

Memorias que inauguran discusiones políticas: resistencias mapuche en la provincia de Chubut.

Ayelen Fiori

Profesora en Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas.
Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia.
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

Argentina

E-mail: ayefiori@gmail.com

Mariel Verónica Bleger

Licenciada en Antropología

Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Investigaciones en Diversidad y Procesos de Cambio. Universidad Nacional de Río Negro.

Argentina

E-mail: marubleg@gmail.com

Fecha de recepción: 01/04/2020

Aceptación final del artículo: 12/09/2020

En el siguiente trabajo tomamos dos situaciones etnográficas que sucedieron en la provincia de Chubut, en el marco de nuestras respectivas investigaciones doctorales. Partimos de pensar la memoria como una conversación que ocurre en el presente y actualiza eventos o creencias sucedidas en el pasado. El objetivo de este artículo es analizar cómo operan los trabajos de memoria en las construcciones discursivas que incluyen relacionalidades entre personas humanas y no humanas. Por un lado, analizamos la presencia del “fuego sagrado” durante un taller realizado por mujeres indígenas durante el Encuentro Nacional de Mujeres del 2018 en la ciudad de Trelew. Por otro lado, trabajamos los relatos sobre las “fuerzas” que habitan las ruinas o taperas en la zona de Boquete Nahuelpan.

Seleccionamos algunas escenas correspondientes al trabajo de campo de cada una de nosotras, para dar cuenta de cómo en ciertos contextos (públicos o privados) las presencias no humanas (newen, ngen, kutral) son un elemento constitutivo de los discursos de las personas y colectivos mapuche con las que trabajamos. Este artículo relata cómo este tipo de relacionalidades producen discursos políticos e interpelan los relatos hegemónicos.

Palabras clave: *Memorias; Ontologías; Política; Mapuche.*

Memories opening political discussions: mapuche resistance at Chubut province

In the following work we take two ethnographic situations that happened in the province of Chubut within the framework of our respective doctoral research. We start thinking about memory as a conversation that occurs in the present updating events or beliefs that happened in the past. The objective of this article is to analyze how memory works operate in discursive constructions that include relationships between human and non-human persons. On the one hand, we analyzed the presence of the "sacred fire" during a workshop carried out by indigenous women during the 2018 National Meeting of Women in the city of Trelew. On the other hand, we work the stories about the forces that inhabit the ruins or "taperas" in the Boquete Nahuelpan area.

We select some scenes corresponding to the fieldwork of each one of us, to tell why in certain contexts (public or private) the non-human presences (newen, ngen, kutral) are a constitutive element of the discourses of Mapuche people and groups with which we work. This article relates how this type of relationality produces political discourses that question hegemonic narrative.

Keyword: *Memories; Ontologies; Politics; Mapuche*

Introducción

En los últimos años han irrumpido con mayor fuerza en la escena pública distintas expresiones indígenas que denuncian el despojo y silenciamiento que han sufrido históricamente. La avanzada de gobiernos neoliberales y de derecha en América del Sur ha generado políticas de silenciamiento y jerarquización al momento de incluir en las agendas temas como el derecho al territorio, la crisis climática, la violencia de género, el racismo institucional, el derecho a educación intercultural, entre otros, que son trabajados y discutidos por comunidades originarias desde hace años. Lo que haremos en este artículo es resaltar no sólo lo que ciertas reivindicaciones y memorias indígenas dicen, sino cómo lo hacen y con quiénes dialogan.

El siguiente trabajo surge de la puesta en diálogo de dos situaciones etnográficas realizadas en los diferentes contextos donde llevamos a cabo nuestras investigaciones doctorales¹. A partir de las mismas proponemos pensar la idea de

¹ Ambas autoras formamos parte del Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS). Esto ha facilitado la puesta en diálogo y la construcción de nuevos interrogantes basados

memoria como una *conversación* que sirve para actualizar en el presente eventos o creencias del pasado. De esta manera, tomaremos por un lado, los discursos que nombran “las fuerzas” que habitan las ruinas o taperas en la zona de Boquete Nahuelpan en la provincia de Chubut y, por otro lado, la presencia del fuego sagrado (*kutral*) durante el taller realizado por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir durante el Encuentro Nacional de Mujeres realizado en el año 2018 en Trelew, Chubut.

El primer caso tiene como escenario Boquete Nahuelpan, lugar donde fueron violentamente expulsadas en el año 1937 todas las familias mapuche que ocupaban esas tierras desde fines de siglo XIX. Las elites locales, en connivencia con el gobierno de turno, promovieron un desalojo e intentaron borrar todo rastro de la presencia indígena, al quemar las casas, desarmar las familias y arrasar las haciendas y plantaciones (Fiori, 2019). De muchas de esas antiguas poblaciones, hoy quedan solo las ruinas o “taperas”. En este trabajo retomamos algunos fragmentos de las entrevistas realizadas a ciertos pobladores de Boquete Nahuelpan, quienes interpretan y se relacionan de múltiples maneras con los escombros de la violencia vivida. En sus discursos, lejos de pensarlos como sitios abandonados o estancos al paso del tiempo, los piensan como “portales” o lugares de encuentro con los antepasados y con las fuerzas del lugar (*ngen, newen*²).

El segundo caso sucedió en el año 2018 en Trelew durante la apertura de uno de los talleres realizados en el Encuentro Nacional de Mujeres (ENM). Las mujeres indígenas que coordinaban dicho espacio decidieron realizar una ceremonia de apertura que respondiese a los mismos parámetros y rituales que mantienen al comenzar eventos importantes o celebraciones en sus respectivos territorios. Las mujeres mapuche -que en este caso eran las anfitrionas- realizaron una tradicional formación alrededor del fuego sagrado o *kutral*. Invitaron a todas las allí presentes a formar un semicírculo y explicaron que de un lado estarían las personas y del otro los ancestros y las fuerzas del lugar para cerrar la ronda. Durante las ceremonias mapuche se tienen en cuenta distintos elementos y presencias no tangibles (los *ngen* y los *newen* del lugar). Los días que duró el taller, el *kutral* permaneció encendido respondiendo a las tradiciones y creencias de este pueblo. El fuego y los cantos funcionaron como una conversación con un pasado ligado a la soberanía de un pueblo frente a un contexto actual que invisibiliza estas otras vocalidades que nunca han dejado de estar, pero que ahora comienzan a escucharse con más fuerza.

La metodología desarrollada en ambas investigaciones se centró en el trabajo etnográfico. En el primer caso, se desarrolló una etnografía móvil (Marcus, 2001) o itinerante, la cual permitió recorrer junto a diferentes pobladores el territorio de Boquete Nahuelpan, con el fin de conversar sobre las memorias y los “sentidos de lugar” (Basso, 1996). En el segundo caso, se realizaron etnografías mínimas y en

en el análisis de nuestras respectivas inmersiones en los territorios y grupos sociales donde realizamos nuestros trabajos de campo.

² *Newen* o *ngen* son las fuerzas o espíritus considerados dueños de la naturaleza.

movimiento (Jackson, 1990) que permitieron acompañar los días previos y posteriores a la realización del Taller en el ENM.

En este trabajo en particular, decidimos “hacer dialogar” ambas situaciones etnográficas con el objetivo de pensar cómo, aún en escenarios disímiles -entendiendo las conversaciones sobre las taperas como un escenario privado y el taller del ENM como un escenario público-, los relatos sobre las presencias de los seres no humanos (animales, plantas, fuego, agua y muchos elementos de lo que llamaríamos “paisaje”, emergen, por un lado, como lugares de memoria (Nora, 1989) y, por otro lado, como actores políticos (De La Cadena, 2020). Aquellas presencias que parecieran ser ilegibles para la sociedad occidental, devienen en trama principal de una narrativa colectiva y diacrónica. Colectiva, en tanto es con otras personas humanas y no humanas (Tola y Medrano, 2016); y diacrónica, porque a partir del recordar “como se hacían antes las cosas” se impugnan algunas lógicas de silenciamiento en la actualidad.

Partimos, entonces, de dos situaciones etnográficas que, aunque suceden en contextos y momentos diferentes, tienen en común que nuestros interlocutores son personas mapuche que están elaborando discursos políticos donde incluyen la agencia de personas no humanas. De esta manera, el siguiente trabajo entrecruza las reflexiones realizadas recientemente por diferentes personas mapuche de la provincia de Chubut, con discusiones teóricas sobre el conflicto ontológico y las memorias. A partir del análisis de cada uno de los casos, nos proponemos pensar la relación entre ontología y política atendiendo a los sentidos que adquieren las “fuerzas que habitan las taperas” y el *kutral* como una invitación a repensar las categorías con las que pensamos las luchas territoriales de los pueblos indígenas.

Ontologías y memoria

Tal como hemos advertido, el foco de este artículo está puesto en los modos en los que los colectivos con los que trabajamos desarrollan alianzas entre las personas humanas y no humanas, como parte del lenguaje de contienda utilizado para argumentar los derechos sobre el territorio, el género, la violencia y los discursos públicos.

Al enfocarnos en estas prácticas corremos el riesgo de caer en una visión o análisis esencialista de los modos de “ser indígena” (Alcida Ramos, 1994) que fomente la invisibilización de la heterogeneidad de trayectorias y entrecruzamientos que surgen en cada una de las ceremonias o presencias, y que tiene distintas implicancias para las personas que las llevan adelante. Estas relaciones no son ajenas a los contextos en los que se aprenden y reproducen, y se actualizan en un presente particular. En el caso del Boquete Nahuelpan, existe un escenario de despojos y recuperaciones territoriales, mientras que el fuego sagrado durante el Encuentro Nacional de Mujeres refleja aprendizajes heredados pese a una historia oficial que ha silenciado unos saberes por sobre otros. En ambos casos, las alianzas construidas se inician con las reciprocidades de cada persona mapuche con su lugar, pero se amplía hasta pensarse como una filosofía política sobre el mundo basada en el pacto de mutuo resguardo entre el Pueblo mapuche y el territorio.

La “acción de recordar” (Ramos, 2011) que los grupos alterizados realizan muchas veces, está asociada a la posibilidad de “traer el pasado al presente” (p.132), lo que permite a los sujetos actualizar recuerdos y experiencias que aparecen como fragmentadas. Esto cobra una importancia especial dado que en otro momento estos recuerdos no pudieron ser leídos, identificados e incluso expresados. En este sentido, al recordar con otros se realizan conexiones entre el pasado y el presente que implican la restauración de ese mundo deteriorado (como consecuencia de procesos históricos de despojo territorial o discursos invisibilizadores de expresiones heterogéneas como el llamado “feminismo blanco”). Es decir, se ve lo que antes era imperceptible a la vista. Los procesos de memoria producen conocimientos que permiten ensayar formas de expresar otros entendimientos y ordenamientos del mundo sensible. Es en este nivel que las luchas políticas, enmarcadas en procesos de restauración de la memoria, son también luchas epistémicas y ontológicas por redefinir las formas de ver, oír, nombrar y relacionarse con las entidades del mundo.

Algunos autores (Blaser, 2013; Escobar, 2014; entre otros) consideran que existen múltiples formas de conocimiento sustentadas en distintos compromisos ontológicos y maneras de “hacer el mundo” que desafían las narrativas universalistas y las dicotomías propias de Occidente. En este sentido, Dos Santos y Tola (2016), proponen pensar que “por un lado, toda ontología supone una forma particular de conceptualizar y hacer la política y, por otro, que los conflictos políticos remiten, muchas veces, a desacuerdos respecto de qué entidades existen y cómo se relacionan entre sí, es decir, implican discrepancias ontológicas” (p. 86).

En un artículo publicado recientemente, Marisol de la Cadena (2020) profundiza lo dicho hasta el momento, al preguntarse por las formas que ha adquirido la política indígena en los últimos años en América Latina. La autora explica que según el orden moderno de las cosas, la política se basa en el acuerdo (o desacuerdo) entre las personas frente al Estado. Los seres no humanos, tienden a aparecer no como actores, sino en un lugar pasivo como elementos de la naturaleza. Porque, según entiende de la Cadena, en el mundo de la política moderna “sólo caben los humanos”:

La política surgió (con la ciencia), para hacer un universo habitable, controlando el conflicto entre humanos culturalmente distintos, pero ontológicamente iguales entre sí y diferentes a la naturaleza universal y objeto de la ciencia. El evento discriminador que resulta de esta «razón histórica», no es sólo que la política es letrada; el problema es que en ella sólo caben los humanos. De manera análoga a la ciencia dominante, que no permite que sus objetos hablen, la política hegemónica dice a sus sujetos qué pueden aportar a la política y qué debe dejarse a los científicos, magos, sacerdotes o curanderos –o, como he estado argumentando, los deja ser en las sombras de la política (Latour, 1997)–. (de la Cadena, 2020, p. 30)

De esta manera, de la Cadena (2020) explica que la agencia de las entidades sensibles o “seres tierra” (como ella los llama) hasta el momento no pudieron ser

llevadas al ámbito de la política moderna, y han quedado reducidas al ámbito de lo “irracional” como las creencias, las supersticiones o folklore. La sociedad occidental ha aprendido a ocultar o cancelar aquello que, a los ojos de las ontologías modernas, representa “algo inentendible” y, por lo tanto, no es legítimo. Trabajos como los de Blaser (2009), Piergiorgio Di Giminiani (2012), de la Cadena (2015, 2020), entre otros, muestran cómo la inmanencia de los ancestros, la agencia de los no humanos y la comunicación en sueños, serían algunos de los aspectos que –aunque quedaron durante mucho tiempo por fuera de lo pensable y decible– se erigen hoy como parte de la agenda política de estos grupos. En este sentido, estas experiencias de interacción entre humanos y no humanos nos invita a pensar más allá de lo que la sociedad occidental entiende como componentes de la esfera de ‘lo político’ (Blaser, 2009). El potencial disruptivo de estas ontologías interrumpe en el escenario de la política y cuestiona los parámetros epistémicos y ontológicos de lo esperable.

Por su parte, Isabelle Stengers (2014) propone pensar la dimensión “cosmopolítica” de los procesos como una herramienta que permite “bajar la velocidad ante la posibilidad de que, con la mejor buena voluntad, estuviese corriendo el riesgo de reproducir aquello que, desde que comencé a pensar, supe que era una de las debilidades de la tradición a la que pertenezco: transformar en clave universal neutra, es decir válida para todos, un tipo de práctica” (p. 19). Nosotras incorporamos en este trabajo la dimensión cosmopolítica para pensar las formas que asumen en el presente ciertos conflictos territoriales del pueblo mapuche en la provincia de Chubut. Para ello, nos centraremos en cómo estas personas, aún en escenarios diversos, construyen relatos de memoria que habilitan modos de “ser juntos” y de ordenar el mundo sensible en disenso con las categorías hegemónicas.

Punto de Partida

Al poner a “conversar” nuestras investigaciones, pensamos el despojo que ha sufrido el pueblo mapuche en Patagonia como un punto de partida para comprender los trabajos de memoria que estos grupos emprenden en el presente. Éstos tienen un lugar privilegiado en la producción de conocimiento y subjetividades tanto sobre el territorio, como de las relaciones que se establecen con las fuerzas que componen el mismo. Así como también tienen un potencial político para hacer visibles reclamos y litigios históricos que parecían no estar en la agenda pública hasta el momento.

Las campañas militares de fines del siglo XIX en el actual territorio de la Patagonia, fueron uno de los eventos críticos (Das, 1995) más devastadores que han sufrido las familias mapuche. Luego de las mismas sus formas de ser, de habitar, de entender y relacionarse se vieron alteradas, obstruidas y transformadas. Los grupos familiares fueron asesinados, desmembrados, despojados de sus lugares y trasladados a campos de concentración, a tierras marginales y forzados a trabajar como mano de obra esclava (Delrio, 2005; Lenton, 2014; entre otros).

En los relatos sobre el pasado de estos grupos aparecen recurrentemente las “historias tristes” (Ramos, 2010) sobre el cautiverio, la violencia, la pérdida de la familia, y las contadas de los regresos hacia los sitios donde al fin podrían reencontrarse con sus parientes y así poder “vivir tranquilos”. Según estas narrativas históricas, luego de las campañas militares estos grupos comenzaron los trabajos orientados a “volver a componer” su organización familiar, política y territorial, así como también a restaurar los conocimientos de sus ancestros y restablecer las relaciones espirituales con el territorio de arribo. Sin embargo, muchas veces los despojos y avasallamientos siguieron en los territorios en los que se instalaron estas poblaciones, incluso hasta el presente.

En este escenario, es una tarea difícil poder narrar las propias historias de pertenencia como mapuche sin que éstas se vean atravesadas por vacíos o lagunas que testifican la violencia y lo doloroso de estas experiencias de sufrimiento. Es por eso que las memorias se entretajan en las diversas experiencias y trayectorias de quienes lograron transmitir quiénes fueron como pueblo. Estas memorias lograron ser transmitidas y heredadas de múltiples formas creativas (Stewart y Strathern, 2001), a través de silencios, negaciones, gestos, ciertas formas del arte verbal mapuche y/o conocimientos de sitios o lugares, entre muchas otras.

Varios autores han señalado que las memorias post-violencia son “reparadoras” en la medida que permiten tanto reconstruir las tramas sociales destruidas como habilitar nuevas comunidades políticas (Jimeno, 2007). Después de eventos tan devastadores como estos, “hacer memoria juntos” implica la tarea colectiva de intentar conversar sobre aquellos acontecimientos indecibles, y -a partir de ellos- de generar relatos socioculturalmente significativos y sensibles sobre aquellas experiencias tan dolorosas.

Joanne Rappaport (2004) reflexiona sobre los significados del término nativo de “recuperación” para los naya de Colombia. Puesto que tiene múltiples usos, se usa tanto para nombrar la ocupación de tierras usurpadas, para nombrar los proyectos de fortalecimiento organizativo, o para dar cuenta de las reconstrucciones históricas a partir de la revitalización de marcos culturales de interpretación. En este sentido, el trabajo de la memoria de estos grupos tiene su particularidad en el hecho de que su meta no es reponer la letra del pasado, “sino la reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente” (Rappaport, 2004, p.31). En este marco, Rappaport señala que el trabajo de restauración de memorias conlleva necesariamente la tarea política simultánea de emprender y ensayar distintas luchas epistémicas y ontológicas.

En este sentido, como desarrollaremos en los siguientes apartados, la relación entre los procesos políticos hegemónicos y otras formas epistémicas de entender la política del pueblo mapuche se ponen en tensión. A partir de las experiencias de “recordar juntos” en el presente y el modo en que en estas memorias actualizan los conocimientos - ontologías- se constituyen discursos políticos que incorporan otros seres no humanos en el curso de la historia.

Las taperas de Boquete Nahuelpan

La primera situación etnográfica que analizamos en este trabajo se desarrolla a principio del año 2018 en las cercanías de la ciudad de Esquel, en un sitio llamado Boquete Nahuelpan³. La historia de este lugar está marcada por el despojo, ya que en el año 1937 fueron desalojadas todas las familias indígenas allí radicadas desde fines de siglo XIX⁴. Las elites locales en complicidad con los gobiernos promovieron esta expulsión y fueron beneficiados con esas tierras. Cientos de personas fueron violentamente expulsadas por las fuerzas de seguridad. Cada uno de estos grupos tomó diferentes rumbos en búsqueda de un “lugar donde poder vivir tranquilos” ubicándose en diferentes parajes y ciudades de la zona (Fiori, 2019a). En el año 1948, mediante una resolución del gobierno nacional, pudieron regresar a Boquete Nahuelpan sólo un pequeño grupo de familias de descendencia directa con Francisco Nahuelpan -quien fuera el cacique de la comunidad- a una porción notablemente menor de tierras que las originales⁵. La mayor extensión de tierras que pertenecían a la reserva continúa, en el presente, en manos de capitales privados y cercadas por alambrados.

Este despojo ha sido explicado por las personas de Nahuelpan como “devastador”, en tanto el mundo que conocían hasta ese momento “fue destruido”; las tierras fueron atravesadas con alambres y a las personas que allí habitaban se las expulsó violentamente. Las antiguas poblaciones fueron destruidas e incendiadas, y en el presente, solo quedan las grandes plantaciones de árboles, restos de corrales y los “escombros” de algunas de las construcciones, como los cimientos de piedra. Restos de la violencia –llamados “taperas” por los pobladores- que irrumpen el paisaje y expresan que en las tierras expropiadas “vivía alguien antes” (Fiori, 2019).

Muchas de las visitas a los pobladores que viven actualmente en Boquete Nahuelpan derivaron en recorridos por el campo (que atraviesa los alambrados de los campos privados) para visitar los lugares donde antiguamente se ubicaban las poblaciones (taperas). Para las personas ajenas al lugar, a simple vista solo se ven grandes arboladas. Sin embargo, las familias mapuche identifican los restos de corrales de piedra y las bases de piedra de las poblaciones, reconocen los surcos de antiguos senderos e identifican los árboles como álamos y frutales que años atrás habían plantado sus antepasados. Para ellos las taperas se vuelven mojones de una memoria que perdura en el territorio. De esta manera, sitúan sus recuerdos y memorias en las taperas como “instrumentos mnemotécnicos para recordar la historia” (Rappaport, 2004, p. 174). Sin embargo, no solo cumple una función mnemotécnica, sino que son un nexo “tangible” con el pasado el cual se puede

³ Esta situación es parte de una entrevista en profundidad realizada en el marco de la investigación doctoral de una de nosotras.

⁴ Sobre el desalojo de 1937 de Boquete Nahuelpan se han escrito numerosos artículos los cuales exploran diferentes aspectos y tienen diferentes énfasis (Díaz, 2003; Delrio, 2005; Lenton, 2014; Briones y Ramos, 2016; Fiori, 2019a; 2019b).

⁵ En el año 1948 se efectivizó una restitución parcial a los descendientes directos de Francisco Nahuelpan mediante un decreto dictado por el gobierno nacional de los lotes 2, 3 y 9 de la antigua reserva (Briones y Ramos, 2016).

habitar, recorrer, tocar y sentir. Además de las taperas (restos de las poblaciones) estos territorios tienen otros sitios de “resguardo de memoria” que son señalados como significativos para las familias mapuche: los cementerios, las aguadas, los restos de la vieja escuela, los arroyos, el *rewe* (altar donde se levanta ceremonia), las pampas de camaruco, los antiguos caminos vecinales, entre otros (Fiori, 2019b).

Pese a la violencia del desalojo, con los años, algunas familias han logrado regresar a Boquete Nahuelpan iniciando procesos de recuperación territorial en las tierras que les fueron expropiadas. En el año 1950 la familia Prane regresó a Boquete Nahuelpan y hasta el día de hoy se encuentran en litigio con el Ejército por el lote que recuperaron (Briones y Ramos, 2016).

En el año 2018, en una visita a la casa de Ana Prane en el territorio de Boquete Nahuelpan, ella relató el largo proceso de recuperación territorial que emprendió su familia hace más de medio siglo (Fiori, 2019b) y recordó el dolor con el que su padre le transmitió sus memorias sobre estos violentos hechos, el desamparo al que se vieron sometidos y el largo deambular que tuvieron que vivir con su familia⁶. En esa ocasión, recordó las enseñanzas que le transmitió su padre sobre aquel lugar heredado de los abuelos y del cual habían sido expulsados: “Mi papá decía sobre esta tapera que esos árboles los había plantado su abuelo (...) La fuerza de los antiguos queda en el territorio” (A. P. Transcripción personal).

Desde los marcos de interpretación mapuche, ciertas iniciativas no pueden acontecer en cualquier parte, ni en cualquier momento, ni de cualquier modo. En este sentido, Ana explicó que las taperas son lugares a los que se los debe “cuidar”, se les debe pedir “permiso” para visitarlos -específicamente a sus *newen*, a las fuerzas que lo constituyen—, y se los debe “proteger”. De esta manera, las ideas de “protección” y “respeto” al entorno físico se entienden mejor si se contextualiza en el concepto de *tuwun* (lugar de origen) como la mediación entre los ancestros y las personas vivas (Di Giminiani, 2015).

A simple vista, las taperas parecieran ser “ruinas” o espacios “abandonados” o “estancos al paso del tiempo”, pero desde los marcos explicativos que las familias mapuche heredaron de sus ancestros, adquieren otros sentidos, porque han devenido en lugares “habitados” por las fuerzas (*newen* y *ngen*) de los que allí estuvieron antes -los antepasados- y, por lo tanto, son “sitios a preservar”. Las taperas adquieren dos sentidos en el presente: por un lado, un fuerte sentido de pertenencia a un territorio como “lugar de origen”; y por el otro, revelan sentidos de permanencia, en la relación con los ancestros que aún están en el lugar.

Tanto Ana como otros pobladores, en varias oportunidades han sentido las presencias de los antepasados en las taperas, “la fuerza de los antiguos queda en el

⁶ La familia Prane vivió un largo periplo tras el desalojo, hasta que les asignaron un lugar en el inhóspito Cerro Cuche, en la zona de Corcovado. Estos años son recordados por la familia como muy dolorosos (Fiori, 2019b).

territorio” explicó Ana. En este sentido, recordó una situación que ocurrió al visitar el lugar donde supo vivir su tía abuela y hoy es una tapera:

Una vez estábamos yendo a la tapera de María Prane, que está ahí al costado del camino. Ella era la machi, y cuando llegamos vemos la cabeza de una anciana con el pelo blanco que se da vuelta y era un zorrino albino, nunca habíamos visto uno, se quedó un tiempo ahí y se fue. (A. P. transcripción personal)

En este relato -como en otros que han sido transmitidos- aparecen estos seres no humanos que habitan las taperas y también, en palabras de algunos, “están cuidando”. El zorrino blanco que relató Ana -como las lechuzas blancas que aparecieron en otra ocasión al visitar otras dos taperas (Fiori, 2019b)- contrarrestan la imagen de las taperas como lugares que se mantienen “inhabitados” y “estancos” al paso del tiempo. Según estos relatos, el hecho de aparecer en las taperas y su cualidad de blancura, indican que no se trata de simples animales, sino que son seres que “cuidan del lugar”. De este modo, el zorrino blanco no es tan solo un zorrino blanco. Leído en la trama de significaciones mapuche, son las manifestaciones físicas de las fuerzas de los antepasados (Fiori, 2019b). Estas ideas hablan del modo particular en que estos grupos se relacionan con los seres que habitan el territorio, en palabras de Tola y Suárez (2016) “encierran otro modo de concebir la existencia y comprender el mundo” (p. 136).

A través del relato de Ana Prane, fue posible comprender que, si bien para algunos pobladores de Nahuelpan las taperas son vestigios o lugares de memoria que denuncian la violencia del desalojo para otros, son también lugares en los que la misma memoria se produce en estos encuentros (Fiori, 2019b), donde las fuerzas de los antepasados -quienes están presentes de otras maneras— continúan sus conversaciones e interacciones con los vivos. Dentro de la trama de significaciones, las taperas son vividas como portales o lugares de encuentro (Taussing, 1992) de acuerdos secretos, de intercambios comunicativos y de conexión entre las personas vivas, los ancestros y las fuerzas del entorno.

La importancia de las taperas puso de relieve la urgencia de estas memorias para disputar los sentidos hegemónicos sobre la política indígena. En este sentido, tanto los reclamos por las tierras expropiadas injustamente a los abuelos y abuelas; como las explicaciones sobre cómo estas familias entienden, se relacionan y defienden el territorio; tienen como fundamento las explicaciones ontológicas que se manifiestan en la presencia de no humanos (como las lechuzas y zorrinos) y las fuerzas de los antepasados como parte de los componentes, y que hacen de las taperas sitios habitados y cargados de sentidos.

El *kutral* entre las mujeres

Este apartado tiene como escenario el Encuentro Nacional de Mujeres, el cual funciona en Argentina hace unas tres décadas. Los primeros eventos de estas características surgieron al calor de un cambio de época en América del Sur,

durante los años ochenta, en el ocaso de las dictaduras militares. El primero de estos encuentros se realizó en mayo de 1986 en el Centro Cultural San Martín en la provincia de Buenos Aires. Desde ese entonces se han organizado una vez por año en alguna ciudad del país, pasando de ser 1000 participantes a 70.000 en el pasado 2018 realizado en Trelew. Las mujeres e identidades disidentes viajan desde sus distintos lugares de procedencia para participar en los más de cien talleres que se ofertan durante los dos días que dura el evento. Cada taller tiene una facilitadora que ayuda a generar escucha y consenso para poder llegar a conclusiones que se leerán el último día frente a una multitud. Uno de los talleres que fue consensuado desde aquel primer encuentro de mujeres se llamaba “la mujer india” (Sciortino, 2013). Con los años y el devenir de las discusiones sobre el sentido de las denominaciones terminó por llamarse Taller de las Mujeres Originarias.

En el año 2018, encabezado por las mujeres que conforman el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir⁷, se propuso al comité organizador del Encuentro armar un taller que se llamase “Mujeres por la libre determinación de sus cuerpos”. Esta propuesta fue resistida por algunos grupos partidarios, pero por la masiva convocatoria que tuvo se pudo llevar a cabo y terminó encabezando la tradicional marcha que recorre la ciudad anfitriona de estos eventos, por decisión unánime de las participantes. El taller se constituyó como uno de los más masivos en la historia del Encuentro Nacional de Mujeres. Bajo la premisa sostenida de poder hablar entre todas pero cada una desde sus propias creencias y términos, cientos de mujeres confluyeron en ese espacio.

Estamos cansadas de que nos discriminen y nos aíslen en un solo taller, estamos siendo anfitrionas en este territorio ancestral mapuche. Este encuentro debe ser plurinacional para que podamos participar todas las mujeres provenientes de las distintas naciones indígenas. Y para eso necesitan empezar por vernos, escucharnos y entendernos. Cuando decimos acá estamos, somos nosotras y nuestras fuerzas del lugar. No hay forma de dialogar si eso ni siquiera se puede escuchar (J. A., mujer mapuche en entrevista a radio comunitaria de Trelew durante los días previos al encuentro)

Al entrar a la Escuela de Arte n° 759, ubicada a la vera de la Ruta Nacional 25 en la ciudad de Trelew, las banderas correspondientes a distintas naciones indígenas colgaban de las paredes. Cuando ingresaban las mujeres eran conducidas al patio central donde un fuego grande estaba encendido. Las sillas y los cuerpos de quienes esperaban el arribo de las participantes marcaban los lugares disponibles para sentarse. Al cabo de media hora unas quinientas mujeres conformaban una ronda alrededor del fuego. Moira Millán (coordinadora del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir) explicó a las allí presentes:

⁷ Este Movimiento agrupa desde hace más de seis años mujeres indígenas pertenecientes a las 36 naciones originarias que viven en el territorio hoy conocido como Argentina. A través de reuniones masivas, jornadas de reflexión y acompañamiento a las luchas que se dan al interior de sus comunidades se ha ido ampliando y fortaleciendo.

A lo largo de los dos días en los que funcionará este espacio, nuestro kutral estará encendido, para cuidarnos, para guiarnos, para que no se olvide nadie que esta es tierra mapuche. Iniciaremos nuestro Taller con una ceremonia guiada por nuestras pillan kuze (anciana) y luego todas nos uniremos al calor y a la luz que de este fuego sale” (M. M, transcripción personal).

Las mujeres escucharon con atención todo lo que sucedía. La ceremonia comenzó con la presencia de mujeres provenientes de distintas naciones indígenas. Iniciaron saludos en sus idiomas al fuego a través de ofrendas, de palabras de amor, de cantos y de bailes. El resto de las mujeres no indígenas miraban en silencio. Al terminar este momento otra de las mujeres mapuche pertenecientes al Movimiento, Juana Antieco, tomó la palabra:

Queremos que cada una de ustedes se acerque a nuestro fuego, que está acá escuchando y sintiendo. Que se acerque y queme en él algo que necesita ser prendido fuego, como hacían nuestras abuelas. Que se lo lleve el humo. Para poder empezar a construir lo que vinimos a construir (J.A, transcripción personal).

La más anciana de las mujeres se acercó primero al fuego, tiró un puñado de tierra y gritó “¡Quemo el racismo!”. Luego una mujer no indígena pidió permiso y dijo “quemo la ignorancia”. Las mujeres allí presentes pasaron de a una “quemo la violencia machista hacia mi cuerpo de india”, “quemo la crueldad”, “quemo el olvido” “quemo la traición” “quemo el colonialismo”, luego de cada una de estas acciones todas, indígenas y no indígenas, gritaron un *afafan* (expresión mapuche de aliento). Al finalizar esta ceremonia se dio inicio al taller. A lo largo de los dos días, el fuego ardería en la mitad de una escuela que había devenido escenario por excelencia para estas presencias.

Si bien hubo siempre un taller destinado a los “problemas de las mujeres indígenas”, la construcción de este nuevo espacio dio cuenta desde los argumentos de las coordinadoras lo que aquel antiguo taller significaba “¿Por qué nuestros cuerpos y espiritualidades tienen que estar sujetas a un sólo espacio, a un sólo taller indicado por otras, sin relacionarnos con nadie más?” (Extracto de entrevista realizada a Moira Millán, 2018).

Tal como se describe al inicio de este apartado, las ceremonias con las que se iniciaron el taller establecieron al *kutral* como guardián e interlocutor. Al mismo tiempo, con ellas se lograban anudar las trayectorias de las mujeres indígenas y no indígenas al momento de “quemar” en él todo lo que les hacía mal. Las mujeres indígenas que organizaban esta ceremonia inicial hablaron de sus ancestros, saludaron a las “abuelitas” allí presentes, agradecieron al fuego por permanecer encendido “este fuego que nos une y nos hermana, que nos invita a bailar y a abrazarnos para luchar contra la opresión impuesta hacia nuestros cuerpos”, dijo una de las organizadoras en aquella ronda inicial.

El *kutral* funciona entonces como articulador entre un pasado heredado por sus abuelas con su función ceremonial y espiritual; y un presente en donde ese mismo fuego es “levantado” para incendiar aquellas cosas que están haciendo mal. En esa articulación está presente lo que Judith Butler llama la “paradoja de la subjetivación”. Es decir, el momento en el que aquellos procesos que han servido para subordinar un grupo o identidad frente a otro, se vuelven herramientas para que los sujetos sean conscientes de sí mismos y por ende como actores sociales con voz propia en las discusiones y luchas políticas (Butler, 1997).

Las mujeres organizadoras del taller 42 no sólo aparecieron con sus corporalidades en un espacio que hasta el momento parecía clausurado para ellas, sino que aparecieron junto con las vocalidades que consideran necesarias para pensar la irrupción en un escenario político (Trouillot, 1995). El fuego es un actor más en ese encuentro y como tal debe tener su lugar en el escenario dispuesto.

Escenarios en diálogo

En los contextos en los que trabajamos, las personas recurren a las memorias y consejos de los antiguos, en tanto tienen el potencial no sólo de narrar -y denunciar- la magnitud y el dolor de lo ocurrido en el pasado, sino también de revertir los atropellos históricos que sufren estas comunidades en tiempos presentes, e identificar las formas en que se puede volver a recrear simbólicamente. En los dos casos que desarrollamos, encontramos que al socializar un saber heredado (presencia de las fuerzas de los antepasados en las taperas y la presencia del fuego sagrado en las ceremonias), este conocimiento deviene un texto que se vuelve legible a los ojos de la política occidental y por lo tanto una herramienta a utilizar en los espacios de contienda.

Las memorias familiares y colectivas, en ambos casos, ponen en primer plano una historia más larga de desplazamientos forzados a lo largo del tiempo. Sabine Kradolfer y Ana Ramos (2011) consideran que las “memorias de ruta” constituyen una aproximación apropiada para comprender el interjuego entre movimiento y fijeza que caracteriza tanto los procesos de reconstitución de los grupos de pertenencia como las subjetivaciones ancladas en las relaciones con el territorio.

Los trabajos de memorias realizados por las personas mapuche se enmarcan en trayectorias más amplias de movilidad y, por lo tanto, las relaciones de las personas con el territorio se encuentran mediadas por dos formas de pertenencia. Por un lado, la relación con el sitio de origen (el caso de Boquete Nahuelpan), y por el otro, la vinculación entre distintos sitios de tránsito y de habitación donde las fuerzas fueron re-actualizadas por sus ancestros en el transcurso de la marcha de un grupo de pertenencia (el caso de la ceremonia en el ENM).

En el caso de Boquete Nahuelpan, los ancestros se instalaron en el territorio, establecieron relaciones con las fuerzas del lugar y entre las diferentes familias, consolidando una ocupación territorial que fue interrumpida con el desalojo forzoso de 1937 y devino en ruinas o taperas. La familia Prane realizó una recuperación territorial hace más de cincuenta años, recomponiendo sus

relaciones con ese territorio y con las fuerzas que lo habitan; y consolidando un discurso político frente al despojo que sufrieron.

En el segundo caso, las mujeres actualizan las experiencias al encontrarse, detenerse y nombrar en un momento determinado a través de la ceremonia del fuego sagrado durante la apertura del taller en el ENM. De esta manera resignifican en el presente la continuación de una historia de marcha y movimiento a través de esta nueva conexión de trayectorias como mujeres indígenas que participan de un discurso político compartido que confluye en ese momento particular.

Las entidades que en los discursos indígenas comenzaron a aparecer como parte de los reclamos políticos, no son simplemente “no humanas” sino que son “entidades sensibles cuya existencia material –y la de los mundos a los que pertenecen– está actualmente amenazada por el maridaje neoliberal entre el capital y el Estado” (de la Cadena, 2020, p 284.). Así, el *kutral* aparece materializado en el ENM denunciando la discriminación y la exclusión social que sufren las mujeres indígenas en las sociedades actuales; y el relato sobre las “fuerzas que habitan las taperas” emerge en Nahuelpan como denuncia frente al histórico despojo territorial.

En ambas situaciones, las fuerzas creativas están perpetuamente presentes potencialmente en sueños, visiones, señales, consejos. Ellas pueden manifestarse a los ancestros y a las personas vivas en formas de fuego o seres no humanos, en tiempos y lugares diferentes, para continuar así el curso de la historia. Como sostienen Stewart y Strathern (2001) con respecto a las memorias de ruta, la ideología de relacionalidad indígena puede considerar que, a partir de la permanencia en un determinado lugar -en este caso, una permanencia intergeneracional en las taperas de las antiguas poblaciones o una permanencia más circunstancial como el momento del fuego en el ENM- las personas pueden reencontrarse con sus mandatos ancestrales y actualizar así una historia común de conexión entre lugares y trayectorias.

Como vimos a lo largo del trabajo, en los discursos que retomamos de las personas mapuche se convocan a entidades no humanas. A partir del reconocimiento de estos seres o fuerzas -ya sea en un ámbito privado como la conversación con Ana Prane en su casa, o en un espacio público como fue la realización del taller en el ENM-, lo que está primando es otra forma de “hacer política” que atraviesa la esfera de lo privado para volverse visible. En este sentido, Marisol de la Cadena (2020) advierte que la aparición de estos no humanos en las protestas sociales y discursos públicos indígenas podría producir un momento de ruptura de la política moderna. Sin embargo, para que ello pueda suceder, la autora llama a “desacelerar la razón” y “desaprender” la ontología unívoca de la política. Según ella, esto requeriría principalmente de dos pasos, el primero consistiría en “reconocer que «el mundo» es múltiple, es decir, más que uno y menos que muchos; y el segundo paso consiste en reconocer la interconexión entre esos mundos sin hacerlos conmensurables” (p.32).

Los relatos que seleccionamos para este trabajo están atravesados por presupuestos ontológicos particulares según los cuales, el universo, la vida social, la historia y las relaciones afectivas, son el resultado no solo de las acciones que los seres humanos llevan a cabo, sino también de las articulaciones que se producen con los no-humanos. Siguiendo a Florencia Tola y Celeste Medrano (2016), este tipo de relatos explicitan, una manera propia de articular temporalidades y espacialidades diferentes, así como reconocen no sólo la agencia humana en momentos de enfrentamiento interétnico, sino también “la fuerza de la agencia no-humana”. Las fuerzas nombradas como *newen o ngen* que habitan las taperas o la fuerza del *kutral* en una ceremonia, no sólo son parte del mundo sensible, sino que participan de las negociaciones políticas con una agencia propia.

En este sentido, nos preguntamos inicialmente cómo estos mundos existentes -compuestos por animales, antepasados, fuego, dueños y cuidadores de los lugares- se manifiestan discursivamente en las luchas territoriales y sociales que las personas mapuche llevan adelante. En las dos situaciones que desarrollamos en este trabajo se pone de relieve cómo los sujetos, aun en posiciones desiguales, construyen discursos políticos sobre su ser y estar en el mundo que incluyen la agencia de otros seres en sus reivindicaciones sociales y territoriales. Y al hacerlo impugnan la creencia de esferas divisibles entre política y ontología generando una conversación con distintos interlocutores que van desde humanos hasta ríos, animales, fuegos y montañas.

A modo de cierre

A lo largo del trabajo se ha profundizado en los relatos de memoria. Por un lado, en aquellos relatos de quienes pertenecen a algunas de las familias que en el pasado han sido expulsadas de Boquete Nahuelpan. Por el otro, en las intervenciones que realizaron las mujeres mapuche que participaron del taller 42 en el ENM. En ambos grupos, hay una historia común de despojos y silenciamientos que permite establecer el diálogo propuesto en este artículo. Los trabajos de memoria que en ambas situaciones se producen están funcionando como generadores de nuevos contextos políticos. En ambas situaciones, los protagonistas no son sólo actores humanos, sino que, como venimos diciendo, se entran con la agencia de los no humanos y fuerzas espirituales que dotan de sentidos estos discursos. Recuperamos a Medrano y Tola (2016) quienes proponen que pensar la política en términos ontológicos permite cuestionar la supuesta universalidad de categorías, conceptos y oposiciones del pensamiento occidental, ir más allá incluso de lo que entendemos por política y así atender a las formas indígenas de entender el territorio, las personas y los procesos.

La selección de los relatos analizados a lo largo del artículo refleja que, en momentos cruciales de las relaciones conflictivas para con grupos sociales que construyen y reproducen una narrativa hegemónica y occidental, las explicaciones y accionares mapuche frente a los sucesos violentos o racistas, no existen por fuera de su ontología, porque “la ontología no opera en un nivel esencial y al margen de la historia y la política” (Tola y Medrano, 2016: p.110) sino que la incluye. Es decir, tal como explica Marisol de la Cadena (2020), estas situaciones llevan a pensar la

posibilidad de un “orden político pluriversal” donde se tome en serio las distintas presencias, incluso cuando estas escapan de lo predecible o audible por los tradicionales lenguajes de contienda (Roseberry 2002). En este sentido solamente cuando la emergencia de los distintos mundos sean aceptados en los debates sin necesidad de traducción, folklorización o esencialismos estaremos frente a una forma de hacer política que permita la pluralidad de voces.

Al recordar se producen conocimientos en los que se ensayan formas de expresar otros entendimientos y ordenamientos del mundo sensible. Es en este nivel que los reclamos y discursos emprendidos por las memorias -ya sea en el ámbito público o privado- son también luchas epistémicas y ontológicas por redefinir las formas de ver, nombrar y relacionarse con las entidades del mundo. Tanto las historias de las mujeres alrededor del fuego, como las historias de las taperas y el despojo, se entraman en un conflicto ontológico entre mundos que, mezclados y en interacción asimétrica, “se esfuerzan por mantener su propia existencia” (Blaser, 2009) ante el despojo, la invisibilización y el silenciamiento historiográfico.

Como advertimos en la introducción, este trabajo es el resultado de una puesta en diálogo de dos espacios por los que transitamos cada una de nosotras. Pero al mismo tiempo, es producido desde un contexto que invita, por la urgencia en la que proliferan estos trabajos de memorias, a desafiar la idea de política como una instancia que sucede solamente entre personas humanas. Muchos otros mundos diferentes al hegemónico se hacen visibles (De La Cadena, 2009). El desafío entonces es acompañar la puesta en diálogo de todos los interlocutores (humanos y no humanos) al momento de entender de qué hablamos cuando se llama a la pluralización de la política. En este sentido, cada trabajo de memoria de las personas mapuche con las que caminamos nos invita a redefinir nuestra mirada occidental para incorporar “otras formas de mundos y conocimientos” y dejar de ver sólo árboles y piedras donde están las familias, y dejar de escuchar ruido o rituales donde hay discursos políticos

BIBLIOGRAFÍA

BLASER, Mario (2009) “Politicalontology: Cultural Studies without ‘cultures?’” En *Cultural Studies* 23: 873-896

BRIONES Claudia y RAMOS, Ana (2016) “Andábamos por todos lados como maleta de loco”: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, noroeste de Chubut. En: C. Briones y A. M. Ramos (Eds.), *Parentesco y Política* (pp.167-214). Universidad Nacional de Río Negro.

BUTLER, Judith (1997). *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford University Press.

DAS, Veena (1995) *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

DE LA CADENA, Marisol (2009) "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *World Anthropologies Network (WAN)/ Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, 4: 139-171.

DE LA CADENA, Marisol (2020) "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»". *Tabula Rasa*, 33, 273-311. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

DELRIO, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

DE LA CADENA, Marisol (2020). *Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»*. *Tabula Rasa*, (33), 273-311.

DI GIMINIANI, Piergiorgio (2012) *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago de Chile: Ediciones UC.

DI GIMINIANI, Piergiorgio (2015) "The Becoming of Ancestral Land: Place and Property in Mapuche Land Claims". *American Ethnologist* 42 (3): 40-503

DÍAZ, Celestino (2003) *1937: el desalojo de la tribu Nahuelpan*, Editorial Musiquel, El Bolsón

DOS SANTOS, Antonela y TOLA, Florencia "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología". *Avá. Revista de Antropología*, núm. 29, diciembre, 2016, pp. 71-98

ESCOBAR, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.

FIORI, Ayelen (2019a) "Las taperas hacen que no podamos olvidar el desalojo": *Memorias de expropiación territorial en Boquete Nahuelpan*. *Revista Runa*. Vol. 40, Núm. 1. Pág. 101-112

FIORI, Ayelen (2019b) "Todavía quedan las taperas de los que fueron desalojados": *Relatos que disputan la delimitación del territorio en Boquete Nahuelpan*. En: "Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subalternización y alteridad" *Compiladoras: Ramos, Ana; Sabatella, María Emilia y Stella, Valentina*. Editorial Aperturas. Universidad de Río Negro. (*En prensa*)

JACKSON, Michael y KARP, I. (1990) "Personhood and agency: the experience of self and other in African cultures", paper presented at the Symposium on African Folk Models and Their Application, Uppsala University, August 23-30, 1987.

JIMENO, Myriam (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, 5, 169-190.

LENTON, Diana (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 4 (2). Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org>

MARCUS, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, (22), 111-127.

NORA, Pierre (1989) *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Representations*, 26, 7-24.

RAMOS, Alcida. (1994). The hyperreal indian. *Critique of Anthropology*, vol. 14, no 2, p. 153-171.

RAMOS, Ana y KRADOLFER Sabine (2011) "Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijeza". *Anuario Americanista Europeo*, 9 (Tema central Identidades movedizas), pp.101-118.

RAMOS, Ana (2011) *Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. Alteridades*, 21 (42) 131-148.

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

RAPPAPORT, Joanne (2004) "La geografía y la concepción de la historia de los nasa. En: *Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno. Lima. Perú: IWGIA y Tarea Gráfica Educativa.*

ROSEBERRY, W. (2002). *Hegemonía y el lenguaje de la contienda. Taller interactivo: prácticas y representaciones de la Nación. Estado y ciudadanía en Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (edición original de 1994)*

STENGERS, I (2014) "La propuesta cosmopolítica" En Dossier "Cosmopolíticas". *Revista Pléyade. Número 14. ISSN: 0718-655X. Editorial CAID*

STEWART, P. y STRATHERN (2001) *Origins versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity. En Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea. Rumsey Alan y James Weiner, eds. Pp. 79-98. Honolulu: University of Hawaii Press.*

SCIORTINO, S. (2013) "Reorganización del movimiento de mujeres en Argentina posdictadura: ¿Participaron las mujeres indígenas?" En <http://jornadascinig.fahce.unlp.edu.ar/iii-2013> - ISSN: 2250-5695

TROULLIOT, Michel (1995) *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

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

TOLA, Florencia y MEDRANO, Celeste (2016) "Cuando humanos y no-humanos componen el Pasado". *Ontohistoria en el Chaco*. Revista Ava. Vol. 29

TOLA, Florencia y SUAREZ, Valentin (2016) *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Editorial: Rumbo Sur