

**Foro**  
**“Memorias y resistencias.**  
**Experiencias comunitarias e indígenas en el México actual”**

**Memorias, miedos y violencias rizomáticas:**  
**“¿Cómo le vamos a hacer?”**

**Claudia Briones**

IIDyPCa, Universidad Nacional de Río Negro/CONICET

Comentario acerca de “Algunos usos de la memoria en el rebasamiento del miedo”,  
de Pilar Calveiro

No puede ser más contundente la manera en que Pilar Calveiro introduce las formas en que el capital global abandona “preguntas fuertes” sobre la justicia, la responsabilidad social y con nosotros mismos, traicionando en los hechos la pacificación, la flexibilidad y la tolerancia que discursivamente promete. En panoramas tan preocupantes, quienes venimos siguiendo las producciones culturales, procesos organizativos y luchas indígenas solemos encontrar en esa praxis un potencial siempre asombroso para afrontar tales circunstancias, haciendo fricción—aunque de modos siempre selectivos—tanto con inversiones hegemónicas como con imposiciones abiertas que buscan domesticar o neutralizar sus demandas.

Encuentro en los entornos de la conformación del municipio autónomo de Cherán K'eri que Pilar describe muchas afinidades con luchas que he presenciado o acompañado en el sur de Argentina, mayormente ligadas a procesos mapuche-tehuelche de recuperación de tierras o de ejercicio de autonomía sobre las mismas. Ciertamente, los procesos de conformación de comunidades en Patagonia muestran una heterogeneidad que aún estamos por terminar de describir, porque se van

reformulando mientras los seguimos pensando. En este sentido, toda generalización es arriesgada, pero vale la pena intentar sintetizar lo que esas acciones nos permiten aprender y reformular en términos de tratar de entender los procesos de la memoria.

Haciendo un paralelo con las fogatas que introduce Calveiro, me voy a centrar en los *pijan kexal* o fogones, espacios de reunión donde al menos a la mañana temprano y al atardecer se producen las juntas de quienes están directamente involucrados en la acción y sus acompañantes y colaboradores, para evaluar lo realizado, lo realizable, las novedades disponibles, las incertidumbres y las experiencias e historias reactualizadas que tales acciones colectivas conllevan. En esas ocasiones, pasados, presentes y futuros que operan sobre diferentes duraciones y desde distintas claves de reflexión (políticas, historizadoras, espirituales) se van entretejiendo de maneras no muy predecibles. En todo caso, son esos los espacios por excelencia para preguntarse y acordar colectivamente “cómo le vamos a hacer”.

Es que, aunque los *xawvn* o juntas constituyen géneros de interacción con estilos propios que los diferencian de otras formas del estar juntos, en ellos se suelen actualizar diversos géneros discursivos como los *gvxam* (relatos verídicos que son reservorios privilegiados de las memorias personales y colectivas), pero también los *gulam* (o consejos, que igualmente activan las palabras de los mayores), y los *pewma* o sueños, una de las formas y vías en que los *kujfikeche* o gente de antes comunica un conocimiento y, por tanto, eventos oníricos siempre abiertos a un espacio de interpretación para comprender qué es lo que quieren decir y anticipan respecto del futuro. Es el momento también de compartir e interpretar las *señas* (hechos curiosos que se han manifestado en el cuerpo de quien la recibe, o por el comportamiento de algún animal, del fuego mismo, e incluso del viento) que alguien o varios han advertido, para ver primero si es una señal en verdad y, luego, qué podría querer decir. Estos géneros se van intercalando con intercambios más casuales sobre el curso actual de los acontecimientos, todo lo cual crea ocasiones de producir consensos y expresar disensos.

A veces, quien toma la palabra introduce una narrativa explícitamente orientada a fijar un camino en la toma de decisiones conjunta. Puede cerrar entonces su intervención con un *¿feley?* (¿es así? o ¿está bien?), o un *¿felelay?* (¿no es así?, ¿no es cierto?) esperando que la audiencia responda *feley tati* (así es) o *may* (sí). Pero en ocasiones, también, quien toma la palabra introduce una narrativa que no tan claramente admite interpretaciones inequívocas, ni desde lo que plantea el enunciador ni entre los destinatarios. Ocasionalmente esas intervenciones

despiertan preguntas, pero a menudo es tema de conversación fuera del *xawvn* y, cuando despiertan reflexiones particulares entre alguno/s de los asistentes, los eventos introducidos pueden retomarse en reuniones sucesivas.

Rara vez el desacuerdo con alguna lectura propuesta se expresa de manera inmediata y abierta. Puede ocurrir, pero es frecuente que la respuesta de quien alienta otras lecturas o interpretaciones retome lo dicho por quien habló antes, y lo articule con otra narrativa que, de alguna manera, muestra posibilidades alternativas. Claro que no todos los *guxam* y mucho menos los *gulam* están abiertos de igual modo al desacuerdo. Ciertos estándares de metamemoria—esto es, lo que se entiende que las memorias del colectivo son, implican y ayudan a entender— hacen que algunos relatos más que otros (generalmente los que explícitamente quedan vinculados a “las palabras de los antiguos”) hagan circular certidumbres compartidas. Pero incluso en estas ocasiones, el distanciamiento y la revisión de lo que se podría haber hecho es posible.

En todo caso, los *xawvn* posibilitan también la expresión y articulación de variados registros afectivos complejamente ligados al potencial performativo del hablar sobre la lucha, que coadyuva a sentirse parte integrante de los litigios colectivamente instaurados. En esto, el recuerdo de ciertos eventos resuena con lo que Pilar describe como memorias del valor y memorias del honor que, por lo general, son prontamente rearticuladas como tales. Otros episodios que remiten a eventos más recientes que pueden juzgarse como éxitos o fracasos admiten en cambio formas más variadas de circulación. En un modo de autoafirmación, suele destacarse de las acciones exitosas lo que se hizo bien, lo cual no obsta que se recuerden aspectos risibles de sus entretelones, los que generalmente apuntan a cómo con tan poco y ante tantas limitaciones de recursos y contrariedades se logró lo que se buscaba. El recuerdo de lo que se hizo mal, o de caminos posteriores que llevaron a acciones divergentes por disidencias y desacuerdos, puede tomar y evidenciar tonos de aprendizaje, pero también de enojo y autocrítica o crítica a los otros. Las memorias de las injusticias, por su parte, parecieran al menos tener dos modalidades y ámbitos distintos de circulación. Aquéllas que remiten a sucesos epitomizantes cuya interpretación ya está extensamente acordada—como el accionar genérico de jueces de paz, el ejército, los mercachifles o comerciantes que devendrán estancieros con el tiempo—forman parte de una historia extensamente colectivizada que suele ser el anclaje de una idea de pueblo que también se comunaliza en sufrimientos compartidos. Pero injusticias asociadas a memorias de un terror experimentado por ancianos que se llegó a conocer y que fueron transmitidas en contextos de mucho dolor y llanto, requieren por lo general de

ámbitos con bastante intimidad para poder ser re-contadas, pues continúan irradiando el dolor que provocaron a sus víctimas. Son “las historias tristes” (Delrio y Ramos 2011), que no se cuentan ni a cualquiera ni en cualquier momento.

\* \* \*

Para que se entienda, estoy tratando de transmitir en poco espacio contextos que me permitan introducir reflexiones que retoman y complementan algunas de las consideraciones que nos comparte el escrito de Pilar.

Por un lado, y creo que Calveiro acordará con esto, históricamente se han sucedido diversas políticas explícitas o implícitas de gestión de miedos y violencias, cuyas características y duración son dispares para diversos colectivos. Si diferentes violencias generan políticas del miedo específicas, también generan dispares posibilidades de articular las experiencias resultantes como memorias, entendidas aquí no sólo como aprendizajes, sino como prácticas creadoras de marcos de interpretación. Algunas de esas memorias pueden “recargarse” (o rearticularse) para sobrepasar el miedo, y subjetivarse como “memorias del valor” o del honor, o de las injusticias que se deben transformar. Otras pueden quedar subjetivadas como “memorias del miedo”. Pero algunas quedan subjetivadas como un sinsentido, como una ocurrencia difícil de explicar. Abriendo espacios para la ambigüedad y las reinterpretaciones, esta multiplicidad concurrente de posibilidades sobre cómo recordar (o silenciar, u olvidar) un mismo evento o eventos similares no admite clasificaciones nítidas en términos de memorias del miedo y memorias de la resistencia. Y esto no debiera resultarnos sorprendente pues, como sostiene Jeremy Beckett (1993), son particularmente los pueblos originarios quienes tienen que hacer sentido de actualizaciones recurrentes de su derrota y subalternización, tratando de no caer en una auto-denigración sistemática. Y deben, generalmente, hacer ese “buen sentido” en medio de “memorias públicas” (Popular Memory Group 1982) hegemónicas que los tematizan como “los siempre fuera de contexto”, ayer y hoy.

Por otro lado, la diversidad de formas de recordar/olvidar, de transmitir o silenciar recuerdos, parece depender menos de las memorias vivas en sí que de los sucesivos campos de interlocución más amplios donde no sólo la práctica de recordar públicamente se hace (im)posible, sino también donde los marcos de interpretación van rearticulando sus valencias, de modo de orientar las lecturas sobre el hacer de los mayores hacia alternativas en apariencia contradictorias, ya que pueden oscilar entre un “no pudieron”, “no supieron”, “no quisieron”. Por eso, a la par de los relatos transmitidos y recibidos que con cierta estabilidad transmiten y valoran hechos (*eventos narrados*), lo que importa son los *eventos narrativos*, esto

es, las situaciones en que se los relata, pues son esas situaciones las que nos permiten contextualizar su coda, es decir, la forma en que las memorias se actualizan e interpretan. Es a través de esa/s coda/s que nos daremos cuenta de lo que narrativas más o menos estabilizadas pueden iluminar o, por el contrario, sostener en penumbras, según distintos contextos y momentos.

Dos son por tanto las cuestiones que me interesa enfatizar a partir de esto. Primero, no todos los recuerdos individuales o colectivos se dejan usar. A veces nos hablan muy a nuestro pesar. En ocasiones, nos conectamos individual o colectivamente con algunos que parecían enterrados en el fondo, porque su articulación produce nuevos sentidos. Pero a veces también permanecemos desconectados (o buscamos desconectarnos) de cadenas de significación que de todos modos nos habitan e irrumpen de modos no siempre previsibles. Por ende, tan importante como analizar los posibles “usos” de las memorias es tratar de sopesar en todo momento sus dispares efectos, para rearmar un escenario donde rearticulaciones positivizadoras sobre lo que el pasado ilumina del presente suelen coexistir con silencios forzados y estratégicos, con olvidos transitorios y profundos.

Segundo, creería que son los mismos procesos que abren la posibilidad de tener diferentes trayectorias a los integrantes de un mismo pueblo o comunidad los que hacen que las memorias no sólo se resignifiquen sino que se pluralicen. Pero creería que esta heterogenización—que en todo caso requiere siempre de mucho esfuerzo y trabajo social para rearticular sentidos compartidos de pertenencia y devenir—suele operar de manera no tanto virósica cuanto rizomática. Si las marcas y el dolor son comunicables y permiten el “pasaje” de lo vivido a los demás, como sostiene Pilar, también es cierto que en ese pasaje no permanecen inalteradas por completo. A veces son los mayores quienes quieren contar. A veces son los jóvenes quienes los fuerzan o mueven a romper silencios estratégicos. A veces pareciera que ciertos silenciamientos son recíprocos.

Mi punto aquí es que esas diversas trayectorias y articulaciones de sentido que cada cual haga de ellas suelen resultar en dispares formas de interpretar los eventos narrados dentro de eventos narrativos que hacen converger a unos y otros, por lo que no siempre se logra la atribución de significado única y estabilizada que se procura. Por ello, lo comunitario—o lo que Pilar llama la memoria viva de las comunidades indígenas—emerge como una "reserva" cultural de resistencia en la larga duración, pero también se nos presenta como un espacio cargado de ambigüedades e incertidumbres respecto de qué caminos seguir, de qué experiencias compartidas están disponibles y de cómo se las transmite, o se las

deja irrumpir, o coexistir contradiciéndose mutuamente en la mediana y corta duración.

Mi énfasis en lo rizomático busca por tanto abrirse a la exploración concreta de estas diversas alternativas. En términos de lo que nuestras metáforas nos habilitan a pensar, diría que, si la capacidad virósica remite a la replicación, la cualidad rizomática abre la posibilidad de analizar si y cómo cualquier predicado respecto de los sentidos de pertenencia y devenir en términos de miedos, injusticias, victorias, corajes, etc. puede incidir sobre cómo se conciban otros predicados sin importar su posición recíproca. En otras palabras, puede ramificarse o engrosarse, sin que ninguno de esos predicados puedan ser vistos *per se* y para siempre como más fundamentales que otros, ni pongan en evidencia procesos lógicos estrictos.

En todo caso, son las complejas alternativas que traté de esbozar las que me generan dudas respecto de la posibilidad de estabilizar/totalizar lecturas sobre las memorias vivas indígenas, en el sentido de afirmar que son memorias que siempre sirven “para la acción y la transformación del presente”. Me quedo en todo caso con una sola certeza, que es la de saber que podemos y debemos aprender con ellas que nos compete a nosotros también preguntarnos a cada paso “cómo le vamos a hacer”, para dar cuenta de lo que los procesos y políticas de la memoria posibilitan y dificultan. ¿Será que, para eso, también debemos partir de reconocer primero nuestras incertidumbres, aunque sabiendo sí que hay que hacer algo, y que, en todo caso, esa acción resulta más potente si es continua y colectivamente compartida y debatida?

### **Referencias**

Beckett, Jeremy. 1993. Walter Newton's history of the world—or Australia. *American Ethnologist* 20(4): 675–695, November.

Delrio, Walter y Ana Ramos. 2011. Genocidio como categoría analítica: memoria social y marcos alternativos. *Corpus*, Archivos virtuales de la alteridad americana, Vol. 1, N°2, 2do. Semestre.

Popular Memory Group. 1982. "Popular memory: theory, politics, method." En *Making Histories. Studies in history writing and politics*. R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz, y D. Sutton (eds.) Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. pp.: 205-252.