

Sacar la palabra y restaurar mundos

Conversaciones con mujeres mapuche sobre cuidado, infancias y violencias

Bringing Out the Word and Restoring Worlds
Conversations with Mapuche Women about Care, Childhood, and Violence

Recibido: 3 de abril de 2025 | Aceptado: 2 de junio de 2025 | Publicado:
12 de agosto de 2025

DOI: 10.32870/PUNTO.V11I121.254

Mariel Verónica BLEGER*

RESUMEN

Desde la antropología, el trauma psicosocial se entiende como una experiencia de sufrimiento que no solo afecta a individuos, sino que también se inscribe en comunidades, relaciones y estructuras sociales. La antropología amplía la mirada para incluir factores históricos, políticos y culturales. Este artículo reflexiona sobre las estrategias de cuidado que buscan restaurar comunitariamente los daños ocasionados luego de eventos violentos. Se presta particular atención a los grados de afectación en los niños y niñas mapuche.

PALABRAS CLAVE

pueblo mapuche • cuidado • infancia • mujeres • conflicto territorial

ABSTRACT

From anthropology, psychosocial trauma is understood as an experience of suffering that affects not only individuals but also communities, relationships, and

.....

- Becaria postdoctoral en el Instituto de Diversidades y Procesos de Cambios del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Grupo de Estudio en Memorias Alterizadas y Subordinadas de la Universidad Nacional de Río Negro. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Áreas de investigación: antropología de la memoria, pueblo mapuche, mujeres indígenas, cuidado y niñez. marubleg@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-6417-1544>

social structures. Anthropology broadens the perspective to include historical, political, and cultural factors. This article reflects on care strategies that aim to collectively restore the damage caused after violent events, with particular attention to the levels of impact on Mapuche children.

KEYWORDS

mapuche people ● care ● childhood ● women ● territorial conflict

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Bleger, M. V. (2025). "Sacar la palabra y restaurar mundos. Conversaciones con mujeres mapuche sobre cuidado, infancias y violencias". *Punto Cunorte*, 11(21), e21254. <https://doi.org/10.32870/punto.v11i21.254>

INTRODUCCIÓN

En Argentina, el uso social y político del término *trauma* no es neutral ni universal. Como han señalado diversas autoras del campo de los estudios críticos del trauma, esta categoría suele desplegarse de forma desigual, con legitimidad y reconocimiento diferencial según el grupo social al que se aplique. Así, mientras ciertas experiencias de dolor o violencia vividas por sectores de clase media son rápidamente codificadas como “traumáticas”, otras, más habituales en comunidades indígenas o grupos con menos recursos económicos y subalternos, tienden a ser desestimadas sin el mismo estatus simbólico. La violencia y el sufrimiento muchas veces son naturalizados por los discursos dominantes, calando de tal manera en la opinión pública que repercute directamente en la manera en la que se conceptualiza o invisibilizan categorías como la de trauma (Segato, 2013). Uno de los objetivos de este artículo es, precisamente, poner en evidencia que en Argentina la categoría de trauma parece reservada para cierta clase y etnia social o, al menos, negada para otras. Hay una suerte de acostumbramiento a que algunos cuerpos sean más maltratados, más discriminados y más criminalizados que otros. En los últimos años se ha abonado a un imaginario que vuelve impensable que los niños y niñas mapuche que han sufrido desalojos sufran efectos postraumáticos porque “están acostumbrados” a esos grados de violencia. Por ende, el pueblo mapuche pareciera tener que desarrollar su vida en medio de eventos violentos sin consecuencias tangibles en su cotidianidad.

El siguiente artículo nace a partir del trabajo de campo que vengo realizando hace una década con distintas comunidades del pueblo mapuche. Más específicamente, mis investigaciones se han centrado en el trabajo con memorias e historias de vida de mujeres mapuche que llevan adelante recuperaciones territoriales en Norpatagonia (Bleger, 2023). En este marco, el recorrido propuesto para este artículo es escalonado. En un primer momento me interesa establecer brevemente el contexto histórico, geográfico y político en el que se encuentran en la

actualidad algunas comunidades del pueblo mapuche para enmarcar en contextos determinados las discusiones aquí propuestas. En un segundo momento retomo una de las discusiones centrales en lo que respecta a la definición de trauma para acercarla a las definiciones que se han propuesto desde la antropología. En un tercer momento, abordo a partir de entrevistas y conversaciones con mujeres mapuche, la manera en que ciertos eventos de violencia (ejercidas por las fuerzas de seguridad en contextos de represiones y desalojos territoriales) modifican y alteran el curso de vida de sus familias, haciendo principalmente foco en experiencias de restauración con los niños y niñas de las comunidades.

En suma, la posibilidad de pensar pisos de interlocución más amplios y permeables deviene también en la capacidad futura de acompañar como sociedad las propuestas de restauración que algunas personas del pueblo mapuche están llevando adelante entre un evento violento y otro en la búsqueda no de sobrevivir sino de alcanzar una vida mapuche digna y plena.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Hace casi una década trabajo con mujeres mapuche y mapuche tehuelche que llevan adelante acciones para el resguardo de sus territorios frente a constantes amenazas de desalojos por intereses privados (empresas, proyectos extractivistas o acuerdos entre inversores extranjeros).¹ Las distintas tareas de investigación que llevo adelante a veces sola y otras como integrante del Grupo de Estudio en Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) me han llevado a recorrer distintas regiones y comunidades mapuche de Norpatagonia. Este artículo retoma y adapta el enfoque metodológico desarrollado en mi tesis doctoral, en la que trabajé a partir de entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales con historias de vida de cinco mujeres en comunidades mapuche aledañas a la ciudad de San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina.

.....

1 Para acceder a comunicados y noticias producidas desde los territorios se puede visitar la página gemasmemoria.com donde el equipo de investigación va subiendo material que colabore con el acceso a información confiable sobre determinados eventos.

Si bien tanto en la tesis como en este artículo he trabajado a partir de corpus producidos en contextos de investigación cualitativa, muchos de los intercambios se han producido cuando “el grabador se apagaba”. En este sentido, la perspectiva etnográfica de dicha investigación, así como la que guía este trabajo, entiende la etnografía no sólo como una técnica de observación prolongada, sino como una forma de construir conocimiento situado, relacional y cuidadoso (Rockwell, 2009; Guber, 2011). De acuerdo a lo que me propongo analizar y problematizar en este artículo, me interesa destacar el lugar de una etnografía de lo sensible, que atiende a los gestos, los silencios, los afectos y los climas que atraviesan la escena de investigación. El registro de campo fue realizado con especial atención a estos matices, buscando sostener una escucha atenta y un posicionamiento ético respetuoso. Tanto en mi tesis doctoral como en el desarrollo de este artículo abordé temas y tópicos que implican muchas veces recordar y narrar eventos cargados de dolor y miedo, y con la posterior selección de saber qué contar y cómo hacerlo para respetar los acuerdos establecidos entre las partes.

LA PUESTA EN CONTEXTO

El territorio que hoy conocemos como Patagonia fue escenario de una violenta campaña de exterminio impulsada por los Estados nación de Argentina y Chile durante sus procesos de conformación. En las últimas décadas del siglo XIX, el Ejército argentino persiguió, asesinó, secuestró, encarceló y torturó a miles de personas indígenas que habitaban estas tierras de manera soberana. En los relatos de las mujeres con las que trabajo y acompaño desde hace años, este genocidio aparece como el punto de partida de muchas historias personales. Lo mismo ocurre en numerosas familias mapuche, que han escuchado de sus antepasados los relatos de los quiebres en sus vidas cotidianas provocados por aquel momento histórico (Briones y Delrio, 2002; Ramos, 2005; Salomón Tarquini, 2010; Escolar, 2007; entre otros). Este tipo de evento arrastra hasta la actualidad sus consecuencias, desde las condiciones estructurales que han dejado a gran parte del pueblo mapuche viviendo en zonas

desfavorables o sin territorios hasta en las propias formas de reconectar con la espiritualidad, idioma e identidad del pueblo al que pertenecen (Ramos, 2010; Rodríguez, 2010; Bleger, 2023, 2022).

De esta manera, el avance militar sobre territorio indígena durante 1878 y 1885 ha abonado y construido la idea de un Estado nación apoyándose en la producción de matrices de alteridad (Briones, 1998). Esto no solo ha ido construyendo una espacialidad determinadan sino también la permanente producción de diferenciación entre unas personas *más matables* y dominables que otras (Navarro Floria, 2007; Pita, 2010; Agamben, 1998). En suma, las familias mapuche –tanto en el pasado como en la actualidad– han habitado una tensión persistente en el seno del proyecto nacional argentino. Esta tensión, constitutiva del propio proceso de formación del Estado nación, se manifiesta en una dinámica ambivalente que, como plantea Brackett Williams (1991), oscila entre la inclusión de ciertas diferencias y la exclusión de otras.

Por un lado, el Estado ha buscado, en distintas etapas históricas integrar a las poblaciones indígenas bajo lógicas de asimilación cultural, negando sus formas propias de organización, espiritualidad, territorialidad y conocimiento. Por otro, ha desplegado políticas explícitas de marginación, represión y criminalización, especialmente cuando esas diferencias se expresan en términos de reclamos territoriales o de autonomía. Esta ambivalencia ha producido una forma de ciudadanía condicionada para el pueblo mapuche, en la que la pertenencia nacional está siempre sujeta a la renuncia de sus identidades políticas y culturales. Así, la historia de estas familias es también la historia de una exclusión estructural sostenida en el tiempo, que se renueva con distintos ropajes en cada período histórico, pero que tiene raíces profundas en los orígenes mismos del Estado argentino.

Las familias y comunidades sobrevivientes del pueblo mapuche fueron desplazadas, confinadas en campos de concentración o forzadas a trabajar como mano de obra barata en distintas ciudades. En los años posteriores, la necesidad de resguardarse de la violencia y la discriminación llevó al silenciamiento de su identidad, la pérdida del idioma y la

ocultación de saberes ancestrales. No obstante, quienes lograron sobrevivir al genocidio –entre ellos abuelas, abuelos y bisabuelos– encontraron formas creativas de preservar y transmitir su conocimiento a las generaciones futuras. Esta tarea ha implicado las más de las veces vencer los estigmas o las constantes discriminaciones y persecuciones que el pueblo mapuche ha sufrido.

En los últimos años, se ha intensificado en Argentina la criminalización y la violencia hacia distintas expresiones del pueblo mapuche. Esta ofensiva no se limita al ámbito judicial o represivo, sino que se despliega también en el campo simbólico y mediático, donde se han invertido innumerables horas en construir una imagen homogénea del “mapuche”, reducida a estereotipos que oscilan entre la sospecha, el peligro y la ilegitimidad. En este sentido, los discursos públicos han operado bajo lógicas de clasificación que buscan definir quiénes pueden ser considerados “verdaderos indígenas” y quiénes no, con lo que se establecen jerarquías de autenticidad que en lugar de reconocer la diversidad interna del pueblo mapuche, refuerzan su invisibilización o estigmatización (Briones y Ramos, 2010).

A lo largo de estos años me ha tocado acompañar distintos procesos de lucha y recuperaciones territoriales. Esto ha implicado recorrer, sistematizar e interactuar con sistemas jurídicos que no contemplan normativas indígenas o, incluso, con accionares de distintas fuerzas de seguridad que realizan operativos con métodos que tiran por la borda construcciones internacionales en lo que respecta a la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Esto resulta especialmente grave si se considera que la Constitución Nacional Argentina, en su artículo 75 inciso 17, reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación intercultural bilingüe, y asegura la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, Argentina ha ratificado el Convenio 169 de la OIT, que obliga al Estado a consultar de forma libre, previa e informada a los pueblos indígenas cada vez que se prevean medidas administrativas o legislativas que puedan

afectarlos. Sin embargo, en la práctica, muchas veces estas garantías se incumplen sistemáticamente, lo que evidencia una profunda brecha entre la legislación vigente y su efectiva implementación.

Han sido muchas las veces que a través de artículos y comunicados pudimos, desde nuestra mirada antropológica, dar cuenta de los hechos puntuales que habían sucedido (“a tal hora ingresaron a un domicilio y allanaron sin pruebas”, “a Fulanito se lo llevaron y volvió golpeado”, “a las mujeres y los niños los detuvieron durante horas sin comunicación”). Eso hace la urgencia en general: nos obliga a realizar una etnografía en movimiento y velocidad, de la herida momentánea y del shock en proceso; una etnografía que se escribe con el cuerpo presente en la escena, que se construye entre el registro urgente y la escucha activa, muchas veces sin el tiempo necesario para tomar distancia crítica. Esta dinámica de emergencia constante, donde el testimonio se convierte en denuncia y el acompañamiento en posicionamiento político, tensiona una de las piedras angulares del razonamiento antropológico: la desnaturalización de lo cotidiano. Cuando lo cotidiano es violencia estructural, represión sistemática o racismo institucionalizado, no sólo es más difícil desnaturalizarlo; también es más urgente.

En contextos donde la violencia se vuelve parte del tejido de la vida diaria, el trabajo etnográfico debe lidiar con lo indecible, con lo que no se deja fácilmente narrar o sistematizar (Das, 2007). En esa línea, cuando la violencia es normalizada –como ocurre con la violencia estatal o policial en comunidades históricamente marginadas–, nuestro rol no puede ser neutral. Ahí radica el desafío: hacer de esa urgencia una herramienta analítica, sin dejar que la velocidad borre la complejidad. Desarmar la violencia cotidiana exige no sólo narrarla, sino también historizarla, nombrar sus condiciones de posibilidad y visibilizar las tramas de poder que la sostienen. En ese gesto, la etnografía se vuelve también acto político y ético, y no solamente un método, justamente en la posibilidad de volver sobre registros de eventos violentos, pero sobre todo, volviendo a pensar en las cotidianidades sostenidas con mucho esfuerzo a pesar del contexto, en donde la idea de trauma empezó a resonar.

EL TRAUMA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA Y SITUADA

Durante los años que vengo trabajando con mujeres e infancias mapuche hemos ido construyendo, a veces juntas y otras separadas, un universo de palabras con las que nos referimos a determinados sentires o posicionamientos. La idea de trauma nunca estuvo en agenda. Sí lo estuvieron el miedo, la angustia, la dificultad en reponer un evento, ver a los nenes esconderse cuando pasan helicópteros o mirar para abajo si escuchan las sirenas. Sí hemos hablado de lo difícil que resulta conciliar el sueño, bajar las fiebres, sanar las constipaciones o los dolores repentinos sin explicaciones alopáticas en los cuerpos de sus hijas e hijos los días siguientes a alguna represión o desalojo violento. No es necesario ser especialista para advertir cómo esas afecciones, aparentemente menores o desconectadas del evento represivo, se manifiestan en contextos donde el cuerpo social y familiar ha sido puesto bajo una amenaza intensa. Sin embargo, no hemos construido estos relatos como síntomas de un trauma en el sentido clásico del término, ese que presupone un “evento excepcional” que irrumpe en la vida “normal” y deja una marca psíquica duradera.

Aquí es donde retomamos la discusión del apartado anterior. Existe una suerte de acostumbramiento social, una habituación colectiva, que opera como una forma de deshumanización lenta: las cosas malas –las golpizas, los desalojos, las detenciones arbitrarias– tienden a ser vistas como “lo que siempre les pasa” a ciertos cuerpos racializados, pobres o indígenas. Esta repetición erosiona la posibilidad de pensar el trauma desde una perspectiva que no sea excepcionalista. Como plantean Veena Das (2007; Ortega, 2008), la violencia no siempre llega como un acontecimiento brutal y visible, sino que puede descender lentamente al terreno de lo cotidiano, infiltrando las prácticas familiares, los modos de hablar y hasta los silencios compartidos.

Si entendemos el trauma como un hecho aislado y excepcional, corremos el riesgo de excluir de ese marco a las vidas que se desarrollan bajo una violencia persistente y estructural, donde la amenaza no es una

irrupción esporádica sino una constante. En este marco, los síntomas corporales en niñas y niños, los insomnios o los dolores inexplicables pueden entenderse no como patologías individuales sino como respuestas colectivas al sufrimiento social, una suerte de somatización compartida que dice mucho de la violencia estructural que los rodea.

Las mujeres con las que hablo han heredado historias de sufrimiento y persecución desde los tiempos de sus abuelas (Bleger, 2023). Los inicios de muchas de sus historias personales o los fundamentos con los que eligen explicar la importancia de llevar adelante una recuperación territorial, se sostienen en historias dolorosas que han escuchado a lo largo de su vida. En estas hubo robos de tierras, persecuciones y atropellos a sus antepasadas. Es decir, hay una estructuración de la propia identidad que está anclada en ciertos *ngtram* (relatos tristes). Los *ngtram* aparecen como formas de memoria oral que conservan y transmiten experiencias de despojo, violencia, injusticia o muerte. Es una forma de “hacer memoria” que conecta la dimensión individual con la colectiva y que a veces también se activa como parte de una estrategia de denuncia, resistencia o reclamo territorial (Ramos, 2002).

Así y todo, la idea de trauma como la entiende el psicoanálisis no hizo sentido en las contadas o reflexiones juntas. Son varios los autores que han advertido sobre los límites del paradigma biomédico del trauma – especialmente el del TEPT– cuando se aplica a poblaciones que sufren violencias prolongadas o múltiples formas de marginación (Kirmayer et al., 2011). La vida de quienes están expuestos a persecuciones policiales, hostigamientos judiciales, represión estatal o desplazamientos forzosos queda así fuera del radar clínico, porque no responde a la narrativa hegemónica del trauma como algo súbito, singular y patológico. Es decir, hay que pensar que el trauma no se limita a eventos individuales, sino que puede ser intergeneracional y vinculado a procesos históricos como han sido las campañas militares sobre la Patagonia en 1880 en el caso de las familias mapuche con las que trabajo. Pensar el trauma como algo históricamente situado y colectivamente producido (Kirmayer, 1996) permite reconocer que estos niños y niñas no nacen en un “vacío emocio-

nal”, sino en un contexto social ya herido, donde el dolor de las generaciones anteriores se renueva con las violencias del presente.

Por eso, más que medicalizar esas reacciones o psicologizarlas como “trastornos individuales”, el desafío es construir lecturas situadas que reconozcan en esos síntomas una inscripción corporal de la violencia estructural. Lejos de ser señales de un trauma aislado, son formas de memoria encarnada, de denuncia física, de alerta comunitaria. La pregunta entonces no es si están “traumatizados”, sino por qué seguimos sin nombrar como trauma la persistencia del daño sistemático sobre los mismos cuerpos y territorios. En este sentido son algunas lecturas desde la antropología que entiende el trauma psicosocial como una experiencia de sufrimiento que no solo afecta a individuos, sino que también se inscribe en comunidades, relaciones y estructuras sociales. Es decir, amplía la mirada para incluir factores históricos, políticos y culturales.

Como sugiere Veena Das (2007; Ortega, 2008), el trabajo de vivir después de la violencia implica rehacer la vida cotidiana, tejer relaciones, sostener la existencia en medio del daño, sin que eso signifique necesariamente hablar del trauma. A veces, compartir el mate, hacer *nguilipun* (ceremonia), trabajar en la huerta... puede ser una forma de sostén emocional que escapa a las categorías clínicas tradicionales. Por eso, pensar desde una antropología crítica nos exige desbordar los marcos biomédicos e individualizantes del trauma (de los que venimos hablando) para atender a las formas colectivas, históricas y encarnadas del dolor. Es decir, en lugar de ver el trauma como un evento excepcional con una temporalidad lineal (antes y después del trauma), Das nos propone entenderlo en clave de prácticas cotidianas. Es decir, la violencia y el sufrimiento se vuelven parte de la estructura de la vida, a menudo manifestándose en formas sutiles y repetitivas.

Los *pichi*² quedaron con mucho miedo. Ellos sintieron todo en sus cuerpos. Anduvieron enfermos muchos días: dolores de panza, de garganta, *zarpullidos* y ansiosos. ¿Sabes lo que es ver un nene de ocho años con ansiedad por el miedo? Nosotras tampoco estábamos bien, pero así igual no dejamos de

.....

2 *Pichi* en mapudungun es “pequeño”, y es la forma de referirse a los niños y niñas.

hacer trabajos espirituales para buscar cómo sanar... pero estábamos todos mal y nunca nadie se acercó a ver cómo estaban los nenes (Entrevista a mujer mapuche un año después de haber sido desalojados violentamente de su territorio, Bariloche, 2024).³

Hay en este extracto varios niveles de detalle que en el trajín del registro pasan inadvertidos o que se ven tamizados como angustia y nada más. Por un lado, es Das quien también muestra cómo las víctimas de violencia a menudo no pueden narrar sus experiencias de forma coherente debido a la fragmentación de su mundo. Sin embargo, el trauma se inscribe en gestos, silencios y pequeñas acciones del día a día, en lugar de solo en relatos explícitos: “Ellos sintieron todo en sus cuerpos. Anduvieron enfermos muchos días: dolores de panza, de garganta, *zarpullidos* y ansiosos”.

Al mismo tiempo, este diálogo también nos explica cómo la vida después de la violencia no es sólo sobrevivencia, sino un proceso de reconstrucción. Es decir, no se trata solo de “superar” el trauma, sino de reconfigurar el mundo propio dentro del día a día: “Nosotras tampoco estábamos bien, pero igual no dejamos de hacer trabajos espirituales para buscar cómo sanar”. Respecto a esto último, Kirmayer (1996) refuerza la idea de que en algunos pueblos los traumas solo son entendidos y tratados como un problema colectivo que afecta a toda la comunidad.

Durante días no hablaron los más chiquitos de lo que pasó. Tal vez en los juegos salían cosas, pero había cosas pasando todo el tiempo a toda hora. No sabíamos si nos iban a meter presas; no sabíamos si iban a perseguir a los hombres que seguían cuidando el territorio; no sabíamos qué había pasado con nuestros nenes todo el tiempo que habían estado sin nosotras corriendo por la montaña, escapando de los perros y los gritos. No sabíamos cómo iría a seguir todo... Entonces era difícil dar tranquilidad (Entrevista a mujer mapuche en proceso de judicialización luego de estar en prisión domiciliaria por más de siete meses de manera ilegal, San Carlos de Bariloche, 2022).

.....

3 En otros trabajos míos he colocado los nombres y apellidos de las mujeres con las que trabajo, pero en este contexto de persecución y hostigamiento a las expresiones mapuche prefiero resguardar la identidad de todas mis interlocutoras adultas y niñas.

En esta y muchas otras conversaciones las mujeres con las que he hablado realizan una suerte de relectura sobre los días de más urgencias y violencias. En este recuento aparecen momentos en donde ellas se organizaban para ver cómo generaban espacios para que los niños y niñas pudiesen narrar lo vivido. En este sentido, generar dichos espacios para reconstruir lo sucedido es un proceso que busca la reparación y sanación, pero sobre todo, deviene en un hecho político. Reconfigurar el mundo propio después de la violencia no es un gesto individual de resiliencia, sino una práctica colectiva de reexistencia. Significa reconstituir territorio, rehacer la lengua, redefinir los vínculos entre generaciones, sostener las memorias de lo que fue y de lo que se lucha por que vuelva a ser. En esa reconfiguración los cuerpos –especialmente los de las infancias y las mujeres– no solo cargan las marcas del daño, sino que se convierten en portadores de una memoria vital y de una potencia de futuro.

La gente mapuche tiene una expresión que utilizan cuando van a comenzar a hablar (ya sea en mapudungun o en castellano) y reflexionar sobre alguna situación específica: “sacar la palabra”. Siempre me conmovió esa expresión formulaica porque implica, por un lado, una agencia en quién elige hablar y comunicar, una decisión consciente de ordenar y formular palabras. Además, subraya la importancia de aquello que sucede cuando lo que pensamos y sentimos es escuchado por un otro o una otra. La palabra no cobra vida plenamente mientras permanece en el mundo interno; solo se convierte en palabra en sentido pleno cuando es puesta en común, cuando es dicha, organizada, y entra en un circuito de escucha compartida. Es en ese pasaje –del sentir íntimo al lenguaje que lo nombra y lo socializa– donde el dolor puede dejar de ser solo personal para volverse experiencia colectiva, reconocible, compartida. Esa es también una forma de politizar el sentir: no porque deje de doler, sino porque deja de ser vivido en soledad.

Muchas veces, tal como cuenta mi interlocutora, los escenarios o contextos están repletos de incertidumbres y violencias externas: “No sabíamos cómo iría a seguir todo”, “Había cosas pasando todo el tiempo a toda hora”, “Durante días no hablaron los más chiquitos de lo que

pasó”. Esa última frase implica un silencio, una imposibilidad de ordenar y exteriorizar y, por lo tanto, de colectivizar esa palabra. Sin importar el pueblo al que una mamá pertenezca, el peligro parece acechar y ganar cuando una no logra ayudar a narrar un dolor. El constante bombardeo de sucesos violentos ha dificultado muchas veces garantizar espacios de escucha y contención para que cada quién pudiese en los tiempos que el pueblo mapuche necesita, expresar y conversar sobre los hechos ocurridos. La secuencia de desalojos, allanamientos y criminalización sobre comunidades en el territorio ha impuesto una temporalidad urgente que muchas veces impide la elaboración colectiva del dolor. Cada irrupción policial interrumpe el cotidiano, entorpece la palabra y deja cuerpos –sobre todo de niñas, niños y mujeres– en estados de alerta permanente, sin poder encontrar espacios estables para el relato, la elaboración o el cuidado.

Más de una vez hemos hablado en juntadas sobre la importancia de ayudar a los niños y niñas a contar de a poquito lo que sintieron frente a distintos atropellos (ver a sus mamás golpeadas por las fuerzas de seguridad, estar en celdas con ellas, correr por la montaña esquivando balaceras, entre muchísimas otras escenas que ningún niño o niña debería vivir). Muchas veces asumí que lo que hacían estas mamás era tratar de reparar algo del presente, un dolor actual que estaban sufriendo en el cotidiano y que solo hablando podrían subsanar. Con el tiempo y las conversaciones también fui entendiendo que “sacar la palabra” implicaba también una suerte de antídoto al olvido. Sobre el no decir, el no sacar la palabra, el guardarse un dolor saben mucho las mujeres con las que hablo, pero ese silencio puede ser agenciado (por decisión propia como estrategia de cuidado) o impuesto (por mecanismos de silenciamiento). La diferencia, como veremos en el siguiente apartado, es sustancial entre ambos para pensar la palabra como un acto restaurador o condenatorio. En lugar de buscar una reparación que borre la huella de la herida, para pensar ciertos trabajos de memoria emprendidos por el pueblo mapuche Ana Ramos (2009) utiliza la idea de restauración de Walter Benjamin (1940) como una forma de hacer visible el daño e ins-

cribirlo en una memoria colectiva transformadora: nombrarla, narrar y hacer de ella una parte constitutiva del presente. Es decir, cuando en este artículo hablo de restauración no estamos hablando de volver a un estado original puro, sino de construir otra forma de estar en el mundo, donde el dolor y la dignidad puedan coexistir.

TIPOS DE SILENCIOS

Tal como se viene hablando, la posibilidad de reconstruir relatos o eventos que generaron dolor o miedo conlleva la mayoría de las veces descifrar qué significan los silencios que se producen en las reconstrucciones orales de las historias de vida silenciadas (las abuelas contando de los despojos territoriales o las niñas reconstruyendo escenas de los desalojos actuales). En relación con esto, Leslie Dwyer (2009), en su investigación sobre las memorias de mujeres balinesas que atravesaron situaciones de violencia durante la represión de 1965-1967 en Indonesia, propone una lectura crítica de los silencios y fragmentos narrativos como formas activas de resguardo de la memoria. En lugar de interpretar esos silencios como vacíos o falta de discurso, Dwyer sugiere que pueden constituir estrategias de protección frente a discursos hegemónicos que buscan capturar, distorsionar o instrumentalizar las experiencias vividas.

En este sentido, la memoria no desaparece, sino que permanece latente, “a la espera”, sostenida en gestos, omisiones o formas no verbales de expresión. El silencio, entonces, no es simplemente ausencia, sino una práctica con agencia que puede reflejar resistencia y resguardo identitario. Complementariamente, Paul Connerton (2008) distingue diferentes tipos de silencio y señala que algunos de ellos –a los que llama *silencios humillados* o *silencios avergonzados*– están vinculados a experiencias profundamente estigmatizantes. Estos silencios no siempre son voluntarios, sino que muchas veces responden a dinámicas sociales de represión, exclusión o vergüenza internalizada, que generan olvidos encubiertos o autocensuras tanto a nivel individual como colectivo (Rodríguez et al., 2016).

A veces parece que la historia se repite. Cuando vivimos en Bolson mi hija tenía que ir sin su ropa mapuche a la escuela porque estaba toda la ciudad llena de milicos, y me daba miedo que le digan [dijeran] algo. Así pasaba con las abuelas también. Las abuelas sufrieron tanto que directamente no insistían en que sus hijas se vist[er]an o hablen [hablaran] la lengua. Yo creo que [era] por dolor, pero también si uno siente tanto tiempo dolor después te hacen confundir y parece que lo que sentís es vergüenza. Así se fueron perdiendo las cosas (Conversación con mujer mapuche que lleva adelante recuperación territorial en las cercanías a San Carlos de Bariloche, 2022).

En este fragmento de conversación aparece algo que muchas veces vuelve en las conversaciones con las familias: un dolor que se arrastra desde otras generaciones y, al mismo tiempo, algunas lecturas y estrategias que parecen ir mutando. Que el dolor devenga en vergüenza y luego en silencio nos habla de una estrategia de cuidado para las generaciones venideras, como lo es también la insistencia de estas madres con las que hablo para que sus hijos e hijas narren lo vivido. Es decir, el silencio no debe ser leído únicamente como negación del habla, sino como una forma compleja y ambigua de sostener la memoria en contextos donde hablar puede implicar riesgo, exposición o revictimización. Así, los silencios también son narrativas.

A veces no hablan de lo que pasa o de cómo extrañan nuestras *rukas* [casas] o los árboles en los que jugaban, pero de pronto los ves dibujando el *rewe* [lugar sagrado] o flores que solo crecían cerquita de donde ellos andaban *perreando* [corriendo]. Es como que el dolor siempre está en nuestra gente. Pienso que mientras puedan decirlo, aunque sea con dibujos o en sus sueños, no van a enfermarse. Los mayores de tanto no decir también como que se iban perdiendo (Conversación con mujer mapuche que permanece alejada del territorio donde parió a sus hijos por orden judicial, acusada de ser usurpadora, Costa de Lepá, febrero 2025).

En este extracto queda en evidencia el agenciamiento en la palabra, en el decir. Los niños y niñas buscan la manera de expresar los dolores que van atravesando y es por eso, según esta madre, “que no se enferman”. Hay allí una diferencia en lo que respecta a aquellos mayores que debieron callar por distintos motivos. Es justamente ese silencio forzado el que los hizo “perderse”. En este sentido, los silencios no deberían

pensarse solo como memorias reprimidas, olvidos o meras interrupciones en la propia narrativa, sino como modos de apropiarse de ese dolor, para poder, desde allí, producir estrategias de agenciamiento.

Tal como se viene diciendo, el silencio muchas veces es consecuencia de situaciones traumáticas. En este sentido el trauma, entendido desde la antropología, puede pensarse no solo como una experiencia individual, sino como una serie de síntomas comunitarios que se manifiestan en los cuerpos, en los vínculos, en la memoria colectiva y en las prácticas cotidianas. Esta mirada se ve fortalecida también por los aportes de corrientes críticas dentro de la psicología, como la psicología de la liberación, el enfoque psicosocial surgido en América Latina y la psicología comunitaria. Desde estas perspectivas, el trauma no es sólo un “evento pasado” con efectos clínicos, sino un proceso que afecta la vida comunitaria y cuya elaboración requiere herramientas colectivas de memoria, cuidado y politización del dolor, más aún si los eventos de violencia se han repetido y silenciado durante distintas generaciones. No es mi intención ahondar tanto en los hechos traumáticos que las personas han vivido, sino en los actos de restauración comunitaria que se emprenden para subsanar algunos dolores que llevan años en los relatos familiares.

En lo que respecta a este punto, la idea de restauración comunitaria para el pueblo mapuche se ve en las ceremonias emprendidas en las recuperaciones territoriales que dan cuenta de una intención para reafirmar del vínculo con el territorio, el *lof* (comunidad), el *itrofill mongen* (la biodiversidad, la vida en su totalidad) y la memoria ancestral. Desde esta perspectiva, la restauración no se da solo “después” del daño, sino en el acto mismo de volver a hablar *mapuzungun*, de sembrar *lawen* (plantas medicinales), de caminar el territorio con niñas y niños, de contar los *ngütram* (relatos), tal como dice el último extracto de conversación, buscar la manera de hablar para “no perderse”.

RESTAURAR EL DOLOR

Tal como cuento al inicio de este artículo los escenarios de urgencia han hecho que las reflexiones o el análisis sobre determinadas situaciones se

demoren más en llegar. La simultaneidad de atropellos en la vida cotidiana de las personas ha funcionado muchas veces como un distractor del quehacer disciplinario. Para poder juntar materiales y sentarnos a escribir hemos tenido que esperar hasta que “las cosas se calmen un poco” o “cuando sepamos cómo va a seguir todo esto” o incluso “cuando nos recuperemos y los *pichi* [pequeños] puedan hablar”. Por momentos pareciera que ese tiempo de calma al que se aspira no termina de llegar. La criminalización a las vidas mapuche va en aumento,⁴ y con esto las posibilidades de restaurar mundos habitables empieza a frustrarse o verse relegada a la tarea de “sobre-vivir”. La vida comienza a aparecer como una sucesión de “momentos de calma”, una suerte de interludios o de entremedios de las violencias estatales. Estos esfuerzos implican todas las veces la reconstrucción de una trama de cuidados que los atropellos se encargan de romper. Implican frío, llantos, horas de sueño o momentos de logística interminables.

No importa que estemos cansadas, que haya malas noticias a la vuelta de la esquina. Yo necesito ir al *lafken* con mis hijos, mostrarles cómo se hace el *nguillatun*, mostrarles el lugar donde estaba nuestra *ruka* antes de que la hayan tirado abajo. Ellos necesitan volver y ver, porque siguen queriendo estar ahí. A veces cuesta entender, pero nuestros hijos se criaron en ese territorio; sus placentas están enterradas ahí. No se deja de sentir amor y afecto por un lugar solo porque el Estado *wingka* ande diciendo que somos terroristas o usurpadores. Nuestros hijos saben dónde estaban las huertas que teníamos y dónde nuestro *rewe*, nuestro espacio ceremonial. Es importante volver para mostrarles que está ahí, que estamos acá (conversación con mujer mapuche dos meses después del desalojo forzado de su territorio, San Carlos de Bariloche, 2022).

Impera la importancia de volver a un lugar después de haber sido desalojadas, volver para ver cómo está el lugar, no para ver las marcas

.....

4 La criminalización de las vidas mapuche va en aumento en Argentina, no solo a través de causas judiciales y desalojos forzosos, sino también mediante una narrativa mediática y política que asocia sistemáticamente al pueblo mapuche con la violencia, la ilegalidad o el “terrorismo”. Este proceso forma parte de una estrategia estructural de deslegitimación de las demandas territoriales y de invisibilización de los derechos indígenas reconocidos por la Constitución Nacional y tratados internacionales.

que han dejado, sino para ir a hacer ceremonia, volver a hablar con las fuerzas y recorrerlo con las infancias. En este sentido, ellas no solo reparan un hecho acontecido de violencia, sino que establecen una restauración. Esta diferencia de énfasis es la que propone Janet Carsten (2000) al señalar los dos propósitos políticos fundamentales que promueven las acciones restaurativas de la memoria: por un lado, impugnar las políticas del olvido, que se manifiestan en formas institucionales y sociales de negación, desmemoria o silenciamiento, en especial frente a historias marcadas por la violencia, la represión o el despojo territorial. Por el otro, fortalecer los lazos comunitarios mediante la colectivización del trabajo de la memoria, favoreciendo la recomposición de vínculos familiares, sociales y territoriales. En este marco, la memoria no es entendida como un simple recuerdo del pasado, sino como una práctica activa, situada y relacional que implica la producción de sentidos compartidos, la transmisión generacional de afectos y saberes, y la construcción de agencia política.

Así, cuando una de mis interlocutoras afirma: “Es importante volver, para mostrarles que está ahí, que estamos acá”, está diciendo mucho más que simplemente retornar a un lugar físico. Lo que se pone en juego en esa frase es la dimensión política y afectiva del habitar: un modo de resistir a los intentos de despojo no solo del territorio, sino también del derecho a sentir, a recordar y a nombrar. Volver no es solo desplazarse, sino disputar el sentido de la presencia mapuche en el territorio, reafirmando una existencia que el Estado, el discurso hegemónico o el aparato judicial intentan deslegitimar. En esa reafirmación también hay una ética ancestral del cuidado y del sentir. No se trata únicamente de ocupar un espacio geográfico, sino de sostener los vínculos espirituales, emocionales y políticos que configuran ese territorio como lugar de vida.

En este sentido, la restauración resulta del proceso de volver al territorio, sacar la palabra y volver a hacer ceremonias después de las violencias como una forma de revincularse, tal como sugiere Marisol de la Cadena (2015), con habilidades mapuche de habitar, entendiendo a éstas como competencias político-afectivas de convivencia, acuerdo y re-

conexión entre vivientes (humanos y no humanos), enmarcadas en el conocimiento mapuche. Este proceso puede pensarse también a la luz de los aportes del feminismo comunitario, en particular desde la mirada de Lorena Cabnal (2010), quien propone la sanación como una práctica colectiva y territorial, enraizada en el cuerpo-tierra. Para Cabnal, el cuerpo de las mujeres indígenas no puede separarse del territorio que habitan y defienden: la recuperación del territorio ancestral implica también la recuperación del cuerpo como espacio político y espiritual. Desde esta perspectiva, la restauración no es solo un retorno físico al territorio, sino una reconstrucción profunda del tejido comunitario, que incluye el cuidado de los vínculos, la circulación de la palabra, el ejercicio de la espiritualidad y la memoria compartida.

Ahora bien, así como los saberes particulares del pueblo mapuche permiten entender y pensar formas de restaurar modos de vida (Ramos, 2015), también pueden servir para ampliar la propia categoría de trauma utilizada muchas veces desde la psicología. Hemos mencionado lo difícil que era para determinados sectores de la sociedad argentina pensar los dolores y tristezas que implican para las personas mapuche que son perseguidas, criminalizadas y desalojadas de sus territorios. Por eso, pensar estos eventos en términos traumáticos no es solo una forma de nombrar el daño, sino una estrategia para habitar ciertos pisos de interlocución que en las dinámicas sociales e institucionales hegemónicas, suelen estar inhabilitados o negados para determinados actores políticos, como lo es el pueblo mapuche.

En otras palabras, hablar en clave de trauma permite insertar esas experiencias en registros de reconocimiento y legitimidad que no siempre se activan cuando se trata de comunidades históricamente despojadas, racializadas o estigmatizadas. Podría pensarse también como una disputa dentro de la arena del sentido común o los discursos hegemónicos en relación a distintos padecimientos. En este sentido, el uso del lenguaje del trauma puede leerse como el intento de esbozo de una herramienta contrahegemónica que intenta abrir espacios donde esas voces puedan ser escuchadas sin ser inmediatamente patologizadas,

folklorizadas o criminalizadas. El trauma, entonces, no se presenta aquí como una categoría universal y neutral, sino como una herramienta de traducción política: una forma de insistir en que lo vivido por ciertos cuerpos y comunidades no puede seguir siendo leído como un “conflicto menor” o una “cuestión local”. Nombrar lo ocurrido como trauma busca tensionar los umbrales de lo pensable y lo decible, instalando en la agenda pública la violencia estructural como una problemática que no es del pasado, sino del presente vivo.

CONCLUSIONES

Una mujer mapuche me dijo mientras intentaba calmar a su hija que se abrazaba a ella después de que hubiesen allanado su territorio: “Hay que darse el tiempo para que la gente sepa de estos llantos”. Esa tarde la ruta se había llenado de peluches, de sogas para saltar, de pedazos de audífonos de plástico y fragmentos de una pelota de fútbol: los rastros de una vida que no volvería a ser, porque a ese territorio ya no se podría volver por orden judicial... hacerse el tiempo para escribir sobre los llantos y que “la gente” sepa, no de las lágrimas ni de los atropellos ni de las luchas sino de lo que pasa en el medio de todo eso... lo que pasa cuando las madres recogen lo desparramado por los operativos, limpian los mocos del miedo y calman los espasmos de las angustias.

A lo largo de este trabajo se ha intentado poner en palabras cómo las infancias mapuche se encuentran atravesadas por un estado de alerta continua, sostenido por un entramado de violencias estructurales y racistas que se expresan en formas concretas de hostigamiento, represión y despojo. Sin embargo, estos dolores rara vez encuentran reconocimiento en las categorías tradicionales del trauma psicológico, muchas de las cuales han sido construidas desde epistemologías individualistas y descontextualizadas, que no logran dar cuenta de las formas en que la violencia se encarna comunitaria, histórica y territorialmente. En este marco, se vuelve urgente una antropología situada, capaz de escribir desde la ruta y los juguetes, que no solo documente, sino que se comprometa en la disputa por los sentidos hegemónicos que deslegitiman o

silencian las voces de los territorios. Una antropología que contribuya a visibilizar los trabajos de memoria, no como gestos nostálgicos, sino como prácticas políticas que articulan pasado, presente y futuro en clave de resistencia y de vida. La mirada etnográfica, en tanto herramienta sensible y atenta a los matices de lo cotidiano, permite decidir qué contar, qué extracto compartir y cómo ir mostrando las estrategias que las comunidades construyen para cuidarse, para restaurar mundos fragmentados por la violencia y para sostener la esperanza de una vida vivible. En el relato de estas mujeres, y también en las voces de los niños y niñas que no aparecen directamente en este artículo pero que han funcionado como corpus para entender y ver más allá de la mirada adulta, el cuidado no es solo una práctica afectiva sino una forma de lucha. El cuidado aparece como herramienta para pensar formas de existencia sin miedo, ancladas en la dignidad, la palabra compartida y la persistencia de la memoria como canal para disputar nuevos y viejos sentidos.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. G. Cuspinera, Trad.). PreTextos.
- Benjamin, W. (1940). Über den Begriff der Geschichte. En *Illuminations* (pp. 245-255). Schocken Books.
- Bleger, M. V. (2022). Cuantificar el Mal Vivir. *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(1), pp. 267-282. <https://doi.org/10.34096/runa.v43i1.8275>
- . (2023). *Atravesar el viento blanco: recuperar territorio en clave femenina (Historias de desujeción de mujeres mapuche)* [Tesis de doctorado en Antropología]. Universidad Nacional de Buenos Aires. Recuperada el 23 de junio de 2025 en <http://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/11765>
- Briones, C. (1998, 28-29 de septiembre). *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad* [ponencia]. Seminario Internacional Uma Agenda para a Antropologia a partir da América Latina, Departamento de Antropología, Brasília.
- . y Delrio, W. (2002). Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En A. Teruel, M.

- Lacarrière y O. Jerez (Eds.), *Fronteras, ciudades y estados* (tomo I, pp. 45-78). Alción Editora.
- , y Ramos, A. (2010). Etnicidad en disputa: procesos identitarios, racialización y organización política en contextos multiculturales. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 25-58). Antropofagia.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En L. Cabnal y A.-L. Segovias (Eds.), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Asociación para la Cooperación con el Sur-Las Segovias. <https://feminismos.org>
- Carsten, J. (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1(1), pp. 59-71. <https://doi.org/10.1177/1750698007083889>
- Das, V. (2007). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.
- De la Cadena, M. (2019). Protestando desde lo común. En R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 35-48). IWGIA.
- Dwyer, L. (2009). A politics of silences: Violence, memory, and treacherous speech in post-1965 Bali. En A. Hinton, K. O'Neill, N. Whitehead, J. Fair y L. Payne (Eds.), *Genocide: Truth, memory, and representation* (pp. 113-146). Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822392361-006>
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad* (4ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Kirmayer, L. J. (1996). Confusión de los sentidos: Implicaciones de las variaciones etnoculturales en los trastornos somatoformes y disociativos para el TEPT. En A. J. Marsella, M. J. Friedman, E. T. Gerrity y R. M. Scurfield (Eds.), *Aspectos etnoculturales del trastorno de estrés postraumático: Cuestiones, investigación y aplicaciones clínicas* (pp. 131-164). American Psychological Association.
- , Rousseau, C. y Measham, T. (2011). Sociocultural considerations. En D. M. Benedek y G. H. Wynn (Eds.), *Clinical manual for management of PTSD* (pp. 415-444). American Psychiatric Publishing, Inc.

- Navarro Floria, P. (2007). La “República posible” conquista el “desierto”. La mirada del reformismo liberal sobre los Territorios del Sur argentino. En P. Navarro Floria (coord.), *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia norte, 1880-1916* (pp. 191-234). Educo.
- Ortega, F. A. (Ed.) (2008). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Pita, M. V. (2010). *Formas de vivir y formas de morir: el activismo contra la violencia policial*. Editores del Puerto-Centro de Estudios Legales y Sociales. Recuperada el 23 de junio de 2025 en <https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/06/REVES-2010-Formas-de-morir-y-formas-de-vivir-Pita-Maria-Victoria.pdf>
- Ramos, A. (2002). *Memorias del despojo: territorialidad y procesos de reterritorialización mapuche en el sur de Argentina*. Antropofagia.
- (2005). *Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)* [Tesis de doctorado en Antropología]. Universidad de Buenos Aires. Recuperada el 23 de junio de 2025 en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1263>
- (2009). La memoria restauradora: entre la historia, el trauma y la política. *Cuadernos de Antropología Social*, (30), pp. 65-82.
- (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba.
- (2015). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En M. O. Ruiz (Ed.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, M. (2010). *De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)* [Tesis de doctorado en Filosofía]. Georgetown University. Recuperada el 23 de junio de 2025 en <https://repository.digital.georgetown.edu/handle/10822/553246>
- Rodríguez, M., San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas. En A. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en*

contextos de subordinación y alteridad (pp. 1-32). Universidad Nacional de Río Negro.

Salomón Tarquini, C. (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1876-1976)*. Prometeo.

Segato, R. L. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo.

Williams, B. F. (1991). *Stains on my name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle*. Duke University Press.