**Nütram y memoria: discutir la historia desde un tiempo heterogéneo**

Dra. María Fernanda Libro

(Ciffyh – Universidad Nacional de Córdoba)

El presente trabajo se propone abordar un pequeño corpus de textos pertenecientes a la literatura mapuche contemporánea: por un lado, el ensayo poético “Para que drene esta memoria”, de Liliana Ancalao (2020); y, por otro lado, el *pichi epew* o relato breve “Los peñi de Ñireco”, de Javier Milanca Olivares (2015). En ellos es posible observar un distanciamiento de la concepción moderna de la temporalidad, específicamente de su historización progresiva y evolutiva. Proponen en cambio una temporalidad quiasmática, parafraseando a Homi Bhabha, en la que los acontecimientos pasados se yuxtaponen en el presente.

Convocadas por estas escrituras mapuche, el trabajo recala en dos líneas de análisis: la primera refiere a la discusión entablada en los estudios sobre memoria respecto a la distinción entre memoria e historia. La segunda recupera la reflexión que ciertos autores identificados con la teoría poscolonial proponen para pensar otras formas de temporalidad.

1. El nütram y las obras

El ensayo poético “Para que drene esta memoria” abre un conjunto de poemas incluidos en el volumen *Rokiñ, provisiones para el viaje*, de la poeta mapuche de Puelmapu (actual territorio argentino) Liliana Ancalao. El volumen inicia y cierra con textos destinados a interpelar la historia nacional: en el primero, el que trabajaré en esta ocasión, recorre un arco temporal que inicia en la eufemísticamente denominada “Conquista del Desierto” y alcanza las últimas dos décadas del siglo XXI, señalando diversos y puntuales hechos de la conflictiva relación entre este pueblo indígena y el Estado nación; mientras que en el poema de cierre, titulado “la tarde del sábado para lavar la ropa”[[1]](#footnote-1), se retoman los episodios de represión a los obreros huelguistas de la Patagonia durante la década de 1920. Entre medio de ambos, cada poema de este volumen vuelve sobre la memoria mapuche a partir de los relatos familiares, de esas conversaciones acaecidas en torno al fogón o al mate caliente, en ronda, y en las que nunca dejaron de transmitirse las vivencias de este pueblo.

La primera frase del ensayo, “Escribo para recordarme quién soy, porque yo nací sin saber quién era” (15), inscribe la enunciación en una “cruzada generacional” en la que la poeta se incluye: descendientes de los arriados del campo a la ciudad, vedados de lengua y disimulados en su pertenencia cultural, Ancalao y muchos de los poetas mapuche que comienzan a publicar hacia la última década del siglo pasado, asumen una historia común que los llevó a la “desindigenización” a los fines de la supervivencia. En un ensayo anterior, “El idioma silenciado” (2010), Ancalao señala “Y nosotros ingresamos a la escuela del barrio, portando rostros y apellidos, sin idioma del cual avergonzarnos, con el castellano como primera y única lengua. Sin historia, sin memoria” (50).[[2]](#footnote-2) El “para qué” de este ensayo va a ser permanentemente resignificado, y ya no será sólo un propósito personal (“recordarme quién soy”), sino que desde esa primera intención se irradiarán múltiples objetivos, uno por cada párrafo que lo integra, que incluyen a la totalidad del pueblo mapuche y que interpela también a su alteridad, el Estado nación. “Y escribo para que haya un mapa que registre este genocidio” (17) afirma en la inflexión entre la primera y la segunda parte de este ensayo poético. Entonces retoma allí la memoria de las víctimas fatales de este genocidio, a los muertos descarnados por el perito Moreno o pasados a degüello por Rauch, el prusiano; a los desterrados y posteriormente esclavizados en los ingenios; a los torturados en los primeros campos de concentración nacionales. Y también la memoria del despojo: “Escribo por los pedazos del territorio devueltos por el nuevo estado como si fueran limosna, por los desalojados de esos campos porque los ricos siempre supieron manipular sus leyes” (18). Un despojo que alcanza a los últimos intentos de recuperar las tierras y la consecuente represalia del Estado, por lo que retoma entonces los nombres de Camilo Catrillanka y Rafael Nahuel. Hay, finalmente, en su construcción de memoria, un propósito a futuro: “Escribo por temor a que los ngen de las montañas de los cerros de las piedras de las aguas se cansen de esta prolongada herejía y nos abandonen” (19). Escribir para que los espíritus no los abandonen, escribir para poder seguir viviendo.

El *pichi epew* de Javier Milanca Olivares, “Los peñi de Ñireco”, está incluido en el volumen de relato *Xampurria: somos del lof de los que no tienen lof*, volumen que se encuentra dividido en dos secciones: “Epew” y “Pichi epew”. El *epew*, al igual que el *nütram*, es un género perteneciente a la discursividad ancestral mapuche, y se caracteriza por narrar hechos ficcionales en los que generalmente intervienen animales. Sin embargo, este relato breve (*pichi* en mapudungun significa pequeño), lejos de narrar hechos ficcionales, reconstruye la memoria del pueblo mapuche, enlazando pasado y presente en una continuidad incesante. Dice el relato:

A los peñi del Ñireco nadie los ve. Andan por la vida y por el puente cazando truchas y pescando mala suerte. Hasta Ceferino Namunkura pasa de largo, hasta el viejo cabrón que hace cuchillos en los kilómetros pasa de largo. No los ven también esos alemancitos cabeza de pichí dueños de hosteles, ni esos cabrones italianos dueños de bares oscuros y ojos celestes, ni los chilenos entumidos en perpetua albañilería los ven. A los nietos de Calfukura y de Saiweke, que viven bajo el puente Ñireco, tampoco los ve Julio Argentino Roca porque no puede matarlos dos veces. Sólo cuando el invierno viene sin esa bendición desgraciada de abrigarse con un sabroso vino en cartón suenan las sirenas y todo el mundo puede verlos congelados de muerte en los noticiarios del día. (97)

En este pequeño relato, Milanca Olivares condensa ciento cincuenta años de historia: el genocidio de su pueblo, el empobrecimiento de la descendencia, el desprecio racista con que son visto desde la “mismidad” nacional. Aquí, como en el ensayo de Ancalao, la temporalidad abandona su carácter progresista y cronológico de la Modernidad, para yuxtaponer tiempos y hechos que, al fin y al cabo, no han dejado de suceder. Julio Argentino Roca, Rauch -el prusiano-, Calfukura, Saiweke, los peñi de Ñireco, Camilo Catrillanka, Rafael Nahuel, el Grupo Albatros y el Comando Jungla.

A este ensamblaje de tiempos que se narran porque también hacen al presente, propongo leerlos como pertenecientes al género *nütram* que, según la crítica y poeta neuquina Silvia Mellado, puede definirse de la siguiente manera:

En principio, la palabra mapuzugun nütram posee tres acepciones: a) conversación o diálogo; b) la propia instancia de conversación en la que un sujeto cuenta o entrega un relato; c) el relato mismo de carácter verídico o histórico. (…) Decididamente, la persistencia del nütram como conversación o relatos pronunciados -muchas veces dolorosos, intermitentes, como los “nütram del arreo” (Ancalao 2014) que narra los desplazamientos forzados- excede y ensancha los sentidos que podemos darle a las charlas o diálogos tal como las entendemos a diario en nuestra cultura occidental, criolla, no mapuche. (Mellado, 2020)

Aquí la crítica puntualiza en dos aspectos que preciso recuperar también aquí: la persistencia del *nütram*, y sus alcances más allá de un diálogo cotidiano. Es decir, la permanencia de un género más allá de todas las estrategias de aculturación destinadas a este pueblo; y su potencia como constructor de una memoria colectiva capaz de sobreponerse al despojo y la diáspora.

1. Las memorias subterráneas de los oprimidos

Dentro de la tradición de los Estudios de Memoria, es posible rastrear una oposición que encuentro pertinente recuperar aquí. Se trata de la oposición señalada por múltiples autores entre memoria e historia. En uno de los textos fundante de esta línea teórica, *La memoria colectiva,* de Maurice Halbwachs, se lee:

La memoria colectiva se distingue de la historia al menos en dos aspectos. Es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que del pasado sólo retiene lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Por definición, no va más allá de los límites de este grupo. (81)

Esta definición de memoria colectiva dialoga directamente con la noción de *nütram* que se recuperó líneas arriba: se trata de vivencias que alcanzan al grupo que recibe el relato, y estas pueden ser absolutamente resignificadas a la luz de los acontecimientos presentes. Hay una posible equiparación entre las vejaciones pasadas y las presentes, por lo que dicho relato no perime. “La memoria es obstinada, no se resiste a quedar en el pasado, insiste en su presencia”, dice Elizabeth Jelin (2002:2).

Si por definición, retomando los términos de Halbwachs, la memoria no va más allá de los límites de un determinado grupo, implica que debemos repensar qué concepto de comunidad estamos considerando. Es decir: desde la intelectualidad orgánica a la Conquista del Desierto, pienso en Estanislao Zeballos, el componente indígena implicaba, hacia finales del siglo XIX, una rémora de un pasado pronto a extinguirse. Sin embargo, al cabo de ciento cincuenta años, la memoria de esa acometida sigue alcanzando a subjetividades que articulan allí memorias largas y cortas (García, 2014:84). Pero, ¿sólo a quienes se identifican como mapuche logra alcanzar dicha memoria? Quienes no lo somos y constituimos, por ende, la comunidad nacional, ¿quedamos excluidos de dicho alcance? Dejo planteadas estas preguntas a los fines de repensar la definición de Halbwachs junto a las formas en que históricamente hemos delimitado mismidad y otredad. La pregunta se dirige, precisamente, al término comunidad, y a las posibles formas en que estas se conforman: si la comunidad sólo puede fundarse, en este caso, en la entificación positiva etnia, entonces sí se clausura el alcance de estas memorias más allá de quienes se identifican como mapuche.

Hay un segundo aspecto de los Estudios de Memoria que propongo recuperar a continuación, y que se vincula con la dimensión de futuro del acto de memoria. Dice Joël Candau en *Antropología de la memoria:* “El acto de la memoria tiene una dimensión teleológica. Podríamos decir que recordar consiste en configurar en el presente un acontecimiento en el marco de una estrategia para el futuro, sea inmediato o a largo plazo” (2002: 31). Si volvemos a la tensión observada entre memoria e historia, vale decir que, como apunta Alejandro García, hay un “potencial descolonizador” (2014:87) en el acto de memoria, en la medida en que cuestiona los relatos sedimentados en la historiografía, construidos desde posiciones dominantes de poder. Pero, además de desestabilizar ese pasado cristalizado en la historia, el acto de memoria cumple una función a futuro, siguiendo la perspectiva de Candeau: se trata de proyectar las formas en que ciertos acontecimientos deben ser leídos en el futuro, para que éste se vuelva un tiempo habitable y menos hostil para determinadas subjetividades. Enunciándolo rápido, diríamos: si la Conquista del Desierto sigue entendiéndose como una empresa civilizadora, ¿cuántas otras subjetividades identificadas como otredades correrían riesgo de ser civilizadas? ¿No es acaso el siglo XX, y el nazismo como apoteosis de la Modernidad, el experimento más horroroso y el grado máximo de esa telealogía?

En el ensayo de Ancalao, hay una dimensión teleológica del acto de memoria: que los ngen no se cansen de tanta herejía y terminen por abandonarnos. Una función preventiva de la memoria, que busca evitar el abandono de las fuerzas o espíritu rectores del pueblo mapuche. Escribir, entonces, para poder seguir siendo mapuche, para evitar lo que tantas veces se intentó instalar: el fin de esta cultura, la preterización de su existencia.

1. La temporalidad poscolonial

En este último apartado, me interesa recuperar algunos aportes provenientes de la teoría poscolonial, específicamente del pensador indio Homi Bhabha. En su ensayo “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”(2010), Bhabha se pregunta por los modos en que la escritura inscribe una temporalidad específica de la nación: “Necesitamos otro tiempo de *escritura*, que pueda inscribir las intersecciones ambivalentes y quiasmáticas del tiempo y el espacio que constituyen la problemática experiencia ‘moderna’ de la nación occidental” (388). Para pensar una posible respuesta a esta necesidad, propone “un movimiento narrativo doble” (392), en el que “el pueblo” de la nación se vuelve tanto objeto como sujeto de la temporalidad nacional. Este doble movimiento que hacen a la temporalidad quiasmática de la nación, puede resumirse como la intersección de la dimensión pedagógica de la nación -aquella que vuelve signo de la cultura nacional a los harapos de la vida cotidiana, y que hace del pueblo un objeto-, y la dimensión performática -aquella que se encuentra permanentemente resignificando su fijación en tanto signo, para volverlo un proceso continuo en el que el pueblo se concibe como sujeto-. Es en esa encrucijada entre la “plenitud de la vida” y la “perplejidad de lo vivo” que la nación puede escribir su tiempo.

Recupero estos aportes aquí para pensar los modos en que estas escrituras mapuche están permanentemente resignificando el tiempo de la nación, minando su posibilidad de sedimentación histórica, desde la resignificación de las identidades culturales. Aquellas que, como las indígenas, imposibilitan la fijación de lo nacional en un Uno de territorio, tradición y pueblo, como postula Bhabha. Se trata de verdaderas contranarrativas de la Nación que conciben su devenir desde una temporalidad heterogénea y que no clausuran el pasado, ya que el *continuum* de violencia (eso que no ha dejado de suceder) imposibilita dicho cierre/superación. La forma en que estas escrituras narran la nación parte de una concepción de la temporalidad no evolutiva o progresiva que tensiona la pregunta por lo contemporáneo. Si, junto con Diana Lenton y Walter Delrio (2011), se entiende la matanza indígena como un genocidio que aún no ha terminado, entonces ese pasado que la historiografía concibe como una etapa finalizada en la transición finisecular, debe ser necesariamente pensado en términos de contemporaneidad. Del mismo modo que el nütram, ese relato intracomunal que mantiene vivo en la memoria del pueblo mapuche los episodios de vejaciones y ultrajes, le disputa a la historia la narración de la nación.

**Bibliografía**

Ancalao, Liliana (2010). “El idioma silenciado”. *Boca de sapo: Revista de arte, literatura y pensamiento*, año XI, no. 6, pp. 48-53.

-------------------- (2020). *Rokiñ. Provisiones para el viaje.* Rada Tilly: Espacio Hudson.

Bhabha, Homi (2010). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Candau, Joel (2002). Antropología de la memoria. Buenos Aires: Nueva Visión.

García, Alejandro (2014). “Memorias largas y cortas: tensiones para su articulación en el campo indígena”.Revista *Clepsidra*. Versión digital: <http://ppct.caicyt.gov.ar/clepsidra>

Halbwachs, Maurice (2005 [1950]). La memoria colectiva. Prensas Universitarias de Zaragoza. Versión digital: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Memoria-Colectiva-Halbwachs.pdf>

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores. Versión digital: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Jelin-E.-Los-trabajos-de-lamemoria.-.pdf>

Lenton, Diana; Delrio, Walter et al. (2011). “Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en la Argentina”. En *Revista Conceptos,* año 90, N° 493.

Mellado, Silvia (2020). “Con(versan) las hablas de la poesía: nütram, parlamento y ‘oralitura’ en Elicura Chihuailaf”. En *Revista Recial*, vol. XI, N° 18.

Milanca Olivares, Javier (2015). *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof.* Santiago: Pehuén Editora.

1. Minúsculas en el original. [↑](#footnote-ref-1)
2. La idea del idioma del que avergonzarse retoma la historia de sus abuelos, descripta en el párrafo anterior: “A nuestros abuelos, les tocó ir a la escuela rural y hacerse bilingües a la fuerza. Aunque fue el proscripto de la escuela y los maestros enseñaron a los niños a avergonzarse del idioma que hablaban en su hogar, el mapuzungun siguió vigente” (50). [↑](#footnote-ref-2)