

LA MEDICINA ES TERRITORIO: REFLEXIONES EN TORNO A LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN POLÍTICA Y MEMORIA A PARTIR DE UN PROYECTO DE MEDICINA MAPUCHE EN LOS TOLDOS (PROVINCIA DE BUENOS AIRES)

María Emilia SABATELLA ^[1]

RESUMEN

A partir del proyecto en medicina mapuche de una organización en Los Toldos, provincia de Buenos Aires, este trabajo busca analizar los modos en que sus integrantes mapuche actualizan y re-articulan las memorias familiares para posicionarse políticamente ante el monocultivo de soja y el uso de agrotóxicos. En y por esas memorias de salud/medicina mapuche, puestas en acción, quienes forman parte de la organización van cuestionando los sistemas hegemónicos de diferenciación social que los subalterizan.

PALABRAS CLAVE: mapuches, memoria, territorialidad, subjetivación política

[1] Estudiante de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas, FFyL - UBA mesabatella@yahoo.com.ar

ABSTRACT

Based on a project on Mapuche medicine, organized by this community in Los Toldos, Buenos Aires province, this paper analyzes the ways in which the mapuche members of an organization update and rearticulate their family memories to take a political stand on soybean monoculture and the use of pesticides. Is by this mapuche memories of medicine/health, in action, through which the people who take part in the organization start to question the hegemonic system of social differentiation which subalterns them.

KEYWORDS: mapuches, memory, territoriality, political subjetification.

INTRODUCCIÓN

Desde el año 2006 la organización Epu Bafkeh en Los Toldos, provincia de Buenos Aires, lleva a cabo el proyecto “*Xopün bawehtuwün: Brotos de medicina Mapuche*”. A partir del mismo se ha realizado un proceso de recuperación de la medicina mapuche mediante talleres de elaboración de preparados medicinales, construyendo un herbario y un huerto de hierbas medicinales de la zona. Durante estos talleres comenzaron a emerger memorias familiares de las prácticas medicinales a través de las cuales se daba cuenta de que muchas hierbas usadas por las familias “ya no se veían más”. Con la realización del herbario, la organización comprobó -contrastando con otro herbario elaborado en la zona 30 años atrás- que más de doscientas especies de plantas medicinales habían “desaparecido”.

En el año 2008, durante el conflicto relacionado con la votación en el congreso de la ley 125 de retenciones móviles agropecuarias^[2], Epu Bafkeh convocó a una reunión para manifestar su postura contra el modelo productivo del monocultivo de soja y uso de agrotóxicos, modelo en el cual parecía cristalizarse el proceso socio-histórico de exclusión del pueblo mapuche. En dicho contexto, las memorias privadas de sus participantes acerca de los usos de la medicina mapuche, fueron actualizando memorias colectivas. Desde las mismas los agentes mapuche se posicionaron para articular demandas vinculadas al reconocimiento de sus prácticas que han sido clandestinizadas y a reivindicaciones territoriales.

Mediante una lectura de Nikolas Rose (2003), tomo para este análisis el concepto de “subjetivación”. En sus palabras, éste engloba a “todos los procesos y prácticas heterogéneos por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y los otros como sujetos de cierto tipo” (Rose, 2003:219). Este término me permite visualizar la construcción de subjetividades desde el doble proceso de sujeción y subjetivación. Esto es, por un lado, desde la comprensión de las formas en la que operan ciertos regímenes y prácticas que determinan las relaciones y experiencias de los sujetos. Y, por otro lado, desde las formas en que los sujetos internalizan o no estos regímenes de acuerdo a sus trayectorias recorridas.

En una primera instancia, entonces, me interesa reconstruir el contexto de sujeción identificando los procesos hegemónicos (internacionales, nacionales, provinciales, locales) que operan en Los Toldos y construyen un determinado “espacio social de la diversidad”. Posteriormente, busco dar cuenta del modo en que los integrantes de la organización -dentro de este marco condicionado- han habilitado lugares de lucha y posicionamiento político frente al monocultivo de soja y el uso de agrotóxicos, reac-

[2] Con la presentación de dicho proyecto de ley se preveía modificar el régimen impositivo de las exportaciones de soja, girasol, trigo y maíz de ser fijo a ser móviles de acuerdo a los precios de exportación de estos productos. Tal proyecto provocó la reacción de los productores agropecuarios agrupados en distintas entidades que vieron afectados sus intereses. La soja y el girasol, dos de las principales producciones agrícolas, cuentan con un alto precio de mercado. Esta medida al aumentar el valor de las retenciones disminuiría las ganancias de estas agrupaciones. Como protesta, realizaron un lock out y bloquearon las rutas impidiendo la circulación de aquellos productores que no se sumaron a la medida. El proyecto de ley finalmente no fue aprobado por la Cámara de Senadores.

tivando las memorias sobre el territorio y prácticas medicinales mapuche en y por las cuales discuten ciertas espacializaciones hegemónicas de diferenciación social.

LOS PROCESOS DE SUJECCIÓN: LA DISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO SOCIAL A PARTIR DE LAS CONSTRUCCIONES NACIONALES DE LA ABORIGINALIDAD

Para explicar el proceso de sujeción-subjetivación Nikolas Rose (2003) retoma la noción foucaultiana de gubernamentalidad (Foucault, 1991). Este concepto le permite al autor dar cuenta de la forma en la que opera el poder en la vida cotidiana. La gubernamentalidad, en tanto racionalidad, abarca a todas aquellas estrategias que modelan con un fin determinado las formas en que los sujetos experimentan y perciben el mundo. Estos regímenes de conducta moldean nuestra relación con uno mismo y con los otros. En tanto proceso activo de dominación que constantemente debe ser reforzado y recreado (Williams, 1997), la hegemonía actúa sobre el sentido común instalando modelos permitidos de experiencia, naturalizando diferencias y distribuciones. Son las distribuciones diferenciales de los sujetos en el espacio social las que le permiten a la hegemonía mantener su dominación.

Considero entonces al Estado como una formación histórica y social que se inscribe cultural y materialmente a partir de una serie de rutinas y rituales cotidianos que regulan las construcciones de subjetividad y significación (Corrigan y Sawyer, 1985). El Estado como Nación para mantener su hegemonía selectivamente va articulando una homogeneización -la nación como la conjunción de ciudadanos iguales ante la ley- y una heterogeneización de pertenencias, las cuales espacializa mediante el establecimiento de geografías de inclusión y exclusión (Briones, 2001). En el caso argentino, la matriz estado nación territorio (Del Rio, 2005) ha ubicado en posiciones diferenciales, no sólo espaciales sino también temporales (Alonso, 1994), a los indígenas, afrodescendientes, criollos y europeos (Briones, 2001). Durante el proceso de conformación del Estado como Nación, la aboriginalidad se ha construido paralelamente a la idea totalizante de un “nosotros nacional” en la que los pueblos indígenas, como categoría particularizada, fueron ubicados como “otros internos” dentro del espacio social en una posición tensionada entre la inclusión y la exclusión. Por otro lado, ha incorporado diferencialmente a estos sectores en los niveles económico, social y político (Briones, 2001). En este proceso se ha tendido a crear desde el discurso la representación de un crisol de razas que actúa quitando de esta formación cualquier particularidad diferenciadora que pudiera obstruir la construcción de una “homogeneidad nacional”, “desetnicizando” a la nación, situándola como núcleo de estas múltiples identidades (Segato, 2002; Briones, 2003). Los discursos que enmarcan esta representación de una ciudadanía homogénea han sido internalizados en el sentido común a partir de las premisas de la inexistencia de grupos afrodescendientes o la tendencia a la desaparición de los grupos indígenas. A la vez que se han impreso en políticas que tendieron a la estigmatización de las pertenencias y a la incorporación violenta de las mismas en un proyecto nacional.

Localmente, estos procesos de incorporación y estigmatización violenta se materializaron diferencialmente. A nivel general, el pueblo mapuche sufrió antes y después del proceso militar, hegemónicamente denominado como “Campana del Desierto”, el despojo de sus territorios y múltiples desplazamientos, reubicaciones y reasentamientos mediante diferentes mecanismos: colonias, reservas, regímenes de inclusión en el ejército, campos de concentración (Del Rio, 2005). A nivel particular, la localidad de Los Toldos^[3] -al igual que otras regiones de la Provincia de Buenos Aires- formó parte de los denominados territorios de frontera. Las fronteras, si pensamos a las mismas como parte de los procesos de espacialización hegemónica (Alonso, 1994), pueden entenderse como el confín del nosotros nacional (Bechis, 2001). En este caso, se trata de los territorios que durante el siglo XIX marcaron el límite bonaerense, mediante la construcción de fuertes militares y el asentamiento de tribus que habían sido coptadas como fuerza de choque. Fue Juan Manuel de Rosas quien, durante su gobernación de la provincia en 1929, institucionalizó este sistema al desarrollar el régimen del “negocio pacífico de

[3] La localidad de Los Toldos se encuentra en el Noroeste de la Provincia de Buenos Aires. Es cabecera del Partido de General Viamonte. El partido de General Viamonte está compuesto por las localidades de Los Toldos, Baigorrita, Zavallía, San Emilio y La Delfina y limita con los partidos de 9 de Julio, Junín, Bragado y Lincoln.

indios”. Dicho régimen tenía como objetivo realizar pactos con distintas tribus para evitar conflictos, incorporarlos al proyecto de protección fronteriza y a las campañas militares que buscaban apropiarse de territorios para expandir la frontera (Ratto, 2003).

Se denominó “tribus amigas” a aquellas con las que se acordaron “pactos” y se ubicaron fronteras adentro. A pesar de esta incorporación mediante tratados, estos grupos sufrieron continuos procesos oscilatorios entre el cumplimiento de lo pactado y evasivas para quitarles sus derechos y el territorio donde estaban asentados (Bechis, 2001), siendo: “incorporados a la nación como potenciales ciudadanos pero sin los derechos garantizados al resto de la población” (Carrasco, 2002: 4). En la década de 1860, durante la presidencia de Bartolomé Mitre, varias tribus que estaban bajo este régimen obtuvieron la propiedad de las tierras. Este fue el caso de las 6 leguas de tierras otorgadas para el Lonqko Ignacio Coliqueo y su tribu mediante las leyes 474 del año 1866 y la ley 552 de 1868 (Hernández, 1993) en la zona denominada “Tapera de Díaz”, en lo que actualmente conforma el Cuartel II del Partido de General Viamonte, a menos de 20 km. de donde se estableció a principios del siglo XX el pueblo de Los Toldos (De Jong, 2003; 2004).

Tras el gobierno de Mitre, el clima para las “tribus amigas” fue modificándose. Hacia el final del período de frontera, ya no más “amigos”, los mapuches se constituyeron en un impedimento para la expansión agrícola del área pampeana. El proyecto productivo de la época buscaba integrar olas inmigratorias para la explotación rural de estas tierras, a la vez que confinaba el devenir de los grupos mapuche hacia la desaparición por “mestizaje biológico y el abandono de sus costumbres” (De Jong, 2003:106).

Durante los inicios del siglo XX, sus prácticas y conocimientos fueron fuertemente impugnados y prohibidos. Los mapuches en Los Toldos han sido interpelados desde la brujería, el salvajismo, desde una incompletud redimible de civilidad (Carrasco y Briones, 1996) pasible de ser superada por la vía de políticas de domesticación y colonización (Carrasco, 2002). Un ejemplo de esto fue la fuerte persecución de las prácticas ceremoniales y religiosas, cuyo punto más álgido fue la masacre producida por el ejército al irrumpir en el año 1900 en un Nguillatún (rogativa), oficiado por una machi de la zona. Durante el mismo sus participantes fueron reprimidos, heridos, asesinados y encarcelados (De Jong, 2003). Como resultado de esta violenta persecución, en el año 1902 se prohibieron la totalidad de las ceremonias. Este proceso de estigmatización continuó con diferentes matices a lo largo del siglo al introducirse las políticas de instituciones de ciudadanía (escuelas, hospitales), que terminaron haciendo primar un sentido de pertenencia (Brow, 1990) construido a partir de la idea de ciudadanía homogénea que las mismas proclamaban, acentuando el silenciamiento de su pertenencia y sus prácticas.

Por otro lado, durante este siglo se iniciaron los procesos de despojo y expropiación -así como el no reconocimiento- de las tierras obtenidas en 1866 y 1868.^[4] Con el paso de los años, tanto la validez de “la donación de Mitre” de las tierras, como la existencia y la autenticidad de la tribu de Coliqueo fueron, en repetidas oportunidades, cuestionadas mediante distintos dispositivos legislativos revocatorios (De Jong, 2003; Hernández, 1993). Promediando el siglo XX la instalación de la agricultura industrial fue excluyendo a las unidades minifundistas y familiares de la producción agrícola. Muchos productores se endeudaron tratando de alcanzar la tecnología necesaria para competir en el mercado. Otros no pudieron obtener créditos y frente a la posibilidad de competir, debieron arrendar sus tierras o buscar empleos complementarios en la zona urbana o en otras unidades de explotación de Los Toldos (De Jong, 2003). Fueron estos procesos los que, en conjunto, han ido dejando sus huellas en la subjetividad mapuche. El nosotros regional de Los Toldos se construyó desde el “progreso” de la lógica productiva de la época a la par de una “mapuchidad” relacionada con el atraso, con la falta de desarrollo o con el desaprovechamiento.

[4] En 1936, con la ley 4.415/36 al plantearse la exhibición de impuestos sobre tierras mapuches se produce la inscripción de títulos, particiones. Se entregaron entre 58 familias cerca de 10.000 has., quedando fuera del reparto 300 familias, generándose una mayor cantidad de ventas y expropiaciones engañosas a los propietarios mapuches. Posteriormente, la aprobación de la ley 9.231/78 en 1978 que otorgó en propiedad individual no comunitaria a las tierras otorgadas en las leyes 474/1866 y a la ley 552/1868 repitió este proceso (Hernández, 1993; De Jong, 2003).

Desde la década del 60, presionados por el avance de la tecnología y la competencia, muchas familias mapuche se ven forzadas a migrar a la zona urbana. Estas familias se ubicaron principalmente en los barrios periféricos, lindantes a las zonas agrícolas. El Barrio Los Eucaliptos -junto con el barrio Juan El Bueno- alojó a la mayor cantidad de población mapuche proveniente de Cuartel II (De Jong, 2003), debido al menor costo de sus terrenos. Con la aprobación de la ley 9.231 en 1978 que otorgó las tierras en propiedad individual (no comunitaria) se fue consolidando cada vez más el proceso de ventas y de migración. En este nuevo contexto urbano, a nivel económico y social, los mapuches fueron interpelados como “pobres” (Ramos y Del Rio, 2005), invisibilizado su pertenencia. La migración ha marcado las subjetividades volviendo a acentuar este posicionamiento entre la inclusión y la exclusión. La pobreza como eje de la construcción de sus pertenencias pareció “vaciarlos” de su historia. La categoría de pobreza los enlaza a una nueva cadena de significados -el desempleado, el carenciado- y a nuevas situaciones materiales. La zona periférica de Los Toldos -a diferencia de la zona céntrica de la ciudad, cuyos terrenos son de mayor valor- no cuenta con agua corriente, cloacas, asfaltado, ni gas natural. Sus pobladores, además, se ven perjudicados también ya que la cercanía a las zonas cultivadas los hace sufrir los avatares del uso de herbicidas y plaguicidas, los cuales afectan su salud y los ha dejado sin las estrategias familiares de producción. La migración ha reforzado y renovado las asimetrías locales.

LA DISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO SOCIAL A PARTIR DE LAS CONSTRUCCIONES MULTICULTURALES DE LA ABORIGINALIDAD

Si bien los procesos descriptos en el apartado anterior continúan actualizándose, existen nuevos criterios adoptados por el Estado para construir la aboriginalidad. Estos criterios devienen de las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural basadas en ideologías de multiculturalismo, que están íntimamente relacionadas al advenimiento de una nueva fase del capitalismo transnacionalizado y de las políticas neoliberales (Briones, 2002; Quino González, 2006). Estas políticas traen como premisas la privatización de servicios, la focalización de los programas sociales, una mayor presencia de los organismos multilaterales de crédito en la determinación de agendas locales, la descentralización estatal y “aparente” subsunción o retracción del mismo a las lógicas del mercado internacional (Sieder, 2004). Es en este marco multicultural que se ha entendido la diversidad cultural como valor y los Pueblos Indígenas han sido definidos como sujetos de derecho (Briones, 2002).

En la Argentina -si bien ya había sido iniciado la apertura al mercado mundial y la instalación de las políticas neoliberales en los años 70- este proceso se profundizó en los años 90 cuando el Estado Argentino reformó su estructura, entre otras cosas, reconociendo nuevos derechos ciudadanos (Carrasco, 2002). Entre estos reconoce los derechos especiales de los indígenas, tanto a partir de la ratificación de tratados internacionales como de la reforma constitucional^[5]. No obstante, este proceso de reconocimiento debe pensarse también como producto de las luchas de los movimientos indígenas que en las décadas de 1980 y 1990, con el retorno y consolidación de la democracia, encuentran lugares de acción^[6].

Con la incorporación de las ideologías del multiculturalismo la Nación reconfigura sus parámetros de ciudadanía articulando nuevamente sus geografías y los procesos de homogeneización y heterogeneización, presentándose como una nación etnicizada (Zizek, 2001). El multiculturalismo -así como lo he propuesto para el Estado Nación- también es una formación compleja (Briones, 1998b) que cobra materialidad y que opera mediante diferentes tecnologías en la constitución de sujetos, generando sus propios “régimenes de verdad de aquello que es cultura y aquello que no lo es” (Briones, 1998b:6-7).

[5] Para ver más sobre este proceso y su efectiva consolidación consultar GELIND, 2000a; GELIND, 2000b; Carrasco, 2002.

[6] Algunas de las demandas indígenas fueron incorporadas como reclamos legales (Carrasco, 2002). Un ejemplo de este proceso es la Ley Nacional N 23.302 -aplicada en 1989 mediante el decreto 155/89- en la que se declara de interés nacional el apoyo a las comunidades indígenas del país. La misma fue impulsada por diferentes organizaciones de pueblos indígenas de la Argentina. Mediante esta ley también se garantiza su desarrollo, su participación y la implementación de planes educativos, de salud y de acceso a la propiedad de la tierra y la producción.

El Estado Nación (y sus dimensiones provinciales y locales) al entrar en contacto con este régimen -lejos de “retirarse”- incorpora su retórica de apertura a la diversidad, a la vez que desarrolla una nueva racionalidad gubernamental para la espacialización de las alteridades (Briones, 2001). Como explica José Quino González (2006:279) “la moderación de las demandas es la divisa del modelo de pluralismo liberal, que ofrece incentivos a los actores moderados”. Va a ser el nuevo rol del estado -dando paso a sus intereses económicos- el de articulador de estas demandas.

Como producto de la incorporación de estas lógicas multiculturales, la valorización de la diversidad ha sido una de las premisas principales del Estado toldense durante estos últimos años. Desde el discurso público, la localidad se presenta como una “localidad etnicizada”. Por un lado, la ciudad cuenta con una oferta de turismo étnico que incluye al circuito histórico y cultural “del indio” que une distintos puntos de la ciudad y de las zonas rurales aledañas como una de sus principales atracciones^[7]. Por otro lado, desde la década del 80, pero principalmente en los 90, se iniciaron una serie de procesos de reflexión y organización mapuche (en la actualidad hay cuatro organizaciones mapuche formadas, entre las cuales se encuentra Epu Bafkeh). El estado municipal, además, ha incorporado algunas de las organizaciones como gestores de proyectos turísticos y culturales municipales (talleres de telar, de platería).

Como ya hemos mencionado, en este nuevo contexto, el orden hegemónico se mantiene mediante la regulación de demandas permitidas y no permitidas. En la localidad las demandas permitidas o los espacios creados responden a la idea de una cultura mapuche folklorizada o “tradicional”, esencializada, que se mantiene “intacta” en el tiempo. Se remite a la misma a un pasado rural, sin conflicto ni asimetrías, idealizado de acuerdo a los estándares de aceptación hegemónica (Brow, 1990). A la vez, se impugna a las organizaciones y luchas que exceden estos límites. Éstas siempre corren el riesgo de ser interpeladas desde la sospecha de autenticidad: desde un reduccionismo oportunista “hacerse indios” para acceder a recursos (Escolar, 2005) o como demasiado conflictivos y politizados frente a la imagen pacífica de las ideas folklorizadas.

Ahora bien, si bien “lo mapuche” se encuentra incluido simbólicamente en los espacios y discursos mencionados, los mapuches continúan viviendo en los “márgenes” de la ciudad. La diversidad sólo es reconocida y valorada desde la folklorización esencializante, desconociendo los procesos de la que es producto y sin los cuales no es posible hacerla inteligible. En la periferia, los mapuches -como he mencionado antes, interpelados como pobres- han sido invisibilizados frente a “lo mapuche” construido hegemónicamente. Los silencios y desplazamientos forzados anteriormente mencionados nuevamente vuelven a “borrarse”, en esta idea folklórica nada de eso queda reflejado.

Retomando lo dicho hasta aquí, todos estos procesos de sujeción han ido dejando huellas en las trayectorias de los sujetos mapuche. Han visibilizado la forma en la que constantemente se renuevan los espacios y las formas de circulación determinados para los mismos. Frente a estos límites de circulación, los sujetos en su cotidianidad van articulando estrategias para transitarlos, para discutirlos o hacerlos lugar de resistencia y posicionamiento político. A continuación propongo caracterizar -a partir de la reflexión de estas estrategias- la forma en que en Los Toldos, a pesar de estos contextos condicionantes y condicionados de desigualdad, han emergido procesos de subjetivación política que discuten estas múltiples espacializaciones y regímenes de verdad.

LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN: DE LAS MEMORIAS FAMILIARES A LOS POSICIONAMIENTOS POLÍTICOS

Como ya ha sido adelantado anteriormente, la hegemonía no puede entenderse como un proceso acabado. Los sujetos mediante sus movibilidades traspasan, ocupan y cuestionan estos lugares hegemó-

[7] El camino recorre los campos de “la tribu” -como cotidianamente ha sido denominada la zona del territorio mapuche- el monumento al indio, el museo del indio, el taller de telar mapuche Tucun Vule, la plazuela Coliqueo, la Casa cultural mapuche, la laguna “La Azotea” y la Olla.

nicamente creados. Al habilitarlos, al sentirlos como propios, los sujetos se constituyen y los constituyen de maneras diferenciadas. En estos lugares de apego (Grossberg, 1996) se actualizan sentidos de comunalización y de pertenencia (Brow, 1990) con otros sujetos con los que comparten orígenes comunes y modos similares de vivenciar, conocer y explicar el mundo. Estas pertenencias generan también modos de interpretar otros lugares y sujetos, es decir, modelan relaciones con el sí mismo y con los demás (Rose, 2003). Con y a través de ellas, los sujetos reflexionan acerca de la forma en la cual eligen ocupar, articular, traspasar los espacios circunscriptos hegemonícamente. En este ejercicio se constituyen como agentes para intervenir en la historia. De este modo, se formulan lugares de agenticidad a partir de los cuales delimitan y ponen en movimiento un proyecto político, construyendo un sentido de pertenencia de acuerdo a estas metas de acción (Grossberg, 1996). La habilitación se liga a los procesos de subjetivación que, en esta dialéctica entre sujeción y subjetivación, permiten entender la forma en la que los sujetos se identifican o no con estas posiciones hegemónicas, eligen modelarlas, actuarlas o resistirlas, porque es en el afecto donde se conjugan las trayectorias de los sujetos con estos regímenes de conducta.

Considero que en la organización se han habilitado tanto lugares de apego como instalaciones estratégicas. La organización Epu Bafkeh, situada en el barrio Los Eucaliptos, se conformó en el año 2002 y, como he mencionado en la introducción, desde el año 2006 se encuentra realizando el proyecto “*Xopün bawehtuwün: Brotos de medicina Mapuche*”. Los talleres de preparados medicinales -principal actividad del proyecto- fueron abiertos a la comunidad, dándose también participación a agentes de salud mapuche de Neuquén, Chubut, Río Negro y Chile, vecinos de la zona, miembros de otras organizaciones mapuche, médicos de la residencia de medicina general de Junín y docentes. En sus inicios, los mismos estuvieron dictados por una bióloga y por los agentes de salud mapuches invitados, brindándose contenidos sobre plantas medicinales, sus características, así como conocimientos relacionados con la cosmovisión.

Fue a mediados del año 2007 que se conformó un grupo de vecinos mapuches y no mapuches, quienes por elección propia, semanalmente se juntaban -y aún se juntan- a poner en práctica lo aprendido.^[8] En estos talleres semanales se inició la elaboración de los preparados, el armado de un huerto y, posteriormente, la confección del herbario. Estas actividades se convirtieron en una experiencia a partir de la cual los participantes empezaron a narrar historias de su infancia, de sus vivencias con la medicina. En general, durante las entrevistas y mi trabajo de campo muchos me comentaban que “no sabían nada de medicina mapuche”, sin embargo al hacer el herbario y los preparados emergían las memorias familiares. Estas memorias aparecían en un principio como cotidianas y desmarcadas, cosas que hacían sus abuelas, sus mamás cuando ellos se enfermaban, como por ejemplo, la práctica del *pewtum* (diagnóstico a partir del frotamiento de un sapo o un pollo), o el haber tomado yerba de pollo, infusiones con eucalipto. Sin embargo, con el correr del tiempo, estas memorias al “replegarse” fueron conectándose con determinadas pertenencias y luchas.

El concepto de “replegamiento” se desprende de la idea de pliegue (Rose, 2003). El pensar a la subjetividad a partir de la noción de pliegue permite entender a la misma sin ninguna interioridad esencial, conformada por: “cualquier cosa que pudiese adquirir autoridad: mandatos, consejos, técnicas, pequeños hábitos mentales y emocionales, una serie de rutinas y normas para ser humanos; los instrumentos por medio de los cuales el ser se constituye en diferentes prácticas y relaciones” (Rose, 2003: 238). Cada pliegue incluye la sumatoria de las experiencias que forman las trayectorias de los sujetos. Cada replegamiento implica un nuevo orden de autoridad entre los pliegues de la subjetividad a partir de una experiencia determinada.

En este caso, la constitución de un herbario dentro del taller hizo emerger memorias que afianzaron la autoridad de ciertos pliegues sobre otros. Entre el herbario, el territorio y los sujetos existe una relación de “constitución mutua” sin límites entre esta exterioridad e interioridad. El herbario da apertura a las memorias y las memorias narradas -a partir del herbario- dan cuenta de las prácticas de la medicina en el territorio desde donde han sido desplazados. Este “completa” algunos silencios, o

[8] La mayor parte de mi trabajo de campo lo he realizado en estos talleres, reuniones y otras actividades de la organización. También en las presentaciones públicas de los integrantes de la misma.

lo que muchas veces se consideraban olvidados, a la vez que muestra la manera en que las experiencias, prácticas y conocimientos sobre medicina habían sido clandestinizados a partir de principios de siglo. De este modo, las memorias familiares sobre las prácticas medicinales al replegarse emergieron con fuerza política, cobrando significatividad al interior de los discursos y prácticas de la organización desde donde los agentes mapuches discutieron los procesos de sujeción.

A continuación, analizo el papel articulador de las memorias en el posicionamiento político de los agentes de la organización frente monocultivo de soja y el uso de agrotóxicos, donde las memorias ligadas a las hierbas medicinales, a la vida en la “tribu” (como cotidianamente se denomina al territorio mapuche rural de Cuartel II), a la medicina como conexión con sus antepasados, permitió la emergencia de sentidos de pertenencia y de territorialidad contrastantes con aquellos que se han ido instalando hegemónicamente.

LA MEDICINA ES TERRITORIO: LAS MEMORIAS EN ACCIÓN

Desde los inicios de su trabajo en medicina mapuche, en el año 2004, la organización ha planteado como premisa que los padecimientos son efectos de la negación de la identidad, la estigmatización, la expropiación de sus territorios y la exclusión del sistema productivo que ha llevado al empobrecimiento del pueblo mapuche.

Hoy por hoy existe una subordinación de la cultura mapuche a la sociedad occidental argentina y chilena, situación que crea grandes brechas de desigualdad en las condiciones de vida y salud con el resto de la sociedad mayoritaria. Por ejemplo, se dan acentuados problemas de anomia comunitaria, suicidios y alcoholismo. Suponemos que en el caso mapuche en Los Toldos esto es consecuencia de la negación de la identidad, pérdida de las tierras, además de la pérdida de la práctica medicinal mapuche y sus recursos terapéuticos (se han extinguido hierbas por las producciones transgénicas y fumigaciones). Por eso, existe la necesidad de recuperación de espacios donde exista baweh (hierbas) y protección de los espacios naturales. (Epu Bafkeh, 2006)

Unos años después, durante la construcción del herbario, las memorias de los participantes acerca de la medicina daban cuenta de que las hierbas que en sus familias se usaban ya “no se veían más”. El herbario fue organizando materialmente un inventario de las hierbas que “aún se veían”, señalándose a la vez aquellas “que no se veían más”:

G: ¿Cómo era esa planta, vos te acordás que daba unas semillas y unas cosas así como espinas, como puntas?
 E: ¿Chamico?
 G: Chamico tampoco, no hay más.
 M: No hay más, y el chamico tiene propiedades medicinales. No me preguntes para qué, pero yo se que tiene propiedades medicinales el chamico.
 T: Sí, el chamico sí.
 G: Y las pitas esas del diablo que le decíamos nosotros tampoco hay.
 M: Eso también, no hay, ya no hay. Era común ver los alambres ¿No es cierto?
 E: Ya no hay. Sí. [...]
 T: Era como un cuernito, le dicen pájaro muerto. [...] Y es re bueno, es tanto bueno para la vista...
 M: Tiene fama de ser bueno para los ojos, para las cataratas y eso. (Conversación mantenida por las integrantes del taller durante la elaboración de preparados. Noviembre 2008)

En la década del 1970 el Padre Meinrado Hux, monje benedictino del monasterio Santa María de Los Toldos, había realizado un herbario. En aquella época contaba con más de 250 especies de plantas medicinales de la zona. El herbario realizado en Epu Bafkeh contó la presencia de sólo 50 de las 200 plantas nombradas por Meinrado. Los integrantes de Epu Bafkeh entendieron que la disminución

de la diversidad botánica había sido ocasionada por la introducción del modelo industrial de agricultura, pero principalmente por el avance del modelo productivo de monocultivo y el uso de agrotóxicos (plaguicidas, herbicidas), que cobraron una mayor extensión a partir de la década de los 70. Lo mismo fue confirmado cuando al realizar una identificación de hierbas en la zona rural encontraron menor cantidad que en las zonas urbanas.

En la actualidad, la principal explotación de Los Toldos es la producción extensiva de trigo y soja. Desde mediados de los años 90 en la región se han insertado -al igual que en todo el país- los paquetes productivos de semillas genéticamente modificadas de soja y el *round up*, marca del herbicida glifosato. Este paquete productivo fue elaborado por la empresa Monsanto. Desde esta década, en la agricultura latifundista de extensión se fue consolidando la estructura del agro-negocio que incluyó a los *pools* de soja como grandes conglomerados empresariales y terminó con el proceso de concentración de tierras y espacialización de la producción iniciado desde mediados de siglo.

En este modelo fue un eslabón más en la cadena que inició con la agricultura industrial y con su modelo de desarrollo de mayor ganancia con mayor tecnología y menor cantidad de mano de obra. La racionalidad ambiental de este modelo productivo parece regirse por el mayor aprovechamiento hoy sin pensar en el mañana, donde el territorio solo es un bien más entre todos los que intervienen. Las consecuencias del modelo desde su instalación -pero sobre todo con las modificaciones iniciadas en la década del 90- ha implicado una disminución de la diversidad botánica, el desgaste de los suelos y los daños sobre la salud humana por el uso de los herbicidas y la no rotación de cultivos. Los resultados obtenidos en el herbario visibilizaron este proceso y conformaron al monocultivo de soja y al uso de agrotóxicos en una problemática por la cual luchar.

A mediados del año 2008, se produce la presentación en el Congreso de la Nación del proyecto de la ley 125 que buscaba modificar el régimen de retenciones sobre las producciones agropecuarias. Estas medidas incrementarían las retenciones a las producciones de mayor valor de exportación (como la soja o el girasol). Los productores agropecuarios, oponiéndose al nuevo régimen impositivo, realizaron una serie de protestas y se enfrentaron duramente al gobierno nacional. Durante este período Epu Bafkeh unificó su lucha con el foro ambiental de Los Toldos, una organización de la sociedad civil que trabaja desde el año 2006 en cuestiones ambientales, principalmente en la lucha contra el monocultivo de soja y uso de agrotóxicos.

En medio de este clima de enfrentamiento y cruce de opiniones, los mapuches de la organización decidieron convocar, junto con el foro ambiental, a una reunión en su sede. La idea de este encuentro era “plantear la mirada mapuche acerca del conflicto del campo”, ya que pensaban que entre todos los entramados de discursos que articulaban reclamos y posiciones acerca del “campo” la misma estaba ausente. Durante la apertura de la reunión, una de las integrantes de la organización planteó:

Nos pareció que la voz mapuche estaba ausente en este conflicto cuando en este territorio los primeros habitantes que estuvieron en estas tierras fue el pueblo mapuche. [...] el pensamiento de los antiguos tiene que estar presente en el 2008 porque nosotros somos los sobrevivientes de los antiguos que pelearon por la liberación de los pueblos y murieron defendiendo esta tierra, muchos años han pasado de mucho silencio y nos parece que es hora de hablar. (Epu Bafkeh, agosto de 2008)

La organización retoma el pensamiento de los “antiguos”, aquellos que pelearon defendiendo el territorio, para iniciar su propia lucha, son los antiguos los que le dan voz para empezar a traspasar el silencio. Los conceptos utilizados intentan dar cuenta del proceso histórico que los sitúa allí, pero que a la vez los invisibiliza: sobrevivientes, liberación, defensa. En la memoria se discuten las construcciones hegemónicas del pasado que caracterizan a los “indios amigos” como aquellos que han “pactado” sin presión.

El “pacto” se postula como una aceptación -sin ningún tipo de resistencia, ni lucha- de los parámetros de ciudadanía y en paralelo el “abandono” de su cultura como algo no traumático. Todas estas miradas han reforzado la idea de la ausencia de “voces mapuche” en el territorio, impugnando a las

voces que emergen como falsas. Para contrarrestar el silencio, el pensamiento mapuche -sobre la vida, el territorio y la naturaleza- toma la palabra:

El pueblo mapuche sigue creyendo que la vida de la persona del che, tiene el mismo valor que la vida de los animales, que la vida de la tierra, que la vida de los pájaros, que la vida de las aguas, que la vida del viento y que la vida del río, por eso más de una vez habrán escuchado la defensa de la tierra contra el mal uso de los recursos naturales, nosotros no decimos que usamos los recursos naturales si no que tomamos aquello que nos permite vivir en la tierra, ese es el pensamiento mapuche. Nosotros no tenemos una relación de explotación con el recurso natural, ni tampoco vinimos a esta vida para dominar la tierra, como muchas veces el pensamiento occidental lo ha expresado y lo expresa de modo muy cruel en este conflicto. Para nosotros la vida de las sociedades humanas depende de la vida del planeta. Entonces cuando nosotros decimos que levantamos el grito de la tierra lo que estamos diciendo es que no nos podemos hacer más los sordos porque la tierra está sufriendo de tanto agroquímico. (Epu Bafkeh, julio 2008)

Las demandas se articulan desde una noción de territorio que da cuenta de una relación con la naturaleza -como posición estratégica- para hacer frente a la relación con la naturaleza planteada desde el modelo de agricultura industrial.

En esta pequeña experiencia que nosotros estamos haciendo hace más de cuatro años estamos haciendo de recuperación de la medicina mapuche nos hemos encontrado con que hace menos de 30 años en este territorio existían más de 250 especies de plantas medicinales, y en pocos recorrido que hemos hecho entre el año pasado y este hay menos de 50 especies nativa de plantas medicinales. ¿Esto qué quiere decir?, que en menos de 30 años han muerto más de 200 especies nativas, que nosotros si quisiéramos y si queremos ejercer nuestra propia medicina y curarnos con nuestro propio lawen (hierbas, medicina mapuche) no lo podemos hacer porque el campo está inundado de glisfosato. (Epu Bafkeh, julio de 2008)

El herbario cobra poder simbólico y funcional en el marco de la definición de su lucha y su devenir, ya que implica la producción de conocimientos locales que habilitan acciones estratégicas desde una nueva racionalidad ambiental alternativa, crítica y contrapuesta al modelo transnacional empresarial de los agro negocios (Escobar, 2000) antes descripto.

Si el espacio territorial donde habito está contaminado, invadido, transgredido, eso repercute en la vida de la comunidad y en la salud de las personas, porque todas las familias tienen origen en un elemento de la naturaleza, de donde proviene su linaje. Hay familias que tienen origen en el río, en el leüfu; hay otras que tienen origen en el aire o en el ñamkü, que son las águilas, como la mía por parte materna. Por eso para nosotros es importante mantener en equilibrio todas las vidas que viven en el planeta, de eso depende que estemos enfermos o saludables. (Entrevista a Verónica Aspiroz Cleñán, diario El Argentino febrero de 2010)

El territorio visibiliza la falta de salud y es allí donde se actualizan memorias sobre las formas de ocupación territorial y relaciones naturaleza - cultura de los ancestros. Memorias que dan cuenta también de la dimensión histórica del territorio (Carrasco, 2002) relacionando los desplazamientos y expropiaciones con el desarrollo de los modelos productivos.

[...] en plena dictadura militar, entre el 81 y el 85 se dieron los títulos de propiedad individual de las tierras en Los Toldos y ese mecanismo permitió la venta de los campos de modo fraudulento por chirolas, por engaños en familias mapuche. Nosotros podemos decir que esto fue un modelo de expropiación en nuestras propias tierras pergeñado para quedarse con nuestros campos. Porque si la legislación o el estado argentino hubiera contemplado la propiedad comunitaria de las tierras nadie acá hubiera podido ni vender sus tierras, ni quedarse sin sus tierras. Y de las 16000 hectáreas que en su momento Mitre

le reconoce a uno de los lonkos que existió en esta tierra, de las 16000 hectáreas en este momento tenemos menos de 1000. Entonces quiere decir que el modelito le salió perfecto porque el pueblo mapuche hoy no vive en el centro de la ciudad, hoy vive en la periferia y en los suburbios, sobretodo gente que trabaja en el campo o que trabaja en casas de familia, hemos pasado a ser parte del pobrerió de los toldos cuando nosotros tuvimos la plena posesión de los campos y de ellos nos alimentábamos. (Epu Bafkeh Julio 2008)

Ha sido el crecimiento en nombre del desarrollo el que ha dejado fuera a las producciones agropecuarias familiares y minifundistas, forzando las ventas territoriales, quedando los pobladores mapuche -producto de la dinámica entre las geografías de inclusión y exclusión (Briones, 2001)- viviendo en los límites del pueblo y siendo incorporados en los trabajos más precarizados. Los procesos de apertura a la diversidad cultural han enmascarado los procesos de expansión del capitalismo transaccionalizado y flexible, los cuales generaron mayor exclusión. Los mapuches empobrecidos de la periferia se muestran como un síntoma (Zizek, 2001), como un punto de exclusión que permiten desenmascarar la idea de la universalidad global del capitalismo mantenida a partir de la ideología del multiculturalismo.

Los discursos de los agentes de la organización, por un lado, narran las memorias colectivas de los mapuches de la periferia, los empobrecidos, los no reivindicados desde la folklórica diversidad cultural. Porque son las familias que viven en esta zona las que han sido excluidas por el sistema de agricultura, las que no pueden producir más su sustento, y las que -al mismo tiempo- sufren los embates de la utilización de agrotóxicos: problemas en la piel, respiratorios, cáncer, enfermedades que se han desarrollado por la deriva de los agrotóxicos en el aire.

Por otro lado, rompen con la idea de una cultura esencializada propuesta desde la diversidad hegemónicamente construida, al establecer en la lucha sentidos de pertenencia con otras personas de la periferia, como los vecinos que conforman el foro, en busca de la denuncia de los perjuicios ocasionado por este modelo. Al poner en evidencia las bases históricas del “pobrerió”, lo reubican por fuera de las historizaciones hegemónicas que lo narran como una consecuencia del ocio, del desaprovechamiento, o de la resistencia al cambio. La medicina es territorio porque evoca aquellas relaciones con el mismo que estas historizaciones han silenciado. A la vez que evoca formas de entender al territorio que no son las que se enmarcan en las lógicas del aprovechamiento estatal y empresarial que lo consideran como un bien. El territorio es el lugar de las memorias, es el lugar de los ancestros.

LA MEDICINA MAPUCHE COMO LUGAR DE RESISTENCIA Y DE SUBJETIVIDAD POLÍTICA

Desde hace algunos años, venimos trabajando en la recuperación y práctica de la medicina mapuche, como también en la visibilización de una práctica que el Estado Argentino ha clandestinizado, como es el ejercicio de la medicina de los pueblos originarios. Como es sabido, el pueblo mapuche fue despojado de su territorio, durante la campaña de Roca que provocó el genocidio y los sucesivos hechos legales, pero no legítimos que el Estado realizó, como por ejemplo: permitir la propiedad individual de las tierras; la prohibición de las manifestaciones culturales más primarias como hablar la lengua propia: mapuzungun. El territorio sostiene la medicina mapuche, ya que la misma está íntimamente ligada a la tierra-territorio, en un caso para proveer de plantas medicinales, cortezas de árboles, raíces, minerales y en el otro caso, por los usos que se hacen del territorio, de los espacios sagrados, de los tipos de cultivos, de las aguas, etc. (Epu Bafkeh, 2007)

Desde la medicina, la organización empieza a resignificar los silencios y olvidos como puntos de evidencia para entender los procesos de construcción de hegemonía y dominación, delineando su posicionamiento político. A partir de la recuperación de la medicina mapuche, los sujetos van reactivando y actualizando las memorias que han sido silenciadas en el proceso de construcción de un pasado oficial definido hegemónicamente. Son éstas memorias de salud y prácticas de medicina mapuche, puestas en acción, las que van desarmando la trama estigmatizante por la cual ha sido posible la incorporación subordinada de los mapuche dentro del Estado Nación. Como marcos interpretativos desafiantes,

las memorias fundadas en tales experiencias van cuestionando el proceso que ha clandestinizado -en nombre de la “civilización”- no sólo las prácticas mapuche de curación de las enfermedades, sino también las ceremonias, entre otras. Asimismo, como modos de articular experiencias significativas, las memorias constituyen formas de problematizar y debatir los procesos productivos que causaron los desplazamientos forzados de sus territorios, evidenciando los efectos que ello ha acarreado en la cotidianidad de las familias mapuche.

De este modo, los agentes de la organización buscan dar significación y encarar los problemas de salud producto de la espacialización hegemónica: la exclusión, el silenciamiento, los desplazamientos, la violencia, la negación y estigmatización de su pertenencia. En este sentido, la conformación del espacio de medicina mapuche de la organización, mediante la articulación de la reivindicación histórica, la revalorización de las prácticas de curación mapuche y la recuperación territorial, parece constituirse como un locus de resistencia posible ante los procesos de exclusión económica, social y política que actualmente atraviesan los mapuche en Los Toldos.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Ana (1994) “The Politics of Space, Time and substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23 pp. 379-405.

BECHIS, Marta (2007) Cacicazgos pampeanos: Fronteras adentro y fronteras afuera. Presentado en *Simposio El Liderazgo Indígena en los Espacios Fronterizos Americanos (siglos XVIII-XIX)*. Lidia Nacuzzi y Ingrid de Jong (Coord.). Buenos Aires, 2 y 3 de agosto.

BRIONES, Claudia (1998a) *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

BRIONES, Claudia (1998b) “(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad”. *Série Antropologia # 244*. Brasilia: Universidade de Brasilia.

BRIONES, Claudia (2001) “Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche”. *Cultural Agency in the Americas Project: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*. Workshop del Social Science Research Council, organizado por Doris Sommer. Cuzco, Enero 29 y 30.

BRIONES, Claudia (2002) “Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de lo indígena en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural”. En: Norma Fuller (Comp.): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

BRIONES, Claudia (2003) “Indios parecen, por su color’. Prácticas de etnicización y racialización en Argentina.” Ponencia presentada en el *Quinto Coloquio LatCrit sobre Derecho Internacional y Derecho Comparado*. Buenos Aires, Agosto 12 al 14 de 2003

BROW, J. (1990). “Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past”, *Anthropological Quarterly*, 63 (1) pp 1-6.

CARRASCO, Morita (2002) *El movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. University of Texas at Austin, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies. Disponible en: <http://utexas.edu/cola/lialias>

CARRASCO, Morita y Claudia BRIONES (1996) *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA-Asociación Lhaka Honhat.

GELIND, (Briones, C., Carrasco M., Escolar, D., Lenton, D.) (2000a). “El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto ‘pueblos indígenas’. VI Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata y Colegio de Graduados de Antropología, 14 al 16 de septiembre.

- GELIND, (Briones, C., Carrasco M., Lenton, D., Siffredi, A.) (2000b). "La producción legislativa entre 1984 y 1993". En: CARRASCO M. (editora) Los derechos de los pueblos indígenas en la Argentina. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat e International Working Group on Indigenous Affairs. Serie Documentos en Español N° 30. Buenos Aires, VinciGuerra Testimonios.
- CORRIGAN, Philip y SAWYER, Derek (1985) *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- DE JONG, Ingrid (2003) *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos* (Provincia de Buenos Aires), Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires.
- DEL RIO, Walter (2005) Etnogénesis, hegemonía y nación. Construcción de identidades en norpatagonia, 1880-1930. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- ESCOBAR, Arturo (2000) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?" En Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- ESCOLAR, Diego (2005) "El `estado de malestar´. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huape". En Claudia Briones (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, pp. 45-79
- FOUCAULT, Michel (1991) *La gubernamentalidad*. AAVV, Espacios de Poder. Madrid: La Piqueta.
- GROSSBERG, Lawrence (1996) "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?" En: Stuart Hall y P. Du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, cap. I:87- 107.
- HERNANDEZ, Isabel Comp. (1993) *La Identidad Enmascarada. Los mapuches de Los Toldos*. Buenos Aires: Eudeba.
- QUINO GONZALEZ, José Vicente (2006) "El movimiento indígena en Guatemala" En Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga (coords.): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Vol.II. México: Casa Juan Pablos y CEAM. Pp: 277-292.
- RAMOS, Ana (2005) *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- RAMOS, Ana y DELRIO, Walter (2005) *Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut*. En Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, pp. 79-118
- RATTO, Silvia (2003) "Una experiencia fronteriza exitosa: el negocio pacífico de indios en la provincia de Buenos Aires (1829-1852)". *Revista de Indias*, LXIII (227): 191-222
- ROSE, Nikolas (2003) "Identidad, genealogía, historia". En Stuart Hall y Paul Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp.: 214-250.
- SEGATO, Rita (2002) "Identidades Políticas y Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo Global". *Nueva Sociedad* 178: 104-125.
- SIEDER, Rachel (2004) "Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas". En *Memorias del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*. Quito, Ecuador, Agosto.
- WILLIAMS, Raymond (1997) *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001) "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional." En Fredric Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. Pp.: 137-188.

FUENTES UTILIZADAS

Epu Bafkeh (2007) “¿Por qué no hay Machis en la Argentina?” En Epu Bafkeh Año 2 N°6

Epu Bafkeh (2006) *Proyecto “Xopün bawehtuwün, Brotes de medicina mapuche”*

Epu Bafkeh (2008) Grabación de la reunión organizada en Epu Bafkeh por el conflicto del campo.

Entrevista a Verónica Azpiroz Cleñán. Diario El Argentino (14/02/2010)