

# Memorias en acción. Prácticas y transmisiones de experiencias mapuche

LUCRECIA PETIT\*

## Resumen

Esta comunicación retoma un modo particular de construir memorias sociales, situado en un grupo particular que construye esas memorias, como las comunidades indígenas. Específicamente, se aborda la memoria colectiva de comunidades mapuche a partir de las prácticas y ceremonias de carácter sagrado. Se analizan la ceremonia ritual de camaruco, los *tayil* y los sueños, en el marco de las construcciones psicosociales de identidad, saberes y memorias. Por lo tanto, en este artículo se toman las acciones en que la comunidad se vincula con los antepasados y reactualiza su pertenencia al pueblo mapuche entrelazando las experiencias del presente con lo experimentado previamente, siendo la memoria la que articula lo heredado, plasmándolo en vivencias actuales y estableciendo una relación con los ancestros para orientar el devenir de la comunidad. En definitiva, se propone una "memoria puesta en acto", donde en determinadas prácticas comunitarias se crea –en esa misma práctica– la memoria social y las relaciones sociales que sostendrán esa memoria.

**Palabras clave:** memoria; transmisiones; prácticas; indígena.

**Fecha de recepción:** 20-5-2016

**Fecha de aprobación:** 06-02-2017

## Memories in Action. Practices and Transmissions of Mapuche Experiences

### Abstract

This work takes a particular way to study social memories, situated in a particular group that constructs these memories, such as indigenous communities. Specifically, the collective memories of Mapuche communities is approached through sacred practices and ceremonies. The ritual of Camaruco, *tayil* and dreams are analyzed in the mark of psychosocial constructions of identity, knowledge, and memories. Therefore, in this article we take the actions in which the community is linked to the ancestors and renew their belonging to the Mapuche people, intertwining the experiences of the present with the previously experienced, being the memory that articulates the inherited, shaping it in current experiences and establishing a relationship with the ancestors to guide the future of the community. This "memory into action" is created in the same action where it is shared through relationships that will sustain that social memory.

**Keywords:** Memory; Transmissions; Practices; Indigenous.

## Introducción

En los estudios de memoria social, generalmente, al querer explicar el presente a partir del recuerdo, se remite a los relatos sobre la historia de un grupo o colectivo desde contenidos discursivos y narraciones sobre un evento que ha acontecido. Así, se desarrolla un aspecto de la memoria que tiene su referencialidad en el pasado, es decir, a expresiones textuales –o imágenes– que recrean un tiempo y un espacio anterior al actual. Desde la investigación de las construcciones psicosociales<sup>1</sup> de la memoria de una comunidad mapuche, este aspecto quedó evidenciado en una memoria de tipo fundacional, con las narraciones sobre las guerras, el viaje del cacique fundador, don Mariano Epulef, hasta las tierras que habitan, en la actual provincia de Chubut, y el tiempo de antes (Petit, 2010).

En cambio, en el análisis de los procesos de memoria que aquí se propone, el énfasis está puesto en prácticas, acciones, intercambios, transmisiones y relaciones sociales que se dan en el presente, y no desde la falta o el trauma. Por lo tanto, en este artículo se toman las acciones en que la comunidad se vincula con los antepasados y reactualiza su pertenencia al pueblo mapuche entrelazando las experiencias del presente con lo experimentado previamente, proceso en la cual la memoria articula lo heredado, plasmándolo en vivencias actuales y estableciendo una relación con los ancestros para orientar el devenir de la comunidad.

Por un lado se describen las memorias en su actualización y prácticas territoriales; y asimismo se propone una dimensión analítica y conceptual para este tipo de procesos de memoria. Se analizarán los entrecruzamientos entre: las herencias mapuche en las prácticas y ceremonias indígenas; y entre el modo de construir memoria y relaciones sociales. El interés está puesto más que en describir unas prácticas –como muchas otras que se realizan en la comunidad–, en pensarlas en clave de memoria psicosocial.

Las prácticas de la comunidad Mariano Epulef<sup>2</sup> que han sido seleccionadas son tres: la ceremonia del camaruco, los *tayil* y los sueños. En ellas la comunidad recobra fuerzas y repone su pertenencia e identificación mapuche. No son acciones independientes unas de otras, sino que suelen vivenciarse en la comunidad de un modo articulado. Por ejemplo, los *tayil* se cantan fundamentalmente durante la ceremonia del camaruco, y los sueños transmiten conocimientos sobre los *tayil*. Al ser analizadas en tanto prácticas y transmisiones de memoria, deliberadamente se dejan de lado numerosos aspectos que serían relevantes para comprender de un modo integral el lugar que estas acciones ocupan en la cosmovisión mapuche. Con base en esto, si bien el camaruco es un eje transversal –por

1. Este análisis forma parte de una investigación desarrollada entre el 2009 y el 2014, cuyo producto final se plasmó en una tesis de Doctorado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, con el apoyo de CONICET.

2. El proceso de investigación-intervención se desarrolló en la comunidad Mariano Epulef, localizada en la actual provincia de Chubut, cuyas viviendas e instituciones están emplazadas en la Aldea Epulef. La publicación del nombre de la comunidad y de los sujetos entrevistados llevan el nombre real porque así lo manifestaron los propios protagonistas.

\* Doctora en Psicología (UBA), Docente e Investigadora en el Área Social Comunitaria de la Facultad de Psicología de la UBA, Profesora de la Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo. Correo electrónico: lucrepetit@gmail.com

la visibilidad y presencia en la comunidad y los significados que condensa-, no se pretende dar cuenta de todos los sentidos que tiene para los pobladores de Epulef. Específicamente se piensan los aspectos del camaruco vinculados con los recuerdos, lo heredado, las continuidades y el devenir, a fin de comprender su ejecución sostenida en el tiempo, su vinculación con cierto origen y la actualización de pertenencia comunitaria.<sup>3</sup>

De todos modos, resulta necesario ubicar históricamente a la comunidad y las prácticas que luego se describen. Los pobladores llegaron a la zona en 1919 junto al cacique Mariano Epulef y se instalaron en las tierras que luego el presidente Alvear otorgó por decreto, en 1923. Las memorias de desplazamientos se entrelazan con las rogativas y el camaruco como ceremonias sagradas –uniendo la memoria fundacional con la práctica actual que da identidad a la comunidad– y con los sueños y las *machis* o curanderas, que en ocasiones redireccionaron el modo de realizar las prácticas ceremoniales. En el trayecto hacia el sur, las familias se movían en carros y debían esperar las apariciones de los animales con los que viajaban. Durante el trayecto siempre eran acompañados por las rogativas (Ayilef, 2012). Por eso se establece una continuidad entre la ceremonia que los antepasados realizaban y el camaruco que siguieron haciendo cuando se rearmó la comunidad de Mariano Epulef en la actual Chubut.

No obstante, son marcadas las diferencias con respecto al tiempo de antes. La referencia a lo que los abuelos hacían antes indica la manera correcta y el buen conocimiento sobre las cosas, entrelazada con la noción local de “respeto” (Petit y Alvarez, 2014). En ocasiones, los pobladores manifiestan que al no hacerse las cosas como se hacían antes, ya no hay respeto o se ha perdido. Esto se tensiona con la idea de progreso y bienestar, con algunos cambios concretos en la realidad cotidiana de los pobladores de Epulef, como tener vehículos, ropas de telas sintéticas y viviendas con estructuras de cemento, madera o chapa. Por ejemplo, se recuerda que antes las familias no llegaban al camaruco en auto como ahora, sino que llegaban todos a caballo; o que antes dormían sobre los cueros y ahora llevan colchones. Algunos recuerdan que antes, cuando estaban las ancianas, había mucho respeto y en el camaruco no permitían que haya perros ni que haya autos, se hacía todo “a la vieja usanza”. También expresan el carácter compartido entre los participantes a la ceremonia, donde se compartía todo, como la carne que se faenaba.

En los últimos años, el gobierno provincial se volvió un interlocutor clave, generando a su vez, disputas sobre las ceremonias y su modo de realizarlas. Desde la Comisión Aborigen se pide subsidios para la compra de leña y pasto para el “ritual mapuche”, o se expresa a la Comuna Rural que pida colaboración a los comerciantes para que no vendan bebidas alcohólicas durante los días del Camaruco (Petit y Ferrari, 2010). Sin embargo, el comienzo de la ceremonia no siempre estuvo garantizada, ya sea por no contar con el apoyo gubernamental, o por cuestiones familiares luego de la muerte de algún cabecilla de camaruco. Así también se relatan historias de lo que ocurrió cuando la comunidad quiso acortar los días de rogativa,

3. La tesis antes mencionada incluye un análisis sobre la identidad y el sentido de pertenencia de la comunidad.

o cuando se hicieron cosas indebidas (como dejar el campamento para realizarlo en la escuela). Lo interesante en esto, es que a pesar de las amenazas de la continuidad de la práctica, se sigue realizando y sigue siendo el sostén de la comunidad desde la memoria que crea y recrea.

### Prácticas de memoria en la comunidad mapuche

En este apartado se busca sintetizar y puntualizar algunos aspectos de las prácticas de memoria, en particular, del modo en que se desarrollan en la comunidad Mariano Epulef. Vale aclarar que el camaruco, los *tayil* y los sueños son fenómenos de carácter ceremonial, espiritual y sagrado, con sentidos profundos pertenecientes al Pueblo Mapuche. Específicamente en estos últimos (o *pewma*, en *mapuzungun*) cobra relevancia la narración del sueño, dando cuenta de la capacidad de agencia del que narra en el hecho comunicativo. Además, si bien dicha complejidad podría analizarse desde diferentes ejes, aquí solo se tomará un abordaje en tanto prácticas y transmisiones de memoria. De todos modos, se introducen los elementos básicos necesarios para comprender el análisis posterior de estas acciones, teniendo en cuenta el grado de socialización y de secreto que los sujetos de la comunidad han querido mantener sobre ellos.

#### El camaruco

El camaruco –denominado también “rogativa”, o en lengua mapuche “*nguilatum*”<sup>4</sup> o “*kamarikun*”– es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche, extendido a ambos lados de la cordillera andina (Patagonia y Araucanía), en lo que actualmente es Argentina y Chile. Se caracteriza por su riqueza de situaciones comunicativas en lengua mapuche (*mapuzungun*), tanto en los ruegos como en los cantos de los *tayil*. Diversos estudios han puesto el énfasis en la ejecución misma de la ceremonia y analizaron la importancia de los camarucos como prácticas de alianzas políticas y de familiarización (véase Golluscio, 2006; Ramos, 2010).

En la comunidad Mariano Epulef, en cualquier momento del año, en una charla cualquiera, se habla del camaruco, y las veces que la investigadora entrevistaba o conversaba con las personas, lo decían “naturalmente”, como un hecho cotidiano y común. Es necesario puntualizar que para los miembros de la comunidad, la práctica del camaruco no necesita ser explicada ni traducida: todos (participen o no de la ceremonia) saben a qué se refiere. Esta internalización de lo conocido, lo “natural” hacia el interior del grupo, lo experimentado como “propio”, se enfrenta a una cantidad de dudas, incomprendiones y extrañezas por parte de la investigadora. Aun cuando se intenta conocer y comprender los significados del camaruco y los sujetos quieren explicar y responder sus inquietudes, uno se enfrenta con un universo de sentidos que siempre resulta más complejo que lo expuesto o comprendido por un investigador. Quizás el camaruco sea tan

4. Según Ramos (2010) y Golluscio (2006) las diferentes nominaciones de la misma ceremonia varía según la zona geográfica. En la provincia de Chubut la llaman camaruco y en la provincia de Neuquén *ngillatum*.

difícil de explicar en su totalidad, que ninguna descripción dará cuenta de todo lo que implica.

Entonces, desde la postura ética de quien investiga<sup>5</sup> no es el interés saturar los huecos con explicaciones académicas, si bien aquí se presenta un análisis de esta práctica, hay muchos otros sentidos que solo la comunidad puede develar. Por esto –y sumando las divergencias entre diferentes comunidades– cualquier intento de rótulo, definición o reposición acabada en torno al camaruco genera incomodidad y la sensación de que faltan precisiones para dar cuenta de “todo lo que allí ocurre”. Pero simultáneamente, es esa riqueza de sentido tan interiorizada y tan localizada, la que lleva a detenerse en esta práctica tan afectivamente propia de la comunidad Mariano Epulef.

Cuando se ha preguntado qué es el camaruco, las respuestas generalmente se basan en el “qué se hace”. Asimismo, resulta llamativo que tanto en el cuadernillo que está en la escuela como en el libro que publica el presidente de la Comisión Aborigen, Eulogio “Quito” Ayilef (2012), se tenga tanta precisión en describir momento a momento cada parte de la ceremonia, a modo de “esto tiene que hacerse así y no puede faltar”.<sup>6</sup> Sin embargo, en ninguna de esas detalladas descripciones aparece el sentido de la práctica que realizan, ni explicaciones sobre los significados. Claramente, el camaruco no se logra solo llevando a cabo cada una de esas descripciones, sino también hace falta incluir el sentido puesto en juego, las relaciones con *Futachao*, la creencia en el valor de la práctica que se está realizando y en las interpretaciones de las señales que distintas fuerzas del entorno transmiten a la comunidad.

En las comunidades mapuche de la patagonia donde se realiza esta ceremonia, se pide por un buen año de lluvias, que no abunde la sequía y que haya buena cría de animales. En Mariano Epulef,<sup>7</sup> al camaruco “se va a pedirle a Dios todas las necesidades para toda la comunidad”, “se va a rogar, a pedir, a pensar bien, a pedir pensamientos buenos”. El acento en el aspecto espiritual-religioso, es explicado por doña Alcira Pino, una de las mujeres mayores del camaruco: “...Y bueno, en el camaruco tenés que pedir, todo, mucha cosa, tenés que pedir. Que venga el año bueno, que venga lluvia, que venga nieve, que te vaya bien en esos animalitos que tenés, que sigamos adelante, y con los hijos que tenés, nietos, igualmente que todos anden bien, que tengan suerte”. Además de ser considerado como algo valioso, se enfatiza que es lo más importante que tiene la comunidad, Alcira expresó que antes no había evangelio, “camaruco nomás” y que esa “es la religión de nuestra raza”. Por otra parte, es una ceremonia que ocurre y se ejecuta durante algunos días pero que “continúa

.....

5. Las veces que la investigadora participó del camaruco, no registró nada ni de manera escrita ni audiovisual, sino que solo se dedicó a vivenciarlo.

6. En el primer viaje de campo, quienes serían las *piuchenas* le relataban a la investigadora paso a paso todo lo que se hacía, aunque recién logró comprender de qué le hablaban cuando participó del camaruco.

7. Con fragmentos de los audios de las entrevistas y las fotografías de circulación pública sobre el camaruco de la comunidad, se realizó un audiovisual que fue entregado a la comunidad como parte de la devolución del proceso de investigación: “La fuerza de la comunidad Mariano Epulef. Trayectorias y pertenencias mapuche”. Dirección: Lucrecia Petit. Editor: PPR Cooperativa de Trabajo. Noviembre, 2014. Duración 22 minutos.

presente” durante todo el año en las discusiones, conversaciones, reflexiones y evaluaciones cotidianas (Petit y Alvarez Avila, 2014). El camaruco de Epulef dura cinco días en total, de los cuales el primero y el último son de preparación y ordenamiento de los elementos necesarios para desarrollar la ceremonia. En los demás días, dos son específicamente dedicados a lo que se llama “rogativa” donde se “*nguillatea*”,<sup>8</sup> con las ofrendas y ruegos al dios *Futachao* (de acuerdo con las expresiones nativas). Estas dos jornadas (con diferencias en la apertura y el cierre) son similares, porque según los participantes, es necesario repetir todo lo que se hace, para poder completar su “par”. Al día siguiente a las dos jornadas de rogativa, se realizan los bailes de “*lonkomeo*”,<sup>9</sup> simbolizando el movimiento del avestruz y el pedido de lluvia para el campo, agitando cascabeles mientras los pies descalzos imitan el paso saltado de los animales. Lo bailan los hombres, grandes y chicos, saliendo en cuadrillas formadas a veces por padres, hijos y nietos, vistiéndose con ponchos y jaraguillas,<sup>10</sup> mientras las mujeres le cantan a cada uno el *tayil* que le corresponde.

Todos los pasos de la rogativa están ‘programados’ y hay un orden que se debe seguir. Cada día comienza bien temprano, con la salida del sol y termina cuando se realizaron todas las acciones que “se tienen que hacer”, aunque el cuerpo indique el tiempo de dormir, aunque llueva, haga frío, se hayan atrasado los tiempos por los animales u ocurra algún otro contratiempo. La fecha de inicio de la ceremonia varía según la luna, realizándose en la primera luna llena del mes de febrero, una vez por año, todos los años. El comienzo se denomina “levantar camaruco” o “levantar bandera”, iniciando con la pintada y los *tayil* de los caballos, y con el traslado y colocación de las banderas en el *rehue* (*altar*).<sup>11</sup> Previamente las familias que participan se reúnen para preparar todo lo que necesitarán y utilizarán, y en especial para rogar por el buen inicio de la ceremonia. Una vez en el campamento,<sup>12</sup> las familias se distribuyen espacialmente en fogones, armando un semicírculo con vista al *rehue*, donde están los y las *piuchenas*,<sup>13</sup> las doce cañas y las dos banderas, una amarilla y otra azul. Afuera del campamento están los caballos que se utilizan para dar las vueltas del *aung*.<sup>14</sup>

.....

8. Esta expresión castellanizada –pronunciada como “guillatea”– es muy utilizada para referirse a las acciones propias del *nguillatum*, o sea, corresponde al agradecimiento y la ofrenda al dios *Futachao* realizada con yerba, azúcar y “*mushay*” (preparación realizada con maíz hervido y fermentado).

9. En otras comunidades se baila solo el “*purrún*” alrededor de las cañas del altar.

10. Las jaraguillas son prendas de tela que se usan debajo del poncho, de la cintura a las rodillas, a modo de calzoncillos, y son sujetadas con una tira que pasa por la ingle y la cintura, y cuelga por detrás simbolizando la cola de los animales.

11. *Rehue* o *rewe* hace referencia al “altar”, al lugar central del campamento cerca del cual se colocan los caballos, donde las mujeres sacan los *tayil*, donde tienen lugar las principales palabras y alrededor del cual se baila el *lonkomeo*. La composición del *rehue* difiere entre las comunidades. Algunas poseen una caña por familia, en otras hay un número estipulado de cañas. En Epulef hay doce cañas representado los doce meses del año, junto con dos banderas, una amarilla y otra azul.

12. Campamento le llaman al semicírculo donde cada familia arma su fogón para permanecer y pernoctar durante la rogativa. El lugar donde se emplaza el campamento se denomina pampas del camaruco o *pampas de lelfín*.

13. Los *piuchenas* son dos niñas y dos niños, quienes se encargan de todas las actividades realizadas en el *rehue* o altar.

14. *Aung* o agún se denomina a las vueltas galopando a caballo realizadas alrededor del cerco de la ceremonia.

Las participaciones varían según el vínculo con “los dueños del camaruco”, por lo que los lugares importantes son ocupados por las personas mayores. A su vez, cada familia que participa tiene un lugar heredado de sus antepasados en cada fogón. El *longko*<sup>15</sup> o cabecilla de camaruco es Narciso Ayilef, nieto del cacique fundador Mariano Epulef, por lo que el fogón central corresponde a “los Ayilef”. Desde allí se distribuyen el resto de los fogones hacia la derecha y la izquierda, dividiéndose las familias hacia la bandera amarilla o hacia la azul. Anteriormente estaban a cargo las hijas de Mariano Epulef, Meridiana y Elvira Epulef. Las mujeres que actualmente guían los *tayil* son Alcira Ayilef, Celia Ayilef, Eudolia Varela de Epulef –quien además toca el *kultrún*– y Florinda Huentecoy, esposa del *longko*, mientras que sus hijas acompañan cantando bajito “hasta que les toque ocupar ese lugar principal”.

#### Los *tayil*

El *tayil* es un canto considerado sagrado, realizado en *mapuzungun* (lengua mapuche) por las mujeres adultas. Son ejecutados en casamientos, señaladas, ritos funerarios, nacimientos, visitas, bendiciones, y generalmente se realizan de manera grupal. En los camarucos y las rogativas, los *tayiles*<sup>16</sup> son una parte fundamental, cuya acción suele denominarse *tayilquear*, verbo castellanizado derivado de la palabra *tayil*. Estas canciones poéticas y sagradas –que en realidad son mucho más que canciones– varían según la comunidad y los ancestros a los que hacen referencia. De hecho, muchos de los discursos que refieren implícitamente a la relación con los ancestros se encuentran en los *tayil*, y estos incluyen “algo más” que no puede transformarse fácilmente en discurso explícito.

Por un lado, los *tayil* son vividos por las personas mapuches como un ámbito de reserva semántica resguardado históricamente de la sociedad dominante (Golluscio, 2006) y, por el otro, funcionan como un índice metacultural de los límites étnicos de pertenencia (Ramos, 2010). Podrían distinguirse diversos tipos de *tayil*, unos que indican los actos y momentos diferentes de la ceremonia y otros que señalan los sentidos de pertenencias de los participantes del ritual, haciendo referencia a la relación de las personas con sus antepasados del linaje (Ramos, 2010). Los *tayil* se “tienen” y se “sacan”. Cada persona “tiene” su *tayil* y en la ejecución del canto se “saca” ese *tayil*. En la comunidad Mariano Epulef, “los *tayiles* que se tienen y se sacan son más numerosos que en otras comunidades, lo que desde los propios pobladores representa un rasgo distintivo y justifica la larga duración del camaruco. Los *tayiles* refieren a elementos de la naturaleza, como el sol, la luna, el lucero; a animales, como el caballo, el avestruz, el sapo; y a antepasados y familiares, como el de don Mariano Epulef. Durante el camaruco se cantan todos los *tayiles* –llegando a ser más de cuarenta– dividiéndose según correspondan a los momentos de la ceremonia (por ejemplo, desensillar los caballos, degollar las ovejas, la salida del

.....

15. El *longko* o *lonko*, refiere a la máxima autoridad de la comunidad, considerado como cacique.

16. Si bien la palabra *tayil* en lengua mapuche no lleva incorporado el plural, los pobladores de Epulef denominan “*tayiles*” al plural de las canciones sagradas, incorporando el sufijo del castellano “es”, marcando el plural.

lucero) o a los bailarines del lonkomeo. La ejecución de los *tayil* es realizada por las mujeres mayores de cada familia, en forma coral dispuestas en ronda o en línea, según las etapas de la ceremonia. Cada canto contiene sílabas o frases breves que se repiten de manera rítmica, por lo que el ritmo es parte del *tayil*. En conversaciones sobre cómo cantarlos, se dejó asentado que no cualquiera puede hacerlo y que no alcanza con saberse el contenido, sino que es necesario cantarlos según su ritmo y entonación. A esto se le suma que un *winka*<sup>17</sup> por su condición de blanco, no podría ejecutar el *tayil* como debe ser.

La aclaración anterior sobre la inmensidad de sentidos que tiene el camaruco, es válida para los *tayil*, siendo que son parte de un conocimiento “secreto” y “delicado”. Además, tienen un sentido muy íntimo y profundo para cada familia,<sup>18</sup> por lo que no corresponde escribirlos ni traducirlos.<sup>19</sup>

#### Los sueños

La cultura mapuche ha previsto, además del camaruco, varios sitios de acceso al espacio y tiempo sagrados de los antiguos como los sueños, en tanto expresiones poéticas (Ramos, 2005). Los “portales hacia lo sagrado” (Taussig, 1992) permiten establecer relaciones particulares con los ancestros en el transcurso de la vida, por lo que estos portales ofrecen la fuerza mágica suficiente para que los antepasados tomen posesión del cuerpo y, evocando rastros del original en lo nuevo, algo resulte transformado en la persona (Ramos, 2005). En lengua mapuche los sueños son llamados *pewma*, y tienen la función de comunicar y transmitir conocimientos, mandatos y experiencias. El sueño es considerado una práctica cultural de pasaje, ya que es el medio por el cual el ser se constituye históricamente en un heredero de la antigüedad y podrá dar significado a su vida y a sus experiencias. A través del sueño, las personas mapuches seleccionan vocabularios, normas y sistemas de juicio desde un marco de interpretación mapuche para ver el mundo (Ramos, 2005), pudiendo comprender la historia familiar y personal, volver a vincular las imágenes de los antepasados y a operar como portadores de conocimiento (Nahuelquir, Sabatella y Stella, 2011).

El énfasis puesto en las imágenes mismas como fuente autónoma de experiencia y conocimiento, indica la clave de los secretos de la vida en la vigilia (Wolin, 1982), siendo que además, en las epistemologías mapuche, el sueño es parte de la memoria social en la que se vinculan en una misma historia tanto la fuente (los ancestros, el entorno natural) como los soñadores (Ramos, Kropff, Perez y Tozzini, 2010). Como práctica discursiva y simbólica, el sueño es la destinación legítima para ocupar un lugar social de prestigio en la comunidad y revela una orientación

.....

17. El *winka* o *wingka* se utiliza para referirse al hombre blanco, aludiendo a la persona no mapuche.

18. Durante la investigación, se grabaron tres *tayil*, ejecutados por diferentes mujeres sin que se haya pedido, y en presencia de familiares y pobladores, por lo que fue tomado como un registro para la comunidad. Esas grabaciones se devolvieron a sus familias y uno fue utilizado para la realización de un video por parte de los alumnos de la escuela.

19. Algunos de los *tayil* han sido grabados por Mario Silva y editados en un CD sobre música étnica de la patagonia.



de la vida que al manifestarla públicamente, la transforma en mandato ineludible del destino (Ramos, 2005).

En términos generales, los sueños cuentan las visitas o viajes de personas, pudiendo incorporar encuentros con animales u otros elementos naturales. Es así que el sueño, a partir del sujeto que sueña, es un modo de contar el encuentro con los ancestros en el que reciben el “entendimiento” y el conocimiento mapuche. El sueño como una pieza poética de oratoria mapuche –el texto que narra un sueño–<sup>20</sup> fue analizado por Ramos desde los valores “comunalizadores” de esta narración, específicamente en su utilización como criterio legitimador de prácticas sociales y discursivas, en tanto opera como zócalo entre los proyectos o decisiones futuras, y el presente incierto del sujeto que sueña (2003).

En la comunidad Mariano Epulef, los sueños están vinculados fundamentalmente a mensajes sobre el camaruco y los *tayil*, transmitidos a ciertas personas pero interpretados de manera colectiva. Los sueños implican la presencia de antepasados, o familiares muertos, que aparecen en imágenes con objetos mapuche o que mencionan textos específicos con mensajes discursivos. De esta manera, se reciben ciertos conocimientos o se indican aspectos comunitarios a revisar, y es por estos efectos colectivos que siempre son interpretados comunitariamente. Algunas narraciones sobre los sueños remiten a soñantes que ya no viven o que no fueron parte de la comunidad, como por ejemplo, curanderas de otros lugares o parientes lejanos, pero que siguen transmitiéndose y siguen teniendo sentido para la comunidad. Otros, son sueños más cercanos en el tiempo, contados en primera persona y afirmando “eso yo lo soñé” o “eso lo aprendí por sueños”.

En la comunidad Epulef los sueños son interpretados por los que tienen algún conocimiento o tienen alguna relación con el lugar de autoridad, los cabecillas de camaruco o los antepasados. En algunos casos las discusiones se dan entre muy pocas personas o se va reflexionando sobre los mensajes transmitidos en los distintos encuentros familiares o comunitarios.

### La memoria social como práctica colectiva

Algunos autores que enfatizaron las prácticas y acciones en las que se construye y articula la memoria, consideraron el recuerdo y el olvido como caminos interdependientes en la actualización de experiencias. Y también como actividades encarnadas y constituidas en el seno de la pragmática de las prácticas sociales y la significación simbólica del mundo (Middleton y Edwards, 1992). Las prácticas sociales articuladas con la memoria social han sido estudiadas en tanto conmemoración, refiriéndose a eventos colectivos como los ritos, ceremonias y festividades que corresponden a una tradición. Lo que se celebra y lo que se recuerda a través de esas prácticas “no es el hecho de que ya no existe más, sino el hecho de que alguna vez existió” (Ricoeur, 1998:28). De este modo se vincula el pasado con el presente, al extenderse hasta la actualidad la existencia de los antepasados, para que los nuevos

.....  
20. El texto de la “narración de un sueño” fue analizado por Ramos a partir de su estructura retórica: orientación, relato del sueño propiamente dicho, confirmación pública y evaluación o cierre (2003).

integrantes de una sociedad se identifiquen, se apropien de algo que los precedió y lo restauren –empleando tal vez elementos novedosos–, de modo que aquello que perdura no es el fiel reflejo, sino el significado del pasado (Mead, 1929).

Los actos conmemorativos son una forma de recuerdo conjunto y es en las prácticas sociales de conmemoración donde la gente recuerda y celebra hechos y personas que forman parte de una identidad y concepción cultural y generacional común reconocida por todos (Middleton y Edwards, 1992). Toda conmemoración implica una forma de ritualidad social en la que diversos grupos hacen visibles sus memorias, poniéndolas en escena, al mismo tiempo que las reafirman a partir de actos simbólicos que delimitan el sentido de lo que se recuerda (Piper, Fernández e Iñiguez, 2013). A través del mito y el ritual los valores sociales reciben una autoridad sagrada y proporcionan una razón para el orden social presente (Nanda, 1987). En este sentido, el foco está puesto en las acciones ritualizadas, entendiendo al ritual como un modo de acción (la ritualización de la actividad). En otras palabras, la ritualización puede ser una vía estratégica de actuar, diferente a otras acciones. Aún más, como encarnación y ejercicio de poder, puede concebirse como una estrategia para la construcción de una limitada y limitante relación de poder (Bell, 1992).

El énfasis en las acciones y las ritualizaciones puede articularse en la noción de *performance* en tanto enunciados o expresiones realizativas (Austin, 1962) comprenden la repetición como reactuación y reexperimentación de un conjunto de significados establecidos y compartidos (Turner, 1969), que implican poder (Bauman y Briggs, 1990). Algo es performativo porque es un hacer, una expresión compartida y una acción colectiva (Butler, 2001), y a través de la *performance* se transmite la memoria colectiva, reproduciendo y transformando los códigos heredados, ubicando siempre una experiencia en el presente que transmite la memoria y la re-escenifica (Taylor, 2005).

Investigaciones recientes en temas de memoria desde la Psicología Social, han considerado en sus análisis no solo lo discursivo, sino también las materialidades y las *performances*, en tanto acciones ritualizadas que participan de la construcción de significados sobre el pasado, y así, la memoria es entendida como práctica preformativa que implica un conjunto de acciones reiteradas y constreñidas a ciertas normas constructoras de identidades (Piper et al., 2013). Para las comunidades y grupos mapuches la ritualización de algunas ceremonias – como el camaruco – opera, en primer lugar, como símbolo de identidad y marco de interpretación sobre la cultura misma (Golluscio, 2006), constituyendo una manera particular de impugnar las imposiciones hegemónicas de uniformidad, simplificación y olvido y, de este modo, reterritorializar el espacio establecido (Ramos, 2005). En segundo lugar, la importancia psicosocial de los rituales y conmemoraciones para la elaboración de duelos en grupos y comunidades víctimas de genocidios, según las investigaciones llevadas adelante por psicólogos y especialistas en memoria colectiva y derechos humanos, radica en que adaptan a los sujetos dentro de la sociedad, reafirmando la continuidad de la comunidad (Páez, González y Beristain, 1999).

En el camaruco de la comunidad Mariano Epulef, puede entenderse que la ma-

nera de ritualizar lo heredado –en sus acciones pautadas y preestablecidas– funciona como una estructura de memoria, donde está todo dispuesto para seguir haciendo y, por lo tanto, seguir recordando. Sin embargo, este tipo de *performance* tiene un alto grado de reflexividad y criticidad, donde el código para la realización e interpretación de las acciones también se mantiene resguardado al interior de la comunidad. Aún más, para asegurar la continuidad, lo relevante no es la mera repetición de la ceremonia, sino la capacidad de los sujetos de reflexionar sobre la situación de la comunidad. Al ritualizarse, además, lo que se asegura es fijar las pautas y condiciones necesarias para que, aunque cambien los participantes, se resguarde y sostenga en el tiempo este modo de vincularse con el pasado, reflexionar sobre el presente y proyectar un futuro.

#### *Las herencias mapuche en las prácticas y ceremonias mapuche*

El camaruco en la comunidad Mariano Epulef es caracterizado como algo heredado, articulando la práctica del presente con un origen pasado y compartido. De este modo, se vincula a los orígenes, a las raíces, a los antepasados, remarcándolo con ideas del tipo “siempre se hizo así”. La ceremonia que existió desde siempre, desde que se hizo el mundo, fue encomendada a un cacique y su grupo para que siga existiendo. De manera más específica, el camaruco en Epulef aparece vinculado con experiencias previas, ubicando el origen de la práctica en otras localizaciones donde habitaban las familias mapuche en los tiempos previos al desplazamiento forzoso que sufrieron. Al cacique don Mariano Epulef, los ancestros le habían dicho que “tenía que seguir con el camaruco”, indicando para que vaya a donde vaya, siga haciendo camaruco. Esa herencia necesariamente tuvo que ponerse en acción, ya que para que se “siga” con la herencia, se tiene que “hacer” y es en este sentido que da cuenta de una memoria puesta en acto. Esta manera de relacionarse con los recuerdos desde la puesta en práctica de la ceremonia del camaruco, puede denominarse “memorias de acción”, puesto que se recuerda sobre la base de, por medio de, o gracias a esa acción concreta. A su vez, es una memoria social porque la acción es realizada de manera colectiva, recordando necesariamente en el hacer con otros, cuyos sentidos son otorgados por ese colectivo particular.

El énfasis puesto en lo que le habían dicho a don Mariano Epulef como cacique y el acento en la caracterización de “su” camaruco, han sido elementos centrales en la construcción de la comunidad. En este sentido, los camarucos se inscriben en una historia de desplazamientos y de reestructuración de los grupos mapuche-tehuelche. Por un lado, esta historia relata las experiencias tristes cuando las diversas campañas militares en Patagonia generaron un desmembramiento de las familias y, por el otro, las experiencias de reestructuración, una fuerza localizadora de las familias reagrupadas y un mecanismo de familiarización que aglutinaron a diversos linajes (Ramos, 2005). Si este tipo de construcción de memorias es condición para construir y reconstruir la comunidad y las familias mapuche, las prácticas de memoria operan entonces como “familiarización” al crear lazos sociales y vínculos perdurables entre los sujetos, las familias y los grupos.

De este modo, heredar y sentirse partícipe de esa herencia, incluye a los sujetos

y a la comunidad –reconstruida luego de los desplazamientos forzosos– dentro de un proceso mayor que los hace parte del pueblo mapuche. En este sentido, reponer esa herencia, se relaciona con mantener una tradición y sobre todo con sostener marcos interpretativos comunes (Ramos, 2005) por lo que lejos de ser una costumbre con acciones secuenciadas, cada momento, acción y evocación realizada en el camaruco, sigue las pautas de los ancestros, y recuerda un origen común y una historia heredada que debe seguir transmitiéndose.

A su vez, la idea (a)temporal de “siempre”, acentúa una acción continuada y es esa continuidad la que se refuerza con la práctica, cada vez, del camaruco. A diferencia de las narrativas tristes de persecuciones en los tiempos de guerra, el camaruco recuerda la posibilidad de continuar con la cultura y las formas mapuche. Es por eso que la ceremonia ritual otorgó, y otorga, vitalidad, en tanto posibilidad de desplegar vida acorde a la propia cultura. Mientras que los recuerdos fundacionales anclan un pasado en un tiempo lejano, los recuerdos en acto tienen la función de otorgar vitalidad y proyectarse hacia adelante. El camaruco entonces, como práctica de memoria, funciona como “estímulo vital”, para seguir manteniendo viva una comunidad. Aún más, permitió viajar, seguir, llegar, volver y mantener vínculos –cuando las políticas estatales pretendían desmembrar los lazos indígenas– dando un marco común a las diferentes familias que se habían dispersado por las campañas militares, uniéndose bajo el mismo origen y el mismo pasado, reencontrándose en una práctica social desde la cual recordaban quienes eran. Para seguir siendo, había que garantizar la continuidad de la práctica. Esto operaría del modo “porque hacemos camaruco, recordamos quienes somos”, articulando estrechamente la memoria con la identidad.

Heredar, también implica que alguien tome un lugar y lo haga propio, que se produzca una “apropiación”, pero a condición de recordar ese origen, implicando responsabilidad y compromiso para asegurar la continuidad de la práctica. El camaruco de Epulef argumenta su propio origen en el hecho de ser una herencia, y de recordar a los ancestros en cada acción de la ceremonia, tanto en la evocación como en la ejecución –al modo en que se transmitió ese legado–. Es en cada actuación donde se afirman los recuerdos, o sea que es en el presente donde se actualizan –y reactualizan con las disputas sobre cómo hacerlo– los sentidos del origen común. La unión con el pasado, siguiendo la argumentación propuesta, no se da en un “traer” lo histórico a la actualidad, con un salto temporal que no contempla los estadios intermedios. Por el contrario, el pasado siempre se fue “presentificando”, en cada actuación colectiva del camaruco, en cada repetición del ritual, y al volver a hacer eso mismo, aun cuando nunca es igual, se mantenía un lazo con lo heredado desde la propia acción.

Lo relevante, entonces, no gira solamente en torno a recrear lo heredado por el solo hecho de recordar que hay un mandato que cumplir, sino que cada camaruco –y todo lo que esto vincula y abarca–, es una acción en la que se construyen y elaboran los recuerdos. A su vez, en la articulación entre pasado y presente, en la práctica que se recrea cada vez, se garantiza el futuro, abriendo paso al devenir. Así, el pasado sigue siendo parte fundamental del presente, reforzando con esas prácticas que lo único que se sabe es que va a volver a suceder (Taylor, 2005).

*Construir memoria y relaciones sociales*

Sintetizando lo desarrollado anteriormente, este tipo de construcción de memorias se basa en acciones sociales –en su preparación, ejecución, evaluación e interpretación–, de modo que los recuerdos se realizan de manera colectiva. Sumado a esto, la memoria es social porque la selección de los elementos a recordar –y sobre todo el modo, en que se recuerdan en estas prácticas sociales– tiene sentido para toda la comunidad. En estas acciones sociales y comunitarias, al tiempo que se recrea, se evoca o se interpreta el pasado, se establecen diferentes tipos de relaciones: interfamiliares, intrafamiliares, con los ancestros y seres espirituales, y con el presente y el futuro. Es por eso que el tipo de memoria que se argumenta es una memoria puesta en acto o “memoria realizativa” (Ferrari, 2010), donde la misma se construye en la vivencia y la experiencia. Así, no habría algo representado, sino que es actuado por los mismos sujetos, incluyendo las prácticas específicas para las cuales los sujetos se preparan. En esta “recordación en acto”, la noción de memoria puesta en juego se centra en las acciones y sobre todo, en las relaciones sociales.

Algunos autores que acentuaron el aspecto de la acción en la memoria, hablan de “prácticas mnémicas” (Olick y Robbins, 1998), “registros narrativos esquemáticos” (Werscht, 2002, 1998) y “memoria mimética” y transmisión práctica del conocimiento del pasado –desde una memoria material, cultural y comunicativa–. Vázquez enfatizó que hacer memoria era ejercer prácticas, y que toda construcción de memoria era una acción social (2001). Si bien Pierre Nora (1989) plantea que la memoria moderna se caracteriza por ser archivística porque se basa en la materialidad de las huellas, en la inmediatez del registro y en la visibilidad de la imagen, en estas prácticas, hay un tipo de memoria que no registra ni archiva, sino que “hace” constantemente, siendo una memoria que es practicada y reactualizada cada vez, de modo que lo que se enfatiza no es tanto el tiempo pasado, sino que su sentido está puesto en el presente y en el futuro.

Asimismo, este tipo de construcción de memoria implica la construcción de sujetos y de relaciones sociales. Es por eso que resulta relevante ubicar las relaciones sociales que estas prácticas ritualizadas sostienen (Bell, 1992) y las identidades puestas en juego. Siguiendo a Piper et al., (2013), a partir de recreaciones, evocaciones e interpretaciones del pasado, se construyen ciertas relaciones sociales –y por ende– ciertos sujetos, por lo que la fuerza simbólica de la memoria está en su carácter productor de sujetos, relaciones e imaginarios sociales, poder que la convierte en potencial fuente de resistencias, inestabilidades y transformaciones. En la dirección de enfatizar las relaciones sociales y ubicar la memoria en el centro de la experiencia vivida como un proceso relacional (Middleton y Brown, 2005), Vázquez y Muñoz (2003) definen la memoria como una práctica relacional, sosteniendo que el análisis debe orientarse hacia las acciones en las que las personas se implican al recordar. Acorde a este énfasis en lo relacional, la *performance* señala cuerpos conectados (Taylor, 2005), y siguiendo a Butler (2002), pese a que la *performance* instituye al sujeto, nunca lo determina por completo y justamente ahí se ancla su capacidad política y transformadora. Esto podría llevar a la posibilidad de problematizar aquellas identidades que aparecen como impuestas por medio del

ocultamiento de las relaciones de poder que las producen, por lo que el despliegue productivo de identidades sociales muestra una posibilidad de subversión de las normas repetidas por la acción de recordar (Piper et al., 2013).

Justamente, pensar qué sujetos se producen en las prácticas de memoria, conduce a reflexionar sobre cómo se le da lugar a otros vínculos no hegemónicos, como los vínculos con lo sagrado, los ancestros, los dioses. Considerando que la memoria tiene a la vez el potencial de fijación y subversión, constituye por tanto, un espacio privilegiado para entender los procesos de disputa y construcción hegemónica de versiones del pasado, las identidades en juego y los intentos de elaboración de hechos violentos (Piper et al., 2013). En esta dirección, quizás construir este tipo de memoria y estos sujetos vinculados, sea una dimensión de resistencia en cuanto a un modo mapuche de interpretar el pasado y conectar con él y a partir de él. Si la construcción de los recuerdos implica la construcción de vínculos sociales, las prácticas involucradas, entonces, son la fuente para sostener lo que estos sujetos son, ubicando un origen común y afirmando la pertenencia mapuche. Estas prácticas de memoria son necesarias para mantener y sostener una comunidad mapuche en la actualidad, de modo que la única manera de tener este presente, es haber tenido un pasado que los vincula estrechamente y les permite configurar un devenir. Orr (1992) habló de “memoria comunitaria” para pensar cómo las acciones socialmente localizadas forman parte de la construcción y reparación activa de la comunidad de práctica. A partir de esto se puede pensar una “memoria colectiva comunitaria”, ya que se recuerdan los marcos o los índices de interpretación mapuche, que no son abiertos a otro grupo social y por ende enfatizan su sentido local. Estos marcos se producen y se cambian en las prácticas comunitarias, por lo que son dinámicos y no estáticos; hasta son materia de evaluación constante por parte de la comunidad de Epulef, aunque la discusión sea entre quienes van conformando la comunidad y se tomen algunas referencias externas. Ejemplo de estas evaluaciones son tanto las nuevas incorporaciones –como la venta de helados o la llegada en autos al campamento del camaruco– como las discusiones en torno a cómo se hacía antes, cómo lo hacen otras comunidades y cómo debe hacerse en esta comunidad en particular.<sup>21</sup>

Pensar al camaruco, los *taiyl* y los sueños como prácticas de memoria, no implica abordar todos los ejes involucrados, sino analizar las articulaciones que se establecen entre pasado, presente y futuro, entre experiencias previas y acciones vivenciadas en la actualidad: recordando los ancestros y lo que ellos hicieron antes, e interpretando las señales que indican lo que va a pasar. Esto se manifiesta tensionado de algún modo en la práctica presente, en la forma de reactualizar, de “mantener” o incorporar algo nuevo. En esas prácticas, a su vez, se entrecruzan las líneas sobre lo comunitario y lo íntimo (incluso cuando sea social lo que se refuerza es el sentido de lo íntimo), lo que se muestra para el afuera y lo que se resguarda en la privacidad/intimidad, lo recordado y lo silenciado. De esta manera, el camaruco,

.....  
21. Las evaluaciones que las comunidades mapuche hacen sobre sus rogativas han sido analizadas en Petit y Alvarez (2014).

los *tayil* y los sueños indican diferentes niveles de lo íntimo/lo social-comunitario; lo mostrable/lo resguardable; lo conocido-reconocido/lo desconocido. Partiendo, como acaba de argumentarse, que la fuerza simbólica de la memoria está en su carácter productor de sujetos, relaciones sociales e imaginarios sociales, y que las prácticas son la fuente para sostener lo que son y para mantener una comunidad mapuche hoy, se puntualizan a continuación los modos de producción de la memoria social y sus efectos para la comunidad.

Si bien las tres prácticas de memoria que han sido seleccionadas para su análisis se articulan entre sí, presentan algunas diferencias que otorgan su particularidad en el modo de construir memorias (**Cuadro N° 1**).

	MODO DE PRODUCCIÓN SOCIAL	PROCESOS SOCIALES	RELACIONES SOCIALES NECESARIAS PARA LA PRÁCTICA	MODOS DE CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA SOCIAL	EFFECTOS Y VÍNCULOS A PARTIR DE LA MEMORIA
<b>CAMARUCO</b>	Se realiza (ritual)	Se hace colectivamente	Relación con otras familias	Continuación por repetición de los marcos de interpretación	Unión a un origen y recreación del pasado
<b>TAYİL</b>	Se evoca	Se tiene individual pero se saca colectivamente	Relación de ancestros con un sujeto	Recuerdo y transmisión de los orígenes	Lazo a los antepasados y a la comunidad
<b>SUEÑOS</b>	Se recibe	La interpretación es para la comunidad	Relación de ancestros con la comunidad	Transmisión de mensajes y recordatorio sobre experiencias previas	Reordenamiento y advertencia del presente  Articulación del pasado con el futuro

Fuente: Lucrecia Petit

Cuadro N°1. Cuadro de relaciones entre camaruco, sueños y *tayil* como prácticas de memoria

El camaruco, por su parte, como acción de recordar, da cuenta de una memoria que se hace, en la ejecución de cada ceremonia, por lo que el modo de producción social queda plasmado en algo que se realiza bajo la forma de ritual. Eso conlleva un proceso social que involucra un “hacer colectivamente”, relacionándose los miembros de la comunidad entre sí, donde se despliegan las acciones recíprocas con otras familias. En esta comunidad, la ceremonia no se realiza “para el afuera”, aun cuando es algo conocido y reconocido por pobladores, vecinos o ciudades cercanas, no cualquier persona está invitada a participar. Es así que los demás saben que se realiza “ese” camaruco, pero los sentidos de la práctica quedan en un ámbito interno a las familias de la comunidad. En definitiva, estas prácticas reconocidas por el exterior, y de las cuales se valen para demostrar lo valioso que tienen, que son, contienen un sentido sumamente profundo e íntimo de sí mismos.

En la comunidad Epulef, las diferencias familiares, disputas y peleas, se dejan de lado para “entre todos” hacer el camaruco. Es así que, el ritual, además de ser una ceremonia que recuerda el origen compartido de las familias y las aúna en una historia más abarcadora como pueblo mapuche, también funciona como lazo social para relacionar a las familias en la misma trama de la cultura mapuche. En esta línea, el modo de construir la memoria social se centra en el recuerdo y la continuación por repetición de los marcos de interpretación mapuche y de los lazos comunitarios e intercomunitarios. Las relaciones sociales que se entretienen a partir y por el camaruco, dentro del cerco del campamento, quedan divididas según los fogones, correspondiendo a la bandera amarilla o a la bandera azul, ocupando los lugares que anteriormente ocuparon sus ancestros.

Por otra parte, además de necesitar de la presencia de cada familia –o sea que los otros tienen que participar para reconstruir la memoria–, es en ese mismo acto en donde la comunidad refuerza su unión, sin que esto implique saldar las diferencias personales ni las disputas intracomunitarias. De esta manera, a partir de la memoria surgen como efectos y vínculos involucrados, la unión a un origen y la religación, en tanto volver a ligar, la recreación del pasado y la vinculación interfamiliar y comunitaria.

Con respecto a los *tayil*, el modo de producción social es a través de la evocación, realizada grupalmente para cada sujeto en particular. Así, en cada ejecución del canto, efectuado con otras mujeres, se evoca a ese ancestro, quien representa un ser valioso que debe recordarse. Las relaciones sociales necesarias para esta práctica incluyen el vínculo que se establece entre un sujeto o familia y sus antepasados, entablando una acción con la propia familia. En esa acción los sujetos quedan ligados a un linaje, grupo u origen familiar con el que se identifican y a partir del cual reafirman la identidad mapuche. A su vez, dentro de cada familia, no todos tienen el mismo *tayil*, por lo tanto cada sujeto individualmente “tiene” su *tayil* y queda vinculado desde un lazo íntimo y profundo a un antepasado, que puede tener la representación material en la naturaleza.

Entonces, cada vez que una persona realiza el baile del *lonkomeo* alrededor de las cañas del *rehue* (altar) y ejecutan el canto al “sacar” su *tayil*, se está evocando y recordando a un familiar o un ancestro, afianzando el vínculo que los mantiene



unidos. Por lo tanto, el modo de construcción de la memoria se basa en el recuerdo y transmisión de los orígenes familiares y de los ancestros. Y a su vez, al ejecutarse en una ceremonia comunitaria, en donde el baile suele realizarse junto a los hijos, hermanos o primos, y el grupo de mujeres saca cada *tayil* según le corresponda al bailarín, se reafirman socialmente los vínculos con los antepasados evocados. Así, los efectos surgidos por este tipo de construcción de memoria, es la vinculación intrafamiliar y el lazo que los une a los ancestros.

En cuanto a los sueños, conforman una práctica cuya producción social se sitúa en el recibir, a diferencia de las demás, en las cuales hay una acción activa por parte de los sujetos. Si bien el sueño lo recibe una persona en particular, la interpretación de ese mensaje se realiza colectivamente, involucrando a toda la comunidad ya que los efectos del mensaje repercuten en todo el colectivo. A diferencia del *tayil*, con el cual se evoca a un antepasado, y se selecciona a quién vincular, en el sueño se da a la inversa: los antepasados deciden ante quién hacerse presente y qué mensaje transmitir. De esta manera se “aparecen” para hacer llegar algún mensaje, generalmente vinculado con los *tayil* y el camaruco. Es por esto que las relaciones sociales necesarias para esta práctica se centran en el vínculo que los ancestros o seres espirituales entablan con un sujeto en particular y con la comunidad, quien en última instancia será la destinataria del mensaje. Es más, los sueños se reciben indefectiblemente y lo que queda al alcance de los sujetos es la posibilidad de compartirlo con la comunidad y la interpretación que pueda hacerse de los mensajes recibidos. En algunos casos, quienes reciben un mensaje por medio de un sueño y el conocimiento transmitido los involucra fuertemente, no socializan de manera inmediata el sueño porque una vez que el resto tome conocimiento del mensaje, los efectos involucrarán a toda la comunidad, quitando decisión personal sobre ese mensaje recibido.

Lo anterior conlleva a la construcción de una memoria social bajo el modo de recordatorio y transmisión de mensajes sobre experiencias previas, involucrando acciones y pautas culturales mapuche para su continuidad y devenir. De esa manera, el sueño viene a recordar algo que ya no se hace –o no se hace cómo se debe hacer– operando como recordatorios que reordenan los marcos culturales e identitarios de la comunidad. Al ponerse en juego el futuro de todo ese colectivo, los efectos se plasman en la articulación del pasado con el futuro, operando como reordenamiento y advertencia en el presente, lo que implica un funcionamiento como “reservorio/acervo” de la matriz social y cultural.

### Conclusiones

Finalmente, se volverá a resaltar la propuesta de pensar la memoria realizativa, donde no se “trae” algo del pasado ni se crea “sui generis”, sino que se construye en la práctica. Se analizó la ceremonia ritual del camaruco, los sueños y los *tayil* que se ejecutan en la comunidad Mariano Epulef, en tanto prácticas y transmisiones de memoria. Este abordaje lleva a conceptualizar a este tipo de construcción de recuerdos como “memoria realizativa” o “memorias de acción”, enfatizando la creación de memorias en la acción misma en que se desarrollan esas prácticas, en su actuación o *performance*, presentificando y reactualizando las experiencias

pasadas. En estas memorias puestas en acto, se recuerda un origen y se continúa con lo heredado, de modo que operan como “estímulo vital”, como “condición de existencia” y “garantía de futuro” de la comunidad. A su vez, el construir recuerdos implica construir sujetos y relaciones sociales, afianzando vínculos y lazos sociales y profundizando el sentido de comunidad. Estas “filiaciones” y “apropiaciones” de la comunidad, llevan a postular un tipo particular de memoria, sentida como propia de la comunidad Mariano Epulef y con un carácter íntimo: una memoria psicosocial comunitaria.

Acorde con lo anterior, estas prácticas de memoria posibilitan –o son posibles gracias a– un marco de interpretación específico tanto local como más abarcador, que es la epistemología mapuche. Es por esto que en cada recreación y actuación se reafirma la pertenencia a un pueblo, y en la articulación entre pasado y presente, se despliega un horizonte de futuro al reasegurar la continuidad de la comunidad.

Los sueños son el gran reservorio o acervo de la memoria e identidad mapuche, donde se encuentran todos los parámetros sobre el ser y estar en el mundo, y a la vez, fija y arraiga los sentidos transmitidos funcionando como una inscripción psíquica, a nivel subjetivo y comunitario. En cuanto a los *tayil*, al establecer filiación, unen a los sujetos con un antepasado, un origen o un ser de la naturaleza que representa a la familia, y también vinculan a los sujetos con la comunidad, reforzando lo propio de Epulef y la pertenencia al pueblo mapuche. En definitiva, se trata de hacer para recordar, recordar para ser, y resistir con códigos propios de una cultura que se reafirma en el presente y posibilita su devenir.

### Bibliografía

- Ayilef, Eulogio (2012). *Mariano Epulef: relato de sus hijos*. Rawson: Secretaría de Cultura de la Provincia del Chubut.
- Austin, John (1962). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Richard y Briggs, Charles (1990). “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life”. En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, pp. 59-88.
- Bell, Catherine (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Butler, Judith. (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*. Buenos Aires: Paidós.
- Ferrari, Liliana (2010). “Avatares de una psicología del trabajo: aportaciones recientes y problemas clásicos”. En: *Cuadernos sociales*, vol. 10, pp. 139-158.
- Golluscio, Lucía (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Mead, George (1929) [1989]. “La Naturaleza del Pasado”. En: *Revista de Occidente*, nro. 100, pp. 51-62.

Middleton, David y Brown, Steven (2005). *The social psychology of experience: Studies in remembering and forgetting*. London: Sage.

Middleton, David y Edwards, Derek (1992). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Buenos Aires: Paidós.

Nahuelquir, Fabiana; Sabatella, María Emilia y Stella, Valentina (2011). "Sentidos políticos de los olvidos: buscando perspectivas". Ponencia presentada en *IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, Argentina.

Nanda, Serena (1987). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales*. México: Grupo Cultural Iberoamérica.

Nora, Pierre (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". En: *Representations*, vol. 26, pp. 7-24.

Olick, Jeffrey y Robbins, Joyce (1998). "Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices". En: *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 105-140.

Orr, Julian (1992). "Sharing knowledge, celebrating identity: Community memory in a service culture". En: Middleton, David y Edwards, Derek (eds.); *Collective remembering*. London: Sage. Pp. 167-189.

Páez Rovira, Darío; Gonzalez, J. L. Carlos y Beristain, Martín (1999). "Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala. Antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva". En: *Psicología Política*, nro. 18, pp. 77-100.

Petit, Lucrecia (2015). "El pueblo mapuche recuerda su pasado y reafirma su permanencia en el presente. Una comprensión desde la psicología social comunitaria a partir de la memoria social". En: Herazo, Katherine (coord.); *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Petit, Lucrecia y Alvarez Avila, Carolina (2014). "Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase". Tensiones y (meta) reflexiones sobre las rogativas mapuche". En: *Corpus*, vol. 4, N° 2.

Petit, Lucrecia y Ferrari, Liliana (2010). "Tensiones y tradiciones entre aborígenes, gauchos, comunas y paisanos. Etnografía de la Fiesta de la Marcación y del Camaruco, en la comunidad mapuche Mariano Epulef". En: *Investigaciones en Psicología, Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, UBA, año 15, nro. 3, pp. 101-119.

Piper, Isabel; Fernández, Roberto e Iñiguez, Lupicinio (2013). "Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo". En: *Psyche*, vol. 22, nro. 2, pp. 19-31.

Ramos, Ana (2003). *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2003)*. Tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo.

Ramos, Ana (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, mimeo.

Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Ramos, Ana; Kropff, Laura; Perez, Pilar y Tozzini, Alma (2010). "Transmisión poé-

tica del pasado. Prácticas y efectos en las políticas de la memoria mapuche". Ponencia presentada en *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, Argentina.

Ricoeur, Paul (1998). "Definición de la Memoria desde un Punto de Vista Filosófico". En: Barret Ducrocq, Françoise (dir.); *¿Por Qué Recordar?* Barcelona: Granica, 2002. Pp. 24-28.

Taussig, Michael (1992). "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea". En: Gutiérrez, Manuel y Portilla, León (comp.); *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI.

Taylor, Diana (2005). "El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política". Ponencia presentada en el *Coloquio Políticas del Recuerdo: Dimensiones Performativas de las Conmemoraciones*, Santiago, Chile.

Turner, Victor (1969). *The Ritual Process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.

Vázquez, Felix (2001). *La memoria como acción social*. Buenos Aires: Paidós.

Vázquez, Felix y Muñoz Justicia, Juan (2003). "La memoria social como construcción colectiva". En: Vázquez, Felix (ed.); *Psicología del comportamiento colectivo*. Barcelona: UOC.

Wertsch, James (1998). *La mente en acción*. Buenos Aires: Aiqué.

Wertsch, James (2002). *Voices of collective remembering*. Londres: Cambridge University Press.

Wolin, Richard (1982). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University of California Press.