

## Ensayos de metodologías colaborativas: repensando y enactuando mundos desde la medicina ancestral mapuche y la etnografía

Marcela Tomás (UNRN-IIDYPCA) Santisteban Kaia (UNRN-IIDYPCA-CONICET)

### Introducción

A principios del mes de junio de 2017, Javier Cañio se encontraba en un estado de salud muy delicado que hizo que fuera a Gulumapu (actualmente República de Chile) para atenderse con un *machi* (autoridad espiritual del pueblo mapuche). Al regresar, funcionarios de la aduana argentina secuestraron el *lawen* (*medicina ancestral mapuche*) que el *machi* había preparado para su tratamiento prolongado y lo destruyeron. La gravedad del estado de salud de Javier hizo que se contactara con otras personas del pueblo mapuche tehuelche que habían experimentado este tipo de violentamientos en relación con prácticas de su medicina ancestral. En tanto hasta no hace demasiado tiempo en *Puelmapu* (actualmente dentro del estado argentino) no había personas reconocidas por su rol de *machi*<sup>1</sup>, era una práctica habitual que tanto pacientes como *machi* se trasladaran al otro lado de la cordillera --debiendo pasar por puestos de control aduaneros--. El momento de realizar los trámites aduaneros era ocasión de experimentar por parte de estos miembros del pueblo mapuche tehuelche humillación y destrato de diverso tipo, que incluía desde el obligarles a quitarse la ropa, inspeccionar de modo abusivo todas las pertenencias --entre las que se encuentran objetos ceremoniales-- hasta secuestrar el *lawen* que era literalmente tirado a la basura.

Este evento permitió visibilizar tanto formas sistemáticas de violentamiento por parte de los estados argentino y chileno sobre ciudadanos que se reconocen pertenecientes a pueblos originarios como el incumplimiento de normativas internacionales referidas a derechos que amparan a los pueblos indígenas. Concretamente, tanto el estado argentino como el chileno violan su ratificación del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo)<sup>2</sup>, de la Declaración

---

<sup>1</sup> En otros trabajos Santisteban (2019) ha profundizado en la relación con los procesos de colonización y evangelización (Delrio, 2005, Nicoletti, 2002).

<sup>2</sup> *Convenio 169 OIT PARTE VII. CONTACTOS Y COOPERACIÓN A TRAVÉS DE LAS FRONTERAS (Ratificado en Julio de 2000). Artículo 32: Los gobiernos deberán tomar medidas*

de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas, y también de la Constitución Nacional Argentina<sup>3</sup>. Desconoce también la Declaración de Beijing adoptada en el Congreso de la OMS (Organización Mundial de la Salud) sobre Medicina Tradicional<sup>4</sup> (Beijing, 2008) que recomienda a las instituciones estatales la elaboración de legislaciones y reglamentos que garanticen las prácticas, usos y conocimientos de la “medicina tradicional y complementaria” de los pueblos indígenas en general.

Como respuesta a estas prácticas estatales de imposición de fronteras entre Argentina y Chile que contravenían legislación vigente mencionada, miembros de diferentes comunidades mapuche tehuelche, organizaciones, familias y personas mapuche y no mapuche de la ciudad de Bariloche ocuparon pacíficamente la oficina del SENASA (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria) de la ciudad de San Carlos de Bariloche. A partir de este evento político de lucha por el “libre tránsito del *lawen*” distintos colectivos de manera autónoma y transitoria se movilizaron para hacer visible este reclamo.

A partir de este movimiento colectivo comenzaron a articularse otros proyectos políticos en relación a la medicina ancestral mapuche. Aquí nos centraremos en uno de ellos, por ser representativo de las experiencias etnográficas colaborativas de las que queremos dar cuenta: La habilitación de un espacio de atención mapuche de la Salud en una comunidad de la provincia de Río Negro, llamado *Ruka Lawen*.

Nos interesa resaltar que los caminos para formular acciones conjuntas --entre sujetos sociales con pertenencias múltiples y diversas-- suelen ser muy variados y

---

*apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras; incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente. Declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas. Artículo 36: Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros, así como con otros pueblos, a través de las fronteras.*

<sup>3</sup> Constitución Nacional de 1994- Argentina CAPÍTULO CUARTO Atribuciones del Congreso Artículo 75. Inciso 17: 17. “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.”

<sup>4</sup> [https://www.who.int/medicines/areas/traditional/TRM\\_BeijingDeclarationSP.pdf](https://www.who.int/medicines/areas/traditional/TRM_BeijingDeclarationSP.pdf)

complejos, debido a que se ponen en práctica otras formas de organización colectiva y de relacionalidades con el entorno. Particularmente, la medicina mapuche ha ido actualizando un conocimiento en el que la relacionalidad entre humanos, con existencias no humanas (*pu ngen, pu newen*<sup>5</sup>), y con ancestros (*pu longko*<sup>6</sup>), es constitutiva del ser mapuche y de su estar en el mundo (Blaser, 2013, Strathern, 2004).

Compartiremos experiencias etnográficas desarrolladas en el marco de prácticas relacionadas con la medicina ancestral mapuche, con el propósito de realizar un ejercicio reflexivo sobre la manera en que producimos conocimiento en conjunto con interlocutores del pueblo mapuche acerca de las categorías de *lawen* y de *compromiso*.

## 1. El camino a la *Ruka Lawen*

El primer paso en el camino a la *ruka* lo constituye una serie de movilizaciones y acciones que involucraron a personas de pertenencias muy diversas. Es central mencionar entre estas acciones diversos encuentros en los que participaron comunidades mapuche tehuelche de *Puelmapu*, abogados especializados en Derecho Indígena y personal de la agencia estatal del SENASA. Lo particular de tales encuentros es que se realizaron siguiendo el protocolo mapuche del *trawn* (encuentro político). En primer lugar, fueron realizados en territorio de la comunidad mapuche Millalonco Ranquehue. En segundo lugar, el inicio del encuentro lo marca el *chalitun* (presentación) de quienes están presentes comenzando por quien es la autoridad del territorio en que se realiza. Posteriormente continúan presentándose de a uno quienes se encuentran a la derecha, hasta finalizar. Dado que no constituye el objeto del presente trabajo dar cuenta de este tipo de protocolos, basta mencionar sintéticamente que esta forma de presentación irrumpe con la

---

<sup>5</sup>*Pu ngen* y *pu newen* son términos del *mapuzungun* que refieren a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales, y con quienes las personas y comunidades mapuche mantienen diversos tipos de relaciones y compromisos vinculantes.

<sup>6</sup>*Pu longko* son ancestros muy antiguos que habitan en el territorio, en otras entidades y formas, que pueden ser no humanas.

temporalidad y espacio de la lógica estatal *winka*<sup>7</sup> en más de un sentido. Por un lado, la disposición de las personas es en ronda. En este caso, cada concurrente se ubicó de acuerdo a criterios de afinidad. Por otro lado, el orden de la presentación comienza por quien es la autoridad de la comunidad para seguir hacia la derecha sin distinguir jerarquías sino ubicación espacial. En tercer lugar, cada persona se presenta a sí misma, pudiendo llevar tal presentación más o menos tiempo, dado que en el caso de quienes hablan *mapuzungun* puede incluir no solamente el nombre y el lugar de pertenencia sino la referencia a divers@s ancestr@s y la posterior traducción al castellano de lo dicho.

Uno de los resultados de los diversos *trawn* fue la redacción de un protocolo<sup>8</sup> que habilita la libre circulación de ciertos tipos de *lawen*. Para algunos de los integrantes mapuche que participaron en este proceso el permiso debía ser considerado como un “acuerdo transitorio” que debía ser ampliado y profundizado desde las perspectivas y filosofías mapuche.

Además de revelar las asimetrías y el incumplimiento de la legislación nacional e internacional, los encuentros en torno del *lawen* también condujeron a pensar la medicina ancestral como un proyecto político independiente y propio del pueblo mapuche.

Nuestra participación en los encuentros implicó una inserción compleja, que incluía actividades diversas como la redacción de las actas de los encuentros y el acompañamiento en términos de militancia, a las que se superpone la participación con observación. Desde el inicio la comunidad y otras personas participantes estaban al tanto de que somos antropólogas y que nos interesa comprender los sentidos del *lawen* tanto en sus recorridos territoriales, como en las formas de hacer política y en las memorias del pueblo mapuche. En el siguiente apartado nos centraremos en explicitar los diversos modos en los que nuestras intervenciones en tanto antropólogas son modeladas y modeladoras en este proceso político cultural cuyo eje estructurante es el *lawen*.

---

<sup>7</sup> En Cañuqueo y Ramos (2018) *Winka* es la denominación utilizada en sentido general para nombrar a quienes “llegaron de otra parte” —esto es, que no son originarios del territorio mapuche. Connota un modo de actuar contrapuesto al mapuche.

<sup>8</sup> Este protocolo es un acuerdo que permite el traslado de la medicina ancestral mapuche por todos los pasos fronterizos entre Chile y Argentina.

## 2. Levantando la *Ruka*

En el proceso que relatamos muy brevemente también se evidenció la necesidad de contar con un espacio para uno de los *machi* que periódicamente concurre desde Gulumapu a atender a personas de este lado de la cordillera. Así, en el año 2018, en la Lof Millalonco Ranquehue --la misma en la que se habían realizado los *trawn*-- surgió la propuesta de construcción de una *Ruka Lawen* (espacio de medicina ancestral mapuche) al cual fuimos invitadas - junto a otras familias y miembros del pueblo mapuche-- a participar como *wenüy* (compañeras y amigas), ya que también concurríamos a atendernos con el *machi*.

Una vez decidido el lugar donde se levantaría la *ruka*, se procedió a comprar una casilla, para lo cual uno de los integrantes de la comunidad solicitó un préstamo - que sería cancelado con el aporte de una cuota mensual por todos los que formábamos parte del grupo- a dos años. El pago de las cuotas incluyó la colaboración del *machi* y también el desarrollo de diversas acciones -eventos, curanto, ventas de rifas- para reunir fondos con los que complementar el aporte que cada uno de los participantes realizaba mensualmente. Además de eso, nos organizamos para desbrozar el terreno, emparejarlo, y hacer lo que cada quien estuviera capacitado en términos de construcción (desde las aberturas a la instalación eléctrica y de agua) de acuerdo a la disponibilidad temporal.

Desde nosotras, la participación también implicaba trabajo de campo. En tal sentido registrábamos en nuestros cuadernos conversaciones informales pero profundas respecto del *lawen*, del *machi*, de prácticas, y de memorias sobre los lugares que daban cuenta de vínculos con el territorio, de experiencias de tratamiento con el *machi* y de situaciones conflictivas en los viajes a través de las fronteras estatales que escinden la WallMapu (territorio mapuche). Conversaciones que acontecían mientras buscábamos piedras para la platea donde se ubicaría la *ruka*, levantábamos las paredes de adobe de la sala de espera o en reuniones donde se debatía cómo continuar el proceso de levantar el espacio, por ejemplo, en torno a la pregunta de cómo orientar la *ruka* de acuerdo a las indicaciones del *machi*.

Es decir, a partir de estos vínculos nos vimos implicadas como parte del colectivo en

numerosas instancias, que incluían desde la redacción de actas de *trawn*, elaboración de protocolos para presentar a funcionarios del Senasa, participación en movilizaciones de reclamo en lugares públicos, y participación en las actividades vinculadas con la construcción de la *ruka lawen*. También estar presentes activamente cuando el *machi* llegaba al territorio de la comunidad, preparar *mudai* (bebida hecha con maíz), cocinar pan, estar atent@s a si la familia y ayudantes del *machi* precisan algo.

Este formar parte incluía nuestra experticia en tanto antropólogas, que se evidenciaba por ejemplo en la solicitud del registro de la historia de la *ruka lawen* y de las memorias de la comunidad.

A lo largo de los diversos encuentros, muy frecuentemente se aludía al compromiso. En principio uno de los sentidos inmediatamente asociados es el referido al respeto por la palabra dada, sin embargo con el correr del tiempo notamos que sus implicancias son mucho más profundas.

Sin ser nombrado, es ejercido --o no-- en acciones que dan cuenta de conductas referidas a relaciones no solamente entre humanos, sino que se extienden a otras entidades con las que se comparte la existencia en el territorio. En una oportunidad, en tiempos de *wiñoy tripantu*, la *werken* de la comunidad Ranquehue nos dijo: “Lo que se hace es renovar el compromiso como mapuche, todo lo que hacemos se encierra con esa acción: renovar el compromiso”.

Referido a los alcances del compromiso una de nuestras interlocutoras dijo que “cada mapuche puede subir a la montaña más alta, dar una vuelta completa, y hasta donde le de la vista es responsabilidad suya cuidar, respetar, conservar lo que ve. Porque cada uno de los *ngen* y *newen* son el sustento espiritual para que podamos seguir existiendo” (Tomás y Ranquehue, 2018).

Entendemos el proceso de construcción de la *ruka* desde esta idea de compromiso que devino en una experiencia de fortalecimiento de afectos y de *kimeluwün* (transmitir/aprehender) *kimün* (conocimiento) para una producción científica desde una episteme diferente a la académicamente hegemónica.

### 3. Etnografía y *kimeluwün*: sentipensando junt@s

Para dar cuenta del diálogo con nuestr@s interlocutores y para reflexionar sobre el proceso del cual el *lawen* es protagonista nos centraremos en una de las actividades mencionadas.

De acuerdo a los requerimientos del *machi*, previamente a su visita era necesario salir a juntar *lawen*<sup>9</sup>. Si bien él traía algunos, también era preciso salir en búsqueda de otros por diferentes motivos. En esas ocasiones, alguien de la comunidad nos mandaba un mensaje para coordinar encontrarnos y salir juntas, recordándonos que, además de llevar cuchillos y alguna bolsa, no olvidáramos semillas, yerba, maíz y ñaco para hacer *ngillipun*. Esta actividad debía realizarse sobre todo en horas de la mañana, antes de las 12 o luego entre las 14 y las 17 hs. No era bueno “molestar juntando *lawen*” en los otros momentos de la jornada.

Algunas veces la solicitud del *machi* conducía a profundizar en la memoria, cuando refería a alguna especie de planta que desconocíamos, o que hacía tiempo no se usaba y debía apelarse a recuerdos de antaño sobre el lugar en que crecía. Esto hacía que se reforzaran vínculos con personas de otras comunidades<sup>10</sup>.

Una vez solicitó corteza de arrayán<sup>11</sup>(árbol nativo), *lawen* que había en la casa de una de nosotras. Fue así que alrededor de las nueve de la mañana una amiga de la comunidad se acercó para obtenerla. Comenzamos a realizar la ceremonia en *mapuzungun* y en castellano, solicitando permiso al *lawen*, explicándole qué íbamos a hacer y el motivo para el cual sería destinado, mientras le ofrecíamos semillas, muday y yerba. En un momento la coautora de este trabajo dueña de la casa rememoró -sin decirlo en voz alta- que ese árbol había sido plantado hacía mucho tiempo por su padre, sintiendo cierta preocupación respecto de la consecuencia de la extracción de corteza para el árbol. Fue tranquilizador observar que su amiga

---

<sup>9</sup> Si bien no es este el lugar para desarrollar la noción de *lawen*, cabe aclarar que no se corresponde simplemente con una especie vegetal sino que puede aludir a una parte de la planta, sea ésta raíz, hojas, flores o también a una misma “especie” pero que crece en diferentes ambientes. Ejemplo de esto último es el quintral (*Tristerix tetrandrus*), cuyo uso medicinal difiere según crezca sobre maitén (*Maytenus boaria*) u otra especie vegetal.

<sup>10</sup> Sara Itkin es una médica que la comunidad reconoce, aprecia y respeta porque su labor de investigación sobre las propiedades terapéuticas de las plantas nativas a lo largo de varios años se ha basado en conversaciones con mujeres mapuche de diversos lugares.

<sup>11</sup> *Luma apiculata*.

acariciaba al árbol y le hablaba en voz baja, gesto de afecto que, como parte de la ceremonia, expresó su profundidad. Este enactuar el vínculo con el *lawen* enriqueció la comprensión del sentido de respeto habitual en el *nguillipun*.

#### **4. Sobre el compromiso: “La nieve prepara la tierra para nuevos brotes”<sup>12</sup>**

Hasta aquí podríamos decir que el *lawen* nos enseñó que en tanto *medicina viva* está relacionado a prácticas y conocimientos mapuche, que actualizan formas ancestrales de *kimun*, entre las que se actualiza la noción de “compromiso” como práctica necesaria para levantar y enactuar las relaciones entre personas mapuche y no mapuche y entre personas y no human@s (Blaser, 2013). Los significados y sentidos de *lawen* y de compromiso son amplios y heterogéneos porque se expanden, en cada caso, hacia ideas diversas sobre el vivir como mapuche, las cuales responden a diferentes trayectorias personales, familiares y políticas. Por ende, sus sentidos, no pueden ser fijados de una vez sino que se van construyendo y modificando en procesos diversos que involucran actores con pertenencias heterogéneas. En relación a esto, y a través de las experiencias propias que enmarcamos en nuestro trabajo, comprendemos entonces que la colaboración siempre se realiza en prácticas situadas y concretas (Briones, 2020).

A lo largo de este escrito es evidente que la investigación hubiera sido, si no imposible, muy diferente de no incluir las reflexiones surgidas en conversaciones y actividades compartidas con nuestr@s interlocutores. Junto con Joanne Rapaport (2007) entendemos que la etnografía es más que un texto escrito o un método para recoger datos; es un espacio crítico en el cual l@s antropólog@s y nuestr@s interlocutores podemos participar conjuntamente en la co-teorización (la creación de nuevas construcciones teóricas). En tal sentido es que consideramos que las diferentes maneras -- prácticas y discursivas-- en que fuimos acercándonos a los sentidos de la noción de compromiso, constituy en una aproximación a una forma de hacer etnografía que arroja luz sobre involucramientos intelectuales, afectivos y políticos que, como la nieve, “preparan la tierra para nuevos brotes”.

---

<sup>12</sup> Frase del documental “Pire”. Corto producido en el marco de Mapuzungun. “El habla de la Tierra”. <https://www.youtube.com/watch?v=61IUoQIJqsE>



Casi finalizando este escrito conversamos con Pablo, quien enseña *mapuzungun* en la UNRN (Universidad Nacional de Río Negro) y quien participó de distintas ceremonias relacionadas con el *lawen* y en actividades durante el desarrollo del conflicto con el SENASA. Sus reflexiones sobre la noción de compromiso expandieron lo que hasta el momento habíamos deducido, a la vez que confirmaron nuestra percepción de la riqueza y complejidad de esta conceptualización. En estos intercambios sobre nuestro trabajo escrito y su interés por querer profundizar en el conocimiento mapuche, Pablo nos decía lo siguiente:

“En *mapuzungun* tenemos diferentes palabras para casi decir lo mismo compromiso, es como que cada actividad o cada acción que se vaya a hacer tiene una palabra que implica la idea de compromiso (...) que aparte del compromiso implica la idea del cumplir ¿no? También, del deber de accionar, ¿no? Se me ocurre una ceremonia de un *machi* de, una *machi* que la idea de *kullitwn* que la idea de *kullitwn* es ir a entregar, es ir a dejar a un lugar, al *ngen* del lugar, o al *newen*, para cumplir con todo lo que se ha pedido en la ceremonia, ¿no? y ahí también está la idea del compromiso, porque uno tiene que cumplir con lo pactado. Por ejemplo *wichawn*, la idea de ponernos de acuerdo para hacer determinada acción, ¿no? (...) por eso el *wichawn* (...) como que la gente se invitaba mutuamente para hacer una ceremonia, para hacer un *kamarikun* y ahí está también implícita la idea de compromiso. Como que esto está bueno verlo desde el *mapuzunugun*, como que cada acción tiene una palabra diferente, que desde nuestro pensar del castellano es compromiso nomás o a lo sumo deber, pero también está la idea siempre del cumplir con eso ¿no?. Por ejemplo *ultukuzungun*. Ahí también está la idea de compromiso. Porque comprometí mi palabra, dije mi palabra, dije que iba a hacer tal cosa (...) Cada actividad que uno hace tiene un valor y tiene un tiempo y tiene un sentir en hacer esa actividad. No digo que en castellano no, pero en castellano utilizamos la palabra compromiso para múltiples funciones. (Conversación personal, P.K., 21/08/2020).

Aquí el análisis de Pablo destaca que el cumplir y el deber tienen especificidad de acuerdo a con qué o quiénes se establezcan los vínculos. El simple hecho de dirigirse a un lugar tiene un motivo, y el dejar algo antes de retirarse del mismo implica que se cumplió con lo que se iba a hacer. Como tempranamente alertara Rahman y Fals Borda (1989), el campo es un espacio crítico que interpela las concepciones de racionalidad y dualismo cartesiano de la ciencia normal y --agregamos nosotras-- colonial (Escobar, 2014).

Entre otras actividades, la de ir a buscar *lawen* nos confrontó con la ontología dualista dominante: al presentarnos, pedir permiso, explicar y dejar algo al *lawen* estamos enactuando mundos que constituyen un pluriverso en conexión parcial --y en casos asimétrica-- los unos con los otros.

Por otro lado, al momento de reflexionar sobre nuestra práctica etnográfica y sus temporalidades, surgieron una serie de preguntas respecto de los alcances y bordes de la misma en términos colaborativos. Por una parte, entendemos que a lo largo de todo el proceso mencionado, las diversas actividades implicaron enactuar prácticas del mundo académico desde formas de hacer que cuestionan los abordajes heredados de la tradición metodológica colonial. Este giro metodológico implica que el campo es un espacio social en el que se produce conocimiento teórico, no simplemente datos. Simultáneamente, nuestro@s interlocutores enactúan con nosotras un mundo cuya complejidad trasciende las relaciones entre humanos al incluir vínculos con otros existentes. En nuestro caso, la puerta de acceso a ese mundo fue enactuar el compromiso. En ese enactuar conjunto fuimos percibiendo la complejidad de esta noción que pone en tensión el dualismo entre hacer y pensar: El compromiso no es una abstracción que pueda traspolarse a actividades diversas, sino que cada actividad tiene un compromiso particular.

En la temporalidad de esta escritura, sin embargo se evidencia un borde difuminado respecto de la práctica de colaborar, que dejamos como interrogante: ¿Puede entenderse la consulta a Pablo como colaboración? Su reflexión profunda sobre los sofisticados sentidos del compromiso ¿es parte del trabajo de campo si entendemos que el campo incluye la teorización, aun cuando la conversación no fue en el contexto del proceso de *lawen* que venimos compartiendo?

Nuestras interacciones y diálogos nos condujeron a coincidir con los planteos que entienden los conceptos como herramientas heurísticas, que nos sirven para leer comparativamente procesos entre temporos espacialidades diferentes. Por otro lado, también sostenemos la importancia de respetar la autonomía relativa de las agendas propias y las de nuestros interlocutores.

Coincidimos con Briones (2020) cuando sostiene que hay que ser cuidadosos al momento de pensar la investigación colaborativa en términos homogéneos: lo que acontece son en verdad situaciones muy diversas a las que debemos pensar de

modo situado. En este abordaje el campo nos confronta con situaciones no previstas inicialmente, operando entonces como lugar para conceptualizaciones, muy lejos de aquellos posicionamientos que lo consideran un espacio donde se “recolecta” información (Clifford, 1988).

### **Bibliografía:**

Blaser (2013). “Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”. *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.

Briones (2020). “Perspectivas teóricas y metodológicas para el estudio de las sociedades indígenas: trayectorias de investigación”, en el marco del Ciclo de Paneles Virtuales -Revista TEFROS. Disponible en línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=bS-EPYNQd3Y&feature=youtu.be>

Clifford, J. (1988). *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press.

Delrio, W. (2005). *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Escobar (2014). *Sentipensar con la tierra : nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.

Nicoletti, M. A. (2002). Misiones “ad gentes”: manuales misioneros salesianos para la evangelización de la Patagonia (1910-1925). *Ricerche Storiche Salesiane*, Año XXI, 40(1).

Ramos, A. y Cañuqueo, L. (2018) “Para que el *winka* sepa que este territorio lo llamamos de otra forma” Producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia, *Runa*, vol. 39, núm. 1, Universidad de Buenos Aires.

Rahman M., A. y Fals Borda, O. (1989). La situación actual y las perspectivas de la investigación acción participativa en el mundo”. *Revista Análisis Político*, 5, 14-20.

Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.

Santisteban, M.K. (2019) “Cómo la resignificación del *lawen* se abre camino en contextos de

disenso en torno a las diferentes concepciones sobre territorialidad”. Revista Tefros - Taller de Ethnohistoria de la Frontera Sur. Vol. 17 (2). Argentina: Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Strathern, M. (2004). Partial Connections. New York: Altamira.

Tomás, M. y Ranquehue, M. (2018). “Wiñoy Tripantu: Lo que se hace es renovar el compromiso como mapuche, todo lo que hacemos se encierra con esa acción: renovar el compromiso”. Disponible en <https://gemasmemoria.com/2018/06/28/winoy-tripantu-lo-que-se-hace-es-renovar-el-compromiso-como-mapuche-todo-lo-que-hacemos-se-encierra-con-esa-accion-renovar-el-compromiso/>