

XIV Reunión de Antropología del Mercosur

01 a 04 de agosto de 2023, Niterói (RJ)

Grupo de Trabajo 38. Corporalidades, procesos de subjetivación y ontologías relacionales

Título: “Me llamó la atención cuando aprendí el telar sin que nadie me enseñara”. Cuerpo, memoria y relacionalidades en Puelmapu.

María Marcela Tomás- UNRN-IIDyPCa

Introducción: Hilar, tomar mate, circular la palabra.

Tarde de mayo en la *ruka* de Marta, en la *lof* (comunidad) *Millalonco Ranquehue*. El territorio de la comunidad se encuentra sobre la ladera del Cerro Otto (*Wenu Lafken*) a unos 15 km. De la ciudad de Bariloche (*Furilofche Warría*), en la provincia de Río Negro, en lo que hoy es Argentina. Para quienes pertenecen al Pueblo Mapuche- Tehuelche, *Puelmapu*.

El sol quedó detrás de las montañas, llevándose la luz. La cocina a leña está prendida, calentando el ambiente y el agua para el mate. Encima cuelgan varias madejas de lana recién hilada y lavada, sin teñir. Sobre la mesa, pan y dulces caseros, para una merienda concurrida. La mayor parte de la familia que vive en la comunidad, y un par de amigos, compartimos lo que la *gen ruka* ofrece de modo siempre generoso. Marta está a un lado, cerca de la cocina, hilando la lana de sus ovejas. Las voces se mezclan con el sonido rítmico de la rueca que cada tanto se detiene cuando algún vellón tiene un abrojo, o cuando la hilandera toma un mate. Inicialmente mi visita a su *ruka* había sido para conversar sobre los sentidos de la sangre para el pueblo mapuche. Este interés se vinculaba con preguntas en torno a la sangre como una materia con propiedades de conexión con antepasados humanos y no humanos. Cada uno de los miembros de la familia participaba de diferente modo, y eran frecuentes los chistes que –como parte de estos encuentros- quitaban solemnidad al asunto.

En cierto momento la palabra comenzó a circular más intensamente, y las reflexiones se volvieron más profundas, hasta que Marta hizo una pausa e para dar inicio a un relato que despertó la escucha silenciosa por parte de todos.

La práctica de hilar es algo que Marta aprendió porque vio hacerlo a su madre y a sus abuelas. Pero nunca vio a ninguna de ellas tejer en telar. Siempre lo hacían “a palillos”. En este sentido, podemos entender que el hilado y el tejido con agujas constituyen formas de disciplinamiento en su trayectoria corporal, pero no así el telar. Tampoco podríamos, en una primera aproximación, entender que esta técnica constituyó un indisciplinamiento. Sin embargo, la pregunta que trajo a la conversación, y que había realizado a su madre es ¿Cómo es que aprendió? La primera explicación al respecto fue “Para mí tiene que ver el vínculo de ese *kupalme* (linaje), con las fuerzas naturales, para que pueda ser transmitido”. Inmediatamente, la memoria de los comienzos de su práctica en el telar la condujo a un acontecimiento vinculado a una muerte trágica.

El hijo de una amiga a quien siente “como una hermana”, le insistía en que debía aprender a tejer en telar, y se ofrecía a enseñarle. Transcurrieron los años y la propuesta e insistencia en que Marta aprendiera continuaba sin efectivizarse. La muerte del joven en un accidente impidió que ese deseo se realizara. El dolor de esa tragedia aún continúa atravesando a la comunidad. Fue ese dolor -vinculado al deseo del joven de enseñarle a Marta a tejer- que la condujo a pedirle a su compañero que la ayude a armar el telar. Y “... y ahí fui sola y... ni cuenta me di cuando... no supe cómo ni en qué pero... me salió el tejido como si lo hubiera aprendido de antes” (Marta Ranquehue, 3 de mayo de 2022). Sorprendida le contó a su madre, quien le dijo que su abuela (la bisabuela de Marta) y una tía abuela realizaban esa práctica. Cuando Marta le preguntó cómo era posible que ella hubiera tejido sin haber siquiera visto cómo se hacía, la respuesta de su madre fue “Andá a saber. Eso lo traés de los que ya no están”. (M. R., 3 de mayo de 2022).

Entiendo que este relato ¹tiene dimensiones que se afectan mutuamente. Aquí me interesa poner de relieve tres de ellas.

En primer lugar, la ruptura respecto dualidades como cuerpo/mente, razón/emoción, cultura/ naturaleza, sujeto/ objeto; que caracterizan la modernidad/ colonialidad euro-occidental y que se articularon con un patrón epistémico dualista: abstracto/ concreto, concepto/ experiencia, teórico/práctico.

¹ Cabe aclarar esta comprensión como formando parte de otras interpretaciones y puntos de vista heterogéneos.

En segundo lugar, las trayectorias corporales y su vinculación con la ejecución de ciertas prácticas como manifestación de vínculos con ancestros humanos y con entidades no humanas.

Finalmente, la comprensión de estas prácticas como materialidades sensorioafectivocognitivas (Citro, 2010) que habilitan procesos de familiarización evidenciados en el lenguaje (Ramos, 2010).

Para contextualizar estas dimensiones es preciso reponer trayectorias más amplias en las cuales se inscribe la de la Comunidad Millalonco Ranquehue.

Volver al territorio

Pertenecer a la comunidad Millalonco Ranquehue implica el reconocimiento de un pasado social común que integra memorias de experiencias similares, constituyendo subjetividades políticas y afectivas del Pueblo Mapuche Tehuelche. Marta logró recuperar su *kupalme* (genealogía) a partir de los relatos de su abuelo, Alejandro, hasta su tatarabuelo, Rómulo Ranquehe. El abuelo -que se reconocía *indio*- le contaba que sus antepasados habían llegado provenientes del norte, huyendo por varios años –nunca aclaró de quiénes ni de qué- y vinculaba su apellido con los Ranqueles, afirmando que eran *parientes*.

La memoria oral y datos de historiadores indican que la comunidad habitaba el territorio hacia 1870, es decir previamente a la avanzada militar del estado argentino. Posteriormente, a principios de la década de 1930 se estableció un cuartel militar que obligó a desplazarse a parte de la comunidad. Pese a eso, los primeros años la convivencia con el ejército fue pacífica. Los relatos familiares refieren que gracias al conocimiento que tenían los ancestros fueron convocados a trabajar por el ejército para levantar las instalaciones como picapedreros, proveyendo madera o abriendo caminos. Pero 1967 marca el comienzo de conflictos que se suceden hasta la actualidad. Fue ese el año en que el ejército realizó el primer juicio de desalojo. Luego estos juicios fueron acompañados de desalojos efectivos con niveles de violencia extremos, sobre todo entre los años 1979 y 1983². Marta y su familia recuerdan vívidamente aquellos momentos. Los

² Estos desalojos quedaron documentados en el expediente del INAI N° 40-00274/2001. Cabe mencionar que la Lof Millalonco Ranquehue no fue la única que padeció la violencia estatal por aquellos años en

desalojos implicaban la destrucción de sus viviendas y huertas, de herramientas de trabajo, de carros de bueyes, el robo y pérdida de animales. El desalojo de 1983 fue el más cruento: obligó a toda la familia a refugiarse en el bosque, viviendo en la montaña, y a pasar frío – ya que vivían en campamentos y el ejército no les permitía siquiera usar leña para hacer fuego- y hambre. Durante los siguientes 20 años la comunidad debió vivir fuera del territorio.

Hasta hace poco tiempo –principios de la década del 90- las políticas de invasión de los estados independientes de los pueblos indígenas de Latinoamérica no formaban parte de la historia desde la perspectiva de sus sobrevivientes. Las violentas campañas militares llevadas adelante por los estados argentino (1870 y 1890) y chileno (1851-1883), contra el pueblo Mapuche-Tehuelche en la Patagonia habían sido subsumidas en los relatos estatales. Veena Das (1995) nombra a estos acontecimientos, que irrumpen en la vida cotidiana de las personas dislocándola de modo tal que ya nada es como era “evento crítico”. A partir de esa década las experiencias y agencias de las familias de los sobrevivientes comenzaron a poner en foco el pasado. Al hacerlo transmutaron el evento crítico mediante la reconstrucción de memorias y prácticas cotidianas tendientes a regenerar vínculos junto a procesos de conexión/desconexión (Carsten, 2007). Como mencioné más arriba, los sentidos de las experiencias de violencia sufridas por abuelos y abuelas se generan en articulación con los sentidos de las violencias vivenciadas en la propia vida. Es en esta misma década del 90 que la comunidad regresa al territorio. En la lucha por permanecer en él los recuerdos comienzan a entramarse con la construcción de su subjetividad como sobrevivientes, no ya solamente de los desalojos, sino de las campañas militares del S. XIX. Fue en la lucha contra el ejército que la familia recupera los relatos fragmentarios que Alejandro Ranquehue compartía en la intimidad familiar, aun así “Habían cosas que a nosotros ni se nos hubiera ocurrido [preguntar] porque si los abuelos querían contar contaban, pero jamás a un niño preguntarle a los abuelos nada. Eso no estaba permitido.” (M.R., 24 de octubre de 2020). Este proceso de recordar fue transitado por varias comunidades y familias, de modo que los relatos comenzaron a ser integrados en memorias colectivas, habilitando la escucha desde formas que fueron cambiando

Bariloche. E situación similar se encontraban la vecina Lof Trypay Antü, la Lof Quijada, la Lof Buenuleo, Lof Milaqueo entre otras.

al interpretar el pasado como genocidio. Con el tiempo esta categoría fue abordada desde diferentes énfasis (Ramos et Al, 2022). Al comienzo su uso destacaba el sentido trágico de ese evento en términos de denuncia. Acentuaba las matanzas, torturas, desplazamientos por largas distancias, pérdidas de familias, reencuentros. Posteriormente, el foco se trasladó desde las experiencias como colectivo a las experiencias de sufrimiento y resistencia de los sobrevivientes en términos de familia.

En la intimidad y la cotidianeidad, el narrar historias familiares, dar consejos, recordar formas de comportarse en ciertos espacios del territorio, realizar ceremonias, adquiere una importancia que otorga un valor diferente al sufrimiento familiar. Durante los inviernos, en la casa por la que entraba nieve entre las tablas, mientras cocinaban pan en “la económica”, los abuelos de Marta le contaban a ella, sus hermanos y primos algunas historias, que tenían valor de verdad. Al compartirlas en conversaciones con su compañero, que es de otra comunidad, le llamó la atención que las mismas historias se contaran en Chiloé, en Bariloche y en Fita Miche³. Esta coincidencia de relatos en lugares tan distantes le llevó a concluir que los mapuches son un solo pueblo.

Las elaboraciones que las familias dan al dolor y la pérdida, al sufrimiento aparentemente individual, se realizan desde un lugar que entreteje con delicadeza y de modo sofisticado presentes familiares con un pasado que acerca relaciones de modo singular, avanzando hacia un vínculo que le otorga un sentido político más amplio. (Carsten, 2007:1)

El sufrimiento adquiere otro valor, un valor que repone la historia y la trayectoria del Pueblo Mapuche Tehuelche. Permite a los sobrevivientes reconstruir el pasado desde un lugar de esperanza. Mientras cuida a sus ovejas, hila la lana que esquilan su compañero y su hijo, y teje en su telar, Marta pone en valor y repara las experiencias de sufrimiento y pérdida. Su hacer y compartir desde la palabra estas experiencias las torna esperanza. En vez de abordar esta actitud desde una perspectiva individualista, retomo aquí la dimensión de la subjetividad propuesta por Roa (2022), referida al modo-de-estar, que entiende como la manera en que

³ Una localidad de la provincia de Río Negro que queda en la estepa, a 183 km de Bariloche.

estamos-en-el-mundo experiencialmente de modo corporal, sensible y emotivo, y a la vez dependiente de determinaciones culturales y sociohistóricas.

Volver a Sentipensar, Liberarse de las dualidades

Quienes sobrevivieron al genocidio sufrieron también, como puede deducirse en el apartado anterior, la represión de sus formas de modo de estar-en- el mundo y concomitantemente de sus formas de conocer, producir conocimiento, perspectivas y modos de significar. En el mismo proceso se impusieron, con diferentes mecanismos, los patrones de expresión de quienes dominaron. Lo que Quijano (1992) denomina colonización del imaginario. Sin embargo, los silencios respecto de la historia fueron acompañados de la persistencia de formas de hacer que, en ciertas condiciones, permiten no solamente recuperar el pasado sino ejercer una organización afectiva y del mundo que organiza la realidad desde una ontología que se opone a la de la racionalidad característica de la modernidad/ colonialidad eurooccidental. La manera en que Marta recuerda la tragedia de la temprana muerte que la acercó al telar constituye una forma de impugnar y transformar la forma en que desde la racionalidad occidental se transmite y –sobre todo- “adquiere” conocimiento. Armar el telar tuvo que ver con sobrellevar el dolor de la pérdida de alguien a quien quería como un hijo. El impulso surgió de su deseo de sentir la cercanía de quien *zew mapugetuy*. En este sentido, el conocimiento no fue “adquirido” a partir de una actitud racional sino, al contrario, emergió del dolor profundo de la pérdida y en medio de la emoción. En otras palabras, la dimensión deseante y afectiva es un aspecto de la producción de saber (Citro, 2010).

La perplejidad que le causó el tejer sin haber siquiera visto a alguien fue también el descubrimiento, el de un *kimun* que la vincula con sus ancestras, quienes eran diestras en el arte del *witral*, a la vez que un elemento que integró su proceso de subjetivación y confirmación como persona perteneciente al pueblo mapuche. Esto se relaciona con el hecho de que ese descubrimiento fue realizado durante la acción misma de tejer. No solamente no había sido disciplinada en la técnica –en tanto técnica de instrumentos- sino que ni siquiera había visto que alguien la realizara. Es decir, no había registro en su memoria que posibilitara realizar el

kuzaw desde una actitud racional. Es también significativo que el joven que la instara a aprender hubiera aprendido en una escuela⁴.

La experiencia primera de Marta frente al telar fue previa al pensar, y la relación entre ambos que ella vehiculizó a través del cuerpo fue más allá de un encuentro con el *witral*. Implicó el establecimiento de una conexión cuerpo/mundo, pero de un *mundo de la vida* (Schutz, 2003 en Roa, 2022) que, nuevamente, no es el que se impuso desde la invasión por parte del estado Argentino, sino de aquel del pueblo que habita el territorio desde tiempos inmemoriales.

La pregunta de Marta conduce a contemplar el tejido desde una perspectiva que la distancia de esta práctica en tanto técnica. Con esto quiero decir: tejer puede ser considerado como una práctica, y por lo tanto existe la posibilidad de aprender mediante la imitación o el entrenamiento –un disciplinamiento-. Sin embargo esto no se corresponde con lo narrado, al menos si entendemos el disciplinamiento como resultado de relaciones de poder en los términos planteados por Foucault. Aunque más cerca de una tecnología del yo o práctica de sí (Cabrera, 2014 en Roa, 2022) en sentido estricto, el tejido desborda esta noción. Esto por diferentes cuestiones. En principio, si bien el motivo partió de un deseo que implicaba un trabajo sobre sí (dejar de estar triste, sentir que el joven estaba cerca), la intención no tenía como objetivo una transformación en términos de conducta moral, sino que se vinculaba con un cambio en términos de afectividad. En segundo lugar, el trabajo sobre sí misma del tejido no se vinculaba – al menos al principio- con fijarse reglas de conducta que condujeran a un cambio en su estilo que expresara valores estéticos.

Al desplazar el tejido del aprendizaje de una técnica, las dualidades cuerpo/mente y razón/emoción se disolvieron, lo que en términos epistémicos afectó las dualidades como las que oponen abstracto/concreto, teórico/práctico, concepto/experiencia; vía la simultaneidad en el hacer desde el impulso de un deseo vinculado al dolor. Armar el telar, colocar la lana, iniciar el tejido se sucedieron sin un entrenamiento previo en la técnica de la labor. Sucedió. La

⁴ Esta significación se relaciona con el hecho de que la práctica del tejido en telar ha sido una actividad históricamente femenina.

comprensión de este acontecimiento, entonces, requiere reflexionar desde otras epistemes.

Las trayectorias in-corporadas y las relacionalidades

Marta nació en territorio de la comunidad, al igual que sus tíos maternos. También Su madre, Silvia, la tuvo en la *ruka* a ella y a sus hermanos. Sin embargo, cuando fue el nacimiento de su primera hija no quiso parir en la casa, y pidió que la llevaran al hospital. Se sentía insegura y temerosa, sobre todo porque un tío que sería el partero no estaba⁵. Ante la negativa de su madre, se posicionó firme, porque tenía terror. Silvia se enojó argumentando que en el hospital serían muy invasivos “te van a empezar a apretar y le van a hacer mal al bebé... y que te hacen esto, y que te hacen lo otro... y es puro sufrimiento, es una tortura. Y si no lo parís rápido te lo van a sacar, y lo pueden matar”. Nadie le había hablado de los beneficios o diferencias entre un parto en la casa o en el hospital. El relato del primer parto de Marta es indicador de los alcances de la biopolítica en su generación. A pesar de que el hospital público en Bariloche fue fundado en 1938, como mencioné anteriormente Silvia parió a todos sus hijos en el territorio de la comunidad. Allí también se encuentran las placentas que sus abuelos envolvieron en cuero de chivo antes de enterrar: “Mi abuela [Antonia] contaba –que nosotros no registrábamos así como no registrábamos que hubiera términos mapuches y castellano, para nosotros era todo una sola cosa- la tijera... el fuentón [para lavar el bebé] tiene que quedar 9 días abajo en el techo, después hay que usarlo hasta que se gaste y que se haga viejo... la tijera tiene que quedar en cruz [arriba del techo].” También recuerda que su abuela relataba que cauterizaban el corte del ombligo con un tizón, lo que evitaba posteriores problemas de vejiga. Este procedimiento era tan delicado como efectivo: a su hermano lo cauterizaron mal, lo que produjo que no orinara, motivo por el cual recurrieron al hospital. El relato da cuenta del entramado entre prácticas y conocimientos ancestrales de la medicina mapuche, y su articulación – y subalternización- con la biomedicina en casos de emergencia. Para la generación

⁵ El vínculo de Marta con este tío, Santiago, era muy profundo. Su ausencia se debió a que había ido a buscar alimento y no pudo regresar por inconvenientes inesperados que lo demoraron varios días.

de Marta –en edad adulta- esta subalternización al modelo biomédico se había profundizado. Entre otros factores, la diferencia entre las dos generaciones podría vincularse con la escolarización. Mientras la mayor parte de sus mayores no sabían leer ni escribir, ella concurrió a la escuela primaria⁶.

A la vez, el conocimiento respecto del parto formaba parte del *kupalme*. Antonia Millalonco había aprendido posiblemente por acompañar a su madre, Adelaida Coñuecar quien era partera en Chiloé. Este conocimiento no se limitaba a la técnicas corporales, se hacía extensivo a aspectos que entramaban el momento de abrirse al mundo del niño. Así, por ejemplo, se hablaba de nacimientos “llamativos”. Este fue el caso de Marta, quien se enteró luego e los 12 años ya que su abuela decía que había cosas que “se relacionaban con la personalidad de cada niño y tenían un tiempo de espera para poder contarlo”. Llegado el momento, el relato del nacimiento fue compartido por quienes habían estado presentes, sus abuelos y su madre.

Un aspecto importante es que la transmisión de prácticas fue casi completamente en castellano. Marta destaca que no escuchaba a sus mayores hablar en mapuzugun, sino utilizar palabras sueltas. Es este, entiendo, uno de los factores que inciden en la transmisión fragmentaria de las memorias pero, también, en la completud del mundo de vida de quienes se reconocen mapuche. Pese a ello, y gracias a esa episteme que desconoce la dualidad, ese mundo de vida puede revitalizarse, como lo muestra la trayectoria de la comunidad. Los relatos permiten identificar habitus (Bourdieu, 2008) que estructuraban la cotidianeidad en términos que hoy reconoce como mapuche en diferentes aspectos de la vida. Por momentos, esta identificación pasa por el registro de lo que denomina “rasgos”. Cuando recuerda a su abuela Clarita menciona que era “Bien mapuche. De color, color era blanquita. Pero todos los rasgos eran mapuche (...) Ella por ejemplo (...) andaba toda su vida con trenza y pañuelo en la cabeza, siempre de pollera...Ella vivía acá (...) porque me quería mucho ella... era muy trabajadora, muy prolija en su forma de vestir, muy limpia y muy hacendosa. Porque ella le hacía las medias a todos sus

⁶ Aun cuando no es motivo de este trabajo, es preciso mencionar que posteriormente a la conquista, el sistema educativo nacional tuvo proyectos que hacia 1920 fueron permeados por el higienismo –cuya finalidad consistía en la prevención sanitarista de las enfermedades mediante diferentes dispositivos biopolíticos. (Camarotta, 2016). Si bien Marta cursó sus estudios durante la década del setenta, la vinculación entre escuela y salud, en la provincia de Río Negro –como en otras provincias del país- continúa.

hijos, los chalecos a todos sus hijos... tejía, tejía, hilaba muchísimo. Ella trabajaba la lana y eso lo transformaba en prenda. Todo lo que ella hacía era todo impecable. (...) y tenía su pelito blanco todo... y era flaquita. Andaba y andaba y donde está el corral de mis ovejas tenía el corral de las chivas (...) la abuela Clara tenía las chivas, gallina y mucha huerta... (M.R. 24 de Octubre de 2020).

Entre todos esos recuerdos, la crianza de animales, la huerta el hilado y el tejido destacan, como así también el detalle de lo que sus mayores hicieron cuando nacieron ella y su hermano. A pesar de que esto le fue revelado recién luego de que hubiera cumplido 12 años, constituyó un evento marcado en el que participaron quienes estaban presentes para componer el relato, y que esta reunión se reiteró. Sin hacer referencia a una práctica mapuche (término que en aquel momento le resultaba desconocido), la relevancia del entierro de la placenta condensa sentidos profundos. En el siguiente apartado repongo algunas de las posibles implicancias de la imbricación entre la carne y la *mapu* en términos del establecimiento de relacionalidades.

Conexiones intangibles desde la materialidad

En una conversación en torno a las implicancias del entierro de la placenta Camilo Pablo -un amigo *kimelfe* de mapuzugun-, me comentó que la intención de este acto es vincular la persona al territorio, al lugar. (P.C. 9 de mayo de 2022). Eso dará el *küpan*, de donde salió la fuerza de la persona. Asimismo, presenta la persona al territorio: "Nació alguien más, entonces se lo presenta. Enterrar la placenta es una forma de presentar. Se hace a la mañana generalmente en la noche, antes de que amanezca. Se dice el nombre del chico o de la chica que nació mientras se va enterrando la placenta"⁷. Esta ceremonia implica el establecimiento de relacionalidades⁸ con los *newen* (fuerzas) del lugar habitado. El lugar concreto donde uno nació es el *tuwun*. A partir de enterrar la placenta, el recién nacido es

⁷ Las formas en que se realiza la ceremonia puede variar, esta es la que conoce Pablo.

⁸ Janet Carsten (2000) entiende la relacionalidad como las formas particulares en que un grupo social crea lazos de pertenencia. El lenguaje utilizado puede ser el de parentesco o familiarización aun cuando no se basen en la consanguinidad biológica.

presentado al *ngenmapu* (cuidador del lugar) como un nuevo integrante de ese *lofmapu* (Cañumil y Ramos, 2016). Estos vínculos entre los *newen* de un territorio y las personas que lo habitan son posibles porque todas las materialidades (un cerro, un lago, un *menuko*, una persona) se componen de algo intangible. Lo intangible puede referir a un conocimiento o –como dijo Marta – también a una capacidad de un ancestro (a su vez vinculada a una existencia no humana) que se manifiesta en circunstancias específicas en algún descendiente. En casos, esta capacidad se vincula con los roles que esta persona debiera ejercer en la comunidad y su potencia busca la manera de manifestarse aun cuando la persona no se perciba mapuche o no conozca su *kupalme* (linaje).

Como mencionara, el deseo de tejer en telar emergió luego de la tragedia, sin que Marta siquiera supiera que tenía ancestras habilidosas. Y así como hubo un momento para que sus abuelos le contaran cómo había sido su nacimiento, también lo hubo para que esta habilidad se manifestara en tanto deseo/necesidad. Esta habilidad o capacidad no es algo que se elija, sino algo que –en ocasiones, como por ejemplo cuando un *newen* de machi elije a una persona- se debe hacer. El riesgo de no aceptar poner en práctica esa habilidad/rol puede conducir a una enfermedad. En el caso de las y los machi, la responsabilidad implica un cambio en la vida cotidiana que afecta a toda la familia. Cristóbal Tremigual Lemui, machi de Gulumapu, considera que el ejercicio de las prácticas ancestrales también es una forma de sanar, sobre todo aquellos desequilibrios que se vinculan con trastornos depresivos (C.T.L.10 de septiembre de 2022). Las prácticas, entonces no se reducen a meras acciones corporales, técnicas, sino que del mismo modo que la materialidad se funde con lo intangible, las acciones –aun aquellas que no son realizadas en contextos de ceremonia- despliegan aspectos intangibles de vinculación con seres que pueden ser no humanos, o humanos que *zew mapugetuy* (volvieron a la tierra). La corporalidad es parte constitutiva del territorio en términos tangibles e intangibles. Supone vínculos con seres no humanos que dan fuerza, y a la vez reviste un compromiso que –como el caso que mencionara el machi Cristóbal- puede ser de distinto tipo, pero que no puede ser ignorado sin consecuencias. Esta concepción de sujeto se distancia de aquella de la modernidad desde que limita la *autonomía* y la *voluntad* del *individuo* sobre su cuerpo.

Las palabras del machi confluyen y son coherentes con la respuesta que Silvia diera a Marta cuando le preguntó cómo era posible que hiciera telar sin haber aprendido: lo trajo de quienes *ya no estaban*. No era necesaria la transmisión mediante el “entrenamiento”. En el mundo mapuche hay otras maneras en que se transmiten conocimiento y capacidades. Sin embargo, esto no significa que la transmisión se realice mediante cuestiones genéticas como las entiende la racionalidad eurooccidental. Una de las formas en que esta relación entre lo tangible e intangible se expresa es en los sentidos de las sustancias corporales, como la sangre.

La frase “*Kiñe molfün gelu ta iñchiñ*” es una manera de referir la pertenencia al Pueblo Mapuche. *Mölfun* es la palabra para sangre en mapuzugun. Su sentido de indica que todos, en algún punto, se encuentran vinculados como familia. (CP.C. 9 de mayo de 2022)

Esta relacionalidad habilita el establecimiento de vínculos de familiaridad entre personas que no tienen lazos biológicos, pero que comparten o han compartido vida (Carsten, 2019). Marta expresó claramente la construcción de vínculos con la madre del joven en términos de familia: “Sí, con M. somos como hermanas, pero esas hermanas inseparables. No importa si nos vemos o no. (...) Cuando nacieron las mellis [las nietas de Marta], ellos son los tíos. [Ella] Es la abuela de las mellis. Yo soy tía de todos los hijos. Andábamos siempre juntas. (...) Y bueno, yo sé que M. quiere a mis hijos como si fueran de ella. Yo lo sé. Y... yo le quiero a sus hijos (...)

Sus palabras performan la construcción de un grupo en términos de un proceso de familiarización que contrasta con una de las dualidades fundantes de la modernidad occidental: la que escinde naturaleza y cultura. Sentirse y ser familia no responde a los diacríticos del parentesco que exigen consanguinidad, sino a otras formas de cercanía resultantes de las interacciones practicadas.

Las históricas y estructurales presiones hacia el desmembramiento que se ejercen sobre los procesos de formación de grupo de quienes se reconocen pertenecientes al Pueblo Mapuche Tehuelche hace que las grupidades se encuentren redefiniéndose constantemente. (Briones y Ramos, 2018). Al referir a los vínculos desde el afecto, Marta activa uno de los conectores posibles que permiten producir

entramados sociales, así como los espacios en que estos conectores pueden agenciar.

Invitación a seguir sentipensando

Los relatos compartidos en este trabajo componen algunas de las prácticas mediante las que los grupos mapuche performan micropolíticas agenciando formas de ser juntos disruptivas en los marcos impuestos por la modernidad, en contextos donde las violencias estatales traen memorias de dolor compartido, pero también memorias de otras posibilidades de ser-en-el mundo.

Tales disrupciones emergen cuando, por ejemplo, Marta manifestaba su perplejidad frente al descubrimiento de que sabía algo que no sabía que sabía. La lana, las palabras recordadas y compartidas, la cocina económica, la rueca, la huerta (pero también los ciruelos, el bosque, el manzano del abuelo), son materialidades sensorioafectivocognitivas que habilitan ensamblar trayectorias vinculantes entre pasado y presente. A la vez, la particularidad de tales materialidades y su puesta en palabras permite re establecer o recuperar procesos de relacionalidad con seres humanos y no humanos.

La dimensión del sufrimiento que permea muchas de estas trayectorias, al articularse en términos de un mundo constituido mediante relacionalidades vinculantes permite acciones restaurativas que, a la vez, contradice los marcos de pensar impuestos por las diversas agencias (estatales pero también por organizaciones privadas vinculadas a capitales transnacionales), sosteniendo y produciendo formas de sentipensar.

Espero que los relatos que hilvané en este trabajo nos inviten a abrirnos a formas de ser-estar-en-otros-mundos y sus formas de conocer.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Siglo XXI de España Editores.

- Briones, C. N., & Ramos, A. M. (2018). Agenciando formas de ser juntos en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política. En Briones, C., & Ramos, A. (Eds.). (2018). *Parentesco y política: Topologías indígenas en Patagonia*. Editorial UNRN.
- Cammarota, A. (2016). Saberes médicos y medicalización en el ámbito escolar (1920-1940). *Revista Pilquen*, 19(3), 33-51.
- Cañumil, P. y Ramos, A. (2016) "Algunas reflexiones sobre los procesos de formación del lof", en Briones, Claudia y Kradolfer, Sabine (Comp.), *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras*, Berlín, Mann Verlag, p. 1-24.
- Carsten, J. 2000. Introduction. *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (Ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Malden: Blackwell.
- Carsten, J. (2019). The stuff of kinship. In *The Cambridge Handbook for the Anthropology of Kinship* (pp. 133-150). Cambridge University Press.
- Citro, S. (2010). Cuerpos plurales. *Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. V. (2011). Reflexiones postcoloniales sobre los cuerpos etnográficos: diálogos con Leenhardt, Merleau-Ponty y Teresa Benítez.
- Citro, S., & Aschieri, P. (2015). El cuerpo, modelo para (re) armar: Cartografía de imágenes y experiencias en los consumos urbanos. *Luis Alberto Quevedo (comp.), La cultura argentina hoy. Últimas Tendencias*, 319-348.
- Csordas, M. (2013). "Cultural Phenomenology. Embodiment: Agency, Sexual Difference and Illnes". Publicado en: Frances Mascia-Lees, ed. *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Chichester, UK: John Wiley and Sons, pp. 137-56. Traducción: Mariana del Mármol, Ana Sabrina Mora y Mariana Sáez. Revisión: José Bizerril y Silvia Citro.
- Das, V. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Moyano, A. (2007). Virgen de las Nieves, Territorio Mapuche. En *ACTAS DEL PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA MAPUCHE* (p. 188).

- Ramos, A. M., & 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, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 39(1). <https://doi.org/10.34096/runa.v39i1.3706>
- Ramos, A. M., Stella, V., Tomás, M., & Santisteban, M. K. (2022). La tragedia en las expresiones políticas del pueblo mapuche-tehuelche. Reflexiones sobre las diversas experiencias de desigualdad.
- Roa, M. L. (2022). Subjetividades subalternas latinoamericanas. Aportes desde los estudios socio-antropológicos del cuerpo. *Argumentos. Revista de crítica social*, (25), 2.
- Schutz, A. (2003). La ejecución musical conjunta. Estudio sobre las relaciones sociales. En *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Amorrortu.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.