

DESPERTAR LA MEMORIA DEL ÁRBOL: LA VOZ COMO MEDIADORA EN CONTEXTOS DE WIÑOY TRIPANTÜ

ANAHÍ RAYEN MARILUAN

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, (CONICET),
Universidad Nacional de Río Negro (UNR)
Instituto de Investigaciones sobre Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA)
Argentina

Aceptado para publicación el 18 de mayo de 2026

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la multiplicidad de existencias que permite el Wallmapu (territorio mapuche), centrándose en el vínculo de reciprocidad e interdependencia entre personas y árboles. A través de una aproximación etnográfica a memorias multisituadas entre el *Puelmapu* y el *Ngulumapu* (ambas márgenes de la cordillera) analizo la práctica de “despertar al árbol” durante el *Wiñoy Tripantü*. Propongo que la voz y el diálogo acústico actúan como mediadores fundamentales en la restauración del equilibrio vital, reconociendo la agencia política de los seres no humanos. Sustentado en el *kimün* (conocimiento mapuche) como base epistemológica y desde un posicionamiento de pertenencia al Pueblo Mapuche el trabajo busca desarticular la dualidad naturaleza-cultura, rescatando el valor del parentesco multiespecie y la soberanía ontológica como herramientas de resistencia frente al borramiento epistémico y la lógica extractivista.

Palabras clave: cantos, voz, árboles, *kimün*.



AWAKENING THE MEMORY OF THE TREE: THE VOICE AS MEDIATOR IN WIÑOY TRIPANTÜ CONTEXTS

Abstract

This article reflects on the multiplicity of existences in Wallmapu (Mapuche territory), focusing on the reciprocity and interdependence between people and trees. Through an ethnographic approach to multisituated memories between *Puelmapu* and *Ngulumapu* (both sides of the Andes) I analyze the practice of "awakening the tree" during *Wiñoy Tripantü*. I argue that voice and acoustic dialogue act as essential mediators in restoring vital balance, acknowledging the political agency of non-human beings. Grounded in *kimün* as an epistemological basis and from a standpoint of Mapuche belonging this work seeks to dismantle the nature-culture duality, reclaiming the value of multi-species kinship and ontological sovereignty as tools of resistance against epistemic erasure and extractivist logic.

Keywords: songs, voice, trees, *kimün*.

DESPERTAR A MEMÓRIA DA ÁRVORE: A VOZ COMO MEDIADORA EM CONTEXTOS DE WIÑOY TRIPANTÜ

Resumo

Este artigo reflete sobre a multiplicidade de existências permitidas por Wallmapu (território Mapuche), com foco no vínculo de reciprocidade e interdependência entre pessoas e árvores. Através de uma abordagem etnográfica de memórias multissituadas entre *Puelmapu* e *Ngulumapu* (ambos os lados dos Andes) analiso a prática de "despertar a árvore" durante o *Wiñoy Tripantü*. Proponho que a voz e o diálogo acústico atuam como mediadores fundamentais na restauração do equilíbrio vital, reconhecendo a agência política dos seres não humanos. Fundamentado no *kimün* (conhecimento Mapuche) como base epistemológica e a partir de uma posição de pertencimento ao povo Mapuche este trabalho busca desmantelar a dualidade natureza-cultura, resgatando o valor do parentesco multiespécie e a soberania ontológica como ferramentas de resistência contra o apagamento epistêmico e a lógica extrativista.

Palavras-chave: canções, voz, árvores, *kimün*.



La voz como puente: mediaciones sonoras y la praxis del kimün en el wiñoy tripantü

Todos los meses de junio, cercano al solsticio de invierno, se escuchan palabras en tono imperativo y con énfasis musical, acompañadas o no de cantos, que provienen de radios cercanos a las casas de familias mapuche. Se trata de una práctica que se realiza en espacios territoriales con significativa presencia de árboles. Cualquiera sea su tipo, en especial frutales, reciben un sacudón acompañado de consejos en distintos modos para ayudarlos a “despertar”. Los árboles, en su mayoría desnudos, dejan escuchar el movimiento de sus varas a uno y otro lado a los que los lleva el sacudón. Las personas les dedican consejos, cantos, pedidos o apasionados retos, a modo de discusión - conversación con voz en alta exigencia. La práctica no se realiza con todos los árboles, sino con aquellos que durante el año revisten carácter triste o desganado, manifestación observable en las primaveras y veranos por su tamaño pequeño o escasez de frutos. Por eso, quien ejerce el diálogo a modo de intercambio acústico, conoce bien el ciclo de ese árbol y la trayectoria de su crecimiento, por ende, su problema.

Nuestro trabajo repara en la presencia de la voz en las prácticas de cuidado de la vida de estos árboles en distintas experiencias del Wallmapu¹ (territorio mapuche). En esta forma de vivir, diálogos, relatos, cantos y otras performances constituyen una manera distinta de relacionarse, ser y estar en el mundo. Como explica la antropóloga Ana Ramos (2016) las fuerzas de la naturaleza no son solo símbolos. Son agentes políticos que intervienen en los acuerdos sobre cómo vivir en el territorio, formando parte de la resistencia y los modos de vida que se defienden en la actualidad. La autora identifica a los “excesos” en aquellas prácticas o seres —ancestros o fuerzas de la naturaleza— que la política moderna no puede categorizar y, por tanto, ignora o reduce a creencias. En consecuencia, estas prácticas sonoras con los árboles no son meros vehículos de comunicación humana, sino la manifestación de una ontología donde todas las formas de la vida coexisten en un diálogo de mutuo cuidado. Validar estos “excesos” implica reconocer que la vida en el Wallmapu se teje en una red de afectos y responsabilidades compartidas, donde la voz es la herramienta que permite habitar el mundo más allá de las categorías impuestas.

La voz del Pueblo Mapuche ha sido frecuentemente objetivada en narrativas construidas a partir de hitos históricos como en registros de archivos sonoros. Con motivo de buscar el sentido a otros modos de uso de la voz y de lo sonoro como parte del hecho social, hemos reunido testimonios de personas que rememoran, repiten o recuerdan cada junio una manera de “despertar la memoria del árbol”. Este hábito, no exclusivo, se sostiene en los meses de receso de la savia que coincide con el *wiñoy tripantü* —celebración

1 Dado que esta investigación se sitúa en el Wallmapu, el artículo integra términos en mapuzungun como una forma de respetar y visibilizar la carga epistémica de la lengua. Por esta razón, las definiciones y precisiones semánticas se incluyen, permitiendo situar cada concepto en su contexto originario.



mapuche de la renovación del ciclo de la vida— durante el mes de junio. Pablo Rojas Bahamonde (2016) señala que, aunque es ampliamente celebrado en diversos sectores, su observancia puede variar según la comunidad específica. La fecha de esta ceremonia es móvil: se ajusta anualmente al solsticio de invierno, que ocurre cada año entre el 20 y el 25 de junio, o en su defecto, al calendario laboral, priorizando los fines de semana para facilitar la asistencia de la clase trabajadora. Este evento es parte del saber milenario denominado *kimün* que se define como:

Todo este compendio de la cosmovisión, de la filosofía y lo que comprende el saber mapuche -el análisis del conocimiento y pensamiento ordenado y sistematizado-, se entiende en mapuzugun como *kimün*. El *kimün* es la ciencia del conocimiento mapuche, la base de todo. Es el gran todo instalado en el tiempo y el espacio, de la que un ser humano puede tener más, o menos. (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p. 46)

Con el fin de describir vínculos entre naturaleza y cultura² del Pueblo Mapuche y demostrar que esas maneras conforman una relación recíproca histórica en donde no se está en soledad como principio de habitar la tierra, partimos de localizar y describir las mecánicas que implican “despertar” al árbol y el marco contextual en donde esta práctica construye sentido social. De este modo, el “despertar” se revela no como un acto metafórico, sino como una praxis relacional que reconoce la agencia de seres no humanos en la recomposición de un mundo en permanente restauración (Ramos, 2016). En este sentido, más que un fenómeno sonoro, la voz actúa como un instrumento del *kimün*, fundamental para mediar en la restauración del equilibrio de los ciclos de energía entre los seres que habitan el territorio.

Esta investigación se presenta como una aproximación etnográfica a memorias multisituadas dentro del Wallmapu, territorio ancestral que se extiende de manera transfronteriza desde el sur del río Biobío en Chile hasta el norte de la provincia de Santa Cruz en Argentina. El estudio se sitúa específicamente en geografías marcadas por la presencia histórica de bosques y frutales, abarcando desde la antigua “Gobernación de las Manzanas” y el Alto Valle de Río Negro y Neuquén, hasta comunidades que hoy habitan en Fiske Menuko, Cutral Co, Ruca Choroy, Puren y Curarrehue.

Metodológicamente, el trabajo se sustenta en un diseño cualitativo que consistió en tareas de campo desarrolladas entre los años 2023 y 2025. La recolección de datos se realizó a través de entrevistas abiertas con referentes y referentas mapuche, partiendo de una búsqueda interpretativa de cantos (*ül*) y mediaciones sonoras vinculadas al cuidado de árboles y hierbas medicinales. Indagar sobre el “despertar” de los árboles es una forma de activar la propia memoria y recuperar las instancias de diálogo, asumiendo nuestro rol de investigación como también el de mediación que busca restaurar la dialéctica sus-

2 Impulsada por la Ilustración y la Revolución Industrial, la razón instrumental fracturó el vínculo entre cultura y naturaleza, objetivando a esta última y subordinándola a las necesidades del conocimiento científico y la producción material.



pendida con nuestra tierra. Por eso la tarea nace de una intersección profunda entre el rigor de la investigación académica y la pertenencia al Pueblo Mapuche, una identidad que define el posicionamiento autoral ético y metodológico.

El marco teórico y procedimental, así, no solo toma como referencia al kimün (saber mapuche), sino que se asienta en él como una epistemología propia, superando la visión del conocimiento indígena como mera representación para otorgarle un estatus de validez en el diálogo con la antropología política contemporánea. Lxs entrevistadxs son miembros del citado pueblo que viven en relación cercana a los árboles en distintas regiones del Wallmapu. Así, la investigación utiliza la voz como un instrumento del kimün para analizar cómo la práctica del “sacudón” o el diálogo con el árbol constituye una praxis relacional que restaura el equilibrio en el territorio y reconoce la validez de sus formas de conocer, ser, dialogar y habitar el territorio.

Geografías del Wallmapu: el árbol como sujeto político y testigo de la memoria ambiental

En términos mapuche, todas las formas de la vida tienen voz. Ana María Ochoa Gautier (2014) sostiene que “la escucha a las voces de lo que son considerados seres vivos, es fundamental a la mutua constitución de las nociones de naturaleza y cultura” (p. 8). Tal aseveración nos sumerge en la necesidad de entender, en primer lugar, el ámbito geopolítico y cultural donde se dan las prácticas que hemos llamado “despertar al árbol”.

El Wallmapu es la denominación territorial que el Pueblo Mapuche ha dado históricamente a su lugar de origen. Sin demarcaciones precisas, este pueblo ha morado y habita las tierras que van desde el sur del río Bio Bio en lo que hoy es Chile hasta el norte de la provincia de Santa Cruz en Argentina. Los océanos Pacífico y Atlántico demarcan el ancho del espacio. Sabemos de estas coordenadas geográficas y culturales por distintas memorias apoyadas también por los diarios de viajeros desde el siglo XVII y principalmente por las denominaciones histórico - topográficas que subsisten en mapuzungun, la lengua de este pueblo cuya traducción es “el habla de la tierra”³. Devenida de esta interpretación, todo lo que vive tiene voz en el Wallmapu. El historiador mapuche Fernando Pairican así lo comprende:

Es todo este territorio que nuestros antepasados y antepasadas fueron conociendo, pero, sobre todo, fueron mapeando, porque, si vas a cualquier lugar del Wallmapu, tanto en el puelmapu y como en el ngulumapu, que es el lugar de Chile, está presente el mapudungun. Entonces, si está presente el mapudungun y tiene significado y una definición, hablamos de un pueblo que ha tenido soberanía sobre ese territorio, pero que además lo conoce y lo define. (2022, p. 1)

3 Juan Nanculef Huaiquinao refiere al mapuzungun como el habla de la tierra, pues el mapuzungun nace de la onomatopeya, del sonido esencial de la materia, para luego transformarse en palabra e indicar un mensaje que nos permite comunicarnos (2016, p. 17). De ello se deduce que, en articulación con el sonido, la palabra siempre trae mensaje.



Por estas conjeturas hallamos citas literarias que demuestran tanto la pervivencia de tal toponimia como la presencia de árboles y sus variantes frutales. Muestra de ello es el reconocimiento del territorio por parte del *longko*⁴ Sayhueque (Pavez Ojeda, 2008) quien ya hacia 1879 encabezaba sus cartas situándose desde la “Gobernación indígena de las Manzanas” haciendo alusión geopolítica de la presencia del fruto. Sin embargo, tal denominación implicaba complejas y amplias redes sociales y políticas que irradiaban la zona. Nueve años antes, el lingüista Rodolfo Lenz había entrevistado en Chile a Domingo Quintuprai quien era natural de Osorno, Chile. Domingo describió tal manzanal, pasturas y un frutillar en su viaje al “país de los manzaneros”:

(Lenz, Estudios Araucanos I, II y IV, 1895-1897, p. 8)

En relación con las manzanas observamos que descripciones de estos frutales son citadas, además, en varios partes militares que transitaron la cordillera. En 1883, un valioso detalle de árboles lo proporciona el parte detallado y diario de Campaña a los Andes al Sur de la Patagonia - Segunda división del ejército:

A una legua de Guarenchenche, nos pusimos frente al cerro Campana-Mahuida sobre la ribera opuesta, cerro abrupto en su cima y cuyas faldas ramificadas lateralmente, se confunden con las de la cuenca del Agrio. Sobre la misma costa y también á una legua del cerro Campana-Mahuida son observables una série de cerros aglomerados formando Cuatro Puntas y de mayor altura que el anterior. No es menos notable sobre la ribera O. y dos leguas más avanzado de “Campana-Mahuida”, “Los Manzanos”, donde aparecen como estación este abundante fruto de las Cordilleras. (Ministerio de Guerra y Marina, 1888, p. 59)

*Fachi nopa maziao māli manzano;
kenzabe tunten fas'il pūlku
zewāfui.*

*En esa salida mucho hay manzanos;
quién sabe cuántos barriles de chicha
harían.*

*Maziao mālei chi wel'tantu.
Maziao fe'nni tāvichi weltantu, mishki kai maziao
mālei,
il'el' mishki.*

*Mucho está el manzanal.
Mucho cargan esos manzanales,
manzana dulce también mucha está,
para comer dulce.*

*Zeuma mālei che, nopa mālei che,
nomeka mālei che.
Allü mālei kel'yen, zeuma mālei
kūnipaye; maziao kūme mapu.
Maziao kuśín mot'i.*

*Ya está gente, a este lado (acá) está gente,
al otro lado (allá) está gente.
Mucho hay frutilla, ya esta toda clase de
sementera; muy buena (es la) tierra.
Mucho ganado engorda.*

*Amoyen; pouien. Wechuwewo'n piñei chi
mapu.*

*Caminamos; llegamos. Huechuhuehuün se llama la tie-
rra.*

Como señalan Juan Skewes y Debby Guerra (2016), los árboles operan como vehículos de memoria que trascienden la mera presencia física; ellos actúan como hitos biográficos y colectivos que delimitan el territorio, no sólo en términos geográficos, sino

4 Líder comunitario mapuche.



como un palimpsesto de historias y relaciones que anclan la identidad de la comunidad al paisaje.

Los relatos coinciden con un período histórico que, genocidio mediante, acabó con la soberanía territorial del Pueblo Mapuche frente a la consolidación de los Estados-Nación argentino y chileno⁵. En estos marcos, las observaciones oficiales responden a coordenadas geográficas y políticas cuyas consecuencias aparejaron su desterritorialización y reubicación en las ciudades y la reasignación de espacios cordilleranos en los que algunas comunidades resisten y resistieron. Sin embargo, para el Pueblo Mapuche, el “árbol” no es un mero objeto pasivo del paisaje, sino un sujeto activo y un puente ontológico fundamental que articula, como todas las formas de la vida, la relación y comunicación entre humanos y no humanos.

Avanzado el siglo XX el reordenamiento territorial en Wallmapu no impidió que las familias acudieran para abastecer sus, ahora, mínimos espacios de habitación dentro y fuera de las ciudades, con sombra, animales, frutales y huertas (*Figura 1*).



Figura 1. Cartografía de la memoria: testimonios y emplazamientos históricos en el Wallmapu.

Por ejemplo, en una zona de amplia hibridación cultural desde el siglo XVII como sigue siendo el Alto Valle de Río Negro y Neuquén en Argentina, los afincamientos coincidieron con cursos de agua en donde colonos ingleses, vinculados a la incorporación del

5 Nos referimos a las acciones militares llevadas a cabo como “Campaña al Desierto” (1878-1885) en Argentina y “Pacificación de la Araucanía” (1865-1883) en Chile.

ferrocarril en la trama productiva nacional, pudieron emplazar emprendimientos productivos valiéndose de óptimas condiciones para cultivar frutales en detrimento de la explotación ganadera, entre otras empresas. Las ingenierías implementadas a fines del siglo XIX se valieron de la mano de obra de soldados, presidiarios y de miembros del Pueblo Mapuche convertidos en forzados peones de chacras. Graciela Landriscini, Osvaldo Preiss, Facundo López Raggi, Verónica Rama e Ivana Rivero investigan la concentración del poder productivo y comercial del cambio del paisaje orientado a la exportación y amplían:

El inicio de la actividad se vincula con la llegada del ferrocarril a la región hacia fines del siglo XIX. Con el objeto de incrementar el volumen de carga transportada, la empresa de capitales ingleses Ferrocarriles del Sud promovió la producción frutícola, al finalizar parte de las obras de riego y sub-dividir las grandes extensiones de tierras en pequeñas parcelas, que luego vendían a colonos provenientes en su mayoría de Europa. (Landriscini *et al.*, 2007, p. 94)

De esta manera cobraron protagonismo las colonias agrícolas de Río Negro y Neuquén, sin embargo, la presencia del manzano que sufrió un reemplazo por variantes australianas introducidas desde 1928 (Landriscini *et al.*, 2007), que caracteriza identitaria y culturalmente la zona hasta el presente tanto como la tecnologización de los cursos de agua para abastecer a los sembrados en serie que reconfiguraron ese paisaje⁶ para siempre⁷.

No solo debido a esto, la “Gobernación de las manzanas” ubicada al sudoeste del Neuquén, quedó reducida a la historia mapuche y la alusión de los campos libres. Pese a las turbulentas disputas por la soberanía territorial, los manzanos nativos aquí no pasaron desapercibidos por su cantidad y permanecieron sin cultivo productivo a diferencia de su implantación comercial en el Alto Valle junto a otros frutos.

Este parage está inmediato á la laguna de Lacar, cuya extensión y anchura es imposible calcularse, pues se pierden sus aguas entre la Cordillera y según nuestros baqueanos, se comunica con algunos ríos de Valdivia, yendo á desembocar en el Océano Pacífico.

El campo de los Manzanos está separado de la Vega de Chapelco, por una pequeña cerrillada; sus pastos son inmejorables, pues casi todo está cubierto de gramilla. Su extensión de E. á O. será de dos leguas, y de N. á S. una legua, cruzándolo un arroyo de bastante agua, que desemboca en la laguna Lacar.

Tiene un bosque de manzanos que no bajará de mil árboles, que se extiende al pié de las sierras. (Ministerio de Guerra y Marina, 1888, p. 526)

6 Entendemos al paisaje como el conjunto de relaciones entre personas y lugares que proporcionan el contexto para la vida diaria (Thomas, 2001).

7 Maristella Svampa (2018), realiza un análisis detallado sobre los regímenes extractivistas que transformaron a las chacras poniendo al fracking al servicio de la economía global en detrimento de considerarlas potenciales espacios de producción alimentaria que da en llamar “economía de los lazos”.



En el Caleufu, donde no llegó el ferrocarril, el paisaje cambió o se domesticó a un ritmo más lento bajo el alambrado de grandes estancias. Los manzanos históricos perviven en esta cita en un amplio radio mezclados con árboles nativos, como el *pewen*⁸, y otros frutos. Que no distingamos en el presente restos de esos “miles” responde a consecuencias de políticas de despojo, años de marginalizaciones y desplazamientos. Así el recuerdo, dice Elizabeth Jelin (2002), es crucial vinculado a eventos traumáticos como fueron estas épocas. Estas reducciones territoriales y culturales también fueron ejecutadas para todos los seres vivientes, humanos y no humanos.

Skewes y Guerra (2016) resaltan la asociación de las especies arbóreas con su entorno destacando el uso a modo de “descansos” que culturalmente han sostenido hitos que unen lo cotidiano con lo sagrado, revelando el protagonismo de la materia en la conformación de la cultura. La investigación de estos autores se centra en la memoria que fundamenta estas presencias simbólicas, analizando la convergencia entre las especies arbóreas y la genealogía de los antepasados. Así se enfatiza el rol de los ecosistemas boscosos como espacios de mediación para las interacciones históricas y socioculturales de la comunidad. En esa línea los investigadores Rodrigo Moulian y Pablo Espinosa (2014) describen a ancestros que, tras una biografía humana, experimentan una metamorfosis o transustanciación para convertirse en figuras tutelares emplazadas de forma permanente en hitos específicos del paisaje. Los ejemplares arbóreos de larga data actúan como vehículos de la memoria y testigos silentes de la historia ambiental del territorio. Al conservar en su estructura biológica el registro de condiciones climáticas y ecológicas pretéritas, funcionan como hitos que delimitan la geografía social; así, el acto de señalar un árbol específico permite a los habitantes reconstruir y localizar las genealogías familiares en el paisaje.

En otro orden, la especie será vital en la reconstrucción de la identidad. Así, por ejemplo, la gente que vive en alrededores de los manzanos, se considerará “manzanera” o *pewenche* si mora alrededor de los *pewen*. El foco se desplaza, dice Ramos (2016) hacia el proceso performativo de restaurar el mundo tal como lo percibían los ancestros. Esto también se realiza a través de proyectos políticos fundamentados en los afectos, entendidos como el terreno de los conflictos ontológicos, y en las trayectorias, es decir, en los relatos comunitarios de aquellas personas que se encuentran en pleno proceso de lucha.

Desde un enfoque biocultural (Ibarra *et al.*, 2024) se propone un enfoque relacional que supera la dicotomía entre lo biológico y lo social, mostrando cómo humanos, árboles, semillas y fauna silvestre interactúan en redes bioculturales complejas. En la espiritualidad mapuche contemporánea, dice Wladimir Riquelme (2019), el árbol se constituye como un agente vivo y un archivo de memoria que trasciende su función biológica para convertirse en un habitante del territorio con capacidad de acción transformadora. Estos

8 A lo largo del trabajo se harán presente distintas formas de escritura o grafemarios mapuche que utilizan: *pewen*, *pehuén* o *pehuén* así como *mapuzungun*, *mapuzugun* o *mapudungun*.



ejemplares actúan como hitos estratégicos de la geografía cultural, pues en su estructura preservan la historia ambiental y social, permitiendo a las comunidades reconocer trayectorias familiares y territoriales a través del *kimün* (conocimiento ancestral).

En sintonía con la dimensión estética y espiritual, este trabajo convalida el análisis de Juan Manuel Fierro y Orietta Geeregat (2004) sobre el “canto ecológico” en la poesía mapuche. Bajo esta mirada, la voz se constituye como un puente esencial donde la naturaleza manifiesta su agencia a través de lo humano, propiciando una fusión identitaria, ejemplificada en un poema del escritor mapuche Leonel Lienlaf, en la que el hablante se reconoce y se siente árbol. Este vínculo se inscribe profundamente en la noción de “oralitura”, entendida como la palabra sostenida en la memoria, donde el canto del Pueblo Mapuche (*ül*) no solo actúa como un mediador entre mundos, sino como una herramienta fundamental de resistencia cultural que resguarda la vida del territorio.

En conjunto, los autores presentados entienden al territorio como un espacio vivo donde la geografía cultural y los sistemas ecológicos se entrelazan de forma permanente.

Diálogos acústicos y afectivos: el sacudón vital como restauración de la agencia no humana

Más allá de la discusión y disputa eco política sobre el cambio climático que discursiva y estratégicamente moldean los Estados-Nación, lxs habitantes del Wallmapu son testigxs de una pronunciada sequía que se sostiene a lo largo de los últimos veranos. Los bosques son víctimas de incendios con atención estatal deficiente que reducen su población nativa. Evocar aquellas geografías históricas habitadas por miles de frutales y bosques libres, posibilita abrir la puerta a la memoria sensible de la tierra que recuerdan sus habitantes de múltiples maneras.

El Pueblo Mapuche, sobreviviente entonces, ha readecuado también espacios y saberes en donde apenas caben huertas. Sin embargo, los testimonios de los que partimos dan a entender que el vínculo con los árboles no ha sido excluyente. Así da cuenta el grado de poesía de las palabras con que iniciamos lo que llamamos “despertar la memoria del árbol”:

El manzano andaba, así como mañoso. ¡Hacía dos años que andaba mañoso! Dormido parecía. Triste. Apenas daba flor. Nosotros lo esperábamos con una paciencia... pero él nada. Yo le hablaba, pero nada. Hasta que un año no lo esperamos más, fuimos y lo sacudimos para el 24 y en la primavera, ¿qué? ¡Lleno de flores! Así nomás fue. ¡Parece que andaba esperando que le animáramos! ¡Así fue como, puf! Lleno de flores y lleno de frutos el verano. No, si tienen una personalidad algunos.... ¿No? Las flores -parece- son la voz con la que contesta [risas]. (Prospe González, Gral. Roca -Fiske Menuko-, Río Negro. Comunicación personal, 4 de enero de 2023)

Bajo este testimonio, el árbol no es un objeto de observación, sino que su vincu-



lación familiar con lo humano lo constituye como un sujeto relacional, cuya presencia es fundamental en la configuración del territorio y el conocimiento. Esta dinámica se enmarca en el concepto de “simpoiesis” (Ibarra *et al.*, 2024), entendido como un “producirse conjuntamente” en el cual humanos y árboles se influyen y transforman de manera recíproca.

Donna Haraway (2019) refiere a la idea de parentesco haciendo alusión a la necesidad de colaboraciones, lo que entiende como un inevitable devenir recíproco, casi siempre localmente situado y colectivo, algo que, en consonancia con el proceder del Pueblo Mapuche, nos remite a la idea de saber, es decir, de *kimün*. La autora también reconoce que los pueblos indígenas articulan desde esos saberes milenarios con los que entran también en conflicto. ¿Cómo no? La relación cultura – territorio se ha visto y se ve históricamente amenazada en la hoy denominada Patagonia⁹. Primero por el arrebato territorial descrito que apareja consecuencias político-identitarias y en segundo lugar por el avance sobre estos espacios con fines extractivistas, cuya presión desestabiliza pequeñas economías y permanencias tradicionales. Sostener prácticas culturales post genocidio implicó en parte asumir interrupciones históricas, silencios, vacíos y, además, una pérdida veloz del idioma común y, por ende, de la voz. De allí que el objeto inicial de nuestro trabajo en busca de memorias cantadas en mapuzungun habilitara también otros usos y modos de la voz. El testimonio inicial, deja entrever el afecto por medio del lenguaje y permite dar con la presencia de la voz en otras formas, en otras maneras, en tanto el modo en que se expresan sentimientos es hoy mayoritariamente el castellano. Así la palabra hablada aparece como vehículo de afecto y se hace presente la del árbol, que contesta con “la flor”.

Jan Assmann (1992) describe a la identidad como una construcción relacionada a la conciencia y a la capacidad de reflexionar. En consecuencia, la identidad nos impulsa a estar relacionados, este accionar actúa como una estrategia de resistencia contra el borramiento epistémico. A través de las entrevistas, advertimos que, si bien inicialmente persisten ciertos olvidos sobre el poder de la voz en el cuidado de los árboles, la memoria se activa tras unos minutos de reflexión:

Sabes que yo no tenía mucho registro, ¿viste? Entonces empecé como a averiguar un poco ahí charlar con mis hermanas y una amiga que tengo ahí también en una comunidad. Y ¡si! El 24 de junio a los frutales no sólo se les zamarrea, no de manera violenta porque voy a tener que hablar con la planta. Hay que pedirle lo que quieras de ella y también tirarle harina. Le tiras un poco de harina, le hablas y la zamarreas junto con pedirle que te de abundante cosecha. Y bueno... eso se cumple, pero el 24 de junio, digamos. Cuando se festeja el wiñoy. (Eduardo Castro, oriundo de Cutral Co, Neuquén. Comunicación personal, 4 de noviembre de 2025)

9 Adrián Moyano (2013) discute la idea de “Patagonia” en tanto los pueblos originarios no se pensaban representados en esos términos que inculcaron colonizadores en el siglo XVI. Conforme a la discusión sobre la idea de América Latina que propone Walter Mignolo (2005), la hace extensiva para decolonizar localmente.



El olvido se equilibra con la memoria. Así distingue Susana Rotker al aseverar que “la memoria no es sólo el gesto de recuperar relatos o representaciones, sino una acción con profundas implicaciones políticas y culturales” (1999, p. 20). Un gesto trae a otro y ese otro a una conciencia colectiva como un detonador de la memoria.

Tal como se presenta en este testimonio, el *wiñoy tripantü* tiene muchísimas acciones que legitiman esta renovación de aguas. Sucede que cada solsticio de invierno, parte del Pueblo Mapuche se reúne al encuentro de la noche más larga. Es el momento en que el sol se encuentra más lejano de la tierra y desde donde empieza a volver. La savia está detenida en las raíces de las plantas que parecen secas. En lugares donde la presencia de la escarchilla o la nieve son frecuentes, se registran temperaturas que dejan a la vida transcurrir en cámara lenta. Esta celebración milenaria es congruente con renovar ciclos que nos demuestran los árboles. Pasada esta noche, aparecerán con el retorno del sol los nuevos brotes. Por eso afirma Ñanculef Huaiquinao:

Estamos ante una gran epistemología que es necesario remarcar, subrayar, porque nuestra sociedad occidental donde mira no siempre ve la vida, a las piedras los *wingka*¹⁰ no le atribuyen vida, pero para el mapuche sí la tienen, así como las plantas o el agua, todo el mundo inanimado para los mapuche tiene vida, pues todo es energía y, por ende, *newen*¹¹, pues desde el punto de vista mapuche todo es *newen*. (2016, p. 73)

Siguiendo con este renovar de aguas, el *kimün* establece que la savia tiene su equivalente en la sangre de las personas, por eso también se verá renovada. En consecuencia, el acto de “sacudón” lo recibirán las personas que se adentren a nadar en las aguas gélidas iniciando así, y como parte de la ceremonia, una activación de los líquidos. Esta acción permite, metafóricamente, renovar proyectos y salud. Las que no entren a los cursos de agua, encontrarán el modo de entrar en contacto con ella. Como se deduce, nada es posible sin el territorio en donde todo ser viviente se verá afectado:

De este lado de la cordillera es lo mismo. Recuérdense que el Pueblo Mapuche que hay en Argentina es el mismo Pueblo Mapuche en Chile pues no teníamos frontera. En otros tiempos entonces nuestros *lamngen* [hermanos y hermanas], se trasladaban de un lugar a otro. De aquí, de Puren, la gente del mar dice que iban mucho a Argentina a comprar yerba. En esos tiempos llevaban cochayuyo y todos productos del mar. Entre y allá se traían de todo. Sobre todo, siempre se acuerdan de la yerba que traían, yerba... Mi abuelita me recuerda que pasaban a alojar por allí los parientes que iban de esa zona. Iban para allá y pasaban allí por el lado de allá, de Lonquimay, porque había parientes por todos lados.

10 Wingka es una forma para referir al uso de otras costumbres, aunque luego de la Conquista se utilizó para identificar despectivamente al hombre blanco.

11 Fuerza o energía.

La costumbre de los árboles, son costumbres, es conocimiento ancestral. Nuestros ancestros decían así, pó. Por eso decían que el hombre que no daba familia igual había que huasquearle o la mujer que no daba familia también huasquear para que pudieran el próximo año siguiente dar familia. Eso es el conocimiento, el kimün, como dice el pueblo Mapuche. Sabiduría ancestral que nos llega quien sabe de qué tiempo. (Ana Llao, Puren, Chile. Comunicación personal, 1 de diciembre de 2025) Comentarios propios entre corchetes.

La voz en alta exigencia permite esa noche un serio diálogo que, en mapuzungun o castellano, habla y confronta al árbol por su resistencia a florecer. La voz es aquí la mediadora de los mundos. Las modalidades de uso involucran desde la palabra hasta la performance que implica un sacudón a sus raíces junto con el zamarreo de sus ramas.

Esta práctica también ha sido descrita en las semanas de pascuas en territorio *Nahua*, hoy México, período que coincide con mitad de la primavera. Para ellos la palabra con afecto también es extensible a los árboles que no crecen. Por eso los sacuden el 3 de mayo, durante la Fiesta del Agua, efeméride que señala el inicio de la temporada de lluvias. La explicación del proceso es descrita como “ayuda”, una estrategia cultural de la vida social para garantizar la sobrevivencia de un colectivo que prioriza la emotividad frente a la racionalidad. Este sistema de sostenimiento de la vida es recíproco, comunitario y forma un tejido de responsabilidades que excede lo humano en beneficio colectivo (Velázquez Galindo, 2024).

Muchas prácticas mapuche también han sido renombradas al ser atravesadas por los calendarios de siembra católicos como lo evidencia el testimonio de Mirta Ñancunao:

Vos sabes que sí. Eso está en la memoria, pero bueno, yo lo conocí de otra forma. Porque viste que antes, al wiñoy tripantü, se le decía “San Juan¹²” y en la noche de “San Juan” que era el 24 de junio, se sacudía a los árboles para que den frutos. ¡Y daban frutos! Después, a esos árboles que “no daban” por alguna razón, los sacudían para darle fuerza cerca de la raíz para que el otro año tenga frutos. Eso es lo que conocí. (Mirta Ñancunao, Las Huaytecas, Río Negro. Comunicación personal, 29 de diciembre de 2025)

La misma actividad se repite en territorio de la comunidad Millalonco-Ranquehue. Su experiencia destaca la grupalidad y un estado de autorreflexión:

Así se decía, pero también aparte de pegarle, decían: - bueno, ¡hay que despertarlos! Así que para mí era despertar los árboles, pero nunca supe cuál era el objetivo. También le tiraban ceniza. Le tiraban ceniza al tronco y hasta donde nacían las ramas mientras se lo despertaba. Eso lo que decían los mayores. Lo hacía mi abuelo, mi abuela y mamá nos enseñó a hacer eso un par de veces.

No lo hacíamos todos los años. Después como que también, en ese sentido, nos dejamos estar por varias razones. No se continuó haciendo eso con los años, pero nosotros con esta

12 La noche de “San Juan” se incorpora como efeméride católica que recuerda el nacimiento de Juan Bautista. Ampliamente difundido también como Fogatas de San Juan.

nueva generación, lo hicimos hace como... como... a ver... ocho años. En un *wiñoy tripantü*, toda la gente subió a despertar a los frutales y nos recorrimos todo el lugar despertando. No les tiramos ceniza, pero sí los despertamos. (Marta Ranquehue, Bariloche, Río Negro. Comunicación personal, 21 de diciembre de 2025)

Su palabra deja entrever a una amplia familia que repetía la acción valorando el consejo de mayores y mayoras en el *trawün*, es decir, en la reunión que permite la ceremonia del *wiñoy tripantü*. Ese acto lo retoman por efecto de la solidaridad grupal que permite a muchas personas reunirse para “despertarlos”, para recordarles quién son. Al despertar al árbol, se está politizando un “exceso” que la hegemonía extractivista considera meramente un “recurso”. La acción no acaba allí, sino que suma la lluvia de nutrientes que el árbol aprovechará en este sacudón para su fortalecimiento. La ceniza, en los hechos, es un poderoso fertilizante natural que suma y colabora a que el árbol no enferme.

En otros puntos del territorio crece el *pewen*, una variante local de las araucarias que da por fruto al *piñon*. Se trata de una conífera longeva endémica de los bosques templados de los hoy Chile y Argentina (Canale y Ladio, 2020). Las comunidades y familias que viven en zona de los *pewen* han basado un estrecho vínculo cultural y alimentario respecto de este árbol. En esta relación afectiva le ofrecen cantos y ceremonias, entre otras ofrendas. El *pewen* es el eje de un complejo sistema socioecológico y espiritual (Ibarra *et al.*, 2024). Los autores distinguen que su presencia define la identidad de los mapuche, quienes han co-evolucionado con estos bosques durante milenios. Así el *pewen* y las personas se “producen conjuntamente” en una red donde son inseparables de su contexto dinámico evidenciando a un sujeto con agencia que articula redes de cuidado, memoria y resistencia. Es emocionante observar ejemplares de miles de años que durante febrero y marzo arrojan miles de *piñon*. Por muchas razones, su existencia corre peligro. Antonela Canale y Ana Ladio (2020) reconocen que “incendios, ingesta de *piñon* por fauna exótica, degradación del suelo por sobrepastoreo y un aumento en la comercialización de *piñon* afectan a su reproductibilidad y lo convierten en especie en extinción” (p. 15). Este árbol no admite sacudidas sino para bajar sus piñas que cuelgan en lo alto de sus ramas, entre otras creativas formas de cosecharlo.

En la zona *pewenche* Ceferina Caitruz y María Antonieta Panillan de Aigo han entregado su canto al árbol para agradecer sus frutos. Al canto, el Pueblo Mapuche lo denomina *ül*, y a este canto específico: *tayül*. Entre muchas funciones, se les atribuye evocación, saludo, agradecimiento, permiso o pedidos que colaboran en la transmisión de la memoria y el diálogo con el *newen* o fuerza del árbol. La traducción castellana del canto de Ceferina Caitruz, aconseja:

Uno cuando va a agarrar piñones, entonces tiene que rogar. Ruega primero y después puede levantar piñones. Tiene que decir:
Nuestra madre del piñón
Nuestro padre del piñón



Que todos los años des abundantes piñones
Volcán del piñón madre
Volcán del piñón padre
Volcán del piñón niña joven
Volcán del piñón niño joven.
Ustedes han dado estos alimentos en esta tierra.
(Ruca Choroy 1986, en Giglio, 2007, p. 64)

Por su parte el *tayül* de María Antonieta Panillan está considerada una práctica de memoria que se relaciona, en la actualidad, con la reimplantación de *pewen* en la zona.

Te han dejado pehuén mujer
El que te dejó en esta tierra
Te dejaron en el cerro y en todo lugar
Para dar comida
El que te dejó, pehuen mujer, pehuen mujer. (Giglio, 2007, p. 64)

En líneas generales, las documentaciones demuestran que la presencia de los *pewen* atraviesa la vida cotidiana en donde la voz hablada y cantada cumple la función de habilitar permiso para la recolección y agradecimiento. El canto, tanto de Ceferina Caitruz como de María Antonieta Panillan de Aigo originalmente en mapuzungun y en estas fuentes traducidos, manifiesta la comunicación que se establece con todas las energías presentes a las que se saluda en las ceremonias mapuche.

El *pewen* se configura como un repositorio de memorias; sus anillos y estructura conservan la historia ambiental, mientras que su relación con los humanos construye sentidos de pertenencia y lugar (Ibarra *et al.*, 2024). Rosa Calfinahuel, oriunda de Ruca Choroy, hace memoria, evoca episodios del despojo y habla del aliento que el canto le brinda al *pewen*:

Haciendo un poco de historia, nutram [conversa], creo hay levemente un recuerdo de conversación de mi abuela con otras kushe [ancianas], que supieron dejar entrever que sí, que se hacía y qué pena tener que contar en pasado y no en presente...

Todo depende siempre de nosotros, digo yo, pero nuestras generaciones después de lo que fue el estrago cultural que hiciera Roca y su gente de repente, quedan con tanto miedo. Seguramente sacudían, pero lo que yo sé es para un temporal de nieve. El *pewen* aquí nos ha dado una identidad territorial de *pewenche*, a él se le hace *llellipun* [ceremonia], canto. Aunque sea una persona lo haga, tal vez, sería como un primer aliento. Digo que pena porque cuanta responsabilidad nuestra del hoy, en este siglo es que podamos seguir hablando sobre nuestra cultura, costumbre y vivencia. Hay algunos secretos de cómo el proceder en esta fecha. En aquellos tiempos, en mi niñez, escuché el San Juan ¡Viva San Juan! se decían los vecinos, padres de familia con tarro de agua que iban hacia los ríos. Parece hermoso. Ojalá podamos sentarnos más a charlar en este año del calendario que no es nuestro pero

que igual permite festejar. (Rosa Calfinahuel, Ruca Choroy, Neuquén. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2025)

En la zona también se hicieron cantos a los manzanos, tal como evidencia esta traducción del tayül de Desiderio Calfinahuel de Ruca Choroy que brinda consejo y demuestra que la presencia del árbol se debe a una acción conjunta:

Al ver caer la manzana, al levantar la primera manzana concurrir a un poco de ruegos y decir:

Nuestro padre manzano

Nuestra madre manzana

Nuestra niña joven manzana

Nuestro niño joven manzano

Dame tu fruto con bondad para darle alimento a nuestros hijos que tengo en mi casa y en nuestro patio

Hoy no está plantado el manzano por si no más solo

Por todos los años, que nos dé frutos siempre

(Giglio, 2007, p. 64)

Sobre ambas márgenes del límite fronterizo, los relatos de Antonio Puel y Anita Epulef coinciden:

Si, bañar al árbol para que llueva más o azotarlo para que tenga más frutos o frutos más fuertes. ¡Siempre lo he escuchado y ahora lo relaciono recién! (Antonio Puel, Villa Pehueña, Neuquén. Comunicación personal, 20 de noviembre de 2025)

Si aquí hemos eso todavía especialmente los manzanos para tener harta chicha [bebida destilada] y para el pewen solo llellipun [ceremonia], con canto. (Ana Epulef, Curarrehue, Chile. Comunicación personal, 29 de diciembre de 2025)

Al rastrear la presencia del ül (cantos) en el territorio, distinguimos que las adversidades de la zona esteparia, vientos intensos y aridez, reducen la población de frutales. Por esta razón, el canto y el rito del sacudón son menos practicados allí que en las zonas boscosas, supeditando la memoria acústica a la supervivencia material de las especies que pueden resistir tales climas.

Esa práctica se da más en la zona donde hay árboles frutales, por esta es menos practicada. (Agridina Nahuelcheo, Jacobacci, Río Negro. Comunicación personal, 3 de septiembre de 2025)

Tengo entendido que sí. Así tengo entendido desde que se tenga memoria. Quizás poca práctica porque bueno, los lugares territoriales en donde hemos ido, no hay muchos frutales, pero sí tengo entendido que sí. Sé que eso se hace cuando aparece el Lucero. Por ahí comienza y se hace eso sí. Se golpea para reavivar la savia. Para que la savia retome el newen



[fuerza]. (Hugo Aranea, Viedma, Río Negro. Comunicación personal, 29 de noviembre de 2025)

El testimonio de Mercedes Cuevas que citamos permite visibilizar cómo la voz mediadora actúa como un conducto de saber transmitido generacionalmente. Al recordar que el reto al frutal era una tarea específica de su padre, se refuerza la idea de que “despertar al árbol” es un esfuerzo colectivo por recuperar el control sobre los ciclos de la vida que el despojo intentó romper:

El papi lo hizo especialmente con un nogal. Eso me acuerdo. (Mercedes Cuevas, Zapala, Neuquén. Comunicación personal, 9 de agosto de 2025)

Como se demostró hasta aquí, el *wiñoy tripantü*, ha sido descripto como fecha clave en el calendario mapuche para dialogar con los árboles que no dan frutos y a los que hay que despertarle el *newen* (fuerza). Con distintas alusiones sincréticas como “San Juan”, “Noche de San Juan” o con las que apuntan a la presencia del “Lucero”, se trata de una señal en el cielo que indica que el sol irá retornando después de la noche más larga. Esta percepción crea una unidad espacial de la tierra con el cielo en un todo común. Esta ceremonia que recuerda un evento natural como cada solsticio se da entre el 21 y 24 de junio anualmente.

El tiempo del *wiñoy* nosotros lo empezamos a transitar cuando llega *trayligko* que es la escarcha. Es todo el tiempo de la helada. Eso es como el anticipo de lo que va a ser el *wiñoy* y en el tiempo específico del *wiñoy*, que es del 21 al 24 de junio generalmente, como que nos vamos tomando pausas. Pausas, muchas pausas hasta llegar a la ceremonia. Los que trabajan en apicultura también le llaman veranito de San Juan. Bueno, desde la cosmovisión mapuche no es un tiempo productivo. No es así. Así entonces como el ciclo cambia para todas las personas, cambian también para los polinizadores. Y en el caso de los árboles sí, acá se practica mucho el azote.

No sé si también está en nuestra zona muy vinculado a esto de los vientos, del maltrato del suelo, como que los nutrientes no son los mismos entonces, en ese tiempo, se suele dar el tema de los azotes, de zamarrearlos además de abonarlos, de podarlos, de limpiar las acequias, los canales que riegan esos árboles. También en ese tiempo se hace mucho *llepun* [ceremonia] alrededor. Nosotros por lo menos tenemos como resguardos de los frutales y de las plantas medicinales, las aromáticas, Tenemos especialmente resguardos por el tema de los animales. Como que los chivos y los corderos tienen hambre y arrasan. Entonces, bueno, tenemos como un especial cuidado con eso. En cambio, otras nativas como por ejemplo el pañil u otras que crecen cerca de las vertientes en esa época también vamos a verlas especialmente, dejarles nuestra ceremonia a las aguas. En ese tiempo hacemos de todo, pero no visto como algo como productivo, sino como un aliento, una fuerza que hay que darle y otras cosas darles una pausa, como el caso de los polinizadores. Es ese tiempo para no intervenir. (Romina Díaz, Zaina Yagua, Piedra del Águila, Neuquén. Comunicación personal, 21 de diciembre de 2025)

Retomamos entonces, a partir de la conversación con Romina Díaz, la presencia del “aliento” como una muestra de este accionar que conecta a las personas con los árboles. Es posible advertir, a su vez, la distancia cultural y simbólica que proporciona esta “pau-sa” de la vida con el modelo de vida productivo, consumista y extractivista.

El hecho simbólico de esa “pausa” propone un estado de reflexión para todos los ámbitos, incluso las plantas medicinales que se menciona, encargadas de mitigar ciertas dolencias físicas y emocionales. El punto de inflexión lo proporciona concebir a esta pausa como un problema para el modelo de vida que no tiene en cuenta al *kimün*, a un saber propio de otra forma de vivir como la que estila el Pueblo Mapuche.

La suma de testimonios reunidos permite observar que “despertar la memoria del árbol” es una tarea colectiva que se entrama con prácticas milenarias que identifican culturalmente al Pueblo Mapuche en donde el llamado con la voz, el diálogo y su sacudimiento cobra formas creativas para lograr convencer al árbol que debe encauzar el don de florecer para dar frutos, es decir, “para despertar su memoria”, para recordar quien se es y la fuerza que se recobra en conjunto. Así, la realidad no está formada solo por las personas. Gracias a la tradición y los rituales, se reconoce que los ancestros y las fuerzas de la tierra tienen el poder de actuar y afectar la conducta humana. Es una relación profunda donde lo humano y lo no-humano se influyen constantemente y exceden lo, en esta lengua, traducible.

El árbol es un agente político en la resistencia y un hito que fija la geografía social del paisaje, permitiendo reconstruir genealogías. Frente a la lógica extractivista que despoja al territorio de su agencia, la persistencia de estas voces y performances constituye un acto de soberanía ontológica. Al habitar esos espacios que la política moderna tilda de creencias, las comunidades no solo preservan la vida de los árboles, sino que mantienen vigente una forma de resistencia que entiende que el territorio está vivo, habla y demanda ser escuchado.

Epistemologías de la reciprocidad: desarticulando la dualidad naturaleza-cultura a través del *kimün*

La sabiduría del Pueblo Mapuche comprendida bajo el término *kimün* involucra a todas las formas de la vida. Todas ellas poseen condición de sujeto. Esta compleja trama social no es posible sin el territorio y la capacidad de pensarse conjuntamente como colectivos sociales (Ochoa Gautier, 2014) y de allí la posibilidad de compartir la palabra y el diálogo. Nuestra tarea de entrevistas estuvo enfocada en el recuerdo que se tiene de esta práctica social en virtud de considerarla un espacio íntimo entre quienes conocen la trayectoria y necesidad de los árboles con que conviven.

Desde la pérdida de la lengua materna en distintos puntos del Wallmapu y como consecuencia de la homogeneización cultural que dispusieron los Estados-Nación, mu-



chas formas de la vida han quedado reducidas a la palabra castellana “naturaleza”. A partir de la irrupción del capitalismo como forma de vida expansiva que considera a la “naturaleza” mayormente como un elemento de consumo, distintos movimientos sociales han salido en su defensa reconociendo que esa palabra admite comprensiones específicas en distintas culturas. Por eso en este escrito nos posicionamos desde la perspectiva situada que ofrece el pueblo Mapuche para propiciar una relación de permanente y mutuo cuidado de la vida basado en el conocimiento ancestral, en el *kimün*.

Desde allí abordamos la comprensión de este sistema de significados mapuche y la lógica cultural y social que le otorga sentido. Al considerar al *kimün* como epistemología propia del pueblo Mapuche, debemos asumir la incontable cantidad de años en que las formas de la vida coexisten de modo circular y horizontal desarticulando la oposición entre naturaleza y cultura o al menos las lógicas que las cosifican. Además, no existen palabras equivalentes en mapuzungun (lengua).

Con esta herramienta de transmisión de saberes es posible concebir con el *wiñoy tri-pantü* como una oportunidad para renovar los ciclos de los microsistemas que habitamos en la inmensidad territorial del Wallmapu. El árbol tiene en su memoria la capacidad de florecer para brindar alimento a otros, cada familia tiene la responsabilidad de cuidarlo, pero además de que el árbol como sujeto espere a ser despertado, nombrado, recordado y observado con apoyo humano y no humano por medio de gestos y palabras afectivas. Esta interdependencia sitúa a la voz y al diálogo como mediadoras en el conflicto, pero hay algo más. Ese complejo performático y sonoro no pasará desapercibido y permitirá a otrxs miembrxs familiares a replicar el método tanto por observación y escucha como por participación, reactivando la permanencia de este *kimün* y la memoria. Así, florecer responde a un estado de equilibrio.

La descripción de lo acústico en nuestras entrevistas remite a lo que suena en Wallmapu como un cúmulo de abundancia que proporciona el diálogo en la metáfora de la flor como respuesta, los cantos de pedido y agradecimiento, el recuerdo de las charlas entre parientes y la acción del despertar que se desprende de las sacudidas. La práctica de “despertar la memoria del árbol” no solo es una celebración anual, sino un esfuerzo colectivo para “volver a levantarse” y recuperar el control sobre las relaciones históricas con la naturaleza que el genocidio y la marginalidad intentaron romper. El sacudón vital es una praxis para restablecer la “dialéctica suspendida” con los seres del Wallmapu.

La palabra es el conducto por donde el árbol despierta, pero también por donde el saber se transmite, remitiendo a la transmisión de la oralidad que caracteriza al Pueblo Mapuche. Ahora, si toda la vida tiene voz, toda vida escucha. Por eso estas memorias son colectivas en tanto todo es afectado por el evento sonoro del “despertar”. Dice Ochoa Gautier (2014) que la noción de tiempo y espacio se reconstituyen a través de la percepción sensorial. La autora distingue el contraste de los modos de habitar con que se relaciona la capacidad de oír y recordar. En esa línea, todos los testimonios reunidos



dejan entrever el calendario de la ceremonia anual que se establece con el árbol, fecha en que además se reúnen personas a actualizar otras memorias y percepciones. Entendemos que la percepción del territorio no es un acto inmediato, sino un proceso mediado por la memoria y completado por la facultad imaginativa, la cual permite otorgar sentido y presencia a aquello que la mirada moderna no logra captar. En esa línea la antropóloga Valentina Stella (2016) nos ayuda a desentramar la complejidad abordada:

En el desarrollo de las rogativas se produce el estar juntos donde confluyen diferentes trayectorias de vida que, al conectarse a través de las conversaciones, da lugar a otra práctica de memoria que se relaciona con el decir genealogías. Como parte de un proceso político, las memorias genealógicas no crean vínculos únicamente haciendo referencia a los orígenes compartidos estrictamente basados por descendencia, sino y, fundamentalmente, recreando las alianzas entre familias del pueblo mapuche y tehuelche en general. (p. 74)

La autora propone que la identidad no es un dato estático del pasado, sino un proceso vivo que se recrea en el estar juntos de una rogativa. En este espacio, la palabra compartida transforma el origen individual en una memoria colectiva que fortalece los vínculos entre familias.

Nick Estés (2019) también convalida la relación de parentesco que van más allá de lo humano. En su tarea de investigación ahonda en la noción de “familiar” propia del Pueblo *Lakota* con un pronunciado compromiso político, citamos:

Para los oceti sakowin, Mni Sose, el río Misuri, es uno de esos parientes no humanos que está vivo y que también forma parte de la mni oyate, la nación del agua. No tiene dueño, así que no puede ser vendido ni alienado como una propiedad (¿cómo se vende a un pariente?). Y proteger a los parientes forma parte de la materialización del parentesco y de ser un buen pariente (o wotakuye), también si la amenaza frente a la que hay que protegerlos es la contaminación por las fugas de un oleoducto; o sea, la muerte. (p. 33)

De este modo, el parentesco se desplaza de una categoría puramente biológica hacia una ética de la protección, donde el reconocimiento del árbol como pariente, transforma el acto de cuidado en un imperativo político frente a las amenazas del extractivismo.

La conversación con el árbol permite salvarlo del olvido, de la muerte. Por eso, se observa que el protagonismo es comunitario tanto como responsable del parentesco afectivo en consonancia con prácticas que el Pueblo Mapuche sostiene y reformula. Respecto de los cuidados dice Haraway (2019):

El florecimiento será cultivado como una responsabilidad multiespecies, sin la arrogancia de los seres celestiales y sus acólitos; de lo contrario, la terra biodiversa estallará en algo muy limoso, como cualquier sistema adaptativo complejo demasiado estresado, al límite de su capacidad para absorber insulto tras insulto. (p. 96)

La cita de Haraway refuerza que la salvación del árbol frente al olvido exige abandonar la arrogancia antropocéntrica. Al situar el protagonismo en lo comunitario y lo

afectivo, el Pueblo Mapuche propone un modelo de florecimiento conjunto que entiende el territorio no como un recurso, sino como un sistema vivo que requiere respuestas colectivas. Lejos de ser hitos estáticos o mercancías, los árboles son vistos como “hermanos de respeto” (Riquelme, 2019) con los que se mantienen vínculos de parentesco y reciprocidad, funcionando hoy como símbolos de resistencia política y revitalización cultural frente a la degradación de los ecosistemas y el despojo territorial.

Los estudios que incitan a habilitar nuevos modos de pensar y sentir lo hacen desde el deseo de dejar que la academia permee formas discursivas que en realidad se sostienen desde miles de años. Eduardo Viveiros de Castro (2010) parece en sintonía con estas realidades al adscribir a entender un modo indisociable de mundo. Por eso creemos valioso la difusión de pequeños saberes que incitan al vínculo y al diálogo con todas las formas de la vida, estos son prácticas históricas que refrescan memorias por medio del *kimün*, concepto con estatus epistemológico propio donde se disuelve la división occidental entre naturaleza y cultura.

Hacia una memoria futura: la recuperación de la voz y la resistencia multiespecie

A lo largo de este trabajo, hemos propuesto un diálogo entre fuentes y memorias como datos etnográficos que destacan la interrelación, interdependencia y conversación con árboles que dan frutos sumada la consideración de parentesco entre especies que traccionan en defensa de la vida. Este vínculo se acompaña de una acción performática que se recicla por observación y transmisión permite un diálogo recíproco en territorio mapuche actualizando sentidos sociales y territoriales en distintos espacios como una forma de resistencia al olvido.

Como se dijo, la voz adquiere un rol central. La voz y las palabras con intención median en el conflicto para recuperar el *nwen*, es decir, la fuerza. La construcción social que realiza un conjunto de personas actualiza memorias de sus linajes y sus redes de saberes resultantes de muchas experiencias y compartidos en los que se fundamenta el *kimün*. En definitiva, el acto de despertar la memoria del árbol se consolida como la máxima expresión de la reciprocidad e interdependencia que define al *kimün* como base epistemológica de la vida.

El acto de hablarle, de vincular la voz, es un ejercicio de soberanía que desafía la “gran división” occidental entre cultura y naturaleza, otorgando al saber mapuche un estatus epistemológico propio que protege la vida. Así, el florecimiento deja de ser un mero producto biológico para convertirse en un estado de equilibrio colectivo, evidenciando que la supervivencia en el Wallmapu depende de la capacidad de sostener esta dialéctica de afectos que funde indisolublemente el destino de la comunidad con la vitalidad del territorio. Sobre la práctica, debemos decir que sacudir y dialogar para cuidar la vida, para “despertar la memoria del árbol”, forma parte de un amplio sistema que permite



dar continuidad al compartir saberes de supervivencia que redunda en la plenitud de las flores y los frutos que “han necesitado” ser llamados.

Referencias bibliográficas

- Assmann, Jan (1992). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen*. Verlag C.H. Beck.
- Bahamonde, Pablo (2016). El rito fúnebre mapuche del descanso: de la mudanza ontológica al árbol de los ancestros. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 657-678. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000023>
- Canale, Antonela y Ladio, Ana (2020). La recolección de piñones de pewen (*Araucaria araucana*): Una situación significativa que conecta a niños mapuches con la naturaleza. *Gaia Scientia*, 14(1), 12-32. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/gaia/article/view/47620>
- Estés, Nick (2019). *Nuestra historia es el futuro. La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*. Katakarak.
- Fierro Juan Manuel y Geeregat, Orietta (2004). La memoria de la Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 33, 77-84.
- Giglio, Silvia (2007). *El huerquén: interculturalidad y educación, una experiencia en escuelas rurales*. EDUCO.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consomi.
- Ibarra, José Tomás; Cortés, Josefina; Petitpas, Robert; Barreau, Antonia; Caviedes, Julián; Orrego, Gabriel; Riquelme-Maulén, Wladimir, & Altamirano, Tomás A. (2024). Volverse árbol, reconstruir la memoria: redes bioculturales en los bosques de pewen (*Araucaria araucana*) del sur de los Andes. *Revista de geografía Norte Grande*, 88, 1-22. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022024000200102>
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Landriscini, Graciela; Preiss, Osvaldo; López Raggi, Facundo; Rama, Verónica y Rivero, Ivana (2007). La trama frutícola en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén. Evolución histórica y situación actual. En Marcelo Delfini, Daniela Dubbini, Manuel Lugones e Ivana Rivero (Comp.), *Innovación y empleo en tramas productivas de Argentina*, (pp. 93-144). Prometeo.
- Lenz, Rodolfo. (1895-1897). *Estudios araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura, i las costumbres de los indios mapuche o araucanos: diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas i descriptivas i cartas de los indios en la lengua mapuche*. Imprenta Cervantes.
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedi-sa.
- Moyano, Adrián (2013). *Komütuum descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Alum Mapu.
- Moulian, Rodrigo y Espinosa, Pablo (2014). Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46(4), 637-650. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000400007>



- Ñanculef Huaiquinao, Juan (2016). *Tayin mapuche kimün: Epistemología mapuche, sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile.
- Ochoa Gautier, Ana (2014). *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia*. Duke University Press.
- Pavez Ojeda, Jorge (2008). *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Ocho Libros.
- Ramos, Ana (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá*, 29, 135-154. <https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/article/view/383/366>
- Riquelme, Wladimir (2019). Árboles y geografías sagradas de la espiritualidad mapuche contemporánea. En Carballo, Cristina y Flores, Fabián (Eds), *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad* (pp. 573 – 596). Universidad de Quilmes.
- Rotker, Susana (1999). *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Ariel.
- Stella, Valentina (2016). Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria. En Ana Ramos, Carolina Crespo y Maria Alma Tozzini (Dir.), *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad* (pp. 71-91). Editorial UNRN. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.227> https://www.cronicashistoriayculturadeecatepec.com/boletines_pdf/b_8.pdf
- Skewes, Juan y Guerra, Debby. (2016). Sobre árboles, volcanes y lagos: algunos giros ontológicos para comprender la geografía mapuche cordillerana del sur de Chile. *Intersecciones en antropología*, 17(1), 63-76.
- Svampa, Maristella (2018). *Chacra 51. Regreso a la Patagonia en los tiempos del fracking*. Sudamericana.
- Thomas, Julian (2001). Archaeologies of Place and Landscape. En Ian Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today* (pp. 165-186). Polity.
- Velázquez Galindo, Yuribia (2024). *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas*. Iberoamericana.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Katz.

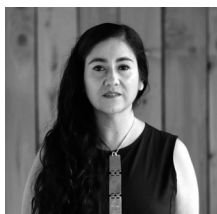
Archivos y sitios web consultados

- Ministerio de Guerra y Marina (1888). *Campaña de los Andes al Sur de la Patagonia*. Parte militar.
- Pairican, Fernando (2 de abril de 2022). La izquierda tiene que descolonizarse y que la Ministra hable de Wallmapu es parte de ese camino. *Diario Uchile*. <https://viodeemos.cl/es/prensa/fernando-pairican-izkia-siches-wallmapu/>
- Prensa Min. Des. Territorial Neuquén. (19 de marzo 2013). *Fiesta Nacional del Pehuén 2013* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=gAU1SEaW7yY&t=128s>

Anahí Rayen Mariluan

<https://orcid.org/0009-0002-5952-707X>

anahimariluan@yahoo.com.ar



Es licenciada en Folklore por la Universidad Nacional de las Artes, cantora mapuche, doctoranda en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y diplomada en Preservación de Archivos Sonoros y Audiovisuales. Es becaria doctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA) de la Universidad Nacional de Río Negro (UNR). Sus intereses de investigación nuclea estudios de continuidades, transformaciones, tensiones y silenciamientos que operan sobre las memorias mapuche, en sus facetas sonoras. Su trabajo recupera registros de cantos desde las fuentes existentes para contrastar las caracterizaciones disponibles con prácticas actuales, como expresiones cuyos sentidos y funciones sólo se advierten desde un enfoque performático y contextual del conocimiento mapuche.

