espacios de encuentro en los que se entrama la memoria colectiva se desconectaron entre sí, hasta el punto de “olvidar”⁶ que alguna vez todas las familias que habían arribado con José Antonio habían conformado una *lof*. Por eso, apenas iniciado el diálogo con los Pichiñan, reorientamos el trabajo con el nuevo desafío que ellos y nosotros estábamos descubriendo: la historia de la “reserva Pichiñan era solo la ración habilitada de una historia más amplia”.

El proceso en la comunidad Colonia Cushamen fue diferente porque el cacique Ñancuche, después de las campañas militares, había logrado negociar con el Estado el estatus de Colonia, donde pudieron ser incorporadas las

⁶ Las comillas señalan que los olvidos pueden ser aparentes y circunstanciales.

distintas familias que regresaron con él a pesar de su distribución en otros parajes. Recién hacia el año 1998, y de la mano de las leyes indígenas de relevamiento territorial o de las políticas estatales para el desarrollo de los pequeños productores indígenas, los parajes de la colonia se fueron fragmentando en trece distintas comunidades mapuche.

Caso 3: las leyendas

Las leyendas son narraciones que se transmitieron en forma oral de una generación a otra, a través de las cuales los antiguos pueblos intentaban explicar el origen de algunos elementos o cómo se producen determinados fenómenos naturales. Aunque los personajes son seres imaginarios las leyendas constituyen importantes fuentes de información para los historiadores, ya que aportan datos acerca de la cultura del pueblo (Raiter, 2015, p. 98).

Este libro de texto es uno de los que utilizan los docentes de la provincia de Chubut hoy en día. Y este párrafo es la introducción a un relato de memoria indígena que el mismo texto transcribe y titula como leyenda en un recuadro especial. La memoria mapuche –incluso los relatos sobre las experiencias más dolorosas, como aquellos que narran los regresos de los sobrevivientes desde los campos de concentración– ha sido devuelta por las instituciones estatales y privadas en raciones de creencias, leyendas y mitos. En casos como estos, la fragmentación es una desconexión con los marcos epistémicos y ontológicos con los que el pueblo mapuche conoce y reflexiona sobre el acontecer histórico del mundo. La agencia de las fuerzas del entorno en el curso de la historia del pueblo mapuche entra asimétricamente en los cánones de la verdad como meras creencias en “personajes imaginarios”. Este reconocimiento-ración tiene un fuerte efecto descalificador de los marcos de interpretación mapuche, al tiempo que aísla relatos de memoria que tienen un fuerte potencial para articular experiencias pasadas y presentes.

Tomando como ejemplo estos dos casos, utilizamos la idea de ración para nombrar el fragmento o porción de la memoria mapuche que se habilita –se da, se otorga– desde el poder. Son las formas ecualizadas en las que se presentan los conflictos y las diferencias (Canclini, 1997; Povinelli, 2002) para que ese *pasado-otro* pueda ser incluido sin antagonismos en las matrices de alteridad hegemónica (Ramos, en prensa). Estas raciones de reconocimiento –jurídico o folklórico– tienen un fuerte efecto en las orientaciones de la memoria, en tanto esa porción de puesta en valor hegemónica suele devenir marco de los procesos de memoria subordinados.

No sé... yo había escuchado que habían encontrado una piedra, que se la llevo y que al ratito no aguantaba el peso. Pero no sé si sería una leyenda o verdad. Dice que era una piedra chiquita pero que al ratito de levantarla no aguantaba el peso y la tuvo que dejar (Gabino Pichiñan, conversación personal, 22 de septiembre de 2018).

Ruinas

Caso 4: las taperas

Íbamos con Vicente Pichiñan en la camioneta cuando nos señaló una casa de adobe derruida por el tiempo y nos dijo: “aquí es donde empezó todo”. Era la casa construida alrededor del 1900 por José Antonio Pichiñan. En otro de los viajes que realizaron dos personas del equipo en compañía de Vicente llegaron al paraje de Cañadón Frío, donde tuvieron que dejar la camioneta para proseguir un largo trecho a pie⁷. Finalmente Vicente se detuvo frente a un montículo de escombros que nombró como la casa de su niñez. Estando allí se transportó en

⁷ En esta oportunidad fueron Lorena Cardin y Malena Pell Richards (integrantes del grupo de investigación GEMAS) quienes acompañaron a Vicente.

el tiempo describiendo un paisaje poblado de *sentidos de lugar* (Basso, 1996) donde él, siendo niño, jugó, soñó, escuchó consejos, trabajó, fue cuidado y sufrió. Sentado en la tapera de su casa de infancia, los escombros eran para él una morada de apego cuyas historias de afecto y de despojo solapaban imágenes donde había mucha gente (vecinos y familiares) con otras de desolación, violencias y alambrados.

Las tapersas son sitios donde las piedras todavía hablan memorias, pero no son los únicos vestigios materiales del pasado. Las memorias significativas también se encuentran en objetos, cementerios, viejas huellas de caminos, cuevas o antiguas pampas de *camaruco* (ceremonia mapuche). En estos fragmentos materiales, la memoria suele tensionar dos formas diferentes de relación con el pasado. Por un lado, como denuncia al curso de la historia que produjo la destrucción, el abandono y el deterioro; por el otro, como lugar de memoria donde las interacciones con lo material evocan recuerdos nostálgicos, pero también como refugios donde pueden albergar fuerzas y espíritus con quienes se sigue manteniendo la transmisión de saberes, mandatos y alianzas de reciprocidad.

Silencios

Caso 5: sacar un canto familiar

Conversaba con la anciana Celinda Leviú –*logko* de su comunidad– acerca de los tiempos dolorosos de las campañas militares, cuando compartió conmigo su explicación sobre el *kempeñ*:

Proviene muchas cosas del *kempeñ* [*tayül* o canto familiar], muchas cosas buenas, y tiene que tener mucha historia para poder saber [...] es mucho más que un canto para sacar, es algo muy grande y doloroso también, le dan ganas de llorar (Celinda Leviú, conversación personal, 10 de enero de 2005).

En un pequeño *txawün* (encuentro) en Colonia Cus-hamen para organizar un *gillatun* –ceremonia espiritual mapuche– que hacía mucho tiempo que no se realizaba en el paraje donde había vivido el cacique Ñancuche, los participantes empezaron por recordar los desplazamientos forzados por los que había tenido que pasar esta ceremonia desde los años de las campañas militares. De pronto, la anciana Elena Nahuelquir, nieta de Ñancuche, se puso de pie y sacó el *tayül* de su familia. Mientras ejecutaba el canto se puso a llorar. El resto de los participantes nos explicó que se había actualizado el dolor. El mensaje de memoria que se vehiculiza en los cantos –*kempeñ* o *tayül*– no es referencial, puesto que estos nombran, por ejemplo, algún animal, alguna de sus características y sus sonidos onomatopéyicos. Más bien, el canto es memoria porque transmite silencios. La melodía, el contexto ceremonial y su historia de transmisión familiar son los fragmentos de memoria donde se fueron construyendo y resguardando los silencios compartidos. Una parte significativa de la memoria es la que se fue preservando como silencios, que pueden ser actualizados en cantos, pero también en hábitos corporales, comportamientos, rituales o en los espacios de lo no dicho que se construyen entre las palabras pronunciadas.

El silencio suele ser la respuesta para sobrevivir en contextos violentos, represivos o descalificadores, pero también es la consecuencia de eventos traumáticos cuya inmediatez con el dolor hace que las experiencias sean indecibles. Sin embargo, el silencio, como sostiene Leslie Dwyer (2009), reclama ser comprendido como una producción cultural, afectiva y política, con sus propias cadenas asociativas de sentido, y no meramente como

ausencia del discurso. En la misma línea argumentativa de Dwyer, sostengo que si estos fragmentos sobre los recuerdos más dolorosos fueron mayormente producidos como silencios es porque el pueblo mapuche ha buscado dar existencia social a las memorias dolorosas y/o reprimidas eludiendo tanto el reino traicionero del discurso de las narrativas dominantes sobre “lo que realmente sucedió”, como el de una memoria subordinada a la historia del Estado (Ramos y Verdum, en prensa).

Memoria río

En un trabajo anterior (Millan y Ramos, 2014) reflexionábamos sobre los diversos sentidos que tiene la memoria para el pueblo mapuche y, en función de estos, habíamos nombrado esa forma de conocimiento como *memoria río*. Empezábamos el trabajo con un sueño de Carmen Calfupan, una anciana mapuche de Colonia Cushamen, para explicar por qué la memoria era equiparable al fluir de un río. Ella contaba que estaba gravemente enferma cuando tuvo un *pewma* (sueño). Montaba un caballo alado y petizo, y en las alturas se encontraba con su padre fallecido que le daba consejo. En un momento de su vuelo el caballo la arroja al río y, entonces, concluyó: “me sortearon”. Ella había sido elegida para llevar a cabo una misión y, por lo tanto, tenía que seguir viviendo. Luego mencionó que al ser devuelta al río había sido regresada a la vida, al acontecer del mundo de los vivos...

Decíamos también que el relato mapuche del pasado no es el de un narrador anónimo y omnisciente, sino el de alguien que comparte experiencias con otras personas. La gente cuenta acerca de su propia experiencia o la que ha vivido quien le transmitió una historia. Los relatos (*güt-xam* o historias verdaderas) emergen como citas en el acontecer de una conversación (*güt-xam-kan*). Estos no refieren

a hechos fechables y ordenados cronológicamente, sino a alguien que, en algún tiempo y lugar, vivió en el pasado una experiencia destacada.

La memoria como flujo-río se continúa entretejiendo cada vez que se produce un encuentro, puesto que conocer algo o alguien es conocer su historia y ser capaz de juntar aquella historia con la propia (Ingold, 2011, p. 160-161). La memoria río acontece de modo permanente porque la tarea de transmisión es más bien la de un constante entretejer experiencias (Benjamin, 1991). La memoria río está siempre en movimiento porque en aquel entonces y ahora, allá y aquí, alguien cree que una experiencia puede ser un asunto (*zugu*) comunicable y alguien más, al escuchar, interpretar o retransmitir esa experiencia, lo confirma. Pero estos asuntos también siguen su curso, puesto que en cada recontextualización de las experiencias narradas acontecen de modos diferentes.

Desde este ángulo, el fragmento no es tanto el producto de una memoria estallada –aunque pueda estar condicionado por las relaciones de poder– sino que, más bien, nombra las experiencias –siempre diversas y siempre en marcha– que, desde los marcos epistémicos mapuche, constituyen la memoria. En forma de escorzos, tramos, citas y piezas, las personas relatan experiencias sabiéndose parte de una historia común que, en cada comunicación, se continúa hilando.

Escorzos

Caso 6: desde atrás de una mata de álamo

Fidelina Huilinao se crio con su abuela Carmen Calfupan en la comunidad mapuche Vuelta del Río. En el año 1937 Fidelina tenía aproximadamente nueve años. Fue entonces cuando ocurrió la experiencia que ella convirtió en relato de la memoria y que la comunidad nombraba como “la historia (*güttxam*) de Fidelina”. Su familia fue desalojada por la policía

en un operativo solicitado por un comerciante de la zona. Cuenta que, cuando ella vio que “atropellaban a su abuela”, corrió hasta una mata de álamo cercana y se escondió. Desde allí observó todo lo que sucedía. Cómo los policías, junto con “los turcos” (comerciantes), “agarraban y maneaban” de las dos piernas a su abuela para subirla a un camión. Luego vio cómo los policías entraban y salían de la casa cargando sus pertenencias y “pilchas”, las que también fueron arrojando en el camión. No abandonó su escondite por varias horas, desde donde siguió observando como “voltearon esa y otras cinco viviendas construidas con adobe y chapas de zinc”, quemaron los materiales y los cercos, y destrozaron las siembras. Durante setenta años Fidelina contó este relato, una y otra vez, con los innumerables detalles, impresiones, conversaciones e imágenes que llegaron a ella desde su lugar de observación en la mata de ese álamo.

En las décadas del treinta y del cuarenta repercutía en la Patagonia la crisis económica internacional, las tierras donde estaban viviendo los indígenas empezaron a ser codiciadas por los intereses privados y las leyes habían cambiado en desmedro de las comunidades indígenas. En esos años, los desalojos violentos de familias y comunidades se repetían en diferentes zonas con ciertos denominadores comunes: policías, camiones, incendios, traslados, pobreza. La memoria mapuche sobre esos sucesos quedó fijada en las perspectivas y aspectos de quienes, desde sus ángulos de observación, tuvieron la experiencia.

Frente al discurso dominante y característico de la historia –donde, por ejemplo, la “crisis del treinta” se explica desde causas y efectos generalizables–, las imágenes de la memoria mapuche son puntos de vista escorzados; imágenes que no ofrecen aspectos habituales –hegemónicos– de la totalidad y en las que el interjuego entre detalles y fondo lejano es el resultado de una experiencia situada. La memoria de la comunidad Vuelta del Río (Colonia Cushamen) sobre esos años tiene a Fidelina como una de sus principales

autoras y, con su recuerdo escorzado, fueron construyendo colectivamente sentimientos, énfasis e interpretaciones sobre “los años de crisis e injusticias”.

Cabría agregar aquí que los sueños (*pewma*) y visiones (*perimontun*) también forman parte de las imágenes escorzadas que, al ser comunicadas, hilan memorias. Y esto es así porque, tanto al dormir como estando frente a algo que se presenta como extraño, las personas mapuche siguen estando en el mundo perceptible⁸ y “viendo con los ojos” desde algún punto de vista situado.

Tramos

Caso 7: el saludo de finalización del camaruco

Alrededor de las cañas de colihue que conforman el centro de la ceremonia del *camaruco* se ubican, en semicírculo y mirando hacia el este, los participantes y las participantes. Después de tres días de encuentro, el *camaruco* de Cushamen finaliza. Prudencio Necul, el cabecilla, toma el primer turno en ese *pentukun* o saludo formal. Antes de los agradecimientos y despedidas, su discurso comienza contando quiénes eran sus antepasados y cómo fueron sus recorridos hasta llegar a Cushamen. A continuación, otros y otras integrantes de la comunidad iniciarán sus discursos de un modo similar.

Esta forma de saludo, donde cada participante cuenta sus orígenes y la trayectoria que lo trajo hasta el aquí y el ahora, no solo es un protocolo formal, sino un modo socioculturalmente significativo de organizar las memorias. Las memorias colectivas son una colección de trayectorias, tramos de percepción en marcha que se ensamblan en un sentido compartido acerca de lo diverso y de lo común.

⁸ Este mundo perceptible está constituido también por fuerzas (*newen, gen*) y espíritus.

Desde este ángulo, el acontecer histórico del pueblo mapuche es una juntura de tramos que fluyen conectándose y desconectándose entre las orillas de un curso histórico compartido. Las memorias personales, familiares y de comunidad acontecen entre momentos de autonomía y de encuentro.

Citas

Caso 8: así decía

Elisa Pichiñan tiene aproximadamente noventa años. Ella nos recibió en su casa y aceptó conversar con nosotras sobre los tiempos antiguos, porque, como nos explicó, todavía recordaba las experiencias que su abuelo Juan de Dios había compartido con ella cuando era una niña. Empezó, entonces, su relato:

Mi abuelo contaba que ellos sabían disparar cuando llegaba el *winka*, pero después los agarraron... a toda la gente... para amansarlos. Después dice que los juntó el general...⁹ cuando los juntó el general... dice que los juntaba a todos con burros, en anca... así dice que juntó a la gente, con los burros. Y después que los juntó, dice, juntó a toda la gente que estaba ahí y los encerró a todos, dice, hizo un corral, como si fuera un corralón. Ahí los pusieron a todos, para adentro, dice que estuvieron no sé cuántos meses. Todos, todos... mujeres, hombres... un corralón de hombres, un corralón de mujeres, dice, para que se amansaran porque eran muy arisca la gente, así decía el abuelo (Elisa Pichiñan, conversación personal, 3 de marzo de 2019).

Este relato sobre los campos de concentración durante las campañas militares se origina en la experiencia del abuelo de Elisa, a quien ella cita a lo largo de su narración. Como nos explicaba Rosendo Huisca –un profesor

⁹ Elisa no recuerda bien el nombre del general.

mapuche universitario y conocedor de los saberes de su pueblo— la memoria acontece como una conversación constante, donde las experiencias se transmiten y se retransmiten citando siempre su fuente. La práctica de citar es un modo de hacer memoria enlazando experiencias en nuevos contextos, para seguir produciendo sentidos significativos para la vida de las personas. Las experiencias que para alguien y en algún lugar devinieron asunto (*zugu*) comunicable están potencialmente a disposición para ser citadas por otros y en otros contextos. El acervo de la memoria es, desde este ángulo, un devenir permanente de experiencias citables.

Piezas

Caso 9: a la siga del tapiñen

Belarmina Nahuelquir es una anciana de Colonia Cushamen con quien converso desde hace muchos años. Hablábamos un día de los tiempos tristes, es decir, de aquellas experiencias que al ser recordadas producían el llanto en los ancianos que las contaban (“sabía llorar mi abuelita cuando contaba”). Con estas expresiones suele presuponerse el tiempo de las campañas militares. De pronto Belarmina recordó una experiencia que había recibido de un abuelo suyo. Se trataba de un extenso relato acerca de una anciana que regresa con su familia al levantarse el campo de concentración donde había estado prisionera:

Ese lo contaba el abuelo Siberio Huenchunao y la abuela Josefa Huenchueque, como yo me crie de chica con ellos, y escuchaba todo lo que hablaban ellos, cuando estaba así a la par de ellos, cuando se largaban a conversar y yo escuchaba, y ese salió una conversación, una vuelta, que esa mujer que estuvo presa, detenida... La largaron de la cárcel y se vino... venía cruzando los cerros, dicen, y se le presentó ese *tapiñen* que es el león (Belarmina Nahuelquir, conversación personal, 20 de febrero de 2012).

En el trayecto de regreso, el *tapiñen* lloró cuando la mujer le sacó un *tayül* (canto), la defendió del acecho de otros animales, le proveyó comida y la guio hasta su destino. El relato concluye cuando esta mujer vuelve a su casa y les cuenta a sus parientes que pudo llegar hasta allí porque estuvo a “la siga de un *tapiñen*”.

El *evento crítico* de las campañas militares suele ser recordado con relatos similares a este, donde las experiencias dolorosas son el contexto presupuesto en el que se inscriben las experiencias de regreso a la identidad, a las relaciones sociales y a la identidad. Un regreso donde se va componiendo también el mundo perceptible de las fuerzas (*newen, gen*) del territorio, sus agencias y los modos apropiados de relacionarse con ellas. En estas piezas del arte verbal mapuche no solo se resguardan las experiencias dolorosas sino que, sobre todo, se invierte el énfasis hegemónico de la historia oficial. En breve, estas piezas narrativas no solo subrayan el heroísmo y la agencia de sus protagonistas, sino que también invierten la lectura de la devastación poniendo en valor el consejo antiguo de volver a levantarse y reconstituir el mundo perdido.

Acerca de las memorias estalladas y las memorias río

Al reunir estos diferentes casos y separarlos en dos contextos de interpretación diferentes, la idea ha sido mostrar que no todo lo que percibimos como fragmentos responde a los mismos procesos de producción y, mucho menos, a los mismos marcos epistémicos. Lo que aquí nombramos como pedazos, raciones, ruinas y silencios son fragmentos producidos a partir de un evento crítico –o varias situaciones de violencia a través de los años–. Esta fragmentación no solo es impuesta, sino que implica un trabajo de memoria restaurativo, donde el tratamiento de los fragmentos consiste en recomponerlos como partes de una totalidad que ha sido

estallada. Si bien cada uno de estos fragmentos exige trabajos específicos de memoria, todos ellos deben conducir a la reparación de lo que se considera perdido y se añora. Este tipo de trabajo tiene como referente ineludible la violencia fundante de los Estados, la relación del pueblo mapuche con el Estado argentino y las relaciones de desigualdad instauradas en las arenas de disputa sobre el pasado. El valor de testigo y denuncia de estos fragmentos se inscriben en luchas hegemónicas sobre el pasado y la verosimilitud de las narrativas que lo interpretan.

Por su parte, lo que nombramos aquí como escorzos, tramos, citas y piezas se parecen en apariencia a los fragmentos, pero solo porque niegan la posibilidad de una narrativa totalizadora. Con la noción de memoria-río referimos a un marco epistémico en el que la memoria es equivalente a una conversación aconteciendo simultáneamente en distintos tiempos y lugares. Las experiencias que constituyen el material de las memorias están instauradas en el mundo de la vida –con sus perspectivas, trayectorias, asuntos y consejos– hilándose entre sí pero sin perder la conexión con sus propios recorridos.

La memoria de los grupos subalternos exige entonces una etnografía de los fragmentos que pueda discernir los bordes ideológicos, epistémicos y ontológicos que los constituyen, así como los diferentes proyectos políticos de restauración que las personas emprenden con ellos.

Referencias

- Basso, K. H. (1996). *Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape*. En S. Feld y K. Basso (eds.), *Senses of Place* (pp. 53-90). Santa Fe, NM: School of American Research Advanced Seminar Series.
- Benjamin, W. (1991 [1936]). *El narrador*. Madrid: Taurus.

- Das, V. (1995). *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Dwyer, L. A. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O'Neill y K. Hinton (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Durham y London: Duke University Press.
- García Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas*, 3(5), 109-128.
- Ingold, T. (2011). *Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- Khon, E. (2002). Infidels, Virgins, and the Black-Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-582.
- Povinelli, E. A. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Ramos, A. (2020, en prensa). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verдум y A. Ramos (eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Ramos, A. y Millan, M. (2014, noviembre). Un ensayo sobre memoria. Reflexiones sobre el río y los sueños. Ponencia presentada en el VI Coloquio Anual Diversidad en Ciencias-Ciencias Diversas. IIDyPCA-CONICET-UNRN, San Carlos de Bariloche.
- Ramos, A. y Verдум R. (2020, en prensa). Introdução: memórias, violências e investigação colaborativa. Em Verдум, R. y Ramos, A. *Memórias, Violências e Investigaçao Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Brasília: Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).

Raiter, B. (2015). *Ciencias Sociales 4 federal. Herramientas para aprender*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Kapelusz-Norma.

Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad de Río Negro (UNRN). Adscripta en docencia en la Universidad Nacional de Río Negro.

Contacto: <https://bit.ly/3guSVEj>.

Ana Margarita Ramos

Doctora en Antropología, magíster en Análisis del Discurso, licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad de Río Negro (UNRN). Profesora en Ciencias Antropológicas en la UNRN.

Contacto: <https://bit.ly/3go3ZTt>.

Mariela Eva Rodríguez

Doctora en Literatura y Estudios Culturales (Georgetown University, USA), magíster en Literatura Hispanoamericana (University of Notre Dame, USA), licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA-FFyL-UBA). Profesora adjunta en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA).

Contacto: <https://bit.ly/3fSAwAq>.