

“...EL AGUA NO ESTÁ SOLO...”
SEQUÍA, CENIZAS Y LA CONTADA MAPUCHE SOBRE LA SUMPALL

Carolina ÁLVAREZ ÁVILA¹

Resumen

En 2011 parte de la Patagonia argentina se cubrió de cenizas debido a la erupción del volcán Puyehue. Las cenizas alcanzaron a una de las comunidades mapuche ubicadas en Neuquén y complicaron aún más la situación del campo, donde se convive con una acuciante sequía. Dichos fenómenos se experimentaron como epítomes de las incertidumbres y el desasosiego de la vida rural. Aquí analizamos esto conectado a un *ngitram* (contada) sobre la *sumpall*, “espíritu” protector del agua. A partir de éste, indagamos sentidos políticos y lógicas “otras” al momento de definir y agenciar ante estos fenómenos/problemas, a través de prácticas tradicionales y saberes ancestrales mapuche.

Palabras claves: Sequía; Contadasmapuche; Comunidades mapuche; *Sumpall*; Cosmopolítica

¹ IDACOR, Museo de Antropología – FFyH -Universidad Nacional de Córdoba
carito_alvarez79@yahoo.com

Fecha de recepción del artículo: Agosto 2014

Fecha de evaluación: Octubre 2014

Abstract

In 2011 part of the Argentine Patagonia was covered with ashes following the eruption of the Puyehue volcano. A cloud of ashes reached one of the several Mapuche communities in Neuquén and complicated the situation in the field, where they also live with a worrying drought. These phenomena were experienced as epitomes of uncertainties and restlessness of rural life. Here we discuss all this connected to the *ngitram* (“story”) of the *Sumpall*, spirit master of the water. We analyze political senses and “other” logics when defining and acting on these phenomena/ problems through traditional practices and Mapuche ancestral knowledge.

Key Words: Drought; Mapuche *ngitram*; Mapuche communities; *Sumpall*; Cosmopolitics

Résumé

En 2011, une partie de la Patagonie argentine était couverte de cendres suite à l'éruption du volcan Puyehue. Les cendres atteignent l'une des communautés mapuches de Neuquén et compliquent encore la situation sur la campagne, où il vit avec une sécheresse tenace. Ces phénomènes sont expérimentés comme épitomés d'incertitudes et de l'agitation de la vie rurale. Ici, nous analysons de ce connecté à un *ngitram* (“histoire”) sur le *Sumpall*, «l'esprit» de protection de l'eau. Nous décrivons de sens politiques et «d'autre» logiques lors de la définition et l'agentivité sur ces phénomènes/problèmes grâce à la connaissance ancestrale Mapuche et les pratiques traditionnelles.

Mots clé: Sécheresse; Mapuche *ngitram*; Communautés mapuches; *Sumpall*; Cosmopolitique

“...el agua no está solo...”

Sequía, cenizas y la contada mapuche sobre la *Sumpall*

*Como una voz no lejos de la noche arde el fuego
más exacto. Sin piel ni huesos andan los animales
por el bosque hecho cenizas.
Alejandra Pizarnik, 1964*

Introducción²

²Una versión más escueta de este artículo fue presentada en las “XI Congreso Argentino de Antropología Social”, desarrollado en Rosario, provincia de Santa Fe, durante julio de 2014.

En junio de 2011 parte de la meseta patagónica argentina se cubrió por completo de cenizas debido a la erupción del complejo volcánico Puyehue-Cordón Caulle. Esta lluvia de cenizas alcanzó a la comunidad mapuche Ancatrú, ubicada en el departamento neuquino Collón Curá y complicó aún más la situación de los *pobladores* y crianceros que viven en el campo y que desde hace cinco años conviven con una acuciante sequía. Diversos planes de contingencia por parte del gobierno nacional y provincial se llevaron adelante, especialmente para proteger a los animales, principal sustento de los minifundistas de la zona.

La escasez de lluvias y nieve, y la caída de las cenizas complejizaron aún más el problema de la sequía, que incluye, desde los últimos años, que varios de los pozos de agua se “sequen” incluido el de una de las escuelas rurales en la comunidad. Esto último, en particular, provocó reflexiones, movilizaciones y demandas de diversa índole y puso en el tapete diversas formas de abordar el problema que incluyó mi escucha de la contada mapuche (*ngitram*) sobre la *sumpall kushe*, espíritu que protege el agua.

En el siguiente artículo, y siguiendo el planteo de S. Hall (2010), me interesa reflexionar en las tensiones que devienen al cambiar los términos de un conflicto como la sequía, ya que la definición dominante de un problema adquiere, a través de la repetición, el peso y la credibilidad de quienes la proponen o subscriben, la garantía del “sentido común”. Parte de las luchas políticas indígenas actuales radican justamente en la manera como se definen o formulan los problemas, los términos del debate y la ‘lógica’ que conllevan.

En la dirección de estas reflexiones, no sólo son importantes los argumentos de un problema sino las preguntas (antropológicas) que (nos) formulamos. ¿Qué se activó alrededor de la sequía y las cenizas? ¿Cómo se entrelazan estos fenómenos a ciertos géneros discursivos mapuche, como las contadas? ¿Qué sentidos políticos y lógicas “otras” se vinculan en la reposición de este *ngitram*?

Sequía, cenizas y escuelas: una gris cronología

El 4 de junio de 2011 comenzó la erupción del complejo volcánico Puyehue-Cordón Caulle, ubicado en Chile. Al menos 3500 personas fueron evacuadas en las zonas cercanas al volcán y una nube de cenizas arreció en varias ciudades del lado argentino, como Villa La Angostura, Villa Traful, San Carlos de Bariloche, afectando también los departamentos neuquinos Collón Curá y Picún Leufú.

Cuando las cenizas comenzaron a caer sobre el territorio comunitario, la situación del campo debido a la sequía ya era preocupante y no se conocía cuánto duraría la actividad del volcán.

Dejé el campo en julio y volví en septiembre para revisar y retomar los *libros históricos* encontrados, meses antes, en la escuela de Piedra Pintada. Cuando lo hice, la situación de los *pobladores*³ era muy apremiante y diversos planes de contingencia por parte del gobierno nacional y provincial estaban llevándose adelante⁴. Básicamente, a través de estos planes, se distribuían dos elementos. Por un lado, comida balanceada para las chivas y ovejas para evitar que los animales consumieran las pasturas cubiertas de cenizas que lentamente iban a desgastar sus dentaduras arruinándolas sin remedio e incapacitando a los animales a seguir alimentándose con normalidad. Por el otro, se repartía agua para los animales y, en esta distribución, los técnicos del INTA (a nivel nacional) y del Ministerio de Desarrollo Territorial del gobierno provincial intentaban también ir resolviendo (aunque fuera de forma transitoria) el cerramiento de los *puestos*⁵ para asegurar que los animales pudieran obtener suficiente alimentación y nutrición. Esta última tarea era realmente difícil, ya que la mayoría de los crianceros de la

³En su estatuto, la agrupación define al *poblador* como el adjudicatario de tierras de pastoreo que tiene derecho a establecer majada y un *puesto* en ellas, transmitiendo por herencia el usufructo sobre las mismas. Posee voz y voto en las Asambleas Generales ya por participación directa o por el envío de un representante. En el uso cotidiano, *poblador* es todo aquel que vive en el ámbito rural.

⁴ El 13 de junio el gobierno nacional declaró la alerta agropecuaria para las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut, ya que las cenizas afectaron la cría de ganado ovino y caprino. Como se lee en varios medios locales: “estas zonas venían sufriendo una sequía de 3 a 4 años y las pocas pasturas que se encontraban fueron arruinadas por las cenizas, también las cenizas pueden producir un limado de la dentadura del ganado que busca alimentarse empeorando así la situación. En el noroeste de la provincia de Chubut 750.000 ovejas están sufriendo las consecuencias y funcionarios de Río Negro dicen que 60.000 cabezas de ganado están en riesgo”. (Fuente:

<http://www.aimdigital.com.ar/2011/06/16/declaran-zona-de-desastre-villa-la-angostura-y-zona-rural-de-rio-negro/>)

Las consecuencias de las cenizas se hicieron sentir también en varias de las grandes metrópolis argentinas, como Córdoba y Buenos Aires, específicamente en las demoras o cancelaciones de vuelos. (Más información en la cronología de la erupción:

http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Cronolog%C3%ADa_de_la_erupci%C3%B3n_del_complejo_volc%C3%A1nico_Puyehue-Cord%C3%B3n_Caulle_de_2011

⁵ Los *puestos* es la denominación que utilizan los *pobladores* para sus unidades residenciales y están entre 5 a 10 km. de distancia unos de otros. Estas unidades residenciales, que también son unidades de producción y consumo, usufructúan determinadas pasturas y tienen una composición variada que va desde familias complejas, extensas o incluso individuos solos.

agrupación (y de los campos fiscales aledaños) no tienen galpones en sus *puestos*⁶; sólo algunos tienen algún perímetro cercado con alambrados donde, con mucho esfuerzo, pudieron mantener agrupado su *capital*⁷.

Además de la situación con los animales y las pasturas, me sorprendí porque las clases no se habían iniciado en ninguna de las escuelas rurales, debido a la deuda que el gobierno provincial mantenía con los transportistas que trasladan a los maestros y alumnos. Específicamente en la escuela de uno de los parajes comunitarios, Piedra Pintada, la situación era aún más crítica: se había secado el pozo de agua y desde fines de julio la directora de la escuela, Silvia, había pedido al Consejo provincial de Educación que brindaran una solución. Envío notas, realizó semanalmente llamados telefónicos y concretó más de un par de entrevistas con el representante del Consejo ubicado en el cercano pueblo de Piedra del Águila. En estas diversas instancias, le habían negado la posibilidad de realizar una perforación para generar un nuevo pozo de agua, dado su altísimo costo y los pocos alumnos que la escuela posee. Tampoco llegaba otro tipo de ayuda o una resolución oficial respecto a qué hacer ante la falta del líquido elemento.

Mientras aguardaban una respuesta por parte de las autoridades e iniciar las clases, el personal de la escuela (directora, maestra, maestro de idioma y cultura mapuche, y auxiliares), debía cumplir con su horario laboral. Por esa razón, Silvia resolvió juntar grandes bidones de plásticos vacíos y recoger agua del *puesto* de Etelvina y Nicanor, el más cercano a la escuela. Todas las mañanas desde inicios de agosto, Silvia conducía su auto desde el pueblo y junto con el auxiliar de la escuela, Héctor, se dirigían al puesto de Etelvina y el “Negro” Nicanor en Piedra Pintada. Allí, cerca del pozo del *puesto* familiar, descargaban una veintena de bidones y algunas botellas y las llenaban con una manguera. Luego subían todo al auto y concurrían a la escuela. Los maestros, Bernarda y Diego, arribaban a la hora laboral habitual y también ayudaban a distribuir por todo el edificio escolar, los bidones y botellas con agua. Éstos eran utilizados para regar algunas plantas, mantener aseados cocina y baños, y preparar los cotidianos mates. Al no haber alumnos, Etelvina -la portera- no preparaba desayuno ni almuerzo como lo hace diariamente, y sólo se dedicaba a limpiar aulas, baños y cocina, racionalizando la escasa agua de la que disponían.

A mi arribo, consensué con la directora quedarme en una de las aulas de la escuela, arreglándome para cocinar y asearme con un bidón de agua diario. Si bien mi objetivo por aquellos días era registrar los libros de actas escolares, compartí aquellos días de congoja y

⁶*Puestos* hace referencia a la vivienda y las tierras alrededor de ésta que corresponden al pastoreo de cada familia.

⁷*Capital* hace referencia a los animales que poseen las familias pobladoras en el campo.

preocupación, donde se activaban lecturas diversas sobre lo que estaba ocurriendo y cómo salir de la crisis.

El momento conflictivo abarcaba, en realidad, dos problemas diferentes. Por un lado, como dijéramos, la ausencia de las traffics, servicio interrumpido por falta de pago del gobierno provincial. Esto comprometía a todos los establecimientos escolares de la comunidad⁸. Simultáneamente, la sequía del pozo de agua en la escuela de Piedra Pintada.

Sobre el primer problema, los argumentos diferían mucho. Por un lado, la directora consideraba “excesivo” que el inicio de las clases dependiera de la presencia de las traffics. Como el inicio del ciclo lectivo, en agosto, ocurre cuando el clima es más llevadero, me comentaba que no veía “inviable” que los niños acudieran caminando dada la relativa cercanía de los *puestos*. Consideraba cuanto mínimo algo “desatinado” que los padres argumentaran la imposibilidad de llegar sin las traffics. En este mismo sentido, argüía que, en un pasado no tan lejano, los niños concurrían caminando o a caballo y que la presencia de las traffics era -en una lectura histórica de largo plazo-, un cambio relativamente reciente.

Otra lectura, la de los padres y parte de la Comisión Directiva de la comunidad⁹, era que la presencia de las traffics (que no sólo trasladan a los alumnos sino también a los directores de las escuelas de Sañicó y Paso Yuncón) son parte de un piso ganado y no un privilegio. Como una demanda ganada, era necesario que se mantuvieran firmes en el reclamo por dichos vehículos. Así lo charlé por aquellos días con el *longko* de la comunidad, quien me explicaba que ya era un esfuerzo el que debían realizar contribuyendo con la mitad del combustible para la traffic que traslada a los niños y al director a la escuela en Paso Yuncón. Para dicho establecimiento, el Consejo le había solicitado también a la Comisión que pusiera a disposición el vehículo que pertenece a la comunidad, a diferencia de los otros dos que van a Piedra Pintada y Sañicó, vehículos privados pagos por el gobierno y que salen desde Piedra del Águila todos los días. Los miembros de la Comisión Directiva de la comunidad estaban muy molestos por la ausencia de respuesta del Consejo dado que este conflicto venía a complicar aún más la situación tan aguda de las cenizas, las pasturas y la sequía en general¹⁰.

⁸ Existen en la comunidad 4 escuelas primarias rurales, de las cuales sólo tres funcionan actualmente. Son las que pertenecen a los parajes de Sañicó, Piedra Pintada y Paso Yuncón. La cuarta escuela se cerró hace varios años por falta de alumnos.

⁹ La Comisión Directiva de la comunidad está compuesta por: *longko* (“jefe”, literalmente “cabeza” en *mapuzungun*), *inan longko* (“segundo jefe”), *werken* (“secretario”), revisor de cuentas y capitanejos.

¹⁰ En su descargo, el *longko* también mencionaba la desagradable “sorpresa” de que los mismos funcionarios presentes en el acto escolar en la comunidad dos meses antes, (gran acto aniversario por los

El segundo conflicto giraba alrededor de las cenizas. Si el viento comenzaba a soplar, (y allí no susurra... ¡brama con ineludible fuerza!) era una tarea casi imposible caminar por el campo. El viento levantaba las cenizas que azotaban el rostro e impedían seguir manteniendo los ojos abiertos. El campo ya se percibía seco hasta en el verde de la primavera y verano; y ahora, con las cenizas, el paisaje se había vuelto gris, “áspero”, desolado.

La directora de la escuela, manifestaba no sólo una desilusión con las autoridades sino también con los padres y *pobladores* en general, dado que no se ponían a disposición para intentar solucionar la falta de agua. Silvia me explicaba que había pedido colaboración a algunos vecinos de la escuela porque confiaba en los “*conocimientos de la gente del campo*”. Sin embargo, en un momento concreto, algunas de estas expectativas y posicionamiento se tensionaron explícitamente.

Sin clases aún y luego de una jornada de trabajo con el personal docente únicamente, iba a acompañar a Silvia de regreso al pueblo para buscar víveres. Ese mismo día, un *poblador* del paraje, Roberto, había ido a la escuela para ver si podía hacer algo con el agua, concretamente “*hacer un puente*” para conectar una manguera de un *puesto* cercano hacia la escuela. La tarea resultó infructuosa y al terminar la jornada laboral, Silvia ofreció alcanzarlo con el auto hasta su *puesto* y también a Etelvina, la portera. En el vehículo, todos comenzamos a charlar sobre la ausencia de agua y Roberto, de repente, comentó que su papá solía “*curarlas vertientes*” con semillas de maíz “*para que vuelva el agua*”. Etelvina, entonces, también intervino afirmando que según ella la forma de “*hacer volver el agua*” antes se lograba realizando un *nguellipum*¹¹ y arrojando semillas de calabaza. Silvia al escuchar esto, interrumpió - algo molesta- acotando que los *pobladores* no estaban colaborando con la situación escolar y desvió la conversación hacia las notas que había presentado, los llamados telefónicos efectuados y otras gestiones similares. Ni Etelvina ni Roberto volvieron a comentar nada y cambiamos de tema de conversación hasta dejar a cada quien en sus *puestos*.

Aquel intercambio fue una de esas experiencias etnográficas donde uno siente que algo “se sale de lo previsto”, donde lo que se escucha u observa “disloca” la mirada. Pero la experiencia

102 años de la escuela, fundada en 1909) ahora no aportaran ninguna solución e, incluso, no manifestaran predisposición alguna para buscarla. Al igual que Carlos, la directora se sentía profundamente decepcionada. En una de nuestras conversaciones, hasta llegó a deslizar que temía que, al ser tan exigua la cantidad de alumnos asistentes, el objetivo fuera no invertir más en la escuela y cerrarla; unificando los alumnos con la otra escuela rural de Sañicó. Para profundizar estos sentidos sobre la escuela *en y de* la comunidad, ver Álvarez Ávila y Petit (2012).

¹¹*Nguellipum* hace referencia a rogar, pedir.

quedó “suspendida en el aire”, en un intersticio (*sensu*Stengers 2005), y dos meses después pude reconectar este momento analizándolo en un nivel distinto –más “amplio” – de lo que estaba circulando también como lecturas y posicionamientos nativos (mapuches). Todo aquello convivía con otros modos de entender la realidad “allá afuera”, involucrando diferentes demandas y lecturas políticas respecto a ciertas batallas ganadas, cuáles son los problemas que deben o pueden ser enfrentados y cómo.

Los *ngitram* (contadas mapuche)

Durante los primeros años de trabajo de campo, nuestra expectativa se acotaba a preguntar, esperando respuestas que aquietaran nuestra curiosidad y ansiedades. Con el tiempo, comprendí que mi trabajo etnográfico transcurría no sólo lejos de mis mundos cotidianos, sino también en una ‘comunidad de habla’¹² diferente a la propia, aunque todos nos comunicáramos en castellano. Se volvió ineludible, entonces, acercarme y aprender más del *mapuzungun*, sus diferentes géneros y particularidades.

Al inicio de la pesquisa el *ngitram* fue lo que más me interesó. Este es uno de los géneros discursivos mapuche que posee formas propias de ejecución, usos sociales determinados, constitutivos y constituyentes de la vida social mapuche y que posee interpretaciones propias desde los narradores y los destinatarios (Golluscio 2002)¹³. Se trata de un conocimiento considerado verosímil por el hecho de haber sido transmitido por los mayores y porque, además, los hechos fueron experimentados por los autores, *sensu* Goffman¹⁴, integrantes pasados o presentes del colectivo. Esto, en parte, es lo que les otorga verosimilitud a los relatos. Los *ngitram* se transforman así en modos de relacionarse y transmitir conocimiento entre las antiguas y actuales generaciones¹⁵.

¹² Sigo a Hymes (1972) y Gumperz (1982) para comprender la comunidad de habla como unidad social de análisis para una etnografía del habla que requiere como mínimo una lengua en común y estrategias comunicativas básicas compartidas. Vale la pena aclarar que, para ambos autores, estas dimensiones que se comparten no redundan o implican homogeneidades sociales y lingüísticas en los grupos.

¹³ Sería interesante historizar estos géneros discursivos mapuche, profundizar en cómo han sido permeados por narrativas folklóricas o narrativas provenientes de otras agencias y dispositivos; y viceversa. Algunos de los autores que se han dedicado al estudio de los *ngitram* son: Salas (1983); Golluscio (1989, 2002 y 2006), Cañuqueo (2004), Ramos (2005, 2006, 2009 y 2010); Delrio y Ramos (2011).

¹⁴ Cfr. Goffman 1981, respecto de la categorización de los distintos roles del "hablante".

¹⁵ Las *contadas* no sólo son un modo de comunicación intergeneracional sino también modos de vincularse y pensar el territorio y las fronteras. En un análisis sobre estos ejes, L. Cañuqueo (2004)

Además, la dinámica del género *ngitram* permite que el narrador pueda establecer una continuidad entre lo narrado y la posterior descripción eventual de su situación actual. En suma, los *ngitram* son historias:

entendidas como verdaderas -los hechos narrados son evaluados como “realmente acontecidos”- y los narradores son calificados como enunciadores autorizados por el hecho de estar contando algo que les ha sido contado. Los enunciadores presentan a sus antepasados como testigos de los acontecimientos, expresan su afectación directa (Ricoeur 2000) ante los mismos y, de este modo, definen sus credenciales de autoría (Ramos 2006: 125).

Este género se caracteriza por constituirse a partir de relatos históricos que contienen formas de interpretación de los sucesos y coordenadas temporales y espaciales diferentes a las de una estructura narrativa “occidental”. Las relaciones con el pasado, con aquello que “realmente sucedió”, emergen en los *ngitram*¹⁶.

La expresión nativa que suelen utilizar nuestros interlocutores es la de *sacar un tah'l*, una contada, un ritmo de la *trutuka*, un *kempeñ*. Esta expresión no es “azarosa”, nos posiciona ante un modo particular de comunicar, que se relaciona con la propia subjetividad. Siguiendo a Ramos (2010), la práctica de “*sacar un ngitram*” da cuenta de cómo se albergan y atesoran estas contadas como objetos constitutivos del ser mapuche, como si desde los pliegues de la persona y los linajes (cfr. Rose 2003), nuestros interlocutores rastrearán, “pesquisarán” un conocimiento para transmitir, para compartir y comunicar. Además, *sacar un tah'l*, un ritmo, una contada no ocurre en cualquier momento, o de “cualquier manera”. Describiré a

expresa, por ejemplo, cómo a través de los *ngitram* se construyen sentidos de devenir pueblo mapuche donde la trayectoria emprendida en el pasado por los antiguos no se corta con la migración hacia las ciudades sino que dichas movilizaciones, por el contrario, se enmarcan en una lógica histórica. “Al incluir a la ciudad como parte de la trayectoria mapuche, es decir, del Territorio, el *ngitram* elimina una de las fronteras que actualmente se erigen sobre él (...) el *ngitram* permite es ampliar la noción de Wallmapu” (Cañuqueo 2004: 36).

¹⁶ En un análisis profundo sobre la relación entre los géneros *ngitram* y la historia, Ramos (2009) investiga específicamente las contadas del *nawel* (tigre) y el *pillan* (volcán), dando cuenta de cómo reponer estas contadas no puede reducirse a los sentidos que la gente hace de ellas en sus interpretaciones presentes. “En estos archivos, los “documentos” perduran como obras de arte con un gran potencial trascendente y poético (Benjamin 1967) y, en este sentido, transmiten imágenes precisas sobre el pasado, independientemente de los sentidos que adquieren en determinado momento (Kohn 2002)” (Ramos 2009: 62).

continuación específicamente mi experiencia etnográfica en relación a la contada de la *Sumpall kushe*.

“...el agua no está solo...”: la *Sumpall kushe*

En noviembre del mismo año de la erupción del volcán volví a la comunidad. Había coordinado participar de una señalada en el campo. Era noviembre, el volcán ya “*estaba tranquilo*” y las cenizas estaban asentadas pero no habían sido absorbidas por el suelo. La parición de los animales no había sido abundante. Las clases en la escuela de Piedra Pintada se habían reestablecido, pero el agua continuaba siendo escasa, puesto que llegaba por intermedio de una manguera de un pozo cercano que habían logrado reabrir dos auxiliares de la escuela.

En uno de los días de estadía en Piedra del Águila, coordinamos con el maestro de *mapuzungun*, Diego, visitar a doña Clementina, una de las abuelas de la comunidad, quien ya hace varios años vive en el pueblo. Luego de un rato de compartir mates y torta frita, hablar sobre su familia y de la rogativa, sin pausa ni previo aviso Diego expresó:

Diego: Claro (veníamos hablando de las rogativas). *Sabe abuela que a nosotros nos gustaría que nos contara un poquito la historia del Sumpall.*

Clementina: Sumpall...

Diego: Ajá

C: Sumpall (repetí sorprendidísima)

C: Cómo fue eso de la historia que usted siempre cuenta.

Diego: A mí me gustaría porque, si queda algo así como un relato para poder trabajar más adelante con los chicos, con la misma gente. Porque hoy ya nadie respeta el tema del agua, y queda importante de alguien que tenga conocimiento....

Cl: Claro, por ejemplo... A mí no me gusta que los chicos anden jugando con el agua

Diego: Claro

Cl: Porque no pueden... Uno tiene que respetar lo que Dios deja para nosotros

Diego: Claro

Cl: Porque... el agua, es la vida nuestra. Si no hay agua no hay nada, yo como le digo a los chicos, por ahí hay veces los chicos... bueno, un día que jueguen pero no toda la vez. Eh, le digo siempre a los chicos yo “el agua, hay que respetarla mucho” les digo... Porque el agua no está solo. Y además el agua es la vida de nosotros, si no hay agua no hacemos limpieza, no limpiamos nuestro cuerpo, no hacemos la comida, no hay nada. Yo les digo a los chicos, no me gusta, no me gusta ver los chicos jugar con agua, no sé porque pero no me gusta a mí no...

C: Ajá

Cl: Jugar con el agua no, porque el agua se necesita para las plantas. Se necesita para todo

Ca: Claro, claro. ¿y el sumpall es como un newen?

Cle: El Sumpall es...hay como...dice según....Hace muchos años ese arroyo que corre allá donde está mi prima ahora. Ese arroyo se secó completamente no tenía agua, no tenía agua. Nosotros vivíamos arriba de un cerro donde había una vertiente de agua. Y allá iba, pobre, mi mamá a buscar el agua. Iba a lavar, de allá traía agua para cocinar, para tomar mate, en damajuana, en bidones, llegaba así para traer el agua. Y entonces dice mi mamá que una noche lo soñó, soñó ella... Y... bueno como soñó, lo vió... dice que lo vio al sumpall kushé. Ella en el sueño lo vio. Entonces como lo soñó ella fue, agarró ella, a la vertiente y la vertiente quedó seca, seca pero un pozo. Así quedó (énfasis). Nosotros fuimos a mirar, ahí vamos a mirar nosotros. Nada!(énfasis) ni humedad había, nada. Pero un pozo directamente quedó, nomás quedó. Entonces cuando ella lo soñó nomás fue ella a hacerle una rogativa, un ngellipum. Sí, eso, fue a hacer ngellipum a la Sumpall kushé, la dueña de agua ésa, porque ahí hay una dueña, una Sumpall kushé, una la dueña. Una mujer hay. Porque en cada vertiente de agua, en un menuco que le dicen, hay una, que el dicen, una vertiente. Acerca un caballo, no sale más ahí. Y ahí hay un dueño. Todas las vertientes... Por ejemplo dicen que todos (énfasis) los cerros hay, los cerros altos, altos los cerros, puede haber dos o tres vertientes. Y eso dicen que se están secando esas vertientes de agua, que yo escucho uno de Bariloche, un mapuche de Bariloche y ese hombre mapuche dice que...porque la gente no respeta en él, por ejemplo, llegan a una vertiente y no...porque ahí dice que hay que pedir permiso y hay que respetar esa vertiente porque ahí hay un dueño.

C: Claro.

Cl: Un dueño de agua. Pero dice que la gente no lo respetan a eso. Entonces por eso mismo se están secando todas las...en el cerro alto, se están secando la...

C: Las vertientes

*Cl: Las vertientitas de agua, sí. (...) Volvió el...Volvio la dueña del agua ahí. Porque no era mi mamá que había hecho... ¿Sabés por qué se secó? Porque vinieron unos de Neuquén, la gente esa que vivían en Neuquén. Que nosotros siempre limpiábamos el...el arroyo, pero sacábamos la basura con un rastrillo. Vió que cuando corre viento se llena de basura, y el agua se detiene...
Diego: Mm...*

Cl: Entonces eso es lo que hacíamos nosotros. Y eso es lo que quisieran hacer ellos pero se metieron en la vertiente a cavar. Y a la vertiente no hay que tocarla. Lejos sí, lejos limpiar así. Pero menos la vertiente, la vertiente no hay que tocarla. Y eso fueron a hacer. Por eso se enojó la dueña del agua. Usted sabe que después vino el agua. Y hasta ahora está corriendo. Donde vive el Roberto, no hay que ir a tocar la vertiente...

C: Ajá

Cl: Si puede limpiar el arroyo eso, para que venga el agua bien y llegue a la casa, hay que limpiarlo con rastrillo nomá...Nosotros lo limpiábamos con rastrillo, le sacábamos la basura porque el viento siempre llena de basura donde viene el agua.

C: Claro, claro

Cl: *Así que... Mi mamá sabe...sabía mucho, ella lo soñaba...*

C: *Y en el pewma le decía... El dueño del...la dueña del agua le decía algo?*

Cl: *Y yo no sé cómo era el sueño de ella, pero ella lo soñó, lo vio que...era, era una mujer así chiquitita...*

C: *¿Sí?*

Cl: *Sí, lo soñó así*

C: *Ajá*

Cl: *Así lo soñó* (Piedra del Águila, noviembre de 2011).

El relato de Clementina fue un cimbronazo. La conversación se inauguró con las palabras de Diego pidiéndole *a la abuela*, que reponga esa “*historia que Ud. siempre cuenta*”. Es decir, a pesar de conocer la contada, Diego aprovechó la ocasión del encuentro para que fuera la mismísima Clementina quien (me) narrara la historia y así también poder registrarla. El relato fue también una especie de muñeca rusa, ya que repone una contada, da cuenta de lo performático de los *pewma* (sueños) y, finalmente, revela prácticas tan centrales para nuestros interlocutores mapuche como el *nguëllipum* (rogar).

Al ser los hechos narrados en el *ngütram* comprendidos y evaluados como “realmente acontecidos” ¿por qué se repuso este relato en aquel momento? ¿Qué es lo que podemos leer de este *ngütram*? ¿Qué es o quién es, la *Sumpall*? Me interesa rastrear brevemente los estudios anteriores sobre este relato para luego volver a él.

***Sumpall* en las narrativas mapuche**

M.E Grebe (1994), en su estudio sobre los *ngen* (“dueños”, “espíritus”) y su vínculo con la religiosidad mapuche, describe concretamente al *ngen-co*, el “espíritu dueño” del agua, que aparece vinculado al *sumpall*. El *ngen-co*:

Reside en las aguas limpias en movimiento de vertientes, manantiales, ojos de agua, pozos, arroyos, canales, ríos, lagunas, lagos y mares. Allí cría peces. Se le asocia con lugares acuosos y húmedos acompañados de una abundante vegetación silvestre. «El dios dejó el agua para la tierra; en esa agua venía *ngen-ko* y lo dejaron como dueño. Tiene poder para transformarse en animal, gente, piedra o tronco de agua». Se le identifica con apariciones zoomórficas, antropomórficas o fitomórficas. Suele presentarse como un mamífero -toro, vaca, vaquilla, caballo, oveja, cerdo o perro-, pero también como un sapo o sirena *sumpall* (Carrasco 1982). También suele aparecer como una pareja de seres humanos (hombre-mujer) eternamente jóvenes que corretean y juegan en las aguas (Grebe 1994: 55).

Esta versión recoge parte del análisis de H. Carrasco (1981, 1984), que concibe el *sumpall*, relacionado al mito de *chreng chrengy cay cay*¹⁷ y también al de *Mankian*. *Mankian* es un niño que entra al mar a mariscar y que en el medio de dicha tarea, se acerca a una vertiente cercana para refrescarse. Ya dentro de la vertiente, el niño manifiesta que le gusta esa agua porque es como un murmullo, como un tintineo:

Si fueras mujer te quería decía. Entonces entró en el mar. Entonces le dijo el Sumpall: ya me quieres. Entonces dicen que el niño pisó una piedra que estaba afuera (del mar), una piedra pequeña. Cuando la pisó, fue tomado, dicen que agarraron a Mankian (...) Entonces gritó: ¡Ay qué me pasó! Se pegaron mis pies en esta piedra, no puedo levantarlos (Carrasco 1981 en Foerster 1993: 164).

La historia continúa con el esfuerzo de la madre del niño y otros hombres que intentaban despegar a *Mankian* de las piedras. Hasta probaron despegarlo de allí con una pequeña rogativa, infructuosamente. Con el paso de los días el niño se fue transformando en piedra. Para Carrasco, del mito fundacional del *chreng chreng y cay cay*, se desprenden toda una serie de nuevos mitos, como el de la *Sumpall* y *Mankian*¹⁸. Argumenta esto por una serie de oposiciones fundamentales (mitemas) del conjunto de las variantes del mito de *chreng chreng y cay cay* que se repiten aquí y que “puede definirse como quitar/dar y que en un ámbito se especifica por bienes económicos (carencia/posesión) y figuradamente sexuales (soltería/unión matrimonial), y en otro ámbito por vida cosmológica (muerte/vida) y figuradamente axiológica (mal/bien)” (Carrasco 1982: 117).

Valiéndose de un análisis estructuralista, que parte del supuesto de que el mito funciona como un mecanismo simbólico de síntesis o de sublimación de contrarios, el autor concluye que la oposición quitar/dar resume en sus múltiples variantes y manifestaciones la historia del pueblo

¹⁷ Diversos modos de transcribir estas palabras en *mapuzungun* figuran en la bibliografía consultada: *caicai filú, kaikai filu, Kaykayfilu, Caicai-Vilu, trentrén, Trengtreng filu, Trentren-Vilu*. Soy fiel al modo de escribir que utilizamos durante los talleres de idioma que se dictaron en la comunidad en junio de 2011.

¹⁸ Esto explica la relevancia del mito de *chrengchreng* según el autor, puesto que en realidad éste no da cuenta de la “primera” fundación de los hombres o el pueblo mapuche. El autor postula como hipótesis que sí puede ser considerado un mito de origen por su capacidad de generar y desprender nuevos mitos relativamente independientes: “es muy probable que a partir de dos episodios del texto originario se hayan desarrollado los que ahora conocemos como mitos de Sumpall y de Mankian” (Carrasco 1986: 27).

mapuche en el presente siglo; es decir, es la manifestación de cómo la conciencia indígena supera simbólicamente en los relatos míticos, situaciones de dominación, otorgándole a los problemas propiedades factibles de ser controladas y superadas.

Nos interesa aquí hacer énfasis en particular en el análisis de A. Salas (1983) que rescata Foerster, puesto que aquel propone una comparación no ya entre los mitos de *Mankian* y *Sumpall*, sino entre los relatos del *Sumpall* y la *trulkewekufu*:

Tal como el *Sumpall*, el TRÜLKE WEKUFÜ debe buscar pareja fuera de su grupo, o sea, debe ir a la tierra a raptar a una mujer. Pero, en vez de proseguir normalmente el proceso matrimonial con el pago del precio de la novia, hay una interrupción y la segunda etapa no tiene lugar. El primero pertenecería, al igual que el hombre, al dominio de la vida superior, que exige cooperación y complementación; el segundo, en cambio, es un enemigo declarado de la humanidad, la unión con un humano es siempre monstruosa, de allí que no pueda existir cooperación alguna (1983: 33. Las mayúsculas son del original).

En este extracto, Salas pone en evidencia la existencia de una `socialidad`, es decir, la posibilidad de entablar “vínculos productivos” (cooperación y complementación) con la *sumpall*, pero no con el *trulkewekufü*. Acercándose a esta lectura sobre los modos de vincularse, Boccara expresa:

El *sumpall* es una “mujer sirena” que vive en los ríos y seduce a los hombres para luego tener relaciones sexuales con ellos. Viste *küpam* (vestido tradicional mapuche), es rubia, de piel blanca y de ojos azules y tiene hijos rubios (2005: online).

Para Boccara, el *sumpall* es un ejemplo de “ser híbrido”, un ejemplo de cómo la cultura mapuche ha captado la alteridad, generando estos seres que remiten “a tradiciones diversas y dibujan un paisaje etnológico complejo que no permite interpretaciones tajantes” (2005: online). Finalmente, nos interesa recuperar a Course (2011) y su análisis sobre seres en el universo mapuche con quienes se interactúa, pero no por ello considerados personas (*che*). Si bien el autor no menciona al *Sumpall*, sí analiza los *ngen*, describiéndolos como los espíritus, “dueños” que cuidan y protegen a diversos elementos de la naturaleza. Estos *ngen* demuestran capacidad de agencia e intencionalidad –comunicándose con las personas a través de *pewma* (sueños) o *perimontun* (visiones) – pero al carecer de cuerpos “apropiados” no son considerados *che*. Tampoco se ajustan del todo a la noción de “personas no humanas” trabajada para otros pueblos indígenas (Hallowell 1960; Gell 1998 entre otros), pues existen otras entidades que –aun con

apariciencia humana– son considerados “humanos no personas” debido a su incapacidad para entablar relaciones sociales productivas¹⁹.

Reconectaré algunos de estos análisis y versiones de relatos del/de la *Sumpall* luego de profundizar sobre el de Clementina.

Política, temporalidades y dueños

Como dijéramos al inicio, el relato de Clementina se me presentó como una forma “otra” de encarar, comprender y transitar el problema de la sequía; con una lógica diferente. Aquí analizaremos dos niveles, el del “contexto” y uno más constitutivo, el de la ontología política o cosmopolítica (Stengers 2005; Blaser 2009 y 2013; De la Cadena 2009). Ambos niveles están articulados.

Como ya dijéramos antes, el problema de la sequía en general y del pozo de agua en la escuela en particular, conmovía a mis interlocutores. La falta de lluvias, el calentamiento global, la tala desenfadada de bosques nativos, el movimiento de las napas, los “fenómenos naturales” incontrolables (terremotos, maremotos, erupciones volcánicas) son algunas de las explicaciones que circulan tanto en el “sentido común” como en diversos discursos mediáticos que abordan e intentan explicar la sequía. Ésta aparece, entonces, como un efecto de otros fenómenos, como resultado concatenado a otros (“mega”) eventos, como un epifenómeno.

Durante mi trabajo de campo, y con interlocutores variados –entre ellos los técnicos del INTA y de Agricultura–, la sequía aparecía también asociada a ciclos de tiempo, a “ciclos de la naturaleza”. “Son períodos de algunos años, de tres a cinco años aproximadamente. Después el agua vuelve”, me comentaba Sebastián, uno de los técnicos del INTA, en alguna de las numerosas charlas que entablamos sobre la comunidad Ancatrú.

Estas explicaciones expresan los términos y argumentos más usuales para pensar el problema de la sequía, coadyuvando también al predominio de una lógica particular que también ha hegemonizado y constituido la lógica moderna: la separación naturaleza/cultura en la que la primera queda “presa” en alguno de dos polos: subsumida a los efectos del “avance de los hombres”; o incontrolable y a distancia de la agencia de humanos y sus tecnologías.

En esta dirección de pensamiento, la directora de la escuela y parte de la agrupación solicitaban alguna solución: o un nuevo pozo de agua a través de una perforación o que el Consejo de Educación asistiera la escuela asegurando agua para su consumo diario.

¹⁹ Ejemplos descriptos con detalle de estos “humanos no personas” en la obra de Course (2011) son la *pun domo* (mujer nocturna) y el *witranalwe* (demonio jinete).

El relato de Clementina sobre su mamá y la *Sumpall* nos enfrenta a otro modo de abordar el problema de la sequía, no sólo en relación a cómo lo define, sino también en relación a quiénes están involucrados: sujetos y no humanos como los *ngen*; en este caso, la *ngenco*, dueña/o del agua.

Como dijéramos, el género de *ngitram* se caracteriza por constituirse a partir de relatos históricos que contienen formas de interpretación de los sucesos y coordenadas temporales y espaciales diferentes a las “modernas” u “occidentales”. Clementina inicia el relato con observaciones y comentarios desde el presente, sobre sus nietos y el cuidado con el agua que le inculca que tengan; y el valor del agua en la vida cotidiana de todos, “*el agua es la vida nuestra*”. Luego se traslada al pasado, al *pewma* de su mamá y cómo ésta soñó con la *Sumpall* y fue a realizar la pequeña rogativa al pozo, tal como se lo había pedido la *ngen* protectora del agua. Ese fragmento del relato está lleno de detalles concretos como por ejemplo dónde está el puesto familiar y dónde estaba el *menuco* (vertiente). También, vuelve al presente y al futuro, al realizar comentarios como: “*Pero dice que la gente no lo respetan a eso, (...) por eso mismo se están secando todas las...en el cerro alto, se están secando la... (...) Y no sé con el tiempo como va a estar porque según se dice, va a haber sequía, como hay en otro lado*”. El sentido de devenir –y la preocupación por el mismo- también se vislumbra en su expresión.

Resulta interesante el análisis de Carrasco (1982) antes mencionado, que plantea cómo ciertos relatos funcionan como síntesis o sublimación de contrarios. A saber: quitar/dar, carencia/posesión, soltería/unión, muerte/vida; que a su vez condensan según el autor, la historia del pueblo mapuche en el presente siglo y la posibilidad –a través del relato– de revertir situaciones de opresión, injusticia o subalternidad.

Sin embargo, si bien leemos cierta relación de contrarios en el relato de Clementina, la mirada no está puesta sobre el *huingca* específicamente²⁰ sino sobre el **vínculo** con el *ngen* o la *Sumpall*, con los modos de socializar adecuados y deseables para mantener un equilibrio; o el equilibrio en dicho vínculo. En este sentido, todos podemos faltar el respeto al agua (“*pero dicen que la gente no lo respetan eso*”) y hacer enojar a su dueña.

En un análisis de Ramos y Sabatella (2012) sobre los *ngen*, las autoras abordan el conocimiento-ontologías de los mapuche y se detienen específicamente en cómo se produce conocimiento y transmisión en un contexto específico, el de los *Futa Trawiün* (parlamentos, grandes asambleas) en contextos de lucha ante la instalación de mineras en territorios patagónicos comunitarios. En

²⁰ La familia mencionada en el relato, que no supo actuar adecuadamente en relación al *menuco*, “*la gente esa que vivían en Neuquén*”, es considerada mapuche y, de hecho, es una familia antigua *pobladora* de la comunidad.

estas instancias, el *ngulantuwün* (transmisión de conocimiento a través de los consejos) es central, pero nunca se da en un “vacío”, sino que se enmarca en un contexto de diálogo con los discursos hegemónicos voceados por funcionarios del gobierno o empresarios. En este sentido,

los énfasis en la selección y organización de las experiencias son una respuesta a las formas hegemónicas de categorizar y ordenar, y en la confrontación, su valor performativo central consiste en poner de manifiesto la inconmensurabilidad de las dos lógicas (como la controversia en torno a entender la aguada como un recurso natural o como un *ngen*) (Ramos y Sabatella 2012:21).

Tanto en el caso analizado por las autoras, como en Ancatruz, el contexto (histórico y político) interviene como un marco histórico particular en las instancias de *ngulantuwün* donde se negocia la producción de conocimiento—ontología y nuestros interlocutores van seleccionando cuándo hablar de ciertas cosas, sacar ciertos *tah'l*, compartir *ngitram*, entre otras prácticas²¹. En esta dirección, el contexto de la vida rural, cada vez más difícil de sobrellevar y que genera la migración sostenida de los *pobladores* de la comunidad, sumado a esta instancia particular de las cenizas caídas y la agudización de la sequía—nos dan pie para profundizar cómo la ontología es política en otros sentidos más constitutivos.

Algunas palabras finales: cosmopolítica y sequía

La figura del idiota—personaje conceptual de G. Deleuze y F. Guattari (1993)²²—es lo que I. Stengers (2005) retoma en su propuesta de ‘cosmopolítica’, nacida en un momento donde necesitó “aquietar su marcha”, “disminuir la velocidad del razonamiento” y pensar si no

²¹ En la misma charla con Clementina, minutos después del relato sobre su mamá, le pregunté sobre el género *ngitram* y ella se dedicó a explicitar qué era y qué diferencias hay con el *ngitramkan*. Al preguntarle si recordaba alguna otra contada, dijo que no. Durante el trabajo de campo, encontré que varios interlocutores eran reticentes a contar algún *ngitram*. Muchas veces al preguntar por alguna contada, me respondían sobre las clasificaciones respecto a los géneros discursivos²¹ y al preguntar nuevamente, acotaban “no se me ocurre ninguno” o “no recuerdo contadas”. En este sentido, me parece que si bien el relato de Clementina se dio en un contexto más privado, su hogar, y entre pocas personas—a diferencia de contextos más masivos como los *Futa Trawun*—no es azaroso el tiempo en que se repuso la contada de la *Sumpall* y el modo en que se dio dicha transmisión de conocimiento también hacia mí como investigadora.

²² Para Deleuze y Guattari (1993), la construcción de un personaje conceptual es necesaria para el pensamiento, no solamente para hacer entrar en escena su discurso, sino también para desarrollar un problema y experimentar un modo de existencia.

reproducía nociones previas, qué era representar, quién podía hablar por otros (Stengers 2005: 994). El idiota es el personaje que siempre hace que otro se “demore”, aminore su ritmo; aquel que resiste el aparente consenso con el que las situaciones o problemas son presentados y “se detiene” incluso en circunstancias donde las denominadas emergencias movilizan pensamientos o acciones. Pero este “tomárselo con calma” no indica que para el idiota la realidad o las emergencias sean una falsedad, sino que hay algo más de lo que “vemos” y que (a)parece como urgente e imprescindible.

Ese acto de “suspender” o ralentizar y de crear intersticios en nuestro propio pensamiento (académico) es central, ya que permite entender cómo va operando la ‘cosmopolítica’. Con esta noción, Stengers propone poner de manifiesto y tomar en serio las cosmologías que nos son “extranjeras”, es decir, evitar transformarlas en meras “creencias” (culturas, *sensu* Blaser 2013), lo que las vaciaría de todo contenido propio y sustantivo. La autora plantea que el cosmos puede ser considerado un operador de “mise en egalité”, pero siempre y cuando no se confunda “igualdad” con equiparación. Es decir, si hay otras voces con voz política la idea no es traducir, equiparar estas voces/conocimientos/tradiciones a otras (hegemónicas) sino, por el contrario, provocar ese intersticio, esa “puesta en duda” o suspensión de los “sentidos comunes”. Y más aún tener que en cuenta que esas voces pueden ser sólo sombra en la arena política pública al no estar embestidas con una “voz” política porque “no pueden o no quieren tenerla” (Stengers 2005: 996).

Coincidentemente con esta reflexión, M. De la Cadena (2009) señala que estamos, cada vez más, ante coyunturas y eventos que representan oportunidades epistémicas, lo cual:

no significa dejar de pensar; por el contrario, es un llamado a pensar lo impensable y a romper nuestro hábito condescendiente –liberal o socialista– a favor de una política inclusivista que previene una discusión del problema que supone una inclusión impuesta (Mouffe 2000) (De La Cadena 2009: 143).

En la situación del auto, cuando Etelvina y Roberto comentaron sobre los modos “otros” de curar las vertientes y hacer volver el agua, resonaba la voz de la *Sumpall* que en ese momento no tuvo “voz propia”. En la contada de la *Sumpall* de Clementina, en cambio, se vuelve explícita la presencia del *ngen*, de un “no humano” que es disruptivo en relación a “quiénes” están involucrados en un “problema” como el de la sequía de una vertiente, que ya no es un epifenómeno de otras causas sino un conflicto con la “*mujer protectora del agua*”. La voz de la

Sumpall aparece en un *pewma* y es allí donde la mamá de Clementina dimensiona su enojo y descubre qué debe hacer para resarcirlo, para volver al *orden* del, o de su, mundo.

Esto último conduce entonces a que reflexionemos no sólo en *quiénes* están involucrados en el problema, sino también a que reparemos en los *cómo* se dan los vínculos. La idea de *respeto* que surge vinculada a los elementos de la naturaleza, y a los modos apropiados y aconsejables para interactuar con ellos a través de los espíritus que los protegen.

Para Clementina, el agua es un recurso; pero no sólo eso. “*El agua no está solo*”, tiene una dueña que la cuida y que responde cuando los humanos no son respetuosos, no cuidan apropiadamente el agua, o no cumplen con los “modos” de socializar y vincularse con sus manifestaciones. Ante mi curiosidad descriptiva acerca de la *Sumpall*, Clementina no profundiza, no hay una descripción sobre una mujer-sirena o algo que se acerque al “ser híbrido” del que habla Boccara (2005), sino un énfasis en la relación apropiada con ella.

Como Ramos y Sabatella (2012) muestran de todas las experiencias posibles y transitadas, y de todos los saberes heredados y plausibles de ser objetivados, irán cobrando relevancia aquellos que permitan reconocer y entender los litigios. El conocimiento no es un saber que se transpone igual a sí mismo en distintos lugares puesto que, en cada contexto particular, “es el resultado de una negociación específica, en la cual los sentidos no son los mismos precisamente porque las voces que intervienen en las definiciones son heterogéneas, históricas y cambiantes” (2012: 21).

La práctica de ser respetuoso con los *ngen*, de procurar el equilibrio y el orden es una forma constitutiva, performática y performativa de vivir el mundo (mapuche) y de agenciar los sujetos que lo habitan. Si “la agencia no es tanto la marca de un sujeto, sino la marca constitutiva de una morada” (Grossberg 1992: 169), la agencia también es producto de los procesos de territorialización, de los diversos modos de habitar y vincularse con el territorio, el espacio y los elementos en la naturaleza. Estas formas de sociabilidad con otras entidades son relevantes para los modos de experimentar y defender el territorio y coexisten con otros modos de agenciar sobre los conflictos como recurrir a las diversas agencias estatales en búsqueda de alternativas y soluciones.

En este caso, la contada de la *sumpall* fue central para comprender otra lógica asociada al problema de la sequía que nos revela la posibilidad de pluriversos, es decir, del desarrollo de mundos parcialmente conectados (Strathern 2004). Es decir, me interesa rescatar que existen conexiones parciales entre los diferentes mundos y, concretamente, entre las lógicas para pensar la sequía y la cada vez más “difícil” vida rural, pero lo que fue traído como “existencia” mediante la contada de la *Sumpall* podría llegar a interferir y entrar en conflicto con lo que es traído a la existencia por otras mundanizaciones (Blaser 2013: 553). Nos referimos a que faltar el respeto, descubrir y reflexionar sobre algunos problemas mediante los sueños y hasta hallar

allí una posible solución, no cabe en las argumentaciones más usuales (y modernas) acerca de la sequía. Tal vez por esto, es que la contada aún permanece y circula en ámbitos más privados, quedando excluida de conversaciones más “generales” o públicas; sin jugar en el campo de lo que es plausible e imaginable en lo que más se acostumbra entender como política (De la Cadena 2009; Blaser 2013).

Bibliografía

ÁLVAREZ ÁVILA, C. y PETIT, L. (2012): “Memorias mapuches y Escuelas: desde las fundaciones al presente; entre lo nacional y lo propio”. *Estudios de Antropología Social* Vol. 2, No. 2. – IDES – Buenos Aires (págs.16-30).

BENJAMIN, W. (1967): *Ensayos escogidos*– Ed. Sur – Buenos Aires.

BLASER, M. (2009). “Political ontology: Cultural Studies without ‘cultures’?”. *Cultural Studies* Vol. 23, No. 5-6. –Routledge Taylor and Francis Group – Londres (págs. 873-896).

BLASER, M. (2013): “Ontological Conflicts and the Stories of peoples in spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology”. *Current Anthropology* Vol. 54, No. 5 – The University of Chicago Press – Chicago (págs. 547-568).

BOCCARA, G. (2005). “Antropología diacrónica”. En *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* – École des hautes études en sciences sociales (EHESS) – Francia. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/589>

CAÑUQUEO, L. (2004): “El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram”. *AsuntosIndígenas*, abril – Copenhague – International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) (págs. 33-37).

CARRASCO, H. (1982): “Sumpall: un relato mítico mapuche”. *Frontera* No. 1 – Universidad de la Frontera – Temuco (págs. 113-125).

CARRASCO, H. (1981): “El mito de Sumpall en relatos orales mapuches”. *Tesis de Magister*, Universidad Austral de Chile.

CARRASCO, H. (1984): “El ser mítico Sumpall en la cultura mapuche”. *Frontera*, No 3 – Universidad de la Frontera – Temuco (págs.129-139).

CARRASCO, H. (1988): “Observaciones sobre el mito de Mankián”. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, No. 3 – Universidad de la Frontera – Temuco (págs.115-128).

COURSE, M. (2011): *Becoming mapuche. Person and ritual in indigenous Chile* – University of Illinois Press – Chicago.

DE LA CADENA, M. (2009): “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”. *WAN E-Journal Red de Antropologías del Mundo/WorldAnthropologiesNetwork*, 4 (págs.139-171).

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1993): *¿Qué es la filosofía?* – Anagrama – Barcelona.

FOERSTER, R. (1993): *Introducción a la religiosidad mapuche* – Universitaria S.A –Santiago de Chile.

GELL, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory* – Oxford University Press – Oxford.

GOFFMAN, E. (1981). “*Footing*”. *Forms of Talk* – University of Pennsylvania Press – Filadelfia.

GOLLUSCIO, L. (1989): “Los principios pragmáticos en la producción de un Epew («cuento») mapuche: un abordaje etnolingüístico”. *Caravelle*, No. 52 – PressesUniversitaires du Mirail(PUM) – Toulouse (págs. 57-72).

GOLLUSCIO, L. (2002): “Introducción: La etnografía del habla y la comunicación. Un recorrido histórico.” En *Etnografía del habla. Textos fundacionales* – Golluscio L. (comp.) – Eudeba – Buenos Aires – (págs.13-53).

GOLLUSCIO, L. (2006). *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir* – Biblos – Buenos Aires.

GREBE, M. E. (1994): "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche". *Revista de Antropología de Chile* – Facultad De Ciencias Sociales – Santiago de Chile (págs. 45-64).

GROSSBERG, L. (1992): *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture* – Routledge – New York.

GUMPERZ, J. (1982). *Discourse Strategies* – Cambridge University Press – Cambridge.

HALL, S., RESTREPO, E., WALSH, C. y VICH, V. (eds.). (2010) [1982]: *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*– Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador – Enviñon Editores – Perú.

HALLOWELL, I. (1960): *Ojibwa ontology, behavior, and world view*– Octagon Books – New York.

HYMES, D. (1972). "Models of the interaction of language and social life". En *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*– Gumperz, J. y Hymes, D. (eds.), – Holt, Rinehart, Winston – New York.

LATOUR, B. (2007): *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* – Siglo XXI – Buenos Aires.

PIZARNIK, A. (1964): *Extracción de la piedra de la locura* – Buenos Aires – Sudamericana.

RAMOS, A. (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. m.i.

RAMOS, A. (2006): "Narrativas de origen y sentidos de pertenencia". *Runa*, XXV – Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA – Buenos Aires (págs. 131-143).

RAMOS, A. (2009): "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". *WorldAnthropologies Network E-Journal*, No. 4 (págs. 57-79).

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

RAMOS A. y DELRIO W. (2011): “Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche –tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antíteses*, Vol. 4, No 8 Universidade Estadual de Londrina, Departamento de História– Londrina (págs. 515-532).

RAMOS, A. y SABATELLA, Ma. E. (2012): “Les newen dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies”. *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. xLiI, No 2-3 – Québec (págs.13-23).

RICOEUR, P. (2000): *Del texto a la acción* – Buenos Aires – Fondo de Cultura Económica.

ROSE, N. (2003): “Identidad, genealogía, historia”. En Hall Stuart y Du Gay Paul. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural* – Amorrortu – Buenos Aires.

SALAS, A. (1983): “Dos cuentos mitológicos mapuches: el sumpall y el trülkewekufu. Una perspectiva etnográfica”. *Acta Literaria* No. 8 – Universidad de Concepción, Facultad de Educación, Humanidades y Arte – Concepción (págs.5-35).

STENGERS, I. (2005): “The Cosmopolitical Proposal”. En *Making Things Public. Atmospheres of Democracy* – Latour Bruno y Weibel Peter (Eds.) – Cambridge, MIT– Cambridge (págs.994-1003)

STRATHERN, M. 2004. “The whole person and its artifacts”. *Annual Review of Anthropology* No. 33. (págs.1-19).

Fuentes en línea

<http://www.aimdigital.com.ar/2011/06/16/declaran-zona-de-desastre-villa-la-angostura-y-zona-rural-de-rio-negro/>

http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Cronolog%C3%ADa_de_la_erupci%C3%B3n_del_complejo_volc%C3%A1nico_Puyehue-Cord%C3%B3n_Caulle_de_2011