

Re-construyendo mundo a través del *zugun*

Malena Pell Richards

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/ Instituto de Investigaciones en Diversidad y Procesos de Cambio (IIDyPCa)- Universidad Nacional de Río Negro (UNRN)

Breve introducción

Parte de las consecuencias del genocidio en Patagonia entendido este como un evento crítico (Das, 1995; Carsten, 2007) es la destrucción de mundo y sus categorías tal y como era conocido. Esto puede verse en el desplazamiento del *mapuzugun* (idioma mapuche) y cómo por medio de la imposición del castellano, a través de diferentes maniobras coercitivas y violentas como también aquellas más sutiles, la pérdida del idioma se entiende como una negación a la posibilidad del habla y del entendimiento con el territorio y las fuerzas que lo componen. El reconocimiento de la dificultad de acceder a un marco de interpretación y conocimiento de mundo es denunciado tanto en la pérdida o recuperación de un sinfín de prácticas que en los últimos años comienzan a “levantarse” a medida que lo hace la lengua. En esta búsqueda por representar y disputar sentidos sobre aquello que fue colonizado, silenciado, subordinado es donde se aúnan las luchas políticas y espirituales compartidas ampliamente por el Pueblo mapuche, en una búsqueda de restauración de dichos mundos identificable aquí en la revitalización del *mapuzugun*.

El objetivo de este trabajo será reflejar parte del interés propuesto en este simposio en el proceso de reconstrucción de memorias como prácticas políticas para la regeneración de vínculos colectivos y para actualizar disputas históricas, epistemológicas y ontológicas, al centrarse en cómo a través de diferentes organizaciones mapuche se entrelazan esfuerzos, trabajos y se restaura memoria en el reclamo y uso del *mapuzugun*.

Genocidio y revitalización del *mapuzugun*: encuadres teórico-metodológicos

El avance militar en los territorios indígenas que actualmente se conocen como la zona norte de la Patagonia (Argentina y Chilena) hacia mediados y finales del siglo XIX forma parte de uno de los eventos más traumáticos para las personas mapuche y mapuche tehuelche. Este evento puede ser abordado como parte del correlato de la creación y constitución de la matriz estado-nación-territorio (Delrio, 2005; Briones, 2005) en ambos lados de la cordillera. La misma, como se destaca en numerosos trabajos (Delrio, 2005; Mases, 1998; Navarro Floria, 1999; Briones y Delrio, 2002), se fue conformando por medio de una serie de relaciones asimétricas entre los miembros de una comunidad imaginada en estos espacios territoriales desde donde este trabajo y los procesos a los que referirá, se están llevando a cabo.

Ya fue abordado en otros trabajos de Ana Ramos (2016; 2017; 2020), pero no por ello es menos necesario el notar que el pueblo mapuche tiene su propia narrativa a la hora de hablar sobre estos eventos que se enmarcaron dentro del genocidio. A través del *gütxam*, se va actualizando en conversaciones, casi como un registro, lo vivido en esas décadas de violencia desde finales del SXIX y principios del SXX de manera oral y colectiva. Cuando una historia deviene *gütxam*, quien lo narra, se adentra en esas experiencias descritas allí y las mismas son entendidas como lo que realmente sucedió en el pasado, como una experiencia vivida en la cual quien es protagonista elige que entra en el recuento del mismo para preservar en la memoria de las generaciones futuras, como un camino que debe seguirse para que la historia pueda cumplir con su curso (Ramos, 2020). Las historias entonces narradas en los *gütxam* dan cuenta los disímiles modos en lo que hoy en día dichos eventos han afectado no solo las instituciones y estructuras sociales, políticas y/o comunitarias del Pueblo mapuche y hacia su interior (en tanto comunidades o reservas), sino que además podríamos centrarnos en los

sentidos de pertenencia y como la interrupción en el proceso de transmisión de los *mapuche kimün* ‘conocimientos mapuche’. Dentro de esos conocimientos, y por mencionar algunos, se encuentran los referidos a cuestiones espirituales, confección de vestimentas y sus usos, comidas, aprendizajes políticos previos y también lo que será aquí tratado como tema de este trabajo: el *mapuzugun* que es el idioma mapuche en su totalidad.

Haciéndome eco de las preguntas planteadas en este simposio, quisiera aprovechar para profundizar en la definición amplia que se hará en toda esta ponencia respecto al *mapuzugun* puesto que reconozco que en algunos intercambios un acercamiento más bien holístico sobre el idioma tiende a desmembrarse. Intentando aportar más claridad quisiera decir que, aunque reconozco que para recuperar ciertos énfasis teóricos a veces nos resulta necesario retomar algunos aspectos del idioma, por ejemplo, los que refieren a palabras asociadas a cuestiones ceremoniales o para referirnos a existentes que habitan en los territorios, a veces también tematizamos sobre el *mapuzugun* “en sí” (si es que algo así exteriorizado es posible). Sin embargo, de aquí deriva lo que quisiera puntualizar. A lo largo de este trabajo donde nos enfocaremos en el aprendizaje sobre los *mapuche kimün*, ‘conocimientos mapuche’ no considero que el aprendizaje de algunos aspectos que se asocian a estos saberes se logren en tanto sean aprendidos o dichos desde el *mapuzugun*, ya que el conocer sobre o poder hablar en esta lengua no implica necesariamente que el camino hacia el conocimiento mapuche este allanado y sea una entrada directa a todo lo que ello compete. Dicho esto, tampoco quisiera que, por abordar al idioma, ocurra un borramiento de quienes lo hablan, lo han hablado y quienes intentan hablarlo en la actualidad, como también aquellas personas que nunca pudieron hablarlo e incluyo también a quienes no lo quisieron hablar. Todas estas personas y sus trayectorias integran las preocupaciones en relación con la lengua mapuche que aquí abordaremos. Por eso que estos párrafos introductorios comienzan con el interés de situar socio-históricamente como consecuencia del genocidio la particularidad que hoy en día tiene la transmisión del idioma y sus efectos en un sentido más amplio de comunicación.

Frecuentemente a la hora de referirse a la transmisión del *mapuzugun*, para muchas personas pertenecientes al Pueblo mapuche existe una noción de corte asociado al uso y la conversa en lengua. Y aunque esta noción de corte con el paso del tiempo ha ido cambiando, haremos mención al mismo como un proceso en constante movimiento y con sus disímiles efectos según los lugares donde lo vemos desplegarse. Debido a esta condición más nombrada del mismo, a partir de lo que se entiende por “lo que ha sido cortado” es que metodológicamente hablando, todo lo referido a los fragmentos y la memoria también se vuelve marco teórico sugerente (Ramos y Rodríguez, 2020). Además, sumo mi interés en construir y pensar desde un sentido político y académico desde el genocidio, es decir como encuadre, ya que este evento devino un punto de inflexión en tanto alteró las formas de vivir, de habitar y entender el mundo que sufrió en diferentes momentos y con variadas intensidades y también por distintos motivos, destrucción, cambios, silenciamientos y borramientos (Das, 1995, Carsten, 2007; Ramos, 2010). El reponer este tema enmarcada en los estudios de genocidio implica, desde mi punto de vista, el reconocer el carácter de no-evento del mismo para la historiografía argentina (Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Pérez y Papazián, 2011) a la vez que reafirmo en este trabajo el éxito de la militancia indígena que en nuestro país de a poco fue dotando de sentido e imágenes esta palabra. En este contexto de reclamo y entextualización (Baumann y Briggs, 1990) vigente en los diferentes discursos sobre el genocidio, y el trabajo detrás de esto, nos alienta y permite hoy en día a trabajar reconociendo la posibilidad de abordar no solo esta temática sino las experiencias o consecuencias específicas que resultan del mismo como también las continuidades que a través del tiempo pueden verse.

Puesto que dentro de los objetivos de este simposio se encuentra el pensar los procesos de reconstrucción de memorias como prácticas políticas y la actualización de disputas históricas,

epistemológicas y ontológicas a través de los mismos, confío en que los esfuerzos y trabajos emprendidos en el reclamo y uso del *mapuzugun* en algunas de las organizaciones con las que trabajo tienen mucho que aportar. Las organizaciones a las que me refiero muchas veces se definen desde su preocupación por la revitalización lingüística de la lengua mapuche pero este objetivo termina siendo bastante difuso en términos de límites y con el paso del tiempo podemos adelantar ya, que lo que remueve en un nivel subjetivo es mucho más de lo que puede estar escrito o dicho en los objetivos de estos grupos. Espero que esta ponencia pueda ser fiel y recupere estas propuestas lealmente para poder reflejar la diversidad de historias que confluyen en torno a estas preocupaciones y para comprenderlas. El volver a “levantar” el *mapuzugun* requiere de nosotros entender estos esfuerzos que emergen desde los silencios y los fragmentos, y que conforman un modo alternativo de conocer, habitar y experimentar al mundo desde el punto de vista de aquellos afectados por los procesos de subordinación y alterización sufridos y que se reflejan en la lengua de estas personas.

Más que el deseo de aprender

Aunque todavía son muchas las personas mapuche que han aprendido *mapuzugun* del mismo modo que cualquiera de nosotros aprende a hablar, ya sea esta su primera o segunda lengua, también existe una gran cantidad de personas que aprendemos de un modo más similar a lo que nos encontraríamos en una academia de inglés, por dar un ejemplo. Esta particularidad en la enseñanza-aprendizaje podría pasar como una cuestión descriptiva del panorama de revitalización del *mapuzugun* en marcha de los últimos años y sin embargo, creo que de este asunto hay mucho por contextualizar que nos permite comprender aún más estos procesos que se encuentran ocurriendo. Sin embargo, la comparación con un instituto de otra lengua tampoco es justo y debo mencionarlo puesto que sobre el *mapuzugun* recaen muchos cuestionamientos hasta el día de hoy, partiendo de una idea vaga de idioma extinto o hasta incluso mucho desconocimiento de la existencia del mismo pese a que quienes vivimos en ciudades patagónicas el paisaje lingüístico en nuestro transitar cotidiano es muy significativo. Hecha esta aclaración, a lo que me refería puntualmente era a un modo de enseñanza-aprendizaje que dista mucho de los recuerdos de quienes llegaron a aprender la lengua o en algún momento de sus vidas entendían en su totalidad al hablarles sus mayores en *mapuzugun* casi únicamente dentro del hogar. A pesar de esto, muchas veces eso se iba perdiendo o nunca se llegaba a aprender del todo, ya que incluso dentro de la misma casa, iba disminuyendo el expresarse desde el *mapuzugun*.

En mi caso, escribo desde mi trayectoria vinculada a espacios de enseñanza-aprendizaje con niños y personas adultas en tres organizaciones mapuche distintas en las que pude participar como enseñante y en otras ocasiones o momentos también como estudiante (Pell Richards, 2021; 2023). Con más de seis años en estos espacios, pude comprender que el lugar de la enseñanza es difícil de asumir y sostener, que son pocas las herramientas con las que contamos no sólo metodológicamente a nivel de los materiales disponibles para diseñar ejercicios o plantear actividades sino a nivel emotivo también, puesto que pese a tener pizarra, tiza y fotocopias lo que se remueve en dichos lugares que a simple vista parece que emulan los espacios áulicos de las escuelas generalmente son silencios, olvidos, ausencias, dolores y a veces nostalgia de abuelas, abuelos o madres y padres. Se recuerda a los mayores que pudieron haber enseñado y con lo que se podría haber conversado como también se comprende un poco más los dolores de aquellos que no pudieron aprender y se suman las frustraciones propias con la de los mayores. Como mencioné antes, mi proceso de aprendizaje del idioma se lleva adelante en un nivel gramatical, de manera mecánica, que con el paso del tiempo va demostrando que el aprendizaje de palabras o formas de decir no asegura una aproximación real a lo que es vivir en o desde el idioma mapuche. Como ya lo explica la literatura vinculada a estos temas, esto es lo que comúnmente le sucede a la mayoría de las

personas que quieren aprender un idioma, a menos que se puedan rodear de manera inmersiva de otros hablantes monolingües (Turner, 1987). Esta condición refleja la actualidad del proceso de revitalización del *mapuzugun* que al leer la etnografía de Edith Turner pude tematizar mejor. Allí la antropóloga cuenta cómo le fue explicado a ella que no iba a poder aprender *Inupiaq* al usar solo una palabra y después agregando otra, y luego otra sino que “uno aprende al decir las cosas” (Turner, 1987, p.21). Asociando el aprendizaje del lenguaje con la caza de morsas en el ártico sus interlocutores le explicaban que no se les enseña a los jóvenes a cazar a estos animales, más bien se espera que ellos observen, hasta que luego de un tiempo prueben por ellos mismos (Turner, 1987, p.23). Con esta anécdota, podemos relacionar que la noción de enseñanza o aprendizaje inmersivo, que no está por fuera de la vida misma, implica el no-análisis, no se descomponen palabras o significados y así se alcanza como diría Edith Turner una conciencia ininterrumpida y una conciencia de la conexión de todos los seres vivos –de los animales y la humanidad–(Turner, 1987, p. 24-25). En los recuerdos de los y las ancianas mapuche que no lograron hablar la lengua, se rememoran situaciones vinculadas al *mapuzugun* de un modo similar a lo que emerge en la etnografía nombrada más arriba. Por ejemplo, se cuenta así:

“Claro pero lo que pasa es que ellos hablaban en su lengua, vio? Ellos hablaban así la gente de antes, así no más. Por eso la gente que no entiende esa lengua ya le decía cualquier cosa también a la gente...me gustaba [escucharlos hablar] y también nos reíamos, ahí está mi prima, pregúntele no más, porque la palabra parecía que nunca uno la va a aprender. Cuando se juntaba mi mamá y con la mamá de ella, llegaba y se ponía a hablar mapuche. Pero después no se hablaron más, se averguenzaron ¿no se qué paso con nosotros? A mi me gustaba escuchar, me habría gustado a mi aprender” (M.T, Entrevista Personal, noviembre 2023)

De este modo podemos afirmar que, en la mayoría de los casos, la enseñanza no se hacía de una forma marcada, es decir, no se generaban momentos específicos donde se explicase una a una las palabras o lo que estaban diciendo sino que se esperaba, como había ocurrido con las generaciones previas, que en el mismo devenir cotidiano se aprendiera la lengua. No es menor notar que esto ocurría hace unas décadas atrás donde en comunidades donde el *mapuzugun* seguía con mucha presencia les niños lo hablaban hasta el momento que ingresaban a la escuela, cerca de los 6 años. Sin embargo, la norma es que la mayoría de ellos, hoy en día rondando los cincuenta o sesenta años, ya no lo hablan. Como estas son muchas las complejidades que rondan lo que es siquiera la posibilidad de aprender, y cuando nos referimos a enseñar hay ciertas experiencias que quisiera compartir en esta ponencia para ilustrar la dificultad que yace en el acceso al aprendizaje del idioma.

Me resulta necesario hacer notar que constantemente hago referencia a un escenario de revitalización que se fue configurando en los últimos años, pero las experiencias en torno a poder aprender en formatos de talleres y de manera autónoma, son propuestas que el Pueblo mapuche viene sosteniendo hace más de 30 años. Pero, esto no garantiza que al día de hoy las formas de aprender de este modo, más similar a como se aprende en una escuela sea ampliamente aceptado. Por ejemplo, podemos mencionar ciertas disputas que hay en torno a este tipo de metodologías en las que participo como estudiante y enseñante que tienen que ver con cuestionamientos que responden a ampliar la noción del idioma incluyendo todos los seres existentes (más allá de las personas), por ejemplo. También suele ponerse en duda la capacidad de sostener una conversación quienes de este modo aprendemos ya que muchas personas rechazan este tipo de enseñanza por no ser, como veíamos unos renglones más arriba, inmersiva, como sucedía antiguamente en los hogares. Esto también puede expresarse en cierta resistencia a la hora de querer escribir o tomar apuntes en los momentos de clase, más allá de por supuesto, los intercambios más explícitos que pueden compartirse respecto a esto mismo, como dificultad a acceder a una trayectoria escolar prolongada o discriminación en esos espacios que afectan su presencia y modos de estar en un taller. Entre las

aceptaciones, las críticas y los posicionamientos que rechazan este tipo de iniciativas, subyacen las cuestiones emocionales como nombramos antes que interfieren de modos muy disímiles y particulares según la trayectoria de cada persona y que están igual de presentes en estos espacios de enseñanza-aprendizaje. Como podemos ver, son capas y capas de complejidades, entramados históricos recientes que se van plegando de maneras muy diversas y que repercuten de manera eficaz en el proceso de revitalización del *mapuzugun*, cuando a tensionar o dificultar su aprendizaje nos referimos. De aquí deriva la importancia de reconocerlo y de no olvidar que más que preocuparnos por un idioma, lo que debe llevarse nuestra atención son las personas.

En breve, podemos adelantar que este proyecto de volver a hablar en *mapuzugun* motiva desplazamientos dentro de la subjetividad de quienes lo intentan hablar o aprender, al mismo tiempo que lo hace en quienes se encuentran resistentes a ello. Y es innegable su conexión, justamente en tanto consecuencia del genocidio hacia el pueblo mapuche y mapuche-tehuelche y por ello todos los aportes que se vienen realizando desde la antropología de la memoria respecto a estos asuntos devienen claves para una mejor comprensión. Sobre esto, nos detendremos en el siguiente apartado para llegar al punto central de este trabajo.

Revitalizar desde la reconstrucción de memorias

Para continuar con nuestra búsqueda de una comprensión tratando de conceptualizar este proceso en sus múltiples dimensiones, es necesario hacer explícito que finalizadas las campañas militares en el territorio mapuche, varias instituciones estatales como escuelas, servicios de salud, fuerzas de seguridad, juzgados de paz y parques nacionales, aparecieron con el mandato de asegurar la presencia estatal en dichas áreas. Como resultado de esto, se puso en jaque la continuidad de los modos de vida mapuche en territorio y se siguió desarrollando y/o constituyendo más bien un sistema genocida. Estas instituciones estatales, que históricamente funcionaron además como instancias de control y formación del sentido común nacional (Brow, 1990) reforzaron el proceso de silenciamiento que recayó sobre los conocimientos, las memorias familiares y trayectorias mapuche y mapuche tehuelche (Ramos, 2010; Rodríguez, 2010; Valverde, 2011; Rodríguez Nahuelquir y San Martín, 2016; Sabatella, 2017; Santisteban, 2020; Pell Richards, 2019). Sin embargo, el pueblo mapuche supo encontrar y reconocer momentos propicios para asegurar la transmisión de lo aprendido y para que las generaciones venideras pudieran poner en valor los mandatos que se iban heredando. En la creatividad de los modos y momentos de la transmisión, podemos decir que lograron así reconfigurar un proyecto político en común: el de restaurar la organización política, familiar y territorial junto con la reconstrucción de sus conocimientos ancestrales. Podemos ver entonces, no solo los eventos críticos sino como dice Valentina Stella, los “eventos creativos” (Stella, 2018) que se motorizan de formas restaurativas, haciendo espacio entre lo que ha sido fragmentado, lo que se recuerda y lo que se busca recuperar o “levantar”. Aquí se inscribe el proceso de revitalización del *mapuzugun*. Pero como bien sabemos, no solo nos referimos a lo que se recuerda, en los trabajos de memoria, los silencios (Dwyer, 2009; Sider, 1997) que la gente actualiza a través de prácticas, conversaciones, en lugares ceremoniales y sus genealogías puede ser tan importantes como las memorias que son internalizadas de varias maneras en las que finalmente se terminan plegando las mismas subjetividades (Ramos, 2010; Stella, 2018). Estos trabajos coinciden en enfocarse en que no debe el silencio definirse únicamente desde la ausencia. En estas memorias, hay muchos silencios que, como afirma Leslie Dwyer (2009), hablan sobre lo ocurrido desde este encuadre porque, en un sentido, buscan dar existencia social a las sensaciones más dolorosas o incluso reprimidas. En otras palabras, para esta autora, el silencio es la memoria que evade el discurso de las narrativas dominantes incluso las narradas

por los Estados-Nacionales y que intentan borrar las perpetraciones violentas que históricamente el Pueblo mapuche y mapuche-tehuelche ha padecido. De manera similar, para Gerlad Sider, no es solamente el silencio de quienes son vulnerables lo que importa, sino también el de la sociedad dominante (Sider, 1997). Considerando entonces los aportes de Dwyer, podemos agregar el reconocimiento que Sider propone sobre las diferentes maneras en las que el silencio, por ejemplo, puede ser tanto una experiencia vivida impuesta o elegida. Estos dos acercamientos diferentes sobre los silencios nos traen luz a la hora de abocarnos a los silenciamientos que son igual de centrales y protagonistas en los procesos de recuperación del idioma. Pese a que a veces resulte paradójico el no hablar, o la imposición del silencio cuando el objetivo político es el habla, ciertamente estos silenciamientos influyen, condicionan y otras veces también, motivan dichas recuperaciones. A su vez, estas perspectivas nos invitan a considerar lo que Walter Benjamin dice respecto a que, lo que enciende el fuego de las luchas que asumimos no siempre nos pasa de manera directa a nosotros, sino a nuestros ancestros, ya sean nuestras abuelas y abuelos directos o simbólicos (Sider, 1997). En breve, podemos decir que con estos insumos teóricos y sus argumentos vamos caracterizando la manera en la cual memoria y silencio también opera en los procesos de recuperación. Para cumplir con los objetivos de esta ponencia de pensar la reconstrucción de memorias como prácticas políticas para la regeneración de vínculos colectivos quisiera trabajar ahora pensando en las generaciones más jóvenes que son no solo pertenecientes al pueblo mapuche sino también agentes en el proceso de revitalización del *mapuzugun*, particularmente quienes participan de espacios organizativos orientados al mismo.

Las memorias de las familias o comunidades mapuche aparecen en diferentes lugares y especialmente como nombramos antes, como fragmentos, en silencios, en la transmisión de conocimientos, en palabras sueltas o incluso en consejos que no parecieran estar tan relacionados con las situaciones para las que los traen al presente. Sin embargo, y en diferentes momentos históricos, suelen ser las nuevas generaciones las que comienzan a ensamblar estos fragmentos de memorias en una red de memorias colectivas para poder hacer sentido de los pasados compartidos de quienes les anteceden. Se alinean así a los eventos creativos, de una manera tal que en la identificación de dichos fragmentos se comienza a motorizar un sentido de recuperación incluso en lo que parecía ya perdido, olvidado y se actualizan significados, conocimientos como también muchas de las razones históricas de porque esos mundos que buscan restaurar fueron alguna vez destruidos y condenados a las ausencias. Así estos fragmentos, que muchas veces pueden ser palabras en lengua, habilitan un entendimiento desde los marcos de interpretación propios desde los cuales, incluso los silenciamientos relacionados con el *mapuzugun* se vuelven coherentes y cargados de significados para quienes de manera colectiva o grupal están trabajando en su restauración.

La asociación entre organizaciones mapuche orientadas a la recuperación del idioma y las juventudes en la actualidad es algo que está muy presente. Es tanto así desde un sentido común compartido, muchas veces más relacionado a eso que un criterio que siempre ocurre. Al menos es necesario reconocer que pese a la presencia de los jóvenes suele haber bastante diversidad en términos de edad biológica dentro de estos grupos tanto como integrantes de las organizaciones como asistentes de las actividades que proponen. Sin embargo, convive cierta noción de novedad asociada con el ser joven, o un momento nuevo de las organizaciones contraponiéndose a las décadas de colectivización de reclamos previas. Sin embargo, más que pensar en una contra en un sentido más literal, me sumo a lo propuesto por Mary Bucholtz (2002) de pensar la novedad que presentan estas nuevas configuraciones en términos de una re-apropiación de “lo del pasado” como *bricoleurs* en tanto lo que se realiza son también préstamos y adaptaciones desde ese trasfondo cultural que se crea en las improntas que van marcando las juventudes (Bucholtz, 2002, p.542). Como el objetivo de este simposio pasa por la preocupación de la forma en la que se comunican estos procesos de restauración de

memorias, en lo que respecta al *mapuzugun* y el trabajo de revitalización en organizaciones podemos, siguiendo con el planteo de Bucholtz reconocer cómo las personas jóvenes en ocasiones y en el marco de discursos públicos negocian de maneras variadas este reclamo. Lo hacen, entonces, interactuando entre variadas posiciones subjetivas, incluso en términos de disputas étnicas, en las cuales y cuando respecta al idioma muchas veces no tienen siquiera una legitimidad cultural para dicho reclamo. Podemos retomar aquí cuestionamientos que se hacen desde el mismo Pueblo mapuche como el intentar revitalizar aunque quien enseña o busca lograr eso no es hablante, el no aprender ni enseñar como lo hacían los mayores, el no tener conocimientos espirituales por ejemplo, la vida de la ciudad, la similitud con la escuela en espacios de enseñanza entre otros.

Pero, este proceso que se lleva adelante no se detiene, y en esa impronta propia que se va dando desde el lugar de enunciación como jóvenes también demuestra paciencia y el saber que cuando uno aprende y luego puede conversar esos cuestionamientos caen y son más quienes ven con alegría y respetan el trabajo. El objetivo de formar hablantes en estos grupos suele ser más bien un norte, y no es una vara legítima dentro de la misma militancia por la recuperación del idioma para medir esfuerzos o éxitos. Quienes se ven envueltos en estos procesos entonces alimentan las motivaciones reconociendo todo lo que emerge a nivel identitario, de las memorias colectivas, del fortalecimiento de la conciencia política a través del *mapuzugun*. De allí que todas las acciones deben comprenderse como resultado de los pliegues de la memoria (Deleuze, 1987; Ramos, 2016) en un proceso de restauración de la misma. Estos plegamientos se entrelazan con las heridas del geneocidio y van desplazando desde el ámbito de lo privado a lo público, como lo hace el *mapuzugun*, buscando en la expresión de lo doloroso el sanar para reconstruir, al igual que lo hacen otros lenguajes, la subjetividad política (Jimeno, 2007) afectada por este evento violento. Una vez que la familia, la comunidad y las historias del pueblo se transmiten, una multiplicidad de formas de expresiones políticas emergen entre las personas mapuche y mapuche tehuelche. Dentro de este gran campo de demandas que ocurren simultáneamente, quienes se reconocen recuperantes, participando en organizaciones que se dedican a la revitalización del *mapuzugun* van creando nuevos escenarios políticos de relacionalidad y subjetividad. Así, este proceso va promoviendo la recuperación de significados de la memorias que hasta entonces a veces podían verse opacos o hasta incomprensibles.

Antes de finalizar este trabajo y retomando este último párrafo quisiera profundizar sobre la idea de restauración de la memoria en el proceso de revitalización del *mapuzugun* a través de los aportes de Josepa Bru y la habilitación de los intersticios a través del lenguaje en el siguiente apartado.

El cuerpo y la palabra

De los aportes que se proponen desde la geografía del cuerpo me pude encontrar con la posibilidad de nombrar y conceptualizar algunas cuestiones que ocurren en estos procesos sobre los que estamos trabajando. Por ejemplo, desde este enfoque se concibe al cuerpo como lugar colonizado, traspasado, moldeado por el poder pero que, a su vez, a través de un proceso transescalar de autoconciencia, resignificación y reapropiación, puede contener, como dice la geógrafa Josepa Bru, el embrión para ofrecerle resistencia (Bru 2009, p.125). Por su lado, Anna Ortiz Guitart nos dice que los cuerpos ocupan espacio y, a la vez, son espacios en sí mismos, son lugares donde las relaciones de género, etnia, clase, se encuentran y son practicadas (Ortiz Guitart, 2012, p.117). Para este apartado quería entonces abordar el análisis considerando tanto al cuerpo junto con la palabra, ambos como constructores de la identidad. A través de ellos, nos situamos en el mundo y considerándolos podemos abogar por una nueva manera de estar ahí en el mundo. Un paisaje de seres humanos cuya palabra alienta a la insondable belleza de la acogida del otro, de lo otro en mí (Bru, 2009, p.125).

Siguiendo con lo que propone Bru, el cuerpo representa simultáneamente el primer lugar donde penetra el poder y donde puede, al mismo tiempo, ofrecer resistencia (Bru, 2009 en Ortiz Guitart, 2012, p.125). Continuando con el enfoque centrado en las subjetividades, Bru explica que la conciencia de nuestra propia identidad está construida lingüísticamente, siendo nosotros receptáculo y vehículo de transmisión de palabras que nos dictan aquello que creemos ser (Bru, 2009). Al mismo tiempo, quienes cuestionamos, ya sea de manera más explícita o menos grandes conceptos o paradigmas como la modernidad, a través de los enunciados y de las palabras vamos despojando universalidades y sentidos de verdad que en lo que refiere a los proyectos políticos y espirituales mapuche y mapuche-tehuleche los casos para ejemplificar esto abundan. En lo que respecta a lo que las palabras dichas en *mapuzugun*, se activan política y relacionamente (Escobar, 2012) variadas alianzas, procesos, que tensionan y cuestionan las formas en las cuales tradicionalmente uno se va refiriendo al mundo que lo rodea. Está en el proceso de recuperación del *mapuzugun* la posibilidad de nombrar y conversar con las fuerzas y dueños del territorio, de referirse a ellos y a quienes habitan en estos espacios sin perder, como decía Edith Turner más arriba, seriedad puesto que no se descontextualizan los significados que se pueden contener y comprender desde un acercamiento holista como lo ofrecería la lengua. En otras palabras, todos los asuntos que refieren a los procesos de restauración y revitalización o de dar vida a lo silenciado, vienen siendo entendidos por las personas mapuche como asuntos delicados. Así es como toman protagonismo los secretos y la privacidad de muchos de los temas que involucran el estudio de las lógicas relacionales involucradas en el territorio, debido a que la lógica de la modernidad muchas veces los hace incomprensibles, inaudibles o hasta se tildan de políticamente motivados o falsos, como “caprichos” para justificar recuperaciones territoriales.

Aunque ya lo trabajé previamente (Pell Richards, 2023), quisiera seguir profundizando en los aportes de Bru, ya que ella retoma como históricamente a las mujeres se les ha negado la facultad del habla, y por eso es que las mujeres sabemos mucho del silencio forzado como también aceptado, y en ello, al hablar de grupos subordinados y alterizados, podemos encontrar los puntos en común con el *mapuzugun*. Como vimos en esta ponencia, el pueblo mapuche también conoce los silenciamientos, los elegidos y los impuestos y por ello también del poder de la palabra para construir mundos que pueden resultar opresores, pero por esto mismo, la fuerza de la palabra para poder crear mundos (Stella, 2018) o lazos que vinculan la vida con el lenguaje, para pensarnos de nuevo a través de las palabras (Derrida, 1997). Así el *mapuzugun* en tanto proyecto restaurativo de memorias y conocimientos, el volver a darle fuerza deviene una herramienta de búsqueda -no solo de denuncia a los mundos destruidos- reafirmando todo lo que hace que esta sea una lengua diferente. Volviendo al sugerente aporte de Bru, el *mapuzugun* va buscando y abriendo grietas desde donde poder pensar y decir lo impensable, para reconstruir y restaurar.

A modo de conclusión

Las diferentes expresiones que existen actualmente para volver a dar fuerza “*neweñmafiel mapuzugun*” o de levantarlo nuevamente “*wenupüramtuafiel mapuzugun*” reflejan años de resistencias cotidianas, ya sean estas más grandes o más pequeñas que a la larga dan cuenta cómo las personas han sabido preservar más que solo palabras. También hay historias que están cargadas de sentido y conocimientos que reflejan lo vivido por el pueblo mapuche, justamente al estar en castellano y porque recuperan que del o en *mapuzugun* no pueden hablar. Las mismas aportan para la comprensión de lo que en los últimos años se viene reconociendo como una mayor visibilización y protagonismo de la lengua mapuche en espacios públicos, la añoranza por lo perdido o el deseo de aprender que ahora aparecen explícitos también y a la par de otras luchas de recuperación más amplias, como la de saberes

o del territorio. Como vimos, este proceso solo puede analizarse y describirse mencionando las tensiones que resultan bastante constitutivas entre silenciamientos y habla.

En lo que refiere a los espacios organizativos que juntan personas dispuestas a aprender y a enseñar *mapuzugun*, vimos cómo van dotando de su propia impronta este proceso, porque puede haber rupturas como también continuidades con los trabajos de las organizaciones previas. Repasamos cómo esto refleja el asunto de la transmisión generacional que existe como tal, pese a la dificultad de acceso al idioma. La transmisión continua pese a que existen cuestionamientos a estas nuevas “formas” de aprender, enseñar y hablar *mapuzugun* porque lo que se añora es una conexión con los ancestros y sus formas de vida en este territorio, y se actúa en base a ello.

Para concluir, en esta ponencia se intentó promover lo que puede suceder si cargamos de fuerza y dotamos a la palabra de su potencial en tanto resistencia o para cuestionar. Y cómo al hacerlo, puede abrirse la posibilidad de que por medio de una intervención antropológica en un espacio de conversación grupal, por ejemplo en una organización abocada a la revitalización del idioma, estas prácticas académicas intervengan en las vidas, al echar luz sobre la potencia de estos procesos. Poder encuadrar los esfuerzos que se hacen, y todo el trabajo que demandan y los pliegues que motorizan (Deleuze, 1987; Ramos, 2016) en las personas que se sumen a este proceso de revitalización permite contextualizarlos de modo tal que no parezcan cuestiones menores o abstractas. Del trabajo que vengo realizando en conjunto con las organizaciones desde el 2018 puedo reconocer que muchas veces hace falta poder entextualizar en discursos audibles lo que implican estos proyectos y así motivar incluso a las personas que ya están involucradas en los procesos de enseñanza-aprendizaje, para hacer frente a la carga emotiva de este proceso, a las frustraciones, para saber acompañar a quienes comienzan un proceso identitario a nivel personal quizás sin su familia o comunidad, para no dejar de lado todo aquello que a veces puede ser entendido como un exceso para un objetivo únicamente centrado en la revitalización. Estos “excesos” son parte de lo que estructura los esfuerzos que se llevan adelante por todos quienes están poniendo su cuerpo, reflejando una lucha o proyección de Pueblo. Especialmente, cuando el ser hablante deviene una utopía inalcanzable, resulta necesario encontrar motivos para seguir enseñando y aprendiendo y poder contar estas motivaciones con claridad, pues, al final del día se acuerpa este fin similar a otras militancias donde se busca que más gente se sume, sino serán unos pocos quienes hablen *mapuzugun*. Distintas instancias metadiscursivas de reflexión sobre estos temas, puede conformar aquellas técnicas más adecuadas para encarar estos trabajos, puesto que además de estar co-produciendo sentidos colectivos, se está indicando que puede ser dicho, de qué maneras y que puede quedar resguardado.

Bibliografía¹

Bauman, R., & Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59–88.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11–43). Antropofagia.

Briones, C., & Delrio, W. (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900).

¹ Normas APA 7ma Edición

- En A. Teruel, M. Lacarrieu, & O. Jerez (Eds.), *Fronteras, ciudades y estados, Tomo I*. (pp. 45–78). Alción Editora.
- Bru, J. (2009). Cuerpo y palabra o los paisajes de la cautividad. En J. Nogué (Ed.), *La construcción social del paisaje* (pp. 63–82). Editorial Biblioteca Nueva.
- Bucholtz, M. (2002). Youth and cultural practice. *Annual rev. Anthropologic*, 31, 525–552.
- Carsten, J. (2007). *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Blackwell.
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Pérez, P., & Papazián, A. (2011). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Revista Sociedad Lationamericana* , 1(6).
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. The Johns Hopkins University Press.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. Hinton, K. O’Neill, N. Whitehead, J. Fair & L. Payne (Ed.), *Genocide: Truth, Memory, and Representation* (pp. 113–146). Duke University Press.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de antropología social* , 21, 23–62.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia. *Antípoda* , 5, 169–190.
- Mases, E. (1998). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Navarro Floria, P. (1999). Un país sin indios. La imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del naciente Estado argentino. *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales* . , 3, 32–54.
- Ortiz Guitart, A. (2012). Cuerpo, emociones y lugar: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la Geografía. *Geographicali*, 62, 115–131.
- Pell Richards, M. (2019). Silencios y luchas territoriales Mapuche como lugares de significación política y cultural. *Revista académica del Centro Universitario del Norte Punto Cu Norte* , 4(7), 153–185.
- Pell Richards, M. (2021). Pichikeche en recuperaciones territoriales: el caso del lofche Buenuleo. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre.*, 42(2 Julio-Diciembre), 315–330.

- Pell Richards, M. (2023). La región que traza el proceso de revitalización del mapuzugun. En C. Hammerschmidt, L. Anapios, C. Tomadoni, F. Oliveira de Souza, & S. Espul (Eds.), *América Latina en discusión. Una apuesta por las metodologías horizontales* (pp. 136–146). Guadalajara, Jalisco: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Iberoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS): Editorial Universidad de Guadalajara.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba.
- Ramos, A. M. (2016). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En Ruiz, M, O (Ed.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. (pp. 51–69). Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.
- Ramos, A. M. (2017). Las memorias mapuche del regreso”: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración. *Associação Brasileira de Antropologia, Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*, 203–228.
- Ramos, A. M. (2020). Senses of Painful Experience: Memory of the Mapuche People in Violent Times. En C. Larson (Ed.), *The Conquest of the Desert. Argentina's Indigenous Peoples and the Battle for History* (pp. 197–218). University of New Mexico Press.
- Ramos, A. M., & Rodríguez, M. E. (2020). Memorias fragmentadas y tramas de memorias. En A. M. Ramos & M. E. Rodríguez (Eds.), *Memorias Fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 11–42). Teseo.
- Rodríguez, M. E. (2010). *De la “extinción” a la autoafirmación: Proceso de visibilización de la Comunidad CamusuAike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Georgetown University.
- Rodríguez, M., San Martín, C., & Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En Ramos, A, M, C. Crespo, & M. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111–140). Universidad Nacional de Río Negro. Aperturas Sociales.
- Sabatella, M. E. (2017). *“Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut*. Universidad de Buenos Aires.
- Santisteban, K. (2020). Los bordes de la memoria y del lawen (medicina ancestral mapuche). Una profundización de los disensos ontológicos, epistémicos e ideológicos en experiencias de lucha y procesos de subjetivación política. *Cambios y Permanencias*, 11(1), 428–463.
- Sider, G. (1997). *Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope*

among a Native American People. En G. Sider & G. Smith (Eds.), *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemoration* (pp. 62–79). University of Toronto Press.

Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. Universidad de Buenos Aires.

Turner, E. (1987). Experience and Poetics in Anthropological Writing. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 17(1–2), 21–45.

Valverde, S. (2011). De “pobladores” a “mapuche”: historias ausentes (y los ausentes de la historia). *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, 22, 74–90.