



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT30: Las relaciones sociedad naturalezas en la antropología actual: controversias epistemológicas y diálogos políticos

La memoria río. Etnografías sobre el pensamiento político-afectivo del *estar en el tiempo*

Ana Margarita Ramos. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas - Universidad Nacional de Río Negro. aramosam@gmail.com

Resumen

¿Qué es la memoria? ¿Cómo trabaja la memoria? Estas son, en principios, las preguntas filosóficas, metodológicas y teóricas cuyas respuestas fueron configurando lo que hoy denominamos como el campo de los Estudios de Memoria. Estas discusiones no solo se apoyan en principios epistémicos estructurales para el pensamiento de Occidente --tiempo, pasado, presente, futuro, recuerdo, olvido--, sino que también fueron forjando nuevos conceptos o resignificando otros --p.e. silencios, narrativa, testimonio, agencia, objetos, transmisión, mitos, historia, etc.--. Este trabajo se basa en algunas situaciones etnográficas donde intelectuales --no siempre académicos-- mapuche y no mapuche, desde sus propias trayectorias de reflexión, se preguntaron juntos qué es la memoria y cómo trabaja. Haciendo uso de la metáfora --escuchada entre las comunidades mapuche de Chubut-- de la memoria como el fluir de un río, me pregunto por las lógicas de relacionalidad que esa memoria-río actualiza y por las



formas en que estas guían la producción de conocimientos en contextos específicos de lucha.

Palabras Claves: *conflicto territorial; conocimiento; mapuche; memoria.*

Introducción

Las preguntas que subyacen en este trabajo son parte de mis preocupaciones en torno a la memoria, y sobre las que siempre regreso: ¿Cuáles son los marcos de comprensión del mundo que se actualizan con las prácticas de memoria? ¿A qué experiencia de “estar siendo”, desde distintos marcos interpretativos, referimos con la noción de memoria? Pero particularmente, cuando llamo a una práctica como “memorias mapuche” ¿Estoy nombrando efectivamente el campo de acciones y sentidos que se pone en juego para mis interlocutorxs? Estas preguntas me parecen tan inabarcables como inspiradoras para refinar nuestros entendimientos de la memoria. Por eso, y antes de iniciar esta ponencia, quisiera aclarar dos no-propósitos: por un lado, no espero –porque no sabría cómo hacerlo—responder aquí acerca de los bordes más ontológicos de la memoria mapuche; por el otro, mis reflexiones al respecto no dan cuenta de un Conocimiento Mapuche con mayúscula, puesto que, en todo caso, solo estaría continuando aquí las conversaciones que inicié con algunxs interlocutorxs en particular. Aclarados esos puntos, en esta ponencia me interesa acercarme a esas formas de “estar en y en relación con el tiempo” haciendo foco en situaciones etnográficas distintas pero que comparten, por un lado, la memoria como objeto de reflexión y, por el otro, un encuadre del conocimiento orientado por marcos de interpretación mapuche.

Para quienes trabajamos con memorias, las prácticas de recordar son el tema central del análisis. Por lo tanto, el propósito de nuestras investigaciones reside en comprender la heterogeneidad de los recuerdos en su vinculación con el mundo (espacio) y con las experiencias vividas (tiempo). Recordar es mucho más que evocar un pasado. Se trata,



en principio, de constelar (articular) pasado-presente-proyectos a futuro en imágenes significativas (Benjamin 2001). Pero también se trata de una práctica con un doble potencial político: por un lado, organiza nuestras experiencias sensibles y lo que percibimos como existencia y, por el otro, en algunos presentes más que en otros, renueva su propia fuerza enactiva para producir mundos (Ramos 2020).

Sin entrar aquí en estas discusiones más filosóficas, ya trabajadas en otras oportunidades (Cañumil y Ramos 2011, Ramos 2017, 2018), me interesa centrarme en ese momento preciso de constelación, en el que se encuentran el pasado y el presente (con su propio proyecto a futuro). En ese momento del tiempo articulado en el que se produce un recuerdo, un conocimiento o una existencia. Me pregunto cómo, desde los saberes mapuche sobre la memoria, podríamos repensar las constelaciones o encuentros de experiencias.

La existencia de la memoria: el territorio y sus vivientes¹

Conversando con Mauro Millan² sobre la memoria, él recordó que había sido Carmen Calfupan quien le explicó que la memoria era el río. Y compartió entonces un relato de esta anciana sobre una experiencia que ella había tenido cuando era joven y estaba muy enferma. El relato de Carmen era un *perimontu* (visión) en el que había volado por las nubes en un caballo alado y petizo. El punto más lejano de ese itinerario fue cuando llegó hasta un lugar en las alturas donde se encuentra con su padre ya fallecido. Este le da varios consejos, pero hacia el final ella le dice: “no, papá, no me quiero quedar con vos, vos estás muerto”. Finalmente, y después de un fuerte sacudón, el caballo la arroja al río y la regresa al mundo cotidiano. “Esa vez me sortearon”, explicaba Carmen. Concluyó su relato diciendo que al ser devuelta al río había sido regresada a la vida, al mundo de los vivos... Ahora bien, no solo debía seguir viviendo, sino que, además,

¹ Los textos antropológicos suelen hablar de “no humanxs”. En consulta con el *kimche* Rosendo Huisca, este explicó que era mejor utilizar las palabras “existentes” o “vivientes” (para incluir tanto humanxs, animales, plantas, rocas, fuerzas de la naturaleza, espíritus de los ancestros...)

² Militante mapuche y longko de la comunidad Pillan Mahuiza, Corcovado, Chubut. Conversación mantenida en noviembre del 2014.



había sido elegida para cumplir un rol especial en esta tierra. Desde entonces, y hasta su muerte, Carmen fue la tamborera (la autoridad que toca el *kultrun* o tambor en las ceremonias) de la comunidad de Cushamen.

A partir de esta asociación que había hecho Mauro entre la memoria y el río, me acordé del relato que una joven mapuche, Luciana Jaramilo, había contado hace varios años atrás en un encuentro. Ella compartía entonces con los participantes de esa reunión, una conversación que había mantenido con su abuelo Demetrio Miranda. El relato de Luciana tuvo mucho sentido para mí puesto que conocía a Demetrio desde hace tiempo y lo había visto enseñar con mucha ternura y paciencia a lxs más jóvenes en algunas oportunidades. En este caso, Luciana reprodujo el siguiente diálogo:

- ¿Qué es la memoria? –le pregunté a mi abuelo.

Es el *mapuzungun* (lengua mapuche)

- ¿Qué es el *mapuzungun*?

Mi abuelo me dijo que algún día lo iba a entender pero que todavía no era el momento; después de un tiempo, mientras estábamos los dos sentados a orillas de un arroyo, mi abuelo retomó aquella conversación.

- Acercate al arroyo y escuchá... eso es el *mapuzungun*³

Hace dos años atrás nos visitó una pareja amiga de ancianxs mapuche que vive del otro lado de la cordillera, Alicia y Rosendo Huisca Melinao⁴. Se alojaron en casa por unos días. En una de las tantas conversaciones que mantuvimos esos días, Alicia y Rosendo explicaron:

Rosendo: yo siempre he escuchado de los *txayenko* (caída de agua). Los *txayenko* dan mucha fluidez, como *kimün* (conocimiento), ahí está la corriente...el agua... ahí es importante

³ Este relato lo cuenta la nieta de aquel anciano en un taller de formación de capacitadores interculturales en la ciudad de San Carlos de Bariloche, 2006.

⁴ Las citas de Rosendo que se transcriben en esta ponencia surgen de las conversaciones mantenidas con él y su esposa Alicia, con el militante mapuche Mauro Millan y la antropóloga Claudia Briones, en el contexto de un trabajo en colaboración para reflexionar sobre la práctica específica de los *ngtram* (relatos de experiencia pasadas), año 2019.



Alicia: eso lo dijo la *machi* (autoridad ancestral), que es importante que todos tienen que hacer eso

Rosendo: El *txayenko*, la vertiente del agua, es como fuente de *kimün*, fuente de inspiración seguramente (...) Esa agüita que vierte el cerro en la mañana es la que uno tiene que pedirle...invocarle a ella y a pedirle al agüita.

En mis primeros trabajos de campo en la comunidad mapuche de Cushamen había escuchado varias veces esa idea de “inspiración”, como el momento de la vida en que una persona recibía las “condiciones nuestras para hablar” (el “hablar bien” o la memoria) de los ancestros. Al respecto, contaba el anciano Martiniano Nahuelquir hace varios años atrás:

Había ido al espíritu que se llama Fidel (refiere específicamente al hecho de haber ido hasta su tumba), ese era un libro abierto para hablar, ese tenía historia de todo, de todos los aborígenes. Y bueno, así fui, llevé los sacrificios de vela, *mudai* [...] para que mi espíritu sea como el espíritu de los viejos ¡Pero pareciera que me levantaran del pelo! Parece mentira ¿eh? Ahí le pedí todas las condiciones.

Después de este intercambio, Martiniano sacó sus palabras en el camaruco (ceremonia mapuche): “por ese *nguillatun* que fui a hacer allá, para tener mi espíritu de los viejos, hablé con buenas palabras, me dirigí a la gente con ese espíritu tan ardiente” (En Ramos 2003). Otro anciano, Filomeno Nahuelquir, contaba una experiencia similar, pero esta vez a través de un sueño (*pewma*):

Yo acepté el camaruco porque yo tuve un aviso a través de un sueño, por eso hice camaruco, me vinieron a hablar. Había pasado mi padre en mi sueño, yo lo soñé a mi padre que me vino a ver y me dijo que andaba apurado, que un momento pasaba él. Entonces me dice: “lo nombro a usted”, me dice. Pero me habló en lengua (*mapuzungun*) no me habló en castilla. ‘*Femueci felen tami peñi, eymi ka felerpuaymi tatí pigen*’⁵. Y yo le dije: “pero papá, cómo voy a hacer camaruco si yo

⁵ Traducción: ‘Así como está su hermano, usted también llegará a estar así, me dijeron’.



no sé nada”. “No no”, me dice, “usted lo va a hacer, usted va a hacer”, me dice, “vos nomás vas a hacer, en esos días que vas a hacer camaruco, yo voy a venir a ayudarte, yo mismo te voy a venir a ayudar”, me dijo, “*afkazi*” (A la par). Y sí, justamente, vinieron a ayudarme, me vino a ayudar el viejo. Si yo no sabía hablar en lengua y ese día tenía palabras... ahora por qué cuando llegó el día pude hablar claro. Y llegaba la nieve, y ahí se fue y me fui yo. Así soñé yo, por eso hice camaruco (Filomeno Nahuelquir, en Ramos 2010).

En esta concepción, la noción de memoria se usa muchas veces como equivalente a la expresión “las buenas palabras de la antigüedad”. Por un lado, se refiere a asuntos (*zungun*) colectivamente contruidos y valorados como consejos, saberes o experiencias, pero también a un arte o forma poética de expresión (“hablar bien”, Golluscio y Ramos 2020). Si bien es distinto decir que la memoria es el río o es el arroyo, o decir que la memoria *fue transmitida* por las vertientes de agua o los espíritus de los ancestros, lo cierto es que la memoria tiene una existencia relativamente autónoma de las personas vivas. La memoria (las “buenas palabras de la antigüedad”) también existe en los *ngen*, en los *newen* (distintas fuerzas del entorno) y en los ancestros, quienes conviven e intercambian “palabras antiguas”, a través de las generaciones, con las personas mapuche que habitan el territorio. Entonces, y en tanto palabra colectiva, la memoria no es exclusividad de lxs humanxs, puesto que también transmiten saberes antiguos otros vivientes o existentes, como los *ngen* de los ríos, arroyos, cascadas y vertientes, o los espíritus de lxs ancestrxs.

Aproximarnos a la memoria desde sus bordes más ontológicos (Briones 2020) nos permite comprender el marco epistémico en el que se adquiere o se transmite la memoria, así como sus consecuencias políticas. Esto explica, por ejemplo, por qué jóvenes que vivieron gran parte de sus vidas en las ciudades —muchas veces en desconexión con sus historias de origen— recuperan conocimientos —e incluso sus destinos a ejercer roles de autoridad ancestral como *logko*, *machi* u otros—cuando recuperan territorio. En definitiva, es al vivir en el territorio de acuerdo con las formas



mapuche, que se reanudan los intercambios de la palabra antigua y se restauran las memorias.

La memoria como conversación: proceso permanente

La vida que transcurre se materializa como río (soñar con un río es soñar con la vida, decían muchxs ancianxs). En el río fluye la vida, y con ella la memoria, en zigzag pero en un andar permanente. Hay momentos en los que el río puede ser interrumpido traumáticamente, pero siempre hubo y habrá gente que se encarga de restaurar surcos y permitir que el río siga su flujo. Porque la memoria es una conversación transcurriendo en cada lugar. A veces, se trata solo de relatos mínimos, que duran apenas unos segundos.

Una expresión dicha al pasar por un padre o una madre --mientras el hijo prestaba atención a su juego-- puede ser para este último, con el tiempo y en la medida que la entrama con otras que irá escuchando, un relato de memoria en sí mismo. Por ejemplo, una vez me encontré con una mujer de Cerro de Centinela y ésta me contó de alguien que había criado un zorrillo guacho, y dice: “no es bueno criar un zorro”. Ambos entendíamos que estábamos hablando de experiencias pasadas, porque tanto ella como yo ya habíamos escuchado que criar un zorro es domesticar algo que debe permanecer libre en la tierra --el *newen* del *ngüru*, la fuerza del zorro--, puesto que puede luego “venir en contra” atrayendo otros zorros que comerán más animales. Yo había escuchado decir a mi tío una expresión similar: “No sé para qué tenía zorro guacho, me venían a comer del corral los animales”. Unos días antes de esta conversación con la mujer de Cerro Centinela, había llegado a mi casa un *peñi* que me contó que lo había seguido un zorro mientras caminaba por el campo, el cual iba a su lado, enojado como un perro. El hombre estaba afligido, y nuevamente en esta oportunidad, ambos sabíamos por qué. Era posible que se tratara de un *wezá zungun* (mal mensaje, una mala señal). Ambos habíamos escuchado alguna vez el relato de alguien a quien lo había seguido un zorro con la misma intención de amedrentar (el zorro normalmente ve una persona y se dispara, trata de protegerse). Como así también, ambos sabíamos cómo proceder en estas circunstancias: no había que asustarse, había que tratar de espantarlo, de correrlo, no dejar que te intimide. El hombre concluyó su relato contando cómo lo corrió a pedrazos. Una historia en



desarrollo es un relato que no deja de multiplicarse, que fluye cuando hay conversación, un ámbito de ida y vuelta (Mauro Millan, en Millan y Ramos 2014).

El constante flujo de palabras intercambiadas (descrito por Mauro como el fluir del río) es, en definitiva, una conversación o *ngutramkawün*. Experiencias vividas o heredadas devienen relatos o asuntos (*ngutram*, *zungun*) al ser conversadas, pero como su realización es siempre en el marco de una conversación, vuelven a estar sujetas a deliberación en cada uno de esos intercambios --más o menos formales, más o menos cotidianos-- de la palabra⁶. Volviendo a la charla en casa con Rosendo, cito a continuación unos comentarios que, sobre la misma conversación en curso, fueron haciendo Rosendo y Mauro⁷:

Rosendo: Fijese que, de conversar así, me hizo acordar que *Pillañ Lelfün* es una palabra tan bonita y que tiene tanta significación (...) es un concepto del *rakizuum* (pensamiento mapuche). Eso es lo bonito que uno va descubriendo. En el *ngutramkawün* (conversación) los recuerdos van saliendo solitos, sin esforzarlos. Se hacen presencia, *ga*, eso lo escuché de él (de Mauro). Eso es lo que trataba de decirles sobre el *ngutramkawün*.

Mauro: Sí, como a mí me pasó con Rosendo y Alicia anoche en la conversación que tuvimos, porque lo que genera el *ngutramkawün* es el *kimün* (conocimiento), y ése es el objetivo final de todo esto, el desenlace final de todo esto que estamos haciendo. Porque yo digo, yo tuve un *pewma* (sueño) ¿no? Se lo conté a la *machi* (consejera espiritual), la *machi* me dijo qué podía ser. Pero, a su vez, ese tema fue nutrido por Alicia y por Rosendo anoche, y ahora todo lo que yo me imaginaba, tiene otra perspectiva.

En suma, hacer un *ngutramkawün* permite aproximarse a un consenso (*nentuzugu*) porque, como explica Rosendo, cuando uno conversa “desde su naturalidad”, uno aprende a emitir opiniones más procesadas sobre los diferentes asuntos (*zungun*). Él

⁶ No se trata de “cualquier” tipo de intercambio de la palabra, sino de *güttxam* que, según Rosendo, “no es solamente hablar, obviamente no es hablar por hablar, sino hablar y que tenga contenido”.

⁷ Estos mismos fragmentos fueron trabajados previamente en Briones y Ramos (2021).



mismo, y aun siendo un *kimche* (un conocedor de la antigüedad), se define como alguien que aprende, distingue y reconecta en el transcurso de una conversación.

Por esa misma razón cada *trawün* (reunión) se hace, no con el tenor de repetir lo anterior, y tampoco se repite lo anterior para otra vez decir lo mismo sino que, justamente para actualizar la idea (...) El *kimche* escucha de nuevo porque para él es renovarse, tener otra idea. Entonces yo puedo decir “Mauro lo dijo y yo no lo sabía, y me renovó esta otra idea”. O por último, “en mí me hizo cambiar esto, o no cambiar sino reconocer, distinguir. Mi cambio es que algo estaba desconectado en mí, no en él (Rosendo, 2019)

Muchas formas de decir “memoria”: la temporalidad

Hace unos meses, mientras estábamos compartiendo el fogón durante la primera tarde de la ceremonia del *wiñoy tripantü* (nuevo ciclo), Javier Cayupan contó que había descubierto una nueva forma de decir “memoria” en *mapuzungun* y que, con esta, ya eran varias las expresiones que había identificado para expresar una idea similar a “recordar”.

Ya de regreso en casa, le pregunté si podía escribir --en una ponencia-- sobre las ideas conversadas en aquel fogón. Cuando aceptó la propuesta, le pregunté si lo presentaba en mi escrito como “profesor de *mapuzungun*” --puesto que hace varios años que dicta cursos de lengua mapuche en la ciudad de Esquel—y me respondió:

La palabra *kimeltuchefe* se traduce literalmente profesor o profesora, porque viene a ser el que enseña algo. Pero charlando hace un tiempo con don Rosendo (el mismo Rosendo que citamos arriba), él me decía que, en muchos lugares, no era bien visto presentarse como profesor o *kimeltuchefe*, porque la manera mapuche de transmitir los conocimientos no es igual a la occidental. La palabra *kimeltuchefe* existe desde hace mucho pero mucho tiempo, porque está en diccionarios viejos del año 1900. Sin embargo, no es bien vista porque presentarse *kimeltuchefe* es como decir que una persona es superior, que tiene un conocimiento superior a otros. Y eso no está bien visto en la cultura nuestra, en la forma de pensar. Por eso, para muchos, si bien esa palabra está, no la utilizan y sí utilizan *kimelfe*,



porque quiere decir que se comparte conocimiento, una persona que comparte lo que sabe (Javier Calfupan, junio 2021, audio de whatsapp).

Con esta aclaración, Javier confirma la importancia del intercambio y de la conversación como marco epistémico de la memoria, puesto que define el modo correcto de proceder. Por un lado, el conocimiento no tiene propiedad (“se comparte lo que unx sabe”), sin embargo, y por el otro lado, el conocimiento está siempre asociado a la experiencia de alguien, por lo que es correcto citar la fuente (como veremos a continuación que hace Javier). Entonces, y en su rol de *kimelfe*, Javier Cayupan desarrolla el tema de este apartado: “por ahí, yo siempre cuando comparto el conocimiento de esta forma siempre digo que el *mapuzungun* es tan, tan diverso que mínimo siempre hay como cuatro o cinco formas para decir una misma cosa”.

Javier había encontrado la palabra *zuamtun* en el diccionario alguna vez en el pasado, pero no le había dado “validez” –incluso no la había identificado como palabra para referir a la memoria— hasta que la escuchó usar por un anciano, hablante del mapuzungun, en una conversación.

yo nunca lo había escuchado, salvo cuando lo escuché ahí al *chachay* (anciano) que decía *zuamtun* y se refería a cuando recordaba el momento en el que él había entrado a una escuela de chiquito, y la estaba visitando ahora de grande. Él se había recibido en esa escuela y ahora enseñaba allí diferentes idiomas... entonces él recordaba... puso esa palabra para recordar cuando él veía la escuela, cuando entraba a la escuela recordaba... los momentos que jugaba ahí, los momentos que pasaba en ese lugar.

Surgieron entonces distintas palabras⁸ y explicaciones metalingüísticas sobre las formas de componerlas. Aquí solo me detendré en las explicaciones de Javier y de

⁸ Por ejemplo, *zuamtun*, *zuamtunien*, *konümpañ*, *konümpatun*, *konümpatunien*, *konümpañien*, *tükulpan*, *tükulpatun*, *tükulpatunien*, *tükulpañien*, *kimniekan*. No intento aquí hacer un análisis lingüístico, sino solo centrarme en las diferencias que para Javier y Rosendo son significativas al momento de explicar los sentidos que adquiere la memoria.



Rosendo sobre las diferencias que son significativas para comprender las percepciones de la temporalidad que intervienen en la memoria como práctica.

Así por ejemplo, una de estas diferencias significativas es la que se expresa con el uso de la partícula *nien* (*zuamtunien*, *kimniekan*, *konümpatunien*, *tükulpatunien*) para indicar que la acción se prolonga en el tiempo. En la explicación de Javier, estas palabras podrían parafrasearse como “tenerlo presente” o “tenerlo ya presente”. Mientras que el uso de la partícula *pa* (*konümpatun*, *tükülpatur*) indica que algo se trae acá. Javier traduce este énfasis de la memoria como “volverlo a traer a la conciencia”, “recordar”.

Asimismo, Rosendo subraya la diferencia entre el uso de la partícula “*l*” (*tukul*) y la “*m*” (*konüm*). Mientras la *l* estaría marcando la acción del presente (“dando cuenta que está sucediendo en el tiempo no lejano”), la *m* es “bien importante” porque “pluraliza que es un hecho consumado”.

Me voy a centrar en estas dos últimas palabras (*tukulpan* y *konümpan*) --usadas para nombrar la memoria o para decir “recordar”-- de las cuales Rosendo dice “hay gente que las confunde porque les da lo mismo” y que, “pensándolo bien, puede ser tan igual y puede ser tan diferente”. Para ejemplificar esto, Rosendo menciona que en una conversación formal de presentación mutua entre dos *werken* (voceros) de *logkos* (cabecillas) estos suelen hacer tanto *tukulpanzugu* como *konümpanzugu*. Si rastreamos cuáles son las diferencias entre ambas palabras en sus usos habituales en internet, notamos que *tukulpanzugu* suele definirse como **traer a nuestro presente el pasado vivo** para reconstruir (recrear) acontecimientos y conocimientos, para explicar el presente, obtener aprendizajes y proyectar el futuro, esto es, ejercitar nuestra capacidad de dialogar con la historia⁹. Mientras que *konümpanzugu* suele entenderse como el momento en que **el pasado entra a la mente**, lo cual suele traducirse como mentar (hacer referencia a algo o alguien). Esto sería algo así como “acordarse de lo que estaba olvidado” (Augusta 1966), evocar lo que parecía perdido.

⁹ Nahuelpan, H. En <https://www.elmostrador.cl/destacado/2019/06/09/tukulpan-zugu-dialogar-con-la-historia-en-tiempos-de-peligro/>



Pero antes de llegar a estas definiciones, me detendré en los esfuerzos de Rosendo por explicarnos los diferentes matices de sentido que están presupuestos en sus usos. Para esto ordenó mi exposición en dos ejes --temporalidad y reflexividad--, sabiendo que todo ordenamiento es una imposición y una simplificación.

En la idea de *tukulpanzugu*, el hecho de traer el pasado al presente se centra en la acción de “estar diciéndolo, anoticiándolo¹⁰” o “relatando lo sucedido”, es decir, en el evento presente de la narración. Pero también indica que el acontecimiento “está ocurriendo”, “sería más de tiempo presente porque aquello que pasó está avanzando hasta aquí”, es “algo que pasó hace poco y que aquí nos lo estás contando a nosotros”. En breve es traer al presente algo que “está sucediendo en el tiempo no lejano”.

Pero *tukulpanzugu* también adquiere sentidos específicos por la particularidad del asunto que se está recordando. En principio, es traer a la conversación una información, pero no de cualquier tipo. El asunto que se está comunicando no es un tema trivial, sino que refiere a cosas *mapun* (asuntos con importancia para el “conocimiento antiguo”), “tiene como más jerarquía, una jeraquización mayor, es traer un tema, pero es algo más jerárquico que solo dar una noticia, es un dato más importante”. Por otra parte, también implica una específica relación reflexiva con aquello que se recuerda: expresa que ocurrió un asunto, que hay una experiencia sobre la que nos preguntamos “¿qué hacemos con eso? y entonces tendremos que deliberar para aceptar el *zugu* (asunto) o no”; “y así se va haciendo el asunto, trayendo datos e información”. Por ejemplo, es *tukulpanzugu* si alguien tiene un sueño y al tiempo lo recuerda (es decir, lo trae al presente de una conversación): “Nosotros nos enteramos a través de su conversación, entonces si no lo cuenta, nosotros no lo sabríamos” y no “lo hubiéramos puesto a deliberación”. Y si eso no hubiera ocurrido, aquel sueño no hubiera devenido en un asunto de la memoria compartida.

En la idea de *konümpanzugu*, el énfasis en que el pasado entra a la memoria implica “recordarme yo (él acento está puesto en el yo) de la noticia”. Rosendo agrega, “el pasado entra a la mente y es recuerdo”, es “la historia que uno tiene” porque “es como

¹⁰ Las frases entrecomilladas son citas de la explicación de Rosendo Huisca.



que entra para adentro de esta casa, aunque sea mentalmente es igual, es como el momento en el que ingresa ese dato”. Y entonces, ese dato no solo es presente sino que “está sucediendo”. Cuando Rosendo recuerda, cita las conversaciones que escuchó, en su casa de la infancia, de su madre, su padre o sus abuelxs: “por eso yo los cito a ellos --‘decía mi abuelita’-- porque cuando uno conversa llegan ellos, porque los siente en la espalda”. Ahora bien, el asunto que se recuerda es colectivo (porque transcurrió a través de conversaciones previas) y es un hecho consumado, “tiene más efecto de pasado”. Esto implica un tipo de trabajo reflexivo más pasivo (no exige la misma deliberación que el *tukulpanzugu*) porque se trata de algo “como consumado, que son pasados, realizado, ejecutado y vivenciado”, más equiparable con la “memoria histórica”. A lo sumo, “uno corrobora, sí, eso pasó, sucedió en el tiempo, cuando yo era chiquito”, “sabemos que eso sucedió pero quizás, al conversar, agregamos unos detalles y ahí es *konümpan* porque...se agregan o se reconocen nuevos sucesos”.

Aventurándonos un poco, podríamos también identificar, entre el *tulupanzugu* y el *konümpanzugu*, un desplazamiento hacia lo subjetivo que, en la palabra *zuamtun*, introducida por Javier, se haría más fuerte¹¹.

Para terminar transitoriamente estas reflexiones, nos quedaría agregar que otra manera de referir a la memoria para Rosendo es *kuyfi zugu* o *kuifi ngtram* (siendo *kuyfi* la referencia a lo antiguo), con la cual se abarca también el énfasis en la conversación de los conceptos vistos más arriba: “*kuyfi ñi felen zugu* o lo que uno repitió por la palabra”.

Lo que aquí quiero mostrar, y solo habiéndome centrado en dos conceptos, es que la memoria es un proceso colectivo –incluso en sus énfasis más subjetivos– porque siempre está inserta en el marco de una conversación. Pero también que, en la práctica de recordar, las experiencias –pasadas o presentes-- confluyen “sucediendo juntas” – aun cuando el asunto o recuerdo es un evento consumado. De este modo, las experiencias están siempre *siendo* --transformándose o confirmándose-- como asuntos

¹¹ Esta idea surge de una conversación con la antropóloga Malena Pell Richards quien me sugirió que este podía ser el énfasis de la partícula *zuam*.



colectivos, destacados, (re)consensuados y recordables en otras oportunidades en el futuro.

Palabras finales

El principal objetivo de esta ponencia consistió en ordenar (algo así como un trabajo de montaje y edición) distintas situaciones en las que mis interlocutorxs mapuche me desafiaron a pensar la memoria más allá de mis preguntas habituales. Primero reuní fragmentos de conversaciones cuyo *zugun* (asunto) estaba relacionado con la memoria, y luego las organicé en apartados. El mismo trabajo de juntura y puesta en orden es para mí el centro de esta ponencia, puesto que confirmó en mí la necesidad de repensar la memoria en una tensión de marcos ideológicos, epistémicos y ontológicos.

Con el fin de cerrar este escrito –aún en proceso--, menciono a continuación algunas de mis primeras reflexiones. En primer lugar, la memoria (entendida como palabras antiguas) no es una práctica exclusivamente humana; otros vivientes del territorio (fuerzas y espíritus) se instancian en visiones, sueños y señales como interlocutores de una conversación con lxs humanxs y, como el *kimelfe*, también comparten sus saberes. Segundo, al situar toda posibilidad de recuerdo en la conversación –ya sea participando en una interacción cara a cara o “sintiendo a la abuelita sobre la espalda”--, la memoria es siempre la producción colectiva de un asunto significativo que es continuamente puesto a deliberación y a nuevos consensos. Es interesante mencionar aquí que, para Rosendo, en estas actualizaciones se conectan experiencias que estaban desconectadas en uno mismo. También desde este ángulo adquieren relevancia las acciones de reflexividad que promueven el *tukulpanzugu* y el *konümpanzugu*, puesto que nos muestran la actitud activa y productiva que generan los recuerdos.

En tercer lugar, aparece el tema de la temporalidad, el cual reconozco menos transparente para mí. Los esfuerzos de Javier y Rosendo para explicarme la temporalidad de la memoria derivaron en algunas simplificaciones –autorizadas por ellos—para que me resulte un poco más comprensible. Entre estas estrategias didácticas, ambos usaron en repetidas ocasiones los gerundios --“estar siendo”, “está



sucediendo”, “entrando en la mente”, “trayendo del pasado”, “continúa aconteciendo”— y, en retrospectiva, me arriesgo a decir que esos usos querían mostrarme la centralidad del presente, como el locus en el que las experiencias (pasadas o presentes) se instancian como asuntos. Porque, en definitiva, es la conversación en curso la que siempre es condición de la memoria (“esto que está sucediendo”).

Aun cuando mis reflexiones finales son acotadas, sus consecuencias políticas son importantes. Por ejemplo, las asociaciones habituales entre memoria indígena y mitos, o la idea de que los indígenas crean esencialismos estratégicos sobre sus pasados (como tradiciones inamovibles y fijas) se descubren como estereotipos ajenos a los marcos interpretativos mapuche. De acuerdo con los fragmentos aquí citados, el sentido de la memoria reside en su actualización permanente porque sus asuntos son siempre objeto de deliberación o reconfirmación. Ahora bien, un énfasis en la producción activa de memorias suele desencadenar una crítica opuesta en la cual los indígenas pasarían a ser sospechados de falsedad y acusados de inventar su propia versión del pasado. Sin embargo, en la concepción mapuche esto no sería posible, puesto que la memoria tiene cierta autonomía de lxs humanxs, y son otros vivientes quienes resguardan su fidelidad con el pasado.

Finalmente, un pueblo al cual, desde las campañas militares de fines del siglo XIX, se lo ha intentado desestructurar y desconectar de sus conocimientos y territorios, difícilmente se hubiese podido “levantar” (expresión nativa) en tantos y tan críticos momentos de la historia, sin los esfuerzos constantes de restauración de sus memorias. La memoria del pueblo mapuche no ha podido ser fácilmente silenciada o borrada porque perdura en las conversaciones cotidianas que pueden desarrollarse en una cocina, pero también porque, en la medida en que se recuperan los vínculos con los territorios, también se recuperan otras conversaciones. Y, entonces, se vuelve a conocer la memoria que yace en los arroyos, en las vertientes de agua, en las tumbas, se vuelve a soñar y a tener visiones; las *machi* y los *ngpin* vuelven a escuchar y a transmitir.





Referencias bibliográficas

- Augusta, F. J. (1966). *Diccionario araucano-español y español-araucano (1915)*, San Francisco, Padre Las Casas.
- Benjamin, W. (2001). *Tesis de Filosofía de la Historia*, Barcelona: Etcétera, Correspondencias de la Guerra Social.
- Briones, C. (2020). *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Guadalajara, Jalisco: CALAS; Editorial Universidad de Guadalajara.
- Cañumil, C. y Ramos, A. (2011). Ramos. "Knowledge Transmission through the Renü". *Collaborative Anthropologies* 4: 67-89, University of Nebraska Press.
- Golluscio, L. y Ramos, A. (2020). El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social (reedición de un artículo del año 2006). En: Guber, R. y Ferrero L. (eds.) *Antropologías Hechas en la Argentina* (vol.I) (pp.605-630), Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Millan, M. y Ramos, A. (2014). Un ensayo sobre memoria. Reflexiones sobre el río y los sueños. *VI Coloquio Anual "Diversidad en Ciencias-Ciencias Diversas"*, IIDyPCA-CONICET-UNRN, San Carlos de Bariloche, 24-26 de noviembre.
- Ramos, A. (2003) "¿Dónde reside tu espíritu ardiente?". *Signos Literarios y Lingüísticos*, Iztapalapa, México, 5(1): 161-184.
- Ramos, A- (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. (2017). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá Revista de Antropología*, 29: 131-154.
- Ramos, A. (2018). Levantar los ritmos antiguos. Memoria y política en contextos de violencia. *ABYA-YALA*, Universidad de Brasilia, 2(2): 86-120.
- Ramos, A. (2020). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En Verdum, R. y Ramos A. (eds.) *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa*, (pp. 327-344), Río de Janeiro: E- papers / ABA Publicaciones.