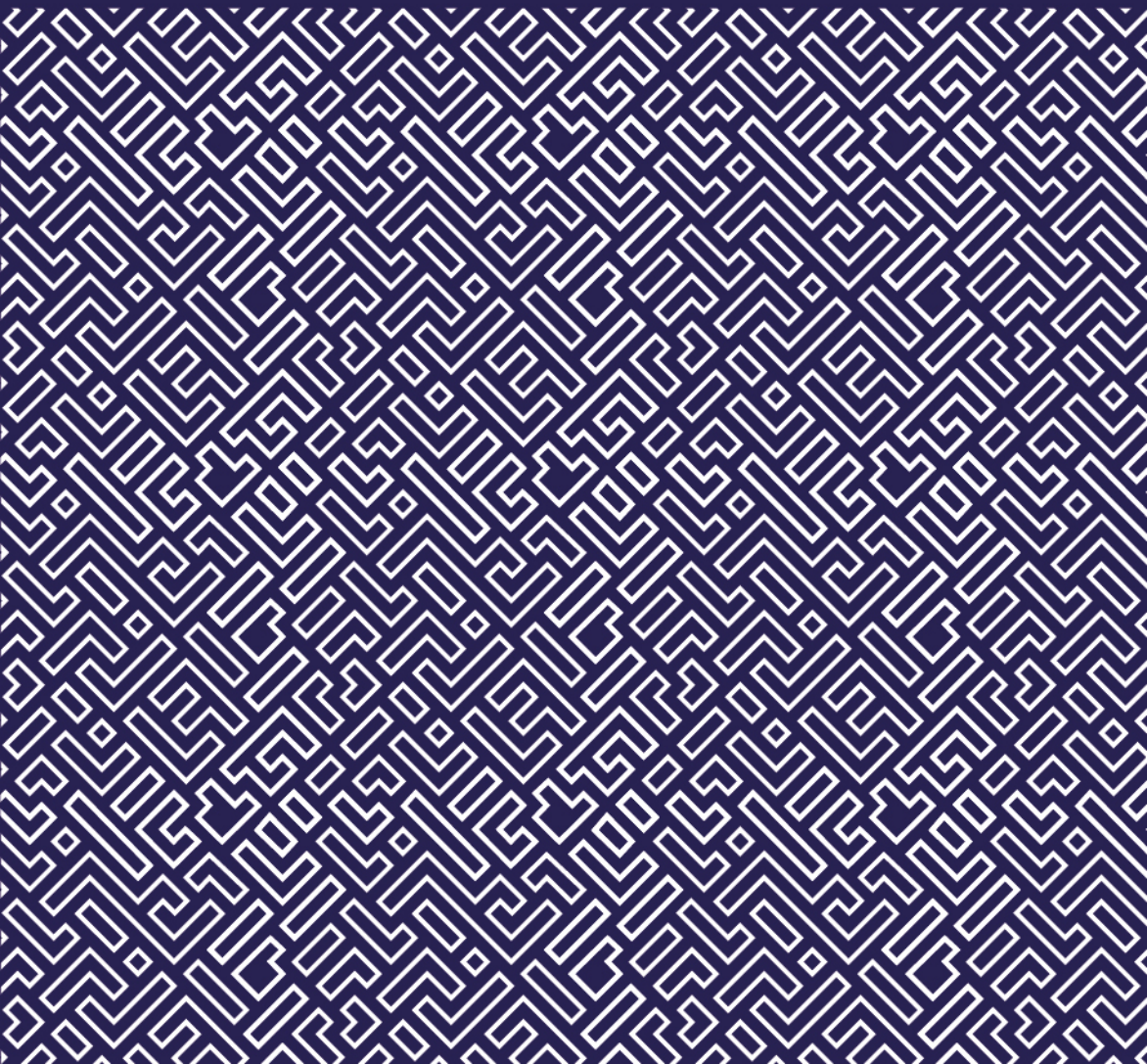


MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas,
éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos

Organizadores





LACED



LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO



MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas,
éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos
Organizadores

© Ricardo Verдум e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2020.
Todos os direitos reservados a Ricardo Verдум e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-87065-06-9
DOI 10.48207/9786587065069

Revisão
Nancy Soares

Diagramação e Capa
Michelly Batista

FINANCIAMENTO

Este livro foi integralmente financiado com recursos do projeto “Efeitos sociais das políticas públicas sobre os povos indígenas. Brasil, 2003–2018. Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência”, financiado pela Fundação Ford (Doação nº 0150-1310-0), desenvolvido no Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) / Departamento de Antropologia / Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima.

Disponível no site da Editora E-papers
<http://www.e-papers.com.br>
Avenida das Américas, 3.200 bloco 1 sala 138
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro – Brasil
CEP 22.640-102

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M487

Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas : contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico / [Myriam Jimeno ... [et al.]] ; organização Ricardo Verдум, Ana Margarita Ramos. – 1. ed. – Rio de Janeiro : E-papers ; Brasília [DF] : ABA Publicações, 2020.

350 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-87065-06-9

1. Violência – América Latina. 2. Violência – Aspectos sociais. 3. Violência política.
4. Violência – Sociologia. I. Jimeno, Myriam. II. Verдум, Ricardo. III. Ramos, Ana Margarita.

20-67636

CDD: 303.6098
CDU: 323.285(8)

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas,
éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos

Organizadores

ABA PUBLICAÇÕES

LACED

LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO

Apoio

 **FORDFOUNDATION**

 **MUSEU
NACIONAL
UFRJ**

 **e-papers**

Rio de Janeiro, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

REITORA

Denise Pires de Carvalho

VICE-REITOR:

Carlos Frederico Leão Rocha

MUSEU NACIONAL

DIRETOR

Alexander Kellner

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

CHEFE

Tania Clemente de Souza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

COORDENADOR

Federico Neiburg

LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO (LACED)

COORDENADORES

Antonio Carlos de Souza Lima

João Pacheco de Oliveira

EXERCÍCIO 2019/2020

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADORA

Laura Moutinho (USP)

VICE-COORDENADOR

Igor José de Renó Machado (UFSCar)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

VICE-PRESIDENTE

Sérgio Luís Carrara (UERJ)

SECRETÁRIA GERAL

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

SECRETÁRIO ADJUNTO

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)

TESOUREIRO

João Miguel Manzollilo Sautchuk (UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Izabela Maria Tamaso (UFG)

DIRETORES/AS

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)

Patrice Schuch (UFRGS)

Patricia Silva Osorio (UFMT)

EXERCÍCIO 2017/2018

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADOR

Antônio Motta (UFPE)

VICE-COORDENADORAS

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Lia Zanotta Machado (UnB)

VICE-PRESIDENTE

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

SECRETÁRIO GERA

Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)

SECRETÁRIA ADJUNTA

Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

TESOUREIRA GERAL

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (DAN/UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Rozeli Maria Porto (UFRN)

DIRETORES/AS

Claudia Turra Magni (UFPEL)

Fabio Mura (UFPB)

Lorenzo Macagno (UFPR)

Regina Facchini (Unicamp)

SUMÁRIO

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA <i>Ana Margarita Ramos Ricardo Verdum</i>	7
GUERRA, ANTROPOLOGÍA Y CONCIENCIA SOCIAL EN COLOMBIA <i>Myriam Jimeno</i>	57
ANTROPOLOGIA JURÍDICA FEMINISTA, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS: REFLEXÕES DA PESQUISA ATIVISTA COM MULHERES INDÍGENAS <i>Rosalva Aída Hernández Castillo</i>	71
NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ <i>Juana Valentina Nieto Moreno Esther Jean Langdon</i>	107
IMAGINANDO CIÊNCIAS SOCIAIS LATINO-AMERICANAS DO SUL GLOBAL: ORLANDO FALS BORDA E A PESQUISA-AÇÃO PARTICIPATIVA <i>Jafte Dilean Robles Lomeli Joanne Rappaport</i>	145
SILENCIOS, ETNOGRAFÍA COLABORATIVA Y REEMERGENCIA CHARRÚA EN URUGUAY <i>Mariela Eva Rodríguez Ana Maria Magalhães de Carvalho Mónica Michelená Martín Delgado Cultelli</i>	177
ECOLOGIA POLÍTICA DA BORRACHA, AVIAMENTO E VIOLÊNCIA NO NOROESTE AMAZÔNICO <i>Márcio Meira</i>	217
PRÁCTICAS DE REARTICULACIÓN DE SABERES, PERTENENCIAS Y MEMORIAS DESDE RECUERDOS DIFERIDOS <i>Claudia Briones</i>	261
O PÊNDULO GUARANI: TERRITÓRIO, MEMÓRIA E HISTÓRIA NO TEKOKHA APYKA'I <i>Bruno Martins Morais</i>	303
LA MEMORIA ENACTIVA, LAS ALIANZAS Y LA INTOLERANCIA POLÍTICA <i>Ana Margarita Ramos</i>	327
SOBRE AUTORES E AUTORAS	345

PRÁCTICAS DE REARTICULACIÓN DE SABERES, PERTENENCIAS Y MEMORIAS DESDE RECUERDOS DIFERIDOS

Claudia Briones

En este capítulo retomo reflexiones y borradores abandonados a mediados de 2008, por contingencias personales que me llevaron en otras direcciones.¹ Este ejercicio inicial de memoria es importante para enmarcar las preocupaciones conceptuales de entonces que retomo en este escrito, porque las mismas surgieron de y en contextos cuya intensidad dictaba tanto las preguntas a formular como las lecturas a realizar para afrontar lo que Stuart Hall (1992) llama “los acertijos de la teoría”, y la constante y consecuente necesidad de emprender un “forcejeo con los ángeles”, haciendo desvíos de ida y vuelta entre lo etnográfico y lo teórico.

Esas preocupaciones tuvieron sin embargo una gestación más larga. Empezaron al menos en 2004, cuando fui invitada a participar del Tercer Parlamento de Comunidades Mapuche-Tewelche en Chubut, provincia que nunca había visitado hasta entonces. Uno de los casos resonantes que allí se discutió y ocupó buena parte de las visitas de campo de ese año estaba vinculado a una recuperación de tierras realizada en 2002 y desalojada al mes siguiente, pero que llega a juicio penal y civil por “usurpación” en 2004, contra las dos personas que la realizaran.²

1 No sin cierta paradoja, fue el momento en que algunos colegas decidimos mudarnos a Patagonia para abrir una carrera de antropología y crear un instituto interdisciplinario en una nueva universidad nacional que iniciaría sus actividades en enero de 2009. Esas “otras direcciones” fueron concretamente las derivas de tener que dedicarnos a plantear e implementar proyectos institucionales para continuar tareas de docencia e investigación en un lugar del país al que empecé a viajar sistemáticamente desde Buenos Aires a partir de 1980, siendo aún estudiante de la Universidad de Buenos Aires. La paradoja, entonces, fue descubrir que una decisión tomada para “estar más cerca” de lo que para sintetizar llamaré el “campo” de trabajo, involucró por varios años esfuerzos tan demandantes que, sin quererlo, me fueron alejando de lo que procuraba tener más cerca, en términos de visitas pero también de la profundización de ciertas reflexiones puntuales.

2 Sostiene el comunicado que emanó de ese encuentro que “Este Futa trawün destaca la dignidad de nuestros hermanos, a quienes la Compañía de Tierras del Sud Argentino

Al principio la intensidad de la judicialización pero, progresivamente, el deseo de varios de mis interlocutores de retornar como comunidad al lugar, y todo lo que fuera pasando hasta que se concretara ese regreso en febrero de 2007, fueron mostrando que lo que venía pensando y analizando en torno a las memorias colectivas no explicaba lo que rodeaba tales propósitos, basados en el reconocimiento de que muchas cosas no se recordaban o no se sabían pero, aún así, motivaban esfuerzos para tomar una medida desaconsejada por el propio abogado que lograra sobreseimiento de los acusados para 2004 en el fuero penal aunque no en el fuero civil.

Paralelamente, las estrategias jurídicas para sostener la recuperación de 2007 empezaban a mostrar otras facetas de lo esperable y argumentable en términos de demostrar ancestralidad y, por ende, derecho (de retorno) a un cierto territorio. Desde los requisitos para la tramitación del reconocimiento de la personería jurídica como comunidad establecida por Resolución 4811/96 del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas que exigía se presentara una historia del pueblo y la comunidad, hasta las imputaciones desde los medios de comunicación y también los alegatos de la parte demandada, se exigía un alineamiento entre cultura/identidad/memoria que resultaba fácil rebatir en abstracto desde la teoría antropológica, pero muy difícil de transformar en el sentido común circulante. Más acuciante se hizo esta indefensión

intentó extorsionar al ofrecer su renuncia a la acción penal a cambio de que ellos dejan sin efecto su reclamo territorial. La negativa de los Curiñanco Nahuelquir fue tan enérgica y rotunda que se escuchó hasta en Italia. Sus ecos todavía se perciben sobre las 900.000 hectáreas que posee la Compañía e incluso en el lejano Treviso, base de operaciones de Benetton. El gesto de nuestros hermanos se relaciona con la mejor tradición de lucha que aprendimos de nuestros antepasados. Es posible que el juicio sufra una segunda postergación a pedido del propio Benetton. Nosotros ratificamos que seguiremos esta batalla hasta el final, que sólo llegará cuando nuestros hermanos retornen a su tierra. Invitamos a las comunidades y organizaciones a acompañarnos durante la realización del juicio. Solicitamos a quienes estén lejos, tanto mapuche como no mapuche, a manifestarse solidariamente (...) No está de más recordar que el desalojo de la familia Curiñanco Nahuelquir fue decidido por un juez tristemente célebre para nuestro pueblo, José Oscar Colabelli, quien colecciona en su haber un sinnúmero de fallos racistas contra nuestras comunidades. La lista es larga: Futa Huau, Vuelta del Río, Prane, Curiñanco Nahuelquir y demás. En consecuencia, este futa trawün decidió acompañar con una movilización el juicio político que esperamos, lo destituya de su cargo. Aguardamos una decisión ejemplificadora que desaliente a posibles sucesores de Colabelli, porque estamos hartos de que nos traten de intrusos en nuestras propias tierras. (disponible en <http://www.anred.org/?p=524>, bajado el 8/10/2018, bajado el 5/10/2018).”

de la teoría cuando algunas de las prácticas concretas de rearticulación de saberes, pertenencias y recuerdos activadas antes, durante y después de la recuperación desbordaban los conceptos que tenía disponibles para dar cuenta de ellas.³ Y fue esta insatisfacción con las maneras en que hasta el momento había encarado conceptualmente cómo las interpretaciones del pasado (des)alientan las pertenencias, lo que me llevó a dedicar una breve estadía en Francia durante el inicio de 2008 a leer literatura sobre las memoria sociales y colectivas que no había tenido antes disponible.

Releyendo borradores y rearticulando recuerdos de lo que entonces quedó en suspenso, este artículo procede en tres pasos. Paso en limpio primero ciertas inquietudes empíricas que me llevaron a explorar otros puntos de partida teóricos. Presento a continuación lo que los desvíos por la teoría permitieron recentrar de esos descontentos analíticos y explicativos. Concluyo, por último, compartiendo lo que entiendo fueron aprendizajes sobre cómo replantear las vinculaciones entre cultura/memoria/identidad, parte medular de mis malestares e insatisfacciones iniciales.

INCOMODIDADES ETNORÁFICAS Y DESVÍOS INICIALES POR LA TEORÍA

En un contexto de recuperación de tierras por segunda vez como el que generó estas reflexiones—que se sostuvo en el tiempo y fue siendo acompañado por personas que viajaban de distintas partes para expresar su apoyo—se hicieron aún más evidentes cuestiones que venía advirtiendo a partir de distintas situaciones. Así como formas de vida muy semejantes pueden conllevar identificaciones grupales dispares, en términos de su reafirmación o de su negación, formas de vida divergentes no inhabilitan compartir pertenencias (Briones 1988a). A su vez, ni una cosa ni la otra depende de compartir memorias idénticas, esto es, iden-

3 Si un trabajo publicado en 1994 estaba orientado a ver cómo mejor encarar interpretaciones del pasado en las que coincidían valoraciones a veces positivas pero también autodenigradoras de los antepasados, y tanto la disertación doctoral de 1999 como un trabajo publicado en 2003 se centraban en ver cómo comunidades y organizaciones disputaban activamente versiones hegemónicas de la historia oficial, esos marcos no alcanzaban a dar cuenta de procesos de comunalización (Brow 1990) y enraizamiento políticamente desafiantes, que parecían entramarse a partir de un hacer anclado en saberes, pertenencias y recuerdos fragilizados, pero también en una sostenida y laboriosa vocación de articulación.

tificaciones y prácticas convergentes pueden sostenerse en memorias dispares, y memorias semejantes pueden dar lugar a identificaciones y/o prácticas diversas. Esto hace obvio que cultura/memoria/identidad no son ni cosas discretas ni superpuestas exactamente, aún cuando así tiendan a aparecer tanto en los discursos sociales, como particularmente en lo que se exige desde construcciones hegemónicas de aboriginalidad (Briones 1998).

En este marco, me resultaron inicialmente orientadores los trabajos que tratan de poner en foco los contextos donde se verifica un boom de los estudios de la memoria tanto en Antropología—sobre todo a partir de los años ochenta—como en otras disciplinas, porque hacen explícitos los intereses desde los cuales se formulan y debaten ciertos conceptos teóricos. No me interesa detallar esos contextos aquí, pero sí señalar que autores como Berliner se identifican con otros que, como Fabian, expresan preocupación por los modos en que el concepto de memoria empezó a ser indistinguible de los de identidad y cultura (2005: 198). Sostiene Berliner que, en antropología, los abordajes más fenomenológicos fueron llevando a hacer foco en cómo se experimenta e interpreta el pasado desde diferentes puntos de vista (op.cit.: 200), lo que se abre al análisis de las actividades sociales a partir de las cuales la gente registra, retiene y revisita eventos y experiencias. No obstante, también reconoce que, por influencia de autores como Halbwachs, Nora, Connerton y Bastide,⁴ la memoria ha sido mayormente vista como la persistencia de algo del pasado en el presente, que actúa sobre nosotros y nos hace actuar. Y lo que le preocupa a Berliner es que, desde estos usos, el rótulo “memoria” acabe designando cualquier rastro del pasado en el presente, sin que se preste atención ni a la percepción ni al trabajo de recordar. En otras palabras, el problema radica en que se considere

4 En esto, Berliner sostiene que, si de Halbwachs se retoma el peso dado al presente como momento definidor de qué memorias devienen colectivas, tanto Jack Goody como Roger Bastide han sido antecesores antropológicos reconocidos en los estudios de memoria por haber enfatizado la maleabilidad presentista del pasado, aunque siempre enfatizando—al igual que Halbwachs y Connerton—ideas de conservación y transmisión que han sido claves en el proyecto antropológico de comprender las continuidades de representaciones, prácticas, emociones e instituciones (2005: 204–205). Propone entonces diferenciar recuerdo de reproducción cultural y reservar el término “memoria” para analizar los modos en que la gente recuerda y olvida su pasado (op.cit.: 206). En lo que a mí respecta, en un trabajo previo (Briones 1994) ya había puesto bajo sospecha posturas que suscriben a una noción de maleabilidad irrestricta del pasado.

memoria a los modos en que el pasado persiste dentro de nosotros, en vez de al conjunto de representaciones de eventos y experiencias del pasado compartidas y culturalmente almacenadas que hacen que el pasado se reproduzca en el presente (Berliner 2005: 201), pues así la memoria casi se confunde con la idea antropológica misma de cultura (todo lo que se transmite a través de las generaciones de manera culturalmente codificada).

En esto, dos han sido las vías de superposición de memoria y cultura. Por un lado, cuando la memoria queda acotada a los contenidos de lo que se recuerda. Por el otro y para desesencializar los recuerdos, cuando se hace foco menos en los contenidos que en los significados que esos contenidos portan. Por ejemplo, los historiadores tienden a ver en la historia oral una manera de acceder menos a eventos que a sus significaciones (Portelli 2006),⁵ así como los psicólogos sociales se interesan por modos de procesar experiencias traumáticas colectivas (ver por ejemplo White 2006), y los geógrafos por la construcción de patrimonios y paisajes (Ver, por ejemplo, Moore y Whelan 2007). En estos casos, el énfasis está en las prácticas culturalmente informadas de dar significación a los hechos, lo que tampoco termina de desembrollar las relaciones entre memoria y cultura.

Para evitar que todo lo que persiste de un pasado particular se transforme en clave del patrón de funcionamiento y reproducción de formaciones socioculturales posteriores y que la memoria se reifique, Olick & Robbins—al igual que Berliner—proponen centrarse en advertir las especificidades de las prácticas mnemónicas,⁶ analizar sus cambios

5 Dice el autor: “Lo primero que hace diferente la historia oral (...) es que nos dice menos sobre los *eventos* que sobre su *significado*. Esto no implica que la historia oral no tenga ninguna validez fáctica. Las entrevistas a menudo revelan eventos desconocidos o aspectos desconocidos de eventos conocidos; siempre arrojan nueva luz sobre áreas inexploradas de la vida cotidiana de las clases no hegemónicas (...) Pero el elemento único y precioso que las fuentes orales dan al historiador y que ninguna otra fuente posee en igual medida es la subjetividad del hablante (...) La organización de la narrativa revela una gran parte de la relación del hablante con su historia. La importancia del testimonio oral puede no estar en su adherencia a los hechos sino en su apartamiento de ellos, a medida que emerge la imaginación, el simbolismo y el deseo (Portelli 2006: 36-7).” Mi traducción como todas las citas de textos en inglés que aparezcan aquí.

6 Así, Olick y Robbins (1998: 129-30) identifican seis tipos ideales de prácticas mnemónicas que apuntan a la persistencia (instrumental, cultural o inercial) o a la maleabilidad y el cambio (instrumental, cultural o inercial). Reconocen sin embargo que el problema es que persistencias y cambios instrumentales e inerciales ubican la dinámica

y el modo en que tales cambios son un medio que transforma nuestra experiencia temporal (1998: 133-134). Pero el problema que persiste es doble. Por un lado, tras definiciones igualmente amplias e inespecíficas, memoria e identidad también se acaban embrollando lo que, entre otras cosas, nos lleva a simplificar en exceso las relaciones entre identidad, experiencia y agencia. Por ejemplo, aún viendo memoria e identidad como procesos y no como posesiones o propiedades, Olick y Robbins (1998:133) sostienen que la memoria es un medio central, si no el central, a través del cual las identidades son constituidas.⁷ Por otro lado, si el foco está en las prácticas, también parece limitado presuponer una dinámica textual para la memoria misma (op.cit.: 130).

Ciertamente, en sociedades de tradición oral, el contar y recontar historias memorizadas tiene un valor performativo para colectivizar, a la par de posibilitar prácticas de memorización y transmisión de recuerdos. Lo que queda por indagar etnográficamente es si las prácticas de memoria pueden también operar a través de soportes no discursivos o textualizadores. Se abre la pregunta sobre qué es lo que inevitablemente se narrativiza, si todas las memorizaciones o más bien las metamemorias (Candau 2001), es decir, los discursos explícitos sobre actos ligados al reconocer, recordar y evocar.⁸ En esto, Fentress y Wickham (1992: 40) sostienen que la memoria se ordena menos como un texto

por fuera de las memorias mismas, por lo que sugieren considerar que la persistencia o no de un pasado particular depende sólo parcialmente de cómo el mismo es constituido. Proponen por tanto ver las memorias como conformando géneros que se desarrollan en el tiempo en concordancia tanto con sus contextos y el evento “original”, como con sus historias y recuerdos en tanto textos.

7 En esta dirección acaba también operando el análisis de Candau (2001). Y, desde la psicología, lo mismo hace Adela Garzón, quien sostiene que “(...) nuestra identidad se apoya en ese proceso mental, la memoria, que nos permite establecer una coherencia y ajuste entre nuestro pasado (...) es la identidad la que nos lleva inevitablemente a reconstruir nuestro pasado, es decir, que los acontecimientos y experiencias anteriores se reinterpretan en función de las exigencias del presente. Más aún, la memoria se pone en marcha cuando en el curso vital de un individuo o de una colectividad se hace necesaria la reorganización del pasado, para que se adapte a las metas y expectativas actuales (1998: 22).”

8 Esta idea de metamemoria, que se corresponde con cómo Candau (2001) define también la metaidentidad, es afín a cómo yo venía operacionalizando el concepto de metacultura (Briones 1998; Briones y Golluscio 1994), donde el prefijo “meta” remite a ese hacer reflexivo que posibilita tomar a la cultura (así como se puede tomar a la memoria o a la identidad) como *medio* de significación que a la par puede devenir su *objeto* de predicación/reflexión.

que como el pensamiento mismo. Es decir, resulta de un trabajo de articulación, de un proceso activo de re-estructuración en y a través del cual diversos elementos se pueden retener, reordenar o suprimir a través del discurso, pero también a través de rituales, gestos y movimientos corporales (Fentress y Wickham 1992: 47) que son tan vitales para su transmisión como los discursos explícitos sobre el pasado. ¿Serán entonces las metamemorias las que tienden a inscribir la idea de que las memorias operan siempre de manera textual y que las narrativizaciones por ende son tanto los soportes privilegiados para su transmisión, como los registros clave que nos dan acceso a ella? ¿Será la misma idea de que toda memoria está textualizada un efecto de un logocentrismo e historicismo propio de la modernidad y del pensamiento científico que tiende a ver como “anacronismo” –esto es, necesarios antecedentes temporales de la modernidad– todo lo que no se expresa discursivamente, guiado por la razón, los procedimientos y estándares de verdad del pensamiento “moderno”? ¿Será la inclinación a acotar las prácticas de memoria a los “relatos sobre el pasado” aún modelados desde el presente una de las cosas que nos imposibilita entender los muchos presentes coexistentes en “nuestro presente” (Chakrabarty 2000: 250) y los comentarios interculturales críticos que ellas inscriben sobre presentes al menos parcialmente compartidos? ¿A qué otros registros de la memoria nos abre advertir, con Chakrabarty, que lo “arcáico no es un remanente de otro tiempo sino algo constitutivo del presente (2000: 251)” y que los pasados también están aquí y ahora–en los gustos, las prácticas corporales, en el entrenamiento cultural que los sentidos han recibido por generaciones?

Desde los contextos que me interesaba explicar, otro punto crítico pasaba por explorar las condiciones de posibilidad que habilitan la politización de las memorias, esto es, la disputa en espacios públicos de posiciones y visiones alternativas, a través de otras maneras de historizar esos espacios y el propio lugar en ellos. La trastienda de los procesos sobre los cuales venía pensando claramente cuestionaba explicaciones instrumentales que ponen bajo sospecha lo que acaba llamándose etnogénesis, bajo la lógica de que los esfuerzos por alinear cultura, identidad y memoria buscan simplemente obtener beneficios materiales a futuro. Para entender esas politizaciones, emergía por tanto como veta a explorar primero la dinámica de olvidos y silencios que tal politiza-

ción parece quebrar, tratando de entender también si silencios y olvidos pueden verse como una misma y unívoca cosa, o deben ser abiertos en sí mismos a exploraciones más contextualizadas.

Más que ver recuerdos y olvidos como polos antagónicos, ya Halbwachs vio a los últimos como engranajes de memorias sociales que no devienen aún memorias colectivas. Interesado en entender qué y cómo se recuerda, su idea de que existe una especie de pool virtual de memoria social que puede ser retomada para devenir memoria colectiva—porque los hechos se pueden olvidar, pero las significaciones culturales no se olvidan y pueden re-emerger (Namer 2000:237)⁹—abre varias preguntas acerca de qué es olvidar y qué es lo que se olvida. En otras palabras, de alguna manera el olvido se insinúa como un acto no necesariamente definitivo, sino como un acontecer histórica y socialmente condicionado y, además, reversible.

En esto, Connerton (2008) identifica siete tipos de olvido que identifica con distintos agentes, funciones y valores, aunque buena parte de ellos son emprendidos por agentes o dispositivos de poder, sin que necesariamente se explore para cada uno de ellos los efectos sobre las víctimas.¹⁰

Sugere entonces como es, este trabajo abre varias preguntas. Si el olvido como *borramiento represivo* es efecto del trabajo de regímenes totalitarios para negar o producir una ruptura histórica (op.cit.: 60), ¿cómo afecta por ejemplo la narrativa hegemónica de “la conquista

9 Según Namer (1997:290), para Maurice Halbwachs « (...) el pasaje de lo virtual a lo actual (...) es el pasaje de la memoria social difusa a un lugar determinado de la memoria colectiva.» Mi traducción como la de otras citas en francés que aparezcan en el texto.

10 Específicamente, Connerton identifica siete tipos de actos nucleados en una idea sobre el “olvidar” que tiende a verse generalmente como una falla o fracaso: borramiento represivo; olvido prescriptivo; olvido constitutivo para la conformación de una nueva identidad; amnesia estructural; olvido como anulación; como obsolescencia planificada; como silencio humillado (2008: 59). Así, Connerton vincula el borramiento represivo y el olvido prescriptivo con los estados, los gobiernos, los partidos políticos gobernantes, así como con los curadores y gestores oficiales de la cultura. Reconoce que son más variados los agentes vinculados a la formación de una nueva identidad y a la amnesia estructural, sean individuos, parejas, familias o parentelas. También relaciona el olvido como anulación por sobrecarga de información con individuos y grupos de tamaños variados, así como con “sociedades y culturas como todos”. La obsolescencia planificada depende de los jugadores principales del sistema económico de producción. Por último, el silencio humillado aparece mayormente pero no necesariamente ligado a la sociedad civil (Connerton 2008: 69–70).

del desierto” (Briones y Delrio 2009) las memorias de quienes en el proceso perdieron su libertad y se vieron sometidos a campos de concentración, corrimientos, desalojos, y sucesivas relocalizaciones? Si el *olvido prescriptivo* también como acto estatal busca ser reconocido públicamente como beneficioso para todas las partes antes en disputa (Connerton 2008: 61), ¿cómo ello afecta a los que nunca son reconocidos como parte? Si la *amnesia estructural* parte de un déficit de información que lleva a recordar únicamente los vínculos genealógicos que son socialmente importantes, y el *olvido como anulación* es por el contrario efecto de un exceso de información centralizada en archivos que neutralizan esfuerzos sociales por recordar (op.cit.: 64-5), ¿qué superficies de emergencia muestran—y qué efectos aparejan—ambos tipos de cercenamiento de la memoria entre aquellos cuyos vínculos y recuerdos no son merecedores de ser oficialmente registrados? Si la obsolescencia planificada es propia del sistema capitalista de producción que promueve el olvido como ingrediente esencial de la operación del mercado (op.cit.: 66-7), ¿qué efectos ello produce entre aquellos a los que sistemáticamente se niega acceso a determinados bienes y servicios?¹¹

Pero veamos los dos tipos de olvido que más directamente parecen ligados a quienes parecen desempoderados por definición. El *olvido constitutivo de la formación de una nueva identidad* pone menos énfasis en lo que se olvida como pérdida, que en lo que se gana descartando memorias que no sirven a los nuevos propósitos identitarios. Ello es así porque, necesariamente, Connerton (op.cit. 64-65) entiende que toda nueva identidad requiere construir nuevas memorias compartidas, acompañadas de “un conjunto de silencios tácticamente compartidos”, para sustentar esas identificaciones. Encuentra sí que los olvidos habilitados por esos silencios no son azarosos, sino que muestran ciertas regularidades, como no hablar por ejemplo de la vida de abuelos que contradirían identificaciones buscadas en los nietos, o no explicarse en afiliaciones religiosas o políticas previas que se consideran superadas por las afiliaciones alternativas que se han abrazado después. Connerton entiende que si parte del pasado no se olvidara, se produci-

11 No todas estas preguntas podrán ser respondidas luego, pero entiendo valioso plantearlas como agenda para ampliar la propuesta de Connerton desde ocurrencias diferentes a las que el autor usa para identificar “tipos” de olvido.

ría disonancia cognitiva con el presente y esas nuevas identificaciones. En suma, estos olvidos crean espacio vital para nuevos proyectos.

Connerton vincula por tanto estos olvidos con la forma en que Jean Carsten (1995), por ejemplo, analiza la forma en que sociedades del sudeste asiático crean nuevas relacionalidades en nuevos contextos. Suggerentes como los trabajos de Carsten son para entender procesos de comunalización, la pregunta pendiente pasa por entender los efectos de olvidos vinculados a identidades que resultan más de imposiciones—por ciudadanización, por ejemplo—que de una elección libre de los sujetos. ¿Qué es lo que se silencia ante—o cuántos tipos de silencio habilita—la imposición de identidades?

Curiosamente en el último tipo, silencio y olvido se anidan más decididamente. Así el *silencio humillado* se ve emergiendo de diversos traumas sociales y es alojado por el Connerton entre los resortes de la misma sociedad civil. Al respecto, sostiene que “en el silencio oclusivo que resulta de un tipo particular de vergüenza colectiva, es detectable tanto el deseo de olvidar como a veces el efecto real del olvido” (2008: 67). Más aún, aunque Connerton entiende que no se puede deducir el olvido de distintos actos de silencio, sostiene que “(...) algunos actos de silencio pueden ser un intento de enterrar las cosas más allá de su expresión y del alcance de la memoria; y dichos silencios, si bien son un tipo de represión, pueden ser al mismo tiempo una forma de supervivencia, y el deseo de olvidar puede ser un ingrediente esencial en ese proceso de supervivencia (2008: 68).” Es frente a este tipo de razonamientos que Berliner (2005: 205) sostiene que en muchos enfoques antropológicos, el olvido y la memoria acaban enfatizando la permanencia y que, mediante la no presencia, el olvido concuerda con el proyecto antropológico de comprender la continuidad.

En todo caso, en el marco de problematizar las relaciones entre historia y memoria y de criticar cómo un concepto de lugares de la memoria con el que Phillipe Nora (1989) buscaba realizar críticas anticonmemorativas acaba quedando ligado a una idea de identidad nacional acotadamente vinculada a patrimonios y conmemoraciones, Ricoeur (2000:543) introduce una pregunta interesante: ¿por qué se puede hablar del deber de la memoria pero no del deber del olvido? Dos parecerían ser las respuestas ensayadas, por el autor. Por un lado, cuando el pasado no es garantía del futuro, la historización del presente desde la

memoria emerge como garantía de una identidad que confía su futuro al deciframiento de su pasado (op.cit.: 534). Por otro lado, y aunque se centra sobre todo en analizar ocurrencias francesas, el olvido se ve como falla porque suele quedar discutido en relación con una necesidad de perdón que enmarca alguna culpabilidad.

Sin duda, éste es un punto claramente comprensible desde un país como Argentina, donde uno de los lemas de los organismos de derechos humanos ante el terrorismo de estado de los años setenta es “Ni olvido ni perdón”. De ello Ricoeur colige que solo una “memoria calma permite un olvido feliz” (op.cit. 543), lo que demanda preguntarnos si para pueblos colonizados puede haber algún olvido que lo sea o si, por el contrario, sería mandataria una historización de silencios forzados y olvidos traumáticos para dignificar las pertenencias indígenas.

Tal vez por trabajar menos desde Europa que desde pueblos colonizados, la crítica de Dakhliya (1998) al modelo de los lugares de la memoria de Nora y su equipo introduce observaciones también relevantes y, sobre todo, provocadoras. Por lo pronto, señala que en Túnez es muy débil la interrelación de la memoria local o del terruño con la historia nacional, de lo que desprende como error presuponer que las sociedades tradicionales son sociedades de la memoria, cuando en verdad serían “sociedades del olvido”, en el caso que analiza al menos, del estado, del traumatismo colonial y de la autoctonía anti-islámica (1998: 71). Más allá pero a partir de lo que veía Halbwachs de constitución comunitaria y del énfasis anglosajón en la historia oral para entender los procesos de formación de grupos subalternos, Dakhliya sostiene que se ha instalado una confusión entre tradición oral y memoria colectiva, con la certeza de que las sociedades exóticas eran sociedades de memoria (op.cit.: 74), lo que ha hecho que se privilegiaran las interpretaciones traumáticas del olvido (op.cit.: 75). En otras palabras, así como el traumatismo histórico deviene responsable del olvido, se asume que el olvido es necesariamente una desposesión de la palabra o una forma de trauma (op.cit.: 76). Pero lo que le interesa a la autora es llamar la atención a “un olvido ‘funcional’, fundamental en las sociedades sin estado, que permite la manipulación de las alianzas, por ejemplo, en el caso de la memoria genealógica: cuanto más débil es ésta, mayores son las posibilidades de ‘juego’ (op.cit.: 77).”

Dakhliya (op.cit. 77) sostiene, además, que en el contexto tunecino, el “olvido” de la experiencia de colonización francesa puede ser una forma de quitar apoyo al régimen independentista que la sucedió, pues le quita fuerza a su razón de ser. Deriva de ello que el silencio puede, por tanto, “expresar una forma de contestación o de protesta; el ‘olvido’ en este contexto es más rico que la ‘tradición’. El silencio en estos acontecimientos, en fin, puede también derivar de un empeño colectivo en la adhesión comunitaria (...) es el olvido el que protege al grupo y no la memoria” (op.cit: 78). Y esta positivización del olvido queda enmarcada en el hecho de que hablar de colonización también implicaría hablar de colaboracionistas entre los propios. Por tanto, para la autora en el Magreb–y aunque no deje de estar en el centro de otras cosas–el Estado no está en el centro de la memoria, sino en el centro del olvido porque:

“se circunvala la historia, se pasa bajo el silencio, o bien es objeto de una transmisión puramente privada, familiar y sin debates en la plaza pública. Pero este repliegue no es la expresión de una tradición: es moderno. Este silencio remite a una forma de reserva, quizás de latencia, que nos hace sentir toda la insuficiencia o la impropiedad del término ‘olvido’, su debilidad conceptual. Presupone demasiado rápidamente la pérdida, o la ausencia, allí donde también puede concebirse la espera (op.cit: 79).”

Y, en esto, Cuesta Bustillo (1998b: 103) también sintetiza dos ideas interesantes. Primero que “si la sociedad finge el silencio, no podemos confundirlo con el olvido” y luego que ese silencio a veces es una manera de sobrevivir o de convivir con los vencedores.

Pasando en limpio lo introducido hasta aquí, no solo habría “tipos”, sino sobre todo dos valoraciones al menos diferentes de los olvidos, y también de poner en relación olvidos y silencios. Están, por un lado, quienes hacen lecturas más orientadas al pasado y ven silencios y olvidos como difícilmente detectables pero constituyendo, como sostiene Cuesta Bustillo, “el reverso y la otra cara del recuerdo (...) indisociablemente unidos a la acción de la memoria. No hay que confundir, sin embargo, silencio y olvido. Aunque es difícil trazar la raya divisoria entre estos dos conceptos. El *silencio* puede oscilar entre la barrera de la ocultación y la de lo indecible y, en algunos casos, tropieza con

la incapacidad de comunicar, tan traumática es la experiencia del recuerdo (Cuesta Bustillo 1998a: 207). Pero también esta misma autora reconoce que están quienes—quizás más orientados al futuro—no ven silencio y olvido sólo como factores destructores, sino como condición de posibilidad para sostener un proyecto o una identidad que se pretende construir o para sostener incluso la unificación e identidad del grupo portador del recuerdo.¹²

En esta dirección opera Janet Carsten (1995: 318), quien sostiene que: “la creación de una identidad compartida desde el parentesco puede vincularse al proceso de olvidar detalles del pasado. En otras palabras, en lugar de ver al olvido en sentido negativo como una pérdida, el olvido es una parte crucial de la forma en que se adquiere activamente la identidad (...) Lo que es importante recordar y qué queda afuera y por qué es lo que me preocupa aquí”.

Y el principal argumento de esta autora es que el parentesco en Langkawi está enfocado en el futuro más que en el pasado y encapsulado en el proceso de producir hijos y nietos (op.cit.: 319), lo que hace que el parentesco se vea siempre no como algo dado sino algo en proceso de ser creado por estrategias de relacionalidad. Particularmente en contextos de migraciones y reagrupamientos, sostiene, se suprimen los detalles sobre las diversidades previas para absorber y mezclar las personas (op.cit.: 323-4). Deriva de ello que es equívoco pensar en términos de amnesia, porque ello minimiza la importancia de otros tipos de conocimiento que la gente sí retiene y que muestran que el sentido de conexión con lugares y gente no se deriva de vínculos pasados, sino que debe ser creado a futuro, algo que Carsten (1995: 326) vincula con la idea de Geertz parentesco ‘downward looking’ o “que mira hacia abajo/adelante”.

Ahora bien, Carsten diferencia las formas de olvido que encuentra en Langkawi, de las que acontecen por ejemplo en los rituales fúnebres de los Sabarl de Nueva Guinea o los Jívaro de la Amazonia ecuatoriana, en los que se busca colectivamente “acabar con la memoria de los

12 Por ello, Cuesta Bustillo propone “(...) no tanto el análisis de los hechos y de su memorización, sino de la huella que dejan; escrutar no tanto el acontecimiento como su construcción en el tiempo; no tanto identificar los determinantes como sus efectos; no tanto identificar una tradición sino la manera en que se la transmite; no tanto analizar el desarrollo del pasado de forma unívoca y lineal como identificar y definir las modalidades de su reutilización (1998a: 221).”

muertos” creando nuevas memorias libres de ellos que no comprometan la identidad de los vivos (op. cit.: 330). Anclándose en la necesidad de separar las memorias de las narrativas, pero prestando atención a las relaciones entre ambas y a los pequeños actos de la vida cotidiana que hacen que unas se transformen en las otras, Carsten concluye que la memoria social y el conocimiento compartido se construyen tanto a partir de las cosas que no se cuentan o dejan implícitas, como a partir de lo que sí queda registrado. Es decir, los modos en que se olvida y qué se olvida no son cuestiones azarosas sino que operan bajo circunstancias políticas e históricas particulares (op. cit.: 331).

Varias cosas surgen como puntos a investigar a partir de Carsten. Me pregunto, por ejemplo, si lo que ella vincula como parentesco “que mira hacia abajo/adelante” nos requeriría explorar distintas maneras de articular silencios, olvidos, recuerdos, en términos de memorias “que miran hacia abajo/adelante” y memorias “que miran hacia arriba/atrás”. Me pregunto también qué conocimientos concretos del pasado quedan al margen de las narrativas mapuche, u operan como implícitos que llevan a sentirse más o menos identificado con ellas.

Y no puedo evitar preguntarme, por último, por qué, si se ha logrado mostrar hasta qué punto el alineamiento de grupo/cultura/territorio que hacía la antropología clásica era efecto de cómo los procesos de construcción de nación-como-estado incidían en el sentido común disciplinar-en sentido amplio (ver Clifford 1992) o en casos de estudio particulares (ver Lazzari y Lenton 2000)-, sigue resultando tan difícil desalinear conceptualmente la tríada cultura/identidad/memorias, aunque lo cultural, lo identitario y las memorias no se muestren alineados en las prácticas.

DE LAS TEORIAS NUEVAMENTE A LAS OCURRENCIAS ETNOGRÁFICAS

Aún recuerdo vívidamente esa mañana de un primero de mayo, pero no el año. Sé que era al menos en la primera mitad de los años ochenta, pues ya había visitado varias veces la familia y alojado con ellos, pero apenas se insinuaban las luchas que llevarían a las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas. El silencio parecía indicar que nadie se había levantado aún, pero al asomarme más allá del patio de la casa, vi a don Guillermo sentado en el mallín, a varios cientos de metros de la *ruka*.

Qué mejor momento para tener una charla tranquila con uno de mis maestros más pacientes, queridos y rigurosos... Sin embargo, fue obvio que don Guillermo se incomodó al ver que me acercaba a compartir su soledad. Seguramente esa incomodidad hizo que se sintiera obligado a justificar por qué, a la mañana tan temprano, estaba tomando vino y no mate. “Festejo del día del trabajo–dijo. He trabajado toda mi vida, he sufrido mucho (trabajando) y hoy merezco descansar y festejar”. Paradójicamente, lo mismo que claramente avergonzaba a don Guillermo hizo que tuviéramos una de nuestras charlas más dolidamente sinceras hasta ese momento.

Para sobrellevar ese clima que nos resultaba mortificante a ambos, introduje alguna frase que–supuse–haría que don Guillermo hiciera algún *guxam* o historia verdadera sobre los sacrificios de trabajar afuera como peón, o en el propio campo como chivero, fuesen relatos sobre las desdichas de los *kujfikeche* o antepasados, fuesen sobre penurias propias. Sin embargo, quedé muy sorprendida y callada cuando don Guillermo empezó su conversación diciendo “Me va a disculpar, m’hija. Yo sé que su papá es español. Pero nuestros sufrimientos empezaron cuando llegó acá Cristo Colón y tuvimos que escapar al otro lado, entrar lo que teníamos, y andar gateando de noche para cruzar la cordillera sin ser vistos. Así contaban los mayores.”

El detallado *guxam* que mi maestro introdujo claramente forma parte de lo que Ana Ramos (2010) agrupa como “historias tristes”, retomando el modo en que las caracterizó su interlocutor, don Mauricio Fermín. En ese momento, lo primero que pensé fue cuántos años hicieron falta de visitas recurrentes para que mi maestro no hiciese una referencia sumaria al tema, sino se explayara en un relato que, por sus características formales seguramente había escuchado y repetido muchas veces, apegándose lo más posible a lo que había ido memorizando de esas ocasiones de compartir “contadas” con los mayores. Años necesarios para animarse a compartir lo doloroso, pero también para saber que, al hablarme con tanto cariño, yo no me ofendería al escuchar la forma en que nuestro afecto quedaba inevitablemente enmarcado por una divisoria históricamente potente entre *wigkas* o “blancos” y mapuche. Menos atención presté en ese momento a por qué Cristo Colón y los “españoles” epitomizaban experiencias claramente ligadas a los peregrinajes previos y posteriores a la conquista militar repu-

blicana del *wall mapu* o territorio mapuche, casi cuatrocientos años después. Presupuse en ese momento, tal vez precipitadamente, que podría tener algo que ver el orgullo con el cual don Guillermo me había contado con sus más de ochenta años las experiencias que tuvo como conscripto en la marina, a los 21 años, y mostrado la desgastada libreta cívica que atestiguaba su cumplimiento del servicio militar obligatorio, como todo ciudadano.¹³

En todo caso, con los años fui aprendiendo que no sólo la confianza y el afecto levantaban los silencios sobre las “historias tristes”. A medida que las luchas y nuevas formas de reclamo fueron instaurando en Argentina las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas, cada vez más esas historias se hacían audibles y públicas, sin que fuese necesario tener tanta confianza con los destinatarios, sino más bien procurando a veces incomodarlos y marcar distancias con ellos. Silenciadas, memorizadas o aprendidas, esas historias fueron ganando espacios más públicos. Cambiaban tal vez los tonos con que se narraban. Con voz más queda y espacio para expresar emoción en la intimidad, con tono más alto y firme y más esfuerzo por contener el llanto que de todos modos también brotaba en ciertas ocasiones. Y aquí empiezan varias de las cuestiones que quisiera pensar en términos de las relaciones entre olvidos, silenciamientos y recuerdos.

En la medida en que tanto los modos de contar, como los *guxam* contados, fueron cambiando con el tiempo, es desde la comparación de esos distintos contextos que se pueden apreciar distintas valencias de lo que suele discutirse como silencios y olvidos. Más de veinte años después, tras diferentes *pu xawun* o parlamentos de comunidades compartiendo experiencias y buscando maneras de que se cumplieran sus derechos reconocidos por la reforma constitucional de 1994, eran bien diferentes las maneras en que se habilitaban situaciones para “que circule la palabra” sobre las experiencias propias, las de los antiguos y los mayores aún vivos y respetados.

Durante los primeros días de la recuperación de 2007, las “conversas” eran tan copiosas como heterogéneas. En ocasiones, quienes emprendieron la recuperación como comunidad mantenían reuniones

13 Después de leer el análisis de Dakhliá (1998), creo que mi lectura se orientaría en hoy otras direcciones. Sin embargo, profundizar en esto excede lo que me interesa debatir aquí.

más cerradas con algunos mayores de la zona que se habían arrimado para acompañar, buscando que los aconsejaran sobre cómo debían hacerse las rogativas en ese lugar y otros variados temas. A veces se daban charlas ocasionales con quienes pasaban de visita pero guardaban recuerdos de ese lugar, de cómo y quiénes lo usaban, cosas que sabían porque las habían escuchado de sus mayores o porque como niños habían transitado por la zona. Estos relatos eran centrales para complementar lo que sabían desde su niñez quienes habían recuperado justamente allí, porque recordaban que era en ese lugar donde se guardaban libremente los caballos de la familia o se iba a cazar liebres, sin que los alambrados de la estancia que ahora había lo impidieran. A la mañana temprano y por las noches, había reuniones de todos los que estaban en el lugar, alrededor del *pillañ kexal* o fuego que no podía apagarse porque sostenía la manera en que se pedía permiso a los *pu newen* o seres-fuerza de la zona para estar allí. Era el momento en que cada uno que se sintiera motivado—los directamente involucrados, los grupos de apoyo propios, los colaboradores y visitantes ocasionales—compartiera impresiones, recuerdos, motivaciones, dieran mensajes de ánimo. Era también el momento de asignar tareas, como las de provisión y preparación de alimentos para tantas personas, o las de empezar a levantar toldos provisorios y los cimientos de futuras *rukas* o casas. Eventualmente, también de intercambiar opiniones sobre cómo encarar la visita de fiscales o personas del ministerio de justicia que se acercaban, fuese para evitar que el conflicto escalase o para amenazar con las sanciones que legalmente acontecerían. En estos encuentros ampliados, y seguramente en los más restringidos, también se conversaba sobre quiénes atenderían los medios de prensa y qué se iba a dar como mensaje. Por momentos, estas reuniones eran tensas, pues era el momento de definir quiénes podían participar de las rogativas y quiénes no. Y cuando las reuniones ampliadas concluían, se multiplicaban conversaciones en grupos más pequeños, donde bromas, anécdotas y preocupaciones circulaban en otras claves, como durante las comidas o las rondas de mate.

Aun cuando no todo lo que circulaba lo hacía ampliamente ni era necesariamente compartido, todos estos variados intercambios iban entramando distintos grupos de pertenencia (como familia, como comunidad, como pueblo-nación mapuche-tewelche) y de referencia (como vecinos de otras comunidades de la región, o como colectivo

articulado con visitantes de otros movimientos sociales y grupos de apoyo no indígenas). Resultaba también aparente que, una vez admitida la ocurrencia de recuerdos fragmentados y fragilizados, la recuperación en sí misma estaba operando como lugar de la memoria *sensu* Nora, pues estaba permitiendo distintas formas de organizar/administrar el pasado desde el presente para los distintos participantes, esto es, un conjunto conformado por una realidad histórica y otra simbólica, cuyos puntos de cristalización presuponían y creaban ciertos modelos de relación entre la historia y la memoria (Nora 1998: 33). Pero todas las diversas conversaciones y ocurrencias también instalaban en mí dos necesidades contrapuestas. Hacer, por un lado, foco en la praxis de la memoria, menos para entender si hay recuerdos culturales compartidos que fundan identidades (porque claramente se estaban dando identificaciones convergentes a partir del reconocimiento del no saber/no acordarse de algunos), que para explorar formas culturalmente específicas de activar el recuerdo. Identificar, por el otro, tanto la economía afectiva de distintos silencios y olvidos, como los soportes a través de los cuales parecía saberse y recordarse más de lo admitido.

En la primera dirección, no todas las conversaciones operaban de la misma manera al momento de transformar memorias sociales virtuales en memoria colectiva actual. Los *pu gvaxam* más estabilizados sobre historias de familia de la propia comunidad o del sufrimiento de los *kujfikecheyen* o antepasados permitían que los mayores y otras personas cuyo lugar de enunciación quedaba autorizado por su trayectoria explicitaran lugares de apego (Grossberg 1992) que se iban haciendo compartidos, por ser «palabras sabias» que se escuchaban por primera vez, o por evocar historias semejantes que se había escuchado ya alguna vez. Podían ser «historias tristes» o también relatos sobre cómo se hacían las cosas «más antes» pero, en todo caso, muchas de las conversaciones que luego se daban en grupos menores buscaban aclarar lo que no se había entendido, o compartir qué era lo que se sabía de antes y coincidía completa o parcialmente con lo transmitido en esas contadas. Lo interesante es que, más allá de que no se entendiese todo el *gvaxam* que eventualmente podía incorporar partes en *mapuzugun* o palabra de la tierra que no lo hacían accesible para todos, era notable la intensidad emotiva de la situación, para narradores y audiencias. Esto no obstaba que, como se admite ante todo *gvaxam*, podían sostenerse desacuerdos

no tanto con el relato mismo, como con la interpretación que le había dado el narrador (Briones 1988b). De todos modos, desde estándares propios de metamemoria, esos relatos son las «palabras verdaderas», que quedan enmarcadas como testimoniando metaculturalmente el *kimvn* o sabiduría propia, así como metaidentitariamente el sentido de devenir más largo del pueblo.

Sin embargo, se compartían también otro tipo de «contadas» que activaban otras formas y efectos del recordar. Por ejemplo, relatos de acciones colectivas previas recientes, sobre otras recuperaciones o encuentros, a veces tomando en broma ciertas dificultades o fracasos, a veces enfatizando riesgos y sufrimientos compartidos por algunos de los presentes. Es sobre este tipo de intercambios que Ana Ramos (2005) postula el efecto comunalizador de las experiencias de «estar en lucha» (Ramos 2005), y yo misma he señalado el potencial performativo de hablar sobre «la lucha» al momento de reunir experiencias y trayectorias divergentes, práctica que articula temporalidades tan diferentes como las de hablar por un lado de quinientos años de resistencia mapuche y, por el otro, de que «nuestra lucha recién comienza» (Briones 2007). En todo caso, como prácticas del recordar, estas ocurrencias refuerzan sobre todo las instalaciones estratégicas (Grossberg 1992) que se van adoptando y devienen de algún modo aglutinadoras también de quienes no participaron de esas otras experiencias narradas, pero sí de lo que se comparte en el presente.

Otros intercambios recurrentes entre los distintos participantes también quedaban enmarcados en conversaciones que parecían mucho más informales e intrascendentes, momentos en que charlas más personalizadas servían para recontar cómo y cuándo los participantes se habían conocido previamente, o habían coincidido físicamente en otros contextos. A veces, incluso, alguna de las partes podía no tener registro de esas ocasiones, pero re-contarlas parecía apuntar a actualizar tanto vínculos en el ahora, como a introducir nueva información sobre lo que pasó a cada cual después de ese encuentro. En su aparente intrascendencia, estos intercambios posibilitaban tanto ir entramando un colectivo dispar que se encontraba compartiendo un evento trascendente a pesar de sentirse convocado a estar ahí desde diversas motivaciones, como «descubrir» eventualmente relaciones familiares con quienes hasta el momento parecía no haber vínculos previos. Muchas veces

estas ocurrencias se remataban con la convicción de que «si seguimos conversando, al final nos damos cuenta que todos los mapuche acabamos siendo parientes». En suma, un momento de actualización de nuevas relacionalidades a través de conversaciones en apariencia triviales (Carsten 2000).¹⁴

En términos de identificar formas culturalmente específicas de activar recuerdos compartidos o compartibles—recuerdos que se empiezan a entramar como parte del propio acervo, o que quedan como experiencia de otros—como—nosotros—, nuestro error como antropólogos suele pasar por pensar que sólo los *pu gvxam* estabilizados de «los mayores»—esos que, por lo general, quedan metaculturalmente marcados como *kujfikeche zungu* o palabra de los antiguos por nuestros interlocutores, y como «tradición» también por nosotros—forman parte de los trabajos de la memoria. Es claro que todos los intercambios señalados hasta aquí se anclan en narrativizaciones que actualizan formas de recordar que orientan lo que distintas personas acaben recordando o no como relevante. Todos ellos son ejercicios de memoria polifacéticos, que además operan a través de variados modos de conciencia o reflexión—propriadamente histórica, política, o espiritual (Ramos 1988)—y eventualmente pueden plantear porosidades o distanciamientos entre las personas, o entre su pasado, presente y futuro.¹⁵

Pero más allá de ampliar lo que vayamos a considerar narrativizaciones discursivas de la memoria—que activan la práctica de recordar distintas cosas, a las que se les reconoce socialmente dispar relevancia al momento de estabilizar pertenencias y conocimientos propios—,

14 Y es esto lo que Ana Ramos tan sugerentemente analiza desde la noción de “pliegues del linaje”, cuyo reordenamiento a través de diversos intercambios permite que el pasado “vuelva” como madeja de vínculos, “con fuerza política para pensar y fijar sentidos sobre la sociedad (2008: 62)”. Más aún, Ramos sostiene que, “a partir de sus historias compartidas, familias aparentemente sin relaciones consanguíneas, vuelven a encontrarse en un mismo lugar de apego (“familiarización”) y de compromiso político (“estar en lucha”). A través de los sueños y de las conversaciones sobre los tiempos antiguos, los ancestros siguen reuniendo, orientando y habilitando las formas de estar juntos (op.cit.: 70).”

15 En esto, el hecho de que un mismo *gvxam* pueda ser significado (articulado) desde diversos modos de reflexión (Briones 1999) se vincula sólo parcialmente con lo que Turner (1988) define como mitologización de la historia e historización del mito, pues ese planteo no hace visible la politización de las interpretaciones del pasado que es propia los discursos metaidentitarios explícitos.

queda abierta la pregunta sobre si las memorias sólo se inscriben y circulan narrativamente. Y examinar cómo operan otros soportes de la memoria tal vez nos permita explorar si se sabe y recuerda más de lo admitido, y advertir otras dimensiones de la economía afectiva de distintos silencios y olvidos.

Las rogativas son un campo interesante para empezar a explorar estas cuestiones, pues en buena parte de su transcurrir importa más lo que se hace que lo que se dice. En la medida en que en muchas comunidades se han dejado de hacer y muchas personas autoidentificadas como mapuche no viven ya o ni siquiera han nacido en comunidades, los ancianos que se busca para dirigirlos con roles específicos—como *logko* o cabecillas los varones, o como *pillañ kushe* o ancianas sabias las mujeres—son los encargados de conducirlos de maneras apropiadas. Quienes son pobladores del lugar donde se hará la rogativa y quienes la encabezarán en caso de que los primeros no se sientan capacitados para hacerlo suelen conversar bastante los días previos sobre cómo se hará y qué se necesita. También, sobre lo que cada cual debe aportar como elementos imprescindibles, sean las cañas, las banderas, los caballos para los *piwicheñ wenxu* o niños santos, la vestimenta de las *kallfu malen* o niñas santas, el *mushaj* y los *pu metawe* para asperjar y hacer el *lukutun* o rezo. Pero, de alguna manera, cuando la rogativa empieza, lo esperable es que cada cual sepa lo que debe hacer y no haya que estar dando demasiadas indicaciones. Algunos mayores se enojan cuando tienen que explicar durante la rogativa cómo deben seguir las cosas, porque surgen dudas sobre cómo hacer. Otros, más pacientes, van dando indicaciones, porque es peor que las cosas salgan mal que tener que dar instrucciones en mitad del oficio. En todo caso, varios de los que participan hacen, sin saber exactamente qué significa cada uno de los pasos que realizan. Desde cómo vestirse hasta cuándo y cómo bailar se va aprendiendo en el hacer, al participar. Cuando todo termina, los más curiosos suelen preguntar a los mayores la significación de distintas cosas, o por qué se decidió hacerlo de una manera que no replica exactamente lo que hacen otras comunidades o se vio hacer en otras ocasiones. Esta curiosidad es muy valorada por los mayores, porque demuestra deseos de aprender. No obstante también ciertos ancianos pueden irritarse por tener que explicar cómo deben hacerse las cosas,

cuando cualquiera con *kvme logko* o buena cabeza tendría que saber, por el simple hecho de haber hecho o haber visto hacer rogativas.

Es interesante cómo se tensan aquí lo que Diana Taylor propone diferenciar como archivos y repertorios de las memorias culturales «en performance» o escenificadas. Si los *archivos* retienen materiales duraderos—esto es, textos, documentos, edificios, huesos y, en las sociedades donde la oralidad es valorada, también relatos estabilizados que circulan como palabras—una mirada performática de las prácticas permite advertir que los cuerpos son soportes de memorias inscriptas, cada vez que a través de ellos se despliegan *repertorios* aparentemente más efímeros de conductas expresivas o de práctica/conocimiento corporizados (2003: 19).

Tomar entonces las performances como un sistema de aprendizaje, almacenamiento y transmisión de conocimiento (Taylor 2003: 16) permite, por un lado, ampliar tanto lo que entendemos por “conocimiento”, como lo que entendemos como prácticas de la memoria. Desde esta convicción, no sorprende tanto que muchas ancianas respondan a ciertas preguntas no de manera discursiva sino ejecutando un *tayil* o canto sagrado, lo que nos muestra no sólo que hay distintas formas de codificar conocimiento sobre otros tiempos y realidades, sino también de transmitir y actualizar «la historia». Por otro lado, advertir la corporalización de las memorias abre otras vías de entrada a diversas cuestiones igualmente interesantes. Lleva a advertir, por ejemplo, que en esas rutinas cotidianas de un hacer que evoca ideas de “costumbre” es donde en parte se articula la variabilidad presente propia de todo flujo social. Entre los mapuche, por ejemplo, a pesar de trayectorias y posicionamientos variados como es de esperar que en todo colectivo existan, cebar el mate de derecha a izquierda, o iniciar la rueda de saludos en esa misma dirección permite tanto reconocer una pertenencia común, como evocar los “modos de hacer” de los *kujfikeche* o gente de antes y, de ese modo, recordarlos, sin necesidad de explicitar “así lo hacía mi abuelita”, respuesta que suele ser inmediata cuando se pregunta por el sentido de tales prácticas.

A su vez, cuando el cuerpo y su hacer es visto como soporte de la memoria, se diluye esa distancia y mutua externalidad entre pasado y presente que nos lleva a suscribir sin más a un presentismo a la Hal-bawchs (1992:40), que asume que el pasado no se conserva sino que

se reconstruye siempre desde el presente. Nos permite pensar, por ejemplo, que ese presentismo en parte se funda en una idea de oralidad “colonizada, tan minada por las disciplinas históricas” (Zambrano y Gnecco 2000: 19) que sólo permite ver el pasado como mediado discursivamente por y desde el presente.

Y ciertamente así parecen operar los recuerdos discursivos o puestos en discurso, lo que no quiere decir que nuestras corporalidades operen de manera idéntica. Mi argumento es que, aún entre quienes asumen una identificación compartida, prestar atención a sus corporalidades puede mostrarnos que hay varios presentes porque hubo pasados diversificados, esto es, intervenidos por diversas maquinarias diferenciadoras, estratificadoras y territorializadoras (Grossberg 1992, 1993 y 1996) que fueron habilitando un conjunto no infinito pero sí variado de trayectorias, movilidades estructuradas e interseccionalidades dispares (de clase, género, edad, religión, persuasión política), de lo que resultan matices tanto identitarios, como en términos de experiencia y posibilidad de agencia. Por ende, aún cuando se pueda acabar compartiendo un cierto sentido de pertenencia e incluso de devenir, sería insensato presuponer que esa convergencia se pueda precipitar en y desde una memoria única y perfectamente compartida (Turner 1988: 147).¹⁶ Además, no reparar en que hay múltiples presentes porque hubo múltiples pasados nos puede llevar a juzgar como fisura de la memoria lo que bien puede ser expresión de esta heterogeneidad. En otras palabras, no reparar en que hay múltiples presentes porque hubo distintas trayectorias disponibles nos lleva reciclar falsos estándares de autenticidad para juzgar cuáles son las memorias más “autorizadas”, “puras” o “fieles”. No menos importante, una vez inscripto el pasado en los

16 Una interesante ilustración de estas heterogeneidades surge del análisis de Axel Rojas Martínez sobre las memorias afrocolombianas en la zona del Cauca de Tierradentro. Tras su recorrido por los diversos relatos recogidos y las variadas versiones de un mismo relato, el autor concluye que “es imposible pensar la memoria colectiva de la gente negra a partir de identidades cerradas y comunitarizadas (...) su pasado y el recuerdo del mismo sólo son posibles a partir de la experiencia de saberes y prácticas compartidas con las poblaciones vecinas. La memoria, en tanto elemento constitutivo de la identidad, contribuye al establecimiento de límites fijos y fronteras, al tiempo de constituirse sobre la base del encuentro, el intercambio y la fusión de repertorios culturales diversos (Rojas Martínez 2005: 21)”, por lo que antes que hablar de una memoria colectiva, es más pertinente pensar en formas sociales de recordar que se nutren de *múltiples* memorias (...) aparentemente contradictorias (Rojas Martínez 2005: 114).”

cuerpos y más allá de lo que se quiera/pueda hacer discutivamente con él, resulta más claro que no todo ayer se deja usar ni tan inocua, ni tan intencional, ni tan indoloramente.

Ahora bien, reparar metodológicamente en estas heterogeneidades para ver si y cómo se muestran en las prácticas nos puede llevar, a su vez, a entender otras cosas. No sólo las complejas relaciones que vinculan experiencia, identidad y agencia *sensu* Grossberg, sino también por qué no todas las experiencias, aunque siempre estén social y relacionamente inscriptas (Sider 1997: 62), se articulan como memoria compartida ni identidad proclamada, por más que se las transmita de manera más o menos intencional para proveer orientaciones que dirijan en ciertas direcciones los sentidos y sensibilidades emergentes de quienes las escuchan (Sider 1997: 65). Podríamos aventurar que, para hacerlo, ciertas ocurrencias idiosincrásicas deben ser reconocidas desde, o evocar en otros, experiencias no tanto idénticas (o compartidas en sentido fuerte) cuanto equivalentes, siendo esa equivalencia lo que «conecta» vivencias particulares tornando significativa su significación y haciendo posible su articulación como parte de una memoria común. Esta memoria, por ende, parece ser más fruto de una articulación selectiva de experiencias (sujeta a constante rearticulación cuando se dan las condiciones de hacer sentido de experiencias que parecían idiosincrásicas), que de “construcción social del pasado”, figura ésta última que inscribe la sospecha de manipulaciones interesadas, al presuponer que cualquier lectura del pasado puede encontrar inmediato eco en los procesos de formación de grupo vía la igualación y superposición de los sentidos de pertenencia y devenir. Oscurece también tanto la historicidad de las memorias, como la politicidad de los esfuerzos que se dan al interior de los grupos para articular determinados lugares de apego e instalaciones estratégicas, según el pasado se fije en una u otra dirección.

Varios de los puntos señalados introducen, por ende, la pregunta sobre esa economía afectiva de distintos silencios y olvidos que lleva a amputar o desplazar de las memorias compartidas ciertas experiencias que parecieran coincidentes o al menos equivalentes. Y éste es un tema central porque, a nivel de discurso explícito, el no conocer o haberse olvidado de los modos antiguos es una pesada carga para un trabajo de identificación que se ve demandado de saber algo que—omitido en

algún momento por suspensión en la transmisión o por haber sido des-
deñado–no se sabe.

En general, dos son las causas que mayoritariamente explican esta falencia como yerro colectivo o personal. Muchos adultos reconocen que sus mayores no les enseñaron ciertas cosas–como el *mapuzugun*–para que no sufrieran en la escuela, así como muchos jóvenes censuran a esos mismos adultos que no les hayan transmitido lo que sí o de todos modos sabían. Se advierte así una dialéctica entre silencio y olvido aunque, como señala Candau (2001:123), no sean necesariamente la misma cosa.

Para Candau (2001: 123–124), concretamente, el olvido no siempre es una falla de la memoria o un fracaso en la restitución del pasado. A veces, es marca de la censura indispensable para dar coherencia a la representación identitaria que individuos y grupos se hacen de sí mismos. Complementando esta afirmación para entender el trabajo de la memoria desde la perspectiva de grupos subalternizados, Sider (1997: 75) muestra que, en ocasiones, las discriminaciones y estigmatizaciones que son parte de las experiencias personales y colectivas son de un peso tal que su silenciamiento apunta a lo indecible, esto es, a lo que no es ni puede ser sin más discutido, negociado, o reconfigurado socialmente. En esto, el punto a enfatizar no sólo es que “la dialéctica entre memoria y olvido se define dentro de las apuestas por el poder” que se dan dentro de y entre grupos, sino que “recordar es, ante todo, volver a pasar por el corazón, con todas sus cargas y consecuencias” (Zambrano y Gnecco 2000: 20), es decir, un acto que a veces puede ser emancipador, pero también y fundamentalmente doloroso. Y, en gran medida, esta ambivalente potencialidad constituye, a mi entender al menos, un indicador de que ciertos desfasajes entre experiencias y memorias se deben no tanto a usos interesados del pasado para dar coherencia al presente o a nuevas identificaciones, como a la sobrecogedora carga afectiva que esas experiencias conllevan. Tan sobrecogedora, que no es que necesariamente se las olvide sino que, tal vez, una vía para re–ingresarlas al flujo social sea politicizarlas o, por el contrario, leerlas clave espiritual–clave por cierto mucho más críptica para las sensibilidades en que nos forma el oficio de historiadores o antropólogos.

En todo caso, Lowenthal (1994: 50) insiste en que las formas de la amnesia y el olvido–al igual que las formas de memorialización vía la

definición de “legados”, “herencias” y “patrimonios” –pueden diferir de grupo a grupo. Por eso me parece relevante identificar cómo mis interlocutores tematizan silencios y olvidos.

Hay por lo pronto distintos tipos de silencio que no resultan necesariamente de haberse olvidado de ciertas cosas sino, por el contrario, de recordarlas muy bien. Concretamente, la etiqueta mapuche marca distintas cosas de las que no es correcto hablar o preguntar a una visita. Este silencio educado hace, por ejemplo, que no se comparta estar embarazada o preguntar si una lo está. Ese no decir es muy distinto al que acontece en ciertos contextos donde se sabe que lo que se diga va a ser malinterpretado o usado en nuestra contra. Por ello, cuando le pregunté a doña Luisa por qué ella no había hablado desde su experiencia mapuche en una reunión escolar convocada en el pueblo donde vivía, ella me explicó que «Yo sé muy bien lo que soy. No me olvido de eso. Pero no sirve decirlo en esa reunión» (Briones 1989). Este silencio es por ende estratégico, pues se ancla en experiencias pasadas que enseñaron que ciertas intervenciones públicas asocian incomprendiones o discriminaciones. Cuando, por el contrario, la respuesta que obtenemos al pedir que se comparta una «historia triste» es que «no sirve acordarse de eso», ese silencio tampoco tiene nada que ver con haberse olvidado de ellas, sino con el dolor que sigue produciendo relatarlas. Quizás sean entonces ciertos silenciamientos históricos los que deban vincularse con olvidos que tampoco son unívocos.

A veces, por ejemplo, tratando de reconstruir la propia genealogía familiar, se puede saber o no el nombre «cristiano» de la abuelita, aún reconociendo que ése no era su verdadero nombre pues tenía antes un nombre indígena que fue compulsivamente cambiado. Y es curiosa la afinidad de este olvido con una práctica recurrente y patriarcalmente orientada de los registros civiles estatales, cuyas actas de nacimiento casamiento y defunción solían sólo indicar a ciertas personas no por nombre sino simplemente como «mujer indígena». Prácticas institucionales de olvido, por tanto, acaban reforzando lo que fue quedando silenciado desde las propias memorias familiares. En las antípodas de estas formas de olvido parecen estar otros más situacionales o cortesés que pueden confundirse con silencios tácticos, como cuando se retoman relaciones conflictivas sosteniendo que “ya está olvidado” lo que produjo el desacuerdo o enojo.

Muy por fuera de mis competencias está la posibilidad de evaluar olvidos personales y colectivos resultantes de situaciones traumáticas como hacen los psicólogos y psicoanalistas, pero es etnográficamente registrable en las prácticas de transmisión intergeneracional de información las formas en que familiarizar en una dirección y no en otra acaba, a la larga, produciendo imposibilidades de recordar algo de lo poco que se hablaba y se acabó sabiendo de ciertos parientes. Muchas veces, el pedido que recibimos como antropólogas de colaborar con una reconstrucción genealógica pasa por reconocer que los ancianos vivos siguen evitando hablar de la abuelita mapuche, para poner más bien en valor la prosapia criolla de la familia que viene del «abuelito», aún cuando adultos más jóvenes comprometidos con prácticas de memorización tienen recuerdos difusos de haber escuchado a esa abuelita hablar en *mapuzugun* o hacer rogativa a escondidas. Esta situación habla de un olvido estratégico, para unos, que sin embargo es un olvido funcional por falta de socialización de información, para otros.

Pero lo que más me interesa aquí es un tipo de olvido que deviene pesada carga porque auto-responsabiliza a los sujetos de su ocurrencia. Muchas veces el «no saber» en que se ancla una auto-identificación denigrada se adjudica a no haber prestado atención suficiente, por haber sido niños que no tenían conciencia de lo importante que era aguzar los oídos, en vez de andar jugando por ahí. Muchos adultos sí nos cuentan que recuerdan muy bien las visitas que se hacían entre parientes, cuando ellos eran niños, cómo se compartían noches enteras de «conversas» y comidas. Pero no se acuerdan nada de lo que se conversaba durante horas y que es justamente lo que importaría para ellos saber. No es infrecuente que estas circunstancias se vinculen con haberle dado tarde valor a la propia pertenencia, lo que de alguna manera infantiliza a quienes, siendo adultos, tienen que depender de otros «para hacer lo que se debe hacer y saber como se debe hacerlo», particularmente en términos de las rogativas y otras prácticas de enraizamiento, como saber leer las «señas» que dan los *pu newen* o fuerzas espirituales del lugar.

Podría en principio pensarse que esta disparidad de los recuerdos sobre eventos narrados y eventos narrativos tiene que ver con que los primeros remiten a un tiempo propio del relato que puede estar alejado de la experiencia personal, pero que el otro se ancla en una temporal-

dad propia, un «estar ahí» durante la misma actividad del narrador y su narrar, que ha dejado rastros de cómo la recurrente puesta en discurso de sucesos remotos conllevaba acortamiento de la distancia entre esos sucesos y la experiencia de muchos integrantes de una audiencia comprometida con la situación. Desde esta perspectiva, importa menos el contenido de lo dicho que recordar la experiencia de transmisión en sí misma, pues es con esa situación con la que uno queda afectivamente involucrado. En esto, mi argumento es que lo que ancla las pertenencias suele ser más el recordar el evento narrativo que el mismo evento narrado. Dicho de otra forma, cuando muchas personas recuerdan que de niños no prestaban atención a lo que decían los mayores, tal vez estén aludiendo a la distancia que sentían respecto del evento narrado. Cuando de adultos se lamentan de eso pero no obstante recuerdan esas situaciones como fundantes de su pertenencia fallida, están haciendo hincapié en la importancia de los eventos narrativos en sus vidas como momento de anclaje de pertenencia. Ergo, se puede no recordar lo que los ancianos decían y, sin embargo, sentir una pertenencia fuerte que no pasa por el contenido mismo de los relatos, aun cuando ése sea un requisito que se impone desde los estándares de metamemoria.

En todo caso, resulta obvio, para mí, que—en estos casos—se sabe y recuerda más de lo que se admite saber y recordar. Por lo pronto, aunque no se recuerde el evento narrado, la palabra exacta de los antiguos, se recuerda perfectamente el evento narrativo y lo que éste implicaba en términos de dar muestras de una sociabilidad y comensalidad mapuche que, por ende, se puede respetar y recrear. Se sabe también qué es lo que hace ver ciertos acontecimientos como «eventos»—esto es, como «señas»—para cuya interpretación, en todo caso, hay que consultar «a los que saben». Y es esta sensibilidad para identificar lo que puede ser importante, que permite por ejemplo decir ante ciertos acontecimientos aun faltos de interpretación que “eso no sé qué será (cómo interpretarlo), pero lo llevo bien guardado en mi cabeza (memoria)».

Dos son las cosas que me interesa destacar aquí. Primero, es a partir de estos recuerdos que parecieran difusos que puede explicarse la celeridad de ciertos procesos de recuperación lingüística, o la rapidez con que se pasa de un supuesto «no saber» cómo hacer rogativas a un proceso de aprendizaje que permite leer las «señas» del entorno para saber cómo debe ser la rogativa propia, acorde al lugar y sus *pu newen*.

Segundo, hasta aquí nuestro recorrido ha puesto en relación tanto las prácticas del recordar como los silencios y los olvidos en relación a un pasado que, en todo caso, se busca articular como memoria que «nos» oriente hacia un cierto futuro. Sin embargo, prestar atención a lo que desde la metamemoria mapuche se debe recordar para saber entender sueños y señas muestra que lo que se busca memorizar es menos el pasado que el porvenir. Me explico.

Tomada la decisión de volver a la Mapu y ante la inminencia del retorno al campo para afirmar su pertenencia mapuche, mi interlocutora empezó a contarme en su casa del pueblo o en visitas que hicimos por los alrededores del lugar a recuperar que había tenido varios *pewma* o sueños. Había tratado de memorizarlos. Por eso me los contaba, como parte de esa práctica del recordar. Pero no podía saber cuál era su significado aún. Para ella, era no obstante claro que estaban dándole *señas* o mensajes menos sobre lo que estaba pasando que sobre lo que iba a pasar con la recuperación. «Ni bien me recordé (desperté), me senté en la cama para no olvidarme de nada», me dijo. Y no hizo falta que me dijera más, porque hasta yo sé que así dicen los mayores que hay que hacer para no olvidarse de un sueño. Instalada ya en el campo, los *pewma* de Rosa siguieron, y fueron compartidos con cada anciano o persona con conocimientos propios que pasara de visita para identificar qué mensaje estaban dando los antepasados a su través.

No me interesa aquí pensar los *pewma* mapuche desde los debates de Maurice Halbwachs con Emile Durkheim, sobre si y cómo el pasado se conserva en los sueños. En esto, Halbwachs entiende que el pensamiento del sueño y el de la vigilia se desarrollan a partir de marcos (cuadros, corrientes) sociales diferentes, los del primero mucho más fragmentarios que los del último (1994: 16).¹⁷ Me interesa más bien encararlos desde la perspectiva de cuáles son las prácticas y mandatos culturalmente específicos sobre qué es lo que hay que recordar (y compartir) de experiencias en principio personales. Y en esto, los *pu*

17 Como explica Alves de Seixas (2004: 82-83), para Halbwachs en los sueños predominan las imágenes y los sentimientos, y su lenguaje es fluido y efímero; lo social se disuelve porque, para el autor, “el hombre dormido escapa al control de la sociedad”, de modo que los sueños son el lugar donde el sujeto reina por excelencia. En cambio, las características de los cuadros sociales de la memoria son su objetividad y exterioridad (op.cit.: 84).

pewma no son las únicas experiencias personales a ser cuidadosamente memorizadas y compartidas.

Particularmente durante los primeros meses de la recuperación, a medida que alguien iba recorriendo el lugar, aparecían además otros conjuntos de aconteceres que quien los presenciaba construía como «eventos» en el sentido que le adjudican Bensa y Fassin (2002), esto es, aconteceres que parecían estar marcando una momentánea ruptura de inteligibilidad que necesitaba ser interpretada con otros por si eran una «seña» de los *pu newen* o fuerzas del lugar, con indicaciones de aciertos, errores o necesidades de modificar cómo se estaban haciendo las cosas. Transformar entonces un acontecer en *evento*, y recordarlo para compartir con otros, por si cupiera entenderlo como *seña*—aunque presencié varios «eventos» que no acabaron interpretándose como tales, lo que generalmente derivaba en bromas a quienes los habían registrado—era menos una forma de reordenar el pasado, que una forma de memorizar el porvenir, en el sentido de estar atentos a lo que Bensa y Fassin identifican como propio de los «eventos»: mostrar las condiciones a partir de las cuales el universo local se debe reorganizar. En este sentido opera también el *pewma* y por eso es tan importante memorizarlo para decifrar colectivamente cuál es el mensaje que anticipa.

Si pensamos estas prácticas del recordar desde la perspectiva de quienes pensaban de sí mismos que tantos años de vida en el pueblo les habían hecho olvidar o impedido conocer cómo proceder o cómo interpretar bien sueños y señas, lo relevante es que eso no les impidiera saber cómo transformar ciertos aconteceres en eventos a compartir con otros por si estaban comunicando mensajes relevantes para saber/aprender, por ejemplo, cómo vincularse con los *newenes* o fuerzas del lugar. Y es a partir y a través de estas prácticas que por ejemplo fue ganando fuerza entre algunos la idea de que había que volver a recuperar en el mismo lugar, así como la de que «el conflicto» no podía ser solucionado aceptando el ofrecimiento de Benetton de entregar tierras en otra parte de sus propiedades privadas. Como se pudo con el tiempo enunciar con tanta firmeza como convicción, a pesar de las dificultades, «volvemos/volvimos ahí porque los abuelos (sus *pu pullv* o espíritus) nos están llamando». En una dirección semejante, se leyó el haber encontrado plantitas de frutilla que se habían plantado cinco años antes. Que esas

plantitas sobrevivieran sin recibir cuidado eran seña de que ahí los «estaban esperando».

ACTUALIZANDO REFLEXIONES DIFERIDAS

En cada una de las presentaciones públicas a través de las cuales se defendía la legitimidad de la recuperación, se hacía hincapié en cómo la historia propia—las de las familias involucradas y la más extensa del pueblo mapuche—*tewelche* conservada en la memoria colectiva—mostaban derechos sobre el espacio recuperado que había sido usado libremente hasta que la estancia lo alambrara, y también sobre los alrededores, donde se vivía libremente antes de la conquista del desierto. Eso era parte del mapuche *kimvn* o sabiduría y en eso sustentaban su identidad quienes estaban siendo demandados como usurpadores. A cada paso, tanto los demandantes como otros integrantes del estado y la sociedad civil ponían eventualmente en duda o bien la legitimidad de esos recuerdos, o bien las identificaciones mapuche de quienes llevaban ya demasiado tiempo viviendo en el pueblo como para seguir siendo indígenas—lo que además quedaba «demostrado» por lo poco que sabían de «sus propias costumbres». Antagónicas como estas lecturas pueden ser, disputan sobre un mismo mandato de alineamiento entre memoria/cultura/identidad. Pero ese alineamiento resulta de tomar memoria/cultura/identidad como objetos de predicación más que como medios de dar significación a los recuerdos, los saberes y las pertenencias. Esto es, deviene efecto de estándares y discursos de metacultura, metamemoria y metaidentidad más que de las prácticas de significación en cada uno de estos campos.

Si nos centramos en las prácticas, se hace sencillo advertir muchas heterogeneidades y desfases entre lo que se sabe, lo que se recuerda y las identificaciones. Una primera pregunta que surge, entonces, es tanto con qué efectos como por qué se presuponen alineamientos que contradicen las experiencias sociales. Si, como mencionamos, la superposición de grupo/cultura/territorio de la antropología clásica pudo a partir de determinado momento verse como efecto de subjetivaciones nacionalizadas, mi argumento es que la superposición cultura/memoria/identidad opera con una lógica semejante: la de los estados—nación modernos que devienen parámetro legitimador y organizador de jerar-

quías entre distintos procesos de comunalización a partir del cruzamiento de dos tensiones: Historia/memorias y Escritura/oralidad.

En lo que hace a la tensión entre Historia/memorias, Chakrabarty señala que, en el mismo momento en que la modernidad comenzó a pensar el mundo como desencantado, empezó a ponerle límites a los modos en que el pasado puede ser narrado (2000: 89). Esto es, si la modernidad se atribuyó la capacidad de controlar la Historia como reconstrucción de hechos verdaderos, tendió a privatizar las memorias como ámbito de lo doméstico, de lo personal o sectorial. Mucho más aún entre sociedades colonizadas, llamadas «primitivas» por su énfasis en la oralidad, pero sistemáticamente excluidas e invisibilizadas desde las formas estatales de registro. Para ellas en particular, memorias fuertes y homogéneas empezaron a ser vistas como casi el único resorte disponible para sustentar su sentido de devenir. Se les impone así el mandato de ser «sociedades-memoria», como sostiene Candau (2001: 183), organizadas en torno a memorias-organizadoras fuertes.

La tensión Escritura/oralidad refuerza en todo caso ese patrón hegemónico, como queda claro cuando Goody y Watt caracterizan en 1963 la escritura iniciada en Grecia y fortalecida en la edad media como esa tecnología del intelecto cuyos efectos transforman cualitativamente la naturaleza del conocimiento y la tradición cultural, por cuanto establecería una nítida separación entre mito e historia, entre opinión y verdad, entre aceptación de la tradición o escepticismo ante ella-vía esta última para la individuación y emergencia de formas de vida democráticas (Collins 1995: 77). En este marco, la disciplina histórica-la Historia con H mayúscula como actividad especializada, posibilitada y centrada en la escritura-aparece como la posibilidad de superar el perspectivismo inherentemente atribuido a los saberes transmitidos oralmente. Lo que por tanto circula como implícito es que la oralidad favorece agregados sociales centrados en la memoria empáticos, participativos y situacionales, mientras que la escritura promueve colectivos objetivamente distanciados, analíticos, pronos a la abstracción y a basarse en los registros (Collins *op. cit.*).

Es claro que este estándar de superioridad de las sociedades escriturales pasa por alto realidades mucho más complejas, que indican que la práctica escritural está muy desparejamente distribuida en las sociedades con escritura, y que muchos miembros de sociedades que al día

de hoy se reivindican como de tradición oral son alfabetos desde hace mucho tiempo. Pero la jerarquización de lo escritural le agrega, en todo caso, otro ingrediente clave a los metadiscursos no solo ya sobre qué es lo que otorga entidad y legitimidad a un colectivo, sino sobre la forma misma en que circulan los recuerdos. Desde sociedades escriturales que han usado la tecnología del archivo como medio de preservar sus memorias y que justifican las asimetrías de sus «otros internos» desde la diferencia entre el predominio de la escritura o de la oralidad, no resulta tan extraña la tendencia a pensar que las memorias deben tener una dinámica textual. Pero lo relevante es identificar otros efectos de este presupuesto de textualización.

Al asumir para sí el objetivo de la exactitud de la representación y el no ser escrita “a medida” (Candau 2001: 127), la historia académica busca distanciarse de lo que se consideran esas «historias vulgarizadas» que—sin embargo—operan como «memorias públicas» sensu el Popular Memory Group (1982), esto es, que son hegemónicas y oficiales. Pero más interesante que lo que las diferencia es lo que la Historia y esas historias de todos modos comparten: el privilegio asignado a la monoacentuación de los eventos y a la temporalización lineal y continuada. Casualmente, ambos privilegios también se atribuyen a todo discurso (autorizado), lo que por desplazamiento lleva a precarizar otras formas de temporalización. Así, como advierte concretamente Herinaldy Gómez desde su análisis de los lugares y sentidos de la memoria entre los Paez o Nasa del Cauca colombiano, la historiografía hegemónica (en sus diferentes versiones legas y académicas, agregaría yo) comparte—más allá de diferencias teóricas, epistemológicas, metodológicas o ideológicas—ciertos presupuestos culturales clave en parte heredados de su cuna historicista. Básicamente, el de una linealidad de lo temporal que hace que la relación entre pasado, presente y futuro deba ser necesariamente cronológica y no aleatoria; el de tender a percibir el tiempo por fuera del espacio y como algo externo a los deseos y esperanzas de la memoria; el de distinguir taxonómicamente de manera radical el tiempo cosmogónico y el tiempo histórico, estableciendo por ende diferencias medulares de verosimilitud entre mito e historia (Gómez 2000: 28). Y es esto último lo que más nos interesa aquí, porque será desde estos parámetros más o menos implícitos que las narraciones históricas indígenas que contravengan «nuestras»

formas culturales de narrar los hechos tiendan a verse como faltas de lógica y sentido (Gómez 2000 37) o, en el mejor de los casos, como ocurrencias mitologizadas que poco tienen que ver con la Historia.

Llegados a este punto, es innegable que las formas que muestran los debates públicos indican, como sostiene Sider, que ninguna tradición está aislada ni es autosuficiente respecto de procesos más amplios, sino que está incrustada y es expresiva de la vulnerabilidad y fragilidad con que los grupos subalternos los viven. Pero Sider también sostiene que, “para estos pueblos (...) la ‘tradición’ nombra procesos de continua construcción cultural y social a través de los cuales distanciarse de la sociedad dominante y crear o reclamar para sí mismos marcos de dignidad y auto-respeto, permaneciendo a su vez en lo substancial dentro de las estructuras e instituciones de incorporación de la sociedad dominante (1997: 72).”

Sostener por tanto que identidad y memoria no son simplemente cosas sobre las que pensamos, sino cosas a través de las cuales pensamos, comporta admitir que no tienen existencia por fuera de condicionamientos políticos, relaciones sociales e historias que nos involucran de manera dispar (Gillis 1994: 5). Esto es, más que productos fijos, de límites sociológicamente precisos, memorias, saberes e identidades resultan de y operan como articulaciones significantes de la realidad ancladas, como todo trabajo físico o mental, en complejas relaciones de clase, género y poder que determinan qué es recordado (u olvidado), por quién y para qué fines (Gillis 1994: 3). Este reconocimiento no impide sino que aconseja explorar—como buscamos hacer en este artículo—si, aún así, hay prácticas del conocer, pertenecer y recordar que no dependen exclusivamente de los condicionamientos impuestos por los contextos de subordinación.

Para ello apuntamos a identificar otros soportes no necesariamente discursivos o textuales para las prácticas de recordar, lo que no obsta que devengan discurseables en algún momento. Al hacerlo, retomamos lo que en un trabajo anterior dejamos planteada como agenda a explorar a futuro: esos tres desafíos resumidos por Jean y John Comaroff (1992: 27), que pasan por examinar la historicidad perceptual y práctica propia de mundos locales para entender mejor su lugar dentro de los procesos históricos globales de los que forman parte; por situar «ser» y «acción» comparativamente dentro de sus distintos contextos cul-

turales, para poner en entredicho los tropos básicos de la historiografía occidental—es decir, «biografía» y «evento» como ventanas históricas transparentes y neutrales—; y por analizar en vez de desconocer la madeja de estructura e indeterminación, de forma e incoherencia que se nos presenta cuando seguimos el movimiento de contingentes sociales a través del tiempo (Briones 1994: 118–119). Veamos entonces si hemos al menos avanzado un poco en esas direcciones.

En lo que hace a analizar la historicidad perceptual y práctica propia de mundos locales, intenté ver cómo ciertas prácticas mapuche del recordar lo que performativamente devienen «*pu pewma*» y «señas» apuntan menos a reinscribir el pasado que a memorizar el porvenir. Al sugerir que sólo algunos aconteceres devienen eventos y que sólo algunos eventos devienen «señas», traté de mostrar ese proceso no como algo automático o transparente, sino como fruto de un trabajo social de articulación de saberes, pertenencias y recuerdos. Al insistir no solo ya en que puede haber muchos pasados recordados porque hay varios presentes desde los que se recuerdan, sino también en que hay presentes variados para identificaciones convergentes porque ha habido muchos pasados vividos y transmitidos, dejé sugerida más que analizada «esa madeja de estructura e indeterminación, de forma e incoherencia que se nos presenta cuando seguimos el movimiento de contingentes sociales a través del tiempo».

Pero hay otras cosas que fui aprendiendo en el camino. Aunque el énfasis en los contenidos lleva a que la idea de memorias colectivas quede acotada a recuerdos compartidos y se confunda con el saber/sabiduría de un pueblo o grupo, el recordar como práctica expande la memoria intersubjetiva no sólo a lo transmitido (eventos narrados) sino a las situaciones mismas de transmisión (eventos narrativos). No poder precisar ciertos contenidos de memoria como conocimiento colectivo articulado no veda totalmente el acceso a un pool de entendimientos/sentires a conectar o desconectar como parte medular del definir quiénes somos, qué sabemos y qué recordamos.

En suma, si desde el historicismo predominante en la modernidad las prácticas de recordar siempre ponen en juego el pasado, desde perspectivas como la mapuche los *kuifikecheyen* o antepasados están presentes como *pu newen* o fuerzas que se comunican con los vivos a través de señas y *pu pewma* o sueños para anticipar el porvenir. Por ello

memorizar esos anticipos para interpretarlos no es simplemente cosa del pasado, sino de un presente orientado al futuro mediante prácticas activas de interpretación y producción cultural, para encontrar, por ejemplo, modos propios de hacer enraizados en un determinado territorio o para cambiar lo que se venía realizando por generaciones, si así «se recibe» en sueños.

Claramente, estas certezas desbordan los términos en que se demanda hegemonicamente dar demostraciones de ancestralidad. Se abre así uno de los tantos puntos en los que la comunicación intercultural se tensa de modos que no admiten resoluciones sencillas, a menos que exista predisposición para no quedar discutiendo sobre una «realidad incuestionable», sino sobre regímenes de historicidad que llevan a leer distintos aconteceres como «eventos» dignos de ser considerados «hechos».

Así, pasar en limpio hoy reflexiones diferidas sobre las experiencias de los pueblos originarios desde un tema tan ampliamente debatido por las ciencias sociales como el de las memorias ha buscado no solo pasar en limpio aprendizajes sobre lo que ciertos conceptos teóricos de memoria, cultura e identidad arrastran como falencia, sino también sostener una agenda de investigación terrenal, acorde a los tiempos que corren. Estamos en una época en que para que se implementen los derechos reconocidos, se demandan muestras de autenticidad o bien ancladas en la posibilidad de testimoniar holocaustos pasados, o bien en dar muestra de «patrimonios» inmemoriales pero memorializados, tangibles e intangibles, que sustenten pertenencias. El uso impreciso de conceptos como los “cultura”, “identidad” y “memoria” está propiciando que, en arenas conflictivas, se los vincule desde una equivalencia o casi sinonimia que se transforma en parámetro moral para juzgar la pertinencia o no de ciertas prácticas e identificaciones.

Otras comprensiones se hacen en cambio accesibles cuando memorias, culturas e identidades no se ven como «propias» o particulares por sus contenidos, sino por las vías a través de las cuales se recrean intersubjetivamente. Desde esta perspectiva, varios de los procesos que denominamos como «etnogénesis», «re-indigenización», «emergencia étnica» debieran ser re-examinados, pues se sustentan más en una idea de «adquisición» o incorporación (interesada o no) de contenidos ausentes, que en la de articulación/reconexión intersubjetiva

de prácticas. En esto, por ende, es fundamental ensayar otros caminos explicativos que problematicen continuidades y discontinuidades a la par, porque el constructivismo teórico desde el cual se encaran algunos estudios de la memoria como efecto de montajes e invenciones poco ayuda a echar luz sobre la complejidad y los límites o condicionamientos que (im)posibilitan y (en)marcan las articulaciones del saber, pertenecer y recordar en ciertas direcciones, pero no en otras.

CODA AÚN MÁS DIFERIDA

Como muchos ancianos, Don Guillermo pasó sus últimos años preocupado por la forma en que los jóvenes parecían estar distanciándose de los modos propios. Por eso me decía que él «daba» igual sus *pu gvxam* y *pu gelam*, aun ante audiencias que parecían distraídas y aunque a veces parecía quedar hablando solo. Lo hacía con la convicción de que «El que tenga *kvme logko* o buena cabeza va a llevar».

Al ir escuchando tantos *pu gvxam* o relatos verídicos me fue inicialmente sorprendiendo (1988b) lo que veía como evaluación contradictoria de ese hacer de los mayores que explicaba las desventuras presentes de sus descendientes. Entonces, cuando ante las mismas decisiones se oscilaba entre afirmar que esos mayores «no supieron/no pudieron/no quisieron» hacer otra cosa, varios velos me impedían escuchar que una coexistencia que yo adjudicaba a contradicciones resultantes de procesos de subalternización, estaban apuntando a topicalizar procesos mucho más complejos de identificación, subjetivación de experiencias y agencia. Todo eso a la vez.

Años después (Briones 1994), mientras seguía pensando en esas «contradicciones» a la par que se advertían ya campos de interlocución ampliados donde se empezaba a disputar la historia oficial desde visiones propias, reformulé mis preocupaciones sosteniendo—a partir de Karl Marx—que «los sujetos interpretan su propia historia (y la historia de los otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues la interpretan bajo circunstancias que ellos no han elegido». Empecé entonces a vincular las posibilidades de «re-interpretación» con la ampliación de los campos de interlocución, sin darme cuenta de dos cosas. Primero que esas relecturas son algunas de las prácticas que performativamente van transformando los campos mismos. Luego, que las

lecturas antropológicas participan de la misma dinámica de ir leyendo con velos conceptuales que, con tiempo y perseverancia, parecen irse des-velando. Incluso, que ese des-velamiento en parte resulta de la dinámica de sostener compromiso y apego afectivo con eventos narrativos que siguen rondando nuestra cabeza y corazón, aún a sabiendas de que no terminamos de entender todas las implicancias de los eventos narrados. Por eso, seguimos pensando sobre ellos sin importar el tiempo transcurrido.

Retrospectivamente, hoy veo el Cristo Colón del que hablaba don Guillermo como un índice para presuponer y crear marcos de lectura, y no como una equivocación. Si entonces pensé que mi maestro confundía los ejércitos republicanos con los coloniales, y quizás abreviaba Cristóbal como Cristo, ahora percibo otros sentidos en esa forma de condensar umbrales definitivos de nuestras respectivas historias de relacionamiento. El Cristo Colón de don Guillermo encarna la conquista y la evangelización como las experiencias más concretas a través de las cuales los pueblos originarios conocieron y padecieron la misma episteme de la modernidad que, por mucho tiempo, me fue llevando a poder únicamente ver «contradicciones» donde estaban operando otros procesos. Por ello hoy me re-centraría diciendo que «los sujetos senti-pensamos (Fals Borda 1984) y hacemos nuestra propia historia (y la historia de los otros, mal que nos pese), pero no simplemente como nos place, sino inadvertidamente violentados desde parámetros anidados de meta-Historia, metacultura, metamemoria, metaidentidad que no hemos elegido» -parámetros de una modernidad que las Ciencias Sociales hace comparativamente poco han empezando a provincializar (Chakrabarty 2000), estudios subalternistas, poscoloniales y decoloniales mediante.

Y, en esto, Don Guillermo siempre supo que escuchaba lo que podía de todo lo que me estaba diciendo. Lo sé porque a veces iba dándome pistas metapragmáticas explícitas para aclarar mis confusiones. Sigo sin embargo rumiando sobre las pistas implícitas recibidas de él y tantos otros. Y es desde esta forma de senti-pensar que ahora creo entender un poco mejor dos cosas tan recurrentemente oídas y vistas. Si los mayores que ya no están siguen estando y mostrando caminos, es por los modos en que la intensidad y los ecos de los compromisos afectivos entretejidos durante ciertos eventos narrativos nos mueven a evo-

carlos, volviéndolos a pasar por el corazón, para ir reconociendo otros sentidos en los eventos narrados. Esto es así porque, en definitiva, no puede haber *kvme logko* o buena cabeza sin *kvme piwke* o buen corazón. Sigo tratando.

REFERENCIAS

- ALVES DE SEIXAS, Jacy. 2004. « Le ‘réel’ chez Halbwachs. » En *Maurice Halbwachs. Espaces, mémoires et psychologie collective*. Yves Déloye et Claudine Haroche (dirs.) Paris : Publications de la Sorbonne. Pp. : 79-90.
- BENSA, Alban y Eric Fassin. 2002. Les sciences sociales face à l'événement. *Terrain* 38: 5-20, mars. Disponible en <http://terrain.revues.org/document1888.html>, consultado el 23/06/2008.
- BERLINER, David. 2005. The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. *Anthropological Quarterly* 78(1):197-211.
- BRIONES, Claudia. 1988a. Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad mapuche y la identidad nacional. *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, 2: 87-101.
- BRIONES, Claudia. 1988b. “Caciques y Estancieros mapuche: Dos momentos y una historia.” *XLVI Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam, Holland, Julio 8 a 12.
- BRIONES, Claudia. 1989. La identidad imaginaria: “Puro wínka parece la gente”. *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, 2(3): 43-69.
- BRIONES, Claudia. 1994. “Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos”: Usos del pasado e Invención de la Tradición. *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXI: 99-130.
- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRIONES, Claudia. 1999. *Weaving “the Mapuche People”: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. UMI # 9959459. 495 pp.
- BRIONES, Claudia. 2007. “‘Our struggle has just begun’ Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self” En *Indigenous Experience Today*, M. de la Cadena y O. Starn (eds.). Oxford-New York: Berg Publishers, pp.: 99-121.
- BRIONES, Claudia y Walter Delrio. 2009. “The ‘Conquest of the Desert’ as a trope and Enactment of Argentina’s Manifest Destiny. En *Manifest Destinies and Indigenous Peoples*. David Maybury-Lewis, Theodore MacDonald and Biorn Maybury-Lewis (eds.). Cambridge, US: Harvard University Press. Pp.: 51-83.
- BRIONES, Claudia y Lucía Golluscio. 1994. Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural. En *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. pp.: 499-517.

- BROW, James. 1990. Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63(1):1-6.
- CANDAU, Joël . 2001. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CARSTEN, Janet. 1995. The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 1: 317-335.
- CARSTEN, Janet (ed.). 2000. *Cultures of relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. UK: Cambridge University Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CLIFFORD, James. 1992. "Travelling Cultures". En *Cultural Studies*. Lawrence Grossberg et al. (eds.). New York: Routledge. pp.: 96- 116.
- COLLINS, James. 1995. Literacy and Literacies. *Annual Review of Anthropology* 24: 75-93.
- COMAROFF, Jean y John Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westviwe Press.
- CONNERTON, Paul. 2008. Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1: 59-71.
- CUESTA BUSTILLO, Josefina. 1998a. "Memoria e historia. Un estado de la cuestión". En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp. 303-246.
- CUESTA BUSTILLO, Josefina. 1998b. "La memoria del horror después de la II Guerra Mundial". En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp.: 81-104.
- DAKHLIA, Jocelyne. 1998. "De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria?" En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp.: 69-79 (traducido de *Annales ESC* de 1990, 4: 1005-1017.)
- FALS BORDA, Orlando. 1984. *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- FENTRESS, James y Chris Wickham. 1992. *Social Memory*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- GARZÓN, Adela. 1998. "Individualismo Psicológico y Memoria Colectiva". En Darío Páez, Darío; J.F. Valencia; J.W.Pennebaker; B. Rimé y D. Jodelet (eds.). *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. Pp. 17-27.
- GILLIS, John. 1994. "Memory and Identity: The history of a relationship." En *Commemorations. The Politics of National Identity*. J. Gillis (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press. Pp.: 3-24.
- Gómez, Herinaldy. 2000. "De los lugares y sentidos de la memoria." En *Memorias hegemónicas. Memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano (eds.) Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca. Pp.: 23-52.

- GROSSBERG, Lawrence. 1992. *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- GROSSBERG, Lawrence. 1993. Cultural Studies/New Worlds. En C. McCarthy y W. Crichlow (eds.) *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge.
- GROSSBERG, Lawrence. 1996. Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? En S. Hall & P. Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- HALBWACHS, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Edited, Translated and with an Introduction by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- HALBWACHS, Maurice. 1994 (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Postface de Gérard Namer. Paris : Albin Mitchel.
- HALL, Stuart. 1992. “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”. En: Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*. Londres: Routledge. pp. 277-294.
- LAZZARI, Axel y Diana Lenton. 2000. Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. En *Avá*, Revista de Antropología, 1:125-140.
- LOWENTHAL, David. 1994. “Identity, Heritage, and History.” En *Commemorations. The Politics of National Identity*. J. Gillis (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press. Pp.: 41-57.
- MOORE, Niamh e Yvonne Whelan. 2007. *Heritage, Memory and the Politics of Identity. New Perspectives on the Cultural Landscape*. Ulster, UK: Ashgate.
- NAMER, Gérard. 1997. “Postface”. En *La mémoire collective*. Maurice Halbwachs. Paris : Albin Michel. Avec édition critique établie par Gérard Namer préparée avec la collaboration de Marie Jaisson. pp.: 237-295.
- NAMER, Gérard. 2000. *Halbwachs et la Mémoire Sociale*. Paris: L'Harmattan.
- NORA, Pierre. 1989. Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*. Representations 26: 7-24.
- NORA, Pierre. 1998. La aventura de *Les lieux de mémoire*. En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp. : 17-34
- OLICK, Jeffrey K. and Joyce Robbins. 1998. Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology* 24:105-140.
- POPULAR MEMORY GROUP. 1982. “Popular memory: theory, politics, method.” En *Making Histories. Studies in history writing and politics*. R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz, y D. Sutton (eds.) Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. pp.: 205-252.
- PORTELLI, Alessandro. 2006. “What makes oral history different.” En *The oral history reader*. Robert Perks y Alistar Thomson (eds.) New York: Routledge. 2nd. edition. pp. 32-42

- RAMOS, Alcida. 1988. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed." En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. J. Hill (ed.) Urbana: University of Illinois Press. pp.: 214-234.
- RAMOS, Ana Margarita. 2005. *Trayectorias de Aborignalidad en las comunidades mapuche del "noroeste de Chubut (1990-2003)*. (Tesis de Doctorado inédita). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- RAMOS, Ana. 2008. El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal* 4: 57-79, abril.
- RAMOS, Ana Margarita. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas Mapuches-Tehuelches en contextos de desplazamientos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Eudeba.
- RICOEUR, Paul. 2000. *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- ROJAS MARTÍNEZ, Axel. 2005. *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Cali: Universidad del Cauca. Serie Estudios Sociales. Colección Cultura y Educación.
- SIDER, Gerald. 1997. "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People." En *Between History and Histories. The Making of Silences and Commemorations*. G. Sider and G. Smith (eds.) Toronto: University of Toronto Press. pp.: 62-79.
- TAYLOR, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- TURNER, Terence. 1988. "Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society." En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. J. Hill (ed.) Urbana: University of Illinois Press. pp.: 235-281.
- WHITE, Michael. 2006. "Working with people who are suffering the consequences of multiple trauma: A narrative perspective". En *Trauma: Narrative responses to traumatic experience*. David Denborough (Ed.). Adelaide, Australia: Dulwich Centre Publications. pp. 67-80.
- ZAMBRANO, Marta y Cristóbal Gnecco. 2000. "Introducción: El pasado como política de la historia." En *Memorias hegemónicas. Memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano (eds.) Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca. pp.: 11-22.

Claudia N. Briones é doutora em Antropologia Sociocultural pela University of Texas, em Austin, Estados Unidos. Professora Titular e Investigadora Principal en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa, Universidad Nacional de Río Negro/CONICET), Argentina. Suas pesquisas estão concentradas em direitos indígenas e políticas indigenistas na Argentina, e envolvem particularmente a produção cultural e a organização do povo Mapuche-Tewelche. Livros publicados: editou com Ana M. Ramos o livro *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia* (2016); *Conflictividades interculturales: Demandas indígenas como crisis fructíferas* (2019). cbriones@unrn.edu.ar

Esther Jean Langdon é doutora em Antropologia pela Tulane University. É coordenadora do INCT: Brasil Plural, pesquisadora 1B do CNPq e professora aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Dedicou-se durante sua carreira à pesquisa da relação entre cosmologia xamânica, rituais, *performance* e narrativa e o cotidiano. Seus interesses também incluem políticas de saúde, a relação dos indígenas com o estado e a reconfiguração das práticas de saúde e do xamanismo frente às políticas culturais. Suas pesquisas têm se concentrado na Colômbia e no Brasil, e tem livros e artigos publicados na América Latina, nos Estados Unidos e na Europa. Atualmente, está engajada no retorno de material etnográfico em colaboração com os esforços dos Siona para a revitalização da sua cultura e língua materna. Livros publicados: *Políticas públicas: reflexões antropológicas* (2016); *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina* (2015); e *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* (2014). estherjeanbr@gmail.com

Jafte Dilean Robles Lomeli é doutora em Literatura y Estudios Culturales pela Universidad de Georgetown, em Washington, D.C. Investigadora independente, seus temas de interesse e pesquisa são literatura testemunhal e investigação-ação participativa em Colômbia. jr1424@georgetown.edu

Joanne Rappaport é doutora em Antropologia Sociocultural pela University of Illinois em Urbana-Champaign (UIUC). Atualmente é professora no Department of Spanish and Portuguese at Georgetown Uni-