

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA



ANA MARGARITA RAMOS
MARIELA EVA RODRÍGUEZ
(COMPILADORAS)

teseo 

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA

Ana Margarita Ramos
Mariela Eva Rodríguez
(compiladoras)

teseo 

Memorias fragmentadas en contexto de lucha / Ana Margarita Ramos... [et al.]; compilado por Ana Margarita Ramos; Mariela Eva Rodríguez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. 388 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-255-4

1. Etnografía. 2. Política. 3. Pueblos Originarios. I. Ramos, Ana Margarita, comp. II. Rodríguez, Mariela Eva, comp.
CDD 305.8001

© Editorial Teseo, 2020
Buenos Aires, Argentina
Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232554

Imagen de tapa: Santiago Andrés Abbate

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 5f4927f76a1a3. Sólo para uso personal

Índice

Introducción	11
<i>Memorias fragmentadas y tramas de memorias</i>	
<i>Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez</i>	
1. Etnografía de los fragmentos.....	43
<i>El trabajo de restauración de las memorias mapuche</i>	
<i>Ana Margarita Ramos</i>	
2. Hacerse desde los fragmentos	67
<i>Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas</i>	
<i>Carolina Crespo</i>	
3. “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”	97
<i>La soledad y el gülam en un testimonio de vida</i>	
<i>Valentina Stella</i>	
4. Cómo no hablar	125
<i>Silencios, secretos y heterotopías en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y mapuche-tehuelche</i>	
<i>Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir</i>	
5. “Del camaruco ya no se vuelve igual”	149
<i>Memorias de relacionalidad y pertenencia que confluyen en el camaruco de Nahuelpan</i>	
<i>Ayelen Fiori</i>	

6. Papeles, consejos, territorio 173
*Prácticas de lucha y memoria de la familia
Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo
perdido*
Paula Inés Cecchi
7. Dialéctica de la subversión desde una autobiografía
situada..... 199
*Un escrito experimental sobre fragmentos
interpelados y cadenas significativas detenidas
para la restauración del linaje*
Paula Helena Mateos y María Alma Tozzini
8. Las conexiones implícitas de la memoria 225
*Fragmentos y expresiones que presuponen
historia*
Malena Pell Richards
9. La producción de proyectos políticos desde la
memoria 247
*Análisis de dos casos de restauración de recuerdos
sobre las prácticas medicinales mapuche*
*Kaia Mariel Santisteban y María Emilia
Sabatella*
10. Un desierto de flores..... 275
Mariel Verónica Bleger
11. Memorias de devolución 299
*Etnografía sobre el litigio por La Casona entre la
comunidad del Pueblo de La Toma y el Estado
provincial (Córdoba, Argentina)*
José María Bompadre
12. Zoncoipacha, desde el corazón del territorio 323
*Enmarcando memorias, fuentes y luchas
comechingonas*
Carolina Álvarez Ávila

13. Memoria y territorialidad quechua-punateña en El Zanjón.....	353
<i>Brígida Baeza y Carlos Barría Oyarzo</i>	
Breve biografía de las autoras y los autores	379

La producción de proyectos políticos desde la memoria

Análisis de dos casos de restauración de recuerdos sobre las prácticas medicinales mapuche

KAIA MARIEL SANTISTEBAN Y MARÍA EMILIA SABATELLA

Introducción

Este trabajo se inicia con el objetivo de establecer un diálogo entre dos experiencias que sucedieron con algunos años de diferencia en la localidad de Los Toldos –provincia de Buenos Aires– y en la localidad de San Carlos de Bariloche –provincia de Río Negro–. Ambos casos involucran un proceso de restauración de memorias acerca de prácticas medicinales y de curación mapuche.

En el año 2005, la organización *Epu Bafkeh* de Los Toldos inició un proceso de recuperación de lo que sus integrantes denominan “medicina mapuche”. En sus primeros años, comenzaron con una serie de talleres de actualización de recuerdos acerca de los usos de las hierbas medicinales para luego armar un herbario¹. En el caso de Bariloche, desde el año 2017 se inició un proyecto llamado “la defensa

¹ Colección de plantas secas que se utiliza en estudios botánicos para documentar la diversidad de la flora.

del *lawen*²” y se habilitó un espacio de atención mapuche de la salud llamado *Ruka Lawen* (casa de la medicina mapuche). En ambos proyectos participaron integrantes de diferentes *lof* (comunidades) y militantes mapuche de la región, los cuales se fueron vinculando a través de los viajes de *pu*³ *machi*⁴ por el territorio de *Puelmapu*⁵.

En cada uno de los casos, los recuerdos de la medicina mapuche fueron emergiendo como fragmentos de experiencias heredadas y vividas que, hasta ese momento, no habían sido conectados entre sí. Para *Epu Bafkeh*, en el marco de los talleres de actualización de los usos de las hierbas medicinales y las prácticas de curación comenzaron a identificarse ciertos vacíos de conocimientos que decían “no saberse”, que parecían “olvidados” o que se habían silenciado, pudiendo así evidenciar el carácter fragmentario que adquiere el recuerdo para las personas mapuche en contextos de posviolencia. Sin embargo, dentro del proyecto político de la organización, los “fragmentos” comenzaron a leerse como un piso común desde donde postular las denuncias del avasallamiento sobre sus conocimientos y prácticas por parte del Estado, la biomedicina y la Iglesia católica, así como un material privilegiado para conectar situaciones de subalternización, como por ejemplo la pérdida de sus territorios.

En el caso del grupo en “defensa del *lawen*”, la sumatoria de experiencias con *pu machi* y de las prácticas asociadas con el uso medicinal de las plantas, también permitió ver y leer juntos fragmentos que circulaban sin una aparente conexión entre sí.

2 Categoría nativa que define a las plantas, prácticas y conocimientos medicinales mapuche.

3 La partícula *pu* se utiliza en el mapuzungun (lengua mapuche) para pluralizar las palabras.

4 Las *machi* y los *machi* son autoridades ancestrales del pueblo mapuche especializados en el conocimiento de sanar física y espiritualmente a las personas.

5 Parte del territorio mapuche que se ubica al este de la cordillera de los Andes.

En ambos casos, la recomposición de estos fragmentos implicó también una reconstrucción de visiones y formas propias de ser en el mundo. El objetivo de este capítulo es, entonces, comparar estas dos experiencias para comprender cómo los recuerdos fragmentados, silenciados e intangibles devienen material de la memoria e índices de un conocimiento en recuperación. Los relatos etnográficos que reconstruimos en estas páginas esperan iluminar las formas heterogéneas que adquieren los procesos de memoria sobre la salud y la curación cuando se encastran en luchas más amplias y se transforman en proyectos políticos.

Recordar desde los fragmentos: memoria en contextos de violencia y dolor

Recordar es traer experiencias del pasado al presente (Ramos, 2011). La forma en la cual recordamos no es uniforme ni universal, depende tanto de nuestras experiencias presentes como pasadas. La particularidad de las formas de hacer memoria que tienen las personas indígenas en nuestro país se relaciona, por un lado, con experiencias de violencia, silenciamiento, estigmatización y discriminación, presentes y pasadas. Y, por otro, con los procesos actuales de movilización y organización política de estos colectivos que se producen en diálogo con los procesos de aboriginalidad y subalternización estatal (Briones, 1998).

En el caso de la Argentina, durante el proceso de conformación del Estado como nación, la aboriginalidad se ha construido paralelamente a la idea de un “nosotros nacional” en la que los pueblos indígenas fueron ubicados dentro del espacio social en una posición tensionada entre la inclusión y la exclusión, como representantes de un pasado “previo al nacional” (Briones, 1998). A partir de la categoría “aborigen” se ha incorporado diferencialmente a estos sectores en los niveles económico, social y político,

condicionando diferentes formas de acceso a estos. En este proceso de construcción de una “ciudadanía homogénea”, la inclusión de los colectivos indígenas se ha dado mediante la incorporación violenta, la negación y estigmatización de su identidad.

El pueblo mapuche, en particular, sufrió antes y después del proceso militar, hegemónicamente denominado como “Conquista del desierto”, el despojo de sus territorios y la imposición de múltiples desplazamientos, reubicaciones y reasentamientos mediante diferentes mecanismos: colonias, reservas, regímenes de inclusión en el ejército, campos de concentración (Delrio, 2005). Sumado a otros mecanismos de disciplinamiento que buscaban la asimilación del indígena a las pautas nacionales a partir de instituciones educativas, religiosas y sanitarias, entre otras.

En particular, para el caso de los recuerdos vinculados a las prácticas de curar, cuidarse y sanar mapuche, la inculcación de hábitos religiosos se constituyó en uno de los principales mecanismos de disciplinamiento para la modificación de las formas de vida de los pueblos indígenas (Nicoletti, 2002). Una de las estrategias relevantes fue la construcción discursiva que hizo la Iglesia sobre el rol de las *machi* y los *machi* como el “mal”, y su asociación con ciertos aspectos demoníacos (Bacigalupo, 2003). Estos argumentos justificaron el exterminio durante la “Conquista del desierto” de los líderes políticos y espirituales que organizaban a las comunidades o realizaban prácticas médicas de sanación. La construcción que realizaban los grupos de poder sobre los *machi* y las *machi* como seres demoníacos, supersticiosos y practicantes de “acciones maléficas” (Delrio, 2005) tuvo un gran efecto en la proscripción de estas prácticas en los agrupamientos indígenas, en la desarticulación de las prácticas de carácter espiritual y en la imputación a las personas de liderazgo que las llevaban a cabo.

Por otra parte, con la oficialización y legalización de la biomedicina, los procesos de estigmatización se fueron reforzando. La instalación –a principios del siglo XX– de las

teorizaciones higienistas en las intervenciones de gobierno responde a un cambio de enfoque sobre la “problemática indígena”. Habiendo ya sido superada la división territorial y cultural a partir de la institucionalización de la frontera, la población indígena necesitaba ser vigilada e intervenida desde el tutelaje del Estado (Lenton, 2005). Paralelamente, se sancionaron legislaciones⁶ que regularon el ejercicio de la medicina, los títulos habilitantes y los espacios destinados para la práctica del sistema médico, especificando los controles y las exigencias estatales a los que debían atenerse. Las prácticas de curación que no contasen con la certificación oficial o que se desarrollen por fuera de los ámbitos habilitados –como el hospital– serían considerados responsables de ejercicios ilegales y serían penados por la ley. Estas legislaciones colaboraron con la clandestinización de otros sistemas de salud que no fueran los biomédicos. En este contexto, los médicos –mediante sus formas de atención y en tanto agentes de intervención– fueron construyendo lugares de silencio al reproducir los discursos que postulaban a la biomedicina como sistema médico autorizado mientras desestimaban otros conocimientos sobre salud/enfermedad.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, entendemos que la fragmentación se vuelve característica de las memorias mapuche porque han estado atravesadas por diferentes procesos de subordinación y alterización. Además, en contextos prolongados de violencia y en el devenir de sus estrategias cotidianas para reelaborar las pérdidas y dar sentido al sin-sentido del dolor, el carácter fragmentario de las memorias se va encarnando en las personas indígenas como subjetividad. Los olvidos y los silencios fueron parte de las estrategias de resguardo (Connerton, 2008) de las personas mapuche, tanto en la Patagonia como en la provincia de Buenos Aires, para evitar ser humilladas y discriminadas

⁶ Ver la Ley nacional 17.132/67 que regula el ejercicio de la medicina y sus actividades de colaboración.

por su pertenencia. Las prácticas de curación propias a través del uso de *lawen* o de curadores como *pu machi* eran marcaciones identitarias que se buscaron ocultar. Las operaciones del Estado, la Iglesia o la biomedicina como productores de estos silencios se correspondieron con ciertas expresiones mapuche acerca de sus recuerdos y conocimientos: “no saber” (Sabatella, 2011; Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011) o “todo está perdido” (Santisteban, 2019).

Sin embargo, acompañando estos procesos hemos podido entender que los fragmentos de memoria sobre la medicina mapuche (como lo nombraban en Los Toldos) o del *lawen* (en Bariloche) han devenido en *índices* con capacidad para actualizar formas compartidas de conocimiento, procesos de subjetivación mapuche orientados como procesos de curación, y vínculos con el territorio y con *pu machi*.

Por esta razón, consideramos que “lo fragmentario” cobra nuevos sentidos cuando lo pensamos desde las formas mapuche de recordar. Desde una “mirada microscópica”, los fragmentos nos llevan a atrapar lo verdaderamente significativo en lo pequeño y en lo que parecía a simple vista más trivial (Benjamin, en Sarlo, 2012). Por ello, en la organización y análisis de este material proponemos trabajar con los fragmentos de la manera que propone Walter Benjamin cuando dice que estos objetos aparentemente banales exigen la mirada más detallista. En el trabajo iniciamos el análisis a partir de los fragmentos en los que nuestros interlocutores mapuche detuvieron su mirada microscópica para descifrar sus detalles. La riqueza en significaciones a la que se puede acceder desde este acercamiento a la memoria responde a dos particularidades del fragmento. Por un lado, cada uno de estos detalles puede motivar diferentes asociaciones y orientar reconexiones heterogéneas. Por el otro, cada vez que un fragmento es citado y recontextualizado se iluminan en él diferentes detalles.

Argumentamos también que esos tópicos del conocimiento mapuche que han sido fragmentados en diversas y entrañables experiencias familiares y personales devienen

relatos con proyección política porque, no solo se entran en memorias afectivas sobre el territorio y la ancestralidad, sino también porque la misma fragmentación (los silencios) es considerada un hecho histórico, un objeto de reflexión y de denuncia. En los siguientes apartados describiremos cada uno de estos casos en los que, partiendo de recuerdos fragmentados, las personas mapuche fueron componiendo nuevas totalidades a pesar, y más allá, de los procesos estatales de silenciamiento y de desestructuración de sus memorias.

Reconstruyendo históricamente fragmentos y “no saberes”, el caso de la organización *Epu Bafkeh* de Los Toldos

La organización *Epu Bafkeh*, situada en el barrio Los Eucaliptos de Los Toldos⁷, se conformó en el año 2002. Desde el año 2006 hasta el año 2011 (momento en el que continuaron con nuevos trabajos) realizó el proyecto “*Xopün bawehtuwün: brotes de medicina mapuche*”. Los talleres de preparados medicinales –principal actividad del proyecto– fueron abiertos a la comunidad, participaron, a través de los años, agentes de salud mapuche de Neuquén, Chubut, Río Negro y Chile, vecinos de la zona, miembros de otras organizaciones mapuche, médicos de la residencia de medicina general de Junín y docentes. En sus inicios, los integrantes

⁷ Los Toldos forma parte de los territorios fronterizos conformados desde las primeras décadas del siglo XIX en el confín sur de la provincia de Buenos Aires. Estos territorios estaban conformados por fuertes militares y por el asentamiento de grupos principalmente mapuche que habían sido cooptados, mediante tratados, para la protección y fuerza de choque de estos límites. En la década de 1860, durante la presidencia de Bartolomé Mitre, varios de estos grupos, denominados “tribus amigas”, obtuvieron los títulos de las tierras en las que estaban asentados. Este fue el caso de las seis leguas de tierras otorgadas para el *logko* Ignacio Coliqueo en la zona denominada Tapera de Díaz, en lo que actualmente conforma el Cuartel II del Partido de General Viamonte, a menos de veinte kilómetros del actual pueblo de Los Toldos.

de *Epu Bafkeh* estuvieron acompañados por una bióloga y por agentes de salud mapuche que fueron invitados para brindar contenidos sobre plantas medicinales, sus características y propiedades, así como las formas de elaborar preparados de manera casera.

Producto de estos primeros talleres, un grupo de mujeres que ya participaban de la organización comenzaron a juntarse semanalmente para poner en práctica lo aprendido⁸. Fue en estos encuentros semanales que se inició la elaboración de los preparados medicinales, el armado de un huerto y, posteriormente, de un herbario. En estos encuentros, y frente a algunas preguntas, las mujeres comentaron que “no sabían nada de medicina mapuche” e, incluso, que en su familia “no sabían”.

G: Mi abuela, la mamá de mi papá, ella también sabía algo, así, de por ejemplo curar el empacho, todas esas cosas, sí, todas esas cositas que se hacían...

E: ¿Y tu mamá te contó algo de medicina mapuche? ¿Usaban algo...?

G: No, no, ellos no, no, no, no usaban muchos de esas cosas. Así, a veces cuando vos te sentías medio resfriado te hacían algún té así, por ejemplo, de eucalipto, con las hojas quemadas, pero mucho, mucho así no, ellos no sabían (G. P., comunicación personal, 9 de diciembre de 2008).

Sin embargo, como muestra esta cita, las mujeres intercalaban comentarios sobre sus desconocimientos con recuerdos breves acerca de cómo algún familiar usaba alguna planta para curar algún malestar, convertidas para la ocasión en historias breves de sus infancias y de sus familias. Esta es la forma en que se fueron desarrollando los relatos mientras elaboraban los preparados, secaban y clasificaban las plantas.

⁸ La mayor parte del trabajo de campo de una de las coautoras (Sabatella) fue realizado en estos talleres, así como en reuniones y otras actividades de la organización.

Fue allí que empezamos a relacionar estos recuerdos con otros que estaban asociados a ellos, y que, casi involuntariamente, traían a la mente los conocimientos que, en principio, “no sabían”. Las memorias acerca de estas prácticas de curación silenciadas se iban produciendo progresivamente, en la medida en que las mujeres iban reconociendo similitudes, nexos, asociaciones y relaciones entre sus diferentes recuerdos. Ciertas experiencias de sus antepasados se iban iluminando como recuerdos sobre medicina mapuche cuando, por ejemplo, se las vinculaba con sus propias vivencias como transeúntes de instituciones estatales (escuela, hospital, entre otras). Al compartir anécdotas sobre sus pasos por estas instituciones, iban reconociendo, en los detalles de sus relatos, las tramas compartidas en las que esos detalles adquirirían sentido para ellas. Se iban agolpando situaciones en las que fueron humilladas “por ser ignorantes”, porque se las juzgaba como “curanderas” dentro del algún espacio religioso, con otras demasiado tristes y que preferían olvidar, mayormente relacionadas con la pérdida del campo y la mudanza forzada de sus familias a la ciudad.

De esta manera, los recuerdos ligaban las historias de los antepasados con las experiencias propias, así como las diferentes situaciones vividas por ellas en el presente. Pero, además, esos recuerdos personales y locales se iban vinculando con la historia más amplia del pueblo mapuche.

Desde principios del siglo XIX, los mapuche en Los Toldos fueron interpelados como salvajes en conversión, y persuadidos a superar sus prácticas de brujería para ser incorporados a un proyecto estatal donde estas estaban prohibidas. Un ejemplo de la fuerte persecución de sus prácticas ceremoniales y religiosas fue la masacre producida por el ejército al irrumpir en el año 1900 en un *guillatun* (rogativa) oficiado por una *machi*⁹ de la zona. Con ese suceso, la represión llega a su punto más álgido¹⁰, puesto que

⁹ Para palabras en *mapuzungun*, ver el glosario al final del texto.

¹⁰ En esta región las ceremonias mapuche fueron prohibidas en el año 1902.

no solo se violentó la ceremonia, sino que se hirieron, asesinaron y encarcelaron a sus participantes (De Jong, 2003). La violencia de este episodio, silenciada o banalizada en los discursos públicos, generó otro tipo de silencios entre las familias afectadas como víctimas.

A partir de 1900, que fue la última ceremonia que se hizo en Los Toldos, hubo una gran masacre de mapuche por justamente impedir que se hiciera la ceremonia y a partir de ese momento acá como que se llamó a silencio la cuestión espiritual y además quedó dormido lo que es el idioma, que quedó en muy poca gente, quedó (J. C., comunicación personal, 18 de junio de 2009).

Como ya hemos mencionado en la introducción, a través de la práctica médica y con la conformación del sistema hospitalario, se acentuaron los procesos de silencio, criminalización y estigmatización de las prácticas de curar mapuche. Esta misma lógica se reprodujo en Los Toldos, donde –hasta la llegada del hospital– la gente del campo solía atenderse con sus vecinos que eran curadores. Un médico que concurría al taller me comentaba su percepción acerca de este proceso a partir de su propia trayectoria:

El uso de medicinas tradicionales, de medicinas populares por la gente o no lo sabemos o la gente no nos lo dice porque, suele pasar, es habitual que la gente no te diga que usa téis o que usa medicinas tradicionales. Por otro lado, digamos, cuando nos lo dicen, los médicos tenemos tendencia a desvalorizar esa utilización, sobre todo en pediatría, les decís: “No, no vaya a usar téis” (C. H., comunicación personal, 19 de junio de 2009).

A pesar de que la gente “no lo dice” es muy común que en su vida cotidiana y familiar utilice los conocimientos heredados por transmisión oral. Pero, como explica ese doctor, las acusaciones de curanderismo, brujería, imprudencia e intoxicación intervienen –de formas más o menos

explícitas– en los intercambios institucionales condicionando las relaciones actuales entre las personas mapuche y sus conocimientos heredados:

T: A partir de ahí me empezaron a dar con el curanderismo. La primera vez lo tomé que a veces podría ser porque era el momento que tenían que decir eso, pero ya llegaba la otra semana y de vuelta con el curanderismo, que si curaba la *ojeadura*, a ver tenía si en la cartera tenía ruda. La última vez fue eso... yo ya sabía que desde que yo había empezado acá iba a pasar, iba a surgir eso. (T. T., comunicación personal, 10 de marzo 2009).

M. E.: ¿Y pensás que hay alguna relación con el tema de que se le diga curanderismo para que algunas personas hayan dejado?

T: Y sí, sí, uno, como ya te digo, como uno puede dar cuenta de la persona, no, a lo mejor ya se creyó porque le dijo el médico: “Usted anda con el curanderismo” y ya la palabra del médico es sagrada y ahí ya. (T. T., comunicación personal, 25 de agosto 2009).

[La medicina científica] tiene una mirada prejuiciosa donde se supone que la otra cultura no es portadora del conocimiento. Y, por el otro lado, tenés todo este prejuicio de que el curanderismo, que es brujería y tenés toda esta cosa bien católica occidental y cristiana que le marca que los *machi* son brujos (V. A., comunicación personal, 4 de noviembre de 2008).

Como dijimos antes, las prácticas sanitarias del modelo biomédico hegemónico son dispositivos estatales para modelar una ciudadanía de tipo ideal en contraste con determinados “otros internos” (como los indígenas). Esto se traduce en formas de censura más o menos violentas o sutiles para desestimar prácticas medicinales no disciplinadas –como las mapuche–. Por eso sostenemos que el Estado nación argentino se consolida sobre innumerables mutisimos –repetidos en tiempos y lugares– como los silencios referidos por estas mujeres.

Como resultado de este disciplinamiento en instituciones de uso cotidiano, “lo que se sabe” es resguardado de posibles represiones o humillaciones a través del silencio. El “no saber” es, entonces, la internalización de los discursos discriminatorios y de las humillaciones. Tanto para sus antepasados (madres, padres, abuelos y abuelas), como para ellas mismas, el “no saber” operó como una estrategia de resguardo” o, como plantea Connerton (2008), como un *silencio humillado* creado colectivamente para “disimular” su pertenencia. Desde este ángulo, el silencio o “no saber” es una decisión confirmada secretamente por varias generaciones: entre las que sufrieron la violencia y optan por interrumpir la transmisión de conocimientos para evitar que las nuevas generaciones experimenten el mismo dolor, y esas nuevas generaciones que identifican los silencios como “cuidados” y, con ellos, los contextos de su producción. El entendimiento de este acuerdo es el que podemos ver en algunas de las explicaciones que hacían las mujeres:

Esto fue cosa como herencia, que viene como un rechazo porque han sido muy perseguidos, entonces como que lo guardan, pero para muy adentro de ellos. Incluso algunos a lo mejor no es que lo guardan, es que tampoco lo alcanzaron a palpar, no tuvieron la posibilidad de hacer florecer algo que tenían adentro (T. T., comunicación personal, 25 de agosto de 2009).

Estas primeras reflexiones acerca de lo que se “resguarda” o dice “no saberse” fueron, con el tiempo, llevando a otras vinculadas al hecho de recordar en grupo. De allí que la constitución del herbario haya tenido un lugar central y que, de alguna manera, se haya convertido en el producto material para mostrar “lo que sí se sabe” y lo que se “aprendió en grupo”. Durante el trabajo de campo en Los Toldos, las mujeres mostraban orgullosamente los avances realizados en el herbario a una de las coautoras de este capítulo. Este protocolo hizo que los encuentros entre la investigadora y el grupo de mujeres mapuche se fueran desarrollando

casi exclusivamente en el herbario y que las conversaciones giraran mayormente sobre su confección. En la periodicidad de esos encuentros fue surgiendo, cada vez de forma más notoria y visible, la estrecha relación entre la medicina mapuche y el territorio.

Para realizar el herbario ellas recorrieron extensamente el territorio buscando y juntado por la zona las hierbas, tal “como hacían antes” sus familias. Asimismo, las mujeres más jóvenes prontamente empezaron a articular las historias tristes del despojo y la humillación que contaban las más grandes con sus denuncias públicas hacia el Estado, la Iglesia y otras empresas presentes en la zona –como aquellas ligadas al monocultivo de soja o la producción de agrotóxicos– que actualmente en Los Toldos representan una amenaza para la salud.

En estos contextos de recuerdos grupales se identificaron los silencios y los recuerdos fragmentados comenzando a entramarse en nuevos textos y totalidades. En el marco de estos desplazamientos de sentido empezaron a discutirse las formas de saber hegemónicas que implican también formas dominantes de transmisión y relación (como la biomedicina) dentro de la plataforma política y discursiva de la organización. Sin embargo, en esta plataforma, el carácter fragmentario de las memorias y los silencios no se explicaron desde la ausencia o la nostalgia, ni en su mera superficialidad, sino que se imbricaron en explicaciones históricas. Los sentidos actuales del fragmento emergían al actualizar sus contextos de producción, y no uniéndolos frugalmente como piezas de un *puzzle* o una nueva totalidad (Benjamin, 2005).

En la apuesta de entender por qué sus antepasados optaron por callar y transmitir memorias a través de los silencios (“no saber”), la organización *Epu Bafkeh* reconstruyó una memoria de las violencias sufridas y con esta memoria emprendió diferentes acciones. En primer lugar, una lucha contra el monocultivo de soja y una recuperación territorial en la zona rural de Los Toldos (Cuartel II)

de un territorio ocupado hasta el año 2006 por la Congregación de Las Hermanas de la Caridad –que había sido donado a esta institución en la década de los setenta por familias mapuche–. Y, en segundo lugar, la realización de un proyecto de Centro de Salud Mapuche, que empezó a ser gestionado con el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires en el año 2006. Cada una de estas acciones surgió de un intenso debate en torno a la imposición de las lógicas religiosas y estales sobre el saber de sus familias. Estas lógicas, como causantes de los silencios y las fragmentaciones, empezaron a ser denunciadas en los discursos públicos mientras que, paralelamente, se buscaban caminos para revertir sus efectos:

Hoy por hoy existe una subordinación de la cultura mapuche a la sociedad occidental argentina y chilena, situación que crea grandes brechas de desigualdad en las condiciones de vida y salud con el resto de la sociedad mayoritaria. Por ejemplo, se dan acentuados problemas de anomia comunitaria, suicidios y alcoholismo. Suponemos que en el caso mapuche en Los Toldos esto es consecuencia de la negación de la identidad, pérdida de las tierras, además de la pérdida de la práctica medicinal mapuche y sus recursos terapéuticos (se han extinguido hierbas por las producciones transgénicas y fumigaciones). Por eso, existe la necesidad de recuperación de espacios donde exista *baweh* (hierbas) y protección de los espacios naturales. Hemos visto con preocupación la forma de atención médico-paciente del sistema médico hegemónico que no considera la concepción de salud que el pueblo mapuche tiene y desacredita las formas históricas en que el pueblo ha resuelto el problema de la enfermedad. Para eso es indispensable, no solamente que las familias estén en conocimiento y recuperen sus formas de resolución de problemas de salud, sino intervenir y ser un aporte en la misma formación de los profesionales y de los equipos de salud. Los mapuches hablamos una lengua propia que se llama *mapuzungun* o *chezungun* y también *mapunzugun*. Manifestamos nuestra espiritualidad a través de ceremonias colectivas que se llaman *gijatun*, o conocidas también como *jejipun* o *kamarikun*.

Creemos que, como personas, es decir como *CHE*, somos una parte más de la naturaleza y vivimos con ella en una relación de reciprocidad. Desde el aspecto sanitario también comunitariamente existen momentos, ceremonias y prácticas de restitución y reequilibrio colectivos, como el *geykureweh*, el *kamarikun*, el *gijatun*¹¹ (Periódico de *Epu Bafkeh*, 2006).

Tanto los discursos como las acciones comenzaron a encaminarse con el tiempo y trabajosamente en lo que la organización denominó “medicina mapuche”. En este horizonte de construcción política, los recuerdos fragmentados –y los motivos de la fragmentación– fueron el lugar desde donde “resistir el impulso de una homogeneización” (Pandey, 1999 en Ortega 2008, p. 60). Siguiendo a Francisco Ortega (2008), la restauración de conocimientos de la “medicina mapuche” emergió a través de las fisuras de esos grandes relatos y formas de normalización estatal y religiosa. En esta restauración, las mujeres de Los Toldos comenzaron a reconstruir un pasado que había quedado fragmentado por la tristeza y la humillación, y, al hacerlo, articularon en un proyecto común recuperaciones territoriales, denuncias sobre la destrucción del medioambiente y demandas de espacios valorados para ejercer su medicina.

La restauración de conocimientos mapuche a través del *lawen*: los casos en la provincia de Río Negro

Desde hace algunos años, en San Carlos de Bariloche, la restauración de memorias acerca de las prácticas de curación mapuche se encarnó en relaciones duraderas entre miembros de diferentes comunidades mapuche que fueron concretando diversos proyectos. Uno de ellos es la construcción de una *Ruka Lawen* (casa de la medicina mapuche) en la

¹¹ Términos escritos en *mapuzungun* en grafemario Raguileo, se respeta el grafemario del escrito original.

lof Millalonco Ranquehue situada en esta ciudad, que tuvo como fin constituir un espacio para los “atendimientos” de un *machi* en sus frecuentes visitas al territorio. Este proyecto, orientado desde las perspectivas y filosofías mapuche, surgió de forma autónoma y autogestiva, impulsado por esta comunidad y sus allegados provenientes de otras militancias *mapuche*.

La construcción de este espacio fue significativa ya que para las personas mapuche de la zona es una de las formas materiales que adquirió el entrelazamiento de los vínculos con la autoridad de *pu machi* y su inserción en el ritmo cotidiano de las personas en la región patagónica. Por otra parte, en la *Ruka* comenzaron a realizarse sistemáticamente prácticas que, aunque eran cotidianas para muchas de estas personas, no habían sido hasta entonces aglutinadas en un espacio especializado. Entre estas, nos detendremos a continuación en los recorridos para encontrar ciertos *lawen* en los territorios de las comunidades y sus alrededores.

Recoger *lawen* no implica solamente levantar una hierba para administrarla en el paciente y acceder a su curación; por el contrario, implica establecer un vínculo con el entorno. A diferencia de las epistemologías biomédicas, el conocimiento mapuche ancla el concepto de salud en la convivencia apropiada con cada elemento y entidad no humana de la *mapu* (tierra) –con los *ngen*, *nwen* (fuerzas o espíritus, dueños de la naturaleza)–. Actualmente, la recolección del *lawen* suele estar asociada a la llegada inminente de un *machi* que viene de viaje desde el territorio mapuche *Gulumapu*¹² para atender a las familias de algunas comunidades de la región de *Puelmapu*. Cuando está por viajar el *machi*, las comunidades que lo reciben deben ir a recoger el *lawen* en las zonas cercanas al territorio, distribuyendo entre los integrantes de las familias distintos sitios de exploración: aquellos que rodean su casa, los arroyos,

¹² Parte del territorio mapuche que se ubica al oeste de la cordillera de los Andes.

el río y sus diferentes caudales, el cerro, o una determinada pampa. Por ejemplo, así lo explicaba una integrante de la *Ruka Lawen*:

hacemos grupos para salir a buscar *lawen*, reconocerlos y entre todos ir reconstruyendo este conocimiento tan importante que en mi generación está como perdido [...] el *lawen* tiene que ser sí o sí sacado del entorno, por ejemplo, hay para ciertas enfermedades el *ñancolahuen* de la meseta, o de lo de abajo, lo seco o al lado del río o de la montaña, no es que es todo lo mismo (L. R., comunicación personal, 2 de abril de 2019).

La práctica misma de recorrer los territorios aplicando los conocimientos mapuche, las conversaciones que se daban durante los viajes y los relatos posteriores en los que se narraban las salidas fueron conformando un conjunto de fragmentos de memoria. Esta juntura actualizó un campo isotópico que incluye saberes disímiles acerca de los usos que sus antepasados hacían de las plantas, aun cuando sus funciones no fueran estrictamente curativas¹³. Por otra parte, la idea de que el *lawen* debe retirarse del lugar en el que creció, también refiere a otros conocimientos antiguos que se fueron transmitiendo a través de las generaciones. Uno de ellos se basa en la existencia de ciertas pautas de convivencia con el entorno y de reciprocidad con el territorio, que pueden ir desde “pedir permiso” a hacer *ngillatun* (rogativa). El “pedido de permiso” forma parte de las normativas –heredadas como consejos antiguos e iterativamente citadas en la práctica– que guían a los mapuche en sus interacciones cotidianas y habituales. Antes de ingresar a un territorio para recoger un *lawen*, ya sea el bosque por el que siempre caminan o algún otro lugar que no suelen frecuentar, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas

¹³ Véase Rodríguez, San Martín y Nahuelquir (2016).

(*nepen*) que yacen allí. Estas formas de ejercer el intercambio presuponen y actualizan sentidos afectivos de vinculación con el entorno.

Una de las coautoras (Santisteban) de este trabajo vivenció esta conexión al acompañar a un grupo de mujeres pertenecientes a la organización de la *Ruka Lawen* a recolectar en un arroyo algunas plantas y raíces medicinales. Cuando encontraban ciertos *lawen* (*Nāncolahuen*, Paramela, Pañil, Llantén, Diente de León, Zarzaparrilla, hojas de Maqui, raíces de Nalca) no solo explicaban el uso medicinal que tienen para curar determinada enfermedad o malestar, sino que actualizaban de forma espontánea ese conocimiento desde los recuerdos, consejos, reflexiones, esbozos o retazos que siempre han estado vigentes en las conversaciones privadas que transcurrieron –y transcurren– en los distintos hogares y en las memorias familiares de cada territorio. En el camino se detuvieron en varias oportunidades frente a lo que las personas mapuche suelen llamar *menuko* (lugares en el monte en los que crecen plantas, hierbas y árboles medicinales). En este caso, los *menuko* que íbamos a visitar estaban compuestos de una vegetación que no se podía encontrar en otros lados del territorio, por ello, para retirar correctamente algún *lawen* debía realizarse un pequeño *ngillatun* con la intención de pedir permiso a las fuerzas del lugar. Previendo esto, las mujeres habían preparado el día anterior a la caminata, *ñaco* (harina tostada), yerba y *mudai* (preparación a base de trigo).

Al llegar a uno de estos *menuko* encontraron que el lugar estaba “completamente seco”. El arroyo había cortado camino, interrumpido por la urbanización de lotes cercanos, lo cual modificó el área en la que solían crecer varios de esos *lawen*. No obstante, el motivo principal por el cual decidieron no hacer ceremonia en ese espacio tuvo que ver con recordar que los ancianos del territorio solían decir lo siguiente: “Se dice que cuando el *lawen* está en lugares así, no está entero en todo su *nepen*, no estaría bueno usar esa planta” (L. R., comunicación personal, 2 de abril de

2019). De acuerdo con este relato, las prácticas de curación están vinculadas con el territorio, a tal punto que, cuando el entorno de un *lawen* se encuentra devastado –más aún por el crecimiento de la urbanización o por la contaminación del ambiente– es inapropiado su uso en un remedio o en una ceremonia ya que este deja de tener su *nepen* (fuerza).

En definitiva, los distintos saberes sobre las plantas medicinales –según las conversaciones con estas mujeres mapuche– no tenían que ver con un conocimiento taxonómico de especies vegetales de uso medicinal y alimenticio –en los términos de la ciencia occidental–, sino con el trabajo de reconectar experiencias personales con los recuerdos familiares, para restaurar un conocimiento basado en consejos y pautas de comportamiento y, así, saber qué decisión tomar y qué acciones realizar en distintos contextos relacionales.

Los antepasados ya le habían enseñado a una de estas mujeres qué hacer cuando se encontrara algún día ante un *menuko* seco y ella ahora se lo transmitía a sus acompañantes de travesía. Por consejos o relatos como estos, en apariencia mínimos y aislados, las personas mapuche (re)producen conocimiento y, por ejemplo, las integrantes de la *Ruka Lawen* saben hoy reconocer estas existencias y actuar apropiadamente frente a ellas. La imagen de un *menuko* donde crece *lawen* en abundancia, la imagen de un *menuko* seco, la imagen de quien contó el relato y dio el consejo y la imagen del mismo consejo se juntan [...] y lo que podía parecer ruinas emergen como fragmentos de memoria. Cada uno de estos *lawen* y las formas de relacionarse con él no son “fragmentos muertos del pasado”, sino “un conocimiento vivo de una nueva composición en el presente” (Benjamin, en Sarlo, 2012).

En estas nuevas composiciones, los fragmentos también cobran sentidos políticos en luchas determinadas. Un ejemplo de esto se ha dado en el año 2017, cuando en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina funcionarios del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad

Agroalimentaria (SENASA) le decomisaron a un *inal logko* mapuche (autoridad) el *lawen* que traía para un tratamiento de salud prolongado de *Gulumapu* a *Puelmapu*. Según esta institución estatal, el *lawen* por ser un elemento de la naturaleza o preparado a base de plantas, hojas y raíces, no podía pasar la frontera intercordillerana porque podría traer plagas que contaminen o pongan en riesgo la salud fitosanitaria del país.

A partir de este episodio, el uso del *lawen* y el conocimiento mapuche ancestral que este implica legitimó un reclamo público que hizo estallar los presupuestos jurídicos y normativos del SENASA. Se constituyó a partir de allí un movimiento –espontáneo y transitorio– que se autodenominó en “defensa del *lawen*” impulsado por la participación de diferentes comunidades de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut que trabajaron conjuntamente, desde las memorias del *lawen*, para iniciar acciones políticas y demandas que impidieran las prácticas de decomisación de este en la frontera.

Para sus integrantes esto tuvo el desafío de generar acuerdos provisorios con el organismo oficial sobre ciertos sentidos significativos, afectivos y políticos en torno a qué es el *lawen* en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados. Posicionándose en un tipo determinado de mundo sensible, uno de los principales acuerdos colectivos fue el hecho de que, en las negociaciones y discusiones con los funcionarios del SENASA, se debían resguardar ciertos saberes relacionados a la medicina mapuche, las plantas medicinales y la espiritualidad de *pu machi* como “secretos”. La decisión política del grupo de militantes mapuche fue la de no responder a todas las exigencias informativas de la institución estatal. Detrás de esta decisión se conjugaron varias razones. Por un lado, la desconfianza de dar a conocer los nombres de las personas que cruzan cotidianamente por las fronteras estatales porque evaluaban que, en los contextos de creciente persecución política, tanto en Chile como en Argentina,

sus garantías a la libertad de expresión y de acción estaban coartadas. Por otro, la desconfianza a brindar información que pudiera ser reutilizada para fines de lucro comercial o simplificada en lógicas burocráticas. Finalmente, la desconfianza a abrir públicamente un universo de sentidos en torno al *lawen* que las lógicas del sentido común hegemónico –que son también las estatales– banaliza o no lo toma seriamente. En definitiva, lo que estaba contenido en el “secreto”, más allá del debate con el SENASA, eran aquellas experiencias y saberes impugnados y calificados como “excesos de la política” por los conocimientos y ontologías, ambos hegemónicos (Ramos, 2016).

Otro de los acuerdos que surgió estaba relacionado con el contexto sociohistórico señalado en el inicio de este trabajo. Como ya hemos anticipado, el exterminio durante la “Conquista del desierto” y la fuerte influencia de las misiones religiosas, legitimadas por discursos racistas, nacionalistas y evolucionistas tuvo un gran efecto en la proscripción de los líderes políticos y espirituales como los *machi* y las *machi* (Delrio, 2005). Las personas afectadas por estos eventos de la historia consideraron necesario iniciar largos procesos de restauración del pasado para invertir las consecuencias devastadoras que estos períodos tuvieron para las autoridades políticas y espirituales del pueblo mapuche. Por ello, fue central a la hora de producir un texto acordado como parte de la memoria del pueblo mapuche contar con la presencia de un *machi* viajero que en aquellos días se encontraba en el territorio *Puelmapu* acompañando esta lucha.

De esta manera, fue el *machi* quien introdujo los asuntos (*zungun*) o consejos (*ngram*) que había recibido de sus antepasados sobre cómo dar sentido al acontecer histórico de ese contexto. En este sentido, los consejos provenientes de esta autoridad mapuche también se volvieron secretos frente a los funcionarios del SENASA. En este evento, la dicotomía entre lo que se dice y lo que no se dice (ya sea por pérdida, por olvido o por resguardo) no solo se vuelve

objeto de reflexión, sino que se resignifica colectivamente. El *machi* inició la conversación explicando que era necesario recuperar y restituir “aquellas cosas que se han ido perdiendo” a causa de los olvidos y la fragmentación producidas por la Iglesia y los Estados nacionales. Pero también se resolvió que esos silencios de antaño, hoy transformados en recuerdos, volvieran a mutar en secretos frente al SENASA. La memoria se teje con silencios cuyos sentidos son contextuales e históricos.

Finalmente, en la movilización por el *lawen* emergieron como recuerdos compartidos los relatos de sus antepasados sobre los años del genocidio estatal. En ellos, se reiteraban las contadas acerca de cómo fueron perdiendo el conocimiento para curar, las vivencias en las que *pu machi* eran perseguidos, las familias desmembradas, y las *lof* corridas de sus territorios. Por eso, citando esos relatos, los miembros del grupo de trabajo en defensa del *lawen*, así como el *machi* que acompañó esta lucha, sostuvieron que, en la actualidad, sus conocimientos persistieron en las memorias sobre el *lawen*, en los relatos de alguna abuela que reconocían las plantas curativas de un territorio, en algún ancestro que tenía el conocimiento de pedir permiso antes de retirar una planta del lugar, en mujeres parteras que desde tiempos antiguos sabían sobre las prácticas de parto mapuche, por ejemplo, saber dónde enterrar la placenta del recién nacido porque allí sería su *tuwün* (lugar de origen).

Estos saberes persistieron –en los años posteriores a los procesos de colonización y evangelización– silenciados y no legitimados, es decir, sumergidos en los pliegues de la memoria. Sin embargo, cuando el trabajo de la memoria invierte esa “vergüenza” o “silenciamiento” en una denuncia histórica hacia los dispositivos del Estado y de las iglesias, resulta estimulante para movilizar aquello que está por detrás de las traducciones hegemónicas y para hacer emerger lo negado y silenciado.

Estas nuevas síntesis sobre imágenes que permanecían borroneadas, inconclusas e indefinidas vuelven a recuperar el rol del *lawen* con todas sus aristas, como un ícono del proceso de colonización, pero ahora para revertir sus estigmas y las desvalorizaciones epistémicas, ontológicas e ideológicas con las que sus antepasados fueron avergonzados y silenciados. Paulatinamente, el proceso de recordar en grupo a través del *lawen* fue creando ciertos consensos transitorios con potencial político para revertir las condiciones de desigualdad.

Reflexiones finales

Con el fin de situar este capítulo en trabajos de campo, proyectos concretos y en discusiones actualizadas, seleccionamos estos dos casos por ser representativos de las variantes más frecuentes de articulación entre la medicina mapuche y los procesos de memoria. Estos fueron: (a) el caso de Los Toldos, donde se habilitó un espacio de medicina mapuche dentro de un proyecto político más amplio, (b) el caso de Río Negro, que expone la defensa del *lawen* y la habilitación de un espacio de atención mapuche de la salud llamada *Ruka Lawen*.

En el caso de Los Toldos, *Epu Bafkeh* fue articulando los procesos de actualización de memoria con los proyectos políticos de la organización. En los talleres, las mujeres mapuche que estaban realizando preparados medicinales frente a la pregunta acerca de cómo eran curadas de niñas o de sus conocimientos acerca de la medicina solían responder que “no sabían” sobre eso. Para las jóvenes y los jóvenes que participaban de la organización, encontrar las razones de ese “no saber” permitió transformar heterogéneos y dispersos silencios (de ocultamiento por vergüenza o represión) en relatos cotidianos sobre experiencias de curación. En el proyecto político de restaurar memorias, las

integrantes y los integrantes de la organización se posicionaron desde los silencios y la fragmentación de sus memorias para dar cuenta de los procesos históricos en los que el Estado, la biomedicina y la Iglesia católica silenció sus conocimientos e hizo que la gente sintiera vergüenza por poseerlos y los ocultara. En el caso de Río Negro, las comunidades mapuche, aun cuando continúan siendo intervenidas por prácticas estatales –el accionar del SENASA es un ejemplo de esto–, han planteado proyectos comunitarios y políticos buscando revertir procesos de control, silenciamiento y clandestinización. Frente a ello, en los últimos tiempos fue volviéndose una prioridad política restaurar las memorias sobre las maneras de curarse, de atender la salud y la enfermedad, de relacionarse con la naturaleza, y con *pu ngen*, *newen* y *lawen* que hay en ella. En este sentido, los trabajos de memoria –desde, acerca o en torno al *lawen*– han propiciado la creación de los textos emotivos y cotidianos con los que hoy se emprenden procesos muy profundos de subjetivación mapuche. En la restitución de estas praxis a las vidas cotidianas también fueron restableciendo los vínculos con los ancestros y las relacionabilidades con las entidades no humanas del territorio. El proceso de lucha específico que tuvo lugar a partir del evento político sucedido en el año 2017 –que reunió espontáneamente personas con experiencias dispersas sobre el *lawen*– permitió demostrar que, en determinadas experiencias de conflicto, las personas se encuentran y habilitan un lugar político para estar juntos como pueblo. Por un lado, esto es posible porque, como en el caso anterior, los fragmentos con los que se constituyen los textos comunes para la lucha actualizan experiencias ya narradas de violencia y de despojo. Y, por otra parte, porque estos fragmentos están enraizados en sentimientos muy profundos, en pequeñas y habituales prácticas cotidianas y en relatos y consejos recibidos por seres queridos. Más allá de las definiciones que se fueron ensayando para negociar un espacio de diálogo y negociación con el SENASA, las significaciones que

emergieron respecto al *lawen* y a los *pu machi* trascendieron ese espacio de interlocución con el Estado y actualizaron un conocimiento compartido que había permanecido a través del tiempo en prácticas cotidianas, aunque diferencialmente distribuido en cada territorio mapuche. En definitiva, en ambos casos analizados, los fragmentos que parecían aislados comenzaron a operar en procesos de restauración de las memorias como índices de nuevas conexiones y asociaciones con otras imágenes del pasado y del presente: como argumentos políticos mapuche en eventos de lucha para impugnar concepciones hegemónicas e ideas preconcebidas de quienes conforman grupos dominantes. En este sentido, las comunidades y organizaciones mapuche con las que hemos trabajado articulan la salud y la enfermedad con demandas territoriales más amplias. Particularmente, la “medicina mapuche” y el *lawen* han ido actualizando un conocimiento constitutivo del ser mapuche que intercambia un pasado de vergüenza por un presente de lucha, y al hacerlo, habilitan –hacen que sean posibles– formas de estar en el mundo que hasta entonces parecían olvidadas o prohibidas.

Referencias

- Bacigalupo, A. M. (2003). La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 6, 1-58.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Connerton, P. (2008). Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, 1(1), 59-71.

- De Jong, I. (2003). *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Nahuelquir, F., Sabatella, M. E. y Stella, V. (2011). Analizando los “no saberes”. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Revista Identidades*, 1, 21-47.
- Nicoletti, M. A. (2002). Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia coincidencias y controversias en su discurso teológico. *Anuario de historia de la Iglesia*, 11, 215-238.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Ramos, A. M. (2011) Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148.
- Ramos, A. M. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Revista Avá*, 29, 151-154.
- Ramos, A. M. (2019). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum y A. M. Ramos (eds.) (2020, en prensa). *Memórias, violências e*

investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas y éticas ao fazer etnográfico. Brasília: Universidad de Brasilia.

- Rodríguez, M. E., San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En A. M. Ramos, C. Crespo y M. A. Tozzini (eds.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-140). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Sabatella, M. E. (2011). *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos.* Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Santisteban, K. (2019). *Entrelazando mundos a través del Lawen. Procesos políticos y afectivos de la memoria.* (Tesis de licenciatura no publicada). Universidad Nacional de Río Negro.
- Sarlo, B. (2012). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.

María Emilia Sabatella

Doctora en Antropología y licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad de Río Negro (UNRN). Profesora regular (JTP) en la Carrera de Ciencias Antropológicas de la UNRN.

Contacto: <https://bit.ly/3em6P9O>.

Celina San Martín

Licenciada y profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Estudiante del Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, lugar de trabajo en el Instituto de Arqueología (FFyL-UBA).

Contacto: <https://bit.ly/36xTaKc>.

Kaia Santisteban

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Estudiante del Doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad de Río Negro (UNRN). Adscripta en docencia en la Universidad Nacional de Río Negro.

Contacto: <https://bit.ly/2ZFTJ2W>.